

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS - CECH  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS  
CIÊNCIAS – DFMC**

**HEGILDO HOLANDA GONÇALVES**

**PENSAR O CORPO OUTRAMENTE:  
CORPO E LINGUAGEM NO ITINERÁRIO DE EMMANUEL  
LEVINAS**

**SÃO CARLOS-SP  
2021**

**HEGILDO HOLANDA GONÇALVES**

**PENSAR O CORPO OUTRAMENTE:  
CORPO E LINGUAGEM NO ITINERÁRIO DE EMMANUEL  
LEVINAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia da Universidade Federal de São Carlos  
(UFSCar) para a obtenção do título de doutor em  
Filosofia,

**Orientador:** Prof. Dr. Luiz Damon S. Moutinho

**Co-orientador:** Prof. Dr. Nilo Ribeiro Jr.

**SÃO CARLOS-SP  
2021**



---

**Folha de Aprovação**

---

Defesa de Tese de Doutorado do candidato Hegildo Holanda Gonçalves, realizada em 14/05/2021.

**Comissão Julgadora:**

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho (UFSCar)

Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior (FAJE)

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto (UFSCar)

Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza (UNICAP)

Prof. Dr. Marcelo Fabri (UFSM)

Prof. Dr. Silvestre Grzibowski (UFSM)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

## **Agradecimentos**

Ao prof. Dr. Luiz Damon S. Moutinho pela acolhida e pelo apoio amigo e generoso na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), sem o qual esta pesquisa não seria possível.

Ao Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior pela acolhida e amizade. Agradeço também pela fecunda orientação e, principalmente, pela paciência e por não me deixar desistir.

À Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), especialmente a todos os professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil).

Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba (IFPB), especialmente ao Campus de Cajazeiras pelo apoio necessário nessa pesquisa.

“Para entender nós temos dois caminhos: [o da sensibilidade] que é o entendimento do corpo; e o da inteligência que é o entendimento do espírito. Eu escrevo com o corpo”.

Manoel de Barros

## Resumo

Este trabalho investiga a problemática do corpo/linguagem na filosofia de Emmanuel Levinas. Para tanto, procura-se reconstruir o pensamento levinasiano do corpo que vai da existência para a essência e da essência para a existência. Nesse contexto, o corpo é pensado fora da totalidade do saber. Em função disso, evidencia-se que o pensamento do autor se cumpre como um abandono da fenomenologia intencional do primeiro Husserl e da analítica existencial do *Dasein* da Ontologia de Heidegger. Isso, porém não significa que Levinas tenha negado o papel que os mestres da Fenomenologia tiveram na reinserção da problemática do corpo no contexto da filosofia contemporânea. Três eixos sustentam o quadro em que se situa o problema desta pesquisa: i) A existência como *locus* a partir de onde se põe a questão da essência, trazida para a cena da filosofia pela viragem ontofenomenológica; ii) O corpo em Levinas no contexto dessa viragem filosófica conjugado com a tradição judaica da alteridade; e iii) a linguagem ancorada no problema da relação com o outro, no face-a-face e no corpo a corpo. Parte-se da hipótese de que o problema do corpo em Levinas não pode ser pensado fora da relação com o Outro que é carne/corpo. Essa relação é, eminentemente, linguagem ética. Daí ser o corpo pressuposto para a linguagem. É a partir dela que o autor retoma a problemática ética da corporeidade. Considerando, portanto, que a linguagem em Levinas, principalmente após *Totalité et infini* caracteriza-se por uma linguagem para além da essência, esse trabalho visa a formular a tese de uma *semioética* nos escritos do autor, aqui entendida como uma teoria do signo que já nasce como ética graças à linguagem como responsividade do signo-eu-no-acusativo em direção a outrem. Isso suporá a retomada do caráter metafórico da linguagem, tal como pensa Levinas para mostrar que a metáfora se refere ao próprio corpo feito signo para outrem. É, certamente isso que garante ao filósofo escapar das possíveis armadilhas da lógica e da linguagem do ser e de apontar para o outramente que ser e sua linguagem eminentemente ética. Ressalta-se, porém, que só há sentido postular uma *semioética* em Levinas, se se a pensa na esteira de uma linguagem ética do corpo outramente dita.

**Palavras-Chave:** Levinas. Fenomenologia. Corpo. Linguagem. Semioética.

## ABSTRACT

This work investigates the problem of body and language in Emmanuel Levinas's philosophy. Therefore, we sought to reconstruct the Levinasian thought about the body, which goes from existence to essence and from essence to existence. In this context, the body is thought outside knowledge totality. As a result, we evidenced that the author's thought is accomplished as an abandonment of the first Husserl's intentional phenomenology and the *Dasein* existential analytics of Heidegger's Ontology. This, however, does not mean that Levinas has denied the role of Phenomenology masters in the reinsertion of the body issue in the contemporary Philosophy context. Three axes support the framework in which the problem of this research is placed: i) the existence as a *locus* from which the issue of essence is stated, brought to Philosophy scene by the ontophenomenological turning point; ii) the body, in Levinas work, in the context of this philosophical turning point, conjugated to the Jewish tradition of otherness; and iii) the language anchored in the problem of face-to-face and melee relationship with the Other. We hypothesize that the problem of the body in Levinas's work can not be thought outside the relationship with the Other, who is flesh/body. This relationship is eminently ethical language. Hence, the body is an assumption for language, which is used by the author to approach the ethical corporeality issue. Therefore, considering that language in Levinas work, mainly after *Totalité et Infini*, is characterized beyond the essence, this research aims to formulate the thesis of a *semioethics* in the author's writings, understood as a theory of signs that comes as ethics due to language as the responsiveness of the me-sign in-accusative towards the Other. This presupposes the resumption of language metaphorical character, as Levinas thinks, to show that metaphor refers to the body itself, as a sign for the Other. This is certainly what allows the philosopher to escape possible pitfalls of logic and language of being and to point to the *otherwise than being* and his eminently ethical language. We emphasize, however, that postulating a *semioethics* in Levinas works only makes sense if it is thought in an ethical language of the body said *otherwise*.

**Keywords:** Levinas. Phenomenology. Body. Language. *Semioethics*.

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	9
 <b>CAPÍTULO I – O IMPACTO DA VIRAGEM ONTOFENOMENOLÓGICA DA FILOSOFIA SOBRE O PENSAMENTO LEVINASIANO</b>	
<b>1.1 A fenomenologia e o pensamento da alteridade</b> .....	12
1.1.1 Da fenomenologia à ontologia existencial.....	14
<b>1.2 Entre a existência e a essência: o pensamento para além do Ser</b> .....	17
1.2.1 A evasão do pensamento da totalidade a partir de Rosenzweig.....	18
1.2.2 Da crítica à totalidade ao problema da linguagem em Levinas.....	20
<b>1.3. O problema de uma ontologia plural</b> .....	24
1.3.1 Da linguagem ontológica à ética como linguagem.....	25
1.3.2 A linguagem como proximidade na obra da maturidade.....	26
 <b>CAPÍTULO II - O CORPO ENTRE A EXISTÊNCIA E A ESSÊNCIA</b>	
<b>2.1 A gênese passiva</b> .....	30
2.1.1 Da consciência pré-reflexiva à ética da sensação.....	37
<b>2.2 A significação, o sentido e o corpo</b> .....	39
2.2.1 A fenomenologia e o antiplatonismo da significação.....	40
2.2.2 A questão da significação: de Husserl a Merleau-Ponty.....	41
2.2.3 Para além da significação cultural do corpo.....	44
2.2.4 Da linguagem à palavra de outrem.....	46
<b>2.3 Palavra, Corpo e Rosto</b> .....	49
<b>2.4 O corpo ante a miséria e grandeza da linguagem</b> .....	55
2.4.1 Da linguagem da visão à linguagem do som.....	60
2.4.2 Linguagem, significação e Eros.....	63
 <b>CAPÍTULO III - O CORPO DA ESSÊNCIA À EXISTÊNCIA</b>	
<b>3.1 Corpo e hipóstase ou nascimento da subjetividade como corpo</b> .....	68
3.1.1 A consciência encarnada.....	70
3.1.2 O corpo na noite trágica de ser.....	72
<b>3.2 O corpo em fuga: a vergonha e a náusea</b> .....	75
<b>3.3 Corpo e trabalho: fadiga, preguiça, esforço e cansaço</b> .....	80
<b>3.4 O corpo aprisionado: A filosofia do hitlerismo</b> .....	87
<b>3.5 O corpo do gozo</b> .....	96

3.5.1	Corpo, necessidade e desejo.....	107
3.5.2	Gozo e alimento/ casa e feminino.....	111
<b>3.6</b>	<b>A linguagem ética do corpo em <i>Totalidade e Infinito</i></b> .....	<b>116</b>
3.6.1	o verbo se faz Rosto: A primeira palavra como mandamento do Outro.....	121
<b>CAPÍTULO IV - O CORPO-PARA-OUTREM PARA ALÉM DA ESSÊNCIA</b>		
<b>4.1</b>	<b>A questão da linguagem em <i>Autrement qu'être ou au-delà de l'essence</i></b> .....	<b>130</b>
4.1.1	A linguagem do Dito.....	130
4.1.1.1	A Linguagem como sistema de nomes.....	130
4.1.1.2	A linguagem como verbo.....	133
4.1.2	A linguagem do Dizer e o corpo-sensibilidade.....	137
4.1.2.1	Aquém e além do Ser.....	138
4.1.2.2	O Dizer como a suprema passividade da exposição a Outrem.....	142
<b>4.2</b>	<b>A semioética</b> .....	<b>148</b>
4.2.1	Semiótica e Semeiótica.....	148
4.2.2	Semiótica e semio-ética como linguagem do corpo.....	150
4.2.3	Semioética e fim do pensamento totalizante.....	154
<b>4.3</b>	<b>A metáfora como encarnação da linguagem do corpo</b> .....	<b>158</b>
4.3.1	Metáfora da Noite: a ausência do sujeito.....	163
4.3.2	Da metáfora da noite à metáfora do infinito.....	164
<b>4.4</b>	<b>Corpo, sensibilidade e proximidade</b> .....	<b>167</b>
4.4.1	A encarnação para além da essência.....	169
<b>4.5</b>	<b>Corpo vulnerável e contato</b> .....	<b>171</b>
	<b>Conclusão</b> .....	<b>173</b>

## Introdução

A nossa reflexão na presente pesquisa tem como escopo delimitar a problemática explícita do corpo em Emmanuel Levinas e sua relação com a linguagem. Acreditamos que o intento levinasiano de dizer o corpo para além da totalidade o obriga a ir além, tanto dos parâmetros da fenomenologia intencional do primeiro Husserl, quanto da analítica existencial do *Dasein* da ontologia de Heidegger. Isso não significa dizer, no entanto, que Levinas negue o papel que os mestres da fenomenologia tiveram na reinserção da problemática do corpo no contexto da filosofia contemporânea. Ao contrário, Levinas parte de Husserl e Heidegger para, contudo, ir além deles.

Desse modo, três eixos sustentam o quadro em que se situa o problema desta pesquisa: i) a existência como *locus* a partir do qual se põe a questão da essência, trazida para a cena da filosofia pela viragem ontofenomenológica do pensamento; ii) o corpo, em Levinas, no contexto dessa viragem filosófica, conjugado com a tradição judaica da alteridade; e iii) a linguagem ancorada no problema ético da relação com o Outro, no face a face, no corpo.

A partir desse quadro, e das indagações que ele suscita, este estudo tem como central a seguinte questão norteadora: Como abordar a problemática do corpo a partir de um filósofo que é, por um lado, filho da fenomenologia, do pensar filosófico grego-ocidental, e por outro, herdeiro da tradição judaica da qual extrai um outramente que ser na relação, no Outro, no humano? Dessa questão central, derivam outras: Como repor o problema das essências em Levinas visto que, para ele, a existência é já a relação com o Outro ancorada na corporeidade? Essa questão se impõe, porque, para Levinas, a existência não é a existência da consciência, da liberdade ou do Ser, como na tradição da viragem ontofenomenológica da Filosofia contemporânea, mas é uma existência relacional, da ordem do corpóreo. De outro modo: Como Levinas repõe o pensamento quando não está mais ancorado na consciência encarnada?; Ora, se a existência se sustenta na relação com o Outro, no corpo, como é possível, agora, se referir e falar explicitamente desse corpo? Como garantir que a linguagem não seja mais linguagem das essências? Como fica o pensamento para além das essências?

Partimos da hipótese de que o problema do corpo em Levinas não pode ser pensado fora da relação com o Outro que é um Rosto de carne, um Rosto que é corpo. Essa relação é eminentemente linguagem ética. Daí ser o corpo pressuposto para a linguagem. Assim, é nela que o autor retomará a problemática da corporeidade.

Considerando, portanto, que a linguagem em Levinas, principalmente após *Totalidade e Infinito*, é uma linguagem do para além da essência, postulamos a tese de uma

*semioética* nos escritos do autor, aqui entendida como uma teoria do signo que já nasce como ética graças à linguagem como responsividade do signo-eu-no-acusativo em direção a Outrem. Isso suporá a retomada do caráter metafórico da linguagem, tal como pensa Levinas, para mostrar que a metáfora se refere ao próprio corpo feito signo para Outrem. Certamente, é isso que permite ao filósofo escapar das possíveis armadilhas da lógica e da linguagem do Ser e apontar para o *outramente que ser* e sua linguagem eminentemente ética. Ressaltamos, porém, que só há sentido em postular uma *semioética* em Levinas, se ela for pensada na esteira de uma linguagem ética do corpo outramente dita, conforme abordaremos no decorrer deste escrito.

Com esse intento nossa investigação dará os seguintes passos, distribuídos em quatro capítulos. No primeiro, faremos uma espécie de *status questiones* no que concerne a alguns elementos do impacto da viragem ontofenomenológica da Filosofia contemporânea sobre o pensamento encarnado de Emmanuel Levinas. Para tanto, será evidenciado como o filósofo de Kaunas traz um elemento novo à maneira de se fazer filosofia e de se pensar a relação entre existência e essência à medida que se pergunta se a questão do Ser é, de fato, fundamental. No segundo capítulo, procuraremos estabelecer o elo entre corpo e linguagem e, por isso, será destacado o movimento do pensamento levinasiano do corpo que vai da existência para a essência, demonstrando-se que o problema do corpo em Levinas não pode ser pensado fora da relação com o Outro, que é corpo, mas também é, sobretudo, linguagem ética. No terceiro capítulo, mostraremos como Levinas pensa o corpo no movimento que vai da essência para a existência no âmbito das obras que vão do início da década de 1930 até *Totalidade e Infinito*, em 1961. E, no último momento, a ênfase estará na concepção de corpo para além da essência e, nesse contexto, procuraremos identificar no pensamento de Levinas a possibilidade de uma *semioética* a partir do Dizer e do Dito. Por conseguinte, retomaremos o caráter metafórico da linguagem na ótica levinasiana, a fim de se apresentar a metáfora como algo que se refere ao próprio corpo feito signo para Outrem.

Para fundamentar o nosso estudo em torno da problemática do corpo/linguagem utilizamos uma base teórica assentada nas obras de Emmanuel Levinas, tais como “Totalidade e Infinito”, “De outro modo que ser ou para lá da essência”, “De L’évasion”, “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme”, “Éthique comme philosophie première”, “Le temps et l’autre”, “Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger”, “Da Existência ao Existente”, “Ética e Infinito”, “Humanismo do outro homem”, “Dios, la muerte y el tiempo”, “Entre Nós”, “Difficile liberté: Essais sur le judaïsme”, “De Deus que vem a ideia” e os textos “Inéditos” do autor, que serão de profunda inspiração para nossa investigação visto que eles

trazem elementos fundamentais para matizar a questão do corpo que até então não se tinha acesso, contando apenas com os escritos já conhecidos do público até pouco tempo. Também nos utilizamos de autores que auxiliaram na compreensão e sistematização das ideias, tais como: Chalier (1996), Ribeiro Jr. (2019), Fabri (1997), Melo (2003), Pelizzoli (2002, 1994), Sousa (2008, 1999), Susin (1984), entre outros.

A leitura desses teóricos possibilitou uma maior aproximação com o pensamento do autor em questão, como forma de articular uma compreensão do objeto de estudo, permitindo, assim, uma melhor investigação do objeto pesquisado e, simultaneamente, garantindo que os objetivos propostos na pesquisa fossem alcançados. Salientamos que é nossa a tradução de todas as citações de cujas obras não há versão portuguesa.

Portanto, nesse itinerário a ser percorrido, no qual corpo e linguagem se imbricam permanentemente, acreditamos que a corporeidade, no pensar filosófico de Levinas, seja da ordem do Dizer e seu sentido primeiro é ético e não ontológico. Pode até haver espaço para o corpo no seio da ontologia, mas ela é incapaz de dar conta desse sentido primeiro, pois o Dizer é a linguagem da proximidade sensível, cuja vivência acontece na relação com o Outro. É aproximar-se do próximo, sem objetificação, sem análise, sem discurso. É relação de um-para-o-outro, an-árquica, aquém e além dos domínios do pensamento e do saber. É ex-posição de um sujeito passivamente dado, exposição na e da própria pele nua, ferida. Assim, o corpo/linguagem tem um caráter de signo-dado como corpo-dado a outrem, como no “pisar de olhos”, no “aperto de mão”, no “puro toque”, no “face a face” ou na “ferida de pele”, que remetem ao corpo passivo, vulnerável, exposto, mas também afetivo, gozoso, fluídico. Nesse sentido, o corpo é signo e, portanto, linguagem, mas uma linguagem que já aponta para uma dimensão de caráter sígnico-ético. O corpo é um dizer que passivamente se prolonga.

## CAPÍTULO I

### O IMPACTO DA VIRAGEM ONTOFENOMENOLÓGICA DA FILOSOFIA SOBRE O PENSAMENTO LEVINASIANO

*“Aproximar-se da obra do filósofo judeu Emmanuel Levinas significa dirigir-se a uma insegurança. Ela envolve a ideia que se tem a respeito da tarefa e da determinação possíveis da filosofia... Ela atinge não menos concepções tradicionais de tempo e nossa geralmente por demais ‘óbvia’ relação com ele, pois esta obra nos coloca inevitavelmente à beira dos abismos da história de nosso século<sup>1</sup>”*

Com a pretensão de estabelecer uma espécie de *status questiones* sobre o qual se apoiará nossa investigação, consideramos importante ressaltar alguns elementos do impacto da viragem ontofenomenológica da Filosofia contemporânea sobre o pensamento encarnado de Emmanuel Levinas. Urge dizer, em primeiro lugar, que a filosofia de Levinas é herdeira da fenomenologia, tanto na versão husserliana quanto heideggeriana. O próprio Levinas, em sua obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, reivindicou sua fidelidade à fenomenologia, sem, no entanto, esconder a tensão e a complexidade de seu pensamento ao trazer à cena do debate filosófico a relação do Mesmo e do Outro.

#### 1.1 A fenomenologia e o pensamento da alteridade

Para compreendermos a relação tensa de Levinas com o modelo fenomenológico, faz-se necessário entendermos a fenomenologia de Edmund Husserl e a questão da fenomenologia compreendida como ontologia, eleita por Heidegger como método apropriado para a investigação filosófica, que visa a colher as coisas em sua dinâmica constitutiva, em seu ocorrer essencial (*Wesen*) do surgimento que tende ao encobrimento.

Husserl parte da “crise das ciências” para fundamentar a Filosofia como ciência rigorosa, ou *prima philosophia*, na medida em que as ciências vão se distanciando dos problemas humanos. A intenção husserliana era apresentar uma racionalidade que possibilitasse uma maior compreensão dos fenômenos que têm importância para a existência humana, sem deixar de lado uma filosofia preocupada com a fundamentação última de suas

---

<sup>1</sup> WIEMER, Thomas. Die Passion des Sagens, 11. In: SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, Ética e História: Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 21

questões. Desse modo, a fenomenologia busca apresentar a essência do conhecimento puro, sob a via da redução fenomenológica, para daí obter a essência do conhecimento.

A exclusividade com que, na segunda metade do século XIX, toda a visão de mundo do homem moderno se deixou determinar pelas ciências positivas, e cega *prosperity* a elas devida, significou um virar as costas indiferente às questões que são decisivas para a humanidade genuína. Meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos (...). Esta ciência nada nos tem a dizer. Ela exclui de um modo inicial justamente as questões que, para os homens nos nossos desafortunados tempos, abandonados às mais fatídicas revoluções, são questões pertinentes: as questões acerca do sentido ou ausência de sentido de toda esta existência humana. (HUSSERL, 2012, p. 3).

As ciências objetivas não estão preocupadas com a essência do conhecimento, pois estão focadas na dimensão da transcendência. A fenomenologia, como nova ciência, visa à objetividade e à clareza do conhecimento com o intuito de verificar como acontece a constituição dos objetos na consciência. Para isso, Husserl apresenta a Filosofia como ciência rigorosa, sem deixar de lado a concepção de vida prática, de vivência, e sem a necessidade de recorrer à concepção de sistemas doutrinários cujas orientações são baseadas em conceitos pré-estabelecidos, o que resulta na limitação do conhecimento puro. Portanto, a Filosofia busca a atitude de ser ciência aberta e analítica com um novo método que tem a pretensão de lhe atribuir o caráter de ciência rigorosa.

Nesse contexto, a fenomenologia trata a essência no âmbito da teoria do conhecimento com a intenção de desconstruir o modelo de ciência fundamentado no positivismo. Para Husserl, o conhecimento não pode ser considerado apenas como um único ato do pensamento. Por conseguinte, na orientação fenomenológica, a consciência é sempre consciência de algo, isto é, intencional, como sentido que pertence à percepção e que não possui propriedades reais. As verdades fenomenológicas não podem ser relacionadas aos fatos, ao mundo existente, na medida em que a redução fenomenológica cumpre o papel de não fazer qualquer afirmação sobre o mundo puro e simples, pois ela busca captar o sentido, a essência. A fenomenologia pura ou transcendental não será fundada como ciências de fatos, mas como ciência de essências (como ciência eidética)<sup>2</sup>. A apreensão intuitiva de essências não implica afirmação sobre fatos.

Portanto, o projeto de Husserl para a fundamentação de uma filosofia fenomenológica apresenta uma análise minuciosa dos vários tipos de vivências humanas. Assim, é preciso seguir o caminho árduo da complexidade humana que permite mergulhar na

---

<sup>2</sup>HUSSERL, E. *Ideia para uma Fenomenologia Pura e para uma Fenomenologia Fenomenológica*. São Paulo: Ideias e Letras, 2006, p. 28.

subjetividade e na intersubjetividade de uma maneira nova. É preciso romper com o modelo idealista de pensar para mergulhar no existencial. Já não interessa uma consciência dissociada da realidade, um pensar que parte do espírito para conceber o real, mas antes, um pensar que tome como ponto de partida a existência concreta, a consciência encarnada. Nesse sentido, esse novo modo de ver a consciência diferentemente do das ciências objetivas, bem como o intento de fazer a passagem do ego empírico para o ego transcendental, constituirão a grande novidade trazida pela fenomenologia.

### 1.1.1 Da fenomenologia à ontologia existencial

Heidegger interpreta a concepção husserliana de fenômeno, em sua obra *Ser e Tempo*, como manifestação da própria essência. A fenomenologia compreendida como ontologia é eleita por Heidegger como método apropriado para a investigação filosófica<sup>3</sup>, uma vez que ela constitui a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve ser tema da ontologia.

Para Heidegger, a fenomenologia é necessária justamente porque, de início e na maioria das vezes, os fenômenos não se dão. O conceito oposto de fenômeno é o conceito de encobrimento. Sob esse ponto de vista, novas possibilidades de pensar o *lógos* se abrem. A corrente de interpretação do *lógos* como *apophansis* (fazer ver o que se diz no discurso, declaração) que ganha força e forma no pensamento de Aristóteles, mostra-se como um modo possível de compreensão do *lógos*, não o único e nem o mais originário.

Para Aristóteles, o *lógos* é a forma de investigação filosófica por excelência porque pode ser verdadeiro ou falso, de acordo com a declaração. Já para Heidegger, o *lógos* e o *phainomenon* são também indissociáveis da questão da verdade, mas, para ele, a verdade não se dá primeiramente como concordância e adequação. Por isso, a fenomenologia refere-se à análise das estruturas fundamentais do *Dasein* e, dessa forma, trata-se de uma analítica

---

<sup>3</sup>Na década de 1920, Heidegger sustentava que toda filosofia deve ser fenomenologia. Considerar a fenomenologia como mera “propedêutica” a algum outro tipo de filosofia é como considerar a Física como uma propedêutica à Astrologia ou a Química como um prelúdio à alquimia. (Cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 65).

existencial da existência. Essa analítica estrutura-se por meio da hermenêutica<sup>4</sup> que tem seu sentido na interpretação como abertura de horizontes para que o Ser seja pensado. Os entes que se dão a partir do Ser não são simplesmente dados (o Ser se dá na dinamicidade) e, dessa forma, o *Dasein* também não é um ente já pronto. O *Dasein* se constitui em uma abertura que nada mais é que a verdade como *alétheia*, como desencobrimento do Ser.

O que diferencia, radicalmente, a análise empreendida por Heidegger a respeito do *Dasein* de outros empreendimentos do pensamento da tradição é a remissão do *Dasein* à manifestação originária do Ser, encontrando-se, dessa forma, na abertura do acontecimento da verdade. O que se abre, então, na analítica do *Dasein*, não é uma teoria acerca do homem já constituído. Antes, vislumbra-se o jogo no qual homem e Ser se dão na abertura da verdade.

Não se trata do homem já dado, mas de um “estar a ser” (*Zu-Sein*), de uma abertura ao Ser que se lança para o porvir. Neste sentido, o *Dasein* constitui uma tarefa a ser assumida e não uma essência prévia de todo e qualquer mortal. Ele é a sua possibilidade e não uma essência pré-determinada. A essência do *Dasein*, podemos afirmar, consiste em seu estar a ser, ou seja, em sua existência (*Existenz*); dá-se na dinâmica do Ser.

Dessa forma, a fenomenologia como analítica existencial tem de colher o Ser que se oferece à abertura constitutiva do *Dasein*, isto é, precisa acolher o Ser como possibilidade que pode ou não vir a se atualizar por meio deste ou daquele Ente. Com essa tarefa, a Filosofia deve se ocupar e sempre se pôr a caminho do Ser para colhê-lo em sua dinâmica como possibilidade; deve responder ao apelo do *phainomenon* originário, de modo que o seu discurso deixe ser o que se mostra nesse pôr-se a caminho do Ser.

Enquanto tema fundamental da filosofia, ser não é o gênero dos entes, embora diga respeito a todo e qualquer ente. A sua “universalidade” deve ser procurada ainda mais alto. O ser e a estrutura de ser acham-se acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. O ser é o *transcendens* pura e simplesmente. A transcendência do ser da presença é privilegiada porque nela reside a possibilidade e a necessidade da individuação mais radical. Toda e qualquer abertura de ser enquanto *transcendens* é conhecimento transcendental [...]. Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas distintas da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo

---

<sup>4</sup> Heidegger argumenta que, em seu discurso, a hermenêutica abarca outros sentidos: 1) é, primordialmente, interpretação, “desvelando o sentido [Sinn] do ser e as estruturas básicas do *Dasein*”; 2) já que a hermenêutica “apresenta o horizonte para qualquer outro estudo ontológico dos entes que não são do tipo de *Dasein*, também há hermenêutica no sentido de *Schleiermacher*”: ela elabora as “condições de possibilidade de qualquer investigação ontológica”; 3) a prioridade ontológica do *Dasein* sobre os outros entes depende da sua possibilidade de *existência*. Assim, ao interpretar o ser do *Dasein*, a hermenêutica no sentido 1 precisa analisar a “existencialidade da existência”. Esse sentido da hermenêutica é filosoficamente primordial, pois a Filosofia parte da “hermenêutica de *Dasein*”, já que todo questionamento filosófico surge da existência e para ela retorna. (Cf. INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, pp. 79-80).

de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença, a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna. (HEIDEGGER, 2009, p. 78.)

O que se torna mais claro diante da analítica existencial de *Ser e Tempo* diz respeito à vocação do *Dasein* para dar conta de colher a manifestação da verdade, de se constituir como intransferível referência ao Ser. Muito mais do que um exercício epistemológico, a Filosofia diz respeito a um modo do *Dasein* de dar conta do que ele mais propriamente é. Delineia-se, pois, o traço fundamental do que Heidegger compreende por fenomenologia. *Phainomenon* e *lógos* referem-se ao acontecer mais próprio do Ser em sua dimensão de mistério a partir da abertura do *Dasein*. Nessa dimensão, o Ser se ilumina, mostrando e ocultando possibilidades.

A interpretação heideggeriana da fenomenologia e o seu interesse pela efetividade o levam a seguir pelo caminho da perspectiva do Ser e da dimensão da vida na ótica da efetividade diante do problema do sentido do Ser. É a partir desse ponto que podemos perceber as diferenças e aproximações de Husserl e Heidegger: enquanto Husserl toca a questão do mundo da vida, do sentido das coisas, ou seja, do modo como as coisas se apresentam à consciência; Heidegger pretende ir além, busca enveredar na investigação do problema do Ser, na perspectiva da existência, da facticidade.

Heidegger procurou estabelecer como se processa a relação do homem com o mundo e como um e outro poderiam ser definidos fora da dualidade sujeito/objeto. Com esse intuito, ele introduziu o conceito de mundo como instância fundamental para romper o esquema sujeito-objeto. Esse rompimento se concretizaria na medida em que não se teria mais um sujeito frente a um objeto ou vice-versa, mas uma co-pertença de constituição entre o objeto (mundo) e o sujeito (homem).

Percebemos, então, que, através da ontologia do ser, Heidegger pretende apresentar uma relação do ser humano com o mundo e com os outros, ao tentar explicar o Ser a partir do *Dasein*. Tal iniciativa trouxe novas visões para a busca do desvelamento do Ser, uma vez que sua proposta de remexer nas ruínas deixadas pelos antigos através do método da fenomenologia proporcionou novo entendimento sobre o sempre presente questionamento a respeito do sentido do ser.

Então, podemos concluir que Heidegger se aproxima do pensamento fenomenológico husserliano no tocante à questão da visão do mundo sob a ótica da morada do Ser. No entanto, ele se distancia do seu mestre no que se refere ao caráter da Filosofia vista como ciência rigorosa e à posição do primado da consciência. Heidegger enfrenta o problema

do modo de ser do homem com a pretensão de entender a vida e a posição que nela o homem ocupa, o que para Husserl seria descartado, pois o sujeito do pensamento husserliano é o eu puro e não “o ser aí” como em Heidegger.

## **1.2 Entre a existência e a essência: o pensamento para além do ser**

Levinas se insere no contexto da viragem ontofenomenológica do pensamento, que tem na existência concreta o ponto de partida para pensar as essências. No entanto, o filósofo de Kaunas traz um elemento novo a essa maneira de se fazer Filosofia e de pensar a relação entre existência e essência ao problematizar se a questão do Ser é, de fato, fundamental.

Portanto, a partir da retomada dos ecos da indagação levinasiana a respeito da Ontologia, buscando compreender se ela é de fato fundamental, questão presente, principalmente, em seus primeiros escritos filosóficos, evidencia-se precocemente na escritura do filósofo franco-lituano a preocupação em deslocar o problema do Ser para a escuta da alteridade de Outrem. Como podemos perceber, perguntar pelo fundamental significava também perguntar pela anterioridade da palavra de Outrem sobre a linguagem do Ser, o que faz com que, pouco a pouco, Levinas se distancie da impositação da ontologia do Neutro e passe a tecer duras críticas ao empreendimento linguageiro da filosofia heideggeriana.

Segundo Levinas, a ontologia heideggeriana poderia ser equiparada àquilo que no apogeu da modernidade, com Hegel, foi definido por Rosenzweig como pensamento da totalidade. Afinal, a ontologia tende a reduzir o Outro ao Mesmo. Nesse novo contexto da Filosofia, o Outro é inserido no horizonte do Ser a partir do qual ele, o Outro, recebe seu sentido de ser, da Existência. Da mesma forma, o filósofo franco-lituano rompe com a visão de História pela qual se orienta Heidegger, uma vez que ela exige uma espécie de perseguição do Ser através da temporalização do tempo do Ser na História.

No escrito “A ontologia é fundamental?” (1951) o autor reconhece o mérito do pensamento de Heidegger pois segundo ele, ao reabilitar o Ser a ontologia permite conceber a contingência e a facticidade como atos da intelecção ligados ao Ser em geral. Além disso, critica a ontologia exatamente naquilo que pode ser identificado à totalização do pensamento do Outro. Segundo Levinas, Heidegger confere uma dignidade tal à ontologia como *prima*

*philosophia* que submete todas as disciplinas do conhecimento às mais luminosas evidências, a saber, a luz e o império do Ser que viriam iluminar o Outro<sup>5</sup>.

Essa constatação faz com que Levinas avance em uma reflexão crítica à ontologia do Neutro. Nesse sentido, o pensamento ocidental se resume à compreensão do Ser como fundamento do Ente. Por isso, toda a história da Filosofia tem sido a de reabilitar a linguagem da ontologia, de modo que se pode reconhecer que Heidegger tenha trazido para à cena da Filosofia contemporânea uma nova *sonoridade* para o verbo ser, isto é, sua sonoridade *verbal*<sup>6</sup>. Ser não como *o que é*, mas como verbo, como ato de ser. Como consequência dessa nova sonoridade, estabeleceu-se a distinção radical entre Ser e Ente, por meio da consagrada diferença ontológica.

Entretanto, ressalta Levinas, se, por um lado, urge manter a diferença ontológica, por outro, faz-se necessário distinguir a ressonância verbal da palavra “ser” de sua ressonância substantiva. Nisso consiste a diferença por excelência, sendo que o Ser se aloja na linguagem. No entanto, essa diferença ficou esquecida pela própria ontologia. Se a ontologia desejava tirar o Ser do esquecimento a fim de libertá-lo da onto-teologia do pensamento ocidental, acabou reduzindo o problema do Ser a uma mera questão de linguagem do Ser.

Se, portanto, a linguagem se tornou inteiramente serviçal do Ser, logo, assevera Levinas, do ponto de vista da própria linguagem, a história da Filosofia se reduz a um grande intento de realização de uma síntese universal. Uma tentativa de redução de toda e qualquer experiência a uma Totalidade cujo objetivo primordial está voltado para a compreensão do todo do mundo em sua complexidade, sem deixar que nada escape do horizonte e, portanto, de seu domínio e controle. Diante de uma língua que esteja a serviço da ontologia, corre-se o risco de assistir ao seu enfraquecimento, mas sobretudo, de ela violentar o Outro, fazendo com que não lhe reste mais nada a não ser um enquadramento no conjunto dessa totalidade linguística.

### 1.2.1 A evasão do pensamento da totalidade a partir de Rosenzweig

---

<sup>5</sup> Cf. LEVINAS, E. A ontologia é fundamental? *In*: \_\_\_\_\_. **Entre Nós**: Ensaios sobre a alteridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 2004, p. 21.

<sup>6</sup> Na obra *Deus, a morte e o tempo* Levinas traz um resumo do pensamento heideggeriano e chama a atenção para pontos fundamentais que ajudam na compreensão do Ser e sua linguagem na obra de Heidegger. Cf.: LEVINAS, E. **Dios, la muerte y el tiempo**. Texto fijado, notas y epílogo de Jacques Rolland. Traducción de María Luisa Rodríguez Tapia. 3ª ed. Madrid: Editions Grasset & Fasquelle, 1993a.

Levinas, em *Difficile Liberté*, retoma o pensamento de Rosenzweig<sup>7</sup> para explicitar a novidade que aquele concede ao significado de totalidade fora do Ser-Uno. Isso permite matizar sua crítica à diferença linguística em Heidegger. Para o pensador lituano, a afirmação de Tales de Mileto de que “tudo é água” é interpretada por Rosenzweig como sendo o grande paradigma da verdade filosófica do Ocidente. Nesse contexto, o todo pensado nega a verdade do todo vivido, inerente à experiência. Então, dessa negação, decorre a redução das diferenças e, conseqüentemente, o englobamento da verdade fenomênica nesse Todo-Uno<sup>8</sup>. Por conseguinte, desse modo de pensar, resulta que o todo-cosmológico da Antiguidade reduz tudo ao Mundo. Seguindo a mesma lógica, a Teologia, na Idade Média, reivindica tudo ao Deus-Uno e o Idealismo, na Modernidade, reduz tudo ao todo do Homem. Nesse caso, a totalização pode encontrar no Espírito Absoluto de Hegel o apogeu do pensamento da totalidade. Afinal, na *Fenomenologia do Espírito*, o sentido dos seres só se constrói, efetivamente, no todo da História, a qual mensura a realidade e coloca todos os homens, Estados, civilizações e, enfim, o próprio pensamento dentro de uma redoma, de modo a fazê-los participar da mesma realidade englobante do Espírito. Por conseguinte, nesse parâmetro, o próprio filósofo não passa de um ser reduzido a um momento do sistema de verdade<sup>9</sup> do espírito absoluto.

No rastro da crítica ao pensamento totalizante, Levinas associa a totalidade do Uno à ontologia contemporânea que encontrou um ambiente propício para se desenvolver e retroalimentar sua incapacidade de reconhecer a alteridade como Ente que conta como tal, em seu ser-alguma-coisa do não nada. Por esse motivo, a ontologia traz, em si, a necessidade premente de reduzir o diferente ao todo, visto que as coisas do exterior lhe são incompreensíveis: “a história da ontologia aparece, assim, como uma história de unificação, de redução ativa de todas as diferenças ao idêntico dentro de uma totalidade neutral que é a gesta de ser” (PINTOR-RAMOS, 1999, p. 23).

---

<sup>7</sup> Levinas, no prefácio de *Totalidade e Infinito*, deixa evidente que fora influenciado pelo pensador judeu Franz Rosenzweig. Para ele, Rosenzweig está demasiado presente para ser citado (Cf. LEVINAS, 2019, p. 15). Em *Entre Nós: ensaio sobre a alteridade*, Levinas atesta a influência de Rosenzweig em seu pensamento: “É a sua crítica da totalidade, sua crítica de Hegel, que me deu a maior contribuição, e tenho sido muito sensível à ideia de que a inteligibilidade inicial – é a grande ideia de Rosenzweig – é a conjuntura Criação, Revelação, redenção...”. (LEVINAS, 2004, p. 161).

<sup>8</sup> Assim lemos em *Difficile Liberté*: “L’assertion de Thalès ‘tout est eau’ est, d’après Rosenzweig, le prototype de la vérité philosophique. Elle se refuse à la vérité de expérience, pour réduire le dissemblable, pour dire ce que toute réalité reconstruite est au fond, et pour englober la vérité phénoménale dans ce Tout.” (LEVINAS, 1976, p. 282).

<sup>9</sup> Conforme Levinas há uma redução completa a uma mesma realidade englobante: “Tout se réduit, en effet, pour la cosmologie antique, au monde; pour la théologie médiévale, à Dieu; pour l’idéalisme moderne, à l’homme. Cette totalisation aboutit à Hegel: les êtres n’ont de sens, si ce n’est à partir du Tout de l’histoire, qui mesure leur réalité et qui englobe les hommes, les Etats, les civilisations, la pensée elle-même et les penseurs. La personne du philosophe se réduit au système de la vérité dont elle est un moment.” (LEVINAS, 1976, p. 282).

Levinas acusa a Filosofia ocidental de nutrir um “horror ao outro”, justamente porque ela é, eminentemente, uma filosofia do Ser, preocupada com o Ser e com a compreensão que ele pode oferecer, seja do mundo, seja do homem e dos deuses. Ainda em função disso, Levinas acusa a Filosofia ocidental de ter se tornado uma filosofia da imanência, da autonomia, uma filosofia que nada mais faz do que um retorno a si mesma, ao seu próprio modo de pensar.

A filosofia hegeliana, segundo Levinas, ilustra, de forma precisa, esse horror da Filosofia, pois “a filosofia de Hegel representa o desfecho lógico dessa alergia fundamental da filosofia” (LEVINAS, 1967, p. 229). O filósofo lituano insiste que esse tipo de pensamento legado pela tradição conduz o pensamento teórico e qualquer outro movimento espontâneo da consciência a um regresso ao Mesmo, como Ulisses que, depois de muito tempo distante de casa, volta à sua ilha natal. Desse modo, Levinas estabelece uma contraposição entre a experiência da síntese específica do conhecimento e da totalidade e a experiência irreduzível do face-a-face. Diz Levinas que

a filosofia ocidental coincide com a revelação do Outro onde o Outro, ao manifestar-se como ser, perde a sua alteridade. A filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro, por uma alergia insuperável. É por isso que ela é essencialmente uma filosofia do ser, que a compreensão do ser é a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem. É por isso também que ela se torna filosofia da imanência e da autonomia, ou ateísmo. (LEVINAS, 1967, p. 229).

Daí, entenda-se que, em Levinas, totalidade-Uno e linguagem se aproximem como ressonância da palavra ser e que ambas sejam violentas com a alteridade. Entretanto, ao tecer sua crítica à tradição filosófica ocidental, especialmente, à ontologia, Levinas se depara com severas objeções filosóficas advindas de seus críticos. Eles o acusam de tentar desconstruir a ontologia servindo-se da mesma linguagem ontológica e, portanto, de não superar o sistema ao qual se opõe, o que o levaria a uma aporia. Essas objeções emergem, principalmente, após a publicação de *Totalité et infini*, em 1961.

### **1.2.2 Da crítica à totalidade ao problema da linguagem em Levinas**

Levinas recebeu agudas críticas apresentadas por J. Derrida, as quais trazemos para a cena de nossa investigação, posto que as consideramos centrais para matizar a problemática da linguagem e de sua relação com a noção de corpo, o que será evidenciado no decorrer deste escrito. Ressaltamos, no entanto, que há outros pensadores que se posicionaram em relação à filosofia de Levinas, tais como: Paul Ricoeur, que apresentou o problema da

atestação de si; Slavoy Zizek, que abordou ironicamente a relação do eu com a responsabilidade; e, Alain Badiou que faz uma crítica ao todo do pensar levinasiano. No presente trabalho, detemo-nos apenas à crítica derridiana por tratar principalmente do problema levantado nesta investigação.

No ensaio “Violence et Métaphysique” (1967), Derrida tece uma série de comentários acerca da questão da linguagem apresentada em *Totalidade e Infinito*. Entre elas, citamos cinco argumentos que justificam a sua principal crítica a Levinas a partir da obra de 1961.

Em primeiro lugar, se Levinas pretendia apresentar uma alternativa ao projeto construído pela tradição filosófica ocidental, esse trabalho resultou em algo impossível, pois, segundo Derrida, Levinas queria fazer uma crítica radical à tradição filosófica e, para tanto, ele deveria se posicionar fora do *lógos* negado e assumir os riscos de um permanente conflito de sentidos. Derrida afirma que a história da Filosofia é, toda ela, pensada a partir de sua fonte grega e os seus conceitos fundadores são primeiramente gregos, motivo pelo qual “não seria possível filosofar ou pronunciar a filosofia fora do elemento desses conceitos”. (DERRIDA, 2011, p. 115).

Então, se Husserl considera Platão o instituidor de uma razão e de uma tarefa filosóficas cujo *télos* ainda dormia na sombra e se coube a Heidegger a tarefa de fazer com que o pensamento do Ser se determinasse como Filosofia, Derrida entende que essa diferença só foi possível devido a uma raiz comum que é grega. Essa diferença é fraternal na sua descendência, uma vez que ela se sujeita à mesma dominação do Mesmo, presente tanto na fenomenologia quanto na ontologia. Assim sendo, o único caminho possível para todo e qualquer discurso filosófico seria o da tradição grega.

Como segundo argumento, Derrida exemplifica esse problema no pensamento de Levinas através de duas categorias primordiais de *Totalidade e Infinito*, a saber: Metafísica e Exterioridade. Quando Levinas procura um caminho para se libertar de uma filosofia deslumbrada pela “face do ser que se mostra na guerra” e do conceito de totalidade que domina a Filosofia ocidental e, para tanto, chama de “metafísica” essa intenção, ele nada mais faz do que se utilizar de conceitos próprios da tradição filosófica. A metafísica em *Totalidade e Infinito* de Levinas de *Totalidade e Infinito* se refere à ética e sua principal característica é a de ser uma relação não violenta com o infinito, com o infinitamente Outro. Para Levinas, essa relação ética é a única capaz de abrir o espaço da transcendência e libertar a metafísica de seu enquadramento clássico.

Para Derrida, a metafísica que Levinas pretende reerguer contra a totalidade da tradição deita suas raízes em Aristóteles, sendo portanto, uma noção grega. Do mesmo modo, acontece com a noção de exterioridade que, em *Totalidade e Infinito*, se apresenta como categoria basilar que impede a totalidade de abarcar todas as coisas. Conforme Derrida, a verdadeira exterioridade de que fala Levinas não é espacial, pois o espaço é o lugar do Mesmo. Há uma exterioridade absoluta e infinita, e não espacial. Essa é a exterioridade do Outro. Nesse tocante, indaga Derrida: “por que é preciso ainda nos servirmos da palavra “exterioridade” (que, se tem um sentido, se não for um  $x$  algébrico, aponta obstinadamente para o espaço e para a luz) para significar uma relação não espacial?” (DERRIDA, 2011, p. 159). A tese derridiana é a de que se continuamos a usar a palavra exterioridade é porque é impossível sair do *Lógos* grego<sup>10</sup>.

Em seu terceiro argumento, o filósofo argelino-francês recorda que Levinas desloca o *lógos* grego, que marca nossa identidade ocidental, para um não lugar. E isso é grave, porque, segundo Derrida, representa o abandono do lugar grego, solicitando que sigamos rumo a esse não lugar, que não é mais nem fonte, nem lugar; que sigamos rumo a uma palavra profética, mas aquém de toda origem grega, rumo ao Outro do grego. Derrida se pergunta: “Mas o outro do Grego será o não grego? Poderá ele, sobretudo, chamar-se de o não-grego?” (DERRIDA, 2011, p. 116).

Um quarto motivo se deve à argumentação de que a fonte de inspiração do pensamento levinasiano é a escatologia messiânica, mas essa não se desenvolve como teologia, nem como mística judia, nem como dogmática, nem como religião, tampouco como moral. No entanto, essa escatologia não tem nenhum tipo de apoio na autoridade de teses ou textos hebraicos, ao passo que ela busca se fazer inteligível utilizando o recurso da própria “experiência”, a saber, na passagem e na saída rumo ao Outro, isto é, no que há de mais irreduzivelmente Outro: Outrem.

Em seu quinto argumento, o teórico defende que a ética levinasiana implica uma terrível violência, a qual Derrida denomina de violência da luz. Assim sendo, a linguagem da metafísica do rosto ou da ética não foge da violência da luz. Se para Levinas apenas o discurso pode ser justo e a não-violência é a essência do discurso, para Derrida ao contrário, todo discurso é violento porque traz em si o espaço e o Mesmo. “Se como diz Levinas, só o discurso pode ser justo (...) e se, por outro lado, todo discurso retém essencialmente em si o

---

<sup>10</sup> Derrida diz que a verdadeira exterioridade “é a não-exterioridade sem ser interioridade, podemos escrever por riscos e riscos de riscos: e risco escreve, ele ainda desenha no espaço”. (DERRIDA, 2011, p 160). Desse modo a palavra escrita suprime a exterioridade, pois ao passo que é pronunciada, dita, ela nos dirige ao âmbito próprio da linguagem e do espaço da Filosofia.

espaço e o Mesmo, não significa isso que o discurso é originalmente violento? E que a guerra reside no *lógos* filosófico (...)?” (DERRIDA, 2011, p. 165-166). A não violência se constitui o *télos*, não a essência do discurso.

A guerra tem seu princípio no instante em que se inicia o discurso e cessa somente quando se finda esse discurso. Por conseguinte, a linguagem só pode praticar a justiça, se reconhecer e praticar a guerra em si, usando a violência para evitar a pior violência que é o silêncio. Derrida considera a ética de Levinas como a ética do silêncio. “Se a luz é o elemento da violência, é preciso combater a luz com uma outra luz para evitar a pior violência, a do silêncio e da noite que precedem ou reprimem o discurso” (DERRIDA, 2011, p. 167).

Portanto, para o filósofo franco-argelino, é difícil delinear um discurso filosófico contra a luz. Por esse motivo, o filósofo tem o dever de falar e escrever perante essa guerra da luz, da qual não se tem escapatória a não ser pela pior das violências que é o silêncio. A linguagem da Filosofia ou do *lógos* grego que perpassa e sustém toda a tradição filosófica representa para Derrida a luz indispensável para arrancar o Outro das trevas, apesar da violência.

Por conseguinte, é comum entre os leitores de Levinas a tese de que há uma mudança de linguagem da obra *Totalidade e Infinito* para *Autrement qu’être*. O próprio Levinas assume essa mudança. No entanto, as perguntas que se erguem ante essa transformação são as seguintes: Teria sido a crítica de Derrida em “Violência e Metafísica” (1967) o motivo que desencadeou a mudança de uma obra para outra? A mudança da linguagem caracteriza uma mudança tão radical a ponto de se falar em um primeiro e em um segundo Levinas? Haveria, portanto, uma continuidade ou uma ruptura entre *Totalidade e Infinito* e *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*?

Em face de todas essas questões, faz-se necessário pontuar o seguinte: não acreditamos que tenha sido a crítica de Derrida a causa da mudança de linguagem na obra de Levinas, assim como não acreditamos haver uma ruptura entre *Totalidade e Infinito* e *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*<sup>11</sup>. Talvez seja esse um falso ponto de partida para o abandono de uma linguagem ontológica presente na obra de 1961 para adotar uma linguagem ética na de 1974. Isso porque as expressões “de outro modo que ser” ou “outro que o ser” já

---

<sup>11</sup> A esse respeito, a introdução à obra “De outro modo que ser” na tradução portuguesa traz a seguinte observação: “Os intérpretes [de Levinas], dividem-se quanto à linha de continuidade ou ruptura que a obra de 1974 representa em relação a *Totalité et Infini*. A nosso ver, Levinas não rompe com a produção anterior, mas aproveita as críticas formuladas por Derrida para aprofundar o seu pensamento em dois aspectos fulcrais: a superação do par ser-ente, com a consequente criação de uma nova linguagem capaz de dizer o ético, e a inversão da relação entre subjetividade e alteridade” (LEVINAS, 2011, p. 15).

apareciam nas meditações levinasianas acerca da metáfora, bem antes da crítica elaborada por Derrida.

Em notas preparatórias para uma conferência sobre a metáfora proferida em 26 de fevereiro de 1962, aparecem expressões que serão aprofundadas na obra da maturidade de 1974. Essas notas trazem, provavelmente pela primeira vez, a expressão “o outro que o ser” ou “de outro modo que o ser”. Na primeira nota (c) o autor diz que: “o pensado não é menor que o Ser, mas que ‘Outro que o Ser’ não é simplesmente um superlativo do Ser, nem tampouco outro ser”. Já na nota seguinte, a (d), o autor afirma que “Deus não é um ser perfeito, tampouco um Ente que existe *de outro modo que o ser*. Dizer que é pensado é dizer que é *de outro modo que o ser* e não apenas que é de outro modo” (LEVINAS, 2013, p. 151).

### 1.3 O problema de uma ontologia plural

Segundo nossa compreensão, o ponto de partida para *Autrement* não está em Derrida e sua crítica, mas na audácia do pensamento levinasiano em revirar a Filosofia pelo avesso, assim como o fez Nietzsche. Por isso, consideramos mais determinante a influência da tradição talmúdica e de escritores como Paul Celan sobre a filosofia levinasiana do que a do pensamento derridiano. Isso não significa, entretanto, que Levinas não tenha, de algum modo, tentado responder a Derrida, mesmo que implícita ou ironicamente. O próprio Levinas reconhece que fez uso da linguagem ontológica, ou eidética, em *Totalidade e Infinito* precisamente porque ao pôr em questão o *conatus essendi*, pretendia impedir que sua análise fosse confundida com o empirismo de uma psicologia sensualista. No entanto, Levinas evitou o uso dessa linguagem ontológica em *Autrement Qu’être*. Citamos abaixo duas passagens em que Levinas justifica o motivo do uso da linguagem ontológica em seus textos. A primeira é retirada da obra *Difficile Liberté*, mais precisamente do artigo “Signature”, publicado em 1963 e a segunda da obra *De Deus que vem à Ideia* publicada em 1986:

A linguagem ontológica que, todavia, se usa em *Totalidade e Infinito* para excluir a significação puramente psicológica das análises propostas, é a partir daqui evitada. (LEVINAS, 1976, p. 440, tradução nossa).

A linguagem ontológica empregada na obra *Totalidade e Infinito* não é uma linguagem definitiva. Nessa obra, a linguagem é ontológica porque, sobretudo, não quer ser psicológica. Na realidade, aí já se trata da busca do que chamo de “além do ser”, a fenda dessa igualdade a si que é sempre o ser – o *Sein* – sejam quais forem as tentativas para separá-lo do presente. (LEVINAS, 2008, p. 119).

### 1.3.1 Da linguagem ontológica à ética como linguagem

Em *Totalidade e Infinito* a linguagem ontológica fazia-se necessária não apenas porque Levinas buscava interromper as análises do sujeito da filosofia reflexiva, mas, sobretudo, porque objetivava enfatizar que o acontecimento de ser não pode ser descrito de outro modo senão como o de um obscurecimento. Era preciso, pois, assegurar a constatação de que é na experiência pura do Ser puro que a guerra se produz. Para tanto, o escrito de Levinas carecia de uma linguagem que lhe garantisse o rigor filosófico, sobretudo no que concerne a sua opção por uma (não)fenomenologia. Afinal, essa opção consistia em desvelar os acontecimentos essencialmente noturnos. A crítica de Levinas à ontologia e à história da Filosofia bem como à sua linguagem é contundente. Por isso, é preferível dizer que “o ser é mal” a dizer que “o ser é neurótico”; afirmar que “o ser é fechado em si, encadeado” a afirmar que o ser é “frustrado” ou “recalcado”. Aquilo que parece decisivo em *Totalidade e Infinito* não é a crítica à ontologia, mas a “saída do ser”, sem, contudo, negá-lo. Era preciso pensar o “Bem mais além do ser” e situá-lo mais além das categorias do Ser para pensar a transcendência.

Outro ponto relevante a ser sublinhado é que, para Levinas, não há como fazer Filosofia sem ontologia. Portanto, o autor não tinha a pretensão de negá-la, mas de reconhecer que a ontologia não é a filosofia primeira, visto que, para ele, como já afirmamos, a existência não é a existência da consciência, da liberdade ou do ser, como na tradição da viragem ontofenomenológica, mas é uma existência relacional, sustentada na relação com o Outro, no corpo. Por isso, o seu esforço em mostrar que toda a linguagem no âmbito do Dito é já da ordem do Ser e que o Dizer é a sua interrupção. Desse modo, *Autrement qu’être* nada mais é que uma metáfora que busca mostrar a maneira pela qual se chega ao “de outro modo que o ser”, visto que o “outro que o ser” só vem à consciência como uma interrupção, livre de qualquer conteúdo representacional. Somente quando o Ser em seu regime é interrompido, a responsabilidade pelo Outro se faz presente. Assim, a linguagem é reconcebida de modo a frisar que todo discurso filosófico traz em si uma realidade que ultrapassa a simultaneidade exigida pelo Dito, indo além do que esse Dito pretende significar.

A interrupção constitui, assim, o ponto de intercessão entre o “ser/a consciência” e o “outro do que o ser”. Entretanto, recorda o filósofo, o Dito sobre o outramente dito é sempre uma traição, pois ele é incapaz de dar conta do *autrement dit*. Por esse motivo, precisa ser desdito constantemente. Por ser impossível descrever o *autrement qu’être*, resta-nos a possibilidade de nos reportarmos ao acontecimento que traz à consciência o outramente que

ser. Esse evento, no qual acontece o contato entre a consciência (ou o Ser) e o outramente que ser, é o que Levinas denomina de “Ética” ou de “mistério”, cuja descrição é realizada por meio de metáforas, seguindo uma outra “lógica” que não aquela própria do Ser.

### 1.3.2 A linguagem como proximidade na obra da maturidade

Se a linguagem do *Autrement* ou a linguagem do Bem ou da Ética, não pode ser psicológica nem ontológica, então ela deve ser associada à linguagem da transcendência, mais além do Ser. Por isso, o foco de *Totalidade e Infinito* se configura por meio da procura dessa linguagem. Levando em consideração essa questão de fundo, podemos dizer que a chave de leitura para a compreensão da obra levinasiana passa, necessariamente, pela compreensão da sua noção de linguagem. Afinal, se há uma linguagem própria do Ser, deve haver igualmente uma linguagem própria do *outramente que ser*.

Acreditamos, portanto, que a pretensão filosófica levinasiana é a de buscar um outro sentido que vá além do Ser, para além da essência (*au delà de l'essence*); um sentido que expresse o “outro do ser”, o “outro que ser”, cujo significado não é “ser de outro modo”, tampouco “não ser”, pois a saída do ser indicada no “para além” da essência (*au delà*) não equivale a morrer ou ao nada. Ser ou não ser não será, definitivamente, a questão fundamental. O *outro do ser* enuncia uma diferença que está para além daquela que separa o Ser do nada. Nesse sentido, em Levinas, o pensamento faz uma inflexão da ontologia para uma via afirmativa, na qual o fundamental é o que está além do Ser, a Ética, o Bem, a relação face a face, cuja irredutibilidade traz à tona a origem do sentido. Este, por sua vez, constitui o fundamento da ética como filosofia primeira.

Ante o que até aqui foi exposto, pensamos ser possível afirmar que toda a estrutura do pensamento levinasiano depende de uma análise do problema latente da linguagem no que tange à relação do Mesmo e do Outro ou, da relação entre Ser e *outramente que ser*. Todos os temas trazidos pelo autor em seu arcabouço filosófico são perpassados por essa questão, mesmo que ela não esteja explicitamente posta ou exposta. Daí que, a nosso ver, não seja adequado admitir a existência de uma ruptura. Pelo contrário, há uma continuidade não apenas entre *Totalidade e Infinito* e *Autrement qu'être*, mas entre todas as obras de Levinas, de modo que podemos até reconhecer a existência de uma linguagem diferente no bojo do pensamento do autor, mas que ocorre talvez por conta de pontos de partida diversos em suas apresentações. Entretanto, o cerne da filosofia levinasiana é a questão ética, ainda que com novos contornos ou com conceitos alargados e mais robustos quando são comparadas as obras iniciais com as do período intermediário e as de sua maturidade.

Dito isso, há de se reconhecer que o projeto ético-filosófico levinasiano deita suas raízes em uma intersubjetividade que antecede à ontologia. Isso permitiu ao filósofo consagrar a ética como sendo a filosofia primeira. A consequência inevitável desse projeto é uma contundente crítica à tradição filosófica como sendo a história do Ser e de seu primado. Nesse projeto, o autor se pergunta pela origem do humano e da possibilidade de arrancá-lo das armadilhas da essência. Devemos ir ou permanecer no mesmo lugar? Mas para onde ir? Ora, esse arrancar-se da essência significaria ir para um não lugar que se supõe no encontro com o Outro. Se a tradição filosófica, desde Platão, tentou mostrar que a essência abarca toda e qualquer exceção (a negatividade ou o não ser, em um certo sentido, “já é”), faz-se necessário mostrar que a exceção do *outro que ser* significa o humano ou a humanidade que recusa as investidas corporativas da essência.

