MARTINA KORELC

CONSTITUIÇÃO DA CONSCIÊNCIA EM LEVINAS

Universidade Federal de Goiás
Goiânia
2001

MARTINA KORELC

CONSTITUIÇÃO DA CONSCIÊNCIA EM LEVINAS

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de Mestre em filosofia.
Área de concentração: Filosofia Política
Orientador: Prof. Dr. Jordino Assis dos Santos Marques

Goiânia
2001

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(GPT/BC/UFG)

Korelc, Martina
K854c Constituição da consciência em Levinas / Martina Korelc. – 2001.
139f. ; enc.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, 2001.
Bibliografia: f.135-139.

1. Consciência 2. Levinas, Emmanuel, 1905-1995 3. Husserl, Edmund, 1859-1938 4. Filosofia II. Universidade Federal de Goiás. Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia II. Título.
CDU: 165.811

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Ata da sessão de apresentação e defesa da Dissertação de Conclusão de Mestrado

No dia 14 de dezembro de 2001, reuniu-se a banca examinadora composta pelos professores Dr. Jordino Assis dos Santos Marques, presidente, Dr. Pergentino Pivatto e Dr. Arthur Octávio de Melo Araújo, membros, para a argüição da mestranda **Martina Korelc** a respeito da dissertação de conclusão do Curso de Mestrado em Filosofia sob o título ***Constituição da consciência em Levinas.*** A sessão teve início às 9 horas sob a presidência do professor Dr. Jordino Marques, que concedeu 30 minutos à mestranda para expor sinteticamente o trabalho. A seguir, procedeu-se à argüição, finda a qual a sessão foi suspensa e a comissão se reuniu em separado para avaliação e atribuição da nota. Discutido o trabalho e o desempenho da mestranda, foi ela considerada aprovada com a nota .....10,0..... conceito ...A..... A candidata foi declarada Mestre em Filosofia pelo presidente da Banca Examinadora. Findos os trabalhos, deu o presidente por encerrada a sessão agradecendo a participação dos argüidores, do que se lavrou a presente ata, que foi assinada por todos e entregue à Secretaria do Curso de Mestrado em Filosofia, para os fins.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Jordino Assis dos Santos Marques / UFG - presidente

Prof. Dr. Pergentino Pivatto / PUC/RS - membro

Prof. Dr. Arthur Octávio de Melo Araújo / UFG - membro

Secretário:

Profº. Dr. Adriano Naves de Brito
Coordenador do Mestrado em Filosofia
FCHF UFG

Goiânia,

AUTENTICAÇÃO
Certifico para os devidos fins de direito que esta fotocópia confere com o original que foi apresentado.
0 [illegible]/2002
1º OFÍCIO GOIÂNIA GO
INDIO DO B. A. LIMA TABELIÃO
Rua 4 - Edif. Parthenon Center, Sala 2 - Centro

SIBI
SISTEMA DE BIBLIOTECAS UFG

PRPG
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO

UFG

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goi- ás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Disserta- ções (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsa- bilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o(a) autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direi- tos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico: **[x] Dissertação** **[ ] Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação: CDU 165.811

Nome completo do(a) autor(a):Martina Korelc

Título do trabalho: Constituição da consciência em Levinas

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento [x] SIM [ ] NÃO[1]

Independente da concordância com a disponibilização eletrônica, é imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Martina Korelc

Assinatura do(a) autor(a)[2]

Data: 08.06.2022

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante: a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a); b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O docu- mento não será disponibilizado durante o período deembargo.
Casos de embargo:
- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

[2] As assinaturas devem ser originais sendo assinadas no próprio documento. Imagens coladas não serão acei- tas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 4

CAPÍTULO I

Consciência em Husserl 7

A consciência do tempo 17

O problema da intersubjetividade 28

CAPÍTULO II

De Husserl a Levinas 35

CAPÍTULO III

A constituição da consciência em *Totalidade e Infinito* 50

A fruição, a casa, a posse 51

O outro, o rosto e o nascimento da consciência 67

A consciência moral 76

A dimensão cognoscitiva da consciência 80

A consciência e o tempo 90

A relação com o Outro e o Ser 97

CAPÍTULO IV

Consciência em *Autrement qu'Être* 104

A subjetividade como inversão da consciência 108

Do Dizer ao Dito: o problema da justiça e o nascimento da consciência 125

CONCLUSÃO 131

BIBLIOGRAFIA 135

INTRODUÇÃO

A filosofia contemporânea revela uma inquietação perante a pergunta pelo sentido, sentido do humano, a inquietação vivida nos corações das pessoas singulares, mas também por povos inteiros. Costuma referir-se, a este respeito, aos marcos históricos do último século, tais como os totalitarismos, as guerras mundiais, os genocídios, que selaram a vida da humanidade do nosso tempo e a sua reflexão filosófica, obrigando-a a um repensar sobre o que é mais propriamente humano; mas vemos os motivos de tal inquietação prolongarem-se aos inícios do novo século, tornando atual toda a reflexão que procura novos caminhos do sentido, do que é humano.

O autor estudado neste trabalho, Emmanuel Levinas, neste sentido certamente é atual. Um dos marcos da sua obra filosófica é a reflexão sobre a subjetividade humana, inclinada sobre aquilo que a filosofia ocidental tardiamente aprendeu a considerar com suficiente peso: a intersubjetividade, as relações intersubjetivas. O presente trabalho concentra-se sobre um dos conceitos da filosofia levinasiana: a consciência. Este conceito talvez não possa ser considerado o conceito fundamental em Levinas, tal como por exemplo na filosofia de seu mestre Edmund Husserl, mas é, contudo, um conceito capaz de exprimir toda a problemática tanto da concepção da subjetividade e da intersubjetividade, como da do sentido. A escolha do tema foi motivada também por considerar a reflexão de Levinas em torno desta noção atual sobretudo frente à desconfiança da filosofia contemporânea a respeito da consciência e do seu papel de ser o espaço de transparência do homem a si, o espaço da liberdade e da autonomia e sobretudo de ser a sede de uma racionalidade capaz de distinguir entre o bem e o mal ou de garantir o sentido da justiça. É precisamente em torno disso que Levinas tece a sua reflexão.

O percurso da filosofia de Levinas começa com o estudo e a interpretação da obra de Husserl. A inquietação pelo sentido, assumida por Husserl frente à crise do saber, das ciências, conduziu este autor a perguntar-se pela origem do sentido, pelo fundamento do saber absolutamente certo, identificando na consciência esta origem e este fundamento, identificando a própria consciência transcendental com a subjetividade, com o ser. Em Levinas, a pergunta pelo sentido transcende o problema do saber: a espiritualidade humana não se reduz ao saber - eis uma das afirmações mais freqüentes na obra de Levinas -, pelo menos não ao saber objetivo. A espiritualidade

humana, e assim o sentido, têm a ver com a relação com a alteridade, com o transcender da consciência objetivante, com a implicação da subjetividade neste transcender, com a implicação do Outro na subjetividade. Evidentemente, a noção da consciência a partir daí se alarga, transforma, perde a primazia na constituição do sentido, mas não deixa de estar implicada na própria espiritualidade do humano: ora como consciência moral, o despertar do homem para o Outro, para a sua "realidade última" que é responder ao apelo do Outro, possibilitando e orientando a relação objetiva com o mundo em função da relação com o Outro; ora como impossibilitada de ser lugar da assunção, no cerne da subjetividade humana, de alguma atitude objetiva a respeito do Outro e do mundo, impossibilitada de ser o espaço da identidade e da compreensão humana, a não ser em função da justiça, da bondade, da responsabilidade pelo Outro.

Por causa da relação entre os dois autores, Husserl e Levinas, e para compreender melhor a reflexão de Levinas em torno da consciência, considero oportuno incluir neste trabalho uma apresentação da noção da consciência em Husserl, pensando que sem este confronto seria difícil compreender a argumentação de Levinas. Certamente seria muito esclarecedor também o estudo de outros autores, com os quais Levinas, implicita ou explicitamente, se confronta - como, por exemplo, de Martin Heidegger, cuja obra *Sein und Zeit* é considerada por Levinas uma das maiores obras de todos os tempos, ou de Franz Rosenzweig, que poderia fazer-nos compreender melhor aquela fonte na qual Levinas se inspira sobremaneira na sua atitude crítica a respeito da filosofia ocidental e na tentativa da superação dos limites desta, ou seja, a tradição hebraica, para citar só dois destes autores. Tal estudo superaria os limites e as pretensões deste trabalho. Outra limitação talvez seja a decisão de abordar apenas duas obras principais de Levinas, a saber, *Totalidade e Infinito*[1], de 1961, considerada a sua obra mais conhecida, e *Autrement qu'Être*[2], de 1974, considerada uma obra mais madura. Talvez algumas das dificuldades e das ambigüidades, encontradas sobretudo em *Totalidade e Infinito*, poderiam ser esclarecidas com outros textos de Levinas; contudo, parece-me que estas duas obras exprimem os pontos mais importantes de seu pensamento e ao mesmo tempo revelam algo da sua história. As diferenças sutis da

---

[1] *Totalité et Infini. Essai Sur l'Extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1961. Consultamos, para o nosso estudo, a edição portuguesa: *Totalidade e Infinito*. Trad. port. J. P. Ribeiro. Lisboa: Ed. 70, 1988.

[2] *Autrement qu'Être ou Au-delà de l'Essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. Consultamos a edição de Paris: Biblio-Essais, Le Livre de Poche, s.d., e a edição italiana: *Altrimenti che Essere o Al di Là dell'Essenza*. Trad. it. S. Petrosino e M. T. Aiello, Milano: Ed. Jaca Book, 1997.

abordagem da consciência como também do confronto com a filosofia husserliana nestas duas obras, levaram-me a abordá-las em capítulos separados.

Este trabalho tem, portanto, o objetivo de apresentar a concepção da consciência na filosofia de Levinas a partir destas duas obras principais. O termo "constituição", que aparece no título ligado ao da consciência, lembra a sua relação à filosofia husserliana. Segundo Husserl, a consciência não é constituída, mas constituinte do sentido. Para Levinas, por sua vez, a consciência não tem mais o privilégio de ser a fonte e a origem do sentido; ela própria se constitui já a partir da possibilidade de sentido que é dada pelo Infinito ou pela relação com o Outro. Em *Totalidade e Infinito*, Levinas descreve o processo da constituição da subjetividade humana a partir da relação com o mundo, relação como gozo, como habitar e como posse, e o seu despertar para a consciência por meio do encontro com o Outro. Em *Autrement qu'Être* Levinas descreve a in-condição ou a condição pré-originária da subjetividade, anterior, portanto, à consciência e à sua obra de ser a origem do sentido, como Um-para-o-Outro, como Outro-no-Mesmo, como Um-responsável-pelo-Outro no centro da própria subjetividade; é esta in-condição da subjetividade que é a condição da possibilidade do sentido que, na consciência, pode sincronizar-se, objetivar-se, como justiça.

O trabalho é estruturado em quatro capítulos. No primeiro capítulo é apresentada a noção da consciência na filosofia de Husserl. No segundo capítulo tentamos traçar uma ponte entre a filosofia de Husserl e a de Levinas, sobretudo a partir de *Totalidade e Infinito*. Com o terceiro capítulo entramos na apresentação da noção da consciência na obra *Totalidade e Infinito*, enquanto o último capítulo apresenta esta noção a partir da obra *Autrement qu'Être*.

Capítulo I

CONSCIÊNCIA EM HUSSERL

O conceito da consciência é certamente o conceito central na fenomenologia husserliana, presente em toda a sua filosofia. Apresentá-lo significa relacioná-lo com muitos outros conceitos importantes da fenomenologia. Este primeiro capítulo é dividido em três partes: a primeira consiste em uma breve e, necessariamente, superficial apresentação daqueles conceitos fundamentais da fenomenologia husserliana que proporcionam uma compreensão do significado e da importância da noção da consciência na filosofia de Husserl, necessária para a contextualização e compreensão das suas implicações no pensamento de Levinas sobre o mesmo tema; a segunda parte se debruça particularmente sobre o problema da temporalidade, ligado à consciência, enquanto a terceira parte aborda o problema da intersubjetividade, um tema importante para Husserl e para nós, para delimitarmos o alcance e as conseqüências da concepção husserliana da consciência para a questão da relação com o outro. Ora, a obra de Husserl apresenta um desenvolvimento e amadurecimento cronológicos dos conceitos que não poderão ser considerados aqui com devido rigor.

Podemos perguntar, no início, por que é que a noção da consciência tem o lugar privilegiado na fenomenologia husserliana. A resposta certamente passa pelo sentido que Husserl dá à própria filosofia. O que caracteriza melhor a filosofia de Husserl é a procura de um conhecimento verdadeiro, seguro, fundamentado - a procura do fundamento último e radical do conhecimento. A filosofia para este autor é a mais rigorosa e a mais fundamentada de todas as ciências, por isso a ciência fundamentadora, no seu impulso radical de fundamentação; ao mesmo tempo é um sistema de saber universal, que abarca a compreensão definitiva de todos os problemas.[1] Nesta problemática do conhecimento a consciência ganha a sua importância. Desde o início do seu percurso filosófico, Husserl considerou a consciência como a sede do conhecimento,[2] o conhecimento seguro deve, portanto, ser procurado no âmbito da

---

[1] Cfr. a este respeito por ex. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, (em *Husserliana*, vol. VI, La Haya: Martinus Nijhoff, 1962. Cfr. trad esp. *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenologia Transcendental*, trad esp. H. Steinberg, México: Folios Ediciones, 1984, p.14, p.261-262); Júlio Fragata, *A Fenomenologia de Husserl Como Fundamento da Filosofia*, Braga: Livraria Cruz, 1959, p.201-210.

[2] Já em *Philosophie der Arithmetik* (*Hua* XII, 1970), Husserl pretende compreender a noção do número a partir da noção da consciência, enquanto esta é a fonte de todos os conceitos. Cfr. Cfr. Joseph J.

consciência. Na sua concepção mais madura, Husserl pensa a fenomenologia como o estudo radical da consciência.[3]

Neste ponto, Husserl pretende continuar e radicalizar o que foi começado por Descartes; é a partir deste filósofo, o pai da filosofia moderna, que a consciência tem o papel de fundamento do conhecimento, salvaguardado de toda a dúvida, sobre o qual, portanto, um saber absoluto pode ser erigido. Na expressão de Jan Patočka, a partir de Descartes a consciência exprime, assim, a superioridade do homem sobre a natureza, os objetos[4]. Descartes nas suas *Meditações* mostrou que toda a realidade, o mundo inteiro do que existe para nós, existe somente como conteúdo dos nossos atos cognitivos, como pensado nos nossos juízos e verificado com evidência. Isto, para Husserl, é o início da descoberta dos problemas fundamentais, "transcendentais", acerca do sentido do ser do mundo e do papel da consciência;[5] problemas, aos quais ele próprio pretende dar respostas definitivas. [6]

Para que a consciência possa ser um fundamento seguro do conhecimento, há que se ter o acesso correto a ela. Por isso, Husserl ao longo de toda a sua vida elaborava a fenomenologia também como um método rigoroso, que proporcionasse a qualquer um o acesso às "coisas mesmas"[7], como elas se apresentam na sua pureza original na consciência. Quanto ao acesso correto à consciência, Husserl pensou que a filosofia devesse ser uma auto-reflexão radical, ou uma "tomada de consciência de si próprio do

---

Kockelmans, *Edmund Husserl's Phenomenology*, 5ª ed., West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1998, p.34-35.

[3] Assim o nosso autor se exprime claramente já na sua obra *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I* (*Hua* III, 1950); cfr. Kockelmans, op.cit., p.43.

[4] Cfr. Jan Patočka, *Introduction à la Phénoménologie de Husserl*, trad francesa. E. Abrans, Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1992, p. 21.

[5] Vejamos, a este respeito, por exemplo, as seguintes afirmações de Husserl na sua obra *Cartesianische Meditationen* (*Hua* I, 1963): "Tudo o que é 'mundo', todo o ser espacial e temporal existe para mim, quer dizer, vale para mim, pelo simples facto de que dele tenho experiência, percebo-o, rememoro-o, penso-o de qualquer maneira, faço sobre ele juízos de existência ou de valor, desejo-o, e por aí adiante. (...) O mundo é para mim apenas aquilo que existe e vale para a minha consciência num tal *cogito*. (...) O domínio da existência natural tem apenas uma autoridade de segunda ordem e pressupõe sempre o domínio transcendental." (*Meditações Cartesianas. Introdução à Fenomenologia*, trad. port. M. G. Lopes e Sousa, Porto: Rés, s.d., p.33-34.) O que este domínio transcendental significa compreendê-lo-emos ao longo da nossa exposição.

[6] Nas *Meditações Cartesianas* Husserl exprime explicitamente o seu "débito" com Descartes: "Os novos impulsos que a fenomenologia recebeu, devo-os a René Descartes, o maior pensador da França. Foi pelo estudo das suas *Meditações* que a fenomenologia nascente se transformou num tipo novo de filosofia transcendental. Poder-se-ia quase chamá-la um neo-cartesianismo, ainda que se tenha visto obrigada a rejeitar quase todo o conteúdo doutrinal conhecido do cartesianismo, na medida em que deu a certos temas cartesianos um desenvolvimento radical". Ibid., p.9.

[7] É conhecida a expressão de Husserl: "Queremos voltar às coisas mesmas", de *Logische Untersuchungen I* (*Hua* XVIII, 1975), par. 2 (cfr. Fragata, op.cit., p.50, nota 110); também nas *Meditações Cartesianas* Husserl diz que os conhecimentos da filosofia são "fundados na 'natureza das próprias coisas'" (op.cit., p.23).

filósofo"[8]; é esta que possibilita a fundamentação radical do conhecimento. Fragata sintetiza a posição de Husserl a respeito da fundamentação radical em suas três características principais: caráter "a priori", ausência de pressupostos e evidência apodíctica.[9] Os três aspectos estão interrelacionados. Husserl fala da consciência pura, isto significa, em primeiro lugar, a consciência purificada de tudo o que é fatual, empírico[10]. Consciência é uma realidade diferente dos fatos empíricos, e o que é preciso captar nela pelo conhecimento são as essências[11], ou, como Husserl se expressa nas obras posteriores, a significação pura, o sentido originário das coisas. Estes se apresentam à consciência com independência total em relação aos fatos empíricos, numa aprioridade radical, e isto numa experiência peculiar: a evidência. A evidência é um outro conceito fundamental para a compreensão da noção da consciência[12], porque exprime "um modo universal da intencionalidade", a meta à qual aspira toda a vida da consciência, em todos os seus atos. A evidência é aquela intuição original, na qual as coisas se auto-apresentam na nossa consciência, se dão a conhecer, a "ver", originariamente.[13] O que é conhecido deste modo, o que é auto-dado na consciência proporcionando a evidência, pode ser considerado como fundamentado, como "começo absoluto".[14] Como há diversos tipos da evidência, Husserl especifica que a evidência, à qual deve aspirar um conhecimento filosófico fundamentado, é "apodíctica" - ou seja, a que proporciona uma tal certeza sobre um estado de coisas, que a inexistência deste estado de coisas se torna inimaginável e inconcebível.[15]

Como se chega a estas evidências em filosofia? Como parte fundamental do método fenomenológico, Husserl introduz duas noções: a da *epoché*, suspensão do juízo sobre

---

[8] Assim a tradutora das *Meditações Cartesianas* para o português traduz o termo alemão *Selbstbesinnung* (cfr. op.cit.,p.194), enquanto J. Fragata o traduz por auto reflexão.

[9] Cfr. Fragata, op.cit., p.45-52. Quanto à fenomenologia como método, para além do acesso correto ao conteúdo da consciência (evidenciação), Husserl propõe também a descrição daquilo que se apresenta na consciência. Cfr. ibid., p.219-222.

[10] Cfr. Kockelmans, op.cit., p.89-91.

[11] Em *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie I*, Husserl faz distinção clara entre fatos e essências. Cfr. *Ideas Relativas a una fenomenologia Pura y una Filosofia Fenomenológica*, trad. esp. José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1962², p.18-20.

[12] O conceito da evidência é inseparavelmente ligado ao da intuição, que poderia ser definida como a adequação entre o objeto e o seu conhecimento ou a intenção dele na consciência, isto é, o preenchimento da intenção pela presença do objeto. A evidência é a consciência da intuição. Cfr. *Meditações Cartesianas*, op.cit., p.21; Fragata, op.cit., p.53-56.

[13] Cfr. *Meditações Cartesianas*, op.cit. p.21.

[14] Diz Husserl em *Idéias*, que isto é o primeiro princípio de toda a filosofia: "que *toda intuição em que algo se dá originariamente é um fundamento de direito do conhecimento*, que *tudo o que se nos oferece originariamente* (por assim dizer, na sua realidade corpórea) *na 'intuição', havemos de tomar simplesmente como se dá*, porém também *somente nos limites em que se dá*". Cfr. op.cit., p.58.

tudo o que não é dado com evidência[16]; e a noção da redução, passagem do que ainda não é conhecido de modo evidente para o conhecimento evidente. Com reduções se chega àquele campo originário de experiências, no qual as coisas são conhecidas como elas são, onde o sujeito e o objeto estão originalmente presentes um para o outro. As reduções, portanto, são fundamentais para que a consciência possa verdadeiramente servir como o fundamento do conhecimento. Fala-se de reduções, em plural, porque ao longo de toda a sua obra, Husserl desenvolveu noções de vários tipos de redução: a redução filosófica é a abstenção de todo juízo acerca das doutrinas filosóficas (ou científicas) anteriores, tradicionais, de todo o pressuposto, para poder ater-se àquilo que é dado na nossa experiência original[17]; a redução eidética é a eliminação das referências ao particular e individual numa experiência dada, para captar o *eidos* universal (é chamada também a abstração da ideação ou o método da livre variação)[18]; a redução fenomenológica põe entre parênteses a crença natural na realidade e existência do mundo, de modo que tudo o que é vivenciado na consciência se torna apenas fenômeno, imanente à consciência - assim se descobre o que é puramente psíquico; finalmente, a redução transcendental reduz o próprio eu concreto e pessoal ao eu puro transcendental e portanto alcança o campo mais originário da consciência, o domínio das evidências últimas para além das quais não faz sentido mais interrogar.[19]

O que se abre através das reduções, o resíduo fenomenológico, é a vida da consciência pura, que com a desconexão do mundo permanece intacta e revela que a consciência tem o seu ser próprio, absolutamente único. Desvela a consciência não

---

[15] Cfr. *Meditações Cartesianas*, op.cit., p. 27. A palavra "apodíctico" provém do termo grego *apódeksis*, que significa "ação de mostrar", "demonstração", "prova".

[16] Husserl explica a noção da *epoché* também com expressões: "colocar entre parênteses", "não tomar posição", "não fazer uso de"; cfr., por exemplo, ibid., p.32-33.

[17] Cfr. *Ideas*, op.cit., p. 46-47.

[18] Cfr., por exemplo, ibid., p.10; o artigo de Husserl em *Encyclopaedia Britannica*, em, op.cit. p.129-130, e o comentário do Kockelmans sobre esta parte, p.132-143.

[19] Segundo Kockelmans, Husserl nem sempre fez distinção clara entre a redução fenomenológica e a transcendental; apenas depois de 1920 começa a usar regularmente o termo "transcendental": problemas transcendentais são aqueles aos quais se chega pela exclusão de todo tipo de transcendência, na consciência pura. A redução fenomenológica seria própria da psicologia fenomenológica, que procura a essência do que é psíquico e o individualiza na intencionalidade; esta redução pode chamar-se também redução psicológica. Na passagem para a atitude transcendental, a subjetividade psicológica, que está ainda inserida no mundo e é, portanto, considerada como existente, transforma-se na subjetividade transcendental, que não pressupõe mais nenhum interesse existencial. Este passo pressupõe, portanto, uma nova redução, a mais radical. Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl ainda usa indistintamente os termos redução fenomenológica e transcendental (cfr., por exemplo, op.cit., p.34), embora as distinga do domínio da psicologia; Fragata também identifica os dois tipos de redução, distinguindo-os da redução psicológica. Já no artigo escrito para a *Encyclopaedia Britannica* (escrito em 1928, portanto depois das *Meditações Cartesianas*), Husserl faz a distinção entre elas (cfr. Kockelmans, op.cit., p. 111-127 e 206-227).

somente como a sede do conhecimento, mas também a fonte última da validade e do sentido do ser.

A característica fundamental da consciência, a sua essência, é a intencionalidade. Consciência intencional significa que a consciência é sempre "consciência de" algo, é "abertura a" algo, "relação com". Ela não é um "espaço" vazio, mas é o "dirigir-se a algo" do sujeito, do eu, o seu "tender para" algum objeto, para o mundo, e este tender para o mundo a constitui como consciência. Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl explica:

> "Todo o estado de consciência em geral é, em si mesmo, consciência *de* qualquer coisa, seja qual for a existência real deste objeto e qualquer que seja a abstenção que eu faça na atitude transcendental (...). Por conseqüência, é necessário (...) dizer que qualquer *cogito* ou ainda qualquer estado de consciência 'visa' qualquer coisa, e que traz em si mesmo, enquanto 'visado' (enquanto objecto de uma intenção) o seu *cogitatum* respectivo. (...) A palavra *intencionalidade* significa apenas esta particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência *de* qualquer coisa, de trazer, na sua qualidade de *cogito*, o seu *cogitatum* em si próprio."[20]

A intencionalidade é a característica unitiva da consciência, ou seja, aquilo que permite designar toda a corrente de vivências como fluxo de consciência e como unidade de uma consciência.[21] A estrutura formal da consciência, que exprime a intencionalidade, é *ego-cogito-cogitatum*.[22] O *cogito* são os atos conscientes que visam algo, os diferentes modos de o sujeito ser dirigido para um objeto, chamados também as modalidades da consciência: por exemplo a percepção, a imaginação, a memória, o juízo... Todo ato constitui uma "intenção", diz Husserl[23], como uma antecipação da sua meta, que ao término do ato pretende ser preenchida, realizada, e neste preenchimento pleno, adequado, consiste a evidência - a percepção pretende assim o percebido, a imaginação o imaginado... O percebido, o imaginado... - o visado - são os *cogitata*, os objetos intencionais que correspondem aos atos. O terceiro elemento desta estrutura, o *ego*, é o sujeito que realiza os atos e que através deles está relacionado aos seus objetos. A intencionalidade não é, pois, uma mera característica dos atos, mas uma espécie de atividade que parte do próprio eu puro, como um "raio luminoso" projetado a partir dele em direção ao objeto: "Em qualquer *cogito* atual, uma 'visão' que irradia do eu puro se dirige ao 'objeto' (...) originando a consciência, de modalidades muito variadas, dele".[24]

---

[20] Cfr. op.cit., p. 48.
[21] Cfr. *Ideas*, op.cit., p.198.
[22] Cfr. *Meditações Cartesianas*, op.cit., p.68-69.
[23] Cfr. ibid., p. 21.
[24] Cfr. *Ideas*, op.cit., p.199; cfr. também Fragata, op.cit., p.131-132.

A análise intencional da consciência - tarefa da fenomenologia - pode ser dirigida tanto para os atos, para os seus objetos como para o eu puro da consciência. Husserl distingue ainda a descrição estática da descrição dinâmica da consciência. A primeira está interessada em descrever os elementos de cada experiência vivida: o *cogito* é então denominado *noesis*, a atividade peculiar da consciência de visar o sentido em cada sua modalidade; a descrição neste caso tem a "direção noética". Pela *noesis* se formam os dados sensíveis, materiais, da consciência, no sentido de culminarem no preenchimento da sua intenção, no *noema*. A cada *noesis* corresponde um *noema*. O *noema* é o objeto intencional, imanente à consciência, aquilo que a consciência contém como o sentido e que não fica alterado quando exercemos a *epoché* quanto à existência real do objeto transcendente. A descrição da consciência que diz respeito ao objeto intencional é chamada como tendo a "direção noemática".[25]

Pela descrição dinâmica, por sua vez, se descobre que em cada experiência singular de sentido, a correlação *noesis* - *noema* nunca consiste num único ato, mas numa multiplicidade de atos e de seus correlatos, dada num fluxo contínuo das experiências vividas na consciência. Este tipo de análise é animado por uma visão teleológica que mostra como desta multiplicidade de dados se forma a unidade de sentido, a identidade tanto do objeto intencional como dos atos intencionais; é o problema da constituição do sentido. A atividade da consciência se revela então como uma atividade sintética, a síntese é a "forma original da consciência", como se exprime Husserl nas *Meditações Cartesianas*: "Pode se caracterizar o modo de ligação que une um 'estado' de consciência com um outro descrevendo-o como uma 'síntese', forma de ligação que pertence exclusivamente à região da consciência".[26] A forma fundamental da síntese, por sua vez, é a identificação. O problema mais importante do estudo dinâmico ou genético da consciência é, portanto, a explicação das diferentes sínteses: a síntese que une a multiplicidade dos aspectos dados na multiplicidade dos atos na experiência de um único objeto, a síntese que une as diferentes fases de uma experiência particular na unidade da experiência única total, e a síntese que une a totalidade da vida consciente num *cogito* universal que abarca todos os processos conscientes particulares e tem o mundo como horizonte. Sobre este cogito universal, que unifica de maneira

---

[25] Cfr. ibid., p.52. Fragata explica que os dois termos provêm do verbo grego *noein*, compreender, ter sentido. As diferentes terminações sugerem, respectivamente, a ação e o termo da ação: *noesis* designa a vivência no seu caráter atual ou subjetivo, enquanto o *noema* designa o seu aspeto objetivo, só inteligível como conseqüência do anterior. Cfr. Fragata, op.cit., p.134, nota 43.

[26] *Meditações Cartesianas*, op.cit., p.56.

sintética toda a vida da consciência, e que possui o seu *cogitatum* universal, Husserl diz que é como um fundo sobre o qual aparecem todos os estados de consciência individuais com os seus correlatos. A sua forma fundamental é a consciência imanente do tempo, sobre a qual falaremos adiante.[27]

O desvelamento do processo da formação do sentido mostra ainda que, para além das experiências vividas atuais, que estão explicitamente presentes na consciência, há também potencialidades das experiências, que formam o horizonte interno aberto, ao qual toda a experiência do sentido se refere implicitamente.[28] É um horizonte de antecipações de sentido, que podem ser preenchidas, atualizadas, como também de vivências passadas que constituem potencialidade de recordações susceptíveis de ser lembradas. É um novo traço essencial da intencionalidade, diz Husserl. Nas *Ideas* Husserl fala do "eu vigilante" - "um eu que, dentro da corrente das suas vivências, pratica continuamente a consciência na forma específica do *cogito*" [29], para dizer que aquilo a que o eu se dirige intencionalmente, é atual na consciência. O que está implicitamente presente na consciência na forma de horizonte, pode tornar se atual através do *cogito*. Mas o horizonte faz com que o sentido, o *noema*, seja sempre algo mais do que aquilo que está explicitamente presente na consciência, o que imediatamente aparece na experiência. O objeto intencional é assim um pólo de identidade, uma unidade sintética objetiva; o sentido do que é visado é o que excede os dados e pode sempre ainda ser atualizado, verificado através de muitas outras experiências. Aqui vale a pena transcrever as palavras de Husserl, que lembram o sentido que Levinas dará à intencionalidade da "idéia do Infinito":

> "A análise intencional deixa-se guiar por uma evidência fundamental: todo o *cogito*, enquanto consciência, é, num sentido muito largo, 'significação' da coisa que visa, mas esta 'significação' *ultrapassa* a todo instante, aquilo que, no próprio instante, é dado como 'explicitamente visado'. Ultrapassa-o, quer dizer, é maior com um 'excesso' que se estende para além. (...) *Esta ultrapassagem da intenção na própria intenção*, inerente a toda a consciência deve ser considerada como essencial (*Wessensmoment*) a esta consciência. Mas o facto de a 'ultrapassagem' da significação actual se referir ao 'mesmo' objecto, 'revela-se' na evidência de poder precisar a nossa intenção e, finalmente, de a

---

[27] Cfr. ibid., p.60.