Portanto, Levinas admite que, em alguns momentos de lucidez, a história da Filosofia reconhece a presença dessa subjetividade transgressora que põe em questão a essência. “Desde o Uno sem o ser de Platão até o Eu puro de Husserl, transcendente na imanência, ela assistiu ao arrancamento metafísico ao ser.” (LEVINAS, 2011, p. 30). O ontologismo da Filosofia evidencia a impotência de um dogma que abandonou o humano (a subjetividade ou o si-mesmo). Por conta disso, assevera o filósofo franco-lituano, há a necessidade de se avançar “até ao niilismo da escrita poética de Nietzsche, invertendo o tempo irreversível num turbilhão até ao riso que recusa a linguagem” (LEVINAS, 2011, p. 30) para dar passagem a essa outra subjetividade. Contudo, segundo ele, é precisamente naquela outra linguagem que o filósofo encontra os abusos da linguagem da história da Filosofia, o para além da essência a se traduzir diante de nós.

Entretanto, nosso foco, aqui, não é discutir o papel que os mestres da fenomenologia tiveram na construção do pensamento de Levinas, pois, como afirma Ribeiro Jr., “Levinas nem sempre revela o trajeto de seu pensamento ou deixa pistas a respeito de seu percurso, nem mostra claramente a meta de suas escolhas, quando trata de apresentar sua versão do pensamento de seus mestres” (RIBEIRO Jr., 2019, p.40). Assim, nos próximos passos destacaremos que é, precisamente, sobre a dimensão não intencional da consciência ligada ao problema da sensação e da temporalidade que Levinas proporá uma nova leitura da fenomenologia, reinterpretando a intencionalidade e negando a primazia do teórico, da representação.

Desse modo, nas próximas seções, trataremos de estabelecer um estreito liame entre corpo e linguagem para apresentá-la de outro modo de ser, levando em conta três momentos da reflexão. No primeiro momento destacamos o movimento do pensamento

levinasiano do corpo que vai da existência para a essência, evidenciando que o problema do corpo em Levinas não pode ser pensado fora da relação com o Outro que é carne, que é corpo, em uma relação que é, eminentemente, linguagem ética. Daí ser o corpo um pressuposto para a linguagem. E é nela que o autor retomará a problemática da corporeidade, em uma reflexão embasada principalmente nos *Escritos Inéditos*. No segundo momento, faremos o caminho inverso ao do primeiro capítulo e mostraremos como Levinas pensa o corpo no movimento que vai da essência para a existência no âmbito das obras que vão do início da década de 1930 até *Totalidade e Infinito*, em 1961. Por fim, no terceiro momento, será enfatizada a concepção de corpo para além da essência e, nesse contexto, procuraremos identificar, no pensamento de Levinas, a possibilidade de uma semioética a partir do Dizer e do Dito.

Por conseguinte, retomaremos o caráter metafórico da linguagem, na ótica levinasiana, a fim de apresentar a metáfora como algo que se refere ao próprio corpo feito signo para Outrem. Em vista de efetivar a trama de nossa investigação, daremos o próximo passo a partir da explicitação do sentido de corpo por meio da abordagem da questão da existência, abstraindo a questão da essência ou do discurso sobre o corpo, a fim de deixar irromper o próprio fenômeno do corpo no contexto de uma metafenomenologia levinasiana em torno da imediação da relação com Outrem fora do Ser.

## CAPÍTULO II O CORPO ENTRE A EXISTÊNCIA E A ESSÊNCIA

*“O sentido define-se por essa relação de proximidade. Ele é ternura: do rosto à nudez da pele, um no contexto do outro ganhando todo o seu sentido neste contexto, do puro ao turvo<sup>12</sup>”*  
Levinas

Na presente seção propomo-nos a abordar a questão da articulação entre Existência e Essência com a pretensão de mostrar que o corpo é significação e linguagem outramente ética por conta da relação com Outrem. Desse modo, será destacado que é no âmbito de uma alteridade encarnada que o corpo, pressuposto para a linguagem, deverá ser pensado.

Assim, mostraremos o itinerário levinasiano na construção de sua noção de corporeidade como evento fundamental da sensibilidade. Para tanto, evidenciamos que essa noção deita raízes na fenomenologia husserliana, a partir da qual Levinas propugna uma nova interpretação fundada na dimensão não intencional da consciência ligada ao problema da sensação e da linguagem. Assim, mostraremos que, para nosso autor, essa consciência pré-reflexiva, que precede toda intenção, não é um ato, mas pura passividade, “a passividade mais passiva de toda passividade” (LEVINAS, 2011, p.90). Com efeito, a experiência da corporeidade na qual o eu se experimenta como tal, como “eu encarnado”, somente será possível a partir de uma passividade na qual a sensibilidade e a temporalidade se fundem de forma irreversível.

Faz-se necessário lembrar, ainda, que Levinas elabora uma fenomenologia do corpo reformulada a partir das noções centrais do pensamento husserliano, dedicando atenção especial à ideia de intencionalidade. Assim, se o filósofo lituano, por um lado, reconhece o mérito de seu mestre em ter reabilitado a noção de intencionalidade por meio da influência de Brentano, o que lhe possibilitou abrir uma brecha na filosofia da imanência, por outro, Levinas reconhece que esse hiato não consegue sair do domínio da consciência<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Levinas, Emmanuel. **Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger**. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.

<sup>13</sup> No prefácio da obra *Éthique comme philosophie première*, J. Rolland descreve a maneira de Levinas interpretar a noção de intencionalidade na filosofia de Husserl. Cf.: LEVINAS, E. **Éthique comme philosophie première**. Paris: Payot & Rivages, 1998a. Também J. Derrida dedica algumas páginas sobre essa questão em “Violência e Metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas”. In: **A Escritura e a Diferença**.

## 2.1 A gênese passiva

Para Levinas, o fundamento do pensamento, tanto da Filosofia quanto da ontologia, na tradição filosófica ocidental reside, precisamente, na correlação entre o conhecimento e o Ser. Assim, o sentido e o inteligível só têm lugar nessa correlação e sua compreensão significaria a possibilidade mesma da existência tanto da sabedoria quanto dos sábios. O Ocidente, em sua vida intelectual, prioriza o conhecimento e, por isso, deixa transparecer, explicitamente, o vínculo indissociável com a filosofia primeira de Aristóteles, cuja “referência da inteligibilidade para a causalidade primeira de Deus permanece [como] uma referência a um Deus definido pelo ser enquanto ser” (LEVINAS, 1998a, p. 68).

Estabelecer uma correlação entre conhecimento e Ser implica pensar uma diferença na qual o conhecido é compreendido e, conseqüentemente, capturado pelo saber, que, por sua vez, está na base da noção de uma atividade intelectual, isto é, de “um certo fazer que precisamente consiste em pensar o conhecido, em fazer seu, em capturar, em reduzir à presença, representar a diferença do ser, atividade que se apropria e compreende a alteridade do conhecido” (LEVINAS 1998a, p. 69). Essa primazia da apreensão significa que, na medida em que o Ser é conhecido, ele se transforma no próprio pensamento, ou seja, é capturado por ele. “O conhecimento como percepção, como conceito, como compreensão, remete a um apreender” (LEVINAS, 1998a, p. 69).

Por conseguinte, o saber como contemplação e a liberdade do saber constituíram, ao longo da História da Filosofia Ocidental, o que nosso autor chama de “sopro mesmo do espírito”, posto que o saber, dentro dessa tradição, sempre se mostrou como um pragmatismo do pensamento, incluindo-se aí o sentir e o querer. Esse conceito de saber também está presente na ideia de consciência como cogito, pensada por Descartes nas *Meditações sobre Filosofia Primeira*, e em Husserl que, recorrendo à tradição medieval, descreve, por meio da intencionalidade, uma consciência que é “consciência de algo”, sempre intencional, não separada do objeto para o qual se posiciona. Desse modo, a marca fundamental que caracterizará toda a modernidade está na identificação e apropriação do Ser pelo saber, cuja culminância está na identificação de um e outro.

*A Sabedoria da filosofia primeira se reduz à consciência de si [conscience de soi]. identidade do idêntico e do não-idêntico. O trabalho do pensamento prevalece sobre toda alteridade das coisas e dos homens. À liberdade do saber subordina-se, desde Hegel, toda finalidade ainda [aquela]*

aparentemente estranha ao desinteresse do conhecimento; e o ser, nessa liberdade, é *desde então*, ele mesmo entendido como *afirmação ativa deste ser mesmo*, como a *força e o espaço de ser*. O homem moderno persiste em ser soberano preocupado unicamente em assegurar *os poderes de sua soberania*. Tudo o que é possível está admitido. (LEVINAS, 1998a, p. 73-74).

Com base na constatação de que o fundamento do pensamento é a correlação entre conhecer e ser, Levinas indaga se essa correlação é a única forma do pensamento ou se ela não corresponde, de modo mais preciso, apenas a uma experiência particular do pensamento, isto é, à forma grega, posto que toda a história da Filosofia, desde Parmênides, tem sido perpassada por essa correlação.

Seguindo essa linha de raciocínio, Levinas recorda que em Husserl, a intencionalidade é a característica fundamental dos atos de consciência, que sempre se referem a algo, sempre são “consciência de”. Os atos de consciência implicam um sentido, um objeto, algo ao que se referem, que tem ou encerra uma intenção, isto é precisamente o que se quer dizer quando se menciona que “toda consciência é consciência de algo”, mas também sustenta que todo “algo” é algo de uma consciência e que não podemos ter um algo a não ser por meio de uma vivência.

Percebemos que, na esteira do pensamento de Husserl, os atos intencionais são de diversos tipos. Cada um desses objetos terá uma forma distinta e peculiar de dar-se. A expressão “ser consciência de algo”, em Husserl, é basicamente a definição do que devemos entender por intencionalidade. Definição que descreve o modo como conhecemos e como é aquilo que conhecemos. “Ser consciência de algo” significa ter presente ante a consciência um fenômeno e por fenômeno há de se entender todo conteúdo visto ou experimentado que deva ser pensado em contraposição a um Ente não dado.

Nessa ótica, é nomeado como fenômeno, o dado captado essencialmente, em contraposição à diferença clássica entre o mero fenômeno, como o apreendido de maneira unicamente sensível, e a essência. Assim, em Husserl, o ato humano de conhecer ocorre quando há um fenômeno ante a consciência. Mais ainda, o acionar da consciência, “ser consciência de algo”, é estar conhecendo, assim, no gerúndio, o que significa que a intencionalidade é o ato fenomenológico fundamental mediante o qual conhecemos.

A célebre proposição de que “toda consciência é consciência de alguma coisa” ou, ainda, que a intencionalidade caracteriza essencialmente a consciência – resume a teoria husserliana da vida espiritual: toda percepção é percepção de um apreendido, todo o juízo é juízo de um estado de coisas julgado, todo o desejo é desejo de um desejado. Não é uma correlação de palavras, mas uma descrição de fenômenos. Em todos os níveis da vida

espiritual – seja no estado da sensação ou do pensamento matemático-, o pensamento é desígnio e intenção. (LEVINAS, 1967, p. 28-29).

Levinas considera, então, que todo objeto da consciência intencional é um objeto teórico. Para ele, “Husserl manteve em sua base a *representação* – o ato objetivante – adotando, nesse ponto, a tese de Brentano, apesar de todas as precauções que toma em sua nova formulação desta tese” (LEVINAS, 1998a, p.78). “Objeto teórico” e “consciência de” nada mais são que objeto de conhecimento e conhecimento de objeto, respectivamente, isto é, saber.

Levinas crê que o pensamento husserliano ainda está atrelado à filosofia de Brentano e, por isso, ainda mantém a primazia do ato objetivador. Mesmo quando Husserl fala de uma intenção não teórica de vida afetiva e ativa, essa declaração é feita, acima de tudo, em termos de atos representativos. Desse modo, ainda que a intencionalidade não teórica não seja representativa, ela encontra sua base na representação, que é peça fundamental se consideramos que toda intenção ou é um ato objetivante ou é sustentada por ele.

A intencionalidade que a filosofia medieval conhecia assentava na distinção entre o objeto mental e o objeto real. A intencionalidade consistia na presença de um objeto mental na consciência. O objeto mental duplicava aí o objeto real; mas o *ens in mente* era – pensemos no argumento de Santo Anselmo – uma maneira inferior de existir. Em Brentano, Mestre de Husserl, que introduziu a ideia da intencionalidade numa psicologia empirista e sensualista, a intencionalidade apresenta-se sobretudo como uma propriedade da consciência inevitável na descrição. (...) para Husserl, a intencionalidade conserva o segredo de nossa relação com o mundo (LEVINAS, 1967, p. 40).

Para Levinas, Husserl nunca alcança a alteridade indiscernível do Outro pois, para isso, é preciso dissociar a intencionalidade da objetivação, o que ele não faz. Somente fora dos limites da consciência teórica, entendida como universal e primeira, é que há espaço para pensar uma verdadeira alteridade. Por conseguinte, a ontologia, na medida em que conhece os entes pela luz do Ser, nega sua alteridade. A ontologia seria, nesse modo de pensar, a inteligência do Ser, responsável pelo poder do Mesmo sobre o Outro, pela redução da alteridade a uma Mesmidade, expressa claramente na fenomenologia de Husserl quando ele reduz o relacionamento com o Outro em termos de conhecimento. Em *Totalidade e Infinito*, Levinas chama a atenção para essa questão:

A relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro, apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarcia de um eu. A tematização e a conceptualização (...) não são paz com

o Outro, mas na supressão ou posse do Outro. (...) “Eu penso” redonda em “eu posso” – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. **A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder** (LEVINAS, 2029, p.33, grifo nosso)

Há uma preocupação de Levinas em questionar a filosofia de Husserl quando este sujeita o objeto à presença e ao Ser, o que significa, em última instância, conhecimento e domínio da alteridade. Esse modo de pensamento traz, em si, um esgotamento das possibilidades da significância do pensamento. “Queremos perguntar se o pensamento entendido como saber, desde a ontologia da filosofia primeira, esgota os possíveis da significância do pensamento e se, por trás do saber e seu domínio sobre o ser, não surge uma sabedoria mais urgente” (LEVINAS, 1998a, p. 77).

Nesse tocante, cabe mostrar que a Filosofia, tida como saber e constituída como tal por meio da “consciência de”, encontrar-se-ia em “um mais além” ou em “um mais aqui” dessa consciência de, que não é intencional e abre espaço para um outro modo de pensar. Essa consciência não intencional deveria ser pensada a partir da consciência da consciência de, levando em consideração o objeto dessa consciência ou o puro ato, sem objeto, da consciência. Levinas a compreende após reflexão sobre o pensamento de Husserl, mais precisamente no que diz respeito à redução transcendental como aquela que possibilita colocar em suspensão a existência da consciência. Assim, é na redução transcendental que a consciência se volta sobre si mesma e tende para si em sua pureza intencional. Para Levinas, o que, na verdade, deve ser feito em primeira instância é uma outra redução, que não vise partir das coisas para a consciência de, mas da consciência de para uma consciência pré-intencional, cuja natureza não soma, nem totaliza, pois é uma consciência pura de todo “de”.

Entretanto, isso o leva a se perguntar sobre o que é possível acontecer nessa consciência não reflexiva, que não tem forma de intencionalidade e que é prévia a esta. Como se caracteriza essa consciência pré-reflexiva que, implicitamente, acompanha a consciência intencional e que, na reflexão, se volta intencionalmente para o si mesmo pensante, como se o eu-pensante já pertencesse ao mundo? Para responder a essas indagações, Levinas recorre ao seu mestre Husserl e nele encontra um espaço para pensar essa consciência pré-intencional.

Como em Husserl, tempo, impressão sensível e consciência são inseparáveis, a consciência interna do tempo e a própria consciência só podem ser descritas a partir da temporalidade da sensação. Nesse tocante, vale destacar que Husserl distingue dois níveis de consciência quando se refere ao tempo imanente: a consciência retencional e a consciência impressional ou proto-consciência. Distinguiremos a seguir, *en passant*, esses dois níveis de consciência, posto que eles permitem o acesso à noção de “passividade” bem como a sua

relação com a sensibilidade e a corporeidade. Isso será extremamente importante para compreender o pensamento encarnado em Levinas.

A consciência retencional, para Husserl, é o nível da consciência originário do tempo em que há a pura experiência. Nesse nível, não há objetivação, visto que a fluência se reduz a uma pura imanência. Na interpretação que Levinas mesmo faz desse nível, Husserl continua definindo a consciência no âmbito da intencionalidade, ainda que seja bem específica. Entretanto, ela não deixa de ser intencionalidade, porque jamais poderá prescindir de um correlato apreendido. Essa intencionalidade bem peculiar, circunscrita ao âmbito da pura experiência, é o próprio tempo.

Para compreender essa intencionalidade, é preciso também entender a relação que existe entre tempo e sensação, pois Husserl considera que o fio do tempo é uma continuidade de instantes exteriores e que a sensação, em sua duração, se instala justamente nessa corrente de instantes. Essa relação só acontece, efetivamente, porque todas as sensações são retidas a partir de cada instante e porque essa retenção é fruto de uma intencionalidade imanente e específica.

A sensação que dura é estendida nessa corrente, mas se for sentida como unidade identificável nessa multiplicidade de instantes que se excluem isso ocorre porque a partir de cada instante – graças a uma intencionalidade imanente e específica – toda a sensação é retida em *resumo*. A sensação é *Abschattung*, mas dá-se ela própria na imanência em que é vivida, através *Abschattungen*. (LEVINAS, 1967, p. 184).

A partir de cada instante, cada intenção retém ou antecipa (*pro-tem*) a identidade da sensação, já em parte vivida ou ainda, em parte por viver. Isso significa, para Husserl, a própria consciência do tempo. Ela não se limita a ser uma mera forma que abriga as sensações e as conduz para um devir. O tempo “é o sentir da sensação, que não é simples coincidência do sentir e do sentido, mas uma intencionalidade e, por conseguinte, uma distância mínima entre o sentir e o sentido, uma distância justamente temporal” (LEVINAS, 1967, p. 185). Assim, a retenção e a protensão resultam de uma intencionalidade singular, cuja especificidade está no fato de haver aí uma coincidência entre a intenção e o conhecimento.

Portanto, a análise de Levinas a respeito da consciência em Husserl o conduz à percepção de que o tempo e a consciência do tempo não surgem de um ponto intemporal, ou seja, o tempo não é resultado de um movimento que vai de uma eternidade imóvel para um sujeito não afetado pelo tempo. Não há um tempo por trás do tempo. O que há, na verdade, é um retorno do tempo sobre si mesmo, uma interação fundamental. Exemplo disso é que a consciência da permanência do fluxo é um efeito da permanência no fluxo, isto é, “idêntico na

sua forma”. Tanto o “já passado” quanto o “imediatamente passado” constituem um hiato de uma proto-impressão que se modifica em relação a uma nova proto-impressão.

A consciência do tempo não é uma reflexão sobre o tempo, mas a própria temporalização: o *depois* da tomada de consciência é o próprio depois do tempo. A retenção e a protensão não são conteúdos constituídos, por seu turno, a título de identidades ideais no fluxo diverso – elas são a *própria forma* do fluxo: o reter ou o “proter” (“pensamento”) e o “ser-a-distância” (acontecimento) coincidem. A consciência de... é aqui o fluxo (LEVINAS, 1967, p. 186)

A consciência impressional como proto-impressão, que Husserl chama de original, se refere às impressões subjacentes a toda a consciência. Nesse caso, essas impressões são “a origem de toda a consciência e todo o ser” (LEVINAS, 1967, p.183), “absolutamente não modificadas”. Elas são a proto-impressão, (*Ur-impression*), ou seja, a representação atual ou instantânea do objeto. Nesse nível, a temporalidade compreende uma consciência que não é mais intencional, pois nela não há apreensão, mas simultaneidade entre a percepção e o percebido. Levinas considera essa simultaneidade como sendo a presença do presente, um hoje sem ontem nem amanhã. “A manifestação do ser – o parecer – é certamente acontecimento primeiro, mas a própria primazia do primeiro está na presença do presente” (LEVINAS, 2011, p, 46).

Para Husserl, não há como separar os dois níveis da consciência, retenção e protensão, da impressão original. Além disso, também não considera possível que a consciência se metamorfoseie em consciência universal unificada a partir da síntese realizada na esfera de um objeto. A consciência é, sobretudo, vida individual, única, e seu presente vivo constitui a fonte de toda intencionalidade, pois “entre a consciência sensível- onde espontaneidade e passividade se confundem- e a intencionalidade que visa idealidades identificáveis - existe um elo” (LEVINAS, 1967, p. 184).

Desse modo, Levinas chega à conclusão de que o sensualismo de Husserl não serve somente para restituir o valor do empirismo das sensações, mas também para compreender a intencionalidade com mais profundidade. Isso supõe um perguntar-se pelo significado original da intencionalidade buscando-a “na forma como a sensação é vivida e na dimensão do tempo em que é vivida” (LEVINAS, 1967, p. 184).

O fato de a intencionalidade ter como base a consciência impressional implica um movimento inverso, isto é, a conversão da proto-consciência não intencional em consciência intencional através da retenção. Para Husserl a impressão originária e a retenção são indissociáveis.

Um instante acentuado, vivo, absolutamente novo – a proto-impressão afasta-se já dessa ponta de agulha onde se tornou absolutamente presente e, por meio desse afastamento, apresenta-se retida a um novo presente pontual, pressentido numa protensão que parte da primeira proto-impressão e que engloba nesse pressentimento a iminência da sua própria retirada para o passado imediato da retenção. Muito curiosamente, é a pontualidade aguda e como que separada do presente que constitui sua vida; a ela se ligam retenção e protensão, pelas quais o fluxo do vivido é consciência do tempo. (LEVINAS, 1967, p. 185)

Assim, tomando por base seu mestre Husserl, Levinas considera a proto-impressão como a estrutura que sustenta todos os fenômenos da consciência, visto que nela a sensibilidade e a temporalidade se fundem de forma irreversível. Desse modo, compreender a gênese da vida subjetiva a partir da proto-impressão significa assegurar a transcendência do sujeito em relação a todo ato representativo. O sujeito surge à existência como uma sensibilidade localizada em um instante instantâneo e não simplesmente como um ser perseverante no tempo. “Da proto-impressão, ponta nova do presente, absoluta, sem distinção de matéria e forma – nem movimento, nem repouso, como o instante da terceira hipótese de Parmênides – *parte a intencionalidade das retenções; mas a proto-impressão é a não idealidade por excelência*” (LEVINAS, 1967, p. 188).

Para Levinas, a proto-impressão é o presente vivente sobre o qual Husserl faz compreender a noção da origem e da criação de uma espontaneidade na qual atividade e passividade se imbricam de forma irreversível. Desse modo, a novidade imprevisível de conteúdos que brotam nessa origem de toda consciência e de todo ser é uma criação original (*Urzeugung*), pois há uma passagem do nada ao ser - ser-para-a-consciência, mas sem nunca se perder -, uma “*gênesis spontanea*” (LEVINAS, 1967, p.188).

Na interpretação de Levinas, essa criação original é passividade, posto que é receptividade de “outro que penetra no mesmo”. Nesse caso, a criação é vida e não pensamento, sendo por isso mesmo, fundamental para reverter a ideia de linguagem como expressão do pensamento. Assim, pela retenção de uma plenitude que escapa, a “consciência interna” se transforma em consciência devido à modificação temporal da retenção. “O mistério da intencionalidade jaz no afastamento de... ou na modificação do fluxo temporal. A consciência é senescência e procura de um tempo perdido” (LEVINAS, 1967, p. 189).

### 2.1.1 Da consciência pré-reflexiva à ética da sensação

Para o filósofo de Kaunas, como anteriormente afirmamos, a consciência pré-reflexiva, que precede toda intenção, não é um ato, mas pura passividade. Essa consciência significa, antes de tudo, um saber de si, uma descrição da presença. A “consciência de” sustenta-se como tal, em primeiro lugar, no objeto e, em seguida, como uma esfera da certeza absoluta. Tanto no objeto quanto na certeza absoluta coexiste a intencionalidade, realidade que não se encontra na consciência pré-reflexiva, que não se firma no campo objetual, tampouco na autocerteza, mostrando-se assim como separação da presença ou como fuga do pensamento da correlação. A consciência pré-reflexiva oportuniza, como pensamento, pensar o tempo sem representá-lo. Desse modo, pensar o tempo em uma dimensão em que não há violência significa pensá-lo não mais como fluxo, mas como diacronia, como duração.

“Consciência” que, antes de significar um saber de si, é um apagar ou descrição da presença. Pura duração do tempo que a análise fenomenológica descreve, certamente, na reflexão, como estruturada intencionalmente segundo um jogo de retenções e de protensões, as quais, na duração mesma do tempo, permanecem ao menos inexplícitas e, como corrente, supõe um outro tempo; duração subtraída a toda vontade do eu, absolutamente fora de toda atividade do eu, tal como o envelhecimento que é, provavelmente, o modelo mesmo da síntese passiva, período em que nenhum ato de recordação, que restitui o passado, poderá revolver a irreversibilidade. (LEVINAS, 1998Aa, p. 85-86).

Um ponto que merece destaque nessa discussão com Husserl é o da questão da ética que Levinas apresenta como interrupção da consciência intencional. Afinal, ele associa essa interrupção à possibilidade do “eu assumir-se de outro modo de ser da consciência, indo para além de todo e qualquer essencialismo”. No assumir o “outro modo que ser”, há a determinação originária do sentido da responsabilidade. Com isso, Levinas postula sair da “consciência de”, intencional, para uma consciência não intencional, pré-reflexiva. Segundo ele, trata-se de se realizar uma redução ética, na qual a responsabilidade com o próximo antecede a liberdade do eu e em que esse próximo é o outro homem.

É, pois, a ética, como filosofia primeira, que dará a possibilidade ao sujeito de sair da obsessiva presença do Ser como posição, isto é, do ser como aquilo que há. Levinas oferece uma saída dessa obsessão, mas uma saída embasada em uma “*epoché* ética”, que consiste precisamente no descobrimento do Outro como Outro. Por isso, como já afirmamos, a questão fundamental já não é “ser ou não ser”. O ponto nodal não reside aí, pois, sob a afirmação de um Ser cuja persistência acontece, analiticamente, em seu próprio Ser, há uma persistência “em sua animalidade” no Ser e em seu ideal de identidade.

A partir dessas constatações, Levinas considera que “a linguagem ética, à qual a fenomenologia [*de Husserl*] recorre para marcar sua própria interrupção, não procede da intervenção ética calcada sobre as descrições” (LEVINAS, 2011, p.112, nota nº 36). Assim, nosso autor repensa o conceito de ética para além do estabelecimento de leis e regras que regulem como o homem deve reger seu comportamento<sup>14</sup>.

Uma interrupção ética só é possível mediante a irrupção do Outro, em uma experiência de alteridade, na qual o Outro já não se constitui a partir do Mesmo, ou de uma consciência intencional que necessita de uma fenomenologia da presença que assegure sua descrição, mas em uma ausência cujo alicerce primordial é a linguagem ética.

Portanto, ao reinterpretar a noção de *Ur-impression* husserliana e ao considerar que o sujeito não se reduz à intencionalidade, Levinas vê a possibilidade de se falar de uma passividade absoluta da consciência. Para ele, será na proto-impressão (*Ur-impression*) que sensibilidade, temporalidade e linguagem se fundirão, fato que possibilita a experiência da corporeidade na qual o eu se experimenta como tal, como “eu encarnado”.

Dessa forma, Levinas enxerga em Husserl, isto é, nas análises que este filósofo faz da intencionalidade imanente da sensação e da temporalidade e, de modo mais específico, no caráter diacrônico da proto-impressão que possibilita o surgimento do sujeito no instante presente, o caminho para pensar uma corporeidade que se produz na sensação. Isso significa que, para Levinas, a relação primordial da sensibilidade não é com a consciência ou com o pensamento, como se ela estivesse a serviço do conhecimento, pois, na verdade, a sensibilidade se vincula à realidade da vida sensível. A ordem do saber, em um primeiro momento, nada diz à sensibilidade que é pura experiência do ver e tocar. O corpo já não será mais um substrato material que suporta a sensação, posto que “a corporalidade se produz na sensação”, o que faz com que ela exerça uma função intencional, já que desloca o corpo da relação com outras coisas e o localiza em relação a si mesmo. “O corpo mostrar-se-á aí como o ponto central, como o ponto zero de toda a experiência e já como que encaixado nessa experiência por uma espécie de iteração fundamental cuja sensação é o próprio acontecimento” (LEVINAS, 1967, p. 191).

Considerando que, para Levinas, o corpo se vincula à noção de passividade, anterior e pressuposta pela consciência intencional, e que a relação primordial da sensibilidade não é com a consciência ou com o pensamento, mas com a realidade da vida

---

<sup>14</sup> Como afirma Jacques Rolland, no prefácio de *Éthique comme philosophie première*, Levinas “não faz derivar a ética da significação grega de *ethos* (morada, lugar de habitação, região aberta onde o homem habita), mas, sem levar em conta qualquer etimologia, da diferença que estrutura originalmente o humano e a humanidade”.

sensível, defendemos a tese de que o corpo é o evento fundamental da sensibilidade e que essa sensibilidade é já encarnada<sup>15</sup>.

A nosso ver, a tese de que o corpo é sensibilidade perpassará toda a obra de Levinas, mas adquirirá contornos variados no decorrer de seu pensamento filosófico. A noção de sensibilidade vai se alargando e se radicalizando, de modo que podemos perceber, por exemplo, que nas suas obras juvenis a sensibilidade é pensada como egoísmo, como se pode notar em *De l'évasion*, *De l'existence à l'existant* e *Le temps et l'autre*. Depois, a sensibilidade passa a ser pensada como fruição e gozo tal como aparece, principalmente, na obra *Totalité et Infini*. Ademais, o sentido de sensibilidade será ainda mais alargado na obra da maturidade *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Nesse contexto, a sensibilidade será associada imediatamente à vulnerabilidade como substituição e maternidade. Por fim, a sensibilidade passa a ser articulada à própria linguagem ética, de modo que a proximidade como linguagem perpassa toda a obra da maturidade do autor. Salientamos ainda que essas noções trazidas à tona por Levinas não constituem fases estáticas e verticais de seu pensamento. Antes, referem-se aos momentos distintos de sua obra que, por sua vez, se tece como uma intriga ao longo de seu percurso filosófico. Nos próximos passos deste trabalho, trataremos essa discussão.

## 2.2 A significação, o sentido e o corpo

As ideias que são apresentadas na presente seção têm como base o escrito intitulado “La signification”, conferência pronunciada em 28 de fevereiro de 1961 no Collège Philosophique e publicada nos *Inéditos*. Urge dizer que os textos *Inéditos* serão inspiração profunda para os passos seguintes de nossa investigação, visto que eles trazem elementos fundamentais para matizar a questão do corpo que não podia ser acessada apenas com os escritos já conhecidos do público até pouco tempo. Trata-se de nos ocuparmos dos conceitos de significação e de sentido a fim de relacioná-los à noção de corpo. Cabe ainda notar que as ideias reunidas nos *Inéditos* estão presentes também em escritos posteriores, como *La signification et le sens* (1984), e redimensionadas na obra *Humanismo do Outro Homem* (1967).

---

<sup>15</sup> Segundo Rodolphe Calin, a tese de que o corpo é sensibilidade é explicitamente formulada por Levinas a partir dos *Novos comentários* de Husserl e retomada nos *Ensaio*s e está presente na obra *Descobrir a Existência com Husserl e Heidegger*. “La corporéité de la conscience (...) se produit dans la sensation”, insiste Lévinas, “commentant l’expression des Ideen II selon laquelle dans toute expérience sensible le corps est *mit dabei*, de la partie”. Cf. CALIN, Rodolphe. **Le corps de la responsabilité: sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas**. *Les Études philosophiques* 2006/3 (n° 78), p. 297-318. DOI 10.3917/leph.063.0297

### 2.2.1 A fenomenologia e o antiplatonismo da significação

Para situar a questão em pauta, é preciso ressaltar que a Filosofia contemporânea não concebe o inteligível sem o devir. Para ela, o inteligível é acessado unicamente pela História, isto é, pela percepção concreta e pela linguagem. Dessa maneira, essa corrente se opõe ao realismo platônico, para o qual a significação precede as particularidades culturais. Por isso, segundo a visão contemporânea, a significação é mais do que um mero objeto, algo alheio ao pensamento e, portanto, designado pela linguagem. Embora relacionadas no “jogo do mundo”, as dimensões de significação, pensamento e linguagem não se esgotam mutuamente. Dado o parentesco entre o inteligível capturado pela linguagem e a inteligência propriamente dita, o amor à verdade é uma espécie de desordem incestuosa.

Ao se dedicar à tarefa antiplatônica de produzir um arranjo entre o intelecto e a expressão, a Filosofia contemporânea, mais do que almejar a realidade concreta, busca amenizar a tensão sujeito-objeto. Isso porque, no contexto da Filosofia contemporânea, o objeto se sustenta ao mesmo tempo em que contradiz o sujeito, o que contrasta com a noção de intencionalidade, segundo a qual *noesis* e *noemas* ocorrem paralelamente. Em outras palavras, o corpo, que tanto vê quanto é visto, se integra aos objetos como um sujeito que responde a eles pelo movimento, de modo a pertencer ao mundo noemático; e, inversamente, cada um dos movimentos do corpo desempenha uma função transcendental, já que à medida que o corpo, para ver os objetos, se move em meio a eles.

Segundo Levinas, o destaque dado pela Filosofia contemporânea à existência corporal evidencia o quão envolvida se encontra a relação transcendental com as relações não transcendentais, tais como as provenientes da Física, da técnica e das relações culturais. Urge enfatizar, então, aquilo que desde a fenomenologia da percepção do filósofo francês Merleau-Ponty se passou a insistir sobre o nó dessas relações com a historicidade fundamental, de modo a não se admitir que aquelas fossem reduzidas à mera realidade econômica ou causal.

Essas relações não-transcendentais não podem, a partir desse momento-desde Merleau-Ponty- ser reduzidas à estrutura simples e plana de uma totalidade econômica ou causal, precisamente por causa da função transcendental da qual elas são inversas, como o corpo, que ao mesmo tempo se move no mundo e se representa no mundo. (LEVINAS, 2015, p. 225).

Diferentemente do entendimento da filosofia platônica, segundo o qual a contemplação de ideias objetivas exige uma negação da existência corporal e histórica, isto é, da existência temporal, os contemporâneos, tanto os fenomenólogos como os bergsonianos, sustentam que o próprio acesso à significação faz parte dela. Paradoxalmente, o pretenso

realismo platônico de Husserl serve de fonte para o antiplatonismo da significação dos contemporâneos. Bergson, por exemplo, situa o inteligível na prolongação de toda a existência concreta de um indivíduo. Assim, a significação de uma decisão só é inteligível para quem viveu o passado que levou a tal escolha.

Nesse sentido, recorda Levinas, ao partir da afirmação de que as “essências” são dadas “em carne e osso” e da noção de que a linguagem só as alcança através da intenção significante, Husserl associava as significações à experiência sensível que dá acesso a elas. Assim, desde as *Investigações Filosóficas*, Husserl insistia que o acesso às essências provém dos dados sensíveis que lhe servem de exemplo como intuições de segundo grau, uma vez que as essências são acessíveis apenas indiretamente. Isso quer dizer que o exemplo, que é sensível, é indispensável para a ideia, ato que transcende o sensível. Como percebemos em sua obra *Ideias*, Husserl insiste que o objeto sensível não possui a independência da superestrutura científica, uma vez que não é um sinal que se torna inútil depois que o significado se revela, como se fosse um marcador colocado na encruzilhada que ignoramos logo após tomarmos a direção correta. Nesse sentido, nas palavras de Husserl, o objeto sensível é “signo de si mesmo”. Em as *Ideias* (II e III), o idealismo transcendental husserliano se expressa no envolvimento dos objetos com os seus meios de acesso, como intenções semelhantes ao “eu penso” cartesiano, além do próprio mundo concreto.

É, pois, graças a isso, que o corpo assume uma função transcendental e nisso se evidencia uma das novidades da fenomenologia. Da mesma forma que a significação aparece inseparável da consideração e da compreensão do complexo de relações concretas que levam às significações, o corpo, como parte do mundo concreto, é símbolo, posto que sem ele não temos acesso ao que ele significa: “a relação do poema com o que o poema diz, e que nenhuma prosa poderia repetir, que nenhuma narração poderia retomar sem falsificá-la” (LEVINAS, 2015, p.226). Desse modo, o vínculo radical existente entre a significação e a cultura histórica faz a fenomenologia romper com o platonismo.

### **2.2.2 A questão da significação: de Husserl a Merleau-Ponty**

Em seu escrito *Inéditos 2* Levinas avançou a reflexão sobre o corpo feita por Husserl, passando pela retomada de alguns elementos do pensamento do filósofo francês Merleau-Ponty, para quem o real pode se revelar pela significação. Contudo, essa revelação não acontece em plena luz, diferentemente do que é para Husserl. Nesse tocante, cabe ressaltar que Levinas, em função do seu escrito, retoma as ideias de Merleau-Ponty a respeito da antecendência do corpo ao pensamento. Isso será fundamental para associar a linguagem ao

corpo antes do pensamento, embora ele vá romper com Merleau-Ponty em função da linguagem da sensibilidade ética.

O símbolo, como salienta Merleau-Ponty, tem a capacidade de se deixar transbordar, o que impede de pensar a significação como uma realidade meramente dada. O que está além do dado é justamente aquilo que constitui a inteligibilidade da significação. Na verdade, a própria noção de dado imediato é falsa. Por se mostrar através do símbolo, a significação remete a outro símbolo, e a referência a outro signo traz à tona um jogo entre diferenças que precede a identidade entre os signos. Nessa distância entre os signos, é a estrutura da intencionalidade que se opõe ao pensamento.

A função diacrítica, isto é, a de que um signo aponte para outro signo e não para a significação em si, evidencia a excelência, ao invés da insuficiência, do simbolismo. Tal como as hipóstases plotinianas, que emanam de uma essência superior, a linguagem dos signos transborda por ser completa, corrigindo a cada momento a intuição simplista. “O pensamento se aparta, assim, de sua propensão pela linha reta, e caminha por esta inflexão mesma à significação, ao que precisamente não nos aproximamos mais do que por esta função diacrítica do simbolismo” (LEVINAS, 2015, p. 227). Assim sendo, o significado possibilita mais do que o dado, porque a significação oferece mais do que a intuição. A significação nem preexiste aos signos, como no realismo, nem se reduz a eles, como no idealismo, mas os transcende. A significação não está no passado, e sim no futuro ou, mais precisamente, em um passado inacabado.

Assim, na leitura que Levinas faz tanto de Husserl como de Merleau-Ponty, o modo mais adequado de se referir ao Ser não é recebendo dados dele. Do mesmo modo, ao invés de ser focada totalmente em seu objeto, como a intuição, a estrutura da intencionalidade pertence ao corpo. É, pois, como corpo “senciente-sentido”, que o ser humano significa. O corpo não é mera extensão do pensamento que serve a este de apoio no mundo real. O corpo tem a possibilidade de ir para onde tende o pensamento e atravessar o que separa o “pensamento paralítico do movimento cego”. Nisso, exatamente, consiste significar.

A presença do corpo no mundo não supõe um mundo definido. A própria realidade físico-matemática do corpo encontra significação em certa maneira de o corpo significar. É o ato de significar o ser fundamental do corpo, do qual se deve partir para dizer o que é o mundo.

Isso não é o mesmo que dizer que o corpo se reduz a um signo. Objetos reconhecidos como signos, a exemplo da seta que indica uma direção e do sintoma que atesta uma doença, supõem a função primordial do corpo de significar. Esse papel do corpo consiste

em unir inseparavelmente o perceber e o expressar, tal como se vê na vida cultural o falar, cantar, pintar, dançar, versificar etc. Nesse sentido, a arte, como receptividade e criação, se situa no bojo da ontologia ou na compreensão do Ser, o que não seria possível senão pelo corpo.

A significação – e isto é o que é profundamente antiplatônico – é inseparável dos conteúdos culturais que a realizam. O ato artístico não vem acrescentar-se à percepção ou à compreensão do mundo; a criação artística é a outra cara desta mesma receptividade. E isto é precisamente o que define a arte como arte, e situa a arte no seio mesmo da ontologia ou da compreensão do ser (LEVINAS, 2015, p. 229).

A esse respeito, Levinas assevera que uma maneira de expressar o mundo já se encontra na presença do corpo nele, nas palavras de Merleau-Ponty, celebrando-o. Desde os menores gestos de existência encarnada, os quais não se confundem com descargas nervosas que acompanham o pensamento em ação, a significação do Ser se delinea. O gesto é a “expressão do pensamento contemporânea ao pensamento” (LEVINAS, 2015, p. 229).

O corpo significa o mundo não como uma correspondência ponto a ponto, pois não há um duplo registro de significações. Do mesmo modo, o gesto não procede de um saber sobre as condições fisiológicas. Ao mesmo tempo, uma vez que celebra o que pensa, o gesto, no Ser, cria uma significação que transborda o signo, pois este se refere a outro signo e não ao significado. Considerado esse jogo, rejeita-se a noção de uma significação livre de signos e da linguagem.

Como o Ser é inesgotável e está ligado à sua manifestação, a significação, inseparável dos signos, nunca acaba. O desvelamento do Ser encontra sua condição na função do homem, existência encarnada, de simbolizar. “O significado supera sempre o corpo significante, mas a virtude mesmo do significante, ou seja, do corpo, é fazer possível essa superação” (SIGNES, 112 *apud* LEVINAS, 2015, p. 230). O corpo humano é ao mesmo tempo um doador e um dado e isso quer dizer que toda significação, como para Merleau-Ponty, é precedida pela significação cultural. A intencionalidade, diferentemente da retidão da intuição, é mediação significante, pois significa colocando a significação corporalmente em jogo. Essa constatação faz ressoar o pensamento de Heidegger segundo o qual a condição para a prática é que o Ser é significante na linguagem que fala.

Notemos que a função do corpo não é indicar, como se fosse uma placa de sinalização, mas expressar. Sua atividade significante é profundamente antiplatônica, uma vez que une o inteligível à existência encarnada. Como o gesto corporal não é uma reação a uma percepção antecedente, pois com ele mesmo surge a significação, podemos dizer que a cultura

já é esboçada por ele. De outro modo, encontramos a cultura desde o nível e o instante da percepção. Esta, por sua vez, significa, além de si mesma, o próprio mundo para o qual se volta.

Expressão e percepção coincidem no gesto, por isso não existe objeto puro ou conhecimento neutro. Mesmo os objetos da ciência são compreendidos com base em uma vida cultural. Merleau-Ponty desenvolve mais o simbolismo a partir de sua forma artística. Para ele, a beleza do Ser resplandece no gesto significante. Com Heidegger, Levinas sustenta o primado ontológico da arte, concordando que o desvelamento do Ser na significação cria o espírito encarnado que é o homem. Sendo assim, o último sentido da significação está na significação cultural.

### **2.2.3 Para além da significação cultural do corpo**

Após explicitar o sentido do corpo na filosofia merleau-pontyana, Levinas passa a indagar sobre os limites dessa abordagem: o fenômeno cultural, interpretado em todo o fenômeno artístico, é o fenômeno original do significante? Uma expressão no plano egológico de uma mônada poderia ser reduzida a si mesma? Para responder a tais questionamentos, Levinas afirma que o gesto expressivo não se reduz ao caráter cultural, artístico e perceptivo, mas abre a subjetividade pela expressão como uma magia. Porém, o gesto expressivo é já resposta a significações anteriores, não porque ele se ajuste a elas, mas porque está situado em um mundo significante e prévio a todo signo. Essa significação manifesta sem signos, à qual a expressão corporal responde, é o Outro. A função original do Outro na linguagem é definida por Levinas de duas maneiras: “a) por sua anterioridade aos signos e a minha doação de sentido (*sinngabung*) e b) por sua origem em Outro, procedente de um espaço intersubjetivo que, por conseguinte, é assimétrico” (LEVINAS, 2015, p. 231-232).

A Filosofia tem pensado a linguagem supondo, equivocadamente, que ela se limita a coordenar um intercâmbio de signos que são sempre os mesmos; intercâmbio esse que serve de confirmação objetiva da percepção egológica. O mundo que fala ao sujeito é habitado em seu coração pelo Outro, como um hóspede que ali o espera e chama. Sua presença no mundo está apontada para o eu, que a procura prolepticamente. O Outro produz signos que dizem respeito não somente ao significado e não se remetem apenas ao mundo por ele criado. Os signos do Outro são como rastros que levam o eu a esse mesmo Outro. Mais do que isso, a finalidade do mundo é o Outro, uma vez que os signos culturais, além de uma significação própria, significam a pegada do Outro, que é “um transtorno absoluto do mundo” (LEVINAS, 2015, p.232), cujo sentido não é dado pelo eu.

Não há indiferença no intercâmbio de signos o eu e o Outro. A chamada que recebemos dele já dá sentido às coisas que são em si mesmas sem sentido. Ao tomarmos posse delas, sua substancialidade falaciosa é suspensa. Desse modo, as significações, como coisas, seres e situações, que significam as obras culturais, conduzem para o Outro. Tal intencionalidade oculta da linguagem o eco dos signos que carrega. Como o Outro se apresenta como Outro, a linguagem do signo que ele transmite não significa significações. Assim, sua função (da linguagem) artística é posta em jogo. Do mesmo modo, as formas da existência humana – arte, política, ciência –, bem como a linguagem em si, podem ser interpretadas como modalidades diferentes da cultura.

Na interpretação de Levinas, qualquer signo é caracterizado por impedir a passagem imediata da linguagem que o permeia. De certo modo, é na ausência do entregador do signo que ele é entregue. Isso não quer dizer que o signo leva necessariamente a equívocos, mas que nele sempre há algo enigmático, sendo esse o seu caráter diacrítico, nas palavras de Saussure e de Merleau-Ponty. O signo é um jogo de sugestão assemelhado ao oráculo e à pantomima, isentando seu doador da responsabilidade de responder e perguntar. O signo é poesia que ressoa com seu próprio som, ou melhor, conforme Valéry, “hesitação entre o som e o sentido”, pois de algum modo permanece trancafiado (LEVINAS, 2015, p. 233).

Ainda na perspectiva de Levinas no diálogo com Merleau-Ponty, o modo da linguagem significar é dado pela presença de quem significa, desfazendo os signos entregues e rompendo seu sistema, estilo e ritmo, como a prosa. Como crítica, a prosa pode dizer algo distinto da repetição da obra artística. Além disso, ao se manifestar ao significante pela entrega de signos, a linguagem não se refere unicamente ao significado expresso. A linguagem é revelação, maneira de produzir a manifestação do ser “por si”.

Essa manifestação do “por si” não implica um desvelamento no qual seria possível ter um domínio do objeto. Para o Ser, a manifestação consiste em dizer a nós, em revelar-se, independentemente do nosso ponto de vista com relação a esse Ser. Isso porque “o ser não se situa na luz de outro”. Sua presença já se encontra “antes da manifestação que unicamente o manifesta”, coincidência entre o que se expressa e quem o expressa, é manifestação privilegiada do Outro, do Rosto deste além da forma que trai sem cessar sua manifestação de maneira plástica. No Rosto, há uma presença viva cuja revelação desfaz a forma como o Ente, ao se expor como tema, se dissimula. O Rosto fala e seu discurso desfaz constantemente a forma que ele nos entrega, na expressão de Platão, socorrendo a si mesmo.

### 2.2.4 Da linguagem à palavra de Outrem

A presença se afirma pela imagem e se encerra em seu silêncio, enquanto o olhar fixo em nós serve de correção. Apesar de análoga à sensação visual, tal revelação diverge do dado intuitivo, pois a significação não diz respeito ao acesso a uma essência ideal oferecida pelo pensamento solitário. O discurso produz sentido, traz uma revelação original com a presença exterior. Acolhida, essa presença imprevista, e que vem das alturas, domina e ensina sua novidade. Através da máscara, os olhos da presença falam sem dissimulação.

A ação, indiretamente significando o agente, nos leva a sua presença. Chegar a ele por meio de suas obras é entrar em sua intimidade através de frestas. Essa é uma exposição diferente da expressão dos personagens históricos. Apesar de a linguagem ser como um gesto, o essencial, que escapa dessa figura, é que o Rosto nos ensina coincidindo quem e o que se revela. Gestos, assim como palavras, também podem revelar e ensinar.

O termo de uma experiência pura é o interlocutor. Em uma relação com o Outro como “por si”, ele se expressa sem que emprestemos nossa luz, sem que o desvelemos a partir de nossa perspectiva. A significação falante do Rosto não é uma mera modificação da significação dançante do corpo. Mais do que um signo do Outro, o Rosto o apresenta totalmente nu, antecipando-se à expressão corporal. Toda expressividade do corpo já é uma resposta à significação do Rosto.

Em sua aparição, o Ser transpassa sua imagem com outra, sendo fonte de signos e não de dados. O Ser, perfurante de sua aparência, está despojado de formas, de adornos culturais, como diz o salmista, “estrangeiro nesta terra” (Sl. 119,19). Como um miserável que suplica ele existe “por si”. Ao mesmo tempo, o olhar do ser indigente também exige; “privado de tudo, tem direito a tudo”. Reconhecê-lo implica reconhecer sua fome e dar a alguém que fala de cima, ao senhor<sup>16</sup>.

A dimensão ética da significação é anunciada com o Rosto do Outro, suplicante e exigente. O Rosto nos ameaça sem esgotar a epifania do Infinito. É através do Rosto, quando compreendemos a miséria, a nudez e a fome do Outro, que o Infinito se apresenta. A sua expressão e o seu discurso não implicam ter informações de um mundo interior e oculto.

O Ser só se manifesta dando assistência a sua manifestação, mas não por meio de uma representação verdadeira, o que não passaria de possibilidade de aparência. Esse Ser se revela quando chama sem que seu interlocutor seja surdo a seu chamado. Ele se impõe

---

<sup>16</sup> Cf. Levinas, 2015, p. 235-236.

promovendo, e não limitando, a liberdade, ao suscitar a responsabilidade de seu interlocutor diante de sua miséria, nudez e fome.

A essência ética da linguagem está no vínculo entre a expressão e a responsabilidade. Como anterior ao próprio desvelamento do Ser, tal condição nega a função servil da linguagem de traduzir um pensamento preexistente. Por isso, também a significação revelada não é posta em termos de verdadeiro ou não verdadeiro. Ao acolher o Rosto, a consciência abdica da posição de primeiramente existir. Diante da fome do Outro, é irrecusável ter responsabilidade. Assim, a primeira palavra do discurso que o Rosto abre é a da obrigação de entrar no discurso, fundamento da verdadeira universalidade da razão.

Se a relação com o Ente que se expressa, irreduzível à compreensão, é condição para o conhecimento e o sentido do Ser, a dimensão ética preexiste à dimensão ontológica. Em termos heideggerianos, dizemos que as relações existenciais têm a primazia sobre a análise existencial.

Por conseguinte, Levinas considera que a expressão não corresponde a uma reunião de termos que fazem parte de uma totalidade cujo sentido é criado por uma comunidade. Na realidade, isso é um efeito de coordenação procedente da expressão mesma. A presença significa uma ordem. Na obrigação com o Ser perfurado, encontra-se a liberdade da consciência. Isso implica dizer que a ética, e não a cultura ou a estética, é que condiciona a significação. Assim, as culturas são julgadas a partir dessa ordem humana que lhes é prévia e situada acima delas.

A esse respeito, em *Humanismo de Outro Homem*<sup>17</sup>, Levinas diz que, enquanto a significação supõe a diversidade cultural, esta supõe a ética. A universalidade da cultura é lateral, o que quer dizer que só é possível penetrar uma cultura a partir de outra; como acontece no aprendizado de uma língua estrangeira realizado com o uso da língua materna e não de uma suposta gramática universal ou do mundo das ideias.

Ao mesmo tempo, a orientação para as inumeráveis culturas equivalentes depende da relação com o Outro abstrato, despido de cultura. De certo modo, isso representa um retorno ao platonismo, embora mediatizado pela Filosofia contemporânea. Diferentemente de Husserl, que encontra a significação a partir da consciência transcendental e intuitiva, Levinas defende que o inteligível se produz na retidão da moralidade. Assim, não sendo limitada pela História, diferentemente das obras culturais, a ética possibilita, em última instância, toda significação.

---

<sup>17</sup> Trazemos aqui uma reflexão da obra *Humanismo do Outro Homem* devido à crítica que Levinas faz ao cultural e a sua relação com o corpo e a linguagem nesse contexto de diálogo com Merleau-Ponty.

Tradicionalmente, a significação é entendida como conhecimento a partir de uma relação objetivada. Nesse sentido, a compreensão depende da percepção, como ainda sugere a categoria husserliana de intuição. De modo distinto, a significação por meio do signo defendida por Levinas é “menos que ver”, pois ele assume que a consciência é antecedida por uma realidade em “carne e osso” (LEVINAS, 2015, p. 238). Desse modo, a significação pertence a um mundo no qual o Outro, e não o eu, domina. A significação, assim entendida, concilia a retidão da intuição com algo mais do que é dito em termos de sujeito-objeto.

Portanto, a comunicação não é uma relação simétrica entre interlocutores em um espaço neutro. Até mesmo a expressão corporal é já resposta ao mundo significante intersubjetivo e assimétrico, no qual a primeira característica da linguagem é o ensino. A significação original não é intuitiva, é simbólica, pois a via de acesso ao Ser é indireta, seu “conteúdo transborda infinitamente o recipiente”. Mais do que uma questão de limitação do recipiente, tal transbordamento ocorre devido à superioridade do Ser. É nesse sentido que os signos culturais são precedidos por essa significação.

Contemporaneamente, existe uma tendência a subordinar a significação à cultura, o que representa tanto uma valorização da variedade das expressões humanas quanto uma renúncia a uma linguagem e a uma cultura universais, utilizadas como mecanismos de colonização de consciências, justificando a exploração e a violência. Essa é uma oposição frontal à noção de contato direto e privilegiado com o mundo das ideias, como presente na visão de León Brunschvicg, segundo a qual a consciência ocidental teria progredido à medida que tornou o pensamento mais inteligível, libertando-o de pressupostos culturais. É realmente importante alertar sobre as consequências danosas da sujeição das consciências a uma significação pretensamente universal, bem como reconhecer o homem abstrato nas culturas particulares, por meio das quais as pessoas se expressam. É igualmente importante reconhecer algo que precede a cultura. A defesa de Levinas é de que a linguagem nasce da revelação, que é uma relação moral, iniciada no olhar do Outro, despido de toda cultura em seu Rosto, pois é irreduzível a qualquer uma. De certo modo, Husserl dá um passo nessa direção, mas retorna ao platonismo, com sua redução fenomenológica, defendendo que o mundo cultural se constitui a partir de uma consciência transcendental e intuitiva. Levinas, porém, pensa que é possível recuperar a retidão da significação por outra via sem recair no platonismo. As normas do absoluto não estão nas coisas mesmas, já que estas estão imersas na cultura. Os limites da compreensão da história do mundo podem ser medidos pela moralidade que origina a manifestação inteligível do Ser, condição para toda significação inclusive a cultural.

### 2.3 Palavra, corpo e Rosto

Na presente seção, traremos ao debate a noção de palavra e sua relação com o Rosto. Para tanto, continuamos a nos servir dos *Inéditos* e, especificamente, do texto “O escrito e o oral” (1952), publicado nos *Escritos Inéditos 2*, no qual Levinas retoma o problema da palavra viva, isto é, da palavra proferida a Outrem. Nesse texto, o autor insiste que, quando essa palavra desaparece, isto é, encontra-se imersa nas erudições e no saber solitário, cede-se lugar para a ignorância em relação à alteridade. Em vista de explicitar essa constatação, o autor distingue a palavra escrita da palavra oral. A partir disso, enfatiza que o escrito, tomado em separado da palavra, acaba por se entregar completamente à razão, incapaz de dar vazão ao surgimento de uma verdade diferente daquela que se apresenta no desvelamento.

Cabe ressaltar que a mesma temática fora tratada anteriormente, no escrito “A realidade e sua sombra” (1948), quando o autor relaciona a palavra com a obra de arte. Já nos textos posteriores a 1952, especificamente em *Totalidade e Infinito* (1961), Levinas retorna à temática da palavra associada ao Outro como mestre, a fim de distingui-la de sua função socrática de ser um simples “parteiro” de ideias. Tendo em vista, portanto, a temática comum aos três escritos, procuraremos nos debruçar sobre o problema da palavra, a fim de poder associá-la posteriormente à questão do corpo subjacente ao pensamento levinasiano.

Para Levinas, há duas maneiras de a verdade se manifestar. Na escrita, a verdade se apresenta ao leitor, enquanto na oralidade ela se manifesta ao discípulo a partir do mestre. Essa distinção corresponde, por um lado, à atitude filológica e, por outro, à atitude filosófica que, por sua vez, conduz a uma distinção mais radical que separa a verdade do fenômeno, produzida como desvelamento, e a verdade do Ser, que se manifesta fora do fenômeno a partir da ideia do *kat'auto*, isto é, daquele que se significa a si mesmo enquanto fala. Por sua vez, a ação humana é uma expressão dirigida ao próprio homem, seja em seu andar ou nos objetos que utiliza ou nos que fabrica, seja como objeto de arte, que não tem nenhuma utilidade e cuja relação essencial é com o seu autor.

No caso da expressão espontânea da ação, não existe uma “intenção de expressar” (relação com a exterioridade), pois o que prevalece é o trauma, mais que a compreensão. Quando alguém julga um objeto de arte, julga na ausência do autor que não pode socorrer a si mesmo. É como se o autor, ausente no julgamento, tivesse sido penetrado em seu âmago. Na ausência da palavra, ele é invadido em sua vida e como não há relação direta entre o autor e aqueles que o julgam, fica o primeiro completamente sem existência verdadeira plena e

exterior, pois lhe falta a palavra que lhe possibilita responder. “Expressarmos unicamente com nossa vida, com nossa ação, com nossa obra, é, portanto, permanecer ausente do ser. Sem a vida, a ação e a obra têm já um sentido, *outro sentido mais* lhe empresta a palavra, a expressão livre”. (LEVINAS, 2015, p. 141, grifo do autor).

O Ser traz em si a possibilidade de se revestir de diferentes significações. Exemplo disso é perceptível nas significações fenomênicas, quando se julga uma obra de arte na ausência de seu autor, nas significações pré-históricas e na significação real, aquela que reveste o mundo dos objetos quando se fecha na linguagem. Para Levinas, é justamente por causa dessas múltiplas possibilidades do Ser que os objetos trazem em si um sentido para nossa vida e para a noção ação, antes mesmo que qualquer palavra seja proferida.

Levinas, no entanto, se pergunta sobre o porquê de esse “penetrar na vida” do autor poder significar um “compreender-se como a um ausente” (LEVINAS, 2015, p.141). A resposta passa pela ideia de que o cuidado da atividade, para si, não tem o poder de expressar, mas apenas de constituir uma intimidade. A expressão está ligada ao exterior, ao passo que a intencionalidade do ato, isto é, da intenção teórica, constitui parte da intimidade do autor, ou seja, enquanto a expressão volta-se ao exterior, a intencionalidade é o seu reverso. Uma tece a interioridade, a outra a exterioridade.

Habitar uma casa não é somente servir-se dela, é estar em casa; manter-se no ser negando-se a expressão – ver sem ser visto, como Gíges (é preciso ser visto para ver o exterior como exterior). Habitar é uma maneira de voltar-se para o interior, movimento oposto ao da expressão. (...) habitar é fechar-se na exterioridade, viver em um horizonte limitado cujo “mais além” se esquece, não considerar-se ante o finito da questão do infinito, ficar-se no imediato sem buscar a mediação. Respirar, dormir, alimentar-se, sem as extensões que descobre nestas coisas a reflexão: tudo isso vale por si e para si e define, depois de tudo, a sensibilidade. O mundo habitado não tem exterioridade. (LEVINAS, 2015, p.142).