[28] "Cada estado de consciência possui um 'horizonte' que varia consoante a modificação das suas conexões com outros estados e com suas próprias fases de fluxo. É um *horizonte intencional, cuja especificidade consiste em reenviar* para as potencialidades da consciência que pertencem a este próprio horizonte." Ibid., p.62. Cfr. também *Ideas*, op.cit., p.194-196.

[29] *Ideas*, op.cit., p.81.

'preencher' intuitivamente através de percepções ulteriores ou de recordações que eu próprio posso efectuar."[30]

A explicitação fenomenológica do sentido significa, portanto, explicar progressivamente os horizontes implícitos do sentido; para cada tipo de experiência, para cada modalidade de consciência e cada região do ser há que se descobrir as estruturas típicas estáveis, as potencialidades pré-delineadas. Isto é a tarefa infinita da fenomenologia.[31]

O horizonte último, o horizonte e a meta de todos os horizontes particulares, é o mundo; o sentido do mundo, enquanto transcendente ao eu, contudo pode ser compreendido somente em relação à subjetividade transcendental que o constitui como unidade do sentido. Segundo Kockelmans, o mundo para Husserl é, em última instância, aquilo para o quê o eu transcende a si próprio em cada experiência particular. Pela intencionalidade, o eu se dirige sempre em direção ao mundo. Esta auto-transcendência contínua do eu para o mundo é a intencionalidade final da consciência, a "intencionalidade funcionante".[32] Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl relaciona o "fundamento objetivo último" com a duração imanente, ou "a vida que flui e se constitui em si mesma e para-si mesma".[33] A subjetividade relacionada com este nível último da intencionalidade, a subjetividade "funcionante", isto é, constitutiva, é relacionada com a consciência do tempo. Será de difícil explicação para o próprio Husserl, como veremos.

Torna-se oportuno incluir aqui mais uma distinção dentro do próprio problema da constituição da realidade, que Husserl aborda brevemente nas *Meditações Cartesianas*, mas que é relacionada com a noção da intencionalidade e importante para o comentário levinasiano do problema da consciência. Trata-se da distinção entre a gênese ativa e passiva. Para além da gênese ativa, pela qual o eu ativamente, isto é, pelos atos intencionais, constitui o seu objeto, que aparece à consciência, portanto, como o "produto" desta atividade, Husserl descobre na consciência também uma passividade no receber os dados materiais na forma da "coisa". Vejamos as palavras do autor:

"A construção pela actividade pressupõe sempre e necessariamente, como camada inferior, uma passividade que recebe o objecto e o encontra como já feito; ao analisá-lo, chocamos com a constituição na génese *passiva*. O que na vida se nos apresenta, de algum modo como já feito, como uma coisa real que

---

[30] Cfr. *Meditações Cartesianas*, op.cit., p.65. A última frase mostra já a diferença entre a concepção de Husserl e a de Levinas; mas deixemos estas considerações para o capítulo seguinte.
[31] Cfr. ibid., p.68-72.
[32] Cfr. Kockelmans, op. cit., p.104.
[33] Cfr. *Meditações Cartesianas*, op.cit., p.85.

apenas é *coisa* (...), é dado numa maneira original e como 'ele próprio' pela síntese da experiência passiva." [34]

A gênese passiva decorre continuamente ao lado da ativa, fornecendo-lhe "a matéria".

As análises genéticas da consciência, como as expusemos até aqui, mostram que o que é dado numa experiência da evidência, descrita até agora como um ato de "ver" originário o objeto como ele é, é na verdade a questão da sua constituição: o objeto não está realmente presente, nem representado, na consciência, mas está nela constituído, como sentido, pela própria consciência. O objeto intencional, o sentido, está irredutivelmente relacionado com o próprio ato de ele aparecer na consciência, de ser conhecido por ela.

Isto dá um alcance "metafísico" à própria atividade da consciência. O que está constituído na consciência não é apenas o conhecimento do objeto, mas a sua própria validade, o seu próprio ser. Porque somente ser absoluto é ser no sentido pleno, e as formas do ser absoluto são consciência e ser-na-consciência, eles pertencem um ao outro. Nada "é", para a fenomenologia, a não ser pela aquisição da consciência; e o ser na consciência é constituído. A explanação da constituição intencional da e na consciência se torna a explanação e clarificação universal do ser. A filosofia deve ultimamente penetrar a subjetividade transcendental na qual o ser tem a sua fonte. Nas *Meditações Cartesianas* Husserl explicita isto de seguinte modo:

> "Qualquer sentido e qualquer ser imagináveis, quer se chamem imanentes ou transcendentes, fazem parte do domínio da subjetividade transcendental, enquanto constituindo qualquer sentido e qualquer ser. (...) [O ser e a consciência] pertencem essencialmente um ao outro; e o que está essencialmente ligado é concretamente *uno*, e *uno* no concreto único e absoluto da subjetividade transcendental". [35]

Com isto, Husserl aborda também o problema da transcendência do ser em relação à consciência, que foi "o problema" de toda teoria do conhecimento tradicional. A transcendência do ser do mundo tem um significado particular na fenomenologia, relacionado com a noção da transcendentalidade da consciência. A transcendência do mundo é inerente ao sentido do mundo, constituído pela consciência. A objetividade do conhecimento e a transcendência do ser, contudo, voltam a ser abordados por Husserl nesta mesma obra, na quinta meditação, e recebem a solução na constituição da intersubjetividade.

---

[34] Ibid., p.103.
[35] Ibid., p.109-110.

A intenção principal da fenomenologia constitucional é, portanto, identificar ser e inteligibilidade, reduzir ser à razão. As noções "razão", "evidência" e "ser" são correlativas na fenomenologia de Husserl. A razão é correlativa ao ser, isto é, ao que é pensado, não enquanto objeto transcendente mas enquanto sentido objetivo, e ultimamente se refere à possibilidade da verificação através das sínteses verificadoras, à possibilidade do objeto de se tornar evidente; a não-razão (irrazão), respectivamente, se refere ao não ser, à não evidência. A evidência racional é, portanto, o correlato do ser; esta evidência não é uma experiência particular apenas, mas se refere à infinidade de evidências particulares referidas ao mesmo objeto como idêntico, às evidências potenciais passíveis de serem infinitamente repetidas, atualizadas. Tudo isto é implicado na noção do ser, ser permanente, "em si" e não apenas "para mim".[36]

Um outro lado da questão da constituição consiste na constituição do *ego*, como outro polo da identidade, implicado na correlação intencional *ego-cogito-cogitatum*. Todas as vivências se referem ao eu, como ao eu idêntico em todas as experiências, como também estão relacionados com ele todos os objetos que são constituídos como pólos de identidade. O *ego* idêntico é o sujeito de todas as experiências e para todos os objetos constituídos, é o polo da unidade de todas as intencionalidades. Não é parte real das experiências vividas, mas necessariamente implicado em todas elas. Uma nova síntese é pois dada aqui. Este eu é *ego* transcendental. Ele pode apreender-se a si próprio como *ego*, constituindo-se, pela reflexão, como objeto na consciência. Mas, também quando não se faz objeto de reflexão, o eu transcendental continuamente se auto-constitui através dos seus próprios atos intencionais, ativamente produzidos por ele. Cada ato intencional, pois, provoca mudanças naquele que os produz, mudanças que de ora em diante lhe pertencem como suas habitualidades, propriedades. Assim o eu transcendental se constitui, através da sua própria história, como eu pessoal. Deste eu, substrato das suas propriedades permanentes, Husserl distingue o eu concreto, isto é, unido com toda a vida da consciência transcendental, com os seus *cogitata* sem os quais o eu-pólo não poderia existir.[37] Mais tarde veremos que, nos manuscritos não publicados, Husserl se pergunta ainda pelo *ego* absolutamente operante, atual, pressuposto em toda a constituição e fonte original de toda a constituição, que porém está acima de tudo que possa ser objeto da consciência.

---

[36] Cfr. a terceira meditação nas *Meditações Cartesianas*.
[37] Cfr. *Meditações Cartesianas*, op.cit., p.87-92.

A consciência do tempo

Uma outra questão ainda se torna fundamental para a compreensão da própria intencionalidade, da possibilidade da constituição dos objetos e da unidade do eu, da unidade da consciência - é o problema da temporalidade e da consciência do tempo imanente.

Nas *Meditações Cartesianas*, Husserl diz que a consciência imanente do tempo é "a forma fundamental da síntese universal, que torna possíveis todas as outras sínteses da consciência"[38]. O papel e a importância da consciência do tempo é, porém, nesta obra apenas indicada e sem recorrer a outras obras não é possível compreender o significado desta densa indicação. Husserl trata o problema do tempo especificamente na obra publicada com o título *Lições Para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*.[39]

Podemos dizer, com Brough, que Husserl distingue três níveis da consciência do tempo[40]: consciência do tempo dos objetos exteriores, transcendentes, inerentemente temporais, o tempo imanente, característico dos atos intencionais, e o fluxo absoluto da consciência, constituinte do tempo interno e externo e de si próprio. Os três níveis são interrelacionados e não é possível separá-los nitidamente.[41] O último nível, o mais profundo, seria o mais importante para a nossa exposição, porque toca a questão do

---

[38] Ibid., p.60.

[39] Esta obra foi publicada em 1928 por M. Heidegger e consistia em manuscritos redigidos por Husserl desde 1905 até 1910, organizados para a publicação por E. Stein. Em 1966 R. Boehm editou o vol. X da Husserliana, com o título *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, que contém para além das *Lições*, também outros manuscritos, cuja redação se estende pelo período desde 1893 até 1917, e que oferecem uma nova luz para a compreensão mais adequada da teoria husserliana sobre o tempo. Como estes manuscritos não foram organizados para a publicação pelo próprio Husserl, a interpretação correta da obra global é uma tarefa complexa. Nesta breve exposição me apoio na interpretação de J. B. Brough, que traduziu para o inglês todos os manuscritos do vol. X da Husserliana, de J. Kockelmans e J. Patočka. A tradução portuguesa contém apenas o texto das *Lições*. Neste trabalho, usarei para as citações desta obra de Husserl a tradução portuguesa para o texto das *Lições - Lições Para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*, trad. port. P. M. S. Alves, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994; para os manuscritos não traduzidos para o português, usarei a tradução inglesa de J. B. Brough, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893 - 1917)*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.
É interessante notar, por quanto tempo este problema ocupava o interesse de Husserl; a indicação mencionada das *Meditações Cartesianas* é posterior ao período da redação dos manuscritos sobre o tempo.

[40] Cfr. a introdução de J. B. Brough à sua tradução da obra de Husserl: "Translater's introduction", em *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, op.cit., p.XIX. Cfr. também Kockelmans, op.cit., p. 272-277.

[41] Penso que a exposição de Kockelmans sobre o segundo nível mencionado carece de clareza por tentar separá-lo do nível da consciência absoluta.

último fundamento da própria consciência, da fonte da constituição de tudo; porém, ele não é compreensível sem a elucidação dos outros níveis.

O primeiro nível é também o primeiro tema da abordagem de Husserl. O que interessa ao autor certamente não é o tempo tomado como uma realidade objetiva real; também aqui Husserl aplica a *epoché*, a suspensão da crença no tempo objetivo, que passa a ser analisado apenas enquanto vivido, na sua correlação com o desenrolar-se da consciência.[42] A questão que ocupa o autor é, propriamente, a origem do tempo na consciência. Seguindo e corrigindo Brentano, Husserl faz a distinção entre o conteúdo temporal, que é o conteúdo sensível, e a forma temporal ou caracteres temporais, marcados pela intencionalidade, cuja análise leva à compreensão de como se constituem os objetos temporais e o próprio tempo na consciência. A intencionalidade temporal é, para Husserl, caracterizada pela unidade do objeto. A análise da consciência do tempo elucidará ulteriormente tudo o que até agora foi dito sobre a constituição do sentido dos objetos, a constituição da objetividade, como também a própria intencionalidade, visto que a consciência do tempo é a dimensão essencial de todo tipo da experiência intencional[43].

Para compreender a origem do tempo na consciência, Husserl analisa primeiro a constituição dos objetos temporais, pois é através destes que, fenomenologicamente, se constitui também a temporalidade objetiva. Objetos temporais são precisamente aqueles objetos, que são inerentemente temporais e cuja apreensão na consciência implica temporalidade: "Por *objectos temporais em sentido específico* entendemos nós objectos que não são apenas unidades no tempo, mas que contêm também em si mesmos extensão temporal"[44]. Husserl analisa muitas vezes, como exemplo, a percepção de um som, de uma melodia.

A duração é a característica mais importante dos objetos temporais. Husserl repara que o som e a duração chegam à consciência num fluxo contínuo, numa multiplicidade dos modos da consciência. Já foi dito que a apreensão de qualquer objeto se dá através da síntese de múltiplos atos; neste caso, porém, Husserl põe atenção nos modos temporais da consciência. O começo do som significa, que a sua fase inicial é no modo

---

[42] Já nas *Ideas* Husserl apresenta um parágrafo sobre o tempo fenomenológico e a consciência do tempo, onde distingue entre o "tempo cósmico" e o tempo fenomenológico, resultado da *epoché*. Neste parágrafo já diz, que as análises sobre o tempo e a consciência do tempo mostram, que o "absoluto transcendental", que ele até então abordou e ao qual chegou pelas reduções, não é na verdade o último, mas pressupõe um "absoluto último verdadeiro", como sua fonte. Com isto, a meu ver, Husserl pensava o fluxo absoluto da consciência. Cfr. *Ideas*, op.cit., p.191-194.

[43] Cfr. Kockelmans, op.cit., p.272.

de "agora" - no "agora" o som inicia; ora, o que foi percebido neste "agora" passa e escorre para o passado e um novo conteúdo do som se apresenta no modo de "agora". O som dura, enquanto uma das suas fases está no "agora", e cessa, quando no modo de "agora" não há mais nenhuma fase do mesmo som. Durante toda a duração, durante todas as suas fases singulares que escorrem uniformemente para o passado, como também escorre para o passado toda a duração do som, eu tenho a consciência do mesmo som, ou do som como idêntico, e como durando "agora". Ao longo de toda a sua duração, o som é vivo; quando nenhuma das suas fases é animada por um "agora atual", ele se torna morto. Husserl tenta explicar por que toda a duração do som é percebida como sendo "agora", viva.

Do ponto de vista objetivo, temos na consciência objetos e processos que duram e que têm diferentes caracteres temporais (presente, passado...) e nós os percebemos como idênticos em todo o fluxo que escorre para o passado. Do lado subjetivo, há o "fenômeno do decurso", do escorrer ou recuar para o passado. Analisando-o, Husserl distingue nele três momentos: proto-impressão, retenção e protenção. A proto-impressão, ou a impressão originária, primária, é a que é dada no "agora", no "ponto-fonte" da consciência. Sobre ela Husserl diz que "é o absolutamente imodificado, a fonte primitiva de toda a consciência e ser ulteriores"[45]. O seu caracter temporal continuamente muda, enquanto escorre para o passado. O conteúdo do "agora" recua para o passado, e um novo ponto fonte surge, uma nova proto-impresão o substitui no "agora", formando assim o contínuo das proto-impressões do objeto. Mas cada proto-impressão permanece na consciência, sob a forma temporal modificada, pelo que Husserl chama "retenção atual", ou a "modificação retencional" da proto-impressão: é a consciência atual do passado, da proto-impressão como "ter apenas sido". Cada retenção, enquanto um modo temporal, também passa e é substituída pela retenção da retenção, segundo a lei da modificação do "agora"; assim se forma um novo contínuo, o das retenções, no qual cada ponto posterior é a retenção do ponto anterior, e cujo ponto de partida é uma mesma proto-impressão, um mesmo ponto-fonte. Há, portanto, na consciência, dois contínuos: o do objeto ou da sua duração, formado pela série das proto-impressões que se sucedem e se excluem, e o contínuo das retenções, que pertencem à mesma proto-impressão como uma "cauda de cometa". Este contínuo das

---

[45] *Lições*, op.cit., p.56.

retenções significa o horizonte do passado que pertence a cada "agora". Os dois contínuos formam, juntamente com a protenção ou a expectativa imediata que significa o horizonte do porvir, e com um limite indeterminado, o campo da presença, o presente originário[46]. O presente vivo, portanto, para Husserl não é pontual, mas é um campo, formado pelo agora, que se estende para o futuro pela protenção e para o passado pela retenção. A proto-impressão, retenção e protenção são três tipos de impressões da consciência primária, isto é, por elas o objeto é presentado originalmente, imediatamente, à consciência[47]. Neste campo se forma a síntese das impressões e assim a identidade do objeto, graças à retenção, que retém no presente o que é imediatamente dado, e graças à protenção, que estende o momento do agora para o futuro pela expectativa que será preenchida ou não; a retenção e a protenção fazem com que cada ato intencional seja um fluxo, ou melhor, uma fase do fluxo[48].