O sentido do fenômeno como Ser que aparece, mas permanece ausente, é descrito com precisão, segundo Levinas, na situação em que o indivíduo se descobre, mas não se expressa, em que ele aparece, mas também está ausente dessa aparição. “O fenômeno não é uma aparência; é a realidade, porém é uma realidade que carece ainda de realidade” (LEVINAS, 2015, p. 142). Nesse contexto, Levinas postula que a expressão é a presença da coisa em si, daquilo que não aparece na manifestação dessa coisa.

Por conseguinte, o escrito, diferentemente da habitação, é o único produto humano que não é capaz de expressar seu autor pois, apesar de ser tributário da palavra, posto que nela descansa, animada pela intenção de expressar, carrega uma perspectiva universal

sem a qual inexistiria liberdade. Evidentemente, como obra, como produto, o escrito expressa seu autor, mas em um sentido diverso. Quando se escreve algo, escreve-se no contexto do autor, que nada mais faz do que produzir literatura. Assim, o escrito, produto da escritura, perpassa o recinto da habitação e se inscreve em um projeto que aponta para a exterioridade como exterioridade, isto é, aponta para o projeto mesmo da palavra. “Falar é pensar verdadeiramente o mundo como exterior, e não como mero ambiente” (LEVINAS, 2015, p. 143).

O escrito, como qualquer outro produto, em certo sentido, é a condição de sustentação do autor, mas não se reduz a isso, pois o escrito aborda o homem sempre de frente, ele vem do exterior, dirige-se a ele, lhe fala e lhe compromete. Ao passo que, para aquele que decifra um escrito, o homem se encontra em situação de diálogo, mesmo que seja um diálogo decepcionante e sem resposta alguma. Essa situação o leva, portanto, a subordinar o escrito e o mundo que o institui a uma outra relação, a do discurso oral. “A palavra nos aborda a partir de um centro que está absolutamente fora de nós” (LEVINAS, 2015, p. 143).

Desse modo, no século XX, o leitor, a quem a verdade escrita se dirige, é o filólogo. Daí a importância que terá a Filologia a partir dos escritos de uma sociedade cuja literatura constitui um ponto de união. Para Levinas, o mundo se fundamenta em textos e escritos, pois a sociedade é, fundamentalmente, uma sociedade de leitores.

Assim, tomando por base uma definição de Platão, para o qual o escrito é “um discurso que não pode socorrer-se a si mesmo” (PLATÃO, *Fedro*, 275e), Levinas insiste na manifestação da verdade escrita. Entretanto, alerta que sua análise sobre esse tema não é uma queixa sobre o escrito, como fizera Tamus, rei de Tebas. Ora, quando o deus Thoth inventou a escrita para facilitar a memória, o rei entendeu que aquele quisesse falsear o pensamento humano, fazendo-o dispersar em memórias e reminiscências, ou seja, em ideais. Ao contrário, Levinas recorda que o papel do escrito, longe de ser acidental e lamentável, diz respeito à sua conexão com a natureza mesma da liberdade.

Nesse caso, recorda o filósofo, o escrito, sendo uma coisa entre tantas no mundo, não fala somente do passado, mas a partir do passado. Levinas declara: “Todo escrito é testamento, palavra de morte e última palavra. Precisamente por isso, o escrito abre para mim um passado que eu nunca vivi, que não tem lugar na privacidade de minha memória. Um passado absoluto” (LEVINAS, 2015, p. 145). Para o autor, esse passado é absoluto, porque é um passado que fala, porque nunca foi presente, é um passado antes do tempo, “um profundo ontem, nunca bastante ontem” (LEVINAS, 2015, p. 145). Enfim, trata-se de um passado dissimulado, pois não se deixa abarcar pela distinção do escondido e do desvelado.

Em outras palavras, o escrito é uma abertura a um passado inteiramente diferente daquele da memória; um absoluto em relação a tudo aquilo a que a memória se refere. A palavra escrita não apela, antes fala sem escutar. Por isso, a palavra escrita é uma lei, mas diferente daquelas leis do destino, pois é a palavra que nos fala, nos interpela e nos liberta de um passado mitológico, uma vez que o escrito nos fala a partir do passado.

Para Levinas, é próprio da natureza do escrito conduzir a uma história, mas em um sentido diferente. É inegável que o escrito comporta, como afirma Platão no *Fedro*, uma insuficiência em prestar ajuda a si mesmo. Afinal, o autor não se faz presente para responder às perguntas que o texto suscita. No entanto, essa ausência do autor, como já afirmamos, não é sua ausência total do escrito. Na presença-ausência do escrito, as palavras, apesar de sua abordagem frontal, necessitam de um rosto.

Sem a presença do autor no escrito para nos responder às perguntas que o próprio texto suscita, a nossa atitude será de interpretação e de tomada de consciência do escrito como um sistema de signos. Nesse caso, trata-se, sobretudo, de uma tomada de consciência de que a palavra é uma simples palavra, produto do humano. Em função disso, inicia-se o trabalho da Filologia.

Ao interpretar, nos proporcionamos a nós mesmos as perguntas e as respostas, isto quer dizer que nos encontramos na mesma situação que Platão descreve para caracterizar o pensamento, o diálogo silencioso da alma com ela mesma. A leitura deixa de ser a atitude de quem escuta, para passar a ser a reconstituição de uma obra muda. (LEVINAS, 2015, p. 146).

Na interpretação de Levinas a respeito do *Fedro*, o que conta não é a verdade do pensamento enunciado. Antes, interessa focar-se na pergunta feita por Platão que, precisamente nessa obra, estabelece o destino de qualquer filologia, a saber, que indaga: “quem disse? Ou mesmo, de e que país é?” (LEVINAS, 2015, p. 146).

Segundo Levinas, com essas perguntas platônicas, acontece uma mudança de sentido a respeito da obra, pois o autor deixa de ser o interlocutor para ser, ele mesmo, o objeto do conhecimento. Pelo conhecimento do autor que o texto veicula, isto é, do escrito propriamente dito, o autor passa a ser englobado no fenômeno e perde o papel da coisa em si no que concerne à verdade. O leitor é seu próprio senhor, pois a leitura é solitária, apesar de ter diante de si um estranho, um bárbaro que fala, mas não escuta.

O texto está superado. O leitor é seu próprio dono. Ler já é escapar do pensamento do outro; é julgá-lo. É ser mais inteligente do que o texto e crer pouco nas verdades que

enuncia, como o arqueólogo que exuma um machado pré-histórico não pensa, nem por instante, em utilizá-lo. Para o filólogo, tudo está caducado (LEVINAS, 2015, p. 146-147).

Até então, Levinas tem demonstrado que, no âmbito da palavra escrita, o autor se converte na explicação da obra, ou seja, na relação entre a coisa em si e o fenômeno, uma vez que o escrito é um reflexo do autor. Entretanto, enfatiza que esse tipo de pensamento é próprio do relativismo, pois a verdade, através do escrito, é sempre percebida de forma relativa ou que caduca. Nesse contexto, a tarefa do filólogo é fazer aparecer o horizonte em que surge a verdade escrita e relativa a seus horizontes. Disso decorre que “todo desvelamento como fonte de verdade produz um pensamento simplesmente condicionado, fenomênico” (LEVINAS, 2015, p. 147).

Contra-pondo-se ao pensamento dialético relativista implícito à palavra escrita, Levinas diz que é preciso, agora, deter-se em algo que não seja sua aparição, ou seja, em algo que não se defina por sua situação, por sua referência ao que não é. Com isso, intenta mostrar que toda situação de aparição sempre remete a uma presença em si na qual a diferença entre oculto e revelado perde sua significação. “Esta presença do pensamento mesmo, fora de toda relatividade, é sua presença na palavra do mestre, pois quando o mestre fala, o pensamento tem um rosto” (LEVINAS, 2015, p. 148).

Portanto, quando se ouve uma palavra, abre-se a possibilidade de fazer uma pergunta. No entanto, a essa constatação estritamente empírica subjaz a convicção de que a palavra tem um modo de se manifestar, que é associado imediatamente ao que Levinas denomina de Rosto. Desse modo, no ato de perguntar está pressuposto não só conhecer o Outro ou sua presença, mas também de invocá-lo. O lugar de fala do mestre é sempre o vocativo, nunca o nominativo. O mais importante na pergunta não é o que se pergunta, mas o fato de que ela é feita a alguém, de que se dirige a um Outro. Ao se perguntar ao mestre, invoca-se, apela-se a ele e isso só é possível, porque há a presença do mestre à frente, que jamais poderá ser reduzida em termos de conhecimento.

Não se ensina a razão; ela é quem ensina. Não se desvela – logos, fala. Desvela. O pensamento absoluto é inseparável do verbo ouvir. **A esta união de pensamento e verbo, a esta presença do pensamento em um mestre, a chamamos rosto. O rosto é o modo de existência da verdade, e não o desvela tomado da visão.** (...) Como começo absoluto, fala absolutamente. Não se a maneja, não se a supera: se a escuta. O ensinamento não é nem reminiscência, nem percepção, mas relação com os rostos, mais além do jogo do escondido e do desvelado (LEVINAS, 2015, p. 153, grifo nosso).

Para Levinas, não existe nada que seja superior ao mestre, como sustenta a tradição platônica. Acima dele, não há ideia esplendente do bem. O que existe, portanto, é um

deus que fala, isto é, um mestre. A palavra quotidiana dos professores, que não mestres, já é um escrito, um objeto, já se fez Filologia. No pensar levinasiano, o mestre se reconhece pelo seu ensinamento que consiste, precisamente, na resistência à Filologia. Essa resistência é um deixar-se ouvir de frente, sem medo, cara a cara; é ser recebido por um Rosto.

Então, nesse caso, seria essa postura uma espécie de divinização do mestre? Levinas responde afirmando que, na medida em que o Outro fala ao eu ou na medida em que o eu fala ao Outro, esse Outro é deus. Diz Levinas sobre essa questão:

Eu não divinizo o outro. Pelo contrário, é a categoria do divino – se é que cabe por o divino como categoria – a que deriva do Diálogo. A relação com o rosto, em que um ser, ou mais precisamente um ente, sem aparecer-me está em relação comigo, fora de toda propriedade ou atributo. Em que está em relação comigo, porém permanece em si, isto é, permanece sem entrar no conhecimento; uma relação que é precisamente palavra (*parole*); a esta relação é a que propormos chamar religião. (LEVINAS, 2015, p. 155).

Assim, Levinas assevera que a palavra (*parole*) é ensinamento, captada como um pensamento para o Outro, e não como signo que se adapta ao pensamento. Ele defende ainda que a palavra, como presença de um Rosto que invoca o Outro, é que completa a verdade e a sociedade. A sociedade nada mais é que o presente do ensinamento e não o passado do escrito. “Todas as conquistas da civilização registrados nos escritos, (...) não seriam nada se o homem não visse o rosto do homem” (LEVINAS, 2015, p. 155).

A palavra oral que nos vem do olhar nu e franco do Outro esteia um ensinamento. Para Levinas, é a alteridade suscitada pelo olhar proveniente da exterioridade, em um processo de abertura à transcendência, que se torna ensinamento. Ensino que nada tem a ver com o magistério socrático que, por meio da maiêutica, ensina a “nada receber a não ser aquilo que já está em cada um”. A nova forma de ensinamento de que nos fala o nosso autor insere uma certa dinamicidade no mundo individual, novidade advinda de um além do horizonte demarcado pela própria luz do sujeito. Por isso, a alteridade, a exterioridade e o magistério evocam uma intrínseca equivalência.

Levinas diferencia processo de conhecimento de ensinamento: o primeiro se refere à exterioridade do mundo e das coisas sobre as quais o eu lança uma intencionalidade de apreensão. Ele se refere à intencionalidade cuja marca é apreender, possuir e identificar o Mesmo. No processo de conhecimento, o eu permanece sempre o Mesmo, pois o que há é a interiorização e a identificação sem novidade e sem mudanças. Por sua vez, o ensinamento nos advém do Outro, isto é, de um além que se apresenta no olhar despido. Em função disso, compreende-se que a palavra desse Rosto seja identificada com a palavra de mestre, pois o

Rosto é o artífice de sua própria palavra. Graças a isso, afirma Levinas, o Rosto porta em si um ensinamento verdadeiramente fundamental: ele nos ensina a alteridade, mas também a exterioridade. O Outro é o mestre por excelência. Desse modo, o ensinamento acontece face a face, no encontro com o Outro que é mestre, na medida em que põe fim à consciência autônoma, instituindo uma nova verdade emanada e conservada na relação face a face. Relação que está dada na concretude, isenta de abstração.

À esfera do ensinamento, podemos acrescentar que o olhar do Outro seja uma palavra de interdição cujo significado é a não violência. O olhar é, simultaneamente, interdição e prescrição. É interdição, porque é princípio de não violência, o olhar de “não” àquilo que tenta suprimi-lo. O olhar traz, estampado, um não ao não. É prescrição, porque a lei é um preceito no qual o olhar-palavra constrói tanto o sentido quanto o fundamento ético, perpassando o Ser e trazendo ordem, justiça e paz no alicerce mesmo do Ser. Por isso, alteridade e mandamento se imbricam. Para Levinas, o reconhecimento é, antes de tudo, um reconhecimento do Outro.

Levinas parte do pressuposto de que o “olhar fala” (LEVINAS, 1967, p. 194). Por conseguinte, o olhar será autônomo em sua própria epifania, trazendo imbricada em si a palavra inovadora capaz de romper com a solidão do eu e de proporcionar o surgimento da linguagem. A palavra emanada do olhar nos advém do Outro como um “puro ato” da linguagem voltado para o ouvido. Desse modo, o olhar que fala não se dirige à visão, mas ao ouvido, que, segundo Levinas é o mais passivo dos sentidos.

Portanto, ao distinguir expressão como palavra e fenômeno, como obra, Levinas visa a ressaltar que o Outro se exprime na palavra que emite e não em suas obras. Dessa forma, há uma saída do “*quid*” para o “*quis*” implícito na palavra oral. É constatado, pois, um movimento que vai da fenomenalidade para a relação face a face, de um perante o Outro. Desse modo, é gerado um elo entre a expressão do Rosto, nudez em sua anterioridade, e a palavra emitida ou interpelante presente na face nua. A palavra invoca e interpela antes da interpretação da escrita. Ela traz em si uma exigência de resposta, cobra uma satisfação, exige responsabilidade e nisso reside o *surplus* da palavra oral sobre a palavra escrita.

#### **2.4 O corpo ante a miséria e a grandeza da linguagem**

Com o objetivo de aprofundarmos a tese de que se evidencia precocemente na escritura levinasiana uma busca por deslocar o problema do Ser da compreensão para a escuta da alteridade de Outrem, apresentamos, na presente seção, o modo como Levinas põe no centro de sua reflexão filosófica a “linguagem proferida” em detrimento da ontologia do

Neutro. Desse modo, evidenciamos como o autor concede à linguagem viva, isto é, à palavra que sai do olhar do Outro, a primazia sobre a tematização ou sobre a representação da ontologia que visa a nomear o sentido das coisas. Não se trata, porém, de se referir à linguagem pela linguagem, mas à linguagem que se gesta em um corpo para Outrem, pois Levinas almeja ir para além da essência da linguagem do ser pelo corpo-sensibilidade.

A fim de nos aproximarmos dessa linguagem *outramente* que advém da palavra de Outrem, tomaremos como base o significativo texto da conferência “Palavra e Silêncio” (1948), publicada nos *Escritos Inéditos 2* (2015). Nela, Levinas afirma desconfiar da exaltação do silêncio devido à “carga de inumanidade que ele carrega”. Segundo o filósofo, o silêncio é correlato de um mundo insondável e enfeitiçador, tão exaltado tanto pela Filosofia quanto pela literatura contemporânea. Nesse sentido, a palavra pode soar pretensiosa ao intentar romper com o feitiço do mundo. Afinal, o silêncio pode induzir ao esquecimento que acoberta a desumanidade presente nas más intenções, na resignação, na covardia e mesmo na opressão.

Para Levinas, há outros motivos para a desconfiança a respeito da ênfase na fala ou na palavra. Ora, o silêncio se contrapõe ao romantismo da figura do gênio solitário ao argumentar que a fala, sobrecarregada de ilusões, compromete a designação dos objetos pensados. Com isso, fica subentendido que a linguagem, por sua função comunicativa, levaria o erro para as relações humanas. Desse modo, a linguagem, que é signo do pensamento, fica exposta a todas as críticas. No meio científico, ela se refugia no algoritmo como tentativa de escapar aos equívocos da palavra viva. Além disso, a introdução de novos signos pela gíria, presente na conversação e na literatura modernas, é um outro modo de fugir do comprometimento histórico da linguagem. Por conta do vazio instaurado pela linguagem de civilizações passadas, a gíria oferece à literatura um novo poder de expressão.

Ao desconfiar da exaltação do silêncio e enfatizar a palavra viva, Levinas se aproxima do “novo pensamento” de Franz Rosenzweig, pois esse autor insiste que *A estrela da Redenção* trazia para o centro do debate a “linguagem proferida” em contraposição ao pensamento tradicional da Filosofia, cuja marca é a redução de todas as coisas à identidade da essência ou ao silêncio.

Nos vestígios da crítica do pensamento e da afirmação do novo sentido que a linguagem assume na perspectiva da filosofia de Rosenzweig, Levinas dá dois passos decisivos. Por um lado, seguindo uma via negativa, põe-se contra o caráter egológico que a linguagem assume no interior da filosofia grega. Nesse sentido, ela exalta o pensamento em detrimento da palavra, de sorte que falar é expressar o ser do pensamento. De maneira

positiva, por outro lado, o filósofo visa a aclarar o sentido que ele concede à linguagem viva e ao respectivo itinerário que ele percorre para colocá-la em evidência em contraposição ao pensamento da palavra. Ele faz isso de modo a prolongar as ideias trazidas em *Da Existência ao Existente*, publicada em 1947.

Levinas entende que a concepção de que à linguagem cabe tão somente comunicar o que está no pensamento é um motivo para se desconfiar dela. Isso significa que para estabelecer comunicação, a linguagem também eleva o pensamento à universalidade, obrigando-a a regressar à sua essência na razão anônima. Mesmo quando a linguagem expressa mais do que o pensamento puramente lógico, como nossa vida psicológica e a variação humana em seu contexto social e histórico, ela continua a ser reflexo do pensamento que se tem como objeto da realidade trazida à luz do conceito. Isso quer dizer que todo contato pode ser reduzido a uma tematização. Nessa mesma perspectiva, o filósofo reconhece que até mesmo Husserl, em suas *Investigações Lógicas*, chegou a defender a teoria segundo a qual todo ato psicológico tem por base o ato objetivador, condição universal da expressão verbal. Do mesmo modo, a consciência tética e dóxica, presente nas *Ideias* de Husserl, indica que o pensamento nunca se submete à linguagem. Assim, a expressão seria nada além de um signo que, desde fora, se prende ao pensamento.

Não obstante a inegável função comunicativa da linguagem, é verdade que ela também atua sobre o pensamento. No contexto do nominalismo, por exemplo, evidencia-se certa distância entre o pensamento, incapaz de apontar para um objeto geral, e a linguagem, aparentemente capaz de se referir à generalidade. Segundo Levinas, Husserl, para quem a palavra se subordina totalmente ao pensamento, a ponto de nada mais ser do que uma janela pela qual a intenção da razão é externalizada, sustenta que o objeto universal pode ser pensado. Por sua vez, mais tarde, Heidegger resgata a densidade histórica da linguagem esquecida por Husserl. Segundo ele, a língua grega, modelada pela Filosofia, é revelação do Ser. Assim, mais do que comunicar, a linguagem para Heidegger, representa uma tomada de atitude do pensamento frente a sua própria compreensão.

Para Levinas, uma vez subordinada ao pensamento, a função de dizer, para os filósofos, se restringe a função de nomear. Por conseguinte, em parte, a linguagem serve ao pensamento entendido com um “sistema de signos” que dá unidade à realidade. Porém, uma vez que evita uma dispersão da razão, a linguagem não pode se limitar a nomear o objeto do pensamento; ela também silencia, como faz a poesia, para atingir a intimidade do pensamento do Ser. Assim, para Platão, o pensamento é definido pela linguagem e não o inverso: “diálogo silencioso da alma consigo mesma” (LEVINAS, 2015, p. 56).

A linguagem não precisa apenas designar o pensamento, mas fazer silêncio. Esta é a razão de ser da linguagem poética. Alcançar a silenciosa intimidade do pensamento com o ser ou designar com um signo o pensamento ou o ser: essa parece ser a função da linguagem. É sempre servil (LEVINAS, 2015, p. 56).

A constatação de Levinas é que, a essa concepção de linguagem que está a serviço do pensamento como um sistema de signos que dá unidade à realidade, subjaz uma tese mais profunda, a de que a linguagem nomeia a verdade ou é revelação silenciosa do Ser para uma razão una, cuja partição nos pensadores não passa de contingência. Isso significa que o acontecimento ontológico ocorre na revelação do Ser, definido justamente como fosforescência, isto é, o Ser, ao iluminar, deixa-se também captar. Além de tema, aquilo do que se fala, o ser é totalidade ou coerência e sistema, convertendo-se em si, como diria Hegel.

Por conseguinte, a posição de Levinas, no que concerne à linguagem na economia geral do Ser, é que o estatuto da linguagem, isto é, sua relação com o silêncio e sua configuração como signo do pensamento, aponta para uma realidade não apenas antropológica, porque o existir, que não é exclusivamente humano, encontra sua distinção no falante e pensante. O objetivo de Levinas não é, portanto, o de negar a ontologia, mas de repensá-la para abrir espaço no seu bojo, a fim de que o homem emergja como vontade de poder e tomada de posição. Além disso, ele objetiva esclarecer o lugar que o homem ocupa no interior da linguagem.

No contexto dos escritos da juventude, Levinas propõe uma análise detalhada do modo como, especialmente a ontologia de Heidegger, interpreta o homem. Isto posto, Levinas entende, com Heidegger, que o Ser em geral (verbo *Sein*) difere do Ente ou do o que é (substantivo *Seiendes*). No entanto, diverge dele quando Heidegger caracteriza o Ente como acontecimento impessoal e anônimo ou quando defende a necessidade de encontrar o Ente para expor o problema do Ser. Isso porque, conclui Levinas, um interlocutor sempre precede uma tematização e a linguagem serve de base para o pensamento. O poder fundamental, aquele que precede o exercício de todo poder, é o saber. É pelo saber que o anonimato do Ser se converte em objeto ou exterioridade do sujeito. Assim, a consciência, ou a razão, não é um dom do sujeito que procede de um além de sua existência, mas um feito mesmo da hipóstase. Não existe nada antes do sujeito. Ele tira tudo de si.

Nesse contexto, percebemos que há uma tentativa de Levinas de prolongar as análises propostas em *Da existência ao existente* (1947), nas quais o autor elucida a dinâmica do verbo ser (a existência) e o modo como a existência do existente se coagula em existências concretas (existentes) a partir das quais se produz a substancialização do ser (hipóstase).

Nesse âmbito, apresentamos o problema do corpo, tão importante para repensar a questão da linguagem em Levinas, tanto contra a psicologia como contra a ontologia de Heidegger, pois, quando Levinas trata do existente ou de sua posição no âmbito da existência como corpo, ele o faz no sentido de mostrar que o corpo é um evento da corporalidade e que seu acontecimento está para além do pensamento que o coloca sempre em referência a outra coisa que não ele mesmo.

O nascimento do existente concreto é, simultaneamente, o nascimento da subjetividade, que se cumpre na separação da existência indeterminada e anônima do *Il y a* (há). Em contraposição a Heidegger, que plantea o drama da existência em uma dialética do Ser e do nada e concebe o existir anônimo como *ex-tasis* no horizonte do Ser, Levinas busca situar o confronto nos termos de um existir anônimo ou puro existir como o horror de um mundo sem coisas. Da mesma forma, situa o modo de ser pessoa em um abrir-se a um mundo que cultiva e trabalha e que se cumpre em uma existência econômica em torno da casa, nos múltiplos sentidos que essa palavra pode ter no para alguém do Ser. É preciso abandonar a ideia de mal como ausência do Ser, para situá-la no âmbito da própria existência.

A dialética do ser e do nada continuam a dominar a ontologia heideggeriana em que o mal é sempre defeito – isto é, deficiência-, falta de ser, isto é, nada. [...] é porque o há nos prende totalmente que não podemos tomar levemente o nada e a morte, e que trememos diante deles. O medo do nada somente mede nosso engajamento no ser. É por ele mesmo, e não em virtude de sua finitude, que a existência encerra uma tragédia que a morte não pode resolver. (LEVINAS, 1998b, p. 18).

Portanto, é da recusa ou da evasão da própria existência que surge a resposta a um acolhimento humano para pôr em questão a lembrança de um engajamento em um contrato irrevocável: existir. Esse acolhimento não acontece de forma pacífica e livre de tensões, pois é, em si, dramático e traz, em seu bojo, aquele “peso próprio”, cujo desvanecimento não o libera das obrigações e contra o qual o homem apenas manifesta sua impotência e insuficiência. Esse acolhimento é tensional, porque acontece em num enfrentamento em que existir é existir pelo Outro e não uma existência fechada em si mesma. A existência, em seu anonimato, deve se abrir para que tenha lugar a interioridade, o esquecimento de si e o sonho na luz e no desejo. Essa existência anônima, Levinas chama de *Il y a* (há) ou o Ser em geral, em que a interioridade e a exterioridade lhe escapam, não sendo possível nem a ele mesmo efetivar uma distinção. “Essa ‘consumição’ impessoal, anônima, mas inextinguível do ser, aquela que murmura no fundo do próprio nada, fixamo-la pelo termo há. O há, em sua recusa de tomar uma forma pessoal, é o ‘ser em geral’” (LEVINAS, 1998b, p. 67).

### 2.4.1 Da linguagem da visão à linguagem do som

O poder sobre Deus ou sua absorção por meio da inteligência praticada pelos modernos pretende divinizar o homem. Nesse caso, o espinosismo está na base de toda Filosofia moderna. Diante da hipóstase, a realidade não passa de um jogo de luz. Portanto, sendo o sujeito definido apenas pelo poder, a própria relação com o Outro é reduzida a uma representação, fonte de exaltação para o indivíduo. Nesse contexto, é natural que a linguagem seja concebida tão somente como transmissão do pensamento.

A concepção segundo a qual a linguagem não serve senão para transmitir o pensamento é uma concepção natural para uma filosofia do sujeito, para uma filosofia do domínio, já que toda relação humana se converte em uma relação de poder. (LEVINAS, 2015, p. 60).

Por conseguinte, Levinas sustenta que, mesmo nessa concepção de que a linguagem se reduz ao signo do pensamento, há uma suposição de um Outro, porém abordado de fora e cujo pluralismo é apenas numérico. Assim, uma vez que o pensamento é de um eu, embora também universal, a linguagem não ensina, mas apela ao Outro que pense por si. O caráter universal do pensamento é como uma visão comum. A inteligência transforma o objeto, que é exterior, em interior, ao mesmo tempo em que nos põe em acordo com os demais. Consequentemente, a coletividade é vista a partir do panteísmo ou da monadologia. Em Espinosa, persiste a ideia de que a comunhão da razão leva a uma confusão ou negação total da pessoa. Para defender o contrário, o pensamento pessoal, os modernos só conseguem conceber a impessoalidade do pensamento por meio de uma harmonia preestabelecida entre os sujeitos solitários e o objeto.

Para salvaguardar as individualidades, a comunhão não pode se basear na identidade do sujeito com o exterior. Na comunicação, podemos ter um conteúdo comum sem nos reduzirmos a uma impessoalidade. Compreender algo significa torná-lo seu. Por isso, não há relação ou comunhão real entre as pessoas na concepção tradicional de pensamento. A esse respeito, Levinas afirma:

A comunhão se realiza na identidade de algo que permanece exterior a eles. A comunicação e a expressão de dois pensamentos continuam sendo da ordem do intercâmbio, e a participação em comum se faz de acordo com a categoria do ter. Agora, ter em comum não é ser em comum. A sociedade que esse comunismo supõe deve vir de outra fonte. O que passa de um para o outro é o conteúdo comum, mas não a própria pessoa. Aqueles que intervêm permanecem isolados, antes e após a operação. (LEVINAS, 2015, p. 61).

Dessa maneira, sem dissolver seres individuais em uma razão universal, ou isolá-los em uma harmonia divinamente preestabelecida com a realidade, a sociabilidade da inteligência possibilita uma aproximação entre as pessoas por meio do acordo de uma razão com outra. Trata-se de reconhecer que há algo além da evidência que domina a racionalidade. A própria linguagem admite que eu e tu são distintos. Uma tele-logia ou ensinamento, transmissão de razão a razão e não transformação do exterior em interior, acontece pelo som, o que supõe um Outro, e não pela luz.

Levinas afirma que o seu método consiste em subordinar o privilégio da luz, da fosforescência da essência do Ser, a uma fenomenologia do som. Assim como a luz, o som é uma sensação e se refere ao sujeito, podendo igualmente ser sinônimo de compreensão. Contudo, diferentemente da luz – que pela transparência nos faz possuir o mundo e nos torna solitários, pois tudo que é o Outro também é o eu meu –, o som é estrondo e escândalo, cuja ressonância ressalta seu caráter social. O som é ruptura pura de explosão ou transbordamento, pois somos incapazes de abarcar seu conteúdo.

O mundo do som não é um mundo da luz mais amplo, já que este é sempre solitário. O som anuncia a glória de outro Ser, introduzindo uma alteridade e um além no mundo. Pelo som, o Outro não entrega nada de si, pois permanece Outro. Além disso, Levinas destaca que o som não é uma qualidade do objeto como sua cor, forma e aroma. Ele é como uma qualidade de luxo ou supérflua. O som, que surge somente após a perturbação de algo, faz rodar o tempo como se este fosse visível, manifestando o que por essência não se manifesta.

Levinas explica essa questão do som, que faz ressoar o tempo mesmo, citando um poema de Pushkin, intitulado “O profeta”, o qual descreve como o ser das coisas pode ser ouvido ou, como o ouvido se volta atento ao ser mesmo das coisas:

Ele escovou meus ouvidos  
E se encheram de ruídos e sons,  
E ouvi a contradição dos céus  
E o voo dos anjos que subiam  
E o andar dos monstros submarinhos  
E o crescimento da rama no vale (LEVINAS, 2015, p. 68).

O som manifesta o que não se manifesta, isto é, manifesta aquilo que jamais ocupará um lugar na interioridade de quem escuta, pois ele, o som, expressa uma realidade exterior a si, embora preserve sua interioridade. Desse modo, considerando que o som não substitui uma qualidade sensível ausente por outra presente, ele não é signo do Outro. A ressonância do som preserva a irredutibilidade ou a glória do acontecimento do Outro, o

misterioso. Ao ressoar o Ser do sujeito, a palavra é verbo, não se limita ao nome e à ideia de algo. Assim, o som é símbolo, não alegoria ou signo, no mesmo sentido em que o verbo não é o nome de uma ação, mas ressonância do existir que expressa.

A dedução de Levinas é que a relação da linguagem com a ontologia e com o signo em geral parte da noção de que ressoar o Ser é a primeira função da palavra. A sonoridade é uma música, cujo conteúdo rompe a continuidade do mundo da luz e chama para um além, descrevendo “a estrutura de um mundo onde o outro pode aparecer” (LEVINAS, 2015, p. 69).

Portanto, Levinas chega à conclusão de que é pelo fato de um objeto poder ser ensinado, vindo a nós de fora, e não porque há uma imagem associada à palavra, que ela possui um sentido. Pela linguagem, uma razão se apresenta como Rosto e o Ser pode aparecer de fora. Por isso, nosso autor defende que o pensamento só é possível pela linguagem, ou melhor, “pelo ensinamento e pelo reconhecimento do outro como mestre” (LEVINAS, 2015, p.69). Aprender é a relação primeira no enfrentamento de outra razão e de existir de modo metafísico.

A noção da linguagem focada no som e não na visão permitirá a Levinas se ocupar da problemática da relação com o Outro e sua significação linguística. Para ele, a limitação da função comunicativa da linguagem explica a desconfiança sobre ela. Tal concepção situa o pensamento como elemento da luz a partir do “eu penso”. A consequência dessa concepção será a visão de uma sociedade reduzida a uma multiplicidade de sujeitos que compartilham uma base comum de pensamentos. O risco subjacente a essa concepção de linguagem é o de se recair em uma visão monadológica de sujeitos, cada um existindo por si, ou em um panteísmo, por meio do qual o indivíduo desaparece no seio do todo, de deus.

A posição de Levinas é contrária a essa visão de linguagem, pois, para ele a sociabilidade dos sujeitos não possui um conteúdo comum como intermédio. Na verdade, a comunicação, ou ensinamento, é a condição para o conteúdo comum e não o contrário. Isso permite partir não mais do poder ou da inteligência, mas da posição do sujeito no Ser, isto é, do corpo para uma palavra fora do pensamento. Logo, a transcendência que se mostra não é negativa. Antes, trata-se da afirmação de si, habitação em sua casa, imposição de si pela insistência, que está na dignidade sagrada de toda criatura.

O filósofo franco-lituano defende que uma das funções da expressão é “manifestar o que não pode se manifestar; uma relação com o exterior que deixa intacto o absoluto do outro para aquele que escuta” (LEVINAS, 2015, p. 70-71). Graças ao corpo, a linguagem é símbolo ancorado no som, na escuta do Outro. A linguagem também é símbolo, porque é uma

função independente e não insuficiente da visão, uma vez que há uma realidade inacessível ao homem que se cumpre no elemento do som. Nesse sentido, a dúvida de Levinas reside em saber o lugar que ocupa a “significação na relação com a transcendência que a sociedade representa” (LEVINAS, 2015, p. 71).

Para responder a essa questão, ele retoma as suas análises sobre o acontecimento de ser cumprido pela hipóstase como glória do sujeito como corpo que se firma e que pode escutar sem se apossar de Outrem. Assim, o Ser aparece como criação no Outro, passando sua glória despercebida no eu. É a partir do tu que o eu se conhece como justificado, mas não como ato de poder.

O trágico do Ser se configura pela identidade e não pela liberdade do eu. Assim, o Ser está preso a si mesmo antes de toda manifestação de liberdade. O tédio de si mesmo, mais do que a nostalgia de algo distinto e a monotonia do familiar, representa uma tragédia singular. Uma nostalgia da evasão é desperta pelo encadeamento a si, o que não se satisfaz com novos lugares, pois podemos ainda ser conduzidos por nós mesmos. “É preciso que no outro eu siga sabendo um eu, um elemento de continuidade. Evasão de si que não permite mais que a condição de um avatar” (LEVINAS, 2015, p. 71-72).

Levinas considera absurda a concepção que ainda descreve, desde Parmênides, o Ser como unidade. O absurdo está exatamente no fato de que não há corpo, porque não há unicidade de um ser, motivo pelo qual a palavra não pode ser ouvida. É a unidade, e não a finitude do Ser, a causa do infortúnio da subjetividade. Tal infortúnio revela que o eu não está só, pois sempre retorna a si mesmo e não porque está privado de uma coletividade. Os poderes não oferecem uma verdadeira evasão, como demonstra a passagem bíblica do “não é bom que o homem esteja só”. O infortúnio da solidão não é sanado quando o homem nomeia os seres, tendo domínio sobre eles, mas quando *o feminino* lhe aparece, tendo a oportunidade de reconhecer sua própria substância e cumprir a nostalgia de ser Outro. Esse é um acontecimento que não se limita a uma representação do Outro, pois é uma relação erótica. Logo, o infortúnio da hipóstase se instaura quando essa relação se transforma em coexistência a partir das relações sociais em termos de poderes no mundo da civilização e das representações coletivas, pois ele é incapaz de responder à nostalgia da evasão de si.

#### **2.4.2 Linguagem, significação e Eros**

Levinas compreende que a relação erótica faz parte da estrutura da subjetividade e integra a ontologia geral do ser. A relação erótica implica que o semelhante é reconhecido na alteridade total do Outro, o que não é o mesmo que vê-lo como um sujeito idêntico, inferior à

diversidade. Na relação erótica, tanto a diferença radical, que é a do sexo, quanto a identidade do semelhante são mantidas. Com isso, é rejeitada uma razão impessoal, que não passa de uma razão do eu, em favor de uma razão do eu e do tu.

Como a relação erótica é, ao mesmo tempo, uma evasão de si e um recomeçar, ela está implicada com a temporalidade. O tempo da sexualidade, porém, não é o mesmo conhecido pelo intelecto, que não passa de um objeto de poder, sendo apenas uma série de instantes perpassada por uma substância inalterada. A relação erótica precede e possibilita ontologicamente o acontecimento da evasão. Ao possibilitar ao sujeito uma evasão de si, ligando-o ao futuro, a relação erótica não deixa de manter um vínculo com o presente. Na verdade, há uma simultaneidade na relação intersubjetiva, pois a evasão de si não é um recomeço do sujeito, assim como o pai não se renova no filho, nem se confunde com ele.

Levinas faz uma aproximação da relação na qual os sujeitos estão presentes uns aos outros (e não entorno de uma verdade comum) com a relação erótica<sup>18</sup>. Para ele, tanto uma como a outra se distinguem da relação intelectual e conservam um aspecto de mistério do Outro, que se encontra fora do poder e do não poder. Assim, nessa sociabilidade, há uma coexistência de liberdades, uma vez que o eu não tem poder sobre o Outro, pois ele, o Outro, não é seu objeto. O Outro só se dá ao eu como o que lhe escapa. Por isso, é uma tentativa vã apreendê-lo.

O sujeito se relaciona com o Outro mantendo a dualidade dos termos e permanecendo fora da inteligência e do poder<sup>19</sup>. A esse respeito, indaga Levinas:

como pode o sujeito manter uma relação, ainda que seja com outro, sem que ela seja ao mesmo tempo inteligência e poder? O que um sujeito de poder consegue estabelecer fora da razão? Como pode um vínculo social sem que ele seja um movimento do pensamento ou um materialismo vulgar? (LEVINAS, 2015, p. 65).

Para responder a tais questionamentos, Levinas mostra que, para o sujeito idealista, o que é captado como pensamento somente é possível “a partir de”, e não “sobre”, seu presente. Isso quer dizer que esse sujeito não controla o que supõe, o que é expresso na frase: “eu não tenho desejado minha existência”. É nesse sentido que, segundo Levinas,

---

<sup>18</sup> Essa relação também aparecerá em *O Tempo e o Outro*.

<sup>19</sup> A inteligência, que também significa poder, não é a única forma de relação no Ser. Mas, ao mesmo tempo, qualquer alternativa à inteligência seria mecanicista e materialista. É nesse sentido que, para Levinas, a imagem religiosa da proximidade de Deus serve como protótipo da coletividade. Para ele, a Teologia abre caminho para a divinização do homem à medida que reduz a proximidade do divino com a inteligência. Porém, uma relação em que os termos se mantêm integralmente abandona a ideia de domínio e a pretensão de se converter em Deus (Cf. LEVINAS, 2015, p. 63-64).

Heidegger apresenta o conceito de *Geworfenheit* (abandono), como o fato de que determinadas possibilidades já são impostas. Do mesmo modo que para Sartre, o passado está sob nosso poder, enquanto o presente, mais forte do que aquilo que passou, é caracterizado como um “compromisso voluntário”, denotando que o presente é mais forte que o passado da *Geworfenheit*. Diferentemente do Ser de Heidegger e da Liberdade de Sartre, o corpo-poder inaugura ou cava para o eu-corpo um lugar para a escuta de uma palavra de Outrem. Para Levinas, o poder não é obstáculo, mas condição, privilégio, refúgio e até mesmo glória para o Ser. É o que diferencia um sujeito de um fenômeno. É porque o sujeito é fonte da liberdade – não sendo um ser arbitrário, mas algo assentado no Ser – que ele tem preeminência sobre o objeto.

A posição, que se diferencia do ato, é a condição de todo poder. O ato é uma transcendência negativa, posto que se projeta em direção a algo distinto de si. Já a posição é uma afirmação ou insistência, é uma transcendência sem transcendência, não implicando atividade ou passividade. Ao invés de fosforescência ou desvelamento, a posição é o estar em casa. Concretamente, isso não se encontra na Teologia, mas na dignidade ou no caráter sagrado de toda criatura, o que podemos chamar de glória do Ser. Ao mesmo tempo em que conserva seu mistério, o sujeito, por sua glória, transborda para o Outro. Esse tipo de transcendência está na expressão e não na projeção. Por isso, a relação com o Ser acontece pelo ouvir e não pelo ver.

À guisa de conclusão, tratamos de recordar que o percurso feito até aqui procurou evidenciar que, diferentemente da tradição moderna da filosofia greco-romana e da ontologia heideggeriana, a linguagem em Levinas assume um caráter eminentemente vivo, isto é, uma linguagem proferida no sentido de que a palavra do Outro preside o sentido originário da linguagem. Entretanto, essa maneira de conceber a linguagem proferida tem sua razão de ser na gênese do corpo sem o qual não há como escutar a palavra de um Rosto que vem do além do Ser. Nisso, o autor se distancia da maneira ontológica de conceber a linguagem sem sujeito e, por isso, sem-palavra-resposta ética a Outrem. Disso decorre que, em Levinas, há dois polos no movimento do Ser: o domínio e a evasão de si. Como a transcendência do homem se faz no presente, essa deve ser a situação de referência para a relação que se estabelece entre o sujeito-único e outro-rostho/palavra. É graças à palavra de Outrem que se instaura a ordem intersubjetiva no presente a ponto de o sujeito poder se dar conta dessa presença-ausente de Outrem na relação. Nessa ótica, a felicidade não é uma compreensão, mas um acontecimento, assim como o destino humano não é uma ontologia e o Ser não se reduz ao poder. Contudo, o cumprimento do Ser é condicionado pela compreensão, pela ontologia e pelo poder, porque o

cumprimento é realização que supõe uma simultaneidade do antes e do depois do pensamento e da consciência. É a partir disso que Levinas situa todo saber e compreende o papel da Filosofia, que não se confunde com o Ser mesmo do Ente. A Filosofia até pode se valer de conceitos de outros saberes, como os da História e da Teologia, mas também os ilumina ao anunciar e dar sentido ao futuro, ainda que não o cumpra.

Enfim, ao situar o problema da linguagem na economia geral do Ser, Levinas se posicionou fora da questão da Antropologia moderna. Isso porque o existir, que não é exclusivamente humano, encontra sua distinção no falante e no pensante, além de na relação social subjacente a eles. Portanto, o filósofo não pretendia negar a ontologia, mas repensá-la em função do espaço assegurado ao homem irreduzível à existência como vontade de poder e como tomada de posição. Nesse ínterim tratou de situar a questão da linguagem.

Com relação a essa problemática, vale ressaltar que, nos escritos posteriores a conferência “Palavra e Silêncio” (1948), Levinas não mais abordará a fenomenologia do som tal como a delineou nesse texto. Já o conceito de signo relacionado a um tipo de filosofia que subordina o pensamento à linguagem reaparecerá em *Totalidade e Infinito*, mas de um modo novo, diferente do que se apresenta nos *Escritos Inéditos 2*. A ênfase estará na noção de signo com o sentido de significação primeira, absoluta e completamente fora de contexto, ou seja, a do Rosto do Outro. Todos os demais signos têm seu nascedouro e sua orientação a partir de nova significação.

No capítulo que se segue, trataremos ao debate o corpo em Levinas no movimento que vai da essência para a existência no âmbito das obras que vão do início da década de 1930 até *Totalidade e Infinito*, em 1961. Nossa proposta é fazer um recorte da questão da corporeidade nesse período, trazendo à baila a noção de corpo no âmbito da evasão, mas não da evasão do corpo em si, mas do aprisionamento por ele produzido. Assim, ressaltaremos que a fenomenologia da corporeidade tem seu cerne, por um lado, na separação do existente de si mesmo e da realidade que o circunda e, por outro, na constituição da interioridade do indivíduo em sua corporeidade e exterioridade. Separação que

significa a maneira concreta de excedência de ser - recuo para a interioridade e abertura para a exterioridade ou à socialização do corpo -, constitui-se como passo obrigatório para a transcendência des-ontologizada da relação com a exterioridade de outrem, evento (ético) da corporeidade humana (RIBEIRO JR., 2019, p. 105).

### CAPÍTULO III O CORPO DA ESSÊNCIA À EXISTÊNCIA

*“A pele goza  
a pele muda  
a pele sangra  
(...)  
A pele vive  
e pulsa  
a pele gosta”  
(Maria Teresa Horta)*

Uma vez que já abordamos a questão da articulação entre Existência e Essência no capítulo anterior e mostramos que o corpo é significação e linguagem *outramente* ética devido à relação com Outrem, buscamos evidenciar neste momento a novidade da existência na contraposição à ontologia existencial de Heidegger como forma de assegurar a dramaticidade existencial do corpo que ganha densidade, gravidade e carnalidade para além do êxtase ou da leveza do Ser. Por isso, nosso percurso se volta para a descrição fenomenológica da existência fora da compreensão do Ser ou fora do horizonte do Neutro que esvazia a densidade da carne do Existente-corpo.

Abordaremos, então, a noção de corporeidade em Levinas, em sua ânsia de fuga da condição ontológica e, para tanto, distribuimos o presente capítulo em seis seções: na primeira, discorremos sobre o nascimento da subjetividade como corpo, ou o corpo da posição na hipóstase; na segunda, trazemos uma reflexão sobre o aprisionamento ontológico do corpo por dois fenômenos corporais - a vergonha e a náusea, que atestam a ambivalência entre a tentativa de saída e o fracasso dessa saída. Na terceira seção, continuamos a linha de raciocínio e nos detemos nos fenômenos corporais como fadiga, cansaço, preguiça e esforço, para mostrar a noção de presente originário, como modo de aparecer da existência como existente. Na quarta seção apresentamos a posição de Levinas quanto à filosofia do hitlerismo para a qual não há separação entre o eu, o corpo e o mundo. Na quinta seção, expomos a dinâmica do pensamento levinasiano que aponta um novo caminho de saída do aprisionamento do Ser, não mais identificado exclusivamente pelo anonimato da existência, mas por uma via que evidencia uma corporeidade pensada como gozo e fruição. E, por fim, mostramos que, para Levinas, a reflexão filosófica da linguagem deve partir do Outro e não do Mesmo e que nessa relação, o Outro jamais renuncia a sua condição de Outro.

### 3.1 Corpo e hipóstase ou nascimento da subjetividade como corpo

Na obra *Da Existência ao Existente*, publicada em 1947, Levinas utiliza a fórmula platônica que situa o Bem mais além da essência e do Ser e que transcende o domínio das ideias para se contrapor ao mal de ser e à conseguinte subjugação do *Il y a*. Na concepção platônica<sup>20</sup>, o Bem não é Ser nem Ente, mas, no que concerne ao conjunto da ontologia, ele é exterioridade, que serve como fundamento ou fonte. Assim, o intento do filósofo francobelga é superar o “ser sem resposta” a partir desse Bem, o qual ele identifica como a *ex-cendência*, que leva o existente a uma saída do Ser e das categorias que o descrevem<sup>21</sup>. É a evasão que leva o existente a romper com a submissão à existência e a apoderar-se dela, na medida em que se deixa guiar pelo Bem, pela *ex-cendência*.

A fórmula platônica colocando o Bem além do ser é a indicação mais geral e mais vazia que os guia. Ela significa que o movimento que conduz um existente em direção ao Bem não é uma transcendência pela qual o existente eleva-se a uma existência superior, mas uma saída do ser e das categorias que o descrevem, uma *ex-cendência*. (LEVINAS, 1998b, p. 9).

O nascimento do existente concreto é também o nascimento da subjetividade, que se produz na separação da existência indeterminada e anônima do *Il y a* (há). Contrariamente a Heidegger, que planteia o drama da existência em uma dialética do Ser e do nada e concebe o existir anônimo como *ex-tasis* para o fim, Levinas busca situar o confronto nos termos de um existir anônimo ou puro existir, em um horror de um mundo sem coisas, assim como situa o medo de ser pessoa em um abrir-se a um mundo que cultiva e trabalha em uma existência econômica, com casa, nos múltiplos sentidos que essa palavra possa ter. É preciso abandonar a ideia de mal como sendo ausência do Ser, para situá-la no âmbito da própria existência.

A dialética do ser e do nada continuam a dominar a ontologia heideggeriana em que o mal é sempre defeito – isto é, deficiência -, falta de ser, isto é, nada. [...] é porque o *há* nos prende totalmente que não podemos tomar levemente o nada e a morte, e que trememos diante deles. O medo do nada somente mede nosso engajamento no ser. É por ele mesmo, e não em virtude de sua finitude, que a existência encerra uma tragédia que a morte não pode resolver. (LEVINAS, 1998b, p. 18).

Hipóstase é o termo utilizado por Levinas para falar do processo por meio do qual um existente supera a existência impessoal e neutra. É por ela que a existência se submete ao existente e o existente, por sua vez, assenhora-se da existência. Desse modo, o sujeito hipostático, ao romper com a existência impessoal e anônima, sofre as consequências desse

<sup>20</sup> O Bem, na filosofia platônica, serve de base para as reflexões levinasianas Cf. Levinas, 1998b, p. 9.

<sup>21</sup> Levinas objetiva alcançar uma transcendência que não se ligue à ordem do Ser, da mesma forma que não signifique uma elevação do existente a uma forma mais elevada do Ser. Tal pretensão implica, necessariamente, uma crítica às ideias mestras da ontologia heideggeriana Cf. Levinas, 1998b.

desencadeamento, que é sua radical solidão ontológica. Consequentemente, o sujeito configurado como existente, que possui a existência, revela também uma solidão imanente. “A aparição de um ‘algo que é’ constitui uma genuína inversão no seio do ser anônimo. Leva o existir como atributo, é dono de tal existir como o sujeito é dono do atributo (...). Devido a sua identificação, o existente está já encerrado em si mesmo: é mônada e solidão” (LEVINAS, 1979, p. 31-32).

A identidade do sujeito é um solitário acorrentamento ou aprisionamento de si mesmo e não uma relação inofensiva consigo. É, além de uma saída de si, um retorno a si mesmo, de modo que esse aprisionamento consigo nunca cessa, pois o sujeito hipostático, desejoso de um desprendimento do existir anônimo e impessoal, encontra-se, agora, preso a si na identificação consigo. Doutro modo, podemos dizer que a relação de identidade é oriunda da “preocupação” do eu por si mesmo, isto é, é o próprio indivíduo que, claramente, impõe-se a si mesmo. A solidão do sujeito não é proveniente do fato de que ele esteja isolado ou desamparado, mas do fato mesmo de submergir-se e meter-se em si mesmo.

Desse modo, o existente, mesmo sendo senhor da existência e conquistador de uma identidade, encontra-se eminentemente só, por causa de sua ingente preocupação e do cuidado de si, o que, para Levinas, significa que esse “encontrar-se só” constitui a característica central da existência.

A luz torna possível esse envolvimento do exterior pelo interior, que é a própria estrutura do *cogito* e do sentido. O pensamento é sempre claridade ou a aurora de uma claridade. O milagre da luz é sua essência: pela luz, ao mesmo tempo em que vem de fora, o objeto já é nosso no horizonte que o precede; vem de fora já apreendido e torna-se como que vindo de nós, como que comandado por nossa liberdade. A síntese do *a priori* e do *a posteriori*, como da contemplação e do desejo, encontra-se ultrapassada no instante de claridade. (LEVINAS, 1998b, p. 54).

O existente, ao passo que aceita unicamente o que está dentro de si, como se a exterioridade, desde sempre, estivesse ali, tolhe a aprendizagem, ficando restrito apenas ao que já sabe e que, de certa forma, está latente em sua interioridade. Desse modo, a exterioridade e a alteridade só se inserem na interioridade do pensamento do existente em forma de recordação, de representação: “não se aprende senão aquilo que já se sabe e que se insere na interioridade do pensamento, à guisa de lembrança evocável, re-presentável” (LEVINAS, 2004, p. 167). À medida que conhece ontologicamente alguma coisa, a identidade do sujeito não muda, apenas se reafirma, permanecendo fechada em sua identidade. Não obstante, afirmará Levinas, sequer a capacidade cognoscitiva do existente tem o mérito de salvá-lo de sua patente solidão ontológica. O existente, na medida em que, racionalmente, busca englobar o todo, não dá espaço para a exterioridade, pois seu intento é

fazer com que nada fique fora de seu alcance. Desse modo, a razão se apresenta una e solitária em um constante encontro consigo mesma e em uma contínua negação de outra razão com que possa dialogar. O monólogo filosófico no sono da imanência é assim a marca dessa razão solitária.

A afirmação do sujeito ocorre por meio do anonimato do *há*. Essa afirmação corresponde ao sentido etimológico da palavra mesma, que significa justamente a firmeza e a segurança sobre um determinado terreno ou base, isto é, afirmar-se é o estabelecimento de um fundamento. O sujeito desperto da vigília anônima do *Il y a* não é buscado como pensamento, tampouco como consciência ou espírito, pois não se trata, aqui, de estabelecer uma relação entre o eu e o mundo, mas de determinar a aparição mesma de um existente ou, dito de outro modo, a aparição de um substantivo no âmago dessa existência impessoal. Para Levinas, essa impessoalidade, se falarmos de forma mais rigorosa, sequer poderia ser nomeada, pois ela é puramente verbo e, como tal, não significa o nome de uma ação. Assim como o nome é nome de alguma coisa, o verbo tem a função de produzir a linguagem e não de nomear coisas, como acontece com os substantivos.

Quando Levinas descreve a impessoalidade do *Il y a*, ele utiliza a forma mais radical possível para dizer que não se trata apenas de uma impessoalidade na forma spinoziana, por exemplo, em que Deus é impessoal ou em que o mundo e as coisas são inanimadas, ou ainda, em que o objeto é apreendido em relação ao sujeito. Todos esses seres já são pessoais, uma vez que são existentes e já supõem a dimensão substantiva na qual se colocam. O objetivo levinasiano é encontrar a própria aparição do substantivo e, para isso, nosso autor recorreu à tradição filosófica e apropriou-se do termo *hipóstase*, cuja significação remete ao “evento pelo qual o ato expresso por um verbo torna-se um ser designado por um substantivo” (LEVINAS, 1998b, p. 99-100).

A hipóstase, a aparição do substantivo, não é somente a aparição de uma categoria gramatical nova, ela significa a suspensão do há anônimo, a aparição de um domínio privado, de um nome. Sobre o fundo do há surge um ente. [...] Consciência, posição, presente, “eu”, não são inicialmente – embora o sejam finalmente – existentes. Eles são eventos pelos quais o inominável verbo ser se transforma em substantivo. Eles são a hipóstase (LEVINAS, 1998b, p. 99-100).

### 3.1.1 A consciência encarnada

Levinas situa o pensamento no corpo e mostra que a consciência é sempre encarnada. Isso contraria os idealistas, que estabeleciam uma distância entre o pensamento e o corpo. Exemplo disso é a leitura que a Filosofia moderna faz do *cogito* cartesiano ao

considerar que ele exclui o corpo pela dúvida e o trata como mero objeto: “sou uma coisa que pensa”.

No entanto, Levinas acredita que esse pensamento dos modernos é incompleto. Por esse motivo, ele mostra que o mais profundo ensinamento do *cogito* cartesiano consiste justamente em descobrir o pensamento como substância, como algo que se põe a partir de uma base, de um ponto de partida. Quando Descartes define o *cogito*, não o faz de forma impessoal, no sentido de “há pensamento”, mas o define na primeira pessoa do presente do indicativo: “*ego sum res cogitans*”. Para Levinas, Descartes foi magistral ao usar a palavra “*res*”, pois ela mostra que o pensamento é uma substância ou uma coisa que se põe, o que já denota uma base, “não se trata somente de uma consciência de localização, mas de uma localização da consciência – que não se transforma, por sua vez, em consciência, em saber” (LEVINAS, 1998b, p. 84).

Desse modo, não há pensamento sem corpo. Isso é uma condição que o distingue do saber que também está situado, pois ele sai de uma cabeça que tem forma, densidade, corpo. Se a dúvida metódica exclui o corpo, deve ser aquele corpo objetificado, do plano do ôntico, regido por determinadas leis espaciais e não o corpo das vivências, que encerra uma consciência encarnada, que faz o indivíduo ser sujeito e não um objeto. A encarnação da consciência é condição de todo saber, sem a qual inexistiria consciência.

Levinas nos adverte que a fronteira do inconsciente em que a consciência está situada e que, por sua vez, definirá o evento ontológico dessa mesma consciência, não é a fronteira da negação. Por conseguinte, o sono será uma modalidade do Ser ao sair de si mesmo e se libertar do seu domínio. No próprio evento do sono, está inscrito o seu fracasso. Desse modo, há a possibilidade de se distinguir um retorno do *há* por meio da hipóstase do instante, pois nessa “hipóstase do instante” todo domínio, poder e virilidade do sujeito se manifestam como ser no mundo. É justamente aqui que a hipóstase, pelo fato de participar do *Il y a*, se descobre como solidão, “como um definitivo do acorrentamento de um eu a seu próprio si” (LEVINAS, 1998b, p. 101).

Na hipóstase, há o desejo da consciência de participar tanto da insônia quanto do anonimato do *Il y a*. Há um jogo de oposição entre a consciência do sujeito e o *Il y a*, pois, na relação hipostática, o sujeito tem a possibilidade de vigília na noite do *Il y a* que, por sua vez, se opõe às possibilidades da consciência. “Nesse jogo se dá, para Levinas, o evento do sujeito. A consciência já faz parte da vigília, mas não é a vigília”. (MELO, 2003, p. 42).

A hipóstase se situa no voltar da consciência ao enigma do si-mesmo, a sua posição é de busca pela distinção dela mesma perante o *Il y a*. O ponto nodal desse instante da

busca reside na caracterização de algo cuja localização está no limite tanto do existir quanto do existente, isto é, de algo que, em si mesmo, já se constitui como evento que deve ser expresso por um verbo ou, em outros termos, de um existente dado em sua própria presentificação.

A possibilidade de proclamar-se existente, de ser senhor e de governar a sua existência é, para o ser, um exercício de poder do sujeito. O sujeito possui algo. Essa é a primeira forma de liberdade, **a liberdade do começo**, implícita em todo sujeito: liberdade do poder do existente sobre o existir (MELO, 2003, p. 43, grifo nosso.)

O começo é o advento da existência pelo existente e não um encontro com o absoluto ou um conforto de uma trama de cunho niilista, cuja expressão e consumação se dão pela História. A existência “me tem” sem portas e sem janelas, findada em um “mim mesmo”, tal como uma mônada. O começo é uma liberdade que impossibilita de voar, pois está fincada sobre o solo em um aqui inalienável, constituinte do peso próprio da base.

A luta pela existência não permite apreender a relação do existente com sua existência na profundidade que nos interessa. Tomada no nível do tempo da economia em que ela é habitualmente encarada, ela aparece como a luta por um futuro, como o cuidado que o ser toma de sua duração e de sua conservação. Luta do ser já existente pela prolongação desta existência, e não nascimento perpétuo, compreendido como uma operação distinta pela qual a existência apodera-se de sua existência independentemente de toda técnica de conservação. (LEVINAS, 1998b, p. 24).

Portanto, é o advento do existente na existência (hipóstase) que possibilita que o começo seja o “advento da existência”. Assim, na evasão surge a resposta a um acolhimento humano no sentido de pôr em questão a lembrança de um engajamento em um contrato irrevocável: existir.

### **3.1.2 O corpo na noite trágica de ser**

Uma subjetividade constituída a partir de seu anonimato, se abre materialmente pesada, sem mundo, sem o Outro, bem como sem relação ética, apenas buscando repouso. Sem desejo, a subjetividade reclinase sobre si mesma em uma peleja com o peso de sua própria existência. Cai a noite e o corpo reclama descanso, mas o sono não chega, “os olhos se recusam a fechar”. É a insônia que nos surge como impossibilidade de dormir e como experiência que mostra o anonimato da existência. A insônia não é repouso, muito menos inconsciência ou trabalho de anulação do Ser, mas é o horror, é uma presença monótona que nos sufoca, pois o repouso não chega, abrindo assim uma “surda ameaça indeterminada”. A

noite abre espaço para a experiência com o *Il y a* como prefiguração do retorno ao elemento, do rompimento com a hipóstase:

A vigília da insônia, que mantém abertos nossos olhos, não tem sujeito. É o próprio retorno da presença no vazio deixado pela ausência; não o retorno de alguma coisa, mas uma presença; é o despertar do há na negação, é uma infabilidade do ser em que jamais se relaxa a obra de ser; é sua própria insônia (LEVINAS, 1998b, p. 79-80).

Poderíamos até querer negar todas as coisas, no entanto, uma negação assim, absoluta, deixaria o silêncio e a noite. Apesar de tudo, há algo, existe algo. No velar a que a insônia nos obriga, a noite não tem perspectiva, o toque do *Il y a* é o horror, é a impossibilidade da morte. É o Ser sem portas e sem saída: “a insônia coloca-nos, pois, numa situação em que a ruptura com a categoria do substantivo não é somente o desaparecimento de todo objeto, mas extinção do sujeito” (LEVINAS, 1998b, p. 81). Na insônia, que não é angústia perante a morte, temos a possibilidade e a impossibilidade, simultaneamente, de dissolver uma existência subjetiva.

Levinas vê, na experiência da insônia, a forma mais clara para explicar a noção de *Il y a*, mostrando que a constituição da subjetividade opera nesse fundo indeterminado do elemento, nesse verbo que não conseguimos nomear e que surge em cena, mas que, tão logo, quando cobra o descanso, não o consegue. É como se essa experiência, de forma mais profunda, se aproximasse da aniquilação da subjetividade. A angústia<sup>22</sup> tem em comum com a insônia o fato de que ambas são expressões inevitáveis do existir, em outros termos, impossibilidades de sair. É *ser* sem poder *deixar de ser*. Tanto a insônia quanto a angústia rompem com a hipóstase, revelando a impossibilidade de deixar de ser.

A impossibilidade de destruir o inevitável, o invasor e anônimo murmúrio da existência, manifesta-se particularmente por meio de determinados momentos nos quais o sono escapa a nossos apelos. Vela-se quando não há mais nada a velar, e apesar da ausência de toda razão de velar. O fato nu da presença oprime: é-se obrigado ao ser, obrigado a ser. Destacamo-nos de todo objeto, de todo conteúdo, mas não há a presença. Esta presença que surge atrás do nada não é nem um ser, nem o funcionamento do há, que alcança tanto as coisas quanto a consciência (LEVINAS, 1998b, p. 79).

Se pudéssemos fazer desaparecer tudo que existe, todos os entes, todos os sujeitos e objetos, ainda assim constataríamos a permanência de algo, mas um algo que acontece em um evento diante do qual nos sentimos impotente para dizer o que é. Como não podemos dizer o que é esse algo, pois, se assim fosse, não teríamos o desaparecimento de tudo,

<sup>22</sup> Levinas não se refere à angústia da morte no sentido heideggeriano. “Opomos, portanto, o horror da noite, ‘o silêncio e o horror das trevas’, à angústia heideggeriana; o medo de ser ao medo do nada. Enquanto a angústia, em Heidegger, cumpre o ‘ser para a morte’, apreendida e compreendida de algum modo, o horror da noite ‘sem saída’ e ‘sem resposta’ é a existência irremissível” (LEVINAS, 1998b, p. 73).

constatamos que há algo (*Il y a*), uma presença: “a ausência de todas as coisas retorna como uma presença; como o lugar em que tudo afundou, como uma densidade de atmosfera, como uma plenitude do vazio ou como o murmúrio do silêncio” (LEVINAS, 1979, p. 26).

Essas metáforas exprimem a própria obra de ser que permanece no momento do desaparecimento dos entes - não havendo mais substantivos, o verbo ser é ressaltado. Como só permanece o verbo, a obra de ser é, simultaneamente, impessoal e indeterminada. Impessoal, porque não pertence a ninguém, é como os verbos sem sujeito “chove”, “faz calor”; e indeterminado, porque não se refere a ninguém. “Há em geral, sem que importe o que há, sem que se possa juntar um substantivo a este termo: há, forma impessoal como ‘chove’ ou ‘faz calor’. Anonimato essencial” (LEVINAS, 1998b, p. 68).

O ser permanece, mesmo quando se negam os entes, pois o que há é uma impessoalidade lógica da negação absoluta. É possível, segundo Levinas, negar os entes, mas não é possível negar o nada. Mesmo que não haja entes, o nada faz algo, produz (na linguagem heideggeriana, o nada nadifica), firmando-se assim como ser. Afirmamos os entes, mas não o existir puro, ou seja, o ser puro se impõe não lhe restando escapatória.

É esse conceito de existência sem mundo (*Il y a*) que rompe as relações entre exterior e interior, entre sujeito e objeto, gerando a ausência de luz. Nessas relações estabelecidas eminentemente no palco do mundo, no qual nada se compreende por causa da ausência da luz, o sujeito e os objetos afundam no nada e no anonimato, por estarem desprovidos da relação doadora de sentido. Nesse contexto, falar da experiência do *Il y a* é extremamente difícil, pois o sujeito envolvido na experiência da noite é suprasumido nela. A noite só pode ser experimentada por uma aproximação do há. “O *Il y a* é a condição de todos os seres existentes. Retornar a essa condição é fazer o caminho já feito pelo ser, é retornar à escuridão do ser empastado em si mesmo, à condição de ser não-condição, à noite que paira no ser em si mesmo” (MELO, 2003, p. 35).

Com a ideia de que *o Il y a* recusa toda forma pessoal, bem como não especifica nada no seio de sua impessoalidade, Levinas identifica o Ser e o horror com o mal. O horror é o movimento que obriga a consciência a sair de sua própria subjetividade. A pergunta pelo Ser, cuja natureza indeterminada e impessoal representa o sem saída, leva-nos à conclusão de que “o ser é sem resposta. (...) O ser é essencialmente estranho e nos choca. Sofremos seu aperto sufocante como a noite, mas ele não responde. Ele é o mal de ser” (LEVINAS, 1998b, p.23).

Levinas adverte que não devemos confundir o horror do *Il y a* com a angústia heideggeriana do nada, posto que deve ser interpretado como oposto a ela: tem-se medo de ser

e não medo do nada. O horror da noite, como experiência do *há*, não revela um perigo de morte e nem de dor, mas uma realidade sem saída da existência. Se, por um lado, a angústia de que fala Heidegger diz respeito ao “ser para a morte”, por outro, o horror da noite nos fala da “existência irremissível”, sem saída e sem resposta.

Portanto, quando Levinas trata do existente ou de sua posição no âmbito da existência como corpo, ele o faz no sentido de mostrar que o corpo é um evento da corporalidade e que seu acontecimento está para além do pensamento que o coloca sempre em referência a outra coisa que não ele mesmo. Nessa direção, Ribeiro Jr. (2019) afirma que essa descrição do corpo, tal como aparece na contramão de seu poder, revela uma “extrema passividade do existente e a maneira como o corpo tem sempre um pé preso na posição de seu existir” (RIBEIRO JR., 2019, p. 132). Assim sendo, a fenomenologia do corpo como posição em Levinas se diferencia da noção de corporalidade tal como se desenvolve nos moldes heideggeriano, em que o *Dasein* está lançado e abandonado às suas possibilidades. O corpo como posição é, definitivamente, uma oposição à ontologia.

A seguir, nos deteremos nos fenômenos corporais que expressam o aprisionamento ontológico do eu a si mesmo, mas que também o arranca para fora, para a exterioridade, tais como a vergonha e a náusea.

### **3.2 O corpo em fuga: a vergonha e a náusea**

Apesar de sua autoafirmação ou de sua autossuficiência, o Ser padece de uma solidão sem fundo, da qual não pode escapar. Ele está encadeado definitivamente a si mesmo, ele está acorrentado à sua existência e ao que assumiu. É uma presença constante de si a si mesmo, sem intervalos. Esse aprisionamento ontológico é exemplificado por Levinas por meio de dois fenômenos relacionados ao corpo: a vergonha e a náusea. Ambas atestam a ambivalência entre a tentativa de saída e o fracasso dessa saída.

A vergonha se relaciona diretamente com a impossibilidade de poder encobrir o que se desejava encobrir, isto é, com o fato de estar preso a si mesmo, em uma total e radical impossibilidade de fugir para esconder a si-mesmo.

A vergonha, em uma primeira análise, parece reservada aos fenômenos de ordem moral, pois a pessoa tem vergonha justamente por ter agido mal ou se afastado da norma. Contudo, a vergonha de que fala Levinas não está relacionada com o fato moral ou com as implicações decorrentes dele. A vergonha, no sentido moral, é essa impossibilidade de não nos identificarmos com o ser que se nos apresenta estranho e que causa em nós recusa e rejeição, é a nossa própria apresentação, na qual não passamos de um mero ser diminuído e

com o qual é penoso nos identificarmos. No entanto, “a acuidade da vergonha, com tudo o que ela traz de pungente, consiste precisamente na impossibilidade em que estamos de não nos identificarmos com esse ser que já nos é estranho e cujos motivos de ação não podemos compreender” (LEVINAS, 1982a, p. 74).

Essa noção, mesmo que superficial, mostra que na vergonha existe uma ligação que a prende muito mais ao Ser de nosso eu do que à sua finitude, pois a vergonha não tem nenhum tipo de dependência com as limitações de nosso Ser. A única subordinação da vergonha é ao Ser mesmo do nosso Ser, é à sua incapacidade de romper consigo mesmo. “A vergonha funda-se sobre a solidariedade do nosso ser, que nos obriga a reivindicar a responsabilidade de nós mesmos” (LEVINAS, 1982a, p. 74). Nesse tocante, Levinas afirma que essa análise da vergonha ainda é insuficiente, uma vez que o ato moralmente mau ainda permanece na base de apresentação da vergonha que se mostra em função de um ato determinado.

A vergonha é semelhante à preguiça, no sentido de ser um movimento contrário ao projeto, movimento não mais diante do “medo de ser”, mas diante do “medo de ser eu”. Isso significa que esse é um movimento de afastamento do eu como decepção a respeito do eu mesmo.

A vergonha se mostra quando não conseguimos esquecer a nossa nudez e, por isso, procuramos encobrir o que não pode ser coberto ou esconder o que não pode ser escondido. É o caso da pessoa tímida que em determinada situação não sabe o que fazer com os seus braços e pernas. Nessa situação, ela revela sua incapacidade de cobrir a nudez de sua presença física pela sua pessoa moral. Igualmente acontece no caso da pobreza que se mostra vergonhosa para aqueles que tentam se esconder atrás das vestes. Temos vergonha da pobreza não porque ela seja um vício, mas porque ela revela, como os farrapos do mendigo, a existência incapaz de se esconder. “Esta preocupação do vestir para esconder concerne a todas as manifestações da nossa vida, os nossos atos e nossos pensamentos” (LEVINAS, 1982a, p. 75).

A exposição do corpo seja na nudez ou na timidez, seja na condição de pobreza, suscita a vergonha, pois nos sentimos completamente nus ante o olhar do outro. Desse modo, o pudor parece vir em nosso socorro, tentando proteger, cobrir ou esconder o corpo da exposição violenta diante do outro. Nesse sentido, concordamos com Ribeiro Jr. (2019) quando diz que “o pudor, em princípio, viria nos tirar dessa exposição do corpo que nos recorda de nosso encadeamento do eu em si mesmo. O estar encoberto pareceria configurar

certa proteção desse corpo que nos aprisiona à nossa nudez, a saber, aquilo que o eu é, sem poder deixar de sê-lo” (RIBEIRO JR., 2019, p. 117).

Para Levinas, a nudez é envergonhada não somente porque ela está primeiramente relacionada ao corpo, como se percebe no pudor, mas porque ela está ligada diretamente à necessidade premente de esconder o próprio Ser. A vergonha nos revela aquilo que de mais íntimo há em nós: nossa presença a nós-mesmos. É certo que queremos esconder nossa nudez dos outros, mas, no íntimo, procuramos esconder a nós mesmos.

Se a vergonha está aí, é porque não podemos esconder o que queríamos esconder. A necessidade de fugir para se esconder é posta em xeque pela impossibilidade de fuga de *si mesmo*. O que aparece na vergonha é assim, precisamente, o fato de estarmos cravados a nós mesmo, a impossibilidade radical de fugir para nos escondermos de nós mesmos, a presença irremissível do eu a si mesmo (LEVINAS, 1982a, p. 75).

Decorre daí uma premente necessidade de fuga, de evadir-se *de si* mesmo, em uma tentativa vã de esconder o que ora se expôs. Por isso, nas palavras de Ribeiro Jr. (2019, p. 117), “a vergonha revela exatamente o contrário do que desejaria conter. Ela nos põe em contato com aquilo do qual jamais podemos renunciar, que é a nossa intimidade, isto é, nosso ser, ou melhor, o fato de sermos nosso corpo aprisionado a nós mesmos como de algo do qual não podemos escapar”.

Porém, é preciso pontuar que, quando o corpo perde o seu caráter de intimidade, ele deixa de ser envergonhado, pois a intimidade é a presença a si mesmo. É o que acontece, por exemplo, na exibição do tronco nu do pugilista ou na nudez da bailarina de *music-hall*, em que esses corpos aparecem como exterioridade a si mesmos, “pois nem tudo o que está sem vestimenta está nu” (LEVINAS, 1982a, p. 76).

Em suma, a vergonha, como experiência do Ser, é que nos revela a necessidade de encobrir nossa intimidade, pois é aí que o Ser se mostra como ele realmente é. Revela, de forma privilegiada e em sua totalidade, a nossa existência. É vergonhoso perceber que nosso Ser, na sua forma mais íntima, se mostra como brutalidade, o que, para Levinas, está expresso também na impossibilidade de fugir do próprio Ser. A vergonha permite que o Ser se descubra. Desse modo, a vergonha resulta em um positivo sofrimento de um nascimento desinteressado, na medida em que permite uma abertura para a verdade que vem do Outro. Na impossível tentativa de esconder a si mesmo, o Ser se descobre “ser demais”; “a vergonha é no fim de contas uma existência que busca desculpas. O que a vergonha descobre é o ser que se descobre” (LEVINAS, 1982a, p. 76).

Para evidenciar ainda mais a tese de que o ser é um peso para si mesmo, como visto acima na noção de vergonha, Levinas explicita o fenômeno do desassossego que aparece em toda sua pureza na náusea.

Na náusea, esse estado que antecede o vômito, encontramos-nos acorrentados a nós mesmos e revolvidos de dentro. A náusea revela a compreensão da estrutura do Ser como preso a si mesmo. Ela é uma presença revoltante de nós-mesmos a nós-mesmos e não um confronto com aquilo que se mostra como obstáculo e que é sempre exterior. “O estado nauseabundo [...] encerra-nos de todos os lados. Mas não encerra a partir de fora. Somos sublevados do interior; o fundo de nós mesmos asfixia sob nós mesmos” (LEVINAS, 1982a, p. 77). A náusea é a experiência da presença do eu a si mesmo, é o nosso próprio Ser, como presença sufocante, é aquilo que nós mesmos somos.

No entanto, essa presença é incontornável, pois não há escapatória. A náusea não é um objeto ou um obstáculo do qual podemos nos livrar. É evidente que há um conflito entre nós e o estado nauseabundo, mas isso não deve ser entendido como algo exterior, um obstáculo. Ao contrário, para Levinas, “a náusea adere a nós” (LEVINAS, 1982a, p.77) e, em um esforço próprio e desesperado de sair de si mesmo, no qual reside toda a sua angústia, o Ser experimenta-se simultaneamente como impossibilidade “de ser o que se é” e como preso a si mesmo, situação extremamente sufocante. É o que Levinas chama de “própria experiência de ser puro”, pois, “o que constitui a relação entre a náusea e nós é a náusea em si mesmo. A irremissibilidade da náusea constitui o fundo da náusea. O desespero desta presença inelutável constitui esta presença mesma” (ROLLAND, 1982, p. 29).

O Ser revela o que é, Ser puro, na identificação entre a náusea e o eu, mostrando que a impossibilidade de nada fazer da náusea exprime a marca de uma situação-limite na qual não há outra hipótese a não ser evadir-se. A inutilidade de toda ação é precisamente a indicação do instante supremo no qual não há mais possibilidade de fuga. A experiência do Ser puro é, simultaneamente, a experiência de seu antagonismo interno e da evasão que logo se impõe.

Jacques Rolland nos diz que a náusea, em *De l'évasion*, assim como a angústia, em *Ser e Tempo* de Heidegger, não tem um sentido psicológico, mas antes um sentido ontológico como o *Stimmung* heideggeriano. A natureza da náusea nada mais é que sua presença ou a impotência de sair dessa presença.

A experiência de Roquentin, personagem central de *A Náusea*, de Sartre<sup>23</sup>, ilustra bem essa ideia de que fala Levinas. Roquentin sente um mal-estar profundo (*Mal au Couer*), um mal-estar que, inicialmente, parece vir de fora, das coisas, pois tudo parece gratuito, contingente, não há necessidade de ser. O incômodo em Roquentin acontece porque ele percebe que o estado nauseante vai progredindo de modo que ele já não consegue mais distinguir o seu Ser do Ser das coisas. O ápice desse *Mal au Couer* estará quando Roquentin se sentirá um com a náusea. Ela já não o acompanha como se fosse algo que ele portasse: Roquentin é a própria náusea. Eis o relato:

Não posso dizer que me sinta aliviado, nem contente; ao contrário, me sinto esmagado. Só que meu objetivo foi atingido: sei o que desejava saber; compreendi tudo o que me aconteceu a partir do mês de janeiro. A Náusea não me abandonou e não creio que me abandone tão cedo; mas já não estou submetido a ela, já não se trata de uma doença, nem de um acesso passageiro: **a Náusea sou eu** (SARTRE, 2015 p. 144, grifo nosso).

A autoafirmação do Ser puro como náusea acontece em sua autorreferência, saturada e absoluta, que gira em torno de si mesma e inviabiliza qualquer possibilidade de abertura para algo exterior, para uma realidade outra. A experiência da náusea como situação ontológica nos atesta o fato de que a base da necessidade não é uma “falta de ser”, como costumeiramente se pensa, mas a “plenitude de ser”; testa ainda que a necessidade não é uma busca de realização em plenitude do Ser limitado, que visa à satisfação, mas a saída ou evasão desse Ser fechado sobre si mesmo. Daí porque a causa da Náusea de Roquentin não é a ausência ou carência de ser, mas o excesso dele. Há um transbordamento (*Débord*) que o faz sentir-se demais (*Trop*). “Demais: era a única relação que podia estabelecer entre aquelas árvores, aquelas grades, aquelas pedras. [...] E eu – fraco, lânguido, obscuro, digerindo, revolvendo pensamentos sombrios -, **também eu era demais**” (SARTRE, 2015, p. 145-146, grifo nosso).

É evidente que no estado de ânsia há sempre uma tentativa desesperada de recusa de permanência nesse estado, como também um esforço de encontrar uma rota de fuga para um estado seguro, em que o corpo, dolorido e revirado pela náusea, encontre paz. Nesse estado, o eu é afetado por sua própria existência. A náusea dá testemunho de que estamos sendo provocados de dentro, das entranhas.

---

<sup>23</sup> Nossa intenção aqui não é confrontar os dois autores, mas apenas trazer a experiência de Roquentin como exemplo de náusea a partir de Levinas. No entanto, vale ressaltar que o texto de Levinas é anterior à publicação da novela de Sartre. A esse respeito, Jacques Rolland diz que “se nada autoriza a falar de influência, tudo concorre para sublinhar o extraordinário encontro, que uma detalhada análise de *A náusea* de Sartre sublinharia ainda mais” (ROLLAND, 1982, p. 51).

Na introdução da obra *D'évasion*, Jascques Rolland faz uma relação entre a náusea e o “mareio” (*mal de mer*). Para ele, sofremos mareio quando estamos distantes da terra, em alto mar, sem uma base na qual possamos apoiar nossos pés, estabelecendo uma posição de firmeza que nos possibilita a sensação de que existimos junto às coisas. “O mareio evidencia-se quando, pelo fato de se estar, no mar se transforma em sentimento de ter perdido o pé, em consciência surda e circundante de ter também perdido tudo *o que é*” (ROLLAND, 1982, p. 25).

Na plena sintonia do ritmo da embarcação em alto mar, pouco a pouco, nos tornamos um com a embarcação e, nesse corpo indiferenciado, flutuamos à deriva. O mareio irrompe justamente nesse momento em que a embarcação desaparece como coisa e formamos corpo com ela. A náusea assim como mareio é derivada dessa flutuação em suspenso, na deriva da terra, no isolamento em alto mar e no desaparecimento da embarcação.

No mareio, estamos cercados por todos os lados, não há escapatória. Nesse contexto, o desespero de sair da náusea nos levará cada vez mais a nos aprofundarmos nela.

A sensação de sermos tragados por ela nos persegue, porque é quase congênito à náusea o desespero que ela suscita. Procurar, então, sair desesperadamente da náusea é lançar-se nos próprios braços constituídos de puro desespero. Afinal, na náusea estamos encerrados num círculo estreito que nos sufoca” (RIBEIRO JR., 2019, p. 119).

Portanto, a questão fundamental da corporeidade no âmbito do fenômeno da náusea não diz respeito somente à frieza e à brutalidade nas quais o corpo se encontra, mas ao fato de o corpo atestar a experiência mesma do Ser puro, em sua frieza e brutalidade. O mal-estar do corpo aponta para o mal-estar de um aprisionamento ontológico em que, segundo Levinas, tem caminhado a Filosofia.

Nesse sentido, o mais importante não é constatar o aprisionamento radical do corpo em si, mas questionar o Ser e o seu sentido e apontar para a força radical da evasão. Desse modo, Levinas acredita que é preciso sair do Ser, mas por um novo caminho, um caminho que destrua os ídolos e a idolatria de um suposto “bom senso”, égide da unidade de Ser e do sentido, que tem feito, desde a Grécia Antiga, a redução do Outro ao Mesmo.

### **3.3 Corpo e trabalho: fadiga, preguiça, esforço e cansaço**

Seguindo o raciocínio de que é preciso superar a inumana neutralidade do Ser, tal como aparece na filosofia heideggeriana, Levinas se detém nos fenômenos corporais como fadiga, cansaço, preguiça e esforço, para mostrar a noção de presente originário, como modo de a existência aparecer como existente. A uma existência impessoal, Levinas opõe o peso da

corporeidade com tudo que ela comporta. Nesse contexto, detemo-nos nas análises trazidas em *Da existência ao existente*, obra na qual prevalece “a centralidade da corporeidade na ótica dessa espécie de hermenêutica do existente” (RIBEIRO JR., 2019, p. 134).

O instante (presente originário), que não devemos confundir com a eternidade imóvel e que é livre do passado e do futuro, permite a manifestação do Ser como carga e determinação insuperável, que se espera em lassidão. A obscuridade, traduzida da existência, se concretiza na experiência por meio do trabalho. No mundo, o verbo ser perde sua dinâmica para se converter em substantivos. O mundo é a luz, na qual não existem espectros, em que o pão é pão e o vinho é vinho<sup>24</sup>. Para Levinas, Heidegger interpretou mal a simplicidade generosa do mundo, uma vez que o ontologizou em uma problemática que nada mais é do que projeção de uma subjetividade angustiada. Levinas indaga:

O ser e o nada, equivalentes ou coordenados na filosofia de Heidegger, não são fases de um fato de existência mais geral, que o nada, não mais constitui de forma alguma, que dominaremos o fato de que há, e que se acham confundidas a existência subjetiva de que parte a filosofia existencial e a existência objetiva do antigo realismo? (LEVINAS, 1998b, p. 18).

O mundo e o tempo do mundo são um presente em que não podemos estabelecer relação dialética entre o instante que constitui o existente frente à existência e a temporalidade histórica do “que fazer” econômico com as coisas<sup>25</sup>. Pela hipóstase, no instante em que se assume o Ser, esse assumir-se é também um modo de assumir o tempo, de começar a ser. Assim, “o ponto de partida para compreender a função do instante, reside exatamente em sua relação excepcional com a existência, pela qual somos autorizados a acreditar que o instante é, por excelência, cumprimento da existência” (LEVINAS, 1998b, p. 92).

O instante sempre encerra o ato pelo qual se adquire a existência. Ele assim o faz antes mesmo de estar em relação com os instantes que o precedem ou que o sucedem. Cada instante é, em si, um começo, um nascimento. Instala-se, aí, o paradoxo do começo que assim pode ser descrito: “O que começa a ser não existe antes de ter começado e, no entanto, é o que não existe que deve por seu começo nascer para si mesmo, vir a si, sem partir de nenhuma parte” (LEVINAS, 1998b, p. 93).

O começo não está liberado do presente, nele não há semelhança com a liberdade, ou com a simplicidade, tampouco com a gratuidade, elementos dissimuladores das imagens do jogo e da arte. Logo, no instante do começo, já existe a possibilidade de se perder algo, visto que já há algo possuído, algo que pode ser, inclusive, esse instante mesmo. Começar de

---

<sup>24</sup> Cf. Levinas, 1998b, p. 51ss.

<sup>25</sup> Cf. Levinas, 1998b

verdade é não poder voltar atrás, pois, mesmo se interrompendo o que foi verdadeiramente começado, o que não significa eliminação do começo, poderemos terminá-lo em um fracasso que, contrariamente ao jogo, não desaparece no nada.

O começo do ato não é “livre como o vento”. O *élan*, ao contrário, está simplesmente presente, e pronto. Ele começa disponível e vai em linha reta diante de si. Ele é sem ter nada a perder, sem se preocupar com nada, pois nada possui. Ou é como um incêndio no qual o fogo consome seu ser, consumindo-se. O começo não se parece com a liberdade, com a simplicidade, com a gratuidade que estas imagens sugerem e que no jogo não se imitam. No instante do começo já há algo a perder, pois alguma coisa já é possuída, fosse somente esse próprio instante. O começo não é somente, ele se possui num retorno sobre si mesmo (LEVINAS, 1998b, p. 27).

O jogo, assim como a arte, é possuidor de leveza, ou melhor, “ele é a própria leveza” (LEVINAS, 1998b, p.27), o que implica a possibilidade de interrupção a qualquer instante. A realidade do jogo é feita, eminentemente, de irrealidades, apesar de ele ser acompanhado de gestos, movimentos e decisões. No jogo, há a liberdade de abster-se tanto do agir quanto do aspirar, após ter suspenso seus julgamentos. Sendo irrealidade, não é possível, no jogo, deixar rastros.

O jogo começa também, mas em seu começo falta seriedade. Ele é a própria leveza. A todo instante pode-se interrompê-lo. Ele se compõe de gestos, de movimentos, de decisões, de sentimentos – tantos atos que começam – mas sua realidade de jogo situa-se acima dessa base e é essencialmente feita de irrealidades (...) (LEVINAS, 1998b, p. 27).

Levinas clarifica tal realidade com o exemplo da ir-realidade cênica, na qual o nada que a precede é idêntico àquele que a segue: “por isso, a realidade cênica (e, coisa notável, isso nunca foi dito nem de um poema, nem de um quadro) sempre foi interpretada como jogo” (LEVINAS, 1998b, p. 27). O jogo não possui história nem tempo verdadeiro, por isso pode, a qualquer momento, ser interrompido, visto que nunca começou de verdade. Para Levinas, mesmo um templo o qual fora retirada sua destinação, é ele, ainda, habitado por Deus; uma casa, por mais velha e arruinada que esteja, ainda é habitada pelos espectros daqueles que lá residiram, porém é terrivelmente desértico um teatro vazio<sup>26</sup>.

O jogo não tem história. Ele é essa existência paradoxal que não se prolonga num ter. O instante do jogo é, mas ele não se prende a si mesmo. Ele não entretém consigo mesmo uma relação de posse. Ele nada tem, nada lega depois de seu desaparecimento, soçobrando no nada, “com armas e bagagens”. E ele pode tão magnificamente acabar porque nunca começou verdadeiramente (LEVINAS, 1998b, p. 27).

---

<sup>26</sup> Em *De Deus que vem à Ideia*, encontramos uma passagem na qual Levinas nos ajuda a entender melhor esse assunto: “O mundo contemporâneo, científico, técnico e gozador se vê sem saída – isto é, sem Deus – não porque tudo lhe é permitido e, pela técnica, tudo possível, mas, porque nele tudo é igual. O desconhecido logo faz-se familiar e o novo, costumeiro. Nada é novo sob o sol.” (LEVINAS, 2008, p. 31).

Portanto, o começo é, mas não somente isso, pois ao voltar-se sobre si mesmo, ele faz um movimento de inflexão em direção ao seu ponto de partida e, simultaneamente, volta-se em direção ao seu fim. Desse modo, ao mesmo tempo, *ele é e ele se possui*. É o que Levinas chama de duplicação do Ser que, por um lado, possui e, por outro, é possuído. Assim, no começo do ato, confundem-se a dependência, daquilo a que ele pertence, e a preocupação com aquilo lhe pertence.

Por conseguinte, Levinas analisa a noção de cansaço ou lassidão, evento que acontece no corpo, para mostrar o vínculo entre Ser e ato, ou entre Ser e fazer. Para o autor, é preciso mostrar o papel do cansaço nesse movimento da existência que se desdobra em ser e em ter, com a possibilidade de sucumbir ante a carga de seu ter, tal como se dá no começo.

O cansaço é, eminentemente, uma recusa de empreender, de ocupar-se e de possuir. Ele é uma aversão impotente e sem alegria à própria existência, como carga. “Existe uma lassidão que é lassidão de tudo e de todos, mas sobretudo lassidão de si. O que então fatiga não é uma forma particular de nossa vida (nosso meio, porque ele é banal e morno; nossa vizinhança, porque ela é vulgar e cruel), a lassidão visa à própria existência” (LEVINAS, 1998b, p. 25).

O cansaço é rigidez e relaxamento, é como uma mão que sustenta e, ao mesmo tempo, solta. O cansaço, no fim das contas, é o próprio relaxamento. Ele é o movimento referente ao modo como a consciência se constitui, é o mesmo movimento da consciência que observa a si mesma. Levinas defende que esse movimento é a característica principal da consciência e de seu acontecimento. No entanto, para ele, a consciência não é a característica principal e determinante do sujeito racional, como afirmar a tradição, posto que ela é resultado da recusa de ser, assim como a fadiga é também uma impossibilidade de assumir a existência como existente.

O torpor do cansaço é bem característico. É uma impossibilidade de acompanhar, distanciamento constante e crescente do ser em relação àquilo a que fica preso, como uma mão que larga pouco a pouco o que ela segura, que larga no próprio instante em que ela ainda segura. Mas do que uma causa de relaxamento, o cansaço é esse próprio relaxamento. Ele o é na medida em que ele não se situa simplesmente numa mão que adere àquilo que ela larga, mesmo quando ela o abandonou e que lhe resta dele uma cãibra (LEVINAS, 1998b, p. 32).

Na lassidão, há uma aversão à própria existência, mas isso não significa que em nosso modo de viver não haja vida. Há, aí, o que Levinas chama de “trágico do ser”, que não é mera tradução das infelicidades e decepções que sofremos ao longo da vida, mas a existência mesma naquele instante, a qual se consome por inteiro; a tragicidade está em sempre permanecer cativo a si mesmo. Nem mesmo a liberdade tem o poder de tirar o Ser de

sua própria existência, ela não pode arrancar o Ser do fato de que ele estará para sempre consigo mesmo. A lassidão é fadiga do tempo que nunca se cumpre, é um desatino do Ser, nunca se concretiza, visto que já foi cumprido, é um presente de fadiga. “A lassidão, por todo seu ser, cumpre a recusa de existir; ela não é senão por esta; ela é, se assim se pode dizer, a própria maneira como o fenômeno da recusa de existir pode realizar-se” (LEVINAS, 1998b, p.25).

A preguiça, de modo semelhante ao cansaço, também têm origem em um não receber impotente que conduz ao fato de ser, que conduz da existência ao existente: “O cansaço e a preguiça, enquanto conteúdos, não revelam o que cumprem – ou, no caso, aquilo a que opõem sua recusa impotente. Toda sua realidade é feita dessa recusa” (LEVINAS, 1998b, p.24). O que caracteriza a preguiça é a aversão ao esforço, o fato de que ela se liga ao início de um ato, à impossibilidade de se iniciar algo. A preguiça é preguiça de existir e sua manifestação aponta para uma hesitação ou dúvida diante da existência.

A preguiça é uma recusa de se ocupar de algo ou de alguém, é uma recusa de compreender e de possuir, é uma aversão sem alegria. “A preguiça é uma impossibilidade de começar ou, se se preferir, é a realização do começo” (LEVINAS, 1998b, p. 26). A preguiça se liga ao acontecimento ou nascimento por ser a impossibilidade e a recusa de um sujeito ao fato de ser. A preguiça não é ociosidade, nem repouso, nem indecisão diante de escolhas a serem feitas, tampouco medo diante da dor. Ela também não é ociosidade, porque comporta, como fadiga, uma atitude em relação ao ato; não é indecisão, porque não depende de defeito de deliberação, pois ela se põe depois da intenção; assim como ela não é medo da dor, pois a dor não nos dá a possibilidade de apreender a significação da preguiça.

A preguiça não é nem a ociosidade, nem o repouso. Ela comporta, como a fadiga, uma atitude para com o ato. Mas ela não é uma simples indecisão, um embaraço da escolha. Ela não depende de um defeito de deliberação, pois ela não delibera sobre o fim, ela se coloca depois da intenção. (...) não é um medo da dor, nem mesmo uma espécie desse mesmo medo. O termo genérico de dor nada exprime da especificidade da pena do esforço; não nos permite, por conseguinte, apreender a significação da preguiça (LEVINAS, 1998b, p. 26).

Para Levinas, a existência carrega um peso que dificulta sua viagem de existência. Esse peso é fruto da inflexão que a existência faz ao voltar-se e atolar-se em si mesma. Daí a melhor forma de expressar essa situação em que a existência está carregada de si própria é usar o verbo no reflexivo e afirmar que “ela não é, ela *se é*” (LEVINAS, 1998b, p. 29). Assim, é justamente por causa desse empreendimento que a preguiça é preguiça.

No entanto, é preciso ponderar que o ato penoso de que o preguiço se abstém não possui um sentido psicológico de dor, como ressalta Levinas, pois a preguiça é recusa de

empreender, de ocupar-se, de possuir. A preguiça não se refere, nesse caso, a atos psíquicos, mas à própria existência como fardo que o preguiço se recusa a carregar, pois existe sem ânimo, sem alegria. “É um medo de viver que nem por isso deixa de ser uma vida em que o temor do inabitual, da aventura e de suas incógnitas, tira sua náusea da aversão ao empreendimento da existência” (LEVINAS, 1998b, p. 29). É o caso de Oblomov, personagem que dá título ao romance do russo Ivan Goncharov, um preguiçoso que não sai da cama por nada, sempre com desculpas para não cumprir as obrigações mínimas da vida. Para Levinas, a preguiça, nesse romance, aparece como sinônimo de trágico que comporta a existência, por isso o *decubitus* existencial permanecerá como a imagem dominante dessa obra.

Em seu ato de recusa, a preguiça rejeita o corpo a corpo, pois seu objetivo é deixar a existência, é negá-la, pois a vida, como afirma Rimbaud, é farsa que todos precisamos levar. No entanto, nessa negação, ela acaba sendo uma realização do ser. “Sua essência amarga lhe sobe de sua deserção, deserção esta que atesta seu contrato. E, ainda aí, a existência aparece como relação com a existência” (LEVINAS, 1998b, p. 30).

Portanto, o essencial na compreensão da preguiça é perceber que ela é, em sua plenitude concreta, uma recusa do futuro, por isso seu cansaço é cansaço do futuro. Levinas adverte, nesse tocante, que ela não é um pensamento do futuro a que, imediatamente, se seguirá uma abstenção de agir. Pelo contrário, ela é abstenção e cansaço do futuro. “Ela anuncia, talvez, que para um sujeito só, o futuro, o instante virgem, é impossível” (LEVINAS, 1998b, p. 30). Porém, tanto o cansaço quanto a preguiça só o são quando se relacionam com o esforço.

Em *Da Existência ao Existente*, Levinas inicia sua exposição sobre o esforço, situando-o no conjunto das operações diárias, sendo assim um ato livre e interessado. Por conseguinte, essa análise atribui ao indivíduo o poder de escolha de renunciar todo e qualquer empreendimento. “Se há coação e servidão no esforço, esta coação, ao que parece, só pode ser-lhe exterior, na medida em que o fim a atingir impõe-se com evidência à nossa vontade” (LEVINAS, 1998b, p. 32). A consequência dessa coação do esforço será uma gradativa abdicação espontânea da liberdade.

No entanto, essa concepção trazida por Levinas parece ser apenas uma constatação do modo de pensar heideggeriano. Tanto é verdade que o autor, logo em seguida, mostra justamente o contrário, ao afirmar que o instante do esforço comporta uma sujeição que, de um certo modo, compromete a liberdade do indivíduo, pelo menos em um sentido mais imediato, pois o esforço revela uma condenação, expressa no cansaço e no sofrimento. O

que Levinas mostra, no fundo, é que não existe liberdade em relação ao esforço e ao trabalho, do mesmo modo como ato livre e matéria resistente não são duas coisas opostas.

Não é partindo do tema clássico do homem ou do espírito em luta contra a matéria ou contra o mundo que atingimos a noção do ato e do esforço que esse tema já contém. Do evento primordial do presente, depreendem-se as noções do ato e da resistência e até mesmo da matéria como momentos da aventura ontológica (LEVINAS, 1998b, p. 35)

Na verdade, Levinas rejeita o dualismo da noção clássica para a qual o esforço é uma transcendência, um lançar-se para o futuro, dilapidando o presente. Por isso, não será a oposição entre homem e mundo, ou entre espírito e matéria, que dará a base para a noção de ato e de esforço. A luta do sujeito é contra essa existência, aqui e agora, e não com o futuro. O presente é esse “murmurejar anônimo da existência”, por isso o ato é eminentemente sujeição e servidão, mas também a primeira manifestação do existente.

O esforço é, portanto, condenação, precisamente porque ele assume o instante como um presente inevitável. É uma impossibilidade de se desprender dessa eternidade para a qual ele se abre. Ele é condenação porque assume plenamente o instante e, no instante, ele se choca com a seriedade da eternidade (LEVINAS, 1998b, p. 36).

O esforço e o trabalho humanos trazem, portanto, um engajamento o qual já estão submetidos. Para Levinas, isso é justamente o contrário do que acontece no ato da criação, em que o Verbo criado é uma garantia de soberania, precisamente porque ele é palavra. Deus no seu ato criador, não moldou a criatura com suas próprias mãos como fez o demiurgo, mas a fez através da palavra, de uma ação mágica em que a palavra se desprende de quem a pronuncia. “Estamos atrelados à tarefa. Estamos entregues a ela. Há um abandono, um desamparo na humildade do homem que sofre curvado sobre sua tarefa” (LEVINAS, 1998b, p. 32).

Desse modo, o trabalho se opõe à fadiga na medida em que nele prevalece um sujeito que toma a existência e se põe em relação com ela. No trabalho, acontece a primeira manifestação ou constituição de um existente, de alguém que é. Por isso Levinas defende que a maldição do trabalho não está no esforço em si, mas na condenação à subjetivação. “O sentido de condenação que o esforço traz em si, aquilo por que ele está atrelado à tarefa, aparecer-nos-á se descobirmos sua relação com o instante (...). O trabalho e o esforço humanos são (...) uma maneira de seguir passo a passo a obra que se cumpre” (LEVINAS, 1998b, p. 34). O trabalho é, simultaneamente, condição de ser e ousadia de ser, é um querer tomar conta da existência como existente. Ele não é o ápice, mas o ato mantenedor do esforço

do Ser como Ente, nele se abre espaço para o surgimento do desejo, nele outra coisa pode ser possível.

Não é na relação do homem com a matéria e com a liberdade que ele precisa moldá-la; também não é na relação senhor e escravo que se encontra o sentido do esforço e da liberdade, mas no próprio instante em que o esforço se cumpre e o cansaço já começa a dar sinais de sua presença. O cansaço, que nada mais é que o sofrimento do esforço, decorre plenamente dessa condenação ao instante presente.

Portanto, se, por um lado, a preguiça e o cansaço, como fadiga de ser, constituem esforços para sair do anonimato da existência, um esforço constante na recusa e, ao mesmo tempo, na busca de abrigo para alguém que tem de ser e, por outro lado, se a preguiça já se encontra no instante mesmo do começo, no esforço e no trabalho, o que permanece é uma certa servidão diante da pesada carga de ser. Decorre disso, por conseguinte, a constatação de um sujeito que luta com sua existência, solitário e isolado; um sujeito mergulhado em um trabalho reflexivo que não o faz perceber o mundo e os outros.

### 3.4 O corpo aprisionado: a filosofia do hitlerismo

Na presente seção fazemos uma análise da noção de corpo a partir do artigo “Algumas Reflexões sobre a Filosofia do Hitlerismo”, publicado em 1934, na Revista *Esprit* de E. Mounier<sup>27</sup>, em que Levinas mostra, por um lado, as tradições judaica, cristã e liberal como visões que têm em comum a ideia de uma separação entre o eu e as instâncias do corpo, o mundo e o tempo; e, por outro lado, apresenta o hitlerismo como uma filosofia na qual não há separação entre o eu, o corpo e o mundo. Nosso propósito é mostrar que o Neutro do Ser não apenas esvazia a densidade do corpo como reforça a sensação de aprisionamento no corpo e a tentação de justificá-la recorrendo ao Espírito.

Assim, na oposição entre liberdade/autonomia e racismo/encadeamento, Levinas faz uma relação entre a ontologia do Neutro, nos moldes heideggerianos, e a barbárie do hitlerismo<sup>28</sup>, ao deixar claro que o massacre perpetrado pelo nacional-socialismo não está relacionado simplesmente a um desvio da razão humana ou a algum tipo de ressentimento eventual entre os seres humanos, de modo que é no seio de uma ontologia preocupada consigo

<sup>27</sup> E. Levinas. Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme in \_\_\_\_\_. *Les imprévus de l'histoire*. Préface de Pierre Hayah. Paris: Fata Morgana, 1994. p.23-33.

<sup>28</sup> Levinas sofreu os impactos da “filosofia do hitlerismo” que, de certo modo, prefigurariam toda a trajetória de seu ensinamento ético. Em *Difficile Liberté: essai sur le judaïsme*, o pensador lituano afirma que sua própria trajetória vital está profundamente marcada pelo pressentimento e pelo horror nazista. Ele assim afirma: “Cet inventaire disparate est une biographie. Elle est dominée par le pressentiment et le souvenir de l'horreur nazi” (LEVINAS, 1994, p. 434).

mesma que encontramos a via de acesso para o horror e a violência que a humanidade tem atravessado em sua História.

Em textos posteriores, Levinas acusará Heidegger de compartilhar com o nazismo a compreensão do Ser como preocupação de si, como horizonte insuperável do *Dasein*. A impossibilidade desse mal elementar parece, pois, derivar-se do Ser como preocupação de origem heideggeriana. “Não havia nenhuma generosidade contida no termo alemão “es gibt” correspondente ao *Il y a* que se manifestava entre 1933 e 1945” (LEVINAS, 1994, p. 435). Em termos ontológicos, segundo Heidegger, o sentimento ou a afetividade revelam, em seu bojo, tanto uma compreensão da existência quanto uma relação com o Ser. Com base nisso, Levinas afirma que os chamados sentimentos elementares trazem em si uma filosofia, pois exprimem a atitude primordial de uma alma em relação ao mundo real e à sua trajetória vital. “Mais que um contágio ou uma loucura, o hitlerismo é um despertar dos sentimentos elementares” (LEVINAS, 1994, p. 23).

Desse modo, para explicar a característica elementar do sentimento de existência no hitlerismo, Levinas o contrapõe aos princípios da civilização europeia, cuja característica, nos seus mais variados momentos, é o espírito de liberdade, associado à ideia de um homem genuinamente livre.

Nosso objetivo, portanto, é fazer o percurso, com Levinas, para identificarmos a filosofia que sustenta o hitlerismo, a saber, o sentimento e a consciência coletiva e impessoal que comportam uma maneira fundamental de ser, pois esse movimento parte do sentimento de identidade para definir a essência do homem como um aprisionamento voluntário ao corpo. Ressaltamos, porém, que não faremos uma análise profunda da esfera política do escrito, mas que, a partir da genealogia da noção de autonomia no pensamento europeu, feita por Levinas, mostraremos o mal de ser como aprisionamento a si mesmo no corpo.

Para a tradição judaico-cristã, o corpo é um obstáculo a ser transposto. Ter um corpo significa precisar suportá-lo como um objeto do mundo exterior, porque o corpo rompe o impulso livre do espírito, deixando-o preso às condições terrestres. Desse modo, ele é considerado um obstáculo, que, como tal, deve ser transposto. Isso porque a civilização europeia tem suas bases em uma concepção de destino humano fundamentada, eminentemente, em um sentimento de liberdade absoluta do homem tanto em relação ao mundo quanto às suas possibilidades de ação.

Esse espírito de liberdade, tão presente no mundo europeu, herdado da espiritualidade judaico-cristã, possibilita ao homem uma constante renovação frente ao universo e essa liberdade ultrapassa os limites temporais, pois o tempo, como condição da

existência humana, é também, e sobretudo, condição do irreparável. Um fato passado pesa sobre o destino do homem, porque esse fato já consumado, ao ser trazido para um presente fugaz, nunca escapará da influência humana. Desse modo, ao afirmar essa eterna renovação do homem, a consequência imediata será, por um lado, negar a História, visto que ela é a limitação mais profunda ou a limitação fundamental; e, por outro, aceitar que a verdadeira liberdade ou o verdadeiro começo exige, necessariamente, um verdadeiro presente.

Por trás da melancolia do eterno fluxo das coisas, do ilusório presente de Heráclito, há a tragédia da inamovibilidade de um passado indelével que condena a iniciativa a não ser mais que uma continuação. **A verdadeira liberdade, o verdadeiro começo exigirá um verdadeiro presente que, sempre no apogeu de um destino, o recomece eternamente**<sup>29</sup> (LEVINAS, 1994, p. 24, grifo nosso).

A novidade tanto do judaísmo quanto do cristianismo está na violação ou na transgressão da lógica da irreversibilidade do tempo e da inamovibilidade de um passado indelével, pois tanto um quanto o outro possibilitam ao homem, no presente, encontrar um modo de apagar o passado. “O tempo perde sua própria irreversibilidade, ele se lança enfraquecido aos pés do homem como um animal ferido. E o liberta” (LEVINAS, 1994, p.24).

O judaísmo transgride a irreversibilidade do tempo com a ideia de perdão. Diante da impossibilidade radical de se reparar algo que ficou no passado, advém ao homem o sentimento de remorso que é a expressão dolorosa da impotência radical de reparar o irreparável. O remorso anuncia o arrependimento que gera o perdão e que possibilita reparar o irreparável. Por sua vez, o cristianismo faz essa transgressão com o drama místico da Cruz e da Eucaristia. Na Cruz, está a libertação; na Eucaristia, a atualização incessante, no tempo, dessa libertação, ou seja, o *mysterium crucis* se renova no *mysterium eucharisticum*. A Eucaristia, portanto, ao triunfar sobre o tempo, oferece ao homem a mesma reconciliação obtida na Cruz. Para Levinas, “a salvação que o Cristianismo quer trazer equivale à promessa de recomeçar o definitivo que o fluxo dos instantes cumpre, de superar a contradição absoluta de um passado subordinado ao presente, de um passado sempre em causa, sempre posto em questão” (LEVINAS, 1994, p. 25). Esse drama místico do cristianismo é também uma oposição àquela pungente dor da impotência natural diante do tempo que perpassa a concepção mitológica grega de destino e que, segundo Levinas, “constitui o todo trágico da Moira grega” e a maldição dos Átridas que se digladiam sob o peso de um passado estranho e brutal.

Nessa transgressão do tempo, o cristianismo proclama uma noção de liberdade e a torna possível em toda a sua plenitude. O homem é livre porque pode escolher seu destino e

---

<sup>29</sup> Tradução livre do francês

porque, uma vez feita a escolha, pode revogar o acordo com o qual havia se comprometido livremente. Mesmo que essa possibilidade rescisória tenha origem sobrenatural, ela não deixa de ser concreta, tangível, posto que a escolha executada não se transforma, necessariamente, em uma prisão. Nesse sentido, Levinas diz que o homem pode reaver o estado virginal da criação.

Ele pode recobrar a cada instante sua nudez dos primeiros dias da criação. A reconquista não é fácil. Ela pode fracassar. Ela não é o resultado caprichoso de uma vontade situada num mundo arbitrário. Mas a profundidade do esforço exigido apenas dá a medida da gravidade do obstáculo e ressalta a originalidade da nova ordem prometida e realizada, que triunfa rompendo as camadas mais profundas da existência natural (LEVINAS, 1994, p. 25).

Essa concepção de liberdade infinita servirá de base para a noção de alma do cristianismo. Poder renovar-se possibilita à alma, presa pelo corpo às vicissitudes da história real do mundo, uma espécie de natureza numênica que lhe serve de refúgio para se proteger dos atentados de um mundo onde o homem concreto está instalado. A alma tem o poder de se desprender e de se abstrair, pois ela está em uma interface: de um lado, ela permanece como uma realidade supremamente concreta, na medida em que expressa o fundo último do indivíduo; e, por outro, ela possui a austera pureza de um sopro transcendente. Desse modo, o cristianismo defende que todas as almas são iguais em dignidade, para além da condição material ou social dos indivíduos. Essa dignidade é possível, porque todas as almas podem se libertar de tudo aquilo que as prendia/comprometia e recuperar aquela pureza virginal primeva. Considerando essa noção de alma, a consequência, inevitavelmente, será uma supervalorização desta em detrimento do corpo, daí resulta o sentimento de eterna estranheza do corpo em relação a nós, visto que ele se apresenta, em última instância, como um obstáculo que impede o impulso livre do espírito, ficando, portanto, relegado a um nível inferior.

Contraopondo-se ao que apregoava o cristianismo, o liberalismo escamoteia o ideal de liberdade centrado no espírito e defende uma liberdade soberana centrada na razão. Nesse ponto, Levinas expõe, brevemente, o pensamento dos tempos modernos, ao mostrar que na modernidade o homem se distancia do mundo concreto, real, e o submete à soberania da razão. Assim, todo pensamento, seja ele político ou filosófico, desse tempo, tende a situar o espírito humano nesse plano superior ao real. Surge então fosso entre o homem e o mundo que impossibilita a aplicação das categorias do mundo psíquico à espiritualidade da razão, pois o fundo último do espírito está fora do mundo real e da existência concreta.

Levinas diz que o pensamento dos tempos modernos “substitui o mundo cego do senso comum pelo mundo reconstruído pela filosofia idealista, banhada pela razão e a ela

submetida” (LEVINAS, 1994, p.26). A concepção antropológica do liberalismo faz recair sobre o homem o peso da sua História, não sendo possível a ele escolher seu destino, uma vez que ele não tem conhecimento de suas possibilidades latentes que o orientam para um determinado caminho. Portanto, enquanto a tradição judaico-cristã defende uma libertação pela graça, o liberalismo a defende pela via da autonomia. No entanto, Levinas vai chamar a atenção para o fato de que o liberalismo, no fundo, continua sustentando a mesma noção de liberdade da tradição, pois a diferença estaria apenas na via utilizada.

Para Levinas, o marxismo vai ser o primeiro, na História ocidental, a contestar a concepção de homem tanto da tradição judaico-cristã quanto do liberalismo. A novidade trazida por essa nova corrente de pensamento está na visão de que o espírito humano não é mais uma pura liberdade capaz de se desprender de todas as amarras. Agora, o espírito não obedece, incondicionalmente, aos comandos da razão, pois ele se vê acorrentado às necessidades materiais e à mercê de uma sociedade e de uma matéria cuja existência é mais importante que uma razão impotente. Desse modo, a luta que marca a constante oposição entre classes não só preexiste à inteligência como também lhe faz imposições antes não escolhidas. A liberdade se conquista no material.

Nem o espírito deve mais ser entendido como liberdade em si mesma, nem a liberdade absoluta aceita como base constitutiva do espírito e aquilo de que dele deriva, como a ciência, a moral e a estética, pois, conforme Levinas, no marxismo, “a ciência, a moral, a estética, não são morais, nem ciência e estética em si, mas traduzem a todo instante a oposição fundamental das civilizações burguesas e proletárias” (LEVINAS, 1994, p. 27). O marxismo, portanto, ao se opor tanto ao cristianismo quanto ao liberalismo idealista destitui o espírito desse poder de se desfazer de todos os laços que o prendiam. A fé já não tem mais o poder de remover as montanhas de impedimento com as quais o espírito se depara. A liberdade absoluta, capaz de realizar milagres é renegada, pois não é mais “a consciência que determina o ser”, mas “o ser que determina a consciência”.

Levinas adverte que o preço a se pagar, ao negar o espírito pura e simplesmente, é o de situar o corpo meramente no âmbito da natureza. No marxismo o eu (*moi*) e o corpo se confundem, mas isso não significa que o corpo tenha uma posição excepcional. Na verdade, os materialistas situam o corpo no âmbito da natureza porque para eles não há plano espiritual. Dessa maneira, não há uma ruptura total com o liberalismo. “*O marxismo tem consciência de continuar, em certo sentido, as tradições de 1789 e o jacobismo parece inspirar, em uma grande medida, os revolucionários marxistas*” (LEVINAS, 1994, p.27).

O marxismo defende a ideia de que o espírito está sempre em relação com uma dada situação, isto é, a consciência do indivíduo é determinada pelo Ser na situação particular de classe. No entanto, esse encadeamento não é radical, porque a consciência individual determinada pelo Ser tem, mesmo que seja inicial, um certo poder de reconhecer a determinação do Ser sobre ela. Assim sendo, “tomar consciência de sua situação social é, para o próprio Marx, libertar-se do fatalismo que ela comporta”<sup>30</sup> (LEVINAS, 1994, p 28). Essa situação que, segundo Levinas, parece paradoxal, nada mais é que um componente adicional e não um encadeamento, pois esse só seria possível se, de fato, o homem estivesse preso a uma situação social determinada e se essa situação constituísse o fundo mesmo de seu ser. Essa experiência só parece ser possível no corpo.

Por conseguinte, nesse sentimento de identidade com o corpo pautado pelo marxismo e que, Levinas, “o espírito ocidental nunca quis se contentar, está na base de uma nova concepção de homem” (LEVINAS, 1994, p. 62), na qual ele não é aprisionado ou amarrado por forças externas e materiais, pois a situação de aprisionamento vem da própria constituição do seu Ser.

Desse modo, o hitlerismo surge como forma de movimento dentro do espírito de liberdade já tão presente na civilização europeia e apresenta-se como abertura para a servidão, tanto política quanto ontológica. Ele traz à baila uma nova ideia de homem e de seu rumo na terra. Põe sua ênfase no sentimento do corpo como mero veículo biológico, hereditário, por meio do qual o homem é definido. Essa exaltação em relação ao corpo bem como a notória identificação do eu já implicada no corpo, são claros sinais de um distanciamento em relação ao espírito de liberdade e de uma compreensão de homem preso ao seu passado por meio do biológico. Na perspectiva de Levinas, é esse estado de acorrentamento que constitui o Ser do homem, uma vez que ele não tem escapatória de si mesmo. Assim afirma Levinas:

O biológico, com tudo o que ele comporta de fatalidade, torna-se mais que um objeto da vida espiritual, torna-se o coração desta. As misteriosas vozes do sangue, os apelos da hereditariedade e do passado aos quais o corpo serve de enigmático veículo perdem a sua natureza de problemas submissos à solução de um Eu soberanamente livre (LEVINAS, 1994, p.30).

No hitlerismo, a essência do homem está no seu encadeamento ao corpo e não mais na liberdade do espírito. A relação entre o corpo e o eu é tão próxima que o homem se torna prisioneiro desse fato inelutável e único. Por isso, ser si-mesmo é tomar consciência desse encadeamento ao corpo, é, sobretudo, aceitar esse encadeamento.

---

<sup>30</sup> “Prendre conscience de sa situation sociale, c'est pour Marx lui-même s'affranchir du fatalisme qu'elle comporte” (LEVINAS, 1994, p. 28).

A novidade apresentada pelo hitlerismo está em definir, com base nessas premissas, a essência do homem como aprisionamento voluntário ao corpo. Ser verdadeiramente livre é perceber o laço indelével que nos une ao corpo, e aceitar, livremente, esse aprisionamento. A esse ser fechado, é impensável tramar uma possibilidade de se evadir desse estado<sup>31</sup>.

Se as sociedades modernas encontravam seu fundamento no acordo das vontades livres e se o espírito tinha o poder de triunfar sobre o corpo, no hitlerismo, essas vontades não só serão consideradas inconsistentes como também falsas e mentirosas. Assim, a concretização do espírito cede lugar a uma sociedade cuja base será o consanguíneo, a raça. E, mesmo que essa raça não exista, adverte Levinas, eles a inventam<sup>32</sup>.

O ideal de homem e de sociedade hitlerista não vem sozinho, ele traz consigo um novo ideal de pensamento e de verdade: o pensamento se transforma em jogo e a verdade, em drama. Jogo, porque o poder da dúvida será transformado em falta de convicção, uma vez que o homem não está mais preso a uma verdade e, por conseguinte, não comprometido com a criação de nenhum valor espiritual, tampouco com a sinceridade e a autenticidade; drama, porque é sob o peso de sua existência que o homem dirá seu sim ou seu não. Nesse drama, o homem é o seu próprio ator. Desse modo, o hitlerismo se contrapõe, veementemente, à estrutura de pensamento e de verdade do Ocidente que considera o homem livre e sozinho para escolher e para não escolher, pois é justamente essa estrutura - distância que separa o homem do mundo das ideias - que possibilitará ao homem escolher sua verdade. Como o homem do hitlerismo está fechado em seu corpo, ele se recusa a escapar de si mesmo.

O homem não já se situa mais frente a um mundo de ideias onde pode escolher, por uma decisão soberana de sua livre razão, sua verdade - ele já está ligado com algumas delas, como ele está ligado pelo nascimento com todos os que são de seu sangue. Ele não pode mais jogar com a ideia, pois sai de seu ser concreto, enraizado na sua carne e no seu sangue, ele conserva toda a seriedade (LEVINAS, 1994, p. 31-32).

Esse novo tipo de verdade traz, em seu bojo, uma modificação da ideia de universalidade. Enquanto a tradição fala da propagação de um ideal, o hitlerismo fala da propagação de uma força, ou seja, a ideia de universalidade cede lugar à ideia de expansão. Quando se propaga uma ideia, acontece uma separação radical entre a mensagem e o emissor, pois a mensagem passa a pertencer à comunidade. Isso significa que a mensagem é

---

<sup>31</sup> Levinas denuncia o caráter essencialmente bélico da autenticidade que se subscreve o povo alemão sob a influência do nacional socialismo, que funcionava como uma espécie de enfeitiçamento para insensibilizar a sociedade alemã, a ponto de levá-la a justificar o pior dos atropelamentos contra a humanidade com o pretexto do que chama “purificação étnica”. Cf. Levinas, 1994, p. 31ss.