O ponto-agora é, portanto, apenas um conceito limite abstrato, inseparável da retenção e protenção. É por causa desta estrutura do presente vivo, estendido no tempo, que um objeto duradouro, um objeto temporal, se mantém vivo na consciência, no presente, e nós podemos captá-lo na sua duração, como idêntico, e captar a temporalidade. É por causa desta estrutura do presente que a síntese é possível na consciência. Por isso, Husserl diz que o próprio campo da investigação filosófica, isto é, fenomenológica, nos é assegurado através da consciência do tempo. A consciência, pois, só pode estar plenamente vigilante, atual, em relação ao presente; o passado e o

---

[45] Ibid., p.94. Este caracter da proto-impressão, de ser o imodificado, possibilita a individualização e a identificação do objeto não obstante a modificação do modo temporal em que é dado na consciência, como veremos.

[46] Cfr., por exemplo, ibid., p.61-62.

[47] Husserl faz diferença entre a presentação (o modo como a percepção, ou, mais geralmente, a consciência primária, impressional, dá o objeto) e presentificação ou representação (o modo da memória secundária e da fantasia) Cfr. a este respeito também a breve exposição de P. J. Bossert, "Hume and Husserl on time and time-consciusness", em *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 7, n.º 1, Jan. 1976, p.46. J. B. Brough reporta a diferença entre a concepção inicial da consciência do tempo em Husserl e a madura: na concepção inicial, a percepção tinha o papel preponderante para a compreensão do presente, enquanto na concepção madura (a partir de 1911) a percepção torna-se um dos modos da objetivação (representação), ao lado da memória, fantasia, etc., daquilo que está na consciência impressional.

[48] Husserl sublinha muito o fato que a retenção é unida no ato da percepção dos objetos ao momento do "agora", e portanto também presenta os objetos originalmente, com absoluta evidência característica para a auto-doação da percepção. Se, ao contrário, consideraríamos que o presente é apenas um ponto, o "agora", e que fora dele nada é dado pela percepção imediata que garante a evidência, seria impossível afirmar qualquer coisa com objetividade sobre os objetos, sobre a realidade transcendente. É a retenção que nos assegura a possibilidade da reflexão. Por isso o autor diz: "(...) é perfeitamente óbvio *que a restrição ao agora, que está em fluxo contínuo, seria uma ficção*. Isto já significa que as fases do agora apenas decorrido, esmorecendo na apreensão da duração, não desapareceram; e obviamente *deve ser afirmado como algo absolutamente dado em si* que *a retenção*, na qual *o que é apenas passado* na sua

futuro são por si inatuais. Mas, enquanto a estrutura da nossa consciência do tempo é tal que ela unifica no campo do presente o agora, o passado e o futuro próximos como atuais, a consciência pode referir-se ao mesmo objeto.[49] Podemos compreender, portanto, porque a consciência do tempo tem importância fundamental para a compreensão da vida da consciência, e em que sentido ela é elemento essencial de cada experiência vivida.

O contínuo das impressões atuais do objeto na consciência é marcado pela irrepetibilidade e novidade de cada novo agora; cada proto-impressão é fonte da novidade, diz Husserl. Mas as proto-impressões se referem ao mesmo objeto graças ao contínuo das retenções relacionadas a elas, que ligam cada nova impressão com a impressão retida, apenas passada, como também graças às protenções, a esta marca da expectativa no presente que vem a ser preenchida com as impressões atuais. Sem esta apreensão da duração do objeto, a objetividade não seria possível; os objetos temporais imanentes, pela sua temporalidade, se tornam objetivos. Por isso diz J. Patočka, comentando o problema da transcendência na teoria de Husserl, que "a transcendência no seu núcleo intimo é transcendência temporal"[50].

A proto-impressão, a retenção e a protenção são também três direções da intencionalidade, enquanto significam a orientação para o agora, para o passado e para o futuro.

O que está para além do limite indeterminado do presente vivo, o que já está no horizonte morto do passado, pode ser trazido à consciência, representado por um novo ato intencional, a recordação ou memória. Enquanto a retenção traz originariamente o passado como ainda presente, como seguindo automaticamente o agora atual, sem que o passado como passado seja tematizado, a recordação secundária representa o que é passado como passado; é um ato novo de reflexão sobre o passado, sobre o material retido pela retenção.

A estrutura formal do vivido é portanto formada pelo presente originário e o horizonte morto do passado. O fundamento de toda a experiência do tempo é a estrutura do campo da presença; o movimento de passagem de cada ponto temporal para o passado e da substituição deste por um novo ponto é compreendido em última instância como uma forma geral que caracteriza cada momento de experiência, até os momentos

---

unidade com agora e com agora sempre novo, alcança absoluta auto-doação, é inerente à percepção." *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, op.cit., p.354-355.

[49] Cfr. Fragata, op.cit., p.121-122.

mais distantes que não foram vivenciados por nós, mas pelos nossos antepassados, ou por outras pessoas, ou que são vivenciados por nós como fantasia. Diz Husserl:

> "Cada ponto temporal tem o seu antes e o seu depois (...). Um agora é sempre e por essência um ponto marginal de uma extensão temporal. (...) Mesmo um tempo fantasiado arbitrariamente está sujeito à exigência de, se quiser ser pensado como tempo real (isto é, como tempo de um qualquer objeto temporal), dever existir como extensão no interior do tempo objetivo uno e único"[51].

Esta forma do tempo objetivo tem importância fundamental também para a constituição da realidade enquanto individual e da identidade dos objetos. A posição temporal de um objeto constituído na consciência - a sua posição no fluxo do tempo, a sua relação com um antes e um depois - determina, juntamente com o conteúdo sensível da vivência do objeto, a identidade e a individualidade do objeto; porque, embora o caracter temporal da experiência do objeto continuamente mude com o fluxo da consciência escorrendo para o passado, o seu lugar entre um antes e um depois, com toda a sua duração, permanece fixo e idêntico, individualizando cada aparição do objeto na consciência. Por isso, Husserl diz que a proto-impressão é o absolutamente imodificado. Isto de novo mostra a importância da consciência da temporalidade para a compreensão da realidade, na teoria de Husserl, como o confirma também Patočka no seu comentário: "(...) o contínuo do tempo é assim uma lei do ser das realidades: o que é individualmente o mesmo não pode existir sob uma forma temporalmente descontínua"[52].

Esta compreensão da consciência do tempo objetivo, tempo dos objetos transcendentes, nos transpõe já para o nível da temporalidade imanente e para o problema do fluxo absoluto da consciência. O tempo objetivo é constituído na imanência da consciência, a partir do tempo ou duração imanente, fenomenológica. Husserl diz que podemos captar a duração dos objetos exteriores, porque a própria captação, isto é, os atos intencionais, como por exemplo a percepção, - que sempre se dão no presente também ele temporalmente estendido - são processos temporais, parte de um fluxo contínuo e têm portanto a sua própria duração imanente. É a respeito desta duração imanente que Husserl diz nas *Meditações Cartesianas* ser o correlato da consciência imanente do tempo, forma fundamental e condição de possibilidade de toda síntese da consciência. Vejamos de novo as palavras do autor:

---

[50] J. Patočka, op.cit., p.172.
[51] *Lições*, op.cit., p.96-97.
[52] J. Patočka, op.cit., p.158.

"A *forma fundamental* desta síntese universal, que torna possíveis todas as outras sínteses da consciência, é *a consciência imanente do tempo*. Correlativamente corresponde-lhe a própria duração imanente, em virtude da qual todos os estados do eu, acessíveis à reflexão, se devem apresentar ordenados no tempo - simultâneos ou sucessivos, - tendo um começo ou fim no tempo, no seio do horizonte infinito e permanente do 'próprio' tempo imanente"[53].

A duração imanente é, portanto, a duração dos atos intencionais. A temporalidade imanente dos atos intencionais é em algum sentido diferente da temporalidade dos objetos temporais exteriores, embora eles façam parte do mesmo fluxo do "próprio" tempo imanente, nas palavras de Husserl. O que é tocado nas *Meditações Cartesianas* e aprofundado por Husserl na análise da consciência do tempo, é o problema da constituição da própria consciência, a noção da consciência que é constituinte. Há um único fluxo da consciência, porém ele pode ser analisado a nível do que é constituído ou a nível constituinte. Os atos intencionais constituem os objetos temporais com a sua duração, constituem a sua "aparição" na consciência, que se dá temporalmente e por isso o tempo objetivo é constituído por eles também; os atos intencionais são a consciência dos objetos constituídos. Ora, eles próprios, os atos, enquanto estendidos no tempo imanente, são por sua vez objetos imanentes, que se constituem como uma unidade temporal imanente na corrente absoluta da consciência[54]. A constituição dos objetos exteriores depende da constituição dos próprios atos intencionais, acontece através deles.[55] Ora, Husserl chama a atos intencionais os objetos imanentes, mas eles são fundamentalmente diferentes dos objetos exteriores constituídos na consciência[56].

---

[53] *Meditações Cartesianas*, op.cit., p.60-61. Segundo Fragata, esta síntese que na consciência é operada por meio da consciência do tempo, não é a síntese mais radical, porque em si não é consciente. Ela portanto pressupõe ainda a síntese consciente que parte do próprio eu puro, pela intencionalidade, isto é, a designação do objeto como consciente, a identificação, a doação do sentido ao que é unificado temporalmente. Por isso este autor trata a consciência do tempo antes de explicar a intencionalidade.

[54] Husserl diz: "Temos de distinguir por toda parte: *consciência* (fluxo), *aparição* (objecto [*Objekt*] imanente), *objecto* [*Gegenstand*] transcendente (quando o objecto imanente não é um conteúdo primário)". Uma aparição - um ato intencional - pode também não se referir a um objeto transcendente individual ou temporal, como é o exemplo de um juízo matemático. Mesmo assim o próprio ato é uma unidade temporal imanente. Cfr. *Lições*, op.cit., p.101-102, e também o manuscrito 54, em *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, op.cit., p.382. De modo semelhante Husserl refere a mesma distinção em outro lugar: "No caso da percepção de algo externo, temos: 1) o *aparecer (fluxo)*, 2) as *aparições*, 3) o *objeto que aparece*". *Ibid.*, manuscrito 52, em *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, op.cit., p.368.

[55] Nas palavras de Husserl: "A coisa que aparece constitui-se porque, no fluxo originário, se constituem as unidades de sensação e as apreensões unitárias, por conseguinte, porque [se constitui] sem cessar uma consciência de qualquer coisa, uma apresentação, mais precisamente, um presentar de qualquer coisa e, na sequência contínua, a apresentação da mesma coisa". Cfr. *Lições*, op.cit., p.115-116.

[56] "É, portanto, evidente que as aparências constituintes do tempo são objetividades fundamentalmente diferentes daquelas constituídas no tempo, que elas não são nem objetos nem processos individuais e que

Os atos têm uma duração imanente, que certamente corresponde à duração dos objetos no tempo objetivo, mas esta duração não é por sua vez um tempo. É uma fase do fluxo da consciência.

O próprio fluxo é um novo, último nível da constituição, tratado por Husserl na sua concepção madura da consciência do tempo, em que são introduzidas mudanças em relação à concepção inicial. Husserl diferencia neste ponto a consciência impressional da consciência objetivante[57]. Todos os atos intencionais, como percepção, memória, reflexão, focalizam um objeto, presentando-se como consciência deste objeto. Mas os próprios atos objetivantes não são espontaneamente objetivados na consciência, eles são vivenciados[58], na consciência impressional, e vivenciados como a consciência em que se constitui a temporalidade do objeto. Este vivenciar dos atos intencionais não é propriamente "consciência de algo", não faz dos próprios atos intencionais um conteúdo da consciência, um novo objeto individual; por isso ele não tem temporalidade propriamente dita, porque o tempo é uma característica ou a forma dos objetos individuais. É uma consciência impressional que acompanha a consciência dos objetos, os atos imanentes objetivantes, sem ser espontaneamente tematizada ou tematizante. Significa a abertura de um novo nível da consciência, constituinte do próprio tempo, que por sua vez não está constituído no tempo. É o último nível da consciência, o nível constituinte - a consciência constituinte do tempo dos objetos imanentes temporais, que Husserl na sua concepção madura chama de consciência absoluta, ou fluxo absoluto da consciência. Para este nível não tem sentido dizer, segundo Husserl, que está no tempo. Não contém outros conteúdos do que os atos intencionais objetivantes, que são as fases deste fluxo; todos os conteúdos estão no nível dos objetos imanentes constituídos. Podemos dizer certamente, comenta Husserl, que entre estas fases uma é atual e outras não-atuais, mas a este nível a linguagem temporal é metafórica.[59] "É a subjetividade

---

os predicados de tais objetos ou processos não podem ser-lhes atribuídos com sentido." Cfr. *On the Phenomenology of the Consciousness of the Internal Time*, op.cit., p.381.

[57] A proto impressão, a retenção e a protenção significam, nesta fase do pensamento de Husserl, três momentos da consciência impressional, que é o próprio fluxo absoluto da consciência, que acompanha todos os atos objetivantes que representam os seus objetos. Cfr. a este respeito Brough, "Translator's introduction", op.cit., p. XLIX - LII.

[58] Cfr. ibid., p.L: "Husserl freqüentemente chama o ato ou conteúdo imanente a "vivência" [*Erlebnis*]. No caso da percepção, o objeto transcendente - o pássaro, por exemplo - é percebido através do ato. O ato em si, a "*Erlebnis*", não é percebido; e contudo eu sou cônscio dela: ela é "vivenciada" [*erlebt*] ou "cônscia" [*bewusst*], diz Husserl." Cfr. também *On the Phenomenology of the Consciousness of the Internal Time*, op.cit., p.301.

[59] Cfr. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, op.cit., p.380-382.

absoluta"[60], sobre a qual metaforicamente falamos como fluxo, diz Husserl. Brough a interpreta como auto-consciência implícita que sempre assiste minha vida consciente[61]. Por causa do fluxo absoluto, os atos intencionais objetivantes, ou os estados do eu, segundo as palavras de Husserl nas *Meditações Cartesianas*, se apresentam ordenados no tempo, enquanto fases deste fluxo. É possível, portanto, lançar um olhar reflexivo sobre o fluxo, a nível dos atos objetivantes e captar a sucessão das fases; isto é possível pelo contínuo da retenção da consciência impressionante, que em cada fase atual do fluxo retém todas as fases passadas, e as une a cada nova impressão originária. A este direcionar da atenção para as fases da consciência absoluta e relacioná-las entre si Husserl chama de intencionalidade longitudinal, responsável pela constituição de si próprio do fluxo, da sua unidade como fluxo, como uma temporalidade pré-fenomenal, pré-imanente - a sucessão das fases do fluxo é chamada por Husserl quase-temporal. Um outro tipo de intencionalidade do fluxo, a intencionalidade transversal, é responsável, por sua vez, pela constituição da aparição dos objetos imanentes e sua duração imanente. O fluxo tem, portanto, segundo Husserl, dupla intencionalidade, com a qual é possível explicar tanto o vivenciar dos atos como a autoconstituição do fluxo. Husserl tentou assim resolver o problema da constituição do próprio fluxo sem cair num multiplicar infinito dos níveis da consciência.