<sup>32</sup> CF. Levinas, 1994, p. 30-31.

eminentemente anônima. O receptor, ao aceitá-la livremente, passa a ser seu mestre tanto quanto quem a emitiu. A propagação de uma ideia é, em um sentido mais profundo, um processo de igualização, posto que persuadir é criar iguais. A sociedade ocidental tem nessa universalidade da verdade um paradigma para a universalidade da ordem.

A força, por sua vez, tem natureza de propagação bem diversa. A força nunca se separa de quem a exerce, ela está atrelada à personalidade de seu emissor. Se, no Ideal, é criada uma comunidade de iguais, na força é criada uma comunidade de subordinados. Para Levinas, no hitlerismo, a ordem universal não é mais um corolário da expansão ideológica, posto que é a própria expansão que vai construir a unidade de um mundo de senhores e de escravos. Por isso, afirma Levinas: “A vontade de poder de Nietzsche que a Alemanha moderna reencontra e glorifica não é somente um novo ideal, é um ideal que aporta ao mesmo tempo sua forma própria de universalização: a guerra, a conquista” (LEVINAS, 1994, p. 33).

O hitlerismo põe em questão a própria humanidade do homem<sup>33</sup>. Desse modo, é assustadoramente perigoso, pois ele instaura uma escravidão voluntária pelo sentimento de identidade entre o eu e o corpo e conduz a uma nova maneira de interpretar a realidade humana. Ele não é somente uma loucura, ele é um “despertar dos sentimentos elementares”; sentimentos que predeterminam o sentido do homem no mundo. Para Levinas, aprisionar-se ao corpo significa ser servo de meras condições biológicas. Nessa identificação definitiva com o corpo, reside, precisamente, toda a tragicidade, pois não é uma identificação voluntária, mas uma “aporia”, da qual não há escapatória.

Portanto, ante o exposto, a posição de Levinas aponta para uma dimensão ontológica da experiência corporal em duas perspectivas: por um lado, o fato definitivo de ser e, por outro, a tentativa desesperada de escapar desse fato inescapável de ser. Para nosso filósofo, o corpo não é algo distante, mas próximo e familiar. Nele se experimenta o gozo, mas também a dor. No entanto, para além dessas constatações aparentemente banais do nosso dia a dia, há um sentimento de identidade. Aquelas experiências mais genuínas do cotidiano atestam isso, pois nelas não parece existir nenhum tipo de dualismo entre o eu e o corpo<sup>34</sup>. É preciso destacar, porém, que esse sentimento nada tem em comum com o hitlerismo, que defende a essência do espírito como mero acorrentamento ao corpo.

---

<sup>33</sup> Levinas diz: “... le racisme ne s’oppose pas seulement à tel ou tel point particulier de la culture chrétienne et libérale. Ce n’est pas tel ou tel dogme de démocratie, de parlementarisme, de régime dictatorial ou de politique religieuse qui est en cause. C’est l’humanité même de l’homme” (LEVINAS, 1994, p. 33).

<sup>34</sup> Sobre isso, Levinas afirma: “Le corps ne nous est pas seulement plus proche que le reste du monde et plus familier, il ne commande pas seulement notre vie psychologique, notre humeur et notre activité. Au-delà de ces constatations banales, il y a le sentiment d’identité” (LEVINAS, 1994, p. 28).

Mas, em que sentido tais experiências podem, efetivamente, mostrar que não há dualismo? Levinas traz alguns exemplos por meio dos quais podemos identificar essa possível identidade, tais como: nossa afirmação no calor único de nosso corpo que é bem anterior ao desenvolvimento do eu (*moi*); e um exercício esportivo arriscado, pois sob o risco iminente da morte, os gestos alcançam uma perfeição quase abstrata. Porém, é na experiência da dor física que se experimenta a simplicidade indivisível do Ser, como questiona Levinas: “no impasse da dor física, o doente não sente essa simplicidade indivisível de seu ser quando busca em seu leito de dor encontrar a posição de paz?” (LEVINAS, 1994, p.29).

Na dor, manifesta-se a oposição do espírito a essa dor, oposição que nada mais é que uma revolta e uma recusa de nela permanecer. Consequentemente, nessa recusa, há uma evidente tentativa desesperada de superação. Contudo, essa recusa é frustrada, uma vez que o espírito revoltado permanece, inevitavelmente, fechado na dor. O desespero vai constituir, assim, o fundo mesmo da dor<sup>35</sup>.

Opondo-se à interpretação dada pelo pensamento tradicional do Ocidente, Levinas não considera o corpo meramente uma particularidade acidental e relativa que intermedeia a nossa relação com a matéria. Ele não é, tampouco, aquilo que nos causa estranheza, um obstáculo a ser transposto. Há uma aderência do corpo ao eu que vale por si mesma, da qual não se pode escapar de modo algum. O fato inescapável da indissociabilidade do eu e do corpo não permite que haja qualquer confusão do corpo com um objeto exterior, porque essa união em nada altera o gosto trágico do definitivo.

O corpo não é somente um acidente infeliz ou feliz que nos põe em contato com o mundo implacável da matéria – *sua aderência ao Eu vale por si mesma*. É uma aderência em que *não se pode escapar* e que nenhuma metáfora poderia confundir com a presença de um objeto exterior; é uma união em que nada poderia alterar o gosto trágico do definitivo (LEVINAS, 1994, p. 29-30).

Além disso, contra a filosofia hitlerista, que defende um aprisionamento voluntário do indivíduo ao seu corpo, Levinas mostra que não se pode negar a experiência concreta do corpo, nem aceitar que ele seja ideologizado e identificado com o Ser em geral. É preciso quebrar as correntes do aprisionamento, porque é necessário, verdadeiramente, evadir-se do Ser.

---

<sup>35</sup> Levinas, em forma de indagação, nos apresenta essa análise da oposição, na dor, entre o espírito e essa mesma dor do seguinte modo: “*Dira-t-on que l’analyse révèle dans la douleur l’opposition de l’esprit à cette douleur, une révolte, un refus d’y demeurer et par conséquent une tentative de la dépasser - mais cette tentative n’est-elle pas caractérisée comme d’ores et déjà désespérée? L’esprit révolté ne restet-il pas enfermé dans la douleur, inéluctablement? Et n’est-ce pas ce désespoir qui constitue le fond même de la douleur?*” (LEVINAS, 1994, p.29).

### 3.5 O corpo do gozo

No texto que se segue, mostraremos o movimento do pensamento levinasiano que aponta um novo caminho de saída do aprisionamento do Ser, não mais identificado exclusivamente ao anonimato da existência, uma via que evidencia uma corporeidade pensada como gozo e fruição. Desse modo, seguiremos o itinerário do autor e partiremos da obra *Da existência ao existente*, seguida de *O Tempo e o Outro*, para culminarmos em *Totalidade e Infinito*, em cujo texto o autor trará, de forma mais aprofunda, a ideia de corporeidade como fruição e como pressuposto imprescindível para pensar a ética<sup>36</sup>.

Em *Da existência ao existente*, o surgimento da interioridade acontece quando os sujeitos se posicionam, ou se afirmam, a partir do corpo, que já é um “aqui”, no anonimato do *Il y a*. Esse afirmar-se carrega o sentido etimológico que o termo “afirmação” possui de ser uma “posição sobre um terreno firme, sobre uma base, condicionamento, fundamento” (LEVINAS, 1998b, p. 99). Desse modo, o existente só será uma consciência, porque essa consciência já é localizada, tem uma base, um *aqui*, um corpo, como já afirmamos anteriormente.

Então, para Levinas, o surgimento do existente na existência só é possível por causa de sua condição corporal. Nela, há um esforço contínuo de sujeitar o existir, de conservar a hipóstase. Nesse esforço de ser, o existente se cansa e no cansaço ele sente o peso do corpo, a cabeça recai sobre os ombros e ele dorme. Desse modo, no sono, há uma suspensão tanto da atividade psíquica quanto da atividade física. Como o sono é algo abstrato, ele necessita de uma condição para garantir sua suspensão, ou seja, ele precisa de um lugar. Quando o sono vem e o existente não consegue mais dominar o seu peso, ele se deita. Para Levinas, nesse ato de deitar-se está, precisamente, o limitar da existência ao lugar, à posição.

O lugar não é “alguma parte” indiferente, mas uma base, uma condição. É certo que compreendemos comumente nossa localização como a de um corpo situado em qualquer lugar. Seguramente, a relação positiva com o lugar que entretemos no sono é mascarada por nossas relações com as coisas. Desse modo, apenas as determinações concretas do meio, do cenário, os apelos do hábito e da história emprestam um caráter individual ao lugar tornado a própria casa, a cidade natal, a pátria, o mundo (LEVINAS, 1998b, p. 86).

Será o sono, portanto, que se restabelecerá a relação da localização com “o lugar como base” (LEVINAS, 1998b, p. 86), porque, quando se separa a localização da ambiência, ela vira uma abstração, ou melhor, uma presença em uma extensão abstrata, tais como os

---

<sup>36</sup> Cf. Ribeiro Jr., 2019, p. 175.

corpos celestes no infinito do espaço. Precisamos de um canto para dormir, uma base na qual nos abandonamos. Esse lugar é, de certo modo, um refúgio, pois naquele instante do sono, a obra de ser não tem outro propósito que não seja o de aquietar-se, relaxar e dormir. Abandonado ao sono, o Ser não se aniquila, apenas permanece suspenso. “Dormir é como entrar em contato com as virtudes protetoras do lugar; buscar o sono significa buscar esse contato por uma espécie de tateamento” (LEVINAS, 1998b, p. 86).

A consciência surge a partir do adormecimento, do completo torpor que cai sobre o existente, posicionado e situado em um determinado lugar. Desse modo, a posição não se une à consciência por decisão própria, como se ela tivesse esse poder, mas é apoiada na posição e na inércia que ela vem a si mesma. “Ela é um engajamento no ser que consiste em manter-se precisamente no não-engajamento do sono. Ela ‘tem’ uma base, ela ‘tem’ um lugar. O único ter que não seja embaraçoso, mas é a *condição*: a consciência é, aqui” (LEVINAS, 1998b, p. 86).

Porém, o *aqui* da consciência, isto é, a base na qual ela repousa e se evade de si, não tem nenhuma relação com o “*Da*” do *Dasein*, tal como pensa Heidegger. O *Dasein* é ser sempre no mundo, ele já implica o mundo, diferentemente do *aqui* do qual parte Levinas para mostrar que esse *aqui* próprio da posição que antecede não só a compreensão, mas também o tempo, ou seja, o *aqui* é o assento no qual a consciência tem sua origem a partir de si mesma, ele é o suporte no qual a consciência é um existente. Dito de outro modo, o sujeito toma consciência de si a partir dessa base, pois ela lhe permite erguer-se e assenhorar-se de tudo que o envolve.

Portanto, em *Da existência ao existente*, Levinas apresenta o corpo como sendo da ordem do evento. Isso significa que o corpo é “o próprio advento da consciência” (LEVINAS, 1998b, p. 88) e jamais deve ser considerado uma coisa. “Ele não se põe; ele é a posição. Ele não se situa num espaço previamente dado; ele é a irrupção, no ser anônimo, do próprio fato da localização” (LEVINAS, 1998b, p. 88). Para Ribeiro Jr. (2019) nessa obra, escrita no cativeiro entre os anos de 1940 e 1945, “Levinas procura um lugar para que a excendência formulada em *Da evasão* adquira um conteúdo que não siga mais a marcha frustrante da transcendência para outra forma de ser ou uma trágica evasão do ser pela morte (RIBEIRO JR., 2019, p. 127).

Em *Le temps et l'autre*, Levinas aprofunda as questões abordadas em *Da existência ao existente*. No entanto, amplifica a relação entre existente e mundo e reforça a ideia do corpo como evento, ao trazer para o debate a noção de uma corporeidade como sensibilidade frutiva, na qual o sujeito se experimenta como um corpo gozoso, erótico, vivo.

Desse modo, o autor desenvolve uma noção de passividade originária da consciência que servirá de base para pensar a alteridade ligada ao feminino.

Alicerçado na noção de desejo erótico, Levinas abrirá uma nova via para desarraigar o sujeito de sua solidão hipostática. Desse modo, na análise de Ribeiro Jr. (2019, p. 159), será na “relação com o feminino que a questão entre a passividade da subjetividade e da alteridade do outro e, conseqüentemente, a questão da corporeidade vão ganhar novos contornos”.

Interessa a Levinas saber se existe alguma situação na qual a alteridade do Outro apareça em toda a sua pureza, sem que ela seja um simples reverso de sua identidade. Uma relação na qual o Outro continue a ser Outro e não uma posse do Mesmo. Por conseguinte, Levinas enxerga no feminino a possibilidade de pensar a assimetria da intersubjetividade, na qual a alteridade absoluta do Outro é conservada, pois, nessa relação, nenhum termo retém absolutamente sua outridade.

Convém destacar que a essência do Outro, como alteridade, torna-se evidente para Levinas na relação original do Eros, cuja marca é o interdito que impede que ela seja traduzida em termos de poder. É da própria constituição do Eros não se deixar traduzir, nem se levar pela oposição ser/nada ou pela noção de existente. Isso não significa que ele esteja fora do acontecimento da existência, no entanto, seu acontecimento é diferente da hipóstase, na qual se tem o advento do existente. Assim, por um lado, se o existente se concretiza no “subjetivo” e na “consciência”, por outro, será no feminino que a alteridade se realizará em toda sua plenitude.

O feminino não se realiza como *ente* em uma transcendência para a luz, mas no pudor. De modo que, neste caso, o movimento é inverso. A transcendência do feminino consiste em retirar-se para outro lugar, é um movimento oposto ao da consciência. Porém, nem por isso ele é inconsciente ou subconsciente, e não vejo outra possibilidade a não ser chamá-lo de mistério (LEVINAS, 1979, p.131).

Então, para Levinas o feminino é o “mistério”, é a expressão mais genuína da alteridade, em cuja relação o Outro não pode ser reduzido a um objeto abarcável pela intencionalidade do sujeito. O feminino é uma evasão em sentido contrário à luz ofuscante do Ser e da consciência. Ao ocultar-se ante a claridade do Ser, ele manifesta todo seu poder de não se deixar aprisionar pelo sujeito. A alteridade é preservação do Outro como Outro, e esse Outro é, indubitavelmente, a mulher<sup>37</sup>.

É preciso destacar que o sentido de mistério a que se refere Levinas, o mistério do feminino como outridade, nada tem a ver com a noção romântica de mulher misteriosa,

---

<sup>37</sup> Cf. Levinas, 1979, p. 130

desconhecida, tal como aparece na literatura e que, muitas vezes, retrata uma constante tentativa de sujeição do sexo feminino, tido geralmente como “sexo frágil”. Entretanto, não devemos ignorar as legítimas pretensões de feminismo que tem brotado ao longo do tempo. O sentido atribuído por Levinas à noção de mistério tem a ver com o pudor do feminino, que não se extingue jamais, mesmo nas situações mais grosseiras e brutais. Daí que a profanação, de modo algum, poderá negar o mistério, mas apenas reafirmá-lo, uma vez que constitui uma das relações possíveis com ele.

Essa noção de mistério como algo a se descobrir, desconhecido, está presente também na concepção de sexo, muitas vezes entendido apenas como uma diferença específica entre as demais que marcam a divisão lógica entre gêneros e espécies. Para Levinas, a diferença sexual é uma estrutura formal, que tem o poder de impedir a totalização em uma unidade de ser, tal como pensada por Parmênides, pois ela “corta a realidade de outro modo e condiciona a possibilidade mesma da realidade como multiplicidade.” (LEVINAS, 1979, p. 128). É nesse sentido que a erótica fatura a homogeneidade, já que introduz a diferença sexual.

Essa diferença sexual também deve ser vista para além da contradição que distingue ser e nada, pois nessa relação há uma redução de ambas as partes, não há espaço para distanciamento, uma vez que o nada se converte em ser. É a partir dessa relação que Levinas constrói a noção de *Il y a*, na qual “a negação do ser tem lugar no plano do existir anônimo do ser em geral” (LEVINAS, 1979, p. 128). Por conseguinte, a diferença sexual impede, por manter essa distância entre os elementos da relação, qualquer complementação, qualquer fusão, que denote um todo preexistente.

O patético do amor consiste na dualidade insuperável dos seres. É uma relação com aquele que se nos oculta para sempre. A relação não neutraliza ipso facto a alteridade, mas a conserva. O patético da voluptuosidade reside no fato de ser dois. O outro enquanto outro não é aqui um objeto que se torna nosso ou que se converte em nós: ao contrário, se retira em seu mistério (LEVINAS, 1979, p. 129).

Nesse tocante, a alteridade se apresenta como uma exterioridade absoluta, jamais abarcável pela luz da razão e pelo regime da presença, e o feminino, a mulher, nada mais é que essa “fuga ante a luz”, esse evadir-se em seu mistério, que constitui a sua alteridade. Assim, a comunicação erótica só é possível, porque se distingue o Eros da possessão e do poder, isto é, a erótica “não é luta, nem fusão, nem conhecimento” (LEVINAS, 1979, p. 1320), ao contrário, ela é relação com o misterioso da alteridade, com aquilo que “pode não estar presente quando tudo está presente” (LEVINAS, 1979, p. 132).

Por conseguinte, a fenomenologia da volúpia, desenvolvida por Levinas, terá um papel preponderante no que concerne à aproximação original da relação de alteridade como exterioridade absoluta, pois “se, até então, o eu aparecia identificado com o seu corpo e com a ipseidade do corpo (...), agora, com o advento do outro-feminino, inaugura-se o tempo de outrem e, portanto, o tempo em que o corpo se faz carne com outrem no regime da erótica” (RIBEIRO JR. 2019, p. 161).

Por não ser um prazer solitário, tal como o ato de comer ou beber, a volúpia não deve ser tida como um prazer qualquer, visto que nada se iguala ao prazer oriundo do contato com o corpo erótico de Outrem, nem mesmo o gozo e a fruição proporcionados pelos alimentos que o mundo nos oferece. Desse modo, uma fenomenologia da volúpia eleva o feminino e a impossibilidade de totalização no erotismo a um patamar de destaque.

O essencial da carícia está em uma espécie de “desordem” ou “não saber” o que se busca, como se estivéssemos em um jogo completamente “desorientado”, sem projeto e sem plano, mas completamente entregue ao diferente, ao sempre Outro e inacessível que se irrompe imprevisivelmente.

A carícia é um modo de ser do sujeito no qual o sujeito, pelo contato com o outro, vai mais além desse contato. O contato enquanto sensação forma parte do mundo da luz. Porém, o acariciado, propriamente falando, não se toca. Não é a suavidade ou o calor da mão que se dá no contato o que a carícia busca. Essa busca da carícia constitui sua essência devido a que a carícia não sabe o que busca (LEVINAS, 1979, p. 133).

Portanto, o contato com o feminino em sua corporeidade constitui a primeira relação com um outro humano. Relação erótica, fora do âmbito do poder, do possuir, do conhecer e do apreender. Relação concreta e não abstrata com um corpo feminino tangível, que pulsa, que goza e que padece.

Ainda em *O tempo e o Outro*, Levinas acrescenta a essas duas categorias aqui desenvolvidas, “diferença sexual” e “erótica”, uma terceira que versa sobre a relação entre Eros e fecundidade (ou paternidade).

A questão norteadora, nesse tocante, diz respeito à busca de uma situação concreta na qual a corporeidade não é subjugada pela morte, mas segue sendo um eu na alteridade de um tu sem, no entanto, ser absorvido por esse tu. Para Levinas, a fecundidade ou paternidade é a única maneira possível de se vencer a morte, apesar da impotência do indivíduo ante uma relação que não pode ser qualificada em termos de poder. Ao comentar essa relação, Ribeiro Jr. (2019, p.163) diz que “o eu-corpo sai de si para ser outro na encarnação. Abandonam-se,

com isso, os resquícios da ontologia eleática do ser idêntico ao Uno, à qual estava submetido o eu e da qual não escapam a morte nem a sexualidade nem a erótica”.

A paternidade se caracteriza, em primeiro lugar, como uma relação com um estranho que, simultaneamente, conserva sua condição de eu sem deixar de ser estrangeiro. O eu se relaciona com um eu-mesmo que lhe é estranho. Por conseguinte, na relação de paternidade, o filho, que é um eu, uma pessoa, conserva sua alteridade de filho, pois ele não é um *alter ego* presente em outro corpo. Ao contrário, o filho é um outro-corpo, um outro do eu, que conserva toda sua alteridade e exterioridade, pois “enquanto filho, ele é o que eu (pai) não sou em meu corpo. É por meu ser, isto é, por sua corporeidade mesma que ele é filho” (RIBEIRO Jr., 2019, p. 164).

O filho, nesse sentido, não é uma simples obra de seu pai, ou posse dele, como se fosse um objeto fabricado e sobre o qual tivesse qualquer domínio. Para Levinas, categorias como poder e ter e as noções de causa e efeito não conseguem explicar o que acontece na fecundidade. O sentido dessa relação pai/filho vai na direção de que o eu não tem o seu filho, mas o é. Ser filho não acontece por questão de empatia ou de simples renovação do pai no filho, mas por uma questão ontológica pluralista. O eu é seu filho por seu próprio ser e, por sua corporeidade, o filho é do eu. No entanto, ele permanece sendo uma absoluta exterioridade, não se confunde com o eu, é um totalmente Outro.

O retorno do eu sobre si mesmo que começa com a hipóstase não é, pois, irreparável, e se não o é se deve à perspectiva do porvir aberta pelo eros. Esta remissão não se obtém mediante a impossível dissolução da hipóstase, mas se cumpre no filho. Se se configura a liberdade e se realiza o tempo, isso não se deve a categoria de causa, mas à categoria de pai (LEVINAS, 1979, p. 136).

Quando Levinas apresenta as noções de sexualidade, de paternidade e de morte, seu propósito é ressaltar uma alteridade radical e estranha ao eu e não uma simples coexistência com outras liberdades. Desse modo, tanto a sexualidade quanto a paternidade e a morte rompem a existência e tornam uma dualidade que se concretiza no existir mesmo de cada sujeito.

Ressaltamos, porém, que a fecundidade, mesmo sendo uma categoria biológica, decorrente de filiação sanguínea, jamais neutraliza o paradoxo de sua significação, até mesmo da psicológica<sup>38</sup>. Para Ribeiro Jr. (2019, p. 164), isso não equivale a pensar o corpo estritamente em termos físicos, pois “essa visão comprometeria radicalmente a evasão do acorrentamento do eu ao seu corpo em si mesmo, ao atribuir ao corpo biológico do filho uma espécie de emancipação do eu de mim mesmo em relação ao meu filho”.

---

<sup>38</sup> Cf. Levinas, 1979, p. 136

Portanto, quando Levinas ressalta essa dimensão de dualidade própria do existir, por um lado, ele procura romper com a visão eleática de Ser que domina a filosofia platônica e, por outro, inaugura uma visão na qual o tempo não se reduz a uma mera constituição degradada do Ser, mas seu próprio acontecimento. O problema da visão eleática, segundo nosso autor, é que ela subordina a multiplicidade ao uno e reduz o papel do feminino à matéria, relacionando-a às categorias de atividade e passividade. Essa noção se sustenta, porque, para os eleatas, o Ser é idêntico a si mesmo, uno e ingerado, não comportando, portanto, a multiplicidade. Assim, quando Platão discute as questões eróticas, ele não dá nenhum espaço de relevância ao feminino, nem à relação entre o uno e o Outro. Um exemplo disso está no ideal de República por ele pensado, que é, no fundo, uma cópia do mundo das ideias, no qual não existe tempo e em que deve prevalecer o ideal do bem comum, da vida harmônica vivida na coletividade. Na cidade ideal, a relação com o Outro se perderá na representação coletiva do ideal comum.

Na obra *Totalidade e Infinito* (1961), Levinas retoma os conceitos anteriormente abordados em *O Tempo e o Outro* e reafirma a diferença sexual como uma situação na qual a alteridade do Outro (outro como feminino) impede qualquer investida de totalização. No entanto, na obra de 1961, Levinas redefine a diferença ontológica entre Ser e Ente, abordando-a como uma diferença entre totalidade e infinito, entre o Mesmo e o Outro, de modo que a separação radical entre esses polos preserva a alteridade de ser reduzida ao Mesmo. Desse modo, a corporeidade vai, paulatinamente, se constituindo condição indispensável para a ética, que por sua vez ressignifica o sentido da corporeidade como desejo de acolhida de Outrem. Para Ribeiro Jr. (2019, p. 175), “no contexto de *Totalidade e Infinito*, Levinas oscila entre a determinação do corpo por um *estatuto ontológico*, a partir de sua materialidade e de seu egoísmo e a situação do corpo *aquém da ontologia*”.

Um das primeiras formas de ligação do homem à transcendência é a sua relação com o mundo. Para demonstrar essa relação, Levinas introduz o conceito de “gozo”, a partir do qual tanto a noção de sensibilidade quanto a de corporeidade ganham nova configuração, mais aprofundada do que a apresentada em suas obras anteriores. Assim, a partir da sensibilidade, como uma experiência fundamental da existência humana surgida no seio do gozo, Levinas busca superar seus mestres Husserl e Heidegger. Com eles e contra eles, Levinas fala de uma intencionalidade do gozo contra uma intencionalidade da representação.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Cf Levinas, 2019, p. 119

A relação do ser humano com o mundo não é, primordialmente, uma relação de manuseio ou de conhecimento das coisas, mas de fruição e de gozo que se expressa no “viver de...”, que, por sua vez, aponta para a vida instintiva do homem na esfera da pura sensibilidade, quer biológica, quer psicoafetiva. Assim, existir é gozar a vida com toda sua intensidade e com todas as possibilidades de relação.

Vivemos de uma “boa sopa”, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc. Não se trata de objetos de representações. Vivemos disso. Aquilo de que vivemos também não é “meio de vida”, como a pena é meio em relação à carta que permite escrever; nenhuma finalidade da vida, como a comunicação é finalidade da carta. As coisas de que vivemos não são ferramentas, nem mesmo utensílios, no sentido heideggeriano do termo. A sua existência não se esgota pelo esquematismo utilitário que os desenha, como a existência dos martelos, das agulhas ou das máquinas (LEVINAS, 2019, p. 100).

Antes de serem ferramentas de trabalho ou objetos de representação, as coisas das quais necessitamos para viver são objetos de prazer sem nenhum compromisso de dependência ou finalidade. No entanto, a experiência de felicidade conserva, por um lado, a independência decorrente do fato de que as coisas não são usadas como instrumentos que, por si, comportam uma relação de finalidade e dependência, tal como a relação de efeito e causa; e por outro lado, a felicidade da fruição possui uma dependência em relação ao conteúdo, mas não aquela do efeito em relação à causa, isto é, o conteúdo dessa dependência jamais é o eu, mas sempre o Outro.

Para Levinas, os conteúdos de que vive a vida, seja alimento, água, ar, seja trabalho e divertimento, ele não têm o poder de limitar a felicidade da vida, tornando-a sempre dependente desse conteúdo, mesmo aquelas coisas consideradas necessárias à sobrevivência humana. Para se alimentar ou para usufruir desses alimentos que restauram as forças vitais, não é preciso recorrer a qualquer tipo de conhecimento, pois o próprio ato de alimentar-se já consegue revigorar as energias sem que seja preciso recorrer, antes, aos estudos de Fisiologia ou Economia. Nesse âmbito, o prazer se reduz à alimentação. Por esse motivo, a fome como a necessidade por excelência e, por conseguinte, o “viver de...” não são mera tomada de consciência do que completa a vida, pois esses conteúdos são sempre vividos, eles “alimentam a vida” e “vive-se a vida” (LEVINAS, 2019, p. 101).

Desse modo, o “viver de...” ou o gozo se configuram como estruturas basilares sobre as quais emerge a subjetividade. Entretanto, esse “viver de...” sempre se põe em relação a outra coisa, fora do domínio do Ser e do conhecer. Existe uma transitividade no verbo existir que não possibilita uma existência completamente separada desses conteúdos, uma

existência completamente nua. Isso faz com que as atividades humanas no mundo se tornem fins em si mesmos e não somente meios para se chegar a determinados fins.

Viver é como um verbo transitivo em que os conteúdos da vida são os complementos diretos. E o ato de viver os conteúdos é, ipso facto, conteúdo da vida. A relação com o complemento direto do verbo existir, tornado transitivo (a partir da filosofia da existência), assemelha-se, na realidade, à relação com o alimento em que há, ao mesmo tempo, relação com um objeto e relação com essa relação, que também alimenta e enche a vida. Não se existe apenas na sua dor ou na sua alegria, existe-se a partir de dores e de alegrias (LEVINAS, 2019, p. 101).

A fruição pode ser definida como o ato de se alimentar de sua própria atividade. Nela, o eu transforma em sua própria força o objeto que sacia a necessidade. Essa dinâmica é de prazer e comporta o gozo que, por sua vez, não é um estado psicológico, mas o “próprio estremeamento do eu” (LEVINAS, 2019, p. 103). Então, quando o autor fala em “viver de pão”, isso significa que o viver, com todo o seu conteúdo, não é um ato de representação do pão ou um agir sobre ele. Esse “viver de pão” é, antes de tudo, alimentar-se prazerosamente da vida, pois os alimentos dão prazer ao viver. Porém, Levinas adverte que, mesmo o pão ou o trabalho de conseguir o pão não são um divertimento em si, no sentido pascaliano, nem preenchem o vazio do eu deixado pelo tempo. “A vida que eu ganho não é uma *nua* existência; é uma vida de trabalho e de alimentos; são conteúdos que não apenas a preocupam, mas que a ‘ocupam’, que a ‘divertem’, dos quais ela é fruição” (LEVINAS, 2019, p. 102).

Quando Levinas afirma que se vive desses conteúdos, isso não quer dizer que eles sejam, indispensavelmente, a única condição de manutenção da vida, como fato nu de existir. Na verdade, a vida jamais se configura como uma vontade nua de ser, pois nunca é nu o fato da vida<sup>40</sup>. À medida que a vida se relaciona com os elementos que dão condição para a própria vida, essa relação se transforma, ela própria, em conteúdo que alimenta essa vida. Assim, a vida se relaciona com conteúdos externos ao seu ser, diferentes da substância que o compõe e que dão sentido à vida. Esses elementos, segundo nosso autor, são “mais caros” do que o próprio Ser, por isso “pensar, comer, dormir, ler, trabalhar, aquecer-se ao sol” (LEVINAS, 2019, p. 102) são o “preço” da própria vida.

Diferentemente do que pensam os existencialistas, para Levinas “a vida é uma existência que não precede a sua essência” (LEVINAS, 2019, p.102-103). Isso quer dizer que o nível da felicidade é o que, de fato, constitui a realidade da vida. Um sentido que vai além da ontologia, pois a felicidade é o modo vital de ser no mundo em que o eu se posiciona para

---

<sup>40</sup> Cf. Levinas, 2019, p. 102.

além do próprio Ser, já que não é um simples acidente. Pela felicidade, o Ser se aventura, aliás, “o ser arrisca-se pela felicidade” (LEVINAS, 2019, p. 103).

A felicidade da fruição, expressa no “viver de...”, corresponde à mais elementar forma de realização do homem, não sendo, desse modo, uma representação qualquer de alguma coisa, do mesmo modo que também não se enquadra nas categorias de ato e potência da ontologia aristotélica. Para Aristóteles, o ato é a própria existência de algo, ao passo que a potência é a realidade do vir a ser de todo Ente. Assim, na filosofia aristotélica, o ato equivale ao Ser, é fim em si mesmo, enquanto a potência tem sua existência em vista do ato que é seu fim. Por conseguinte, o homem encontra sua realização mediante a sua ação teleológica, por determinados meios que o auxiliam a concretizar seus fins. Diferentemente do Estagirita, Levinas sustenta que o próprio ato no qual se realiza um determinado fim já se experimenta a felicidade, pois nossa vivência é feita de atos, do mesmo modo que se vive de ideias e sentimentos.

Aquilo que faço e aquilo que sou é, ao mesmo tempo, aquilo *de que* vivo. Relacionamo-nos com isso com uma relação que não é nem teórica, nem prática. Por detrás da teoria e da prática, há a fruição da teoria e da prática: egoísmo da vida. A relação última é fruição, *felicidade* (LEVINAS, 2019, p. 103).

Dar primazia ao gozo sobre a representação não significa negar as relações de ordem intelectual, o objetivo é realçar que essas relações não são primárias, mas derivadas de um elo vital mais genuíno disponibilizado pelas coisas, para nosso gozo. Portanto, não há uma negação da teoria ou da prática, mas uma subordinação delas ao gozo, ao prazer, pois, na esfera em que prevalece o “egoísmo da vida”, a felicidade se mostra no mero ato de viver.

Cabe, então, destacar que, para Levinas, os verdadeiros alimentos não dizem respeito às verdades, mas a tudo aquilo que o eu institui na esfera do gozo. Na realidade, nosso autor se opõe à analogia entre verdade e alimento trazida por Platão no livro do *Fedro* e na qual a alma se eleva à verdade consumindo verdades. A tese levinasiana é a de que o plano da subjetividade antecede o plano cognoscitivo, pois enquanto neste o objetivo da consciência é alcançar verdades, naquele o “desejo metafísico” ou o “desejo do outro” está acima da vida e não somente tem a prioridade como põe em xeque a própria consciência em sua capacidade cognoscitiva.

Assim, a subjetividade, em seu nascedouro, já é soberanamente livre e autossuficiente em relação aos laços da totalidade, ainda que submetida ao gozo e à exterioridade. Essa autossuficiência reside, precisamente, no sentimento de gozo e felicidade,

anterior a qualquer conhecimento ou verdade. Mas, em que consiste, precisamente, essa felicidade?

A vida gozosa é aquela em que se busca “consumir os alimentos terrestres e celestes” (LEVINAS, 2019, p. 105) e não simplesmente extrair e consumir os nutrientes que os alimentos nos dão ou o combustível fornecido pela respiração. Isso significa que há uma necessidade do eu em relação aos alimentos, mas não quer dizer que os elementos dos quais precisamos para sobreviver nos escravizem, pois eles são, antes de mais nada, objeto de nossa fruição. Para Levinas, “a necessidade não poderá interpretar-se como simples falta, apesar da psicologia feita por Platão, nem como pura passividade, apesar da moral kantiana. O ser humano compraz-se nas suas necessidades” (LEVINAS, 2019, p. 105). Assim, enquanto para Platão a necessidade é uma falta ou carência no sentido meramente físico<sup>41</sup> e para Kant o eu numênico precede e determina o eu fenomênico, para Levinas o desejo metafísico precede qualquer necessidade, dele decorre a intersubjetividade sem que haja qualquer repressão ou controle da necessidade.

O viver é fruição e felicidade. A vida é, desde o seu nascedouro, felicidade. Ela não teria nenhum sentido, se não fosse afetividade e sentimento. Dessa forma, necessidade e fruição estão para além de qualquer noção de atividade e passividade, uma vez que a fruição, ao passo que se relaciona com o alimento que é o Outro da vida, se expressa em uma independência *sui generis*, que é a independência da felicidade. Para Levinas, se a vida é felicidade e o sofrimento é a sua ausência, não há sentido em afirmar que felicidade é ausência de sofrimento, pois “a felicidade não é feita de uma ausência de necessidades cuja tirania e caráter imposto se denuncia, mas satisfação de todas as necessidades” (LEVINAS, 2019, p. 106).

Portanto, a privação da necessidade tem a ver com a privação do próprio Ser que conhece o excedente da felicidade, é uma privação em um Ser que já é demais, que já é o bastante. A felicidade se realiza não na incompletude de uma alma emasculada, mitigada de suas necessidades, mas em uma alma saciada, satisfeita. Isso porque a vida é felicidade vivida de forma pessoal, na particularidade de cada um que experimenta a felicidade do gozo. Assim, “a fruição leva a cabo a separação ateia: desformaliza a noção de separação que não é um corte no abstrato, mas a existência em si de um eu autóctone” (LEVINAS, 2019, p. 106).

---

<sup>41</sup> Cf, A República de Platão.

### 3.5.1 Corpo, necessidade e desejo

A necessidade condiciona tanto a soberania do gozo quanto da independência da subjetividade. É pelo corpo que o eu se posiciona no mundo e, a partir das necessidades, ele se abre aos elementos da natureza como uma primeira relação de alteridade, em uma dependência que gera trabalho e economia.

No entanto, essa dependência do eu em relação ao mundo, vivida e sentida no corpo, não implica uma escravidão e uma traição do Mesmo, mas uma suspensão da dependência que possibilita quebrar a própria ponta da alteridade, à qual a necessidade se subordina. Assim, livre dos instintos, o corpo viabiliza que o eu vá além dos limites da necessidade.

Para Levinas, quando Platão considera ilusórios os prazeres que acompanham a satisfação das necessidades, ele descreve a necessidade como um *menos*, uma falta, pobreza ou privação, o que vai de encontro ao que pensa nosso autor, para o qual a essência da necessidade é perceptível, por exemplo, ante a vontade de coçar quando surge a sensação de coceira. Dessa maneira, o fundamento da necessidade está no fato de que um Ser desprendido do mundo necessita alimentar-se desse mesmo mundo, sem confundir-se com ele. Nessa distância entre um e outro, irrompe a necessidade, com toda a sua força. “A distância que se intercala entre o homem e o mundo de que ele depende – é que constitui a essência da necessidade” (LEVINAS, 2019, p. 107).

A situação de independência do mundo, originada da necessidade, termina por deixar o sujeito em uma interface, pois, se o corpo possibilita o trabalho e a busca pela satisfação das necessidades, esse mesmo corpo não deixa de ser necessitado. Desse modo, a necessidade não significa apenas a dependência do eu em relação ao mundo, mas, sobretudo, sua independência.

O meu corpo não é, para o sujeito, apenas uma maneira de se reduzir à escravidão, de depender daquilo que não é ele; mas uma maneira de possuir e de trabalhar, de ter tempo, de superar a própria alteridade daquilo de que eu devo viver. O corpo é a própria posse de si pela qual o eu, liberto do mundo pela necessidade, consegue superar a própria miséria da libertação (LEVINAS, 2019, p. 107).

Portanto, para existir felicidade é preciso que haja a satisfação das necessidades e o meio para que isso aconteça é o trabalho efetuado pelo corpo. Aliás, pelo corpo, o sujeito se assenhora de sua existência, dispondo de si e do mundo, e transforma a fruição em consciência e trabalho.

Uma vez ciente do que lhe falta no âmbito das necessidades materiais, que são aquelas que podem ser satisfeitas, o eu se abre para o que não lhe falta, isto é, para o outro homem, para o Desejo e, nessa relação, ele é capaz de distinguir o material do espiritual. Nesse contexto, Levinas estabelece uma diferença entre a necessidade e o Desejo<sup>42</sup>.

Enquanto a necessidade está relacionada ao material, àquilo que pode ser satisfeito, o Desejo, contrariamente, jamais poderá ser satisfeito. A necessidade é própria do eu egoísta<sup>43</sup>, que busca, tanto no consumo quanto no gozo, aquilo que poderia completar o que lhe falta. A necessidade se liga somente ao poderio do Mesmo e poderá restaurar, mas também fechar, pois ela é sempre um retorno a si mesmo como necessidade constante do eu. Já o Desejo, jamais poderá ser satisfeito, pois jamais se consegue preencher o desejante, que se nutre de sua própria fome. O Desejo não está alojado nos sentidos. Não é possível, por meio dele, fazer com que o corpo chegue a um estado aprazível ou menos violento, o corpo não conhece nenhum gesto para apaziguar o Desejo, sem inventar novas carícias.

Na necessidade, posso morder no real e satisfazer-me, assimilar o outro. No Desejo, não se morde o ser, não há saciedade, mas futuro sem balizas perante mim. É o que o tempo que a necessidade supõe é-me fornecido pelo Desejo. A necessidade humana assenta já no Desejo. A necessidade tem assim tempo de transformar o *outro* no *mesmo*, trabalhando (LEVINAS, 2019, p. 108)

Na necessidade, oriunda do eu, buscamos satisfazer uma carência, que renasce sempre a cada nova satisfação, provocando vazio, tensão e ânsia de complementação. No Desejo, ao contrário, que não é proveniente do eu, mas do Outro, temos uma insatisfação constante, que a satisfação da necessidade não apazigua.

---

<sup>42</sup> Sobre essa diferenciação, encontramos em *Da Existência ao Existente* a seguinte passagem: “(...) o desejo ou o apetite diferem radicalmente da necessidade sempre inquieta. A teoria platônica dos prazeres negativos, precedidos de uma falta, desconhece a promessa do desejável que o próprio desejo leva em si como alegria. Alegria que não depende da ‘qualidade’ ou da ‘natureza psicológica’ de tal ou qual outro desejo, nem de seu grau de intensidade, nem do encanto, nem da leve excitação que o acompanha, mas do fato de que o mundo é dado” (LEVINAS, 1998b, p. 43). Em *Descobririndo a Existência com Husserl e Heidegger*, assim encontramos: “A necessidade (...) é nostalgia, saudade. A necessidade é o próprio regresso, a ansiedade do eu por si [...]; o Desejo é desejo do Outro que deriva de um ser já preenchido e independente que não deseja para si” (LEVINAS, 1967, p. 233-234); E, em *Totalidade e Infinito*, assim encontramos: “A análise habitual do desejo não pode triunfar da sua singular pretensão. Na base do desejo comumente interpretado, encontrar-se-ia a necessidade; o desejo marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza. Coincidiria com a consciência do que foi perdido e seria essencialmente nostalgia e saudade. Mas desse modo nem sequer suspeitaria o que é o verdadeiramente outro” (LEVINAS, 2019, p. 21).

<sup>43</sup> Em *Descobririndo a Existência com Husserl e Heidegger*, Levinas diz: “a orientação litúrgica da Obra não deriva da necessidade. A Necessidade abre-se a um mundo que existe para mim – ela regressa a si. Mesmo sublime, como a necessidade da salvação, é ainda nostalgia, saudade. A necessidade é o próprio regresso, a ansiedade do eu por si, forma original da identificação a que chamamos egoísmo” (LEVINAS, 1967, p. 233).

O Desejo é uma tentativa de saída da dominação da totalização geradora do mesmo, da identidade e da autonomia. Vale destacar que essa noção de Desejo, em Levinas, se encontra intimamente ligada à ideia de Infinito e de metafísica.

O Desejo é o elo entre o ilimitado do Infinito e sua experiência no Rosto do Outro. Por isso, ele comporta uma estrutura paradoxal, posto que ele é, simultaneamente, presença do Infinito em um ser finito. O Desejo se manifesta na separação infinita que põe o eu em relação com o Outro, visto que o Desejo do Outro jamais será saciado e sua aproximação mostrará, de forma mais evidente, tanto a distância quanto a separação, que são consideradas essenciais para a sua alteridade: “O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não poderemos satisfazer” (LEVINAS, 2019, p. 22).

A experiência do amor é a melhor experiência disso, pois, nela, a relação com o Outro não anula, de modo algum, a separação, deixando apenas evidente que proximidade não é fusão, pois os seres permanecem separados, por mais intensa e profunda que seja essa relação.

Fala-se de ânimo leve de desejos satisfeitos ou de necessidades sexuais ou, ainda, de necessidades morais e religiosas. O próprio amor é assim considerado como a satisfação de uma fome sublime. Se tal linguagem é possível, é porque a maioria dos nossos desejos não são puros e o amor também não. Os desejos que não podemos satisfazer só se assemelham ao desejo metafísico nas decepções da satisfação ou na exasperação da não-satisfação e do desejo, que constitui a própria volúpia. O desejo metafísico tem uma outra intenção –deseja para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o Desejado não o acumula, antes lhe abre o apetite (LEVINAS, 2019, p. 22).

É, portanto, na resistência do Outro aos poderes do eu, em uma relação de irremediável separação com um Outro encarnado (o próximo), que o Infinito se manifesta como ruptura da Totalidade. O sentimento presente no eu, da Ideia de Infinito, não é uma ideia compreensível ou apreensível se a entendemos como Desejo, pois este é como o Infinito que não se pode abarcar e seu movimento é uma permanente abertura, que jamais poderá ser fechada.

O Desejo traz, em si mesmo, a marca da impossibilidade de apreensão. Ele é proximidade que não consegue ultrapassar a separação e, por isso mesmo, não pode ser confundido com simples vontade de possuir o desejado<sup>44</sup>. O Desejo metafísico é Desejo que

---

<sup>44</sup> Calin e Sebbah (2002, p. 10-11) nos ajudam a compreender a relação entre o Desejo e a Ideia de Infinito. Vejamos o que esses autores nos dizem: “la relation à l’Infini se dit premièrement et de manière décisive comme Désir parce qu’elle consiste d’abord en une épreuve bouleversante: le moi éprouve en lui cela même qui le déborde infiniment. Il s’agit donc d’une relation sensible, absolument non théorique. Mais le Désir est qualifié

não podemos satisfazer. Na relação com o Infinito, não existe um fechamento, mas uma abertura contínua, na qual a responsabilidade é sempre crescente, posto não ser abarcável. Essa Ideia de Infinito é “compulsiva” por ser insaciável, é sempre crescente e está intimamente ligada à noção de Desejo, que é insaciável não porque responde a uma forme infinita, mas porque não precisa de alimentos<sup>45</sup>.

O Desejo do Invisível (*Dèsir de l'Invisible*) é movimento em direção ao Outro, em direção ao “mais além” que se constitui como exterioridade e transcendência e não como um “mais além” que se encontra noutra lugar, em outro mundo: “O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o Desejado não o acumula, antes lhe abre o apetite” (LEVINAS, 2019, p. 22).

O “mais além”, na concepção levinasiana, está na “estrangeiridade”. Nesse sentido, o sujeito desejante é uma subjetividade que, simultaneamente, se dá ao Outro e o recebe, ele é *hospitalidade*. O Desejo metafísico é que possibilita a pergunta pela exterioridade e que permite, após o destronamento do pensamento que reduz tudo ao Mesmo, a abertura ao Outro do Ser.

O Desejo é como uma viagem sem retorno, por isso a figura de Ulisses, voltando à Ítaca, ilustra, de forma precisa, o que não é o Desejo, pois ele se move no interior do círculo do pensamento. Contrariamente a isso, há a figura bíblica de Abraão, que se apresenta em uma viagem que não tem retorno<sup>46</sup>. Abraão possibilita a abertura da morada ao estrangeiro. Desejo, desse modo, é um movimento, como uma viagem para o outro lado, para a outra parte. É impossível que haja uma fusão no Desejo metafísico e, por isso, Abraão jamais se funde com o desejado, pois se isso fosse possível, a exterioridade não existiria e, mais uma vez, cairíamos na circularidade da *noesis* e do *noema*<sup>47</sup>.

Viagem sem retorno, o Desejo nos leva para um lugar completamente outro, distante da nossa pátria, da nossa casa. O Desejo nos arranca de nossa terra, mas não nos leva para uma terra conhecida, nem nos devolve a nossa terra natal.

---

par Lévinas de ‘métaphysique’ afin d’opérer une claire distinction, et même une opposition, d’avec le besoin comme tel mondain”.

<sup>45</sup> Cf. Levinas, 1967 p. 212

<sup>46</sup> Sobre a comparação entre Ulisses e Abraão, assim lemos: “Ao mito de Ulisses que regressa à Ítaca, gostaríamos de opor a história de Abrão que abandona para sempre a sua pátria por uma terra ainda desconhecida e que proíbe ao seu servidor reconduzir até o seu filho a esse ponto de partida” (LEVINAS, 1967, p. 232). Em Gênesis 12, 1-9, Deus chama Abrão a abandonar casa e terra para andar pelo caminho que Ele mostrar. Abrão, fiel às ordens divinas rejeitará qualquer possibilidade de regresso à terra natal. Abrão, em Gênesis 24, 1-9, faz seu criado jurar que não reconduzirá seu filho à terra de onde viera.

<sup>47</sup> Cf. Levinas, 1967, p. 158ss

Portanto, o Desejo em Levinas não anula a separação, nem a distância com seu “destino”, pois o Outro não é pátria perdida. A exterioridade, para o filósofo de Kaunas, não diz respeito à terra natal, que, muitas vezes, provoca em nós nostalgia, mas é terra estrangeira, no sentido do conhecimento e muito próxima no sentido da experiência.

O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não poderemos satisfazer (LEVINAS, 2019, p. 21/22).

### **3.5.2 Gozo e alimento/ casa e feminino**

À intencionalidade da representação, Levinas opõe a intencionalidade do gozo, que diz respeito à experiência de alteridade sobre a qual o eu não tem nenhum poder de determinação. No gozo, há um movimento para a exterioridade que não se resume à afirmação do mundo, porque vai além, à medida que se lhe opõe corporalmente. “O corpo é elevação, mas também todo o peso da posição” (LEVINAS, 2019, p. 119).

Desse modo, a exterioridade será sempre a via de relacionamento com o Outro e nunca a interioridade. Essa via é sempre da ordem do vital, do sensível e nunca do intelectual. Por esse motivo, o corpo exercerá um papel indispensável nessa relação. Sem corpo não há sensibilidade e não há vida. Nessa relação, há uma inversão da ordem no que tange à intencionalidade do pensamento: o sujeito é destituído de seu poder de dar sentido e esse poder passa a ser do Outro que dá sentido ao sujeito.

O corpo do gozo não antecede o mundo e seus elementos. O processo é inverso, é o mundo que o antecede e condiciona. Assim, por um lado, se o corpo identifica o centro do mundo que ele como sujeito proporciona, por outro, ele é condicionado por sua própria representação do mundo, que o arranca desse centro de onde partira.

O corpo indigente e nu não é uma coisa entre coisas e que eu “constituo” ou que vejo em Deus em relação com um pensamento; nem instrumento de um pensamento gestual, cuja teoria marcaria simplesmente um limite. O corpo nu e indigente é o próprio reviramento, irredutível a um pensamento, da representação em vida, da subjetividade que representa em vida que é suportada por essas representações e que delas vive; a sua indigência – as suas necessidades – afirmam “a exterioridade” como não-constituída, antes de toda afirmação (LEVINAS, 2019, p. 119).

No entanto, cabe destacar que, quando se assume a exterioridade, acontece uma relação mútua de determinação, diferente em seu modo, entre o Mesmo e o Outro. Nessa relação, não há reciprocidade e sua concretização acontece via corpo que cumpre a posição do

sujeito na terra, daí que se pôr corporalmente significa “tocar uma terra, mas de um modo tal que esse toque está já condicionado pela posição” (LEVINAS, 2019, p. 119).

É o “viver de...” que desmantela o processo de constituição da representação que almeja unicamente dar conta do objeto, como se ele fosse um *noema*. O ato de representar um objeto já reduz o mundo ao instante do pensamento. Por isso, “aquilo de que se vive” não entra na vida como o representado, pois ele antecede todo ato de representação. Para Levinas, quando o constituído extravasa seu sentido, ele se transforma no alimento do constituinte, sendo esse extravasar que o autor fixa com o nome de alimentação. “Comer, por exemplo, não se reduz evidentemente à química da alimentação. Mas comer não se reduz tampouco ao conjunto de sensações gustativas, olfativas, cinésicas e outras que constituiriam a consciência do ato de comer” (LEVINAS, 2019, p. 120).

A estrutura do ato de comer, que comporta a mordedura nas coisas, muitas vezes, é descrita em termos abstratos para se afirmar a exterioridade. No entanto, para Levinas, essa realidade não é teórica e isso é patente na corporeidade do ser vivo e na sua indigência de corpo desnudo e faminto, que não é uma mera massa sobre a terra, mas uma posição complementar da estrutura da constituição da representação. Dessa forma, quando há satisfação das necessidades, os elementos do mundo, que antes pareciam estranhos, perdem sua alteridade, pois “aquela coisa” que se mordida é assimilada e as forças que antes eram do Outro, passam agora a ser do eu. Segundo esse raciocínio, “qualquer satisfação de necessidade é sob algum aspecto alimento” (LEVINAS, 2019, p. 121).

Nessa perspectiva, o corpo desempenha a tarefa de permanente contestação do privilégio usufruído pela consciência de poder “emprestar o sentido a todas as coisas” (LEVINAS, 2019, p. 121), e o mundo em que se vive é condicionamento e anterioridade do pensamento, não apenas seu contemporâneo, no sentido de lhe fazer frente. “O mundo que constituo alimenta-me e embebe-me, é alimento e ‘meio’ (LEVINAS, 2019, p. 121). Aqui, há uma mudança de sentido da intencionalidade que visa ao exterior, isto é, ela se torna interior à exterioridade que constitui, vindo, portanto, do ponto para o qual ela se dirige.

Levinas considera que o pensamento cartesiano responde melhor que a filosofia husserliana a essa relação entre corpo, mundo e representação. Descartes considera que o sensível não pode ser uma ideia clara e distinta e, por isso, ele caracteriza como úteis todos os dados sensíveis, em sua relação com o corpo. Com isso, ele restringe o poder de tematização do pensamento. Husserl, por sua vez, considera que tanto o sensível quanto o inteligível podem ser parte do nome e, portanto, tematizados pelo sujeito. Para Levinas, Husserl não

estabelece nenhum limite à noematização, o que dá ao Mesmo poderes irrestritos e anula radicalmente o Outro.

Porém, de que modo a fruição resiste à descrição que tenta apresentá-la como correlata da representação? A resposta de Levinas aponta que as coisas possuem um âmago do qual emergem, desse âmago elas vêm à representação e para ele voltam na fruição que as coisas podem ter.

As coisas, na fruição, não se afundam na finalidade técnica que as organiza em sistema. Desenham-se num meio onde as vamos buscar. Encontram-se no espaço, no ar, sobre a terra, na rua, no caminho. Meio esse que permanece essencial às coisas, mesmo quando elas se referem à *propriedade* (LEVINAS, 2019, p. 122).

As coisas são encontradas em seu meio. Elas estão por aí, no caminho, no espaço, nas avenidas, no ar. Porém, não é possível transformar esse meio em sistemas de referências operacionais e coordenadas ou, ainda, determiná-lo de modo que o olhar ou a mão escolham as coisas que deveriam enfrentar. Enquanto as coisas podem ser levadas ou possuídas, o meio não. Ele independe do eu, não tem herdeiro, nem fundo, nem terreno comum, pois tem uma espessura própria. Ninguém possui a terra, o mar, a luz ou a cidade. Esses elementos podem até ser dominados, mas nunca possuídos, pois não há formas que os contenham, são indeterminados. Levinas chama de elemental “toda a relação ou posse que se situa no âmbito do não possível que envolve ou contém sem poder ser contido ou envolvido” (LEVINAS, 2019, p. 123).

O elemento não tem uma face e, por isso, a relação mais adequada com sua essência é tratá-lo como meio, já que o eu, mesmo quando nele mergulha, conserva sempre seu interior. Para Levinas, “o homem só venceu os elementos sobrepujando essa interioridade sem saída, pelo domicílio que lhe confere uma extraterritorialidade” (LEVINAS, 2019, p. 123). Assim, a partir do domicílio, o homem imerge no elemental, uma vez que a morada é a condição de toda propriedade na qual desenvolve a vida interior.

No entanto, mesmo tendo sido mergulhado no elemento, isso não quer dizer que o eu se confunda com o elemental, pois sua relação se restringe apenas ao fato de mergulhar. Em hipótese alguma, a interioridade da imersão se transforma em exterioridade. “O eu está deste modo em sua casa” (LEVINAS, 2019, p. 123), que lhe serve de guarida e de recolhimento no processo de construção de sua intimidade e interioridade.

À medida que o eu se constrói como psiquismo, ele compreende que o gozo imediato dos elementos não lhe dá nenhuma garantia de permanência no futuro, uma vez que as coisas lhes escapam e nem sempre estão disponíveis para o seu usufruto. Igualmente

compreende que está continuamente exposto ao perigo de morte, pois seu corpo é frágil e carece de proteção e abrigo. Como garantia de uma existência feliz, o eu vai, paulatinamente, encontrando meios para construir e assegurar sua própria subjetividade.

A casa é, de certo modo, um utensílio como os demais. Pertence ao rol daquelas coisas indispensáveis para a vida humana, proporcionando abrigo nas intempéries e proteção nos momentos de perigo como a ameaça de inimigos. No entanto, nesse conjunto de elementos, a casa ocupa lugar de destaque, mesmo não sendo fim último da vida humana, apenas condição necessária para que um fim seja possível.

O papel privilegiado da casa não consiste em ser o fim da atividade humana, mas em ser a sua condição e, nesse sentido, o seu começo. O recolhimento necessário para que a natureza possa ser representada e trabalhada, para que se manifeste apenas como mundo, realiza-se como casa (LEVINAS, 2019, p. 144-145).

O eu constrói a casa como resposta à exigência de si próprio na identificação e separação dos elementos. A fruição cede espaço para a habitação que é a condição que possibilita a afirmação da interioridade. É nesse sentido que a casa é um ponto extraterritorial que serve de referência à subjetividade por lhe proporcionar segurança. Da casa, o eu pode contemplar a realidade circundante sem ser incomodado.

O homem está ao mesmo tempo fora e dentro do mundo e nunca jogado e abandonado, somente. Quem lhe impele para fora é a intimidade que, por sua vez, se abre dentro de uma casa, situada nesse fora, ou seja, “a morada, como edifício, pertence, de fato a um mundo de objetos. Mas essa pertença não anula o alcance do fato de toda a consideração de objetos – mesmo que sejam edifícios – se fazer a partir de uma morada” (LEVINAS, 2019, p. 145). No conforto de sua casa e fora dos perigos do mundo, o eu se sente livre para sair e voltar. Sair de sua intimidade e de sua interioridade e ir para fora, para a exterioridade, para o mundo do qual extrai, pelo trabalho, os elementos de sua fruição e gozo. Depois de explorar o mundo e conseguir o pão necessário para sua sobrevivência, ele retorna à intimidade do lar, para nela gozar do produto do seu esforço e trabalho.

Sem o lar, a pessoa fica desprovida de sua intimidade. Sem a casa, não há como existir trabalho e representação da natureza. Por esse motivo, para Levinas, a morada antecede a constituição dos objetos, mesmo que ela seja do mesmo âmbito que eles. É o mundo dos objetos que se situa em relação à morada, e não o contrário. Assim, toda ação humana, inclusive a construção de edifícios, acontece em relação à morada ou ao sentido que ela (a morada) lhe confere.

Portanto, Levinas traz a noção de casa, ou morada, como uma dimensão ontológica da constituição do eu. Quando o homem constrói sua casa para nela se abrigar, o faz porque o eu é uma existência separada e recolhida. Por isso, Levinas adverte que não devemos pensar que é a casa, como edificação, que convoca o eu ao abrigo de sua intimidade. “O eu existe recolhendo-se, refugia-se empiricamente na casa” (LEVINAS, 2019, p. 146). Por esse motivo, o edifício só ganha significação de morada depois desse recolhimento.

No entanto, a casa não fecha o eu em suas possibilidades, uma vez que, ao atualizar o recolhimento, a intimidade e a doçura dessa intimidade, ela abre espaço para outras dimensões, mediante o trabalho e a representação que completam a estrutura da separação. A subjetividade faz um movimento que a tira de sua clausura e a leva à ação pelo labor, pelo conhecimento ou pela técnica.

O recolhimento suspende as reações mais imediatas exigidas pelo mundo e atende a uma ordem que cobra mais atenção a si próprio e às suas possibilidades. Desse modo, a atenção a si já é um movimento sem vínculo com a fruição imediata, visto que sua liberdade já não está mais atrelada exclusivamente ao gozo dos elementos. Nesse ponto, a questão que se impõe é a de saber: “como é que no seio de uma vida de..., que frui os elementos e que se preocupa em superar a insegurança da fruição, se produziria uma distância? ” (LEVINAS, 2019, p. 147).

Como viver é fruir, não há como a subjetividade se distanciar de sua estrutura de ser, não há região indiferente ou vazio entre o sujeito e o fruir. Nesse tocante, é preciso que a distância deixada pela necessidade entre o eu e a satisfação dessas carências seja vivida positivamente como uma dimensão de interioridade a partir da familiaridade do lar e da intimidade em que a vida está mergulhada.

A familiaridade do mundo não resulta apenas de hábitos ganhos neste mundo, que lhe retiram as suas rigorosidades e que medem a adaptação do ser vivo a um mundo de que frui e do qual se alimenta. **A familiaridade e a intimidade produzem-se como uma doçura que se espalha sobre a face das coisas** (LEVINAS, 2019, p. 147, grifo nosso).

No aconchego do lar, o eu se sente satisfeito, pois a doçura experimentada a partir do contato com elementos que compõem a casa gera uma familiaridade que extrapola os limites de uma relação que torna acessível os elementos do mundo. Na doçura do lar, o que prevalece não é a linguagem das palavras, mas o humano, que em sua intimidade se dispõe a acolher o Outro. Esse Outro recebido na intimidade da morada, Levinas chama de Mulher, ou de Rosto feminino. “A intimidade que a familiaridade já supõe é uma intimidade com alguém” (LEVINAS, 2019, p. 147). Nesse contexto, Levinas qualifica o Rosto como

feminino, essa presença-ausência que adentra a morada sem violência, sem constrangimento, mas doce e familiarmente.

A alteridade tem um Rosto feminino, aliás, ela é feminina, é mulher. É o tu da familiaridade, sem dimensão de altura. Nesse tocante, Levinas especifica que essa relação se assemelha à noção de Eu/Tu de Buber, para quem a categoria da relação inter-humana ocorre a partir de uma alteridade feminina, e não com um interlocutor.

Portanto, nesse nível, a mulher não é, ainda, a exterioridade do Outro em sua plenitude, mas aponta para essa possibilidade, uma vez que ela é condição de recolhimento e de interioridade. O eu, imerso em seu mundo de gozo e de egoísmo, ainda não é capaz de alteridade, falta-lhe a consciência da presença do Outro. Porém, no contexto da casa, a mulher “é a condição do acolhimento, da interioridade da Casa e da habitação” (LEVINAS, 2019, p. 148).

### **3.6 A linguagem ética do corpo em *Totalidade e Infinito***

Sem perder de vista que toda a obra de Levinas se tece a partir de um constante embate com “a trama lógica do ser”, em *Totalidade e Infinito*, ele elabora uma teoria filosófica da alteridade cuja base permite ressignificar eticamente o sentido da linguagem. Ao destituir a Ontologia de seu primado para colocá-la em relação à Ética, invertendo, pois, os polos, Levinas realça o papel fundamental da intersubjetividade e da linguagem. Graças a isso, a linguagem assume uma via “positiva” em seu discurso com Outrem. Para ele, a reflexão filosófica da linguagem deve partir do Outro e não do Mesmo. Nessa relação, o Outro jamais renuncia a sua condição de Outro, o que impossibilita tratá-lo seja como tema, seja como conceito. Nas conclusões da obra *Totalidade e Infinito*, Levinas assim diz:

Todo este trabalho não procurou descrever a psicologia da relação social, sob a qual se manteria o jogo eterno de categorias fundamentais, refletida de uma maneira definitiva na lógica formal. A relação social, a ideia do infinito, a presença de um continente ao ultrapassar a capacidade do continente, foi, pelo contrário, descrita neste livro como a trama lógica do ser (LEVINAS, 2019, p. 285).

A linguagem é da própria ordem de uma relação do Mesmo com o Outro. Ela se manifesta originalmente como discurso interrompido, no qual o Mesmo é incomodado ou perturbado na sua “ipseidade de eu”, de Ente particular, e obrigado a sair de si. É o Outro que perturba o eu em sua casa. No entanto, nessa relação, o Outro jamais aceita que o Mesmo exerça sobre ele qualquer domínio. O Outro como Outrem permanece sempre transcendente

ao Mesmo. O Outro escapa ao domínio do eu, porque não se encontra inteiramente no lugar do eu, sobre ele o eu não tem absolutamente nenhum poder. O Outro sempre o excede.

Uma relação na qual os termos se recusam à totalização só é possível como linguagem. No entanto, Levinas chama a atenção para o fato de que essa relação não pode ser considerada pré-filosófica, uma vez que ela não violenta o eu, nem é uma imposição violenta de fora para dentro, a contragosto, sem o seu conhecimento. É uma (im)posição, isto é, algo posto dentro (in), em, mas não de modo a violentar o eu. É uma relação que se dirige ao Ser em sua exterioridade absoluta. A linguagem, então, tem o poder de romper com a totalidade teórica sobre a qual se eleva a ontologia, ao passo que estabelece uma relação ética com o Outro. Relação que se traduz como resposta ou responsabilidade pelo Outro e que aponta para a função ética da linguagem, precedente a qualquer representação ou teorização neutra sobre o Ser, ou seja, aponta para a obrigação ética da linguagem ante o chamado do Outro no qual o eu já não pode deixar de responder e ante o qual é conduzido a uma abertura ao Outro.

A linguagem inaugura a Ética e, nesse processo, por um lado, ela impugna qualquer projeto de posse, domínio ou destruição do Outro e, por outro delega novos poderes ao eu, isto é, o poder da hospitalidade, do acolhimento, do dom, o poder de estender as mãos e dar ao Outro até mesmo o pão de sua boca. “É porque a subjetividade é sensibilidade (...) que o sujeito é de carne e osso, homem que tem fome e que come, entranhas numa pele e, portanto, suscetível de dar o pão da sua boca ou de dar a sua pele” (LEVINAS, 2011, p. 95).

A linguagem não é um monólogo que ocorre no íntimo da consciência, como também não se limita ao despertar maiêutico de pensamentos inerentes aos seres; pelo contrário, ela ensina e introduz algo de novo em um pensamento e põe o eu em relação com aquilo que o pensamento jamais poderia conter que é a transcendência absoluta do Outro<sup>48</sup>. O absolutamente novo, dirá Levinas, é Outrem. Dessa forma, o diálogo se apresenta como um pensamento que pensa mais além do dado, que vai além, de forma paradoxal, como na ideia de Infinito apresentada por Descartes. O diálogo é um pensamento assimétrico, do desigual<sup>49</sup>.

A máxima sofista de que “o homem é a medida de todas as coisas” sempre foi combatida pelo pensamento europeu, que vê nela um ceticismo incapaz de fundamentar a ação. O Eu sensível era definido pela razão e jamais poderia fundamentá-la. Desse modo, a razão que fala em primeira pessoa, nada mais faz que um monólogo. Ela não se dirige ao Outro, mas à própria consciência. Por isso, só é possível haver razão no indivíduo pensante, à

---

<sup>48</sup> Cf. Levinas, 2019, p. 215

<sup>49</sup> Cf. Levinas, 2008, p. 198

medida que ele entre em seu próprio discurso, no qual o pensamento abarcaria o pensador ou o englobaria.

A consequência de se fazer do pensador um momento do pensamento, é limitar “a função reveladora da linguagem” apenas à sua coerência, traduzida em coerência de conceitos. E o mais grave nessa limitação é que a função da linguagem consistiria em eliminar o único elemento capaz de romper com essa coerência, que é o Outro e ainda o manteria sempre de acordo com o Mesmo: “A linguagem consistiria em suprimir o Outro, pondo-o de acordo com o Mesmo!” (LEVINAS, 2019, p. 62). Para Levinas, é preciso mostrar que a linguagem, entendida como expressão, traz em si, obrigatoriamente, a função de manter o Outro a quem se dirige, que interpela ou invoca. Mesmo que a linguagem não seja uma invocação do Outro, como um Ser, pela representação ou pelo pensamento, é nessa invocação ou interpelação que ela quebra a coerência simétrica da relação sujeito/objeto e instaura uma nova relação, irreduzível, assimétrica, na qual o Outro é revelado. É somente nessa revelação que a linguagem como sistema de signos poderá ser constituída.

O outro interpelado não é um representado, não é um dado, não é um particular, por um lado já aberto à generalização. A linguagem, longe de supor universalidade e generalidade, torna-as apenas possíveis. A linguagem supõe interlocutores, uma pluralidade. **O seu comércio não é a representação de um pelo outro, nem uma participação na universalidade, no plano comum da linguagem. O seu comércio, di-lo-emos desde já, é ético** (LEVINAS, 2019, p. 62, grifo nosso).

Por causa da pluralidade exigida pela linguagem e na qual ela se efetiva, faz-se necessário pressupor que a relação da linguagem supõe a transcendência e a estranheza dos interlocutores, assim como o fato de que nessa relação interlocutiva acontece a revelação do Outro ao eu. No que diz respeito a essa questão, Levinas evoca o pensamento de Platão quando este conserva a diferença entre a ordem objetiva da verdade e a razão em um ser vivo, ou o “discurso vivo e animado”. Levinas interpreta Platão para mostrar que o discurso não é algo pré-fabricado, que segue uma lógica interna. Pelo contrário, ele é a constituição de verdade em uma constante luta entre pensadores e em cuja base deve estar a liberdade; é condição necessária da relação entre a linguagem e a existência da transcendência, ou da separação radical entre os interlocutores. Por conseguinte, é o discurso, eminentemente, a experiência de alguma coisa estranha, forasteira, enigmática e inusitada. É a experiência do “traumatismo do espanto” (LEVINAS, 2019, p.63).

O absolutamente estranho é o único mestre capaz de instruir e somente o homem pode nos ser absolutamente estranho. Nessa estranheza, ele escapa a toda e qualquer

categorização, classificação e tipologia que o tente aprisionar. A estranheza entre os seres decorre da liberdade que lhes é inerente. “Só os seres livres podem ser estranhos uns aos outros” (LEVINAS, 2019, p. 63), por isso a estranheza de Outrem é a sua própria liberdade. A liberdade é, ao mesmo tempo, o que une e o que separa os indivíduos. Une-os, porque ela é comum a todos eles; e separa-os, porque ela é a própria estranheza que se recusa à totalização, isto é, a transcendência que permite que o Outro se mostre ao eu.

Pela transcendência, a linguagem se caracteriza como relação com um Ser que não é em relação ao eu. Isso significa que esse Ser não é indefinido pela carência de contexto, pois ele é autorreferência pura, e só está em relação com o eu porque, de certo modo, está em relação a si, é *kat'aútó*<sup>50</sup>. Ele não se prende aos atributos que buscam reduzi-lo àquilo de que todos os outros seres participam. Esse ser *kat'aútó* é, perfeitamente nu.

Vale destacar a análise que Levinas fazdesse estado de nudez do Ser. Para ele, as coisas são consideradas nuas, quando estão completamente desprovidas de ornamentos. Por isso, é comum ouvir expressões como “as paredes estão nuas”, “a realidade nua”, ou “a paisagem nua” etc. Entretanto, essa nudez só acontece, porque as coisas estão tão agarradas ao cumprimento da função para a qual foram feitas que dispensam qualquer ornamento. Elas desaparecem, porque se confundem com a sua própria finalidade, estão completamente sujeitadas. É um desaparecimento sob a sua própria forma. No entanto, há sempre a possibilidade de percepção de coisas individuais que se recusam a ser subsumidas por sua forma. Essa rejeição impede que elas sejam anuladas nas relações que as ligam à totalidade. Para explicitar esse pensamento, Levinas elabora a seguinte metáfora:

São sempre [as coisas individuais], sob algum aspecto, como essas cidades industriais em que tudo se adapta a uma finalidade de produção, mas que, enfumaradas, cheias de detritos e de tristeza, existem, no entanto, também para si próprias. Para uma coisa, a nudez é o excedente do seu ser sobre sua finalidade. É o seu absurdo, a sua inutilidade, que só aparece em relação à forma sobre a qual ela sobressai e que lhe falta (LEVINAS, 2019, p. 63-64).

---

<sup>50</sup> Em Aristóteles, o ser *kat'aútó* é aquele que é *ser por si*, contrário ao ser acidental, que é por outro. Para Levinas, o conhecimento, no sentido absoluto do termo, isto é, como experiência pura do outro Ser, só é possível se o outro Ser permanecer *kat'aútó*. Em *Totalidade e Infinito*, Levinas diz que “a manifestação do *kat'aútó*, em que o ser nos diz respeito sem se furtar e sem se trair, consiste para ele, não em ser desvelado, não em descobrir-se ao olhar que o tomaria por tema de interpretação e que teria uma posição absoluta dominando o objeto. A manifestação *kat'aútó* consiste para o ser em dizer-se a nós, independentemente de toda a posição que teríamos tomado a seu respeito, em exprimir-se” (LEVINAS, 2019, p. 54). Para Levinas, o Outro é sempre Outrem, fora do âmbito de identificação do eu, pois sua constituição não se processa em relação a mim, e nem em relação ao meu mundo, ou seja, ele será sempre *kat'aútó*. Pelizzoli (1994, p.54) diz que “procedendo negativamente, Levinas busca um significante que signifique ‘por si mesmo’, como determinação própria da alteridade absoluta”.

Sem beleza e sem brilho próprio, os objetos recebem de empréstimo uma luz, mas é justamente pela sua opacidade e fealdade que as coisas se tornam uma resistência. A tarefa da ciência e da arte consiste então em dar significados aos elementos, indo além da percepção, desvelar as coisas por meio do brilho de sua forma e, ao mesmo tempo, definir o seu lugar na totalidade, extraindo delas a função e a beleza. A linguagem, diferentemente da ciência e da arte, tem como tarefa encontrar uma relação com a nudez, quando ela já não esteja presa à sua forma. Ela tem um sentido por si mesma, *kat'aútó*. Seu sentido antecede a luz projetada sobre ela e não se determina pela ambivalência dos valores que podem considerá-la feia ou bela, boa ou ruim. A nudez liberta de toda forma será sempre “um valor positivo. Uma tal nudez é o rosto” (LEVINAS, 2019, p.64).

A nudez do Rosto não é fruto do desvelamento ou da iluminação da forma que busca captar um sentido ou uma beleza. Se assim fosse, a nudez do Rosto estaria submetida aos poderes do eu, ao seu olhar e percepções, como se o eu fosse um farol a iluminá-la com sentido. Não é porque o eu a desvela que a nudez se oferece a ele. O sentido é outro, o Rosto que se volta para o eu é ele, *kat'aútó*, a sua própria nudez. Não é o ato de desvelar que revela sua nudez. Seu sentido é por si próprio e não por referência a outras coisas, como se dependesse de um sistema para ter sentido.

Em que estaria, então, a diferença entre a nudez das coisas desvelada pela sua forma e a nudez do Rosto que se volta para o eu, sem a necessidade de iluminação? Ela reside no fato de que a relação com o Rosto de modo algum pode ser reduzida ao conhecimento de um objeto posto diante do eu. A relação com o Rosto do Outro é radicalmente diferente de qualquer outra experiência sensível, é uma experiência impossível ao eu. O Outro é, por assim dizer, o Rosto que impede qualquer ação violenta e cria, no eu, uma responsabilidade infinita por Outrem. A ética da responsabilidade, nesse sentido, encontra seu fundamento no Rosto, que não se limita unicamente a sua forma, tampouco se deixa apalpar. O Rosto em si, segundo Levinas, não é caracterizado pela percepção que temos na relação com o Rosto, mas pelo que não se reduz a essa percepção.

A transcendência do Rosto concilia, simultaneamente, a ausência do mundo em que ele se irrompe e a presença como Ser expatriado, estrangeiro, despojado. Desse modo, é pelo Rosto que a relação com o Outro, desde sua origem, já é, em si, ética. Sendo expatriado e completamente vulnerável, o Rosto se apresenta pobre, nu, desprotegido e exposto à violência, mas também é ele mesmo que proíbe o eu de matar. No Rosto do Outro, temos então a ordem, ao mesmo tempo, a súplica. Apesar da evidente fragilidade e nudez do Rosto, não podemos cometer nenhum tipo de atentado contra ele, pois uma das características do

Rosto é a ambiguidade em que ele é, simultaneamente, o pobre, com que posso tudo, e o senhor, a quem tudo devo. “O outro, o livre, é também o estranho. A nudez do seu rosto prolonga-se na nudez do seu corpo que tem frio e que tem vergonha da sua nudez. A existência kat’auté é, no mundo, uma miséria. Há aí entre mim e o outro uma relação que está para além da retórica” (LEVINAS, 2019, p. 65).

Na relação face a face, não há intermediários, o eu e o Outro se relacionam de forma direta, sem artifícios e abertamente. O eu é convocado pelo Outro, nessa relação, a assumir a responsabilidade pura com ele que, também em sua imediatez, apresenta um mandamento, um imperativo ético. Esse mandamento é a primeira palavra do Outro. O olhar que suplica também exige. Suplica, porque está privado de tudo; e exige, porque tem direito a tudo. Esse olhar nada mais é que a epifania do Rosto como Rosto. “A nudez do rosto é penúria. Reconhecer outrem é reconhecer uma fome. Reconhecer Outrem é dar, pois o outro tem fome, tem corpo. Mas é dar ao mestre, ao senhor, àquele que se aborda como ‘senhor’ numa dimensão de altura” (LEVINAS, 2019, p. 65).

A relação do eu com o próximo jamais será recíproca ao estilo daquela que vai dele ao eu, pois, em tempo algum, o eu estará quite com o Outro. A relação é irreversível. A significação advinda do Outro, por meio do Rosto, ganha sentido à proporção que se configura como um movimento que vai de dentro para fora de si mesmo, possibilitando que o Rosto expresse toda a sua vulnerabilidade e nudez.

Nesse movimento, o Rosto se mostra como uma ameaça de luta, na qual já está pressuposta a transcendência da expressão. No entanto, essa ameaça jamais esgota a epifania do Infinito, sem que dela enuncie a primeira palavra. Disso decorre que a impossibilidade de matar adquire significação que vai além daquela que a define como negativa ou formal, visto que a relação com o Infinito em nós condiciona positivamente essa impossibilidade. Assim, o Infinito que se apresenta como Rosto presenteia o eu com uma resistência absoluta diante da possessão, fazendo com seus poderes sejam paralisados, ao passo que o Rosto se ergue como resistência ética.

### **3.6.1 O verbo se faz Rosto: a primeira palavra como mandamento do Outro**

O mandamento primordial do “não matarás”, comunicado na experiência da ideia de Infinito no Rosto, promove uma responsabilidade para com o Outro. O Rosto se apresenta como pobre, nu, sem defesa em sua miséria e nudez, desprotegido e exposto à violência, mesmo assim é ele mesmo que proíbe o eu de matar. Será, desse modo, a compreensão dessa condição de vulnerabilidade que instaurará a própria proximidade do Outro.

Na proximidade, a epifania do Infinito se torna expressão e discurso. A característica basilar de toda expressão não está na informação que ela traz à tona quando expressa algo, como se revelasse realidades escondidas. Ao contrário, a marca essencial da expressão é o fato de que nela o Ser que se manifesta assiste à sua própria manifestação. Há uma apresentação a si mesmo e um constante apelo ao eu. Ele se manifesta assistindo a sua própria manifestação.

A expressão não irradia como um esplendor que se espalha apesar do desconhecimento do ser irradiante, o que é talvez a definição de beleza. Manifestar-se assistindo à sua manifestação equivale a invocar o interlocutor e a expor-se à sua resposta e à sua pergunta. A expressão não se impõe nem como uma representação verdadeira, nem como um ato. O ser oferecido na representação verdadeira continua a ser possibilidade de aparência (LEVINAS, 2019, p. 194).

Na expressão, o Ser que se exprime também se impõe de forma apelativa. De sua miséria e nudez, ele suplica e o eu não pode ser indiferente ao seu apelo. A imposição do Outro não é um limite à liberdade do eu, mas a condição mesma da liberdade de responder. O Outro não só possibilita a liberdade do eu, mas também suscita sua bondade. Por conseguinte, para que se possa falar do sentido ético da linguagem, é necessário mostrar que o elo entre a expressão e a responsabilidade frente ao Rosto antecede todo e qualquer desvelamento do Ser, ao mesmo tempo em que liberta a linguagem das amarras dos pré-conceitos, dos pensamentos pré-existentis, deixando-a livre da servil função de apenas traduzir ou universalizar conceitos. “O rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma ‘interioridade’ permite evitar” (LEVINAS, 2019, p. 195). O Rosto força a entrada no discurso e com seu poder de persuasão convence até mesmo os que se recusam a ouvir, fato que por si só já constitui a verdadeira universalidade da razão<sup>51</sup>.

A expressão não obedece à lógica do Ser, na qual ela seria fruto de uma forma inteligível com a função de ligar termos entre si e de estabelecer uma totalidade entre as partes. Ela não se restringe a juntar partes cujo sentido só se encontre no todo já estabelecido. Contrariamente a isso, a expressão se produz no testemunho de si e na garantia desse testemunho que só se faz possível como Rosto, como palavra.

O Rosto possui sua originalidade e não se reduz a uma ação entre ações. E essa originalidade já vem pressuposta na noção de linguagem como uma troca de ideia sobre o mundo. Por conseguinte, a palavra conserva em seu cerne tanto a originalidade da expressão

---

<sup>51</sup> Exemplo disso é o caso de Trasímaco irritado, do primeiro livro da *República*, de Platão, que tenta se furtar pelo silêncio, sem o conseguir.

quanto a retidão do frente a frente, o que a faz ultrapassar o plano da atividade da qual ela não é uma espécie, mesmo que a linguagem sirva de instrumento por integrar-se a um sistema de atos. “A linguagem só é possível quando a palavra renuncia precisamente à função de ato e quando volta à sua essência de expressão” (LEVINAS, 2019, p. 196.).

No ato da expressão de Outrem não acontece uma doação de si de forma irrestrita, a ponto de perder a sua autonomia, pois a expressão não é uma invasão da interioridade de Outrem, visto que ele sempre conserva sua independência e sua liberdade, inclusive de mentir. No entanto, Levinas chama a atenção para o fato de que mentira e veracidade já trazem pressuposta “a autenticidade absoluta do rosto” (LEVINAS, 2019, p. 197). É essa autenticidade que propicia ao Ser uma apresentação diversa daquela que se restringe à verdade e à não verdade, é ela que malogra a ambiguidade do verdadeiro e do falso, que põe em risco toda a verdade. Aliás, é nessa ambiguidade que se movem todos os valores e, por isso mesmo, o ser que se dá no Rosto não pode, de modo algum, ser considerado um valor. Levinas ao explicitar o que ele compreende por Rosto, afirma:

O que chamamos rosto é precisamente a excepcional apresentação de si por si, sem paralelo com a apresentação de realidades simplesmente dadas, sempre suspeitas de algum logro, sempre possivelmente sonhadas. Para procurar a verdade, já mantive uma relação com um rosto que pode garantir-se a si próprio, cuja epifania também é, de algum modo, uma palavra de honra. **Toda a linguagem, como troca de signos verbais, se refere já à palavra de honra original. O signo verbal coloca-se onde alguém significa alguma coisa a algum outro. Supõe já uma autentificação do significante** ( LEVINAS, 2019, p. 197, grifo nosso).

O Rosto como excepcional apresentação de si não pode ser confundido com a relação mística na qual o discurso se torna encantamento, similarmente ao que acontece com a oração que se torna rito e liturgia e os interlocutores não passam de figurantes de um drama iniciado fora deles. O caráter racional da relação ética e da linguagem se encontra justamente na relação frente a frente em que prevalece a apresentação do Ser original e a retidão da ligação que mantém a descontinuidade da relação. Por essa razão, a atividade poética se opõe à linguagem. Então se a atividade poética envolve e embala como um ritmo, a linguagem quebra, constantemente, o encanto do ritmo e o discurso se ergue como ruptura e começo.

A linguagem, portanto, exerce um papel condicionante do pensamento, uma vez que ela proporciona uma abertura no ser e permite que haja uma primeira identidade de significação no Rosto de quem fala. Ao condicionar o funcionamento do pensamento racional, a linguagem já se apresenta em um constante movimento que desfaz o equívoco dos seus signos verbais e, conseqüentemente, o equívoco da sua própria imagem. Quando Levinas fala

desse condicionamento da linguagem em relação ao pensamento, ele não se refere à materialidade física da linguagem, mas à atitude do Mesmo em relação a Outrem que se nega a aceitar as investidas do Mesmo. O condicionamento diz respeito ao Infinito de Outrem que jamais será “consciência de...”. Por isso, a linguagem não pode ser considerada um evento que acontece no interior de uma consciência, mas que, ao contrário, vem de fora, de Outrem, e sua repercussão se faz visível na consciência que é posta em questão. A linguagem é encarnada.

Considerar a linguagem como uma atitude do espírito não equivale a desencarná-la, mas precisamente a dar conta da sua essência encarnada, da sua diferença em relação à natureza constituinte, egológica, do pensamento transcendental do idealismo (LEVINAS, 2019, p. 199).

Nessa perspectiva, a originalidade do discurso no que se refere à consciência pura ou à intencionalidade constituinte tem o poder de destruir a imanência. Esse poder é proveniente da Ideia de Infinito, a consciência por meio da qual a transcendência expressa um conhecimento excepcional que rompe a ordem imanente que sustenta a noção de que o eu pode pensar, possuir e a abarcar a totalidade. A Ideia do Infinito se manifesta no Rosto de Outrem.

O conhecimento que se possa ter da transcendência, por meio do Rosto, não é, de modo algum, um conhecimento objetivo, proveniente da forma e da medida do olhar que contempla, mas sim um conhecimento excepcional. É o Infinito na consciência manifesto no rosto de Outrem que, ao desbancar os poderes do eu, reveste o indivíduo de novos poderes, mas não do poder de matar, e sim do de acolhimento, de hospitalidade, de doação.

Levinas estabelece uma diferença radical entre linguagem e atividade ou entre expressão e trabalho. Essa separação tenta evitar que a linguagem seja tratada apenas como um prolongamento do pensamento por meio do corpo e que esse prolongamento se torne veículo de poder sobre o Outro<sup>52</sup>. O eu do “eu penso” pode se transformar em “eu posso”. Não obstante essa separação, Levinas diz que o caráter prático da linguagem e sua importância jamais deverão ser subestimados.

Um ponto sobre o qual Levinas chama a atenção nessa análise da linguagem se refere à função verbal do discurso, que ele destaca como sua função fundamental. A dimensão verbal do discurso sempre exerceu um papel secundário, quando não desprezado. O verbo é

---

<sup>52</sup> Aqui Levinas se debate com o problema da linguagem que, em Merleau-Ponty, não se desacopla do corpo. Contudo, se é verdade que Levinas também associa a linguagem ao corpo, ele o faz pela metafísica, isto é, pela afirmação do sujeito como hipóstase/corpo capaz de ser aberto pelo som que vem de Outrem sem que a linguagem seja fruto do movimento do corpo no mundo.

um reflexo do pensamento e sua função deve ser compreendida na submissão à razão a que está sujeito. Nesse contexto, o nominalismo foi que primeiro tentou dar ao verbo outra função que não a de dependência em relação à razão. Para o nominalismo, o verbo também pode ter a função de instrumento da razão. Desse modo, a palavra adquire uma dimensão simbólica que busca unificar, conscientemente, dados intuitivos que prescindem do pensamento. Na análise levinasiana, o nominalismo “tinha como única finalidade a explicação de um desnível entre o pensamento, incapaz de visar um objeto geral, e a linguagem que se lhe parece referir” (LEVINAS, 2019, p. 200).

Nessa perspectiva, o desnível entre o pensamento e a linguagem parece ter sido mostrado por Husserl quando este subordinou completamente a palavra à razão. “A palavra é janela; se estabelece uma cortina, há que rejeitá-la” (LEVINAS, 2019, p. 200), ou seja, Husserl conserva o primado da razão ao lhe vincular a palavra. Heidegger, por sua vez, de certo modo, também mantém esse primado ao preservar a ligação da palavra com o processo de compreensão. “Em Heidegger, a palavra esperantista de Husserl ganha a cor e o peso de uma realidade histórica. Mas mantém-se ligada ao processo de compreensão” (LEVINAS, 2019, p. 200). Em outras palavras, Heidegger dá continuidade ao ponto de vista husserliano, mas com uma nova roupagem, nova cor e novo peso. O primado do pensamento racional vinculado ao pensamento é conservado<sup>53</sup>.

Por conseguinte, a apreensão do discurso tanto em Husserl quanto em Heidegger tem seu destino especificado por Levinas nos seguintes termos:

A desconfiança em relação ao verbalismo desemboca no primado incontestável do pensamento racional relativamente a todas as operações antes da expressão, que inserem um pensamento numa linguagem como num sistema de signos ou o ligam a uma linguagem que preside à escolha dos signos (LEVINAS, 2019, p. 200).

Já no que tange às pesquisas mais contemporâneas sobre a Filosofia da Linguagem, Levinas afirma que elas tornaram mais comum a ideia de uma comunhão entre o pensamento e a palavra. Para tanto, Levinas evoca o pensamento de Merleau-Ponty de entre aqueles autores da Filosofia contemporânea que mais souberam pôr em questão o mito do pensamento, isto é, a ideia de um pensamento desencarnado, no qual a palavra é pensada antes de ser proferida. Nesse tocante, o significado do pensamento está atrelado à operação ou ação que o pensamento realiza no sistema de signos, por isso ele recebe seu significado dessa

---

<sup>53</sup> Não é pretensão nossa, aqui, analisar se a crítica de contínuismo de Heidegger em relação a Husserl procede ou não. Nosso objetivo é mostrar como Levinas aborda a noção de linguagem e como ele apresenta o discurso como aquele que propicia a significação.

mesma operação incidida sobre a língua de um determinado povo. “O pensamento opera, portanto, como que no ‘eu posso’ do corpo. Atua, pois, aí, antes de se representar ou de constituir corpo. A significação surpreende o próprio pensamento que a pensou” (LEVINAS, 2019, p. 201.).

Ainda nessa análise da relação entre pensamento e palavra em Merleau-Ponty, Levinas visa a estabelecer um diálogo crítico com esse autor. Ele indaga o motivo de a linguagem ser imprescindível ao pensamento e o porquê da necessidade de o objeto possuir um nome para se tornar significação. Dito de outro modo, Levinas quer saber o que significaria ter sentido no contexto do pensamento encarnado de Merleau-Ponty.

Com isso, Levinas pretende trazer para o debate o fato de que, ao se enfatizar a ação intermediante do corpo que fala ou que escreve, Merleau-Ponty acaba por devolver à estrutura da consciência todos os seus direitos. Disso decorre que tudo que excede a significação sobre a representação possibilitará um novo modo de se representar. Contrário a essa visão, Levinas enfatiza que a “intencionalidade do corpo” não pode jamais esgotar a relação que é sempre nova a partir da intencionalidade constituinte. A significação, nesse sentido, se constrói pela mediação do signo que teria a função de introduzir “o movimento da relação simbólica” em uma representação fixa. A conclusão de Levinas é que paira sobre a visão de linguagem em Merleau-Ponty a “suspeita de nos afastar das próprias coisas” (LEVINAS, 2019, p. 201).

Na contracorrente do que diz Merleau-Ponty, Levinas afirma que é a significação dada na relação face a face (frente a frente), e não a mediação do signo, que torna possível a função do signo. Isso quer dizer que “a essência original da linguagem não deve procurar-se na operação corporal que a desvenda a mim e aos outros e que, no recurso da linguagem, edifica um pensamento, mas na apresentação do sentido” (LEVINAS, 2019, p. 201). Dessa afirmação, não podemos inferir que ela nos leva a uma consciência transcendental produtora de objetos, porque as significações nunca se apresentam à teoria ou à liberdade que produzem a consciência transcendental.

A relação com o Rosto do Outro é, na verdade, uma relação com o absolutamente Outro, com o Infinito, pois nessa relação temos um ser absolutamente exterior. Nela, o Outro não se integra ao Mesmo, escapando a toda relação de conhecimento. Portanto, o sentido não está fora do Rosto, o sentido é o próprio Rosto de Outrem que em si já pressupõe qualquer palavra proferida. Nesse sentido, Levinas sustenta que “todo o recurso à palavra supõe a inteligência da primeira significação, mas inteligência que, antes de se deixar interpretar como ‘consciência de’, é sociedade e obrigação” (LEVINAS, 2019, p. 202). Trata-se, no fundo, de

uma experiência não conceitual da Ideia de Infinito. Levinas identifica o Outro (*Autrui*) encarnado com a Ideia de Infinito, visto que o Outro, como rosto, provoca uma ruptura no seio da totalidade. No Rosto, o Infinito garante e constitui a exterioridade. A significação é, no sentido mais profundo do termo, o Infinito que se apresenta em Outrem. Não um Infinito que se apresenta a um pensamento transcendental ou a uma atividade sensorial, mas aquele que “faz-me frente e põe-me em questão e obriga-me pela sua essência de infinito” (LEVINAS, 2019, p. 202).

Nessa perspectiva, a essência da linguagem se encontra na própria relação com Outrem. Por conseguinte, a significação é fruto dessa relação, ou seja, é a linguagem que possibilita o surgimento da significação do Ser e não o contrário. Essa relação não admite ser abarcada pelo solilóquio da consciência, visto que o Outro resiste aos poderes do eu e essa resistência é uma resistência ética, posto que abre a dimensão do Infinito. Com isso, mais uma vez, Levinas se contrapõe ao pensamento de Merleau-Ponty, para afirmar que a relação com Outrem não adere aos encantos de um monólogo interior, mesmo que porventura esse monólogo possuísse a chamada “intencionalidade corporal” a que sugere o pensamento encarnado do autor da fenomenologia da percepção.

O acolhimento do ser aparece no rosto, o acontecimento ético da sociedade, comanda já o discurso interior. E a epifania que se produz como rosto não se constitui como todos os outros seres, precisamente porque “revela” o infinito. A significação é o infinito, isto é, Outrem. O inteligível não é um conceito, mas uma inteligência. A significação antecede a Sinngebung e aponta o limite do idealismo em vez de o justificar (LEVINAS, 2019, p. 202).

Em suma, tomando como base a obra *Totalidade e Infinito* de Levinas, podemos afirmar que a linguagem encontra seu fundamento no face a face e que no Rosto está a sua primeira significação e sua originalidade. O Rosto nu e sem densidade ontológica possui sua própria luz, independente de iluminação alheia. O Rosto encontra-se além de uma *quididade*, de modo que ele não precisa ser iluminado, nem desvelado ao eu. “Ele já se apresenta em seu esplendor e sinceridade, inteiramente iluminado pela luz da alteridade, de além ele vem imediatamente aquém” (SUSIN, 1984, p. 206). Ao vir de aquém, o próprio Rosto é que ilumina o sujeito, proporcionando-lhe, dessa forma, a clareza da verdade e da justiça, pois “diante do olhar [*visage*], não estou em face do mundo, mas em face de uma face” (SUSIN, 1984, p. 206). O Rosto, portanto, arranca a solidão do eu, instaurando uma nova realidade. Portanto, do Rosto, nasce a luz que possibilita perceber a luz do Ser, a abertura e a

exterioridade, tão essenciais para que a realidade não seja uma quimera ou solidão, enfim, que a linguagem seja da ordem ética antes de ser ontológica.

Uma vez feito o percurso no qual nos propusemos a (re)situar a questão, tão cara à fenomenologia, a respeito da relação Essência e Existência e o modo como Levinas reposiciona o problema da essência na existência, isto é, da linguagem e do pensamento em função da relação ética com o Outro, no capítulo que se segue, veremos como a filosofia de Levinas vai desembocar no para além da essência, que se concretiza no fora de si do corpo dado a Outrem como signo-eu-no-acusativo “eis-me aqui”.

## CAPÍTULO IV O CORPO-PARA-OUTREM PARA ALÉM DA ESSÊNCIA

*“Eu não vejo diferença, escreve Paul Celan a Hans Benden, entre um aperto de mão e um poema. Dizer sem Dito. Ou sinal que é seu próprio significado: o sujeito doa sinal dessa doação de sinal a ponto de se fazer totalmente sinal<sup>54</sup>”*  
Levinas

Considerando que a linguagem em Levinas, principalmente após *Totalidade e Infinito*, pretende afirmar como um para além da essência, o problema que será tratado neste terceiro passo diz respeito ao modo de falar do corpo que prescinde da linguagem ontológica, ao mesmo tempo em que se garante que o corpo como linguagem não está mais referido à essência. Com esse intuito, nossa análise se debruçará sobre a obra da maturidade na e pela qual o filósofo de Kaunas propugna, de maneira plástica, sua intenção. Isso porque o objetivo principal de *De outro modo que ser* é “dizer o indizível enquanto indizível” (LEVINAS, 2011, p. 13), o que questiona o fundamento de toda Filosofia e ciência ocidentais. Para tanto, *De outro modo que ser* recorre a uma outra lógica da qual o sujeito declina de um dizer o que é, preferindo “se dizer” em resposta à alteridade, haja vista que o texto da maturidade lança mão do recurso de jogos linguísticos, ênfases e hipérboles, além do uso de reiteradas repetições, uma escrita marcada pela ausência de verbos em longos períodos e por um estilo mais poético/exortativo do que teórico/argumentativo.

Provavelmente, a chave de leitura de *De outro modo que ser* está na linguagem, mais precisamente na ambiguidade deixada pelo par Dizer-Dito, “posta em movimento” no “eclodir da subjetividade ética”. Na verdade, tal binômio só pode ser entendido pelo “primado do ético sobre o ontológico”, pois “ser sujeito é estar sujeito a outrem e transformar tal sujeição em ‘responsabilidade anterior ao diálogo’” (LEVINAS, 2011, p. 20).

Na esteira de uma linguagem outramente, procuramos identificar no pensamento de Levinas a possibilidade de uma *Semioética* a partir do Dizer e do Dito, mais do que uma teoria linguística da língua de corte estruturalista e/ou uma teoria hermenêutica focada em uma Linguística do discurso. Como já mencionamos anteriormente, entendemos como *Semioética* uma teoria do signo que, em Levinas, já traz consigo a novidade de nascer como

---

<sup>54</sup> LEVINAS, Emmanuel. Nombres próprios. Traducción de Carlos Díaz. Salamanca: Imprenta KADMOS, 2008.

ética graças à linguagem como responsividade do signo-eu-no-acusativo em direção a Outrem. Nesse contexto, retomaremos o caráter metafórico da linguagem, tal como pensa Levinas, para mostrar que a metáfora se refere ao próprio corpo feito signo para outrem.

#### **4.1 A questão da linguagem em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence***

Como desejamos mostrar a nova articulação do problema da linguagem ética em torno da intriga do Dizer/Dito, precisamos estabelecer uma distinção entre a linguagem como “sistema de nomes” e a “linguagem como verbo”. Seguindo o percurso do próprio autor, insistiremos, em primeiro lugar, sobre a dimensão eminentemente ética da linguagem. A saber, o Dizer ético, segundo Levinas, está aquém e além do Ser, como uma suprema passividade. Somente depois disso, a linguagem se apresenta na sua dupla estrutura: pode e deve ser pensada como um sistema de nomes ou como verbo

##### **4.1.1 A linguagem do Dito**

Antes de nos ocuparmos da questão do Dizer ou do caráter eminentemente ético da linguagem, faremos uma abordagem da linguagem como Dito. Trata-se de compreender o modo como se articula a linguagem nesse âmbito mesmo sabendo que essa função assume um caráter derivado do sentido ético.

##### **4.1.1.1 A linguagem como sistema de nomes**

Como sistema de nomes, a linguagem tem como função duplicar os Entes, designar as substâncias, os acontecimentos e as relações através de substantivos ou, ainda, designar ou identificar identidades por outras partes também derivadas do substantivo. De qualquer modo, como sistema de nomes, a linguagem sempre se mostra designando, é essa sua tarefa primordial.

Nesse processo de designação de um ser por um substantivo, o Ser é identificado como um “algo”, ele é capturado e imobilizado no tempo, fato que possibilita representá-lo, ou seja, na medida em que a linguagem designa ou nomeia, ela agrupa em identidades as sensações e as identifica como Entes. Essa identificação só é possível através da abertura que a temporalização provoca no sensível.

Através da luz aberta pela temporalização no sensível, descobrindo-o pelo seu próprio pensamento, e que ela reúne pela retenção e pela memória (...) a palavra identifica “isto enquanto isto”, enuncia a idealidade do mesmo no

diverso. Identificação que é prestação de sentido: “isto enquanto aquilo” (LEVINAS, 2011, p.56).

Os entes, por sua vez, mostram-se como unidades idênticas, por isso Levinas, embasado na visão husserliana, dirá que a esfera originária de constituição da unidade de identidade é a consciência do tempo<sup>55</sup>. O sentido, no entanto, dessas “unidades idênticas” é dado no próprio sentido da identificação que é prestação de sentido. Implica dizer que essas unidades não são dadas ou tematizadas em um primeiro momento, para só depois receber um sentido.

A linguagem, como aglutinadora de identidade de significação à dispersão temporal, tem o poder de conferir, na Narrativa, uma unidade de sentido aos múltiplos acontecimentos que chegam à consciência por meio de atos e estados mediante o tempo. “Acontecimentos escalonados segundo o tempo e chegando à consciência numa série de atos e de estados ordenados igualmente segundo o tempo, adquirem, através dessa multiplicidade, uma unidade de sentido na Narrativa” (LEVINAS, 1967, p. 265). Exemplo disso são as palavras das línguas historicamente constituídas que, por meio dos signos, tanto podem conferir identidade de significação à dispersão temporal, seja dos acontecimentos, seja dos pensamentos, quanto pode sincronizar esses acontecimentos.

Os signos linguísticos que constituem a unidade de um sistema são susceptíveis, através dos processos mais diversos de fabulação, de identificar um tema. A sinopse deve-se à unidade do tema que se identifica pela narração ou, mais exatamente, faz o levantamento do tema e redutibilidade ao tema de qualquer manifestação não tematizada, não teórica e até “ainda inefável” (LEVINAS, 1967, p. 265).

Levinas chama a atenção para a existência de uma intencionalidade narradora como basilar para o pensamento, na medida em que o pensamento é tematização e identificação. Essa intencionalidade narradora implica, necessariamente, a intencionalidade verbal e linguística, pois, na identificação na qual temos “isto enquanto aquilo”, o aquilo é sempre dito e nunca vivido, é ele que reúne a dispersão do vivido nas unidades idênticas, as quais “compreendem-se com base num esquematismo misterioso, num já dito, numa doxa prévia, pressuposta por toda a relação entre o universal e o individual que não pode evidentemente assentar na semelhança” (LEVINAS, 2011, p.56).

Não sendo a identificação do dado uma experiência ou uma visão, tampouco um perceber isto ou aquilo, ela deverá ser um “entender” ou um “pretender” isto como isto e aquilo como aquilo. Levinas mostra que o termo alemão *meinem* traduz bem esse movimento

---

<sup>55</sup> Cf. Levinas, 2011, p. 56

de entendimento “disto enquanto isto” e “daquilo enquanto aquilo” (LEVINAS, 1967, p. 266). O ponto central, aqui, está no sentido e não no objeto, pois o entendimento disto como aquilo não entende o objeto, mas o seu sentido, e nisso reside toda a possibilidade de manifestação do Ser, uma vez que este não é um mero complemento desse sentido, posto que é a partir dele que se manifesta como Ser.

Desse modo, para que a identificação, que a linguagem faz quando agrupa em identidades as sensações e as identifica como entes, ganhe sentido ou, de forma mais precisa, para que ela seja sentido, ela precisa ser dita, enunciada. O sentido, aquilo que é compreendido, deve, portanto, ser dito. Esse enunciado do sentido não só nomeia os seres como os proclama como isto ou aquilo, por esse motivo a identificação é um *kerigma*. “A identificação é kerigmática. O dito não é somente signo ou expressão de um sentido: ele proclama e consagra isto enquanto aquilo” (LEVINAS, 2011, p. 56).

Se a palavra, simultaneamente, proclama e consagra uma identificação, depreendemos disso que o dito deixa perceber ecos de ordens já ditas. Isso acontece porque há uma espécie de excesso que se situa entre a passividade e a atividade da linguagem que entra em um diz-que-disse, em um já dito, por meio do qual a linguagem, que traz consigo o papel de identificar e nomear, atinge o sensível. Assim sendo, o significado da linguagem não vem do fato de ela derivar de jogos de signos sem sentido, mas da proclamação kerigmática que faz a identificação disto como aquilo.

A palavra é nomeação, tanto quanto denominação, consagração de “isto enquanto isto” ou “isto enquanto aquilo” – dizer que é também entendimento e escuta absorvidos no dito: obediência no seio do querer (“ouço dizer isto ou aquilo”), *kerigma* num fundo de um fiat. Antes de qualquer receptividade, um já dito anterior às línguas expõe a experiência, ou em todos os sentidos do termo, significa-o (propõe e ordena), oferecendo um lugar às línguas históricas faladas pelos povos, permitindo-lhes orientar e polarizar a seu gosto, o diverso do tematizado (LEVINAS, 2011, p. 57)

Esse *já dito* ou esse *diz-que-disse* é ressoado no dito da consciência, pois ela é o *locus* no qual tudo aquilo que foi vivido sensivelmente é resgatado ou recuperado intencionalmente. Desse modo, a consciência tem esse poder de apreensão do sensível como vivido, mas já como nome, ou como um ser designado por um substantivo que está distendido em vida, em essência, em verbo. Há um *já dito* no dito da consciência e é justamente aí que temos a passagem do nome ao verbo e já como verbo é que a linguagem traz consigo a vida sensível, isto é, a temporalização e a essência do Ser.

#### 4.1.1.2 A linguagem como verbo

Compreender a linguagem como verbo é concebê-la na proposição predicativa em que todas as substâncias são diluídas em modos de ser, isto é, em modos de temporalização. A linguagem, diferentemente de sua função como sistema de nomes, não duplica o Ser dos entes, das substâncias e dos acontecimentos, mas expõe a ressonância silenciosa da essência.

Quando o verbo deixa de nomear ações e acontecimentos, ele atinge sua própria verbalidade. Nesse sentido, o Dito como verbo é a própria essência que, por sua vez, se traduz e se temporaliza no enunciado predicativo. Desse modo, ao deixar de nomear, o verbo evidencia sua própria temporalização na medida em que não somente faz ouvir, mas também vibrar ou ressoar a essência. Assim, o verbo ser ganha proeminência entre os demais verbos, porque cabe a ele a tarefa de fazer exprimir a própria verbalidade do verbo e dizer a fluência do tempo. Enquanto possibilita sua própria verbalidade, o verbo ser adquire a função unicamente de verbo.

Os verbos não imobilizam os seres, como os substantivos, mas permitem que eles, por meio do processo de temporalização, se tornem aparentes e audíveis. A essência é a verbalidade do verbo que já permite ouvir a vibração da sensibilidade e os modos da essência. A linguagem em sua função de verbo se deixa perceber como sensação vivida, ser e tempo, na medida em que a temporalização é a própria vida sensível expressa no verbo ser como fluxo das sensações.

O verbo ser diz a fluência do tempo, como se a linguagem não equivallesse sem equívoco à denominação. Como se no ser o verbo reencontrasse somente a sua função de verbo. Como se esta função equivallesse ao ferver e ao surdo prurido desta modificação sem alteração que o tempo opera. (...) Entre o verbo e o ser – ou a essência do Ser, a relação não é a do gênero à espécie. A essência – a temporalização – é a verbalidade do verbo (LEVINAS, 2011, p. 56).

Para se tornar perceptível, o Ser das coisas precisa ser predicado de maneira apofântica, visto que a palavra “ser” pode servir tanto para nomear uma determinada entidade ou a totalidade de todos os entes, quanto para indicar o processo de ser ou a essência das coisas em suas diferentes formas. A questão que se apresenta aqui é saber se a diferença entre Ser e Ente se mostra já no Dito: “o mistério do ser e do ente – a sua diferença-, será desde logo inquietante?” (LEVINAS, 2011, p. 45). O questionamento levinasiano recai sobre a anfibologia ou ambiguidade que a ontologia implica, na medida em que ela toma Ser e Ente como termos equivalentes. A própria ontologia fundamental denuncia a confusão do Ser e do Ente na medida em que ela fala do Ser como de um Ente identificado.

A diferença entre Ser e Ente já se mostra no Dito. Mas de que modo? Por trás do Dito ou do *lógos* não há nem essência, nem Ente, uma vez que o Ente se mostra já no Dito como tema. Nesse tocante, Levinas chama a atenção para o fato de que uma coisa é fazer-se tema ou nomear-se nele e outra é fazer ressoar o murmúrio do silêncio em que a essência se identifica como um Ente: “Um silêncio ressoa em torno daquilo que havia sido ensurdecido, pelo ‘olho que ouve’; o silêncio do desmembrar do ser, pelo qual os entes nas suas identidades se esclarecem e se mostram” (LEVINAS, 2011, p. 60). Dito de outro modo, o tempo e a essência que se desdobram ao manifestar o Ente identificado no tema do enunciado ressoam como silêncio, porém eles mesmos não se fazem temas.

Na linguagem como Dito, o verbo ser é identificado com a essência ou temporalização e os entes se fazem ouvir verbalmente como modalidades dessa essência ou temporalização. “No verbo da apofânsis – que é o verbo propriamente dito – o verbo ser-, ressoa e ouve-se a essência. A é A, mas também A é B, compreende-se como uma forma na qual ressoa, ou vibra, ou se temporaliza a essência de A” (LEVINAS, 2011, p. 62-63). Nessa reversibilidade do Ente e da essência, todos os atributos dos entes, que são imobilizados pelos nomes, podem, na predicação, se ouvir como modos de ser. Levinas exemplifica essa questão ao mostrar que, na predicação tautológica, o Ente é, simultaneamente, sujeito e predicado. Quando dizemos “A é A”, o seu sentido vai para além da aderência de A a ele próprio ou de ele possuir todos os caracteres de A, pois essa proposição predicativa também pode ser compreendida como “o som que ressoa” ou como a expressão do verbo que ressoa a sua própria verbalidade de verbo. Da mesma forma, quando dizemos que o “vermelho é vermelho”, o verbo não expressa um dinamismo do vermelho, fazendo-o oposição ao seu predicado, como se indicasse uma transitividade do não vermelho ao vermelho, pois o verbo não implica acontecimento, mas ressonância da própria verbalidade. Nesse caso, o verbo “vermelhar”, contrariamente ao verbo “avermelhar” que expressa um acontecimento que implica a ação de se tornar vermelho, não indica nenhuma ação que aponte mudança de estado ou qualidade.

Entretanto, é preciso saber se este verbo avermelhar é apenas um signo com a função de nomear ou designar acontecimentos e duplicar a totalidade dos entes, visto que no verbo a coincidência consigo mesmo se torna diacrônica por meio do adjetivo nominalizado, ou se esse verbo permite um ressoar para além do nome.

A função de signo, na verdade, é dada por meio dos sistemas de signos de uma determinada língua, que duplica os entes e os acontecimentos, que é emprestada ao verbo no instante em que ele adquire a tarefa de expressar acontecimentos. Consequentemente, a

tentativa de fazer os verbos exercerem a função de signo é ingênua, pois pressupõe uma divisão dos entes em substâncias e acontecimentos, o que não se sustenta, visto que o *kerigma* da identificação já se mostra no próprio nome. “A apofânsis – o vermelho avermelha – ou A é A – não duplica o real. Somente na predicação se compreende a essência do vermelho, ou o avermelhar como essência. Somente na predicação o adjetivo nominalizado se compreende como essência e temporalização propriamente dita” (LEVINAS, 2011, p. 61). No fazer-se ouvir, o verbo precede o nome justamente por causa da verbalidade original da essência que impossibilita o nome de exercer essa função, por isso é ingênuo classificar os verbos pelo papel de expressar seja ações, seja mudanças de qualidade. É a verbalidade, portanto, e não a substância, a primeira esfera da essência.

Vale ressaltar, ainda, que a essência não somente se exprime no Dito, pois também ressoa nesse mesmo Dito como essência, mesmo que esse exprimir seja anfibológico, pois o Dito como verbo, “é essência da essência” e a essência nada mais é que o “fato de se haver tema, ostensão, doxa ou logos e, assim, verdade” (LEVINAS, 2011, p. 61). No enunciado predicativo, a essência se exprime, se traduz e ressoa, assim como se temporaliza.

Levinas chama a atenção para três pontos básicos no que concerne à afirmação de que “o ser é verbo” e à sua implicação na linguagem, a saber: primeiro, isso não significa que essa palavra, a qual a gramática classifica como verbo, tenha o poder de designar processos e ações que, por si sós, dispensariam a linguagem; segundo, no processo de duplicação dos entes, a linguagem não é indiferente a esse Ente; e, terceiro, a linguagem não é algo estranho à essência que ela nomeia, se restringindo apenas a ver essa essência.

O nome que duplica o ente por ele nomeado é necessário à sua identidade. O mesmo sucede com o verbo: não somente não é o nome do ser, como também é, na proposição predicativa, a própria ressonância do ser entendido como ser. A temporalização ressoa como essência na apofânsis (LEVINAS, 2011, p. 61).

À medida que a essência dos entes ressoa na proposição predicativa, esse ressoar se deixa perceber e se expõe por meio da arte que é a “ostensão por excelência”. Na arte, o que se mostra é a ressonância mesma da essência ou o “Dito reduzido ao puro tema, à exposição” (LEVINAS, 2011, p. 61). Nessa exposição despudorada, a arte é capaz de suportar todos os olhares para os quais se destina e buscar novas formas de apresentar sua essência de verbo por todos os lados.

Na pintura, o vermelho avermelha e o verde verdeja. As formas produzem-se como contornos e esvaziam-se da sua vacuidade de formas. Na música, os sons ressoam, nos poemas, os vocábulos – materiais do Dito-, já não se

apagam diante daquilo que evocam, mas cantam os seus poderes evocadores e as formas de evocar, as suas etimologias (LEVINAS, 2011, p. 61-62).

Quando a arte possibilita que a ressonância da essência regrida ao âmbito do “Dito verbal” ou do “Dito propriamente dito”, ela apela à exegese, e nesse apelo, realça sua função essencial de dito verbal que funciona, na expressão levinasiana, como uma espécie de “meta-língua não eliminável”. Na exigência de tematização ou explicação, própria da exegese, a essência é dita seja como prefácio, ou cânone estético, seja como qualquer outra forma. Desse modo, a obra como meta-língua não eliminável, como modalidade da essência e em seu exotismo falante, “justifica a noção de mundo”. Diz Levinas: “a exegese não aplica sobre a ressonância da essência na obra de arte – a ressonância da essência vibra no interior do dito da exegese” (LEVINAS, 2011, p. 62).

Portanto, nessa oscilação da linguagem entre substantivo e verbo, ela pode ser definida como apofânsis, *lógos* ou Dito. É o *lógos*, por sua vez, que carrega sobre si a ambiguidade ou o equívoco do Ser e do Ente e que, segundo Levinas, constitui a anfibologia primordial. O Dito é essência, ontologia, mas também *lógos*. A manifestação do Ser é linguística e isso mostra que a fluência temporal da essência e sua identificação como Ente são inseparáveis do *lógos*, do Dito, seja como nome, seja como verbo. “Afirmar que o ser é verbo também não significa que a linguagem, denominação exterior, permaneça estranha à essência que ela nomeia e deixe somente ver essa essência” (LEVINAS, 2011, p. 61). Dessa forma, a linguagem, assim como o tempo, pertence à ontologia como exposição do Ser na sua anfibologia de Ser e Ente. Esse pertencimento acontece na medida em que a linguagem, “ao reunir em nomes e proposições a dispersão da duração, deixa perceber ser e ente.” Vale ressaltar, aqui, que na obra *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Levinas usa o termo essência (*essence*) para exprimir o Ser como verbo e como algo diverso do Ente:

A nota predominante, necessária para a compreensão deste discurso e de seu próprio título, deve ser sublinhada no umbral deste livro, ainda que ela seja repetida amiúde no decorrer da obra: o termo essência exprime nela o ser diferente do ente, o Sein alemão distinto do Seiendes, o esse latino distinto do ens escolástico. Não se ousou escrever essência, como exigiria a história da língua, na qual o sufixo ância, procedente de antia ou de entia, deu lugar a nomes abstratos de ação. Evitar-se-á cuidadosamente empregar o termo essência e os seus derivados na sua utilização tradicional. Para essência, essencial, essencialmente, dir-se-á eidos, eidético, eideticamente ou natureza, quiddidade, fundamental, etc. (LEVINAS, 2011, p. 21).

A análise levinasiana da linguagem restrita ao âmbito do Dito alerta para o perigo de que ela esteja exclusivamente a serviço da ontologia e do processo de totalização. O dito, como verbalidade do verbo ser, não comporta qualquer tipo de contradição. Por isso, ele não

pode exceder a sua verbalidade de modo a se comprometer em permanecer no Ser, interessado.

A linguagem vai além daquilo que pode ser dito e extrapola a designação que a restringe a nomes e verbos, bem como transcende qualquer sistema de signos. O Dito traz sobre si uma ambiguidade que o faz entrar em um constante movimento que “desdiz” aquilo que foi dito, em uma tentativa clara de querer enunciar mais do que literalmente se enuncia. Nessa ambiguidade, o Dito lança mão de expressões e metáforas que apontam para outro nível da linguagem, um nível pré-originário, capaz de “no lugar”, “na posição”, “na relação”, “no sincrônico” etc. evidenciar o “não lugar”, a “não posição”, a “não relação”, o dia-crônico etc. O sentido da linguagem não se esgota na sua designação por meio de substantivos e verbos, pois ela pressupõe uma “proximidade”, ou uma intersubjetividade responsável que é fundamental e transcende todo e qualquer sistema de signos.

Portanto, sendo a linguagem ontológica incapaz de expressar ou comunicar a proximidade do “face a face” da relação com o Outro, deixando-a escutar ressonâncias de ordens já ditas, e se a palavra, simultaneamente, proclama e consagra uma identificação “disto enquanto aquilo”, faz-se necessário mostrar que existe uma significação ética originária fundamental a partir da qual é gestado o processo do Dito constituindo seu sentido último. Essa significação mais originária Levinas chama de Dizer, de proximidade de um em relação ao Outro, de um para o Outro, significação que só é possível entendida como responsabilidade. Abordaremos, a seguir, essa noção de Dizer e sua relação com o Dito.

#### **4.1.2 A linguagem do Dizer e o corpo-sensibilidade**

Corpo e linguagem ganham um estatuto fora da essência, que no Dito ainda se mantinha. Assim, a linguagem do Dizer é, ela, não declarativa, apesar de comportar em si toda linguagem declarativa. Ela diz algo como linguagem, mas não no sentido de uma articulação de significados ou de nomes. Por ser “não declarativa”, ela não se reduz à significação nominalizadora do Dito, mesmo que sua significação seja recolhida na articulação desse mesmo Dito.

A face da linguagem como Dizer corresponde a uma modalidade mais originária da significação, pois o Dizer é o princípio da relação ética cuja origem está na intersubjetividade e na sociabilidade. Dizer é um modo de se dirigir ao Outro, de saudá-lo, pois toda palavra é sempre proferida por alguém para alguém, é sempre dita de um para o Outro.