> "Por conseguinte, parece que tudo, por mais difícil que possa ser, possa de fato ser compreendido. De acordo com isso, duas intencionalidades inseparavelmente unidas, exigindo uma a outra como dois lados de uma e mesma coisa, estão entrelaçadas num único fluxo da consciência. Por meio de uma das intencionalidades, o tempo imanente é constituído - o tempo objetivo, genuíno, no qual há duração e a alteração do que perdura. Na outra intencionalidade é constituída a ordenação das fases do fluxo (...). Esta temporalidade pré-fenomenal, pré-imanente, é constituída intencionalmente como a forma da consciência constituinte do tempo e em si."[62]

Nestas palavras, Husserl exprime a certeza de que é possível resolver o problema da constituição última da consciência, pela dupla intencionalidade do fluxo absoluto. Porém, ele próprio admite, que o constituído e o constituinte não podem coincidir em todos os aspectos: o que o fluxo, ou o eu, capta e constitui de si próprio em cada fase atual são as suas fases passadas, retidas pela retenção. A fase atual nesta intencionalidade nunca é captada, porque só se pode refletir sobre o que é dado pela retenção como já passado: "Devemos (...) à retenção que a consciência se possa tornar

---

[60] *Ibid.*, p.382.
[61] Cfr. "Translator's introduction", op.cit., p.L.
[62] *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, op.cit., p.393.

objeto", diz Husserl[63]. Nas últimas páginas publicadas em *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*[64] Husserl exprime a dúvida se deveríamos pressupor uma outra consciência definitiva, que seria consciência da fase atual do fluxo interno; a sua intencionalidade teria estilo de "prestar atenção" e far-nos-ia conscientes dos seus conteúdos como dos objetos de atenção. Contudo, a conclusão do próprio autor é que uma tal consciência seria inconsciente, porque ela própria, na fase atual, não poderia ser objeto de atenção; prestar atenção, pois, já pressupõe uma intencionalidade dada anteriormente.[65]

Isto mostra que a questão da elucidação do último fundamento da consciência permanece aberta para Husserl.[66] Patočka refere como Husserl volta a tratar esta problemática nos manuscritos não publicados[67]. Segundo a sua exposição, Husserl vê a necessidade de analisar a fase atual do fluxo da consciência do tempo, o próprio fenômeno da presentação, porque é nele que propriamente se dá a constituição. Para tal é preciso efetuar uma redução suplementar no próprio fluxo absoluto da subjetividade transcendental, para separar no interior dele o que é constituído do que é constituinte; somente este último pode ser considerado. Isto significa colocar entre parênteses a própria extensão temporal do fluxo, tudo o que é dado pela retenção. O que resta é o "*ego* no agora", o próprio ego atual, que Husserl chama de *nunc stans*, o agora estacionário. Ora, este fundamento último de toda a doação, o momento no qual surge

---

[63] *Lições*, op.cit., p.144.

[64] *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, op.cit., p.394.

[65] Em *Lições*, Husserl já se coloca problema se um conteúdo da consciência só pode ser consciente quanto o apreendemos através de um ato, ou através da retenção. Se este for o caso, a fase do agora seria a fase inconsciente da consciência, o que lhe parece absurdo. Neste ponto fala, portanto, da protoconsciência como consciência da fase do "agora", que é uma consciência sem ser um ato de apreensão, um ato objetivante. Na concepção madura, é esta, certamente, que se transforma na consciência impressional, que acompanha os atos objetivantes. Mas nas *Lições* diz, a seguida: "se cada 'conteúdo' está necessariamente em si 'protoconsciente', não tem então sentido a pergunta por uma consciência doadora ulterior" (op.cit., p.145). Contudo, na concepção tardia concebe o fluxo absoluto da consciência como a "consciência (ou o nível da consciência) doadora ulterior" e, nos manuscritos não publicados, ainda uma subjetividade atuante ulterior.

[66] Parece que assim o indicam também as palavras de Husserl nas *Meditações Cartesianas*, sobre as dificuldades extraordinários em resolver o problema da regressão ao infinito na questão da fundamentação da consciência: "A distinção entre a consciência do tempo e o próprio tempo pode assim exprimir-se como uma distinção entre o *estado de consciência* - intra-temporal - (respectivamente a sua *forma temporal*) e os seus *modos temporais de aparição*, enquanto "multiplicidades" correspondentes. Sendo dado que estes modos da apresentação da consciência temporal interna são eles próprios "estados intencionais", devem necessariamente - na reflexão - apresentar-se por sua vez como durações. Reencontramos aqui uma particularidade fundamental e paradoxal na vida da consciência, que parece assim ser afectada por uma regressão até ao infinito. A elucidação deste facto e a sua compreensão criam dificuldades extraordinárias." Op.cit., p.61.

[67] Patočka, op.cit., p.163-168. Segundo este autor, a elaboração deste problema é evocada nas publicações de L. Landgrebe, E. Fink, W Biemel, e mais sistematicamente trabalhada por G. Brand e K. Held. Cfr. Ibid., p.163, nota 7.

toda a realidade para a consciência, o eu funcionando no agora, não pode ser dado à reflexão. A auto-reflexão do eu já pressupõe uma objetivação de si, isto é, uma distância, a retenção. O *ego* só é apreensível pela reflexão na ontificação, no seu devir temporal. O eu estacionário, enquanto fonte da compreensão, não pode ser dado à compreensão. Por isso só pode ser pressuposto como fundamento constante, sem ser possível nenhuma evidência, visão clara, a seu respeito. Também não lhe podemos atribuir existência nem individualidade, enquanto estas são predicáveis ao que está no tempo.

A conclusão do Patočka é que, paradoxalmente, o último fundamento da constituição, da doação de tudo para o sujeito, isto é, da possibilidade do conhecimento certo, evidente - o que Husserl se propôs analisar pela fenomenologia - não nos é dado na evidência, ele escapa à claridade, segundo a própria fenomenologia de Husserl:

> "A reflexão sobre a essência da consciência interna do tempo, assim como do *ego* último, indissoluvelmente ligado a ela, que está funcionando em toda constituição, mostra que no próprio fundamento último nós não nos encaminhamos para uma claridade sempre maior e mais patente, mas que a nossa intuição maior é ao mesmo tempo *intuição daquilo que nos escapa*. A aspiração a uma claridade radical comporta inelutavelmente pontos obscuros que não são tais unicamente *quad nos*, mas resultam da natureza da claridade como tal - não se trata de uma claridade das coisas mesmas, mas de uma *claridade na dependência a respeito da representação*, mais precisamente, da representação de um ser temporal (...). O exemplo de *nunc stans*, erigido por Husserl no núcleo último da subjetividade do sujeito, nos mostrou que a autodoação fenomenológica, quer dizer, direta e positiva, deste fundamento funcionante, em ultima análise não é possível nem mesmo pensável, precisamente porque o *ego* funcionante é um processo e porque a auto-apreensão é sempre reificação de alguma coisa que se deve transformar de processo vivo em resultado, de criador em criatura, de subjetivo em objetivo, a fim de tomar lugar na luz da reflexão."[68]

Isto de algum modo já nos introduz no que Levinas "descobre" na e pela fenomenologia husserliana, pela sua própria apropriação e crítica do projeto filosófico do seu mestre. Mas como para Levinas a noção da transcendência será importante para a constituição da própria consciência, voltamos a abordar esta noção que Husserl desenvolve ulteriormente na Quinta meditação cartesiana.

O problema da intersubjetividade

A transcendência do mundo foi até agora explicada por Husserl como fazendo parte do sentido do ser, que se constitui temporalmente no fluxo da consciência no e pelo *ego* transcendental. Da explicação do *ego* transcendental como uma mônada que contém em si, na sua vida intencional, todo o ser do mundo, enquanto este é reduzido ao sentido do mundo constituído na consciência, resulta uma aporia: o sentido do mundo é meramente uma explicitação do *ego*, exegese da sua vida concreta; o *ego* absorve em si toda a alteridade do ser dos outros. Uma objeção se torna óbvia, a objeção do solipsismo: o eu não permanece assim "sozinho", "*solus ipse*", fazendo esvanecer toda a transcendência dos objetos e, principalmente, a alteridade dos outros seres humanos? Husserl assume esta objeção e pretende resolvê-la, conjugando duas exigências em tensão, a da redução e a da descrição, mostrando como o sentido do "outro", justamente enquanto outro, se salva, constituindo-se na e pela consciência. É a chamada "teoria transcendental da experiência do outro", que teria como conseqüência também uma ulterior fundamentação da objetividade do mundo enquanto resultado da pluralidade dos sujeitos e a explicação da constituição das comunidades históricas, do mundo da cultura. O problema da intersubjetividade se torna assim um dos problemas fundamentais, pedra de toque de toda a fenomenologia transcendental; segundo Ricoeur, a intersubjetividade tem o papel que em Descartes é "desenvolvido" por Deus: deve fundar toda a verdade e realidade que ultrapassa a reflexão do sujeito sobre si[69].

Vejamos brevemente como Husserl procede. Husserl não abre mão do seu postulado fundamental, segundo o qual todo o sentido 'tem sentido' a partir da consciência transcendental do *ego*: "(...) todo o sentido que possa ter para mim a 'quididade' e o 'facto da existência real' de um ser, não é e não pode ser tal senão na e pela minha vida intencional; só existe nas e pelas sínteses constitutivas, elucidando-se e descobrindo-se para mim nos sistemas de verificação concordante"[70]. O autor deve, portanto, investigar o tipo da intencionalidade das sínteses constitutivas pelas quais o sentido do *alter-ego* se constitui. Começa com uma decisão de método audaciosa: para

---

[68] Ibid. p.174.

[69] Husserl desconhece, segundo Ricoeur, a polaridade da filosofia cartesiana entre o *cogito* que absorve a objetividade do mundo como sentido, e a existência de Deus, que fundamenta a realidade do *ego*, dando-lhe o ser. Omitindo esta radicação do *cogito* no Infinito, no Ser, Husserl faz da sua filosofia uma egologia, não ontologia. Ora, Husserl transcende o *Ego* pela noção do *alter ego*, pela intersubjetividade. O problema do outro, portanto, na sua filosofia, "desempenha" o papel da veracidade divina cartesiana (Cfr. Paul Ricoeur, "Etude sur les 'Méditations Cartésiennes' de Husserl", em *À l'École de la Phénoménologie*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987 p. 162-163). Levinas também reprova esta omissão em Husserl, como veremos, e não reconhece como suficiente a sua explicação da alteridade.

[70] Husserl, *Meditações Cartesianas*, op. cit., p.118.

compreender aquilo que, no interior da consciência, não é o meu Eu, mas o outro eu, *alter ego*, é preciso primeiro delimitar aquilo que é próprio do Eu. Opera-se aqui uma nova redução, uma abstração, na consciência transcendental, de todas as funções constitutivas da intencionalidade que se referem às subjetividades estranhas, de todas as sínteses da intencionalidade que visa os outros. Circunscreve-se assim, no interior do horizonte da experiência transcendental, a esfera transcendental daquilo que é próprio ao Eu, o ser próprio do Eu transcendental. Husserl sublinha que não se trata de nenhum isolamento empírico, pois já não se está mais na atitude natural onde se considera a existência fatual dos outros, do mundo; qualquer isolamento empírico já pressupõe o sentido dos outros. É este sentido, precisamente, que Husserl pretende analisar. Segundo o modo de proceder de Husserl, esta abstração puramente metodológica é necessária, porque é a partir do sentido do eu que o sentido do outro se pode entender, e não inversamente.[71] Assim, ao se circunscrever a esfera do próprio, depara-se com algo que ultrapassa esta esfera e tem, consequentemente, um sentido novo em relação a ela:

> "um *sentido existencial novo* que *transgride* o ser próprio do *meu ego* monádico; constitui-se então *um ego* não como 'eu próprio', *mas como se 'reflectindo' no meu ego próprio, na minha mónada.* Mas, o segundo *ego* não está muito simplesmente aí, nem, para falar com propriedade, dado em pessoa; é constituído a título de '*alter ego*' e o *ego* que esta expressão designa como um dos seus momentos, sou eu próprio, no meu ser próprio. 'O outro' remete, pelo seu *sentido* constitutivo, para mim próprio (...)"[72].

A constituição deste sentido do *alter ego*, que não está dado "em pessoa" e que remete para o eu, é o que Husserl analisa a seguir. É preciso, para isso, ainda investigar a esfera do próprio, abstraída na consciência: ela abarca uma camada coerente, unitária, do fenômeno do mundo, que Husserl chama também de esfera de pertença. O que me pertence de modo exclusivo é o meu corpo orgânico[73] - o único corpo na natureza de que disponho de modo imediato. Por meio da noção do corpo orgânico começa uma dialética do "fora de mim" e "dentro de mim" que servirá para elucidar o sentido do estranho ou do outro 'no' próprio e 'fora do' próprio[74]. O corpo orgânico é uma "incarnação", concretização ou mundanização do eu: pois este corpo sou eu, eu psico-físico, mas por ele de imediato me encontro como fazendo parte do mundo, do que é

---

[71] Trata-se de filiação do sentido do outro ao sentido do eu. Cfr. Ricoeur, "Edmund Husserl - La cinquième méditacion cartésienne", em *À l'École de la Phenoménologie*, op.cit., p.201-202.
[72] Husserl, *Meditações Cartesianas*, op. cit., p.120-121.
[73] Termo 'corpo orgânico' ou 'organismo' é a tradução, de A. M. Magalhães, do termo alemão *Leib*, para o distinguir do *Körper*, corpo. Cfr. ibid., p.124, nota.
[74] Cfr. Ricoeur, "Edmund Husserl - La cinquième méditacion cartésienne", op.cit., p.205.

exterior a mim não obstante ser constituído em mim.[75] Na esfera da pertença se encontram também objetos cujo sentido é constituído originalmente por mim nesta camada da consciência e que por isso pertencem a mim. Mas a experiência do outro é experiência de algo que transgride o meu ser próprio, aponta para uma transcendência cujo sentido não se esgota em sínteses temporais concordantes. Duas ordens da transcendência se distinguem, pois, aqui: uma ordem primordial, do mundo reduzido à minha consciência transcendental que adquire através das sínteses constitutivas o sentido da transcendência imanente; por cima desta ordem primordial se efetua a atribuição do sentido da transcendência propriamente dita, de ordem segunda - é a este plano superior que pertence a experiência do *alter ego*. A intencionalidade implicada nesta experiência é peculiar. O outro eu, pois, para poder ter o sentido do outro, não pode ser dado ao eu de modo imediato, direto; o que é próprio do outro não pode constituir-se ou dar-se originalmente na esfera própria do eu, porque neste caso não se distinguiria do eu. O outro eu, embora seja dado à minha experiência, não é dado ele próprio, a sua vida intencional, "em pessoa". A intencionalidade distinta daquela que apresenta os objetos na esfera própria do eu, é aquela que co-apresenta: é uma intencionalidade mediata que constitui o sentido por analogia. "Esta intencionalidade representa uma '*co-existência*' que não é nem nunca poderá estar aí 'em pessoa'. Trata-se, portanto, de uma espécie *de acto que 'torna co-presente'*, de uma espécie de apercepção por analogia que iremos designar pelo termo 'co-apresentação'."[76] O que é apresentado em original, "em pessoa", é o corpo do outro; ele recebe o sentido de um *ego* pela analogia com o meu corpo. O meu corpo é o único originalmente constituído como pertencendo ao *ego*, como organismo vivo; ao corpo do outro é dado o sentido do organismo pela analogia com o meu, por uma "certa apercepção assimilante". Esta analogia não pode ser um raciocínio; é um procedimento pré-reflexivo, anti-predicativo.

---

[75] "A totalidade da constituição do mundo, existente para mim, assim como a sua divisão ulterior em sistemas constitutivos de pertenças e daquilo que me é estranho é, portanto, inerente ao meu ser psíquico. Eu, o 'eu humano' reduzido ('o eu psico-físico'), sou portanto constituído como membro do 'mundo', com uma 'exterioridade' múltipla: mas sou eu quem constitui tudo isto, eu próprio, na minha alma, e trago tudo isto comigo como objecto das minhas 'intenções'. (...) Podemos dizer agora o seguinte: enquanto eu - este *ego* - constitui e continua a constituir este mundo existente para mim na qualidade de fenómeno (correlativo), efectuei, através de sínteses constitutivas correspondentes, *uma apercepção de mim próprio* (enquanto 'eu' no sentido habitual de uma personalidade humana mergulhada no conjunto do mundo constituído) *que me transforma num ser do 'mundo'*" (*Meditações Cartesianas*, op. cit., p.126-127).

[76] Ibid., p.139. Uma co-apresentação se dá também na apresentação dos objetos, diz Husserl: enquanto me é imediatamente presente apenas uma face do objeto, os outros são co-presentes; eles tornar-se-ão imediatos pelas experiências que seguem e explicitam o que é dado implicitamente. Mas não é desta co-apresentação que se trata na experiência do outro.

O sentido é associado ao corpo por meio de um novo tipo de síntese passiva: o acoplamento ou associação acoplante. Esta síntese não identifica, não preenche a intenção unindo os elementos dispersos da percepção num sentido, mas associa os elementos da percepção de um objeto a um outro objeto, fazendo deles um par, uma unidade de semelhança; nesta unidade os dois conteúdos são apreendidos com o mesmo sentido, ou seja, o sentido de um é transposto para o outro.[77] Na experiência do outro, por esta síntese passiva o sentido do corpo, que me é constantemente presente como meu, como organismo, é associado ao corpo do outro, que pela semelhança comigo é apreendido também como organismo, isto é, como sendo o corpo de um *ego*, do outro *ego*. Assim, o sentido do outro é constituído na minha consciência, sem que o outro eu seja dado "em pessoa" à minha consciência.[78] O outro é assim co-apresentado, apresentado como co-existente com meu *ego*, pela analogia do corpo.[79]

Esta "doação" do sentido do estranho ao corpo que se me apresenta é, contudo, apenas uma antecipação, um sentido transferido que, para ser aceite como possuindo valor existencial, precisa de confirmações. Novas séries de "co-apresentações sinteticamente concordantes" devem dar-se; o que confirma a existência do *alter ego* é o seu comportamento: comportamento com um aspecto psíquico co-apresentado com o físico. A apresentação física do corpo, do comportamento, é dada à minha esfera da pertença. Mas esta apresentação indica o que está co-presente, presente indiretamente: o outro. Se o meu eu com toda a sua vida intencional é mônada, o outro eu se constitui como uma outra mônada, co-apresentada, na minha. Um outro modo de confirmar a antecipação do sentido é sugerido, é dado pela imaginação, na qual posso variar a posição do meu corpo no espaço, colocando-me no lugar do outro. O meu corpo, para mim, está sempre "aqui" (*hic*), no ponto central do espaço; o corpo do outro está "lá",

---

[77] Husserl a explica assim: "A característica *de uma associação acoplante* reside no facto de, no caso mais simples, dois conteúdos serem aí expressamente e intuitivamente dados na unidade de uma consciência e, por isso mesmo, como pura passividade, quer dizer, quer sejam 'referenciados' ou não, fundam fenomenologicamente, enquanto aparecem como distintos, *uma unidade de semelhança*; aparecem sempre, portanto, como formando um par (...). A sua obra consiste em transpor o sentido para o interior do conjunto acoplado, quer dizer, em apreender um dos seus membros consoante o sentido do outro". Ibid., p.143-144.

[78] Ricoeur se exprime assim: "Eu reconheço, na presença corporal do outro, a analogia da minha própria reificação ou, mais exatamente, da minha mundanização, e atribuo ao outro o sentido '*ego*', embora somente a minha esperiência viva tenha o caráter originário"; cfr. Ricoeur, "Edmund Husserl - La cinquième méditacion cartésienne", op.cit., p. 208.

[79] "Existe, *portanto, um ego* co-apresentado *como outro*. A coexistência incompatível na esfera primordial torna-se compatível pelo seguinte facto: o meu *ego* primordial, que constitui para si outros *ego*, fá-lo através da apercepção co-apresentativa que, em conformidade com o seu sentido específico, não exige e não admite nunca a sua confirmação através de uma apresentação". *Meditações Cartesianas*, op. cit., p.152.

além (*illic*). Mas o "lá" é onde eu poderia estar se me deslocasse, eu poderia ver as coisas também "dali". Com esta ajuda da imaginação o corpo do outro pode aparecer, também, como um corpo no modo do "aqui", isto é, como um corpo pertencendo ao *ego*, a partir da esfera da pertença do outro.

Com estes modos peculiares de confirmação da experiência do outro, Husserl pode concluir, finalmente, o que significa "o outro": "Aquilo que pode ser apresentado e directamente justificado é 'eu próprio' ou o que 'me pertence' como próprio. Aquilo que, pelo contrário, só me pode ser dado através de uma experiência indirecta, 'fundada', de uma experiência que não apresenta o próprio objecto, mas apenas o sugere e verifica esta sugestão através de uma concordância interna, é 'o outro'"[80]. Penso que estas palavras exprimem a preocupação de Husserl em distinguir a experiência do outro homem de qualquer experiência com os objetos do mundo, em destacar a peculiaridade da constituição do sentido do outro homem resgatando a transcendência deste em relação ao eu. Husserl inventa uma nova noção da síntese na consciência e insiste na impossibilidade da apresentação direta daquilo que faz do outro um outro do eu - a sua vida intencional pessoal. A esta diferença Levinas será particularmente sensível. Mas, o privilégio - ou a primazia, como se exprime Levinas - de *ego* em relação ao Outro volta a ser afirmado, quando Husserl diz que o outro aparece na minha esfera primordial como uma "*modificação intencional* do meu eu". Isto é o verdadeiro alcance do seu sentido adquirido pela analogia comigo: "Do ponto de vista fenomenológico, o *outro* é uma *modificação* do 'meu' eu (...)".[81] Aqui se confirma a orientação egológica da filosofia de Husserl.

A partir da experiência transcendental do outro, Husserl sugere a descrição da formação da comunidade entre as mônadas, em vários níveis, comunidade que garante a objetividade do mundo constituído na imanência da consciência do *ego*. A primeira forma da comunidade, a fundamental, é a Natureza: primeiro se pode estabelecer a identidade do corpo do outro, enquanto visto da minha esfera de pertença e da do outro, seguidamente a identidade de qualquer objeto, uma vez estabelecida a unidade dos sistemas dos fenômenos que pertencem às mônadas diferentes, unidade que Husserl chama também de comunhão intencional, espiritual, entre as mônadas, entre os seres.[82]

---

[80] Ibid., p.146-147.
[81] Ibid., p.147.
[82] Esta comunhão intencional pressupõe uma separação real entre as mônadas, separação das suas experiências intencionais: "Estão, todavia, realmente separadas da minha mónada da tal maneira que *nenhuma ligação real* conduz das suas experiências (*Erlebnisse*) às minhas, *daquilo que lhes pertence*

Um mundo objetivo único assim se torna compreensível, enquanto o correlato desta comunidade intencional, assim como um único tempo objetivo. A comunhão intencional é uma ligação entre as mônadas que constitui a condição transcendental da existência de um só mundo - dos homens e das coisas. Esta comunhão torna possível uma existência recíproca entre os homens, uma reciprocidade dos homens de serem um para o outro, e assim uma comunidade ilimitada dos homens, à qual corresponde, no concreto transcendental, a intersubjetividade transcendental.[83]

A constituição das esferas superiores de comunidade intersubjetiva, como o mundo da cultura, segue a lei "da constituição orientada"[84]: primeiro é constituído o mundo primordial - o mundo imanente designado como corrente da consciência. Este entra como elemento central na constituição do "segundo nível": a do corpo do outro enquanto unido ao eu psico-físico do outro, seguidamente da natureza objetiva,... O nível superior é dado sob a forma de horizonte, acessível a partir de um ponto central, ou "ponto zero" do nível anterior, sempre ligado à vida intencional do *ego*. A dinâmica entre o próprio e o estranho, entre o primordial e o derivado, que se explicitou primeiro na constituição do *alter ego*, se repete a cada nível superior do mundo intersubjetivo (no mundo da cultura, por exemplo) O estranho é sempre dado como uma transgressão do próprio, primordial. No término da constituição é dado o mundo da vida, a plenitude

---

àquilo que me pertence. A esta separação corresponde na 'realidade', no 'mundo', entre o meu ser psico-físico e o ser psico-físico de outrem, uma separação que se apresenta como espacial devido ao carácter espacial dos organismos objectivos". Ibid., p.163-164.

[83] "[A intersubjetividade transcendental] é constituída como existente puramente em mim próprio, ego que medita; constituída como existente para eus partindo das fontes da minha intencionalidade e, todavia, como ser que, através de todas as modificações das suas formas de constituição, se reencontra como idêntico e diferindo apenas pelos e nos modos - subjectivos - de aparecer. É constituída como trazendo em si própria o mesmo mundo objectivo. Pertence manifestamente à essência do mundo transcendentalmente constituído em mim (e, da mesma forma, à essência do mundo constituído em qualquer comunidade, possível ou imaginável, das mônadas) que este mundo seja ao mesmo tempo um *mundo dos homens*, seja ele constituído com maior ou menor perfeição, *na alma de cada homem particular*, nas suas experiências (*Erlebnisse*) intencionais, nos seus sistemas potenciais de intencionalidade, os quais, na qualidade de *vida psíquica*, já são constituídos, pelo seu lado, como existentes no mundo" (Ibid., p.165-166).

Ricoeur faz notar como Husserl tinha que superar a assimetria na relação entre o *ego* e o outro, causada pelo privilegio do *ego* meditante como fonte do sentido, para chegar à noção da intersubjetividade transcendental, que implica a relação simétrica, recíproca, entre as mônadas. Isto é possível por meio da noção de *psique*, alma, que é uma ulterior naturalização ou mundanização do *ego* (a primeira foi a do corpo): cada homem aparece a cada outro como uma alma entre as almas e assim uma "assimilação objetivante que coloca o meu ser e o dos outros no mesmo plano" (*Meditações Cartesianas*, op.cit., p.165) é tornada possível. (A noção de *psique* é, conforme Ricoeur, elaborada nas *Ideen II*.) Cfr. Ricoeur, "Edmund Husserl - La cinquième méditacion cartésienne", op.cit., p.217-219.

[84] Cfr. *Meditações Cartesianas*, op. cit., p. 169.

concreta para a qual aponta toda a constituição do outro e das comunidades intersubjetivas, conceito que Husserl desenvolve mais profundamente na *Krisis*.[85]

Segundo Husserl, o perigo do solipsismo seria eliminado, uma vez compreendido como a intersubjetividade adquire sentido autêntico a partir da própria consciência do eu transcendental.

Duas tendências da filosofia de Husserl se cruzam e se completam na obra da explicitação do sentido, na última das *Meditações Cartesianas*: um progresso em direção ao concreto, na explicitação ontológica, que faz descobrir diferentes camadas de sentido (natureza física, animalidade, psiquismo, cultura, personalidade) e um progresso para o radical e original (*ego* primordial, *ego* estranho, comunidade das mônadas).[86] Husserl introduz, no processo da explicitação do sentido na consciência, a noção da intersubjetividade, mas a orientação egológica da sua filosofia não é eliminada. O sentido permanece uma explicitação e clarificação dos horizontes através da elucidação do processo de transgressão do sentido para os horizontes sempre mais vastos, cujo limite é o mundo da vida. Embora no final das *Meditações Cartesianas* Husserl afirme que "'o ser, primeiro em si', que serve de fundamento a tudo aquilo que há de objectivo no mundo, é a intersubjetividade transcendental"[87], permanece verdadeiro que o sentido que o mundo, os outros, podem ter para mim, só pode ser extraído a partir da própria consciência transcendental do eu. O sentido pressupõe os outros, mas ele se constitui no eu, segundo Husserl.

Este privilégio do eu, do primordial, do próprio, que permanece expresso também na última obra, na *Krisis*, Levinas não aceitará. No final deste capítulo temos todos aqueles elementos da fenomenologia husserliana que permitem afrontar a compreensão levinasiana da consciência, uma compreensão radicada na filosofia do seu mestre, mas que transgride já os seus horizontes.

---

[85] Ricoeur apresenta a progressão na constituição ou concretização da intersubjetividade: no nível primordial aparece a noção do *ego*, que se concretiza primeiro como corpo, depois, ao constituir-se a comunidade intersubjetiva social, como *psique* (Husserl usa o termo homem), e ao chegar ao mundo da cultura ou do espírito, Husserl fala da "pessoa" - como *ego* considerado nos seus hábitos comunitários. Cfr. Ricoeur, "Edmund Husserl - La cinquième méditacion cartésienne", op.cit., p. 220.

[86] Cfr. ibid., p.222-223.

[87] *Meditações Cartesianas*, op. cit., p.197.

Capítulo II

DE HUSSERL A LEVINAS

Como Levinas já o afirmou[1], ele freqüentemente toma como ponto de partida para as suas reflexões a obra de Husserl, embora as suas posições difiram. Algumas das noções fundamentais da filosofia de Levinas não podem ser compreendidas sem que sejam relacionadas à filosofia do seu mestre de Friburgo, seja por nela se radicarem, seja por se oporem a ela. Neste capítulo, queremos evidenciar esta relação para abrir a direção em que pode ser compreendida a noção da consciência em Levinas, sem contudo pretender esgotar, nem mesmo aprofundar a interpenetração rica dos dois discursos filosóficos. Como analisaremos a noção da consciência em apenas duas obras de Levinas, consideradas centrais, a evidenciação da relação com Husserl será também, por esta razão, reduzida a como ela se mostra nestas duas obras. Neste capítulo, em particular, abordaremos as indicações desta relação em *Totalidade e Infinito*.

Levinas no prefácio da *Totalidade e Infinito* reconhece suas "dívidas" para com a filosofia de Husserl, mas também as distâncias. A não univocidade da sua relação com Husserl é expressa intensamente na distinção que Levinas faz entre o "ensinamento essencial" de Husserl e a "fenomenologia husserliana tomada à letra", ou, como se pode também dizer, entre o espírito e a letra da fenomenologia husserliana.[2] Nas seguintes palavras do autor é exprimida uma grande dívida para com o "espírito" da fenomenologia e as distâncias da "fenomenologia tomada à letra":

> "(...) A apresentação e o desenvolvimento das noções utilizadas devem tudo ao método fenomenológico. A análise intencional é a procura do concreto. A noção, tomada sob o olhar directo do pensamento que a define, revela-se entretanto implantada, sem que o pensamento ingénuo o saiba, em horizontes insuspeitados por esse pensamento; tais horizontes emprestam-lhe um sentido - eis o ensinamento essencial de Husserl. Que importa se na fenomenologia husserliana, tomada à letra, esses horizontes insuspeitados se interpretam, por sua vez, como pensamentos que visam objectos! O que importa é a ideia do transvazamento do pensamento objectivante por uma experiência esquecida de que ele vive. A explosão da estrutura formal do pensamento -

---

1 "(...) Quase sempre, começo com Husserl ou em Husserl, mas o que digo já não está em Husserl." "Debate com Emmanuel Lévinas", em E. Levinas, *Transcendência e Inteligibilidade*, trad. port. J. F. Colaço, Lisboa: Ed. 70, 1991, p.31.

2 Assim se exprime Derrida no seu escrito "Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas", republicado em *L'Écriture et la Difference*, Paris: Seuil, 1967. Cfr. trad. it. de G. Pozzi, "Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas", em *La Scrittura e la Differenza*, Torino: Einaudi, 1971, p. 109.

noema de uma noese - em acontecimentos que essa estrutura dissimula, mas que a suportam e a restituem à sua significação concreta, constitui uma *dedução* (...)".[3]

Procuremos analisar com mais atenção estas afirmações, nas quais Levinas resume a sua posição em relação à fenomenologia. O método fenomenológico é aqui algo essencial, visto que o autor considera que a apresentação e o desenvolvimento das suas noções devem tudo ao método fenomenológico. Mas o método na fenomenologia não é um mero instrumento, um conjunto de regras e procedimentos, é também um conjunto de noções, de pressupostos e orientações.[4] A orientação fundamental da fenomenologia é a procura do fundamento e da origem do sentido. Esta orientação marca também a filosofia de Levinas, que com a radicalidade própria à fenomenologia questiona o que Husserl estabelece como o fundamento e como a origem do sentido.[5]

Na análise intencional, que procura o sentido, está assim pressuposta a escolha do "concreto" como campo de análise, escolha com a qual Levinas parece concordar. De fato, as análises da fruição e da posse, como também do encontro com o Outro, trazem a impressão de que se trata da descrição ou análise da situação humana concreta

---

[3] *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.15-16.

[4] Assim, pelo menos, Levinas pensava em 1940, quando publicou o artigo "L'oeuvre d'Edmund Husserl" (em *Revue Philosoph. de la France et de l'Etranger*, CXXIX (1940), 65, n. 1-2, p.33-85; republicado em *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Fontaine, 1947. Cfr. edição. port.: *Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger*, trad. port. F. Oliveira, Lisboa: Instituto Piaget, s.d.): "A fenomenologia nunca foi no espírito de Husserl um puro *organon*, um modo de transformar em filosofia a regra de prudência que recomenda que nos limitemos deliberadamente à descrição dos fenómenos, tal como aparecem. O seu interesse consiste na própria forma como os fenómenos são abordados e nas razões que levam a abordá-los dessa maneira. Husserl quis apresentar uma filosofia geral do ser e do espírito. Nessa filosofia, o método fenomenológico não é um 'processo' que descobre um certo número de proposições verdadeiras, mas a própria *existência* dessa filosofia" (op.cit, p.14). Derrida interroga esta referência de Levinas ao método fenomenológico "solto" dos seus pressupostos: "Mas a apresentação e o desenvolvimento das noções são somente um revestimento do pensamento? E o método pode ser tomado em empréstimo como uma ferramenta? (...) Ora, seria até fácil demais demonstrar que aquilo a que, explicitamente e em última instância, este método fenomenológico reenvia, é a própria decisão da filosofia ocidental que escolhe de ser, desde Platão adiante, como ciência, como teoria, isto é, justamente como aquilo que Levinas queria pôr em questão através do procedimento e do método da fenomenologia" ("Violenza e metafisica", op.cit., p.149-150).

[5] S. Petrosino, na sua obra *La Verità Nomade*, em que comenta a filosofia de Levinas, encontra também a maior proximidade entre Husserl e Levinas nesta procura pelo sentido. Podemos já confirmar, quanto à fenomenologia husserliana, que é em torno do problema do sentido que ela estrutura todo o conjunto de noções; Petrosino afirma que também em Levinas esta é a pergunta fundamental, porque o sentido é a estrutura última do próprio ser: "(...) parece-nos que o problema que Levinas individualiza na origem da fenomenologia husserliana seja o mesmo que em algum modo inicia a sua própria filosofia. Recuperar este problema no interior do texto levinasiano é, talvez, colher este último a seu nível mais profundo, lá onde, fechando o seu discurso, se escancara a bem mais vastas possibilidades". "Em Husserl o desconhecimento do Rosto de Outrem impede toda a fundação autêntica do sentido. Se a fenomenologia husserliana tem como problema 'a origem do sentido', ela é ao mesmo tempo a falta da solução deste problema. Segundo Levinas a fenomenologia husserliana e a ontologia heideggeriana marcam o fracasso da reflexão ocidental diante do problema do sentido: elas são a impossibilidade do sentido. (...) Deste ponto de vista é possível também caracterizar o pensamento de Levinas como 'uma arqueologia do sentido' (...)" (S. Petrosino, *La Verità Nomade. Introduzione a Emmanuel Levinas*, Milano: Jaca Book Edizioni, 1980, p.187 e p. 192-193).

e mostram a preocupação de Levinas de se ater à experiência concreta procurando-lhe o sentido. A concretização tem, pois, um papel ontológico, segundo as próprias palavras de Levinas: pela análise se procuram as condições ontológicas das situações concretas, sendo que essas mesmas situações empíricas, concretas, especificam as possibilidades ontológicas.[6]

Outro pressuposto deveras importante das análises intencionais, mencionado por Levinas, é a idéia da ultrapassagem do que está dado de modo explícito no pensamento, pelo sentido; vimos que, para Husserl, o sentido visado está enraizado em horizontes implícitos - insuspeitados, nas palavras de Levinas - excedendo assim sempre o que é dado concretamente, o que é atualmente presente na consciência. Esta "ultrapassagem da intenção pela própria intenção"[7], para Husserl, é inerente e essencial à consciência, é a vida da consciência, poderíamos dizer com Levinas. O transbordamento do pensamento será essencial também para Levinas e a sua concepção da consciência e do sentido: o sentido vem à consciência a partir deste transbordamento da consciência.

Aqui pode-se descobrir implicada também uma outra noção husserliana não mencionada explicitamente por Levinas na afirmação que citamos, mas presente ao longo da obra na "apresentação e desenvolvimento das noções": a intencionalidade.[8] Porque a consciência é intencional, porque é orientada para algo (alguém), ela pode abrir-se ao sentido pela ultrapassagem das intenções. Este conceito pertence ao ensino essencial de Husserl, com isso devemos concordar. Levinas, porém, na pretensão de fidelidade ao "espírito" da fenomenologia, "liberta" esta mesma noção da "letra" a que foi reduzida na fenomenologia husserliana. Ou seja, é em torno da noção de intencionalidade da consciência que claramente se evidenciam também as distâncias que Levinas estabelece em relação a Husserl, que têm a ver, muito além desta noção

---

[6] "O método aqui praticado consiste, de facto, em procurar a condição das situações empíricas, mas atribui aos desenvolvimentos ditos empíricos em que se realiza a possibilidade condicionante - atribui à *concretização* - um papel ontológico que precisa o sentido da possibilidade fundamental, sentido invisível nessa condição" (*Totalidade e Infinito*, op.cit., p.155). A análise fenomenológica da situação humana concreta, mais do que da fenomenologia husserliana, é própria da ontologia fundamental de Heiddeger, sobretudo a de *Ser e Tempo*. Cfr., por ex., Graciano G. A. Arnaiz, "Intuición o responsabilidad? La constitución ética de la subjetividad en E. Lévinas", em *Anales del Seminario de Metafísica XIX*, Madrid: Ed. Universidad Complutense, p.217: "A inserção do homem em sua existência, que Heidegger realiza, supõe um passo fundamental nesta abordagem e permite a aparição do *eu concreto* como lugar filosófico".

[7] *Meditações Cartesianas*, op.cit., p.65.

[8] Cfr. o comentário de Derrida: "Para além do método, aquilo que Levinas pretende conservar do 'ensino essencial de Husserl' não é somente a flexibilidade e exigência descritiva, a fidelidade ao sentido da experiência; é o conceito da intencionalidade" (Derrida, op.cit., p.150). O papel e o desenvolvimento da noção de intencionalidade na obra de Levinas, desde os seus começos até *Autrement qu'Être* são

particular, com as pretensões fundamentais deste último. Inspirando-se na noção da intencionalidade e na idéia da ultrapassagem da intenção pelos horizontes implícitos de sentido, Levinas repensa e radicaliza os pressupostos e os contornos, as conseqüências destas idéias. O que é radicalizado, a meu ver, é sobretudo esta idéia da "ultrapassagem", que resultará na "explosão da estrutura formal do pensamento - noema de uma noese - em acontecimentos que essa estrutura dissimula, mas que a suportam". A estrutura formal do pensamento, estrutura noético-noemática, segundo Levinas, enclausura, fecha o movimento da produção do sentido no pensamento, faz terminar a "ultrapassagem" no preenchimento da intenção. Esta estrutura é considerada primordial, fundamental para a consciência - é a própria estrutura da consciência, segundo Husserl. Nisto, Levinas reconhece uma tônica objetivante aplicada a toda a atividade da consciência, que acaba desviando a compreensão do fundamento e do sentido. Por isso, Levinas afirma: "Uma das teses principais defendidas nesta obra consiste em recusar à intencionalidade a estrutura de noese-noema a título de estrutura primordial"[9].

O que, propriamente, Levinas reprova nesta estrutura? É que por ela Husserl exprime a idéia da correlação entre um ato subjetivo do pensamento e o objeto - correlação possível apenas no interior da consciência, onde o objeto se reduz ao sentido pensado. O sentido, que originalmente consiste na ultrapassagem do atual na consciência pela abertura dos horizontes, que significa uma inadequação original entre a intenção e o que é captado, este sentido contudo se deixa finalmente pôr como atual e presente, a intenção se deixa preencher pela própria atividade noética da consciência, pela identificação. A inadequação original, a própria abertura dos horizontes, deixa-se transformar na objetividade - Levinas "acusa" Husserl de interpretar também os horizontes insuspeitados como pensamentos que visam objetos, que objetivizam, reduzindo assim a infinitude da abertura dos horizontes. O sentido é constituído pela atividade da consciência, o que, para Levinas, indica a "obra" da adequação do objeto à consciência, ao pensamento. O objeto que é originalmente exterior à consciência, deixa-se encerrar nela, perde a exterioridade, torna-se interior ao pensamento. A evidência - a visão clara, a inteligibilidade do objeto - é assim a "obra" do pensamento, doação do sentido. Este processo objetivante, a essência da representação, que para Husserl teria o primado em toda a vida da consciência, ou seja, seria a estrutura de todas as atividades

---

analisados no artigo de Craig R. Vasey, "Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Levinas" em *Revue de Metaphysique et de Morale*, 85 (1980), p.224-239.

[9] *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.274-275.

da consciência, é, na verdade, um domínio do Eu sobre o pensado, sobre os objetos, segundo Levinas. Todo o ser que se apresenta à consciência, é para a consciência o objeto que tem sentido enquanto é o objeto para o Eu, e não "em si".

> "A tese husserliana sobre o primado do acto objectivante (...) leva à filosofia transcendental, à afirmação - tão surpreendente após os temas realistas que a ideia da intencionalidade parecia abordar - de que o objecto da consciência, distinto da consciência, é quase um produto da consciência, como 'sentido' emprestado por ela, como resultado da *Sinngebung*. (...) Na clareza, um objecto, à primeira vista exterior, *dá-se*, ou seja, entrega-se a quem o encontra como se tivesse sido inteiramente determinado por ele. Na clareza, o ser exterior apresenta-se como obra do pensamento que o recebe. A inteligibilidade, caracterizada pela clareza, é uma adequação total do pensante ao pensado, no sentido muito preciso de um domínio exercido pelo pensante sobre o pensado, em que a sua resistência do ser exterior se desvanece no objecto. Este domínio é total e como que criador; efectua-se como uma doação de sentido: o objecto da representação reduz-se a noemas."[10]

A atividade da consciência intencional em Husserl é assim essencialmente redutora da originalidade, isto é, da alteridade dos objetos, do que é exterior à consciência. O que na verdade Levinas não aceita é a perda da alteridade, da possibilidade da transcendência - a consciência objetivante é uma realidade imanente. A alteridade, o outro da consciência ou do Eu identificado essencialmente com a consciência, se reduz à consciência. É o Eu que acaba englobando em si a alteridade do outro, permanecendo o mesmo. "Na inteligibilidade da representação, apaga-se a distinção entre mim e o objecto - entre interior e exterior. (...) A inteligibilidade, o próprio facto da representação é, para o Outro, a possibilidade de se determinar pelo Mesmo, sem determinar o Mesmo, sem nele introduzir alteridade, exercício livre do Mesmo. Desaparecimento, no Mesmo, do eu oposto ao não-eu."[11] Levinas não se contenta com a proposta husserliana da transcendência imanente e sobretudo, como veremos, da transcendência concedida ao outro ser humano. O solipsismo não está superado nesta proposta, segundo Levinas, por ser afirmada também a respeito da relação com o outro a primazia do *ego* cognoscente. O sentido do outro, da sua transcendência, isto é, a própria transcendência, se perde, se deve ser compreendida pela analogia com o eu, se é objetivada na consciência.

Perdendo-se a alteridade, perde-se o tempo. A representação, de fato, é o ato de "tornar presente" algo na consciência, isto é, de trazer toda a alteridade temporal - a do passado, do futuro, ou de um outro presente, presente do outro - ao presente da consciência, ao instante da representação. O instante aparece assim desligado do tempo.

---

[10] Ibid., p.108-109.

A temporalidade da consciência, o seu devir passivo, no fundo se desvanece no primado da atividade representativa da consciência:

> "A representação é puro presente. A posição de um puro presente sem ligação, mesmo tangencial com o tempo, é a maravilha da representação. Vazio do tempo que se interpreta como eternidade. E, certamente, o eu que conduz os seus pensamentos *devém* (ou, mais exactamente, envelhece) no tempo em que se desenrolam os seus pensamentos sucessivos, através dos quais pensa no presente. Mas o devir do tempo não aparece no plano da representação: a representação não comporta nenhuma passividade. O Mesmo que se refere ao Outro rejeita o que é exterior ao seu próprio instante, à sua própria identidade, para reencontrar no instante, que a nada se deve - pura gratuidade - tudo o que tinha sido rejeitado, como 'sentido emprestado', como noema". "Toda a anterioridade do dado se reduz à instantaneidade do pensamento e surge em simultâneo com ele."[12]

A objetivação, a atividade da consciência como Husserl a descreve, é, neste autor, a prova de uma liberdade originária, fundante, de uma espontaneidade pura, criadora, própria de quem está "no princípio" e "em si" e, portanto, não precisa de se justificar perante nenhuma instância. Esta liberdade será avaliada diferentemente nos dois autores, como veremos.

---

[11] Ibid., p.109.

[12] Ibid., p.110 e p.111-112. Levinas está fazendo, obviamente, uma leitura própria, interpretativa, de Husserl. Dar-lhe razão na sua interpretação de Husserl é questão da interpretação do próprio pensamento de Levinas. Autores diferentes posicionam-se diferentemente a seu respeito. Derrida, por exemplo, no ensaio citado, pretende mostrar a força da resistência que a filosofia de Husserl mantém perante a crítica de Levinas. Para Derrida, a fenomenologia husserliana, a noção da intencionalidade, é na verdade o próprio respeito pela alteridade, enquanto sublinha a eterna inadequação do externo ao interno, pela qual a percepção da coisa extensa permanece sempre incompleta, indeterminada, justamente por causa da ilimitação dos horizontes nos quais se enraíza. Os horizontes, por sua vez, não são constituídos, não se tornam objeto, enquanto são condição inobjetivável da constituição, da objetivação. Que a inadequação é irredutível, Husserl o teria confirmado ao considerar que a 'consciência de', consciência intencional, nunca pode tornar-se completamente consciência de si, não pode recolher-se em si num saber absoluto. (Derrida se refere, provavelmente, à impossibilidade de o Eu puro atuante se representar a si, captar-se enquanto atuante.) Por outro lado, lembra Derrida, a objetividade, cujo primado Levinas reprova em Husserl, tem na filosofia transcendental um significado particular. Husserl fala do "objeto em geral", que é a própria possibilidade de sentido pensável, pressuposta em todos os conceitos. Fenomenologia transcendental assim, na verdade, descobre o que está pressuposto em qualquer discurso ou pensamento, sem se poder falar neste campo de alguma relação de domínio real, fatual, sobre qualquer coisa. O *noema* para Husserl não é um momento real das coisas, portanto não está em relação real, fatual, com nada - não pode, portanto, significar alguma relação de domínio com o que é real.
De modo semelhante, J. De Greef, reportando-se a R. Boehm, interpreta a exigência de Husserl de voltar às coisas mesmas como uma pretensão ou desejo de se relacionar às coisas como elas se dão originariamente - à alteridade como tal. A inadequação é o modo original do aparecer do dado real. Mas, segundo este autor, a mesma exigência implica em Husserl também que as intenções sejam adequadamente preenchidas, para se aceder às coisas com evidência. É a pretensão de fazer da filosofia uma ciência rigorosa que impõe a redução do dado original ao dado adequado à consciência, fazendo com que a adequação tenha o primado. Bochm se pergunta se o "ser-dado-originariamente", isto é, inadequadamente, não seria o único conceito legítimo para o real, também para o "ser-dado-adequadamente"; se a exigência de uma redução à consciência não repousa sobre uma aplicação ilegítima do ideal da adequação à realidade, ideal originariamente válido somente para a própria consciência. Se o real deve ser pensado no modo da adequação, "a coisa" à qual Husserl pretende "voltar" pela fenomenologia não é senão a própria consciência transcendental. Cfr. J. De Greef, "Levinas et la phénoménologie", em *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 76, 1971, p. 449-451.

Ao Eu que representa para si os objetos, reduzindo toda a alteridade a si, sem perder com isso a própria identidade, Levinas chama "o Mesmo" - a sua característica é precisamente uma identidade que permanece inalterada e inalterável não obstante o contato com o que é diferente.[13] Isto só é possível por não considerar verdadeiramente a alteridade, a transcendência, por permanecer inteiramente no plano da imanência.

A perda da alteridade e, com isso, da multiplicidade, no ser, quando este é considerado como consciência absoluta, é uma característica grave da fenomenologia husserliana, para Levinas. Conjuga-se com o conceito de totalidade, um conceito chave na obra *Totalidade e Infinito*. Este conceito exprime uma conjunção dos entes tal que estes perdem a sua individualidade, a unicidade, a sua alteridade uns em relação aos outros. Uma conjunção violenta. No prefácio de *Totalidade e Infinito*, Levinas associa o conceito da totalidade não apenas à filosofia de Husserl, mas a toda a filosofia ocidental, à qual Husserl permanece fiel. Não somente o conceito do Eu - o Mesmo, sujeito cognoscente absoluto, mas também conceitos de Ser, Estado, História, Sistema, traduzem a conjuntura dos entes na totalidade, enquanto estes são nela neutralizados pela Razão, Universalidade. Toda a filosofia ocidental é uma filosofia da totalidade, ou a filosofia do ser, a ontologia, a expressão do privilégio das relações gnosiológicas com o ser. A ontologia apresenta a noção do ser abordada unicamente a partir da capacidade cognoscitiva do sujeito e esta abordagem é redutora da riqueza das particularidades dos entes.[14] Enfim, o conceito de totalidade exprime o ser como ele se mostra na guerra[15], a filosofia do ser, a ontologia, é uma filosofia do poder.

Estas afirmações evidenciam que para Levinas o conhecimento é considerado como uma relação com o ser, ou entre os entes, relação que na história da filosofia ocidental foi considerada fundamental, mas Levinas a qualifica como violenta, redutora,

---

[13] "Damos-lhe o nome de o Mesmo porque, na representação, o eu perde precisamente a sua oposição ao seu objecto; ela apaga-se para fazer ressaltar a identidade do eu apesar da multiplicidade dos seus objectos, isto é, precisamente o carácter inalterável do eu. (...) A identidade do Mesmo inalterado e inalterável nas suas relações com o Outro é, de facto, o eu da representação" (*Totalidade e Infinito*, op.cit., p.111).

[14] Levinas caracteriza assim como ontologia a filosofia desde Sócrates até Heidegger. A este último o nosso autor se refere freqüentemente, reconhecendo contudo a sua admiração pela obra *Sein und Zeit*. R. Cohen refere as mudanças da interpretação levinasiana de Heidegger ao longo do seu pensamento. Nas obras iniciais de Levinas, como em *La Théorie de l'Intuition Dans la Phénoménologie de Husserl* (Paris: Alcan, 1930), a crítica a Husserl e à sua noção da consciência representativa é movida sob a influência de Heidegger, em nome da noção do ser, enquanto em *Totalidade e Infinito* Levinas critica Husserl em nome da ética e da justiça, sob a influência de Rosenzweig (Cfr. R. A. Cohen, "Levinas, Rosenzweig, and the phenomenologies of Husserl and Heidegger", em *Philosophy Today*, v. 32, 1988, p.173). Neste trabalho não prestaremos atenção a nenhuma destas influências, nem particularmente à crítica levinasiana da ontologia de Heidegger.

totalizante. Reparemos que Levinas introduz um novo modo de ler o que é fundamental ou original, um novo modo de interpretar a filosofia transcendental de Husserl. A procura do originário leva Husserl a considerar o sujeito do conhecimento como subjetividade transcendental, o mundo e as relações entre o Eu e o mundo também são consideradas transcendentalmente, isto é, como imanentes à consciência transcendental. Levinas critica o imanentismo da consciência, o caráter objetivante da sua atividade e a pretensão da consciência a ser origem absoluta do ser, critica-o do ponto de vista ético. O egocentrismo transcendental, isto é, a orientação egológica da fenomenologia husserliana, adquire significado ético de egoísmo moral; a consideração do sujeito transcendental como monada, *ego* solitário, a falta de transcendência e da alteridade, têm o significado de violência para com o Outro, de subjugação ou dominação da alteridade. A liberdade doadora de sentido, a espontaneidade, tem o significado ético de uma liberdade contra o Outro; a universalidade da razão, da verdade, da experiência transcendental, significam a impessoalidade e a inumanidade.[16]

Tudo isto evidencia que Levinas considera a multiplicidade ou a intersubjetividade como originária. Que o Eu não esteja sozinho, que haja Outros exteriores à minha consciência, é o fato primeiro que não precisa ser justificado ou provado. Isto, obviamente, não foi negado por Husserl, mas este fato não orienta a sua compreensão originária do ser, quando este é identificado com o sentido constituído na consciência. Para Levinas, entretanto, o ser é originalmente pluralidade, cindido em Mesmo e Outro, como lemos no final de *Totalidade e Infinito*, e a originalidade da pluralidade deve preceder a primazia da consciência cognoscitiva. Levinas se opõe à totalidade em nome da alteridade, do Outro, mais precisamente, em nome do Infinito. Onde há relações intersubjetivas, a dimensão ética está originariamente presente, também nas determinações do sentido, o que permite pôr em questão o absolutismo da consciência e o pretenso primado das relações objetivantes, teóricas, pelas quais o ser

---

[15] Eis a afirmação surpreendente de Levinas: "A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental" (*Totalidade e Infinito*, op.cit., p.10).

[16] Cfr. a este respeito a interpretação de Derrida da noção de primado, arqué, que implicaria em Levinas já a dimensão ético-política: "A noção de *primado* que Levinas tão freqüentemente usa traduz com exatidão o gesto de toda a sua crítica. Segundo a indicação presente na noção de *arché*, o princípio filosófico é imediatamente convertido em comandamento ético e político. O *primado* é subitamente princípio *e* "chefe" (*capo*). Todos os pensamentos clássicos interrogados por Levinas são assim arrastados para a *agora*, obrigados a explicar-se em uma linguagem ético-política que eles nem sempre quiseram ou acreditavam querer falar, forçados na conversão a confessar a sua intenção violenta; a confessar que eles já falavam na cidade e que diziam, através da perífrase e não obstante o desinteresse aparente da filosofia, a quem devia competir o poder." "Violenza e metafisica", op.cit., p.123. Cfr. a este respeito também S.

aparece como unitário, correlativo à consciência. As relações intersubjetivas selam de dentro dos horizontes a consciência cognoscitiva com uma abertura ao infinito impensável na imanência da consciência transcendental.

O conceito da Alteridade, do Outro, é construído por Levinas de tal modo a se opor à possibilidade da totalização. O Outro é o "nome" do que é absolutamente exterior à consciência e à sua atividade. É em torno deste conceito que vem à luz o significado que Levinas dá à idéia da ultrapassagem ou transbordamento do sentido: o Outro é o que ultrapassa não apenas o sentido explícito, mas também todos os horizontes implícitos do sentido, faz "explodir" a estrutura formal do pensamento tal como é postulada na fenomenologia husserliana. O sentido construído pela consciência, com todos os horizontes in-finitos que provocam a inadequação original do dado à consciência, permanece imanente à consciência, permanece na esfera do Mesmo - pois a intenção que visa o sentido adequado no fim do processo cognoscitivo deixa se preencher. O Outro, para Levinas, é o que transcende a esfera do Mesmo. Para ser tal, não deve ser apenas inadequado à consciência explícita, à semelhança dos entes intra-mundanos, mas Infinito. Levinas aqui não considera absolutamente a diferença entre a transcendência imanente dos objetos e a transcendência estabelecida por Husserl na explanação da constituição do sentido do outro homem. Uma vez que este sentido também é encerrado no interior dos horizontes imanentes, uma vez que o sentido é constituído na relação cognoscitiva, a sua transcendência não transgride suficientemente a esfera do Mesmo, não difere da transcendência imanente dos objetos. A transgressão da esfera do Mesmo só se dá pelo Infinito: "O infinito é a característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro."[17] O que é absolutamente outro não pode ser compreendido pela analogia comigo. O Infinito é, portanto, a alteridade do que não é objeto, alteridade que não se torna *noema*, cujo significado não é constituído na consciência; é o que não corresponde à visão, à intenção e não proporciona nenhuma evidência objetiva. É o que marca a finitude da consciência e com isso também a não originariedade ou o não-primado da atividade objetivante. O Infinito só se pode dizer de um ser pessoal - o homem ou Deus. A afirmação de Levinas de que o significado do Infinito não se pode compreender pela negação do finito, faz-nos pensar que toda a referência negativa à consciência e ao modo das relações que permanecem imanentes à

Strasser, "Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas", em *Revue Philosophique de Louvain*, v. 75, 1977, p.107.

[17] *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.36.

consciência não define originariamente o Infinito. Dizer que o Outro é não-conhecível, não-englobável, não-representável, não-possuível... não define o Outro. Para compreender o seu sentido, temos que voltar ao plano onde as relações intersubjetivas não são violentadas - à ética. Penso que podemos dizer que o Infinito é uma "realidade" ética, ele se "produz" eticamente. De qualquer modo, há uma referência explícita de Levinas, no *Totalidade e Infinito*, à explicação husserliana da constituição do sentido do outro a partir da compreensão do corpo do outro pelo acoplamento, onde se evidencia que, segundo Levinas, Husserl com esta explicação não descreveu o encontro originário com o Outro: a constituição do objeto dissimula uma relação mais original com o Outro, uma inversão do processo do conhecimento.[18] Compreenderemos isto melhor no terceiro capítulo.[19]

Entretanto, isto se confirma quando relacionado com outro conceito importante de Levinas: a separação. No lugar das relações entre o Mesmo e o Outro que totalizam os dois num só, isto é, relações ontológicas ou gnosiológicas, Levinas afirma a separação entre o Mesmo e o Outro. Vimos aparecer esta noção também em Husserl: a comunhão intencional, isto é, irreal, entre as mônadas não elimina a separação "real" entre as suas vivências intencionais. Em Levinas a separação se dá a partir do sentido. É o sentido que originalmente não se dá nas relações ontológicas ou gnosiológicas. Ou seja, o Mesmo e o Outro são termos dos quais não é possível uma unidade sem que eles percam o seu significado. A filosofia ocidental sempre unia os entes nalgum conceito unitário, o que Levinas caracteriza como violência, como já referimos. Respeitando o significado dos entes, temos que afirmar a separação ontológica. O que isto significa?

---

[18] "Mas a relação com a 'coisa em si' não se encontra no limite de um conhecimento que começa como constituição de um 'corpo vivo', segundo a celebre análise husserliana da quinta das suas *Meditações Cartesianas*. A constituição do corpo de Outrem naquilo que Husserl chama 'a esfera primordial', o 'acoplamento' transcendental do objecto assim constituído com o meu corpo, ele próprio experimentado do interior como um 'eu posso', a compreensão do corpo de outrem como de um *alter ego* dissimula, em cada uma das suas etapas que se tomam por uma descrição da constituição, mutações da constituição de objecto numa relação com Outrem, que é tão original como a constituição de que se pretende extraí-la. A esfera primordial, que corresponde ao que denominamos o Mesmo, só se volta para o absolutamente outro mediante o apelo de Outrem. A *revelação*, em relação ao *conhecimento objectivante*, constitui uma verdadeira inversão." Ibid., p.54-55.

[19] Derrida repreende Levinas por ter definido o Infinito como uma realidade positiva, como a "plenitude positiva", e não apenas como in-definido. A impossibilidade de encontrar uma linguagem para a positividade do Infinito, o fato de só poder referir-se a esta positividade com os termos negativos, fato que cria certos impasses e deslocamento dos conceitos na obra de Levinas, é para Derrida a "prova" de que na verdade a finitude é irredutível. A sua conclusão é que haja por isso uma violência originária, pré-ética, inevitável na filosofia, que consiste em ter que falar do Outro em linguagem imprópria. A metafisica que Levinas propõe não escapa à ontologia transcendental e ao sentido que esta descreve e que está já pressuposto em todo o discurso. Derrida reabre assim a interrogação sobre a relação entre ética, metafisica e ontologia (transcendental). Cfr. Derrida, op.cit., p.144-148.

Que o Mesmo e o Outro não recebem o seu significado um do outro nem de um terceiro termo neutral; têm o sentido a partir de si.[20] Ontologicamente eles são independentes um do outro.[21] Isto quer dizer também que não há nenhuma origem ontológica comum ao Mesmo e ao Outro, eles não começam a "ser" a partir de nenhuma unidade entre eles.[22] Não somente o Outro é independente e exterior, mas também o Eu não pode fazer parte de nenhuma totalidade, ele subsiste por si. Só assim a própria alteridade e a distância absoluta entre eles é possível. "A alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível, se o Outro é realmente outro em relação a um termo, cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de *entrada* na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente. *Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu.*"[23]

Antes de procedermos a caracterização do Eu - tema que poderia ser um fio condutor de todo o desenvolvimento da obra *Totalidade e Infinito*, mas também de todo o pensamento de Levinas[24], e que se revela importante para a compreensão da noção de consciência no seu pensamento - adicionemos que a separação ontológica não exprime toda a verdade do ser, para Levinas. Os seres separados estão em relação - numa relação particular que não os conjuga na totalidade, que os mantém separados ontologicamente, ou absolvidos desta própria relação. Trata-se da relação ética ou metafísica: é a relação

---

[20] "A separação é o próprio acto da individuação, a possibilidade, de uma maneira geral, para uma entidade que se põe no ser, de nele se pôr não definindo-se pelas referências a um todo, pelo seu lugar num sistema, mas a partir de si. O facto de partir de si equivale à separação." *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.279-280.

[21] Strasser, no artigo citado, comenta a separação de seguinte modo: "Na sua [de Levinas] perspectiva 'nós' - Eu e o Outro - não somos dois exemplares da espécie 'homo sapiens"; nem somos dois animais racionais, dois *ego* transcendentais ou dois organismos práticos. Uma adição semelhante é, em princípio, impossível, porque Eu e o Outro não formamos uma totalidade. Pela mesma razão é impossível aplicar a estrutura lógica 'espécie-indivíduo' a este suposto 'nós'." Strasser, op.cit. p.114-115.

[22] O termo "ser" originalmente não exprime unidade dos entes, para Levinas (a não ser em alguma ontologia redutora, por exemplo, na de Heidegger). Descartes teria percebido a equivocidade da aplicação do mesmo termo ser a Deus e a criatura. A pluralidade é mais originária que a unidade do ser: isto teria sido afirmado pela noção da analogia do ser, na Idade Média e em Aristóteles, e antes ainda pela transcendência do Bem em Platão. Com esta idéia platônica da transcendência, aliás, Levinas simpatiza; juntamente com a idéia do Infinito em Descartes ela seria o único momento na história da filosofia que escapa à redução violenta, na ontologia, do Ser ao Uno, seria a afirmação da pluralidade originária (cfr. *Totalidade e Infinito*, op.cit. p.66). Esta separação originária Levinas chama também de ateísmo. A separação não contradiz, segundo Levinas, a idéia da criação, fundamental em toda a obra de Levinas, enquanto a criação não deve ser entendida ontologicamente como participação dos entes criados no ser de Deus, nem pelo conceito de causalidade, mas como uma origem do ente que afirma desde logo a independência ontológica, a qual é a única possibilidade da relação ética, ou metafísica, com o Bem.

[23] *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.24.

[24] "Este livro apresenta-se, pois, como uma defesa da subjetividade (...)". Ibid., p.13. Em *Autrement qu'Être* Levinas afirma, por exemplo: "Será preciso, portanto, mostrar que a exceção do 'outro do ser', para além do não-ser, significa a subjetividade ou a humanidade (...)" (op.cit., p.21). "O sujeito se compreende até ao fim a partir da ontologia? É este um dos problemas principais da presente investigação ou, mais exatamente, aquilo que ela põe em questão" (p.54).

respeitosa da Alteridade, relação com o Outro enquanto Infinito, relação com uma "intenção transcendente":

> "A aspiração à exterioridade radical, chamada por tal motivo metafísica, o respeito desta exterioridade metafísica que é preciso, acima de tudo, 'deixar ser' - constitui a verdade. (...) Mas o pensamento teórico, guiado pelo ideal da objectividade, não esgota tal aspiração. Fica aquém das suas ambições. Se relações éticas devem levar - como este livro mostrará - a transcendência ao seu termo, é porque o essencial da ética está na sua *intenção transcendente* e porque nem toda a intenção transcendente tem a estrutura noese-homem".[25]

Prestemos atenção à noção da intenção