O Dizer como linguagem remete ao compromisso de aproximação e de responsabilidade de “um para o outro”. Ele é anterior ao Ser e ao Saber, por isso antecede toda e qualquer experiência conceitual. Desse modo, Levinas não definirá o Dizer de forma linguística, mas por meio da exposição e do oferecimento do Mesmo ao Outro. A esfera própria do Dizer é a da sensibilidade vulnerável que se expõe tanto ao gozo quanto à ferida.

Na proximidade do Outro, a atitude do eu não é de contemplação, mas da ordem do contato, da pele, do corpo-pura-sensibilidade, de resposta e de exposição ao Outro. No Dizer do Outro, a intencionalidade se inverte, pois o seu Rosto projeta sua intenção sobre o eu, acusando e fazendo o eu responsável por ele. “Eis-me aqui”, esse é o princípio da responsabilidade. Por ser anterior aos signos verbais que conjuga e aos sistemas linguísticos e às cambiantes semânticas, o Dizer é “proximidade de um para o outro, compromisso de aproximação (...) é a própria significância da significação” (LEVINAS, 2011, p. 27).

Nas seções a seguir, mostramos primeiro a ideia do Dizer como modo outramente de ser da linguagem, como uma significação original, para, em um segundo momento, apresentar o Dizer como a suprema passividade da exposição a Outrem.

#### **4.1.2.1. Aquém e além do Ser**

Levinas afirma que há uma mutação na anfibologia do Ser e do Ente. Uma mutação ambivalente porque toda identidade nomeável pode se transformar em verbo. Depreende-se disso que a relação, na qual Ser e Ente podem se identificar, é de reversibilidade, isto é, todos os atributos dos entes podem ser ouvidos como modos de ser e a essência pode ressoar a ponto de se fazer nome.

Essa anfibologia tem sua origem na cópula, por meio da qual os dois termos da relação, sujeito e predicado, podem se associar a ponto de se confundirem o sujeito, o verbo e o predicativo do sujeito. Essa anfibologia é, na verdade, uma anfibologia do *lógos* e diz respeito ao estatuto do Dito. No entanto, isso não quer dizer que a linguagem do Dito seja menosprezada e que a diferença ontológica seja tratada apenas como um jogo de sintaxe. Pelo contrário, tal afirmação assegura uma dimensão mais forte e mais profunda da linguagem à medida que considera todo o seu peso pré-ontológico.

A linguagem é mais que um código, pois seu alcance está aquém e além do Ser e do Ente. É preciso não priorizar o Dito para perceber a linguagem pré-originária do Dizer, que antecede a fala e o mundo ontologicamente concebidos, bem como para despertar o Dizer subsumido pela história imposta pelo Dito.

Duas questões nos são apresentadas. A primeira busca saber qual é a consequência para o Dizer quando a ele é imposta uma significação estritamente correlativa ao Dito. Para Levinas, o Dizer serviria de justificativa para duas teses: uma que sustenta a dependência do sujeito em relação ao Ser; e outra que faz referência do Ser ao sujeito, ou seja, ambas asseguram uma relação de dependência na qual o Dizer não tem outra significação que não a enunciada no Dito. Ao tentar expressar o Dizer, o Dito o trai. No entanto, apesar dessa traição, ele é condição necessária para que a redução aconteça, pois só é possível voltar à significação do Dizer (responsabilidade e substituição) a partir do Dito. A via de acesso a essa significação é a ontologia resultante da anfibologia do Ser e do Ente. Isso acontece porque o Dizer deixa vestígios no Dito e nele se faz seu correlato à medida que provoca o aparecer dos nomes e dos verbos. Assim, ele possibilita a sincronização e contribui para que o Dito aglutine a dispersão temporal em identidades de significação. Contudo, o Dizer não tem somente a função de ser correlato do Dito, pois seu significado outramente vem bem antes de ele significar o Dito.

A segunda questão que nos advém é saber se o Dizer não seria apenas a forma ativa do Dito e se o “Dizer-se”, a sua forma passiva, o mesmo que “ser dito”, como se o Dizer e o Dito se reduzissem a uma mera compreensão de relação no próprio Ser. Por isso, segundo Levinas, há a necessidade de se “remontar à sua significação para além ou aquém da compreensão de atividade e passividade no ser, para além ou aquém do Dito, para além do Logos e para além ou aquém da anfibologia do ser e do ente” (LEVINAS, 2011, p. 64).

Levinas chama de redução<sup>56</sup> o regresso “para além” e “para “aquém” da anfibologia do Ser e do Ente e defende que ela torna possível mostrar a significação própria do Dizer sem que esteja correlacionada ao Dito, ou seja, pela redução o Dizer encontra sua significação aquém da tematização do Dito.

O regresso ao aquém ou ao além do Ser traz o Dizer ao Dito e o Dizer se diz em termos de ser, porque isso é uma necessidade sua. Certamente, é natural que o Dizer do aquém do Dito, quando possível sua manifestação, o faça nos moldes de ser:

É necessário que este Dizer espantoso venha à luz pela gravidade própria das questões que o assaltam. Ele deve mostrar-se e reunir-se em essência, pôr-se,

---

<sup>56</sup> É importante não confundir o termo redução aqui utilizado no sentido de recorrência (*recurrence*) como em *Autrement qu'être*, com o termo redução da fenomenologia.

hipostasiar-se, fazer-se éon na consciência e no saber, deixar-se ver, sofrer a investida do ser. Investida que a ética, ela própria, no seu Dizer de responsabilidade, exige (LEVINAS, 2011, p. 64-65).

Para que a luz espargida pelo Dizer não engesse em essência o “além da essência” e a hipóstase do *éon* não se instale como ídolo, faz-se necessário também que haja um apelo à Filosofia ou à redução filosófica, pois é a Filosofia que torna inteligível a aventura de investida do Ser, é ela que torna claro o *éon* instalado como ídolo no Dito. Por isso, a tarefa do filósofo consiste em reduzir de imediato o *éon* que triunfa no Dito e na mostraçã (LEVINAS, 2011, p. 65).

Essa redução é um esforço contra a natureza, da qual o “colocar em parênteses” não consegue dar conta, pois enquanto a *epoké* é obra da escrita, a redução alimenta, por si, a interrupção ética da essência. Mas, para tanto, é preciso já se ter previamente colocado à escuta do ressoar da linguagem além do Ser.

A redução que remonta do Dito ao Dizer e reduz o Dito ao Dizer expõe um “de outro modo que ser”, mas essa exposição acontecerá ainda como um Dito ontologicamente, uma vez que toda mostraçã, no fundo, é uma exposiçã da essência. Assim, o movimento de reduçã é constante, nele se produz a contratempo ou em dois tempos, sem, contudo, penetrar nenhum deles, evitando toda e qualquer sincronizaçã. Portanto, o Dito não só mantém a diacronia exigida na escuta do “de outro modo” como também contesta a abdiçã do Dizer que se faz nesse mesmo Dito, possibilitando o Dizer indizível.

O aquém, o preliminar que o Dizer pré-original anima, recusa-se, particularmente, ao presente e à manifestaçã, ou não se presta a ela senã a contratempo. O Dizer indizível presta-se ao Dito, à indiscriçã servil da linguagem abusiva que divulga ou profana o indizível, mas que se deixa reduzir, sem apagar o indizível na ambiguidade ou no enigma do transcendente onde o espírito sem folego retém um eco que se afasta (LEVINAS, 2011, p. 65).

“O ser é inseparável de seu sentido” (LEVINAS, 2011, p. 66), o que implica afirmar que ele está no *lógos* e que se expressa na fala, na linguagem. “Entrar no ser e na verdade é entrar no Dito” (LEVINAS, 2011, p. 66), por isso que para nosso autor a reduçã do Dito ao Dizer para além do Logos ou para além da essência, tem uma dimensã cujo significado não se esgota na correlaçã deste em relaçã àquele. Reduçã é ir aquém e além do verdadeiro e do não verdadeiro, do ser e do não ser; é ir à significaçã, ao um-para-o-outro da responsabilidade (da substituiçã); é ir ao não lugar (u-topos) onde o Ser é destituído de todas as suas forças e poderes sincronizantes.

Portanto, no regresso ao aquém do Ser e do Dito e na busca do além do ser, a intenção não é encontrar um Ente aquém ou além do Ser, tampouco um Ser mais autêntico e mais verdadeiro que o Ser dos entes. “Os entes são e a sua manifestação no Dito é a sua verdadeira essência” (LEVINAS, 2011, p. 65). Tudo que passa disso não se encontra mais no campo da ontologia, mas no da ética ou do Bem.

Pode o Dizer pré-original ser considerado uma categoria filosófica já que ele não pode ser tematizado como forma de expressão do Dito? Como falar do Dizer a partir do Dito? Para Levinas, todo discurso sobre o Dizer é, na verdade, uma traição, na medida em que tenta convertê-lo em tema. Ao ser reduzido a uma categoria, ele é destituído de seu sentido mais original de ser para-o-outro, de modo que sua significação é anulada. O Dizer pré-original se transforma em uma linguagem na qual ele é subordinado ao tema. Sujeitar o Dizer ao Dito, ao sistema linguístico e à ontologia é a contrapartida exigida pela manifestação. Para Levinas, essa é uma “linguagem servil, mas indispensável” (LEVINAS, 2011, p. 28).

Sendo forma de conhecimento, a Filosofia nomeia o que não é nomeável e tematiza o que não é tematizável. Ela assim procede igualmente com o Dizer ao passo que procura mostrá-lo como tema ou parte de um Dito, sem que ele necessariamente o seja. A Filosofia é, desse modo, traiçoeira, pois sempre subordina o Dizer ao Dito e esconde o “de outro modo que ser” traído no Dito que domina o Dizer que o enuncia. A tarefa da Filosofia talvez consista justamente em estabelecer se o Dizer pode ser levado a trair-se ao mostrar-se no tema. “Traição que é o preço pelo qual tudo se mostra, mesmo o indizível, e pela qual se torna possível a indiscrição a respeito do indizível, que é provavelmente a própria tarefa da filosofia” (LEVINAS, 2011, p. 28).

Nesse sentido, o escrito levinasiano traz um modo filosófico de falar sobre o Dizer que evita reduzi-lo a uma mera categoria do Dito, apesar de este ser o ponto de partida de qualquer descrição ou análise do Dizer. A intenção de Levinas é apontar a transcendência como caminho pelo o qual o Dizer pré-original se faz testemunho no Dito, sem se transformar em tema. Para tanto, é necessário conservar o paradoxo de um discurso que preexiste e resiste a qualquer discurso e que, nessa resistência, obriga todos os Ditos a se desdizerem. O desdizer, por um lado, contraria a capacidade do Dito de transformar-se, ele próprio, em resposta às demandas que o fazem brotar e, por outro, deixa evidente como no Dito persiste o traço do Dizer que o originou. “O de outro modo que ser enuncia-se num dizer que deve também desdizer-se para assim arrancar o de outro modo que ser ao dito onde o de outro modo que ser começa a não significar senão um ser de outro modo” (LEVINAS, 2011, p. 29).

As indagações de Levinas buscam saber se a Filosofia, ao enunciar o para além do Ser, não teria o poder de transformá-lo em enunciado servil, o que apaziguaria a constante intriga do ter que se desdizer constantemente e se o Dizer e o desdizer podem ser reunidos em um mesmo tempo.

Dizer (*dire*) e desdizer (*dédire*) ou afirmar e negar constituem dois movimentos básicos no processo de orientação de nosso pensamento para uma relação com a transcendência. Desse modo, o Dito filosófico é um Dizer que se encontra na necessidade de incessantemente se desdizer. Contudo, esse movimento não é simultâneo, pois “exigir essa simultaneidade é já reenviar o outro do ser ao ser e ao não ser” (LEVINAS, 2011, p. 29). Seu *modus operandi* é a alternância: o tempo sincrônico da Filosofia tradicional e sistemática da linguagem cede lugar à diacronia, a um outro tempo, anterior à temporalidade como horizonte do Ser, que permite afirmar e negar, dizer e desdizer. Levinas mostra como o ceticismo da Filosofia nascente pode servir de exemplo nesse tocante, pois ela tanto traduzia quanto traía a diacronia dessa mesma tradução e traição:

Pensar o de outro modo que ser exige provavelmente tanta audácia quanto o ceticismo anuncia, o qual não receia afirmar a impossibilidade do enunciado, ousando simultaneamente realizar esta impossibilidade pelo próprio enunciado desta impossibilidade. Se, após as inúmeras refutações “irrefutáveis” que o pensamento lógico lhe propõe, o ceticismo tem a coragem de voltar (e ele volta sempre como filho legítimo da filosofia), é porque à contradição que a lógica nele encontra, falta o “mesmo tempo” dos contraditórios – porque uma diacronia secreta comanda este falar ambíguo ou enigmático, e porque, de uma forma geral, a significação significa para lá da sincronia, para lá da essência (LEVINAS, 2011, p. 29).

Portanto, todo discurso deve ser resultado da desconstrução do próprio tecido que ele tece, visto que a linguagem como Dizer somente é possível a partir do instante em que a palavra abdica de sua função de signo verbal, através do qual tudo transforma em tema, e faz o regresso para sua essência de expressão. Como Penélope, a Filosofia também tem essa tarefa de fiar e desfilar, tecer e desfazer a tecedura do texto que tece. Na trama dos fios tecidos a Filosofia é desafiada não só a buscar outros discursos, mas também a reinventar a trama e o modo de se tecer.

#### **4.1.2.2 O Dizer como a suprema passividade da exposição a Outrem**

O Dizer é uma suprema passividade na medida em que é exposição a Outrem. A relação com o próximo acontece no Dizer e esse acontecimento, no sentido mais original da palavra, é responsabilidade por esse próximo. Por ser responsivo, o Dizer traz consigo uma

responsabilidade sem limites que não se deixa acorrentar nem pela “memória do homem”, nem pela História, assim como não está à mercê da liberdade e do destino do outro homem. É uma passividade extrema, que não se deixa enquadrar, incorporar ou subsumir na relação que estabelece tanto com o Outro quanto no próprio Dizer puro. É uma passividade do eu ante o Outro capaz de romper com o monolinguismo. O Dizer não implica a perda da subjetividade do sujeito, por isso Levinas chama a atenção para o problema do “quem”. O que é ou quem é o “quem” do dizer original da responsabilidade? Ele deve ser reduzido a quem fala?

Nesse tocante, é preciso destacar cinco pontos: primeiro, o “quem” do Dizer não pode e não deve ser interpretado como um vacilo ou recuo diante do paradoxo de uma linguagem de ninguém ou que não seria o Dizer de ninguém, como na famosa “língua que fala” (*die Sprache spricht*) de Heidegger ou do “isto fala”, em que o Dizer pairaria no ar; segundo, o “quem” também não pode ser confundido com o “eu” do “eu penso” cartesiano em que há um sujeito, que no ato de pensar, se descobre como existente; terceiro, o “quem” não é o “Eu puro” de Husserl, transcendente na imanência da intencionalidade, pois sendo o eu puro a experiência da unidade da vida universal da consciência, esse “Eu” é um sujeito que supõe a correlação entre sujeito/objeto; quarto, o “quem” também não é uma simples necessidade gramatical, uma vez que todo verbo comporta um sujeito na proposição; e o quinto e último ponto se revela fundamental, pois diz respeito à passividade da linguagem uma vez que o “quem” do Dizer não pode ser colocado fora da intriga própria do falar, isto é, ele é inseparável dessa intriga, mas sem se confundir com o “para si” do idealismo que designa o movimento da consciência que regressa a si própria e cujo si, inevitavelmente, se compreende como idêntico ao movimento de regresso, nem com o “eu penso” kantiano, nem com a identidade do conceito hegeliano, pois aí se escamoteia toda a singularidade da recorrência a si que, segundo Levinas, é o verdadeiro problema do sujeito.

A legitimidade da passividade não está, portanto, como pensava Heidegger, na revelação de uma língua que fala sem sujeito, mas na de-posição ou de-situação do sujeito que permanece unicidade insubstituível, pois esse Dizer, como aproximação, não quer dizer perda da subjetividade enquanto tal. Esse Dizer é a “passividade mais passiva que toda a receptividade onde reside, para os filósofos, o supremo modelo da passividade do sujeito” (LEVINAS, 2011, p. 68).

O “quem” ou o “Um” situam-se na intriga do Dizer e nela é flagrado o rasto que o Dito conserva. Por isso, é possível a redução, pois o Dito que absorve o Dizer jamais adquire seu domínio, mesmo que tente traduzi-lo, pois, quando assim o faz, o atraiçoa. O desfecho para essa intriga do Dizer não está na linguagem como Dito, uma vez que o Dizer não se

detém no Dito para significar, ele não parte de um eu, tampouco é reconduzível ao desvelamento em uma consciência. Não é do Dito a última palavra.

O Dizer é proximidade do próximo. Nessa proximidade, o eu se expõe como significância da significação e como proximidade sensível e vivível na relação com o Outro. Ela é dada ao Outro antes de toda objetivação, pois essa relação é an-árquica, sempre está aquém e além do pensar e do saber. Ela é de um-para-o-outro. Contudo, afirmar que o Dizer é significação dada ao Outro não significa que ele seja uma doação de signos.

A “doação de signos” viria a ser uma representação prévia destes signos, como se falar consistisse em traduzir pensamentos em palavras, e conseqüentemente, em ter sido, previamente, para si e em sua casa como uma consistência substancial – dirigindo-se à relação com outrem, então, em jeito de intencionalidade, a partir de um sujeito posto, em si e para si, disposto a jogar, ao abrigo de todo o mal e medindo pelo pensamento o ser desvelado como campo deste jogo (LEVINAS, 2011, p. 68).

Se, por um lado, o Dizer não é doação de signos, por outro, ele é condição de toda comunicação, à medida que ele se faz exposição. Desse modo, é seguro afirmar que o Dizer é uma comunicação que nada diz além do próprio contato da proximidade. O Dizer do contato não diz, nem comunica senão o mesmo fato de dizer e de comunicar.

A comunicação não deve ser reduzida ao fenômeno da verdade e de sua manifestação, pois isso leva a uma compreensão de que a comunicação se reduz a uma combinação de elementos psicológicos, centrada em um eu que sempre se coloca na intenção de transmitir ou passar pensamentos para outro eu. Desse modo, a comunicação não pode e não deve ser reduzida a uma decifração de signos. Antes de qualquer intenção de comunicação ou de doação de signos, é possível afirmar que há um sentido ético na exposição ao Outro que já está pressuposto quando se tem a intenção de fazer sinal.

Todos os elementos que compõem esse mosaico da comunicação já se fazem presentes quando o eu se expõe ao Outro. Não ser indiferente ao Outro é condição necessária para a comunicação. Entretanto, essa não indiferença não se resume a uma simples “intenção de enviar uma mensagem” (LEVINAS, 2011, p. 69), pois a abertura da comunicação se efetua no Dizer e essa abertura “está na descoberta arriscada de si, na sinceridade, na ruptura da interioridade e no abandono de qualquer abrigo, na exposição ao traumatismo, na vulnerabilidade” (LEVINAS, 2011, p. 69).

O Dizer é, simultaneamente, uma ação e uma comunicação. Ação, porque aproxima (sensivelmente, corporalmente) do Outro, perfurando e transpassando o *noema* da intencionalidade. Nesse aproximar-se a consciência é virada ao avesso, como se faz com uma

veste<sup>57</sup>. E é comunicação, porque o sujeito se aproxima do próximo exprimindo-se, ex-pondo-se, depondo-se e colocando-se em fuga do seu lugar para dar-lugar ao Outro. Esse dar-lugar o faz desabitado, desterritorizado, pois ele (dar lugar) é imemorial e preexiste ao ato de dizer da enunciação.

O dizer descobre, para lá da nudez, o que pode haver de dissimulação sob a exposição de uma pele posta a nu. Ele é a própria respiração desta pele antes de qualquer intenção. O sujeito não está em si, em sua casa, para nela se dissimular ou para nela se dissimular até sob as suas feridas e o seu exílio, compreendidos como atos de se ferir ou exilar. O seu encarquilhamento é um pôr-se do avesso. O seu “estar voltado para o outro” é este estar virado do avesso. Avesso sem direito. O sujeito do Dizer não dá sinal, ele faz-se signo, afasta-se em fidelidade (LEVINAS, 2011, p. 69).

Deposto de sua soberania, o sujeito permanece sujeito em sua insubstituível unidade, mas sua ação agora é de resposta ao Outro, para-o-outro. Desse modo, é possível afirmar, com Levinas, que o Dizer é sempre ação de uma singularidade, de alguém sensível, de carne e osso, frágil e vulnerável que responde ao Outro, que dá lugar ao próximo, que se expõe. Exposição nos moldes de uma pele que se expõe àquilo que a fere ou de uma face oferecida a quem a agride.

O Dizer descobre o um que fala, mas essa descoberta acontece antes do Dito, aquém da ambiguidade do Ser e do Ente. Descobrir, aqui, não tem o sentido de desvelar, como se desvela ou descobre um objeto para a teoria. O descobrir é muito mais um desnudamento, um deixar exposto, sem defesa, sem abrigo, sujeito à violência, ao ultraje e à ferida. O Dizer, portanto, “é um desnudamento do desnudamento, dando sinal da sua própria significação, expressão da exposição–hipérbole da passividade que perturba a água que dorme, onde, sem Dizer, a passividade se agitaria mediante desígnios secretos” (LEVINAS, 2011, p. 70).

Esse desnudar-se é uma passividade de exposição, porque o sujeito é intimado a responder e essa intimação o identifica como único, o expõe e o invoca a responder. Sobre o sujeito recai uma acusação. Ele é um sujeito-acusado e, no acusativo, é que se faz sinal para-o-outro, que se desinteressa. Em *De Deus que vem à ideia*, Levinas diz: “acusativo maravilhoso: eis-me aqui sob vosso olhar, obrigado, vosso servidor” (LEVINAS, 2008, p,110).

---

<sup>57</sup> Sobre essa questão, Levinas diz que “a intencionalidade permanece aspiração por satisfazer e cumprimento, movimento centrípeto de uma consciência que coincide consigo e se cobre e se encontra sem envelhecer, e repousa na certeza de si, se conforma, se duplica, se consolida, se adensa em substância” (LEVINAS, 2011, p. 69).

Do ponto de vista gramatical, o acusativo é o caso do nome da ação verbal que é paciente/passivo, ele indica uma transitividade e jamais funciona como caso da causa, mas sempre do efeito, da afetação. O acusativo aponta que o complemento direto de um verbo é transformado em sujeito paciente. Dito de outro modo, o sujeito se faz presente no acusativo: acusado, despojado de toda “quididade idêntica”, sendo doação, exposição em resposta a.

O Dizer, desse modo, dá significado a essa passividade do sujeito/acusativo, pois no Dizer a passividade significa e se faz significância. Essa passividade suprema põe o sujeito em questão e o deixa despido, sem nada que o proteja, em um total despojamento como uma inspiração de ar, “desnudamento para lá da pele, até à ferida de morte, desnudamento até a morte, ser como vulnerabilidade” (LEVINAS, 2011, p. 70).

Para ilustrar essa questão da aproximação absoluta do Outro, Levinas lembra o mito platônico do julgamento final presente no *Górgias*. Conforme descreve Platão, no tempo de Cronos, havia dois possíveis destinos para os mortos: o primeiro era o das Ilhas Afortunadas, para onde iriam aqueles que tivessem vivido de forma justa e honesta, que lá permaneceriam livres do mal, em completa felicidade; e o segundo diz respeito ao tempo de Tártaro, para o qual estavam destinados aqueles que eram injustos e impiedosos, que lá seriam punidos. Esse julgamento era feito por juízes vivos que julgavam pessoas vivas no próprio dia em que deveriam morrer, o que o deixava cheio de falhas, fazendo com que algumas almas fossem para o lugar errado. Plutão (Hades) e os zeladores da Ilha dos Bem-Aventurados foram a Zeus e lhe comunicaram que a ambos os lugares chegavam homens indignos. Zeus disse que o problema advinha do fato de que as pessoas eram julgadas ainda vivas, com vestes, tendo seus estatutos e até quem por eles testemunhasse. Ordenou, então, que os homens fossem julgados desprovidos de tudo e só depois de mortos, assim como deveriam se apresentar a julgamento nus. O juiz também deveria estar morto e nu, para examinar apenas com sua alma as demais almas, logo após a morte de cada um. Os homens vindos da Ásia seriam julgados por Radamanto e os da Europa por Éaco, sendo Minos o decisor em casos de dúvida dos anteriores.

Sobre o mito e a questão da proximidade, Levinas faz as seguintes considerações: primeiro, a aproximação absoluta do Outro é uma relação de morto a morto, pois é exigência do julgamento final que constitui assim uma modalidade fundamental da aproximação; e segundo, nessa relação, o homem, seja ele justo ou injusto, está sempre nu, sem adereço algum que o distinga, está desprovido “de toda e qualquer qualidade”.

Além disso, o juiz também deve se aproximar, estando morto, despojado, “de olhos e ouvidos”. A condição de mortos e de despojados de suas vestes impossibilita toda e

qualquer representação do Outro, pois a proximidade não está relacionada a nenhum tipo de imagem, nem a nenhum tipo de fenômeno aparente. “A proximidade vai de alma a alma, fora de toda a manifestação de fenômeno, fora de qualquer dado. Que importa, então, o plano ontológico – para Platão, talvez mais real do que a realidade – onde um juiz se transmite de alma em alma, isto é, um ato de conhecimento” (LEVINAS, 2011, p. 70, nota de rodapé número 35).

Ainda sobre essa relação, é importante salientar que a proximidade não significa, em um primeiro momento, um juízo de justiça, mas sim uma responsabilidade por Outrem, que não se transforma em juízo senão pela entrada do terceiro. Mesmo para Platão a aproximação do Outro não acontece na experiência ou na consciência, mas além delas, como um morrer.

O Dizer como pura passividade significa um total desnudamento, um apresentar-se nu diante do Outro. Entretanto, esse desnudamento não se restringe à pele, ele vai além disso, deixando o homem completamente exposto à ferida de morte, arrancado de si e convocado a abrir-se ao des-interesse, a separar-se da sua interioridade interessada.

Desenraizar-se a si no âmago de sua unidade expressa a não coincidência e a dia-cronia do instante que, em um sentido mais forte, exprime o um-penetrado-pelo-outro. Nesse sentido, é que a subjetividade do sujeito “é a vulnerabilidade, exposição à afecção, sensibilidade, passividade mais passiva que toda passividade, tempo irrecuperável, dia-cronia não reunível, exposição sempre a expor, exposição a exprimir e, assim, a Dizer, e, assim, a Dar” (LEVINAS, 2011, p. 70-71).

Em síntese, o Dizer é ex-posição que ex-põe, que desabriga e que exterioriza a subjetividade ferida pelo Outro. Para o filósofo Lituano, a subjetividade do sujeito não nasce de si mesmo ou não começa consigo mesmo. Ela é, antes de tudo, uma passividade de exposição ao traumatismo e também resposta à afetação provocada pela alteridade do outro homem. A exposição é, assim, uma ferida de pele que cobra uma significação ética, pois expõe o sujeito como um padecimento, passivamente oferecido ao Outro. Disso decorre que a linguagem em Levinas assume o caráter de um signo-dado-como-corpo-dado a Outrem. Corpo que por sua vez assume o caráter ético.

Nesse caso, a linguagem parece sugerir uma dimensão fundamental de signo-ético graças à indissociável relação entre corpo, ética e linguagem. Isso nos leva a perguntar se seria possível pensar a Filosofia da Linguagem em Levinas como uma *semio-ética*, uma vez que o autor dá primazia ao corpo como signo e ao signo-ético sobre a linguagem como sistema. Por isso, nos debruçaremos, a seguir, sobre a plausibilidade de uma *semioética* na

obra do autor e sobre as possíveis implicações dela para se repensar, na contemporaneidade, a significação de corpo, ética e linguagem.

Faz-se necessário, antes de dar como pressuposta uma *semioética* no pensamento de Levinas, afirmar que ela só é possível em função da desconstrução da ideia de signo que prescinde do corpo como símbolo ou da ideia do corpo como cultura sem Infinito. Por esse motivo, alguns teóricos têm procurado pensar o corpo em Levinas a partir do que denominam de uma *semioética*. Uma vez tratada a questão da *semioética* retomaremos o nosso itinerário no movimento que vai do Ser ao outramente que ser, no qual o corpo não é nem símbolo, nem metáfora, mas um corpo exposto, somente pensado como proximidade ou como linguagem da proximidade.

## 4.2 A semioética

A fim de postular a existência de uma *semioética* em Levinas contra a ideia de essência ou de linguagem ontológica do Dizer do Ser, urge dividir a seção que se seguirá em duas partes. Na primeira, discorreremos sobre as noções de semiótica e semeiótica. Em vista disso, tentaremos, ainda que rapidamente, nos aproximarmos de uma definição bem circunscrita dos termos a fim de ter acesso a sua significação no contexto da Semiótica como teoria linguística dedicada aos signos. Na segunda, procuraremos avançar para desembocar na possibilidade de pensar e formular uma *semioética* como tal no pensamento de Levinas. Nesse caso, procuraremos nos aproximar dos autores que cunharam essa expressão no cenário da Filosofia contemporânea para, em seguida, perceber o seu impacto sobre a questão filosófica da linguagem em Levinas. Pensamos que somente depois desse percurso teremos condições de conferir a viabilidade ou não de atribuir uma *semioética* ao pensamento do autor.

### 4.2.1 Semiótica e Semeiótica

É fundamental reconhecer que a tradição que vai de John Locke (1632-1704) a Charles S. Peirce (1839-1914) e a de Thomas A. Sebeok (1920-2001) têm definido “Semiótica” como sendo a ciência geral dos signos.

A palavra “semiótica” deita raiz no grego antigo “*seméion*” e significa “signo” ou “sinal”. De *seméion* também deriva a palavra semiologia ou semeiologia que desde o século XVIII, nas várias línguas europeias, servia de alternativa para expressar a mesma ciência dos signos. No entanto, “semeiótica” era um termo usado para indicar o ramo da Medicina que lida com os sintomas (a sintomatologia). Assim, é comum entre os estudiosos da semiologia a

afirmação de que sua origem, como disciplina, se encontra na Medicina<sup>58</sup>, visto que, na semeiótica, os sintomas expressavam os primeiros sinais a serem observados e estudados cientificamente. Nesse sentido, a sintomatologia dá a base para o surgimento de uma ciência do signo<sup>59</sup>. O ramo da Semiótica que primeiro se desenvolveu foi o da Medicina ou Semiótica médica.

A predominância do termo semiótica foi se tornando cada vez mais comum, de modo que, em 1972, a Associação Internacional de Estudos Semióticos já havia adotado “semiótica” em detrimento de semeiótica ou qualquer outra acepção terminológica que pudesse designar a ciência dos signos.

É evidente, desse modo, que o objeto da Semiótica é o signo. Porém, nem sempre foi clara a sua definição. Desse modo, ao longo do tempo, surgiram diversas conceituações, dentre as quais se destacam as clássicas definições apresentadas pelos pioneiros da Semiótica contemporânea, tais como Charles Sanders Peirce, Ferdinand de Saussure e Thomas Albert Sebeok.

O processo de semiose em Pierce acontece por meio de tríades que envolvem um signo (primeiro), um objeto (segundo) e um interpretante (terceiro). O signo faz a mediação entre o objeto que ele representa e o interpretante. A semiótica peirceana vai além de um estudo sobre os signos, uma vez que pretende ser uma análise de processos de semiose capaz de integrar todos os componentes da Semiótica. Ela agrega a pragmática à semântica e à sintaxe, permitindo o diálogo ente interpretante, objeto e *representamen* (o signo).

Quanto a Saussure, o modelo de signo é mentalista, pois condiciona o significante e o significado às construções da mente humana. Diferentemente da tradição semiótica que considerava o “objeto do signo” uma entidade real e externa, Saussure o considera como algo inerente ao próprio signo, ele não está fora, mas dentro. Portanto, a Semiótica saussuriana mostra que o pensamento humano é determinado pelas estruturas dos sistemas semióticos, as quais, por seu turno, conferem formas aos pensamentos. Logo, como o pensamento possui uma estrutura signica, isso significa que os signos jamais podem ser reduzidos a instrumentos humanos, pois sem eles não há sequer pensamento.

Sebeok, por sua vez, procurou estabelecer uma relação entre a “Ciência dos signos” e a “semiótica médica”. Com isso, contrapôs a ciência dos signos, representada pela Semiologia saussuriana e a ciência da tradição que começa com Locke, passa por Berkeley e chega a Pierce. Embasado, portanto, nos estudos científicos dessa última tradição e nos

---

<sup>58</sup> Cf. Petrilli e Ponzio (2003).

<sup>59</sup> Cf. Petrilli e Ponzio (2003).

estudos sobre os signos e sinais (ou sintomas) da antiga semeiótica médica de Hipócrates e de Galeno, Sebeok alargou as fronteiras da ciência dos signos, ou Semiologia, como até então era denominada, e apresentou uma nova visão da Semiótica não mais fundamentada no paradigma verbal que traz a marca do vício de trocar a parte pelo todo, mas assentada na suposição de que tudo que é vida é signo. Motivo pelo qual a Semiologia deve estar alicerçada sobre as ciências da vida.

Portanto, como nosso foco não é estabelecer uma comparação entres esses semióticos e a filosofia de Levinas, nos detivemos, ainda que rapidamente, em situar nossa análise no contexto da Semiótica como teoria linguística dedicada aos signos. A seguir, relacionaremos Semiótica com *semioética*.

#### **4.2.2 Semiótica e semio-ética como linguagem do corpo**

Considerando que o animal humano é semiótico, responsável pelos signos e suas conotações, e tomando como base a “semiótica global”, de Sebeok, em que o autor buscou associar a pesquisa semiótica sobre “vida dos signos” e os “signos da vida”, Susan Petrilli e Augusto Ponzio, ambos professores da escola de Bari-Lecce, cunharam o termo *semio-ética* para aproximar, de um lado, a Semiótica global e a bio-semiótica, a qual considera que a semiose e a vida coincidem, e, de outro, a ética da alteridade desenvolvida por Emmanuel Levinas.

Para Petrilli e Ponzio (2003), a tendência da Semiótica como uma ciência ou teoria sobre os signos é sempre caminhar no sentido de uma Semiótica global. No entanto, os autores chamam a atenção para um outro significado que a Semiótica assume, só que em um sentido mais restrito à esfera humana e aos sinais usados especificamente pelos humanos. Desse modo, é possível afirmar que, enquanto os seres vivos, em geral, têm aptidão apenas para a semiose, os humanos, ao contrário, são capazes tanto de semiose quanto de meta-semiose, o que, por si, já implica a aptidão crítica e criativa na reflexão sobre os signos.

A capacidade meta-semiótica se orienta para a responsabilidade, uma vez que o animal humano é o único entre os demais que não só é capaz de criar signo como também é responsável pelos signos e suas conotações. Contudo, e sobretudo, o animal humano é o único responsável pelo Outro, pelo outro humano. Assim, para Petrilli e Ponzio (2003), qualquer indivíduo que se ponha ao estudo semiótico fará, necessariamente, uma meta-semiótica e, conseqüentemente, será duplamente responsável: de um lado, responsável por si e pelos outros e, de outro, ao passo que estuda a Semiótica global, também é responsável pelo cuidado com a vida em âmbito global. A Semiótica, desse modo, tem o dever de cuidar da

vida, pois ela deve estar conectada com o senso de responsabilidade que ultrapassa a dimensão puramente teórica e atinge um sentido prático, ético e terapêutico.

Nessa perspectiva, Petrilli e Ponzio consideram que a Semiótica deve recuperar sua relação com a sintomatologia, ou com a Semiótica do ponto de vista médico, cuja essência se encontra no ato de escutar. A Semiótica, em sua perspectiva médica, se traduz na escuta que é praticada na sintomatologia. Assim, a Semiótica não se deve deter simplesmente à teoria geral dos signos, mas atentar para a escuta dos sintomas do mundo hodierno marcado pela globalização e para a identificação, por meio da antroposemiótica e da socioantroposemiótica, das muitas expressões de necessidade e desconforto, cada dia mais crescentes não somente nas relações sociais, na vida dos indivíduos, mas também nos conflitos internacionais de diversas ordens que afetam a vida geral no planeta. Nesse contexto do mundo contemporâneo, marcado profundamente por miséria, violência, conflitos de diversas ordens, novas formas de trabalho e tecnologias, a Semiótica tem como uma de suas tarefas diagnosticar sintomas, fazer um prognóstico e indicar possíveis terapias para melhorar o futuro da humanidade e a saúde da Semiótica em geral.

A Semiótica deve ter como uma de suas finalidades enfatizar a necessidade do humanismo da alteridade contra o humanismo identitário e isso implica mostrar que o acento deve ser no Outro, mas um Outro real, concreto e não abstrato, e nos direitos que lhes são inerentes. Nessa perspectiva, os autores Petrilli e Ponzio (2003) sustentam que é na lógica da alteridade que se encontra a única perspectiva de sobrevivência da semiose e da própria vida cuja base deve ser pautada em valores como paz, amor, justiça, responsabilidade, liberdade, hospitalidade, escuta, diálogo e não indiferença.

Por conseguinte, tomamos emprestado de Susan Petrilli e Augusto Ponzio o termo *semio-ética*, abordado no contexto da Semiótica, para defendemos a existência de uma semio-ética no âmbito da filosofia levinasiana. É evidente que nosso autor não tem um tratado sobre Semiótica, tampouco é intenção nossa construir algum sistema a esse respeito, já que isso seria por demais “anti-levinasiano”. No entanto, pensamos haver na obra do autor, uma análise da linguagem e do signo que nos permite afirmar que há uma *semio-ética* ou, uma semiótica que já é ética desde seu nascedouro. Essa semiótica se traduz na ética responsiva da qual não se pode escapar. A semio-ética é, portanto, responsabilidade pelo Outro, pelos outros e pela vida. Nesse sentido, aqui não nos comprometemos com o uso que os autores Petrilli e Ponzio fazem desse termo.

Acreditamos que a *semio-ética* postula um ponto de vista segundo o qual a linguagem inverteria a lógica das relações, em que a identidade se sobrepõe à alteridade ou

aquela em que o eu tenta abarcar e dominar o Outro. Sua reflexão objetiva mostrar que o homem tomado como signo em contínuo desenvolvimento pode ser pensado a partir de uma identidade dialógica aberta ao diferente, sem negar, porém, que nesse processo da relação a primazia é dada ao Outro e não ao Mesmo. Nesse sentido, consideramos que é na relação face a face trazida por Levinas que se encontra o fundamento de uma relação irreduzível com o Outro que passa pelo crivo do corpo como linguagem, ou melhor, do corpo-signo na relação com o Rosto, palavra de Outrem.

Considerando o texto “Judaisme et temps présent” publicado inicialmente, em 1960, em *L’Arche* e, posteriormente, em *Difficile Liberté*, acreditamos que para Emanuel Levinas o mais importante não é o conhecimento ou a “verdade”, mas o comprometimento, a responsabilidade e a autenticidade. “A arte, o amor e o ato são mais importantes que a teoria” (LEVINAS, 1976, p. 260).

Para Levinas, no drama da inteligência o homem é ator antes de ser pensador. “O destino do indivíduo consiste em desempenhar no momento estabelecido um papel no drama da razão, de nenhum modo, em abarcar esse drama” (LEVINAS, 1976, p. 260). Assim, a filosofia de Levinas permite desenvolver uma semiótica que já nasce ética, ou seja, uma *semio-ética*, pois, para ele, a transcendência do humano é, por excelência, a abertura para a alteridade absoluta além da totalidade. Ela é, por conseguinte, abertura à responsabilidade. A condição de vulnerabilidade e exposição ao Outro é o que define o verdadeiramente humano. O humanismo desenvolvido pelo filósofo de Kaunas é orientado para a alteridade, para o movimento sem retorno ao sujeito. Trata-se de um humanismo que se expõe arriscadamente à alteridade rompendo com o monologismo e com a simetria da relação sujeito/objeto. A orientação é para fora do sujeito (*hors-sujet*), para além da tematização, da representação e da lógica, características primordiais da identidade, que também indica um humanismo pautado na lógica da alteridade, a partir da qual a consciência e os direitos humanos são continuamente desafiados à luz do direito dos outros.

A relação face a face possibilita que o eu seja interrogado pelo Rosto nu, exposto e frágil, que traz em si o princípio elementar de que a alteridade jamais será eliminada. Há sempre uma resistência por parte da alteridade do Outro, ela jamais aceitará a violência e a morte. Por isso, esse outro acusa o eu, invocando-o, chamando-o, pedindo-lhe, convocando-o a exercer aquilo que lhe é mais genuíno que é a condição absoluta de responsabilidade, fora dos poderes do eu/mesmo. Responder ao Outro e para o Outro se constitui, assim, a responsabilidade absoluta, isto é, a responsabilidade pela vida do Outro, impedindo a sua morte. Nesse caso, o problema da *semioética* é da ordem do corpo como signo-ético e, por

consequente, é também de caráter linguístico para além do pensamento sobre o corpo. É palavra do Rosto que inaugura a responsabilidade do corpo como responsabilidade.

Qualquer abordagem dos signos que se pretenda destotalizadora da linguagem, como língua ou como mera estrutura de signos, deve basear-se na lógica da alteridade, de sua palavra, e nos seus níveis mais elevados de abertura ética e disponibilidade do eu-corpo-signo ao Outro. Os diversos estudos semióticos e meta-semióticos não podem prescindir de uma relação dialógica, pois essa é a condição fundamental para uma abordagem voltada para a globalidade, que favoreça a tendência destotalizadora contra a totalização. No rastro de Levinas, acreditamos em uma alteridade que tem o poder de forçar a totalidade a se reorganizar continuamente em um processo *ad infinito*, ou em um processo de “semiose infinita”, no sentido peirceano. Desse modo, a relação *ad infinito* não fica restrita ao âmbito do processo cognitivo de ordem simbólica, de convenções e costume. Ela é mais ampla e requer participação e responsabilidade, pois sua direção aponta para a alteridade absoluta, para o Outro que não é si-mesmo (*alter ego*), mas estrangeiridade.

A nossa proposta, ao desenvolver uma abordagem que aproxima a Semiótica e a ética, não tem a pretensão de orientar nem a Filosofia, nem a Semiótica, a seguir um plano ideológico específico com métodos e fórmulas em um sistema. Como já dissemos, isso seria “anti-levinasiano”. A ideia é construir um pensamento que considere o humano e aponte para a responsabilidade irrestrita de que o ser humano é investido por ser um animal semiótico, com aptidão a signos de signos. Por esse motivo, tomamos o termo *semio-ética* emprestado de outros autores, porque acreditamos que ele traduz de forma mais clara a ideia do signo como um dizer ético de um contato, sobretudo, com um Rosto epifânico, bem como traduz o caráter linguístico da ética como linguagem para além da essência.

Assim sendo, a *semio-ética* em Levinas só tem sentido quando está relacionada a um humanismo em que a Semiótica vai além da Semiótica cognitiva, ou da pura teoria, e assume um compromisso ético em que o indivíduo é convidado a romper as barreiras do solipsismo e acolher o Outro em sua indigência. Esse é o da alteridade defendido por Levinas em toda a sua produção filosófica. A ideologia dominante hoje centraliza na identidade todas as reivindicações de direitos humanos, ou seja, escamoteia do panorama dos direitos humanos os direitos do Outro. O combate a essa lógica da identidade só é possível por meio do humanismo da alteridade, em que os direitos do Outro são sempre salvaguardados. Essa *semioética* só é possível por causa das questões do corpo, da linguagem e da ética. Nesse sentido, divergimos da semiótica de Petrilli e Ponzio, uma vez que eles se mostram “antilevinasianos” por quererem construir um sistema de significação

Entretanto, enfatizar essa tendência humanista não significa reafirmar a identidade monológica ou qualquer outra forma de antropocentrismo, mas ressaltar o papel da alteridade e da responsabilidade humana na construção de um novo humanismo que seja capaz de ultrapassar a lógica da comunidade egológica, refém do medo do Outro, e caminhar rumo à alteridade absoluta, na qual a lógica prevalecente é a da diferença, do Outro, em um movimento contínuo de abertura, de des-totalização da totalização.

Portanto, *a semio-ética* é, sobretudo, uma crítica à totalidade do pensamento, das ideias e das relações e uma nova forma de pensar que considera a ressignificação da própria palavra ética a partir do Outro e da relação com ele, na qual o Outro é o próximo, cuja proximidade se traduz na não indiferença da diferença, isto é, na responsabilidade.

#### 4.2.3 Semioética e fim do pensamento totalizante

Se a *semiótica* diz respeito aos signos, qual é a noção de signo trazida por Levinas que nos permite pensar uma *semioética*? Esse é um problema fundamental que nos permite pensar a *semioética* em três direções. Uma primeira, que pode ser realizada a partir de *Totalidade e Infinito*, cuja centralidade reside no problema do corpo fora da totalidade do pensamento. Nesse âmbito, é a palavra e a sua significação última que constituem a expressão primordial do encontro e a origem de toda a significação, pois a palavra não se limita a ser expressão do mundo da consciência, nem se restringe ao pensamento racional. Para Levinas, tanto a linguagem quanto a sua significação têm sua origem em um Rosto que, por um lado, se mostra e se manifesta e, por outro, resiste a toda e qualquer tentativa de representação.

O Rosto, desse modo, se apresenta como um símbolo e, por isso, Levinas defende que há um prolongamento do Rosto no que ele chama de vestígio, que, manifesto no Rosto, representa uma realidade que ultrapassa o próprio Rosto. Há uma limitação do eu, em relação ao Rosto do Outro, impedindo a totalização, na medida em que o eu se percebe excedido, porque o Outro escapa a suas ânsias de “mesmificar”. O eu, como identidade fechada em si mesma, não tem poder de apropriação do Outro, pois este sempre permanece como estrangeiro e diferente, o que impede uma integração à estabilidade do eu.

A experiência do Rosto do Outro, para Levinas, rompe qualquer possibilidade de conhecimento, posto que, na relação com o Outro, não se torna possível tomar as categorias próprias do eu com o intuito de dominar o Outro como objeto de conhecimento. A alteridade do Rosto não permite que o eu a envolva em uma relação de poder. No Rosto, o Outro é sempre estrangeiro e transcendente. Esse símbolo é vestígio e não representação e, como vestígio, ele cumpre sua função no mundo fenomênico sem, no entanto, se limitar a ele.

Epifania é o termo utilizado por Levinas para se referir à irrupção do Rosto. Para ele, o Rosto tanto irrompe quanto rompe com o contexto, ele é sempre o mais exposto da pele, permanecendo sempre descoberto e permitindo, assim, uma abertura para um horizonte ilimitado, para a infinitude. O Rosto é um acontecimento e, por isso, é possível dizer que há uma irrupção que surge de maneira inesperada e desconcertante. Tal irrupção não significa, necessariamente, uma violência, mas um imprevisto, um inusitado. Podemos dizer sobre a epifania que ela é o que se apresenta direta e exteriormente ao eu.

As duas outras direções em que é possível pensar a *semioética* são: a que possibilita relacionarmos *semioética* e corpo símbolo/metáfora, relação a respeito da qual, logo a seguir, discorreremos, tomando por base os *Inéditos* do autor; e, por último, a que vai na direção de se pensar a *semioética* com base em *De outro modo que ser*, obra na qual o corpo é abordado fora do horizonte do Ser.

A nosso ver, a noção de signo no escrito levinasiano também se insere na intriga ética de Ser e “outramente que ser”. De um lado, temos os signos próprios da esfera do Dito, da linguagem aglutinadora de identidades de significação, na qual se agregam todas as palavras das línguas historicamente constituídas, cujo propósito é conferir identidade de significação à dispersão temporal dos acontecimentos e dos pensamentos. Os signos linguísticos formam, desse modo, a unidade de um sistema e, por meio dos mais variados processos de fabulação, têm o poder de identificar um tema<sup>60</sup>. Em diversos textos do autor, ele aborda essa noção, mas sempre deixando claro que seu intuito não é construir um sistema ético-linguístico que se sobreponha aos sistemas desenvolvidos ao longo da tradição. Ademais, Levinas considera que a linguagem transcende qualquer sistema de signos, extrapolando qualquer designação que a restrinja a nomes ou verbos.

No movimento que vai do Dito ao “outramente dito”, outra linguagem e outra noção de signo se fazem necessárias. É aquela linguagem em um nível pré-originário que evidencia o “não lugar”, a “não relação”, o “dia-crônico”. O sentido da linguagem aqui é outro, ele não se esgota na sua designação por meio de substantivos e verbos, uma vez que traz como exigência fundamental a “proximidade”, ou a intersubjetividade responsável, capaz de transcender qualquer sistema de signos.

Na incapacidade de expressar a proximidade pela proximidade, relação com um Rosto, a linguagem ontológica deixa escutar ressonâncias de ordens que apontam para uma significação ética originária fundamental que, em outras palavras, é a proximidade de um em

---

<sup>60</sup> Cf. Levinas, 1967, p. 265

relação ao Outro, de um para o Outro, e em cuja base se encontra a responsabilidade. Portanto, o signo, na esfera da linguagem outramente dita, é esse dizer de um contato, de um puro contato, de um toque ou um piscar de olhos, com um Rosto que se manifesta ao eu em toda a sua ex-posição. O dizer que é o signo nada diz e nada comunica, como na carícia, apenas diz e comunica.

Desse modo, o sentido que Levinas dá à noção de signo é bem diferente daqueles trazidos por outras teorias da linguagem. Para ele, não é a mediação do signo que permite a significação, mas, ao contrário, é a significação que possibilita a função do signo. Nesse sentido, vale ressaltar que a perspectiva levinasiana é, de certo modo, herdada do pensamento hebraico, o qual se utiliza de metáforas para explicar conceitos que a tradição grega desenvolve por meio de noções abstratas. Nessa perspectiva, o signo jamais poderá ser substituído por uma palavra, representado ou traduzido. O significado de um signo não se acha posto em um livro de signos, pois a palavra falada só atinge sua plenitude, ou só se consoma, na corporeidade do signo.

Assim, o signo tem a ver com a proximidade, com a relação face a face, com um Rosto, com o contato, com o toque, como em um aperto de mão, um piscar de olho etc. O signo é, sobretudo, um dizer de um contato que nada diz e nada comunica a não ser o mesmo fato de dizer e de comunicar, como em uma carícia. Essa relação de proximidade não deve ser entendida como uma mera co-existência, pois ela é uma inquietude que possibilita passar alguma coisa de um para o Outro e de Outro para um, sem que esses dois movimentos entrem em divergência. Por conseguinte, Levinas afirma que na relação de contato, de proximidade nada se diz e nada se comunica a não ser o contato pelo próprio contato, da mesma forma que nada se tematiza.

Nada se dirá, a não ser esse mesmo contato, essa aliança e essa cumplicidade – mas precisamente, cumplicidade ou aliança “para nada”, sem conteúdo, a não ser para essa cumplicidade ou essa aliança, para essa proximidade prévia a toda convenção, a todo o entendimento ou mal-entendido ou desentendimento, a toda a franqueza e a todo o ardil (LEVINAS, 1967, p. 282).

O signo, por conseguinte, como um dizer de um contato, sobretudo com um Rosto epifânico, indica uma carícia na qual a proximidade permanece proximidade, fora dos meandros da intencionalidade. “Aproximar não é a mesma coisa que o saber ou a consciência que podemos ter disso” (LEVINAS, 1967, p. 278). No contato, as coisas são próximas, mas o sentido é completamente diverso daquele em que elas podem ser vistas a partir da sua cor,

textura e sabor ou até mesmo a partir de sua existência ou inexistência. O fato de elas serem de “carne e osso” não implica uma manifestação, mas uma proximidade.

O sentido define-se por essa relação de proximidade. Ele é ternura: do rosto à nudez da pele, um no contexto do outro ganhando todo o seu sentido neste contexto, do puro ao turvo. E se a percepção, que a ciência explica à sua maneira, pareceu aos filósofos esclarecer a ciência que a explica, ela não deve esse privilégio ao prestígio um pouco irracional do concreto. Mas o concreto enquanto sensível é imediatez, contato e linguagem. A percepção é proximidade do ser de que a análise intencional não dá conta. O sensível só é superficial no seu papel de conhecimento. Na relação ética com o real, isto é, na relação de proximidade que o sensível estabelece, cumpre-se o essencial. É aí que está a vida. (LEVINAS, 1967, p. 278, grifo nosso).

Contudo, é necessário saber se essa noção de signo, como um dizer de um contato, permanece ainda como um dizer, já que ela não se enquadra no universo de uma língua comum, na cultura. Para Levinas, não há dúvida que sim, pois esse dizer da linguagem, que comunica mensagens e proposições, é, sobretudo, um signo que é dado de um ao Outro sobre a proximidade pela proximidade. Dito de outro modo, esse signo é como “um discurso ainda balbuciante”, que não tem outro conteúdo a não ser a proximidade que o diz, que recorda a cumplicidade “para nada”, que reclama a fraternidade (entendimento sem objeto e sem escolha). Assim, esse signo como dizer constitui a condição necessária para que as mensagens possam, de fato, circular, pois ele é um “signo dado de um ao outro – antes da constituição de qualquer sistema de signos, de qualquer plano comum que forma a cultura e os lugares – signo dado de Não-Lugar a Não-Lugar” (LEVINAS, 1967, p. 283).

Nesse tocante, Levinas afirma que a essência da linguagem anterior à língua ou às línguas reside precisamente no fato de um signo, que é exterior ao sistema de evidências, se mostrar, simultaneamente, como próximo e transcendente, ou seja, ao passo que ele se manifesta na proximidade, permanece transcendente a ela. A relação de proximidade, que jamais se deixa converter em estrutura *noético-noemática* e na qual toda a difusão de mensagens se instala, é a linguagem original, livre de palavras e proposições, uma pura comunicação.

No dizer de um contato, a carícia do sensível, que é o signo dado de um ao Outro, só se revela na aproximação do próximo, a partir de um Rosto, de uma pele humana. A noção de Rosto se impõe assentada nessa aproximação. A pele é nudez, uma presença desvalida por uma partida, completamente exposta a todos.

No Rosto, não temos a revelação do mundo, o que quer dizer que ele é despido de sua própria imagem. A nudez do mundo só acontece efetivamente mediante a nudez do Rosto,

isto é, a nudez consiste em um total despojamento de quaisquer elementos culturais ou sociais. O emergir do Rosto no mundo ocorre a partir de uma esfera absolutamente estranha e seu significado é, essencialmente, extraordinário. “O significado do rosto na sua abstração é extraordinário no sentido literal do termo” (LEVINAS, 1967, p. 236). Na nudez, o Rosto fica totalmente exposto e despojado de sua própria forma, “ele é uma miséria” cuja privação também revela um caráter de súplica.

O significado do Rosto não finda nele mesmo, vai além, prolongando-se em vestígio, fazendo com que a presença do Rosto vá além da realidade imanente. Temos assim um rosto cujo vestígio revela sua procedência de um não lugar. Na análise de Kuiava (2003, p. 195), “trata-se aqui de um ausente significativo que perturba a ordem natural das coisas. No vestígio se insinua algo que não se integra à realidade do eu pensante. Não há, nesse contexto, nenhuma conotação transcendente no sentido kantiano do termo”. Por conseguinte, é próprio à estrutura do vestígio dar significância sem, contudo, negar a transcendência, ou seja, apesar de ausente, ele dá significado no próprio imanente. O vestígio seria, como acima citado, um não lugar, de onde vem e do qual já se retira. No entanto, essa vinda não significa um retorno simbólico a esse não lugar. O Rosto dá significado como vestígio do absolutamente volvido, passado.

Portanto, a relação de aproximação do próximo é um evento ético e transcendente que liberta o signo de qualquer proposição ou enunciado. Nesse contexto, a linguagem se estabelece como um signo que diz o próprio fato do dizer e como uma cumplicidade “para nada”, isto é, como uma fraternidade. Para Levinas, esse signo contém a primeira palavra, aquela que diz o próprio dizer e sem a qual tanto a comunicação quanto a proximidade voltariam à função lógica da linguagem. A primeira palavra é aquela que ainda não atingiu a possibilidade de designação de seres, de fixação de temas. É aquela palavra despretensiosa, que não almeja identificar nada, visto que ela “não diz mais do que o próprio dizer, antes de qualquer ser e de qualquer pensamento onde o ser se mira e reflete” (LEVINAS, 1967, p. 288).

### **4.3 A metáfora como encarnação da linguagem do corpo**

Considerando a possibilidade da crítica de Levinas aos abusos da linguagem da História da Filosofia, e para melhor nos situarmos dentro dessa problemática, faremos agora algumas considerações sobre a noção de metáfora na obra de Levinas e discutiremos como os enunciados metafóricos são o *modus operandi* do autor para abordar a Filosofia. Nosso

objetivo é mostrar que toda significação já é linguagem e que a relação com o Outro se realiza na metáfora verdadeira, segundo o filósofo franco-lituano.

Em uma conferência publicada nos *Escritos Inéditos 2*, Levinas aponta duas teses sobre as quais se eleva seu pensamento sobre a metáfora. A primeira defende que toda significação é linguagem; e a segunda, que a relação com o Outro é a metáfora verdadeira uma vez que ela não se restringe a uma figura de linguagem, sendo a própria encarnação da linguagem do corpo como responsabilidade.

Na discussão da primeira tese, Levinas afirma que a significação não se encontra na intuição do dado, seja ele sensível ou ideal, mas na recondução do dado aos seus horizontes de sentido<sup>61</sup>. Por conseguinte, a significação será compreendida como metáfora, uma vez que ela se produz como um movimento que conduz ao mais além do dado. Levinas chama a atenção para o próprio significado etimológico da palavra metáfora que aponta para uma transferência de sentido, para uma aproximação. A metáfora estabelece conexão entre seres, objetos e situações que revelam um certo tipo de analogia. A abordagem metafórica busca trazer algo novo ao pensamento, fazendo com que ele vá mais longe e entenda além do que já entendia no início.

A metáfora é, desse modo, um movimento que conduz ao mais além do dado. Trata-se de uma metá-fora que remete à ausência e à possibilidade de ir mais longe do que aquilo que a experiência proporciona. Levinas salienta que metáfora não é a mesma coisa que representação sensível. Essa separação entre uma e outra possibilita à metáfora extrair as significações que os objetos encarnam. No entanto, essa encarnação não tem o poder de produzir conceitos no indivíduo, uma vez que a significação se constrói no conceito e não fora da representação que o encarna.

Por conseguinte, nesse movimento de recondução de objetos a outros objetos, evidenciamos a impossibilidade de aprisionar as palavras em um sentido único e primordial pois, para toda significação, é necessário considerar o contexto.

Em uma de suas notas sobre a metáfora, publicadas nos *Inéditos 1*, Levinas assim declara:

A maravilha das maravilhas da metáfora é a possibilidade de sair da experiência, de pensar além dos dados do nosso mundo. O que é sair da experiência? Pensar a Deus. Apesar da impossibilidade de reflexão total. A pretensão de estar acima da experiência, o colocar entre parênteses toda a experiência-é pensar a Deus. A suspeita do mais além é já mais além. A força do argumento ontológico. A suspeita do mais além: metáfora. Milagre.

---

<sup>61</sup> Esse é um ponto em que Levinas e Husserl se distinguem. Cf. Levinas, 2015, p. 31-32

O Colocar entre parênteses a experiência só é possível porque o ato direto e pré-reflexivo vai para o topo. A esfera imanente: sem milagre (LEVINAS, 2013, p.148).

Graças a isso, a metáfora parece indicar uma ênfase ou uma amplificação do pensamento que acentua, de algum modo, o tom. Assim, os escritos levinasianos são perpassados, de algum modo, pela ênfase. Por um lado, ao realizar a função de acentuar, de elevar o tom, a metáfora realiza um processo de depuração de si própria; por outro, ela conserva o mesmo conteúdo desde sua origem, embora já o proponha transformado. No fenômeno da metáfora, essa amplificação exerce papel dominante sobre a associação por semelhança que acontece quando o pensamento é amplificado. No entanto, a metáfora parece perder sua força sugestiva quando essa semelhança constitui o tema mesmo do pensamento. Exemplo: “tal pai, tal filho” ou “a terra é como uma laranja” ou, ainda, “estes olhos são azuis como o céu” (LEVINAS, 2015, p 211).

A fim de que a metáfora tenha a força de uma sugestão poética, é necessário, recorda o filósofo, que a abordagem ou interpelação advinda com a metáfora seja mais complexa e mais consciente tanto da distância quanto da proximidade da realidade. O autor toma como exemplo o fato de que, ao realizar a aproximação dos termos, é produzido um transbordamento de sentido ou significado tal como ocorre no poema: *Les sanglots des violons de l'automne* (Os longos soluços dos violinos de outono) (LEVINAS, 2015, p 211).

Vale ressaltar, no entanto, que a transferência de sentido corre o risco de ficar fechada no significado etimológico da palavra e tornar-se desmedida a ponto de o termo empregado metaforicamente se esvaziar de seu caráter metafórico. O que acontece, nesse caso, é que a metáfora parece ter exercido um poder de encantamento, de modo a instalar-se aí um pensamento que pensa segundo essa medida da etimologia. De fato, essa sedução ocorre tanto no âmbito da linguagem usual quanto da linguagem teórica, mais abstrata. Daí a constatação do filósofo de que “todas as palavras de nossa língua são o efeito das inumeráveis mutações metafóricas da história e, no entanto, deixam a impressão de que são termos tomados em sentido literal” (LEVINAS, 2015, p. 212).

Entretanto, a metáfora não se restringe às palavras de uma determinada língua, marcada por uma evolução semântica. Ela se fixa igualmente no seu próprio movimento, elevando-o até ao absoluto. Por isso a metáfora, em vez de julgar entre dois sentidos, se põe mais além de qualquer limite. Disso decorre que expressões como “mais além” ou termos como “nada” sejam o efeito da purificação metafórica de um conteúdo. Para Levinas, alguns termos próprios da Filosofia como “transcendência”, “além do ser” e até mesmo “Deus”

podem ser considerados metáforas por excelência, pois eles visam a ultrapassar os limites do pensamento. Por conseguinte, o problema filosófico da metáfora reside, justamente, na possibilidade de que a linguagem dispõe de expressar ou compreender mais além da medida do pensamento.

Sendo assim, a afirmação da metáfora como “além da medida do pensamento” traz dois pressupostos fundamentais: que existe uma medida exata e um limite do pensamento; e que existe um sentido simples (literal), o qual a metáfora tem a possibilidade de superar por seu sentido figurado. Considerando que o sentido simples ou literal só pode ser superado através da metáfora como desmedida do pensamento, Levinas afirma que a “linguagem na qual a metáfora é produzida não seria um mero apêndice ou um mero instrumento do pensamento, mas uma intencionalidade original na qual o pensamento emerge de si mesmo em um sentido eminente, de um modo mais radical do que na própria intenção da *noesis* ao *noema*” (LEVINAS, 2015, p. 212)<sup>62</sup>.

A metáfora é o que a palavra significa mais além do que ela designa. E é nesse mais além que se traduz a significação como significação. A linguagem, por sua vez, não é metafórica, no sentido de que ela traduza uma experiência de transcendência, mas é, antes, a simultaneidade da designação e da transcendência. A função da linguagem na metáfora é a de elevar e não a de revelar ou de desvelar algo que porventura se encontre mais além da experiência.

Portanto, na primeira tese, Levinas desenvolve uma concepção nova tanto de metáfora quanto de linguagem, na qual o ponto fundamental não é a associação por semelhança nem a analogia, como acontece em Aristóteles, mas a elevação ou amplificação semântica que possibilita cumprir a transferência de sentido. Nessa transferência, acontece uma ascensão a patamares de significações superiores, a qual pode também ser chamada de transcendência. Desse modo, a metáfora apresenta-se como um modo de dizer o que transcende sem transformar a transcendência em metáfora. Nesse caso, metafórico é aquilo a que a palavra remete, uma significação que é transcendente.

Na segunda tese, Levinas afirma que a relação com o Outro é a metáfora por excelência, isto é, a verdadeira metáfora. É, pois, na relação com aquele a quem expresse a significação, que a transcendência se produz absolutamente. Trata-se de pensar a metáfora a partir de outra forma de significação que não seja aquela própria da cultura e da linguagem que diz o Ser. Essa é tributária da visão socrática da inteligência na qual o interlocutor não

---

<sup>62</sup> Tradução nossa, do espanhol.

passa de um mero parteiro de almas e para a qual a linguagem não visaria a introduzir qualquer elemento novo que já não esteja em seu próprio bojo.

Assim, a significância das significações verbais e culturais não conseguem reluzir senão no âmbito do mundo cultural e no contexto no qual se insere. Nessa herança socrática, a linguagem e a cultura limitam a alma a receber apenas aquilo que já possui, ou a encontrar sempre a si mesma. “O ser é a noção imanente por excelência, a que a alma encontra sempre em si mesma, como se ela fora a sua autora” (LEVINAS, 2015, p. 218).

Considerando que a transcendência metafórica não permite uma abertura ao absolutamente Outro, Levinas busca alargar a concepção de metáfora. Trata-se de mostrar que a metáfora permite apreender um sentido que supõe uma “outra ordem de significância” que não se restringe àquela que se traduz em palavras. Assim, essa nova concepção se opõe ao sentido da metáfora segundo a ordem da cultura, do Ser adequado ao pensamento, do mundo como jogo de significações etc. Em contrapartida, essa outra ordem da relação com Outrem a que o filósofo se refere diz respeito à significância que é capaz de criar a metáfora absoluta, através da qual a linguagem das palavras é possível e na qual brilha o Rosto do Outro.

O Outro, para o qual se remete toda a linguagem, possui um sentido que não se reduz à maneira como se produzem as significações, nem a um dado ou às significações que levem em conta o contexto a partir do horizonte do Ser. O sentido se produz noutra esfera que não a da cultura, nem a da História e muito menos a do Ser. No prefácio dos *Inéditos 2*, Rodolphe Calin reforça essa ideia ao admitir que:

Esta relação com o outro, que é relação ética (porque se põe em questão o eu pelo outro, que é necessário como requisito para responder), é, portanto, o lugar por excelência da metáfora, ou melhor, a metáfora por excelência, a “a metáfora absoluta”, distinta da “metáfora relativa”: porque é movimento para o outro em que o eu não volta a si mesmo; quer dizer, passo a uma alteridade totalmente outra (CALIN, 2015, p, 34).

Para Levinas, toda linguagem “é linguagem de homem a homem”, no abstrato, enquanto essa linguagem interrompe a História. Nesse sentido, a significação do Outro como interlocutor não corresponde a uma significação como aquela que as palavras traduzem. A significação, nesse caso, não é metafórica como é a significação das coisas do mundo. Pelo contrário, a metáfora traduz o rompimento da significação mundana.

Entretanto, de que modo a significação pode significar sem que esteja presa à intelecção?<sup>63</sup> Levinas procura mostrar que, na relação com o Outro, o eu (*moi*) não permanece

---

<sup>63</sup> Levinas formula essa questão da seguinte forma: “como esta significación puede a la vez significar y no quedar envolta por la intelección?” (LEVINAS, 2015, p. 220).

como um Eu (*Moi*) que domina o interlocutor, nem encontra o Outro em si mesmo como se fosse uma recordação. Desse modo, o eu é posto em questão pelo Outro que lhe exige uma resposta. Contudo, não é essa exigência que fará com que o eu tome consciência da necessidade de responder, pois já é da própria constituição do eu ser inteiramente responsável.

Ser eu ante o interlocutor significa, por conseguinte, não poder escapar da responsabilidade. Em vez de aniquilar o Eu, o pôr em questão o faz voltar-se solidário ao outro de uma maneira incomparável e única. (...) O Eu é solidário do não-eu como se toda a sorte do Outro estivesse e suas mãos. E o fato de que ninguém pode responder em meu lugar é precisamente a unicidade do Eu (LEVINAS, 2015, p. 220)

Não há escapatória para o eu diante do Outro: ele é responsável. A relação que acontece com a significância do Outro, isto é, com aquilo que é exterior ao eu, é responsabilidade que demanda resposta imediata, sem reflexão ou recordação de si mesmo. Ao perturbar a consciência da coincidência do eu consigo mesmo na recordação, o Outro provoca um movimento ético na consciência. Desse modo, a responsabilidade pelo Outro inclui um incremento que é inassimilável pela intencionalidade. A relação que vincula o eu ao Outro Levinas a chama de Ideia de Infinito e a considera como a metáfora por excelência. Para ele, a Ideia de Infinito pertence à significância ética, que, como tal, consiste em pensar mais do que está pensado e captar mais do que fora captado.

Portanto, considerando as duas teses de Levinas sobre a metáfora, uma em que toda significação é linguagem e outra em que a relação com o Outro é a metáfora verdadeira, é possível afirmar que o uso da linguagem metafórica na obra de Levinas se apresenta como um esforço de sair dos domínios do Ser sem negá-lo e de ir além de sua natureza heliológica. Pela poética da metáfora, Levinas chama a atenção para um traumatismo da palavra ou para uma ferida na linguagem, em que esta tanto pode traduzir quanto trair. Nesse tocante, o escrito levinasiano sobre a metáfora está recheado de passagens que vinculam o discurso ou a expressão ao sentido ético, anterior ao ontológico. Ética que, segundo o autor, é a premissa de toda metáfora e que impede a reificação do Outro pela ontologia.

#### **4.3.1 Metáfora da Noite: a ausência do sujeito**

Com relação ao problema ontológico em contraposição à metáfora da ética e à ética como metáfora, o autor recorda que a existência, em seu anonimato, deve abrir-se à interioridade e ao esquecimento de si. A essa existência anônima, Levinas chama de *Il y a* (há) ou o Ser em geral, no qual a interioridade e a exterioridade lhe escapam, não sendo possível nem ao existente mesmo efetivar uma distinção. Devido a esse aniquilamento do

existente, Levinas considera que a metáfora por excelência é da ordem da ética, da relação com o Outro.

Ora, na escuridão da noite, as formas das coisas são dissolvidas e a noite invade como uma presença. Essa presença não é apreensão do pensamento, mas é o horror perante o Ser que não vem ou que não acontece. No mais profundo silêncio, no qual não podemos contar com nada e com ninguém, em meio a essa escuridão que absorve todo tipo de forma ou ideias, o eu é sufocado pela noite.

A consciência, ao mergulhar na noite do Ser, mergulha apenas como consciência da escuridão. Disso decorre o aparecimento de uma situação paradoxal na qual a presença é presença da ausência. Negar o Ser não significa se aproximar da morte, mas aproximar-se de uma situação ontológica extrema (a noite, o trágico); aproximar-se de uma espécie de “campo de forças”, murmúrio do silêncio e densidade do vazio, sem propriedade, sem dono, cuja negação ou afirmação e criação se configuram como eventos eminentemente impessoais.

A noite é a experiência na qual só há escuridão, não há mais coisas. Ela dá acesso à experiência da impossibilidade de que tudo desapareça e permite “experimentar” a impossibilidade do nada puro. Essa experiência é descrita da seguinte forma:

Na noite, quando estamos presos a ela, não lidamos com coisa alguma. Mas esse nada não é um puro nada, não é nem isto, nem aquilo; não há “alguma coisa”. No entanto, esta universal ausência é, por sua vez, uma presença absolutamente inevitável. (...) ela está imediatamente ali, não há discurso, nada responde. Mas esse silêncio, a voz desse silêncio é ouvida... (LEVINAS, 1998b, p. 68).

Portanto, a experiência da noite, do silêncio do nada, é a experiência de um eu que se sente invadido pelo Ser no seu anonimato e na impessoalidade. Nela, esse eu é englobado pelo Ser, da mesma maneira como as coisas a perderem suas formas. Para Levinas, o desaparecimento do mundo como mundo frente ao sujeito consiste exatamente na experiência da escuridão da noite, da noite trágica de Ser.

#### **4.3.2 Da metáfora da noite à metáfora do infinito**

A ideia de infinito<sup>64</sup> é concebida por Levinas em um sentido ético. Para ele, o Infinito é o “radical ou o absolutamente outro”, embora um Outro em relação, anterior ao

---

<sup>64</sup> Nas palavras de Levinas, “a ideia do infinito é a metáfora por excelência. A ideia do infinito consiste, de maneira precisa e paradoxal, em pensar mais do que aquilo que é pensado, preservando o excesso do que é pensado. A ideia do infinito consiste em capturar o incaptável, garantindo-lhe, no entanto, o status de incaptável” (LEVINAS, 2015, p. 220).

saber e ao pensamento. Nisso, ele se mostra contrário a Descartes, para o qual a ideia de Infinito permanece uma ideia teórica, uma contemplação, um saber<sup>65</sup>.

Para Souza, a expressão levinasiana de que “o Infinito é o radicalmente, o absolutamente outro”, “indica claramente, na sequência destas reflexões, a proposta de superação da tradição ontológica-idealizante. Tal não se pode dar, porém, sem uma clara ruptura com o pressuposto cartesiano do inatismo” (SOUZA, 1999, p. 85).

Por ideia de infinito, Descartes<sup>66</sup> designa a relação com um Ser cuja exterioridade total é conservada em relação àquele que o pensa. Para ele, a Ideia de Infinito implica um pensamento no qual o *Ideatum* (o representado) dessa ideia, aquilo para o que aponta, é infinitamente maior que o ato mesmo pelo qual pensamos. Assim, podemos perceber que existe uma desproporção entre o ato e aquilo que o ato permite ter acesso.

Segundo Levinas, a importância da reflexão cartesiana está na possibilidade de destacar que a distância ou a separação entre o *Ideatum* e a Ideia constitui o conteúdo mesmo do *Ideatum*. Isso significa concretamente que, do Infinito, só podemos ter uma ideia, visto que ele, na sua essência mesma, é transcendente. Em função disso, Souza (1999, p. 87) nos ajuda a compreender tal pensamento ao recordar que “a ideia de Infinito – paradoxalmente – somente pode ser concebida na ausência de seu conteúdo como tal, ou seja, só pode ser denominada ‘ideia’, quando seu *Ideatum*, permanece ausente, para além da possibilidade da visão racional, fora do horizonte limitado”. Nesse sentido, o que de fato interessa a Levinas é a ideia mesma da transcendência, do absoluto. Trata-se de enfatizar a possibilidade de se estabelecer uma relação com esse absoluto. Ela é da ordem da metafísica e da ética e não uma relação gnosiológica, como se sobressai no pensamento de Descartes. Assim, da ideia cartesiana de Infinito, isto é, da Ideia de Infinito introduzida no ser finito, Levinas absorve, essencialmente, a sua anterioridade ou exterioridade em relação com o finito, ou seja, sua transcendência.

A Ideia de Infinito é muito mais que a constituição ou não de uma prova da existência de Deus. Ela é relevante por apresentar a possibilidade de uma relação entre o finito e o Infinito, bem como por estabelecer essa relação em termos éticos, isto é, uma

---

<sup>65</sup> Descartes assim afirma: “Portanto, resta apenas a ideia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter vindo de mim mesmo. Pelo nome Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, e pela qual eu mesmo, e todas as outras coisas que existem (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas” (DESCARTES, 2005, p. 71-72).

<sup>66</sup> Em *Meditações sobre Filosofia Primeira* e, mais precisamente, na “Terceira Meditação”, Descartes busca, de forma racional, demonstrar a existência de Deus ou, em outros termos, demonstrar a existência de uma substância infinita e perfeita da qual apenas temos a ideia, visto não ser ela proveniente do *Cogito*. Levinas afirma: “Parto da ideia cartesiana de infinito, onde o *ideatum* desta ideia, isto é, o que esta ideia visa, é infinitamente maior do que o próprio ato pelo qual eu o penso.” (LEVINAS, 1982b, p. 83).

relação que não reduz o Outro ao Mesmo. Assim, a relação com o Infinito, próximo e ao mesmo tempo transcendente, é um movimento ético. A Ideia de Infinito no eu já se configura como uma relação moral, pois se trata de responder ao apelo do Outro de forma imediata e com responsabilidade. Afinal, como ressalta Souza (1999, p. 93-94)

A realidade do Infinito consiste, portanto, em dar-se eticamente, fora do domínio da elucubração clarificadora. A sua inteligibilidade é própria e dá-se em seu próprio tempo, e não é derivada de algum esquema prévio que domestique o tempo, concentrando, em um seu momento, a totalidade de seu sentido. “Resistência” à domesticação é à condescendência da violência: “a resistência ética é a presença do Infinito”.

Desse modo, na metáfora do Infinito, dois elementos são basilares no pensamento levinasiano, no que tange à relação entre o Mesmo e o Outro, a saber: a exterioridade e a inadequação. A exterioridade diz respeito à Ideia de Infinito como originária de fora, do exterior. Vem ao eu posta de fora, por Outro. “Não fosse assim, seria ideia do ser, e seria impossível ter ideia de uma alteridade (ou de infinito), pois já seria propriedade minha, uma reminiscência (que seria afinal um mal infinito)” (SUSIN, 1984, p. 225). A exterioridade, para Levinas, faz um deslocamento do sentido para o exterior, para fora do sujeito.

O segundo elemento é a inadequação do pensamento na sua relação com a Ideia de Infinito. Trata-se de enfatizar a desproporção entre o ato e aquilo a que o ato permite ter acesso ou, em outros termos, significa dizer que o *Ideatum* da ideia é infinitamente maior que o ato mesmo pelo qual pensamos.

A partir da Ideia de Infinito, Levinas estabelece um contraponto com a ideia de totalidade. Mostra que o modo de pensar da História da Filosofia ocidental está profundamente marcado por essa totalidade imbricada em uma praticidade histórica. Entretanto, por ser a totalidade expressão do Ser como absoluto, isso permite ao filósofo franco-lituano admitir que o Ser não se basta à totalidade. Afinal, o Ser é, antes de tudo, uma abertura alternativa na totalidade. Para Levinas, o Infinito é um outro infinito.

A relação do Mesmo com o Outro, sem que a transcendência da relação corte os laços que uma relação implica, mas sem que esses laços unam num Todo o Mesmo e o Outro, está de facto fixada na situação descrita por Descartes em que o “eu penso” mantém com o Infinito, que ele não pode de modo nenhum conter e de que está separado, uma relação chamada “ideia do Infinito” (LEVINAS, 2019, p. 35-36).

A ideia de Infinito só é possível entre seres separados e não é a insuficiência do eu finito que impede que a totalidade aconteça, mas é o caráter infinito do Outro. A separação entre os termos possibilita e expressa a transcendência, pois, assim como a presença do

Infinito tem lugar no eu como revelação, o Mesmo tem possibilidade de “captar” o Outro transcendente. Dessa reflexão, decorrem três considerações. Primeiro, a ideia de Infinito no eu não é oriunda do próprio eu, tampouco de uma necessidade desse mesmo eu de suprir suas carências. A ideia de Infinito vem ao eu do Outro, do exterior. O pensado inicia o movimento, não o pensador. Segundo, o Infinito se manifesta de forma independente de qualquer ideia ou posição em relação a ele, visto que ele vem ao eu como algo inesperado, imponente. E terceiro, o Infinito se manifesta apresentando-se ele mesmo na ideia que anuncia, como presença viva que mantém sua própria manifestação.

Portanto, a presença da Ideia do Infinito em nós ocorre através do Rosto do Outro, que, por sua vez, manifesta também de forma privilegiada, a alteridade do Outro. O conhecimento que se pode ter da transcendência, por meio do Rosto, não é, de modo algum, um conhecimento objetivo proveniente da forma e da medida do olhar que contempla. Trata-se de um conhecimento excepcional, no qual acontece a experiência por excelência, visto que a Ideia de Infinito no eu, por meio do Rosto do Outro, revela ao eu uma desmesura que rompe a ordem imanente que sustenta a noção de que o eu pode pensar, possuir e abarcar a totalidade. Para Levinas, é a partir do Infinito do Outro, manifesto em seu Rosto, que poderemos captar o Infinito de Deus.

#### **4.4 Corpo, sensibilidade e proximidade**

A verdade consiste na autoexposição do Ser por meio da imagem sensível. A imagem, simbolizando o todo, está para além de si, a fim de que a verdade seja completa. Há, porém, discrepância entre o todo e a imagem, o que impede que ela seja fixa. Por isso, a verdade é identificação por meio de novas imagens. O símbolo se instaura na passividade ou na imediatez da sensibilidade, que é sempre reprimida. Por isso, o saber não se processa de modo direto, mas por meio da intuição sensível.

O saber, ou entendimento, é proclamação de um dito, pois foge à passividade da sensibilidade, pretendendo identificar algo, sob uma forma linguística, como isto ou aquilo. Nesse sentido, a proposta central de Levinas se baseia na seguinte ambiguidade: O Dito, enunciado pelo Dizer, é a primeira atividade na sensibilidade. Ao mesmo tempo, o Dito – que é detenção, juízo, teoria, tematização do isto como aquilo – para Outrem, é Dizer como pura passividade ou doação de signo. “Dizer enquanto puro ‘para Outrem’, pura doação de signo, puro ‘fazer-se signo’, pura expressão de si, pura sinceridade, pura passividade’ (LEVINAS, 2011, p. 82).

O Dito é a atividade mais profunda e o próprio simbolismo do saber. O simbolismo não é o que sucede à intuição. Ele também não remenda o pensamento incapaz de intuição à “coisa mesma”. Antes, o simbolismo está além da sensibilidade intuitiva e da intuição presente na ideia.

Por haver abertura e, por conseguinte, entendimento, na intuição perante a imagem, já não há imediatez da sensibilidade. Isso não quer dizer que haja significação reflexiva do Ser, mas que a intuição sensível, como saber, já se configura como Dito ou idealidade. Assim, posto que não é o grau de exatidão e o caráter individual ou universal que distinguem o sensível da ideia, já existe dessensibilização do individual, bem como sua recondução ao universal na intuição, quando é conhecido. A proximidade, ou a significação da sensibilidade, que não é da ordem do conhecimento, é descrita em termos de fruição ou de ferida.

Em substituição à imagem do Ente, a proximidade possibilita alargar o horizonte do aparecer. Embora oposta ao conceito, a intuição já é o sensível conceitualizado. Apreendendo de modo totalizante, a visão imita a “imparcialidade” do intelecto, rejeitando permanecer na sensibilidade imediata. Contudo, a significação para tal disposição não reside na própria visão, nem no intelecto.

O regresso da intuição sensível à sua significação é possível. A sensação, – que funciona na verdade como intuição sensível por ser já elemento da consciência, – é a fonte tanto do idealismo quanto da posição contrária. Berkeley, por exemplo, oferece um sensualismo idealista que reduz as qualidades sensíveis a conteúdos experienciados. Nisso se encontra, não somente para Berkeley, como também para a ontologia contemporânea, embora sob outra forma, a essência imanente da consciência.

Embora a sensação não resista à luz do intelecto, é preferível caracterizá-la como vulnerabilidade (fruição e sofrimento) irreduzível ao sujeito cognoscente. Além da intencionalidade do desvelamento e da simbolização do todo, há uma significação da sensibilidade que é dominante sobre as demais, servindo inclusive de motivação para a cognição. Na vulnerabilidade, já se percebe tal significação; na responsabilidade da proximidade, ela se apresenta.

Desse modo, a passagem entre imagem, que é particularidade e totalidade que inclui a essência do Ser, acontece por meio do saber. Essa estrutura – gnoseológica e ontológica – da significação sempre foi aceita pela Filosofia ocidental. Acontece, porém, que tal estrutura não é a dominante. A sensibilidade como vulnerabilidade, embora anestesiada e inibida no processo do saber, já denuncia que ela está subordinada à significação para lá da

essência. O saber, em relação à vulnerabilidade, rompe com a imediatez e a abstração. O imediato, não reduzido à gnoseologia do sensível, é primeiramente prazer, no sentido de comprazimento “da vida que ama a vida até ao suicídio”. Na passividade, “como aquando de um arrancamento do pão à boca que o saboreia, para o dar ao outro” (LEVINAS, 2011, p. 83) e “não nos sentimentos elevados nas ‘humanidades’” (LEVINAS, 2011, p. 84), a sensibilidade encontra sua significação dominante.

No que concerne à sensibilidade sensorial, temos que ela não é principalmente o conhecimento de sensações particulares, muito embora o seu sentido primordial possa se perder diante de tal significação ao tornar-se experiência ou “consciência de...”. A Filosofia ocidental tem sua origem justamente na tematização dessa significação, que pode ser chamada da manifestação ou de aparecer. Isso, muito embora, a fenomenologia tenha tentado regressar à significação pré-original.

É dessa maneira que Husserl interpreta a subjetividade como “consciência de...”, elabora a teoria da prioridade da tese dóxica (a intencionalidade independe da qualidade) e sustenta que seja possível a transformação de qualquer intencionalidade não teórica em teórica fundadora. O filósofo, sem dúvida, contribuiu para a descoberta de outras significações diferentes das de manifestação, representando uma alternativa ao atomismo sensualista. Contudo, ele não dá conta da sensibilidade ao manter um paralelo entre a “consciência de...” cognitiva e as intenções axiológicas. A sensação para Husserl só participa do sentido animada pela intencionalidade, que ainda guarda a mesma estrutura apresentada pelo pensamento, continuando o afetivo a ser informação.

É necessário ainda remontar à significância da significação que está na diacronia, pois no “próprio psiquismo onde, em jeito de responsabilidade por outrem, se articula, na proximidade, a inspiração do Mesmo pelo Outro” (LEVINAS, 2011, p. 86). Desse modo, para que a sensibilidade não se esgote em conhecimento e a ontologia não se imponha como pensamento tematizante— ou a própria significação — é necessário que a sensibilidade ganhe seu sentido no psiquismo interpretado como corpo maternal, “sob a forma de uma mão que dá até o pão arrancado à sua boca” (LEVINAS, 2011, p.86, grifo nosso).

#### ***4.4.1 A encarnação para além da essência***

Apesar de a Filosofia ocidental se originar da manifestação, quando o sentido é um Dito, importa pensar de outra maneira que não a da tematização. Não basta descrever a noção de “consciência de...” como “acesso ao ser”, o que pressupõe ainda uma exterioridade retirada da tematização e da correção autossuficiente do Dizer e do Dito, mantendo o

privilégio de sentido do subjetivo. Por conseguinte, Levinas rejeita a intencionalidade como fio condutor para o psiquismo, porque a sensibilidade, a proximidade, a vulnerabilidade e a significância precedem o acesso ao Ser, bem como a representação e a tematização de um Dito e segue a significação na sensibilidade até o maternal.

O psiquismo é a forma de um afrouxamento da identidade, não que abdique do Mesmo, mas que se acusa pela responsabilidade com o Outro. O psiquismo perturba a ordem do Ser no Dito e a reciprocidade das relações a partir deste. A significação do psiquismo, estando para lá da correlação do Dito e do Dizer, ocorre apenas como encarnação, como exposição de um corpo ao outro, como possibilidade de dar. Não vem da tematização ou de uma variação sua, o sentido animador de todos os sentidos. A significância das significações provém do psiquismo que consiste no um-para-o-outro. Mais do que metafórica, a animação do psiquismo designa o “paradoxo irreduzível da inteligibilidade”, pois denota o Outro no Mesmo fora de todo sistema. Nessa instância, “o Eu recebe o ‘outro’ e ganha, por meio dele, o sentido de uma identidade insubstituível ao ‘dar’ ao outro” (LEVINAS, 2011, p.89).

A diérese ou desordem do psiquismo é chamada de transcendência pela Filosofia. Para Levinas, mesmo que o Dito a manifeste, não é nele que o psiquismo significa. Isso porque o psiquismo é uma inversão da essência ou um derramamento (identidade que não coincide com ela própria). Nessa instância, a relação entre o um e Outro é tomada como diferença e relação entre termos desemparelhados e sem tempo comum, significando a não indiferença. “Um corpo animado, ou uma identidade incarnada, é significância desta não-indiferença” (LEVINAS, 2011, p. 89).

Metaforicamente, essa animação, como exposição ao Outro, é o marujo no leme do barco. Tal significação, a do sentir para-o-outro, é ela mesma que transforma a sensibilidade em intencionalidade. Isso porque a sensibilidade, assim descrita, é “dualidade não conjugável da alma e do corpo, do corpo que se inverte em para o outro pela animação, outra dia-cronia que não a da representação” (LEVINAS, 2011, p.90). Diz Levinas que a significação do psiquismo serve de sentido para toda experiência sensorial, porque ela se refere à “passividade do ser para o outro sob a forma da doação do pão que eu como” (LEVINAS, 2011, p. 91), dando o próprio coração pelo ato de fruição que, para Levinas, é um momento inelutável da sensibilidade.

A fome saciada na sensação gustativa perturba a sensação tornada saber, porque satisfazer, que é o sentido do sabor, implica um salto por cima das imagens das coisas suficientes à “consciência de...”. Nessa perspectiva, a curiosidade é um vazio menor que o vazio da fome que só é preenchido pelo sabor que rompe com a forma do fenômeno amorfo.

Antes de tudo, saborear é saciar, o que está além de toda intenção de saber ou de possuir. A saciedade é a “‘dentada em...’ irredutível à ‘tomada em mãos’”, pois já não absorve só as formas espaciais como também o “‘Eu que assimila o outro na sua identidade e se dobra sobre si próprio” (LEVINAS, 2011, p. 92).

Portanto, somente como fruição é que a sensibilidade é Dizer. A fruição, como “singularização de um eu no seu dobrar-se sobre si”, está além do visível em imagens, precedendo toda reflexão. A fruição, encontrando sentido como um dar (“arrancar o pão à sua boca”), também é “condição do para-o-outro da sensibilidade e da sua vulnerabilidade enquanto exposição a Outrem”. A imediatez da fruição e do sabor está na proximidade do Outro. “Só um sujeito que come pode ser para o outro ou significar. A significação – o um-para-o-outro – não tem sentido senão entre seres de carne e osso” (LEVINAS, 2011, p. 93).

#### **4.6 Corpo vulnerável e contato**

Ao recair em um contato, como o proporcionado pelo beijo, a sensibilidade passa da caça intelectual de apreender ao Ser tomado como presa por um Outro que não se manifesta. A exposição da sensibilidade é ainda mais passiva do que a inércia, pois está desprotegida de qualquer identidade de estado, um padecer ilimitado da não-iniciativa, a própria vulnerabilidade. A maternidade carrega a responsabilidade por excelência, chegando a ponto de substituir o Outro.

Maternidade, vulnerabilidade, responsabilidade, proximidade, contato – a sensibilidade pode deslizar para o tocar, para a palpação para a abertura sobre..., para a consciência de..., para o puro saber que retira as imagens do “ser intacto”, informando-se da quiddidade palpável das coisas (LEVINAS, 2011, p. 94).

Para Levinas, essa proximidade não é experiência da proximidade, da qual o sujeito extrai um saber do objeto. A sensibilidade e tudo que nela encontra significação, como a proximidade, não se relaciona com a apercepção da consciência com um corpo. A sensibilidade nos ata uns aos outros antes da ligação que temos com nossos próprios corpos. “Corporeidade do corpo próprio que significa, como a própria sensibilidade, um nó ou um desatamento do ser, mas que deve conter também uma passagem para a significação físico-químico-fisiológica do corpo” (LEVINAS, 2011, p. 95).

Nesse sentido, a subjetividade é caracterizada como exposição vulnerável e responsável na proximidade dos outros. Por meio do próprio lugar do para-o-outro, a matéria, a significação, significa antes de se mostrar linguisticamente, ou seja, como Dito.

Conseqüentemente, o sujeito encarnado não se identifica à consciência de si, porque, sendo de carne e osso, o sujeito pode dar o pão da sua boca ou dar a sua própria pele.

Uma vez que o Outro “me arranca a palavra antes de me aparecer”, podemos pensar a significação a partir do um-para-o-outro da sensibilidade, ao invés de defini-la em termos linguísticos, baseados na situação do falante. Exemplo disso está na Filosofia ocidental que se limita à significação do Dito, que considera o sujeito como origem e consciência de si. Porém, Levinas compreende o sujeito de um modo inseparável do corpo, embora independente do saber, como uma deficiência da representação de si, uma consciência que se oculta em receptividade e finitude. A proximidade não é o mesmo que presença, pois não se trata da configuração do Outro para o olhar. Certamente, tal concepção da humanidade como carne e osso parece sem sentido para uma filosofia do tipo cartesiana, cuja animação é reduzida a termos de união e encaixe. Nesse sentido, Levinas faz o esforço de mostrar, contudo, que “a animação de um corpo por uma alma não faz mais do que articular o-um-para-o-outro da subjetividade” (LEVINAS, 2011, p. 97).

Como a sensibilidade de carne e osso está aquém da anfibia do Ser e do Ente, podemos afirmar que “a identidade faz-se, não por confirmação de si, mas, enquanto significação do um-para-o-outro, por deposição de si, deposição que é a encarnação do sujeito ou a própria possibilidade de dar, de *dar significância*” (LEVINAS, 2011, p. 97).

Portanto, a condição da vulnerabilidade, ou sensibilidade como significação, reside na ambigüidade segundo a qual o eu incarnado pode perder sua significação (ao afirmar-se de forma animal no seu *conatus*). É na medida em que a sensibilidade se compraz consigo que ela se mantém para o outro. “A subjetividade da sensibilidade, como encarnação, é um abandono sem regresso, a maternidade, corpo que sofre para o outro, corpo como passividade e renúncia, puro padecer” (LEVINAS, 2011, p. 97). Desse modo, a significação do sistema (da consciência, da tematização, do verdadeiro e do Ser) encontra sentido na significação da proximidade ou do Dizer. Não que o contato seja abertura, mas exposição, desnudamento ao Ser, de modo delimitado e referido a Outrem.

## CONCLUSÃO

A partir da trilha percorrida nesta investigação sobre a relação entre corpo e linguagem no pensar filosófico de Emmanuel Levinas, apresentamos nesta Conclusão, sem nenhuma pretensão de crítica ou apologia apaixonada, os resultados a que chegamos neste percurso que vai da consciência não-intencional ao corpo e do corpo ao problema da linguagem, para, em seguida, desembocar na questão do corpo-signo da *semioética*, conforme nos propusemos no início dessa investigação.

No primeiro capítulo fizemos o percurso em torno do pensamento de Levinas para mostrar alguns elementos da viragem ontofenomenológica da Filosofia contemporânea que impactaram o pensamento desse autor. Assim, ressaltamos que o pensamento encarnado de Levinas deita raízes na fenomenologia tanto na versão husserliana quanto heideggeriana.

Levando em conta que o objetivo do segundo capítulo é reconstruir o movimento do pensamento levinasiano do corpo que vai da existência para a essência, constatamos, em um primeiro momento, que o corpo em Levinas é pensado fora da totalidade do saber. Em função disso, evidenciamos que o pensamento do autor se cumpre como um abandono da fenomenologia intencional do primeiro Husserl e da analítica existencial do *Dasein* da Ontologia de Heidegger. Isso, porém, não significa que Levinas tenha negado o papel que os mestres da fenomenologia tiveram na reinserção da problemática do corpo no contexto da Filosofia contemporânea.

Além disso, sua reinterpretação da intencionalidade em função da consciência não intencional o fez reabilitar o problema da sensação e da temporalidade. Assim, na primeira seção desse capítulo mostramos que a relação primordial da sensibilidade não é com a consciência, mas com a vida sensível, que nada mais é que a pura experiência do ver e tocar. Ao considerar que o sujeito não se reduz à intencionalidade, Levinas vê a possibilidade de falar de uma passividade absoluta da consciência e será na proto-impressão (*Urimpression*) que a experiência da corporeidade será possível enquanto “eu encarnado”. Portanto, tendo em vista esse pressuposto, defendemos a tese que, em Levinas, o corpo é o evento fundamental da sensibilidade e essa sensibilidade é já encarnada.

Na segunda seção voltamo-nos para a conferência “La signification” (1961), publicada nos *Escritos Inéditos 2* e trouxemos ao debate os conceitos de significação e de sentido, bem como sua relação com a noção de corpo. Concluimos que, para Levinas, o modo mais adequado de se referir ao Ser não é recebendo dados dele. Do mesmo modo, ao invés de ser focada totalmente em seu objeto, como a intuição, a estrutura da intencionalidade pertence

ao corpo. Ela é, enquanto corpo, senciente-sentido, que o ser humano significa. Portanto, o corpo não é mera extensão do pensamento que serve a este de apoio no mundo real. O corpo tem a possibilidade de ir para onde tende o pensamento e atravessar o que separa o “pensamento paralítico do movimento cego”. Nisso, exatamente, consiste significar, que traz uma dimensão ética anunciada com o Rosto do Outro suplicante e exigente.

Na terceira seção, discorreremos sobre a noção de palavra e sua relação com o Rosto. Mostramos a preocupação de Levinas com a palavra viva, com a palavra dita ao Outro, que, quando desaparece, imergida nas erudições e no saber solitário, dá lugar à ignorância em relação à alteridade. Para tanto, diferenciamos, com Levinas, o escrito e o oral e mostramos que, quando separado da palavra, o escrito se entrega completamente a uma razão incapaz de lhe mostrar uma verdade diferente daquela que se apresenta no desvelamento. No escrito, a verdade se apresenta ao leitor, enquanto no oral ela se manifesta ao discípulo a partir do mestre. Portanto, é a palavra como ensinamento captada como um pensamento para o Outro e como presença de um Rosto que invoca o Outro, que completa tanto a verdade quanto a sociedade.

Na quarta e última seção desse primeiro capítulo, mostramos o corpo ante a miséria e a grandeza da linguagem e, para tanto, concluímos que o autor não se refere à linguagem pela linguagem, mas à linguagem como elemento que se gesta em um corpo para Outrem, pois Levinas visa a ir para além da essência da linguagem do Ser pelo corpo-sensibilidade.

Portanto, o problema do corpo em Levinas, nesse primeiro momento, não pode ser pensado fora da relação com o Outro, que é carne/corpo; uma relação que é, eminentemente, linguagem ética.

No terceiro capítulo, o objetivo foi apresentar o corpo no âmbito da essência no contexto das obras que vão do início da década de 1930 até *Totalidade e Infinito*, em 1961. Em função desse passo da investigação, podemos dizer que a Filosofia sempre se preocupou, de um modo ou de outro, em buscar uma transcendência dos limites e finitudes da “condição humana”, vistas, quase sempre, como comunhão com o Ser infinito. Para Levinas, com a ideia de que esses limites do Ser poderiam ser transcendidos a partir de uma comunhão com o Ser infinito, constatamos que a “existência do que é” não é respeitada, mas apenas sua natureza, mostrando, assim, a existência de uma “tara” mais profunda no Ser, isto é, a tara do seu “haver ser” constatada na presença dura e fria do existir, do estar fixo.

Essa noção de estar fixo ou jogado, da qual Levinas fala, foi relacionada por Jacques Rolland com um estudo feito por Levinas, em 1932, a respeito de “Martin Heidegger

e a Ontologia”, no qual aparece a ideia heideggeriana de *Geworfenheit* como o “fato de ser lançado e se debater no meio de suas possibilidades e aí ser abandonado” (LEVINAS, 1967, p. 87). Levinas interpreta o *Geworfenheit* (desamparo, abandono) de Heidegger no sentido de que o *Dasein* se encontra “fixado em suas possibilidades” e de a existência consistir em um “estar jogado”, significando, assim, que as possibilidades do *Dasein* lhes são impostas e que ele se encontra aprisionado a elas e ao mundo.

A existência humana seria, dessa forma, um fato, por ter sido jogada no mundo, abandonada e entregue a si mesma. A esse respeito, para Jacques Rolland, Levinas, de forma implícita, deixa transparecer que a entende como um estar fixo àquilo do que não se pode fugir<sup>67</sup>. Assim, Rolland, a origem filosófica do “D’être Rivé”, do estar fixo, amarrado, estaria na transformação do conceito de *Geworfenheit* de Heidegger, que especifica a estrutura do Ser do *Dasein*<sup>68</sup>.

Defendemos a tese de que a noção de corpo nos escritos juvenis de Levinas se insere nessa ênfase que o autor dá à premente necessidade de ser, simultânea a uma experiência de revolta e a uma necessidade de triunfar diante de si mesmo, ou seja, de uma necessidade de evasão. O filósofo descreve um profundo mal-estar (*mal au coeur*), uma espécie de revolta que advém das entranhas e que atesta a necessidade de evasão, ao evocar o cansaço do Ser reclinado sobre si mesmo. Evasão que põe em questão o próprio Ser, na sua expressão de horror e definição, não evasão no sentido da busca de transcendência dos limites do Ser finito<sup>69</sup>.

Notemos que a evasão designa o esgotamento do sujeito curvado sobre si mesmo, que busca fugir para fora de si, sem, no entanto, ir para um Outro de si. Fuga, não para outra parte, na qual sempre se reinstala a “insatisfação” primordial do claustro ontológico, mas fuga do Ser e de tudo aquilo que o conserva<sup>70</sup>. Desse modo, a evasão é um tratado de paz momentâneo consigo mesmo, é um repouso que não repousa. Evasão não é “saída” do Ser,

---

<sup>67</sup> Jacques Rolland assim nos diz nas anotações nº 17: “Il faut traduire *Geworfenheit* par le ‘fait-d’être-jeté-dans’...”. (ROLLAND in LEVINAS, 1998a, p. 78-79).

<sup>68</sup> Para Levinas, é a derrelicção como abandono às possibilidades impostas que dá à existência humana um caráter de fato no sentido mais forte e dramático que o termo possa ter, isto é, ele nos mostra que é um fato compreendido como tal por causa da sua facticidade (Cf. LEVINAS, 1967, p.87). Também Jacques Rolland nos diz: “*Geworfenheit* que traduit mieux le *fait* pour le *Dasein* d’être rivé à ses possibilités qu’une déréliction...”. (ROLLAND in LEVINAS, 1998a, p. 27).

<sup>69</sup> Levinas, em *De l’évasion*, quando fala dos românticos do século XVIII e XIX, afirma que eles não colocaram em causa o próprio Ser e que obedecem a uma necessidade de transcender os limites do Ser finito. Para Levinas, eles traduzem o horror de uma certa definição de nosso Ser e não o nosso Ser como tal.

<sup>70</sup> Fabri (1997) questiona a aspiração de uma fuga, de um sair em detrimento de um projeto. Para esse autor, a existência em si na concepção levinasiana não encontra uma propensão que a leve para fora de uma situação imposta, o que dá a entender que o cerne da Filosofia não é o *Entwurf* (projeto) do *Dasein*, como pensara Heidegger. O projeto acaba sendo comprometido pelo sentimento do desejo de saída, pela evasão.

provocada por “nostalgia’ da morte”, mas a necessidade de sair de nós mesmos ou do Ser finito. Esse “sair de si” não é a morte, pois a evasão não surge como solução. Necessidade de excedência (*besoin d’excedance*) é como Levinas define essa busca de abraçar a experiência do Ser que se encontra aprisionado e tenta sair dessa prisão. Necessidade de excedência não é obstáculo ou barreira a ser transposta.

Ressaltamos, porém, que há algo de paradoxal na evasão: se, por um lado, ela nos faz “sair”, colocando-nos em fuga do Ser e de tudo aquilo que o conserva; por outro, não nos leva a lugar nenhum. Ela responde no momento do esgotamento do sujeito fechado em si mesmo, forçando uma “saída”, no entanto, não aponta o modo e nem os meios para se sair desse sentimento de náusea. Por isso, a evasão não coloca a Ideia de Infinito como horizonte, mas apenas denuncia, no Ser finito, os sinais da enfermidade da identidade como necessidade premente de evasão. A “identidade” é essa “existência como absoluto que se afirma sem se referir a nada de outro” e que, no homem, transforma-se em mera forma lógica configuradora de uma dualidade causadora de sofrimento por ser referência a si mesmo.

Por conseguinte, quando Levinas trata do existente ou de sua posição no âmbito da existência como corpo, ele o faz no sentido de mostrar que o corpo é um evento da corporalidade e seu acontecimento está para além do pensamento que o coloca sempre em referência à outra coisa que não ele mesmo. Assim sendo, a fenomenologia do corpo como posição em Levinas, diferencia-se da noção de corporalidade tal como se desenvolve no modelo heideggeriano em que o *Dasein* está lançado e abandonado às suas possibilidades. O corpo como posição é, definitivamente, uma oposição à ontologia.

No âmbito do fenômeno da náusea, a questão fundamental da corporeidade não diz respeito somente à frieza e a brutalidade nas quais o corpo se mostra, mas ao fato de o corpo atestar a experiência mesma do Ser puro, em sua frieza e brutalidade. O mal-estar do corpo aponta para o mal-estar de um aprisionamento ontológico em que, segundo Levinas, tem caminhado a Filosofia.

Seguindo o raciocínio de que é preciso superar a inumana neutralidade do Ser, tal como aparece na filosofia heideggeriana, Levinas se detém nos fenômenos corporais como fadiga, cansaço, preguiça e esforço, para mostrar a noção de presente originário como modo de aparecer da existência como existente. Contra uma existência impessoal, Levinas opõe o peso da corporeidade com tudo que ela comporta.

Além disso, contra a filosofia hitlerista, que defende um aprisionamento voluntário do indivíduo ao seu corpo, Levinas evidencia que não se pode negar a experiência concreta do corpo, mas também não se pode aceitar que ele seja ideologizado e identificado

com o Ser em geral. É preciso quebrar as correntes do aprisionamento, porque é necessário, verdadeiramente, evadir-se do Ser. Desse modo, o autor mostra, por um lado a tradição judaica, cristã e liberal como visões que têm em comum a ideia de uma separação entre o eu e as instâncias do corpo, o mundo e o tempo; e, por outro, em sentido contrário, mostra o hitlerismo como uma filosofia para a qual não há separação entre o eu, o corpo e o mundo.

Portanto, o movimento do pensamento levinasiano aponta um novo caminho de saída do aprisionamento do Ser, não mais identificado exclusivamente ao anonimato da existência, mas como uma via que evidencia uma corporeidade pensada como gozo e fruição. Desse modo, em *Da existência ao existente*, Levinas apresenta o corpo como sendo da ordem do evento. Isso significa que o corpo é “o próprio advento da consciência” e jamais deve ser considerado uma coisa. Não se situa em um espaço previamente dado; é a irrupção, no ser anônimo, do próprio fato da localização. Em *Le temps et l'autre*, nosso autor aprofunda as questões abordadas em *Da existência ao existente*, no entanto, amplifica a relação entre existente e mundo e reforça a ideia do corpo como evento ao trazer ao debate a noção de uma corporeidade como sensibilidade frutiva, na qual o sujeito se experimenta como sujeito, como um corpo gozoso, erótico, vivo. Desse modo, o autor desenvolve uma noção de passividade originária da consciência que servirá de base para se pensar a alteridade ligada ao feminino.

O contato com o feminino em sua corporeidade constitui a primeira relação com um outro humano. Relação erótica, fora do âmbito do poder, do possuir, do conhecer e do apreender. Relação concreta e não abstrata com um corpo feminino tangível, que pulsa, que goza e que padece.

Por fim, em *Totalidade e Infinito*, a corporeidade vai, paulatinamente, se evidenciando como condição indispensável para a ética, que, por sua vez, ressignifica o sentido da corporeidade como desejo de acolhida de Outrem. O acolhimento do Infinito “ocorre de uma maneira original na doçura do rosto feminino, no qual o ser separado pode recolher-se e graças à qual ele habita, e na sua morada, leva a cabo a separação. A habitação e a intimidade da morada que torna possível a separação do ser humano supõe assim uma primeira revelação de outrem” (LEVINAS, 2019, p. 144).

No quarto e último capítulo procuramos investigar a concepção de corpo fora do Ser e, nesse contexto, levantamos a hipótese da possibilidade de identificar no pensamento de Levinas uma *semioética* a partir do Dizer e do Dito. Propomos uma abordagem que aproxima a Semiótica e a ética, mas sem a pretensão de orientar a Filosofia ou a Semiótica a seguir um plano ideológico específico com métodos e fórmulas, o que seria “anti-levinasiano”. A nossa

tese é de que há sentido em pensar uma *semioética* em Levinas, mas desde que seja relacionada ao humanismo que leve em conta o humano e aponte para a responsabilidade irrestrita de que o ser humano é investido por ser um animal semiótico, com aptidão para signos de signos. Essa *semioética* só é possível devido às questões do corpo, da linguagem e da ética.

Levinas faz uso de metáforas no intuito de chamar a atenção para um traumatismo da palavra ou para uma ferida na linguagem, em que esta tanto pode traduzir quanto trair. Nesse tocante, o escrito levinasiano é perpassado por passagens que trazem como discurso ou expressão o sentido ético anterior ao ontológico. Ética que, segundo o autor, é a premissa de toda metáfora e que impede a objetificação do Outro pela ontologia. Assim sendo, o proceder levinasiano no que tange à maneira de se fazer filosofia, é marcado por enunciados metafóricos que acenam vistas a mostrar uma linguagem ética e uma ética como filosofia primeira.

No movimento que vai do Ser ao outramente que ser (Totalidade e Infinito/Outramente que ser), o corpo não é nem símbolo, nem metáfora, mas um corpo exposto, somente pensado como proximidade, ou como linguagem da proximidade. Desse modo, acreditamos que a obra *De outro modo que ser* aprofunda *Totalidade e Infinito* em dois aspectos: “a superação do par ser-ente, com a consequente criação de uma nova linguagem capaz de dizer o ético, e a inversão da relação entre subjetividade e alteridade” (DOMS, p. 15). No que diz respeito ao primeiro aspecto, Levinas estabelece a linguagem de um novo par, o Dizer-Dito. Seguindo o binômio como chave interpretativa de *De outro modo que ser*, a subjetividade é caracterizada como o “dizer sem dito”:

Enquanto o ser se desvela no ente e o ente desvela o ser, o dito não diz o dizer e o dizer não se diz no dito, mas o dito trai sempre o dizer e este jamais se trai no dito, num processo em que cada um remete para o outro, sem que alguma vez o dizer se esgote no dito [...] O dizer não é um outro modo do dito, uma outra linguagem capaz de mostrar a exceção, mas diz-se nas entrelinhas do dito (LEVINAS, 2011, p. 15).

Já em relação ao segundo aspecto, podemos notar que, enquanto em *Totalidade e Infinito*, a alteridade é produto do eu, em *De outro modo que ser*, acontece o inverso: O sujeito ético está submetido à sensibilidade prévia à sensação, ou à vulnerabilidade e suscetibilidade ao Outro. Isso implica que a realidade não é produto da consciência, mas que está disposta à mais radical e an-árquica passividade.

O sentir como vulnerabilidade enseja o ápice da reflexão, a subjetividade como substituição, uma vez que a subjetividade ética pode ser caracterizada como “a passividade

absoluta de sentir o outro no mesmo que se transmuta em ação para o outro e, finalmente, em substituição ao outro.” (LEVINAS, 2011, p. 16). Dito de outro modo, a subjetividade ética é “aquela que passa do sentir ao fazer sem a mediação da consciencia”, porque a linguagem em questão é performativa e não discursiva.

A partir da passividade an-árquica é que se torna possível haver um pensamento diferente do ontológico, sem unir, contrariamente à Filosofia ocidental, subjetividade à substancialidade. Assim, “A” não é idêntico a “A”, uma vez que “recua aquém do seu ponto de partida” (LEVINAS, 2011, p.130).

A responsabilidade pelo Outro, ou da obsessão (por aquilo não desejado pelo eu), sugere passividade absoluta de um si, pois ela precede a essência desse ou de qualquer compromisso do sujeito livre. “A ipseidade, na sua passividade sem arché da identidade, é refém. A palavra Eu significa eis-me, respondendo por tudo e por todos”. (LEVINAS, 2011, p. 130). Diante disso, resta ao eu a substituição aos outros. Não se trata de alienação porque o Outro no Mesmo é substituição do eu ao Outro segundo a responsabilidade que é imputada ao eu de modo insubstituível.

Embora sem iniciativa, nesse movimento, o si encontra liberdade, pois a responsabilidade não significa submissão, mas “uma abertura na qual se supera a essência do ser na inspiração”. Passividade e atividade se confundem na possibilidade de todo o sacrifício por Outrem.

A desigualdade do si a que nos referimos não é uma inadequação do ser aparente em relação a uma realidade original ou profunda, mas substituição ou fuga – “sem dia seguinte, mas, de novo, tentada depois de amanhã – fora do conceito, unicidade, sob a imputação, da responsabilidade, não encontrando repouso em si mediante esta imputação” (LEVINAS, 2011, p. 132). Trata-se do si no plano do Dizer, que se produz de modo diferente de qualquer outro eu.

A substituição, possibilidade de se colocar no lugar do Outro, é uma passividade inconvertível em ato. Dizer que Outrem, ou o fora-de-mim absoluto, concerne ao eu é sem sentido, quando se supõe que a única preocupação do eu é consigo mesmo. Anteriormente ao Ego e à iniciativa da vontade, o si é completamente refém, condição para, e não um caso de solidariedade humana. Não se trata de egoísmo nem de altruísmo, mas de religiosidade de si.

Portanto, com Levinas, pensamos que “a encarnação do Si e as suas possibilidades de dor gratuita devem compreender-se em função do acusativo absoluto do Si, passividade aquém de toda passividade no fundo da matéria que se torna carne. Mas há que perceber no caráter do sofrimento – e antes de qualquer reflexão – um sofrimento do sofrimento, um

sofrimento ‘por causa’ daquilo que o meu sofrimento tem de piedoso, que é um sofrimento ‘por Deus’ que sofre com o meu sofrimento. Rasto ‘anárquico’ de Deus passividade” (LEVINAS, 2011, p. 133, n. 22).

## Referências

### De Levinas

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**: Ensaio sobre a Exterioridade. 3ª ed. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: EDIÇÕES 70, 2019.

\_\_\_\_\_. **Escritos inéditos 2**: Palavra y silencio y otros escritos. Traducción de Miguel Garcia-Baró, com la colaboración de Mercedes Huarte. Madrid: Editorial Trotta S.A, 2015.

\_\_\_\_\_. **Escritos inéditos 1**: cuadernos del cautiverio, seguidos por Escritos sobre el cautiverio y Notas filosóficas diversas. Traducción de Miguel Garcia-Baró, com la colaboración de Mercedes Huarte y Javier Ramos. Madrid: Editorial Trotta S.A, 2013.

\_\_\_\_\_. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Tradução de José Luís Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

\_\_\_\_\_. **De Deus que vem a ideia**. Tradução de Pergentino S. Pivatto (Cord.). 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Entre Nós**: Ensaio sobre a alteridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Éthique comme philosophie première**. Préfacé et annoté par Jacques Rolland. Paris: Payot & Rivages, 1998a.

\_\_\_\_\_. **Da Existência ao Existente**. Tradução de Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. Campinas-SP: Papyrus, 1998b.

\_\_\_\_\_. **Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme**. In \_\_\_\_\_. Les imprévus de l'histoire. Préface de Pierre Hayah. Paris: Fata Morgana, 1994.

\_\_\_\_\_. **Dios, la muerte y el tiempo**. Texto fijado, notas y epílogo de Jacques Rolland. Traducción de María Luisa Rodríguez Tapia. 3ª ed. Madrid: Editions Grasset & Fasquelle, 1993a.

\_\_\_\_\_. **Humanismo do outro homem**. Tradução de Pergentino S. Pivatto (Cord.). Petrópolis: Vozes, 1993b.

\_\_\_\_\_. **Totalité et infini**: essai sur l'exteriorité. Paris: KLUWER ACADEMIC, 1987.

\_\_\_\_\_. **De L'évasion**. Introduit et annoté para Jacques Rolland. Paris: Fata Morgana, 1982a.

\_\_\_\_\_. **Ética e Infinito**: Diálogos com PHILIPPE NEMO. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1982b.

\_\_\_\_\_. **Le temps et l'autre**. Paris: Fata Morgana, 1979.

\_\_\_\_\_. **Difficile liberte:** Essais sur le judaïsme. Troisième édition revue et corrigée. Paris: Albin Michel, 1976.

\_\_\_\_\_. **Descobrimdo a Existência com Husserl e Heidegger.** Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.

### Outros:

BARROS, Manoel de. **Gramática expositiva do chão:** poesia quase toda. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990

CALIN, Rodolphe. Prefácio. *In:* LEVINAS, E. **Escritos inéditos 2:** Palavra y silencio y otros escritos. Traducción de Miguel Garcia-Baró, com la colaboración de Mercedes Huarte. Madrid: Editorial Trotta S.A, 2015.

\_\_\_\_\_. **Le corps de la responsabilité:** sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas. Les Études philosophiques 2006/3 (n° 78), p. 297-318. DOI 10.3917/leph.063.0297

CALIN, Rodolphe e SEBBAH, François-David. **Le vocabulaire de Lévinas.** Paris: Ellipses Édition Marketing S.A, 2002.

CHALIER, Catherine. **Lévinas:** a utopia do humano. Tradução de Antonio Hall. Portugal, Instituto Piaget, 1996.

CELAN, Paul. Carta a Hans Bender (1960). *In:* \_\_\_\_\_. **Arte poética:** o Meridiano e outros textos. Organização, posfácio e notas de João Barranto. Lisboa: Edições Cotovia, Ltda, 1996. p. 65-67.

DERRIDA, Jacques. **Violência e Metafísica:** ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. *In* \_\_\_\_\_. A Escritura e a Diferença. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas.** Introdução e notas de Homero Santiago; tradução de Maria Emantina de Almeida Prado Galvão. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ECO, Humberto. **Tratado geral de semiótica.** Tradução de Antônio de Pádua Danesi e Gilson Cesar Cardoso de Sousa. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia:** subjetividade e sentido ético em Lévinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** Petrópolis: Vozes, 2009

HUSSERL, E. **Ideia para uma Fenomenologia Pura e para uma Fenomenologia Fenomenológica.** São Paulo: Ideias e Letras, 2006

\_\_\_\_\_. **A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental:** uma introdução à fenomenologia. Editado por Wagner Biemel; tradução de Diogo Falcão Ferrer; Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

KUIAVA, Evaldo Antônio. **Subjetividade transcendental e alteridade**: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas. Caixias do Sul: Educus, 2003.

NÖTH, Winfried; SANTAELA, Lucia. **Introdução à semiótica**: passo a passo para compreender os signos e a significação. São Paulo: Paulus, 2017.

PETRILLI, Susan; PONZIO, Augusto. **Semioetica**. Roma: Meltemi editore, 2003

PINTOR-RAMOS. Prefácio. *in* LEVINAS, Emmanuel. De otro modo que ser, o más allá de la essência. Tercera edición. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

RIBEIRO JR. Nilo. **Sabedoria da Carne**: uma filosofia da sensibilidade ética em Emmanuel Levinas. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

ROLLAND, Jacques. *Sortir de l'être par une nouvelle voie*. *In*: LEVINAS, Emmanuel. **De l'évasion**. Paris, Fata Morgana, 1982.

ROSENZWEIG, Franz. **La Stella della redenzione**. Traduzione di Gianfranco Bonola. Genova-Itália: Casa Editrice Marietti, 1996.

SABINO, Fernando T. **O encontro Marcado**. 48ª edição. Rio de Janeiro, Record, 1986.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, Ética e História**: Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

\_\_\_\_\_. **Razões plurais**: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SUSIN, Luís Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Petrópolis: Vozes, 1984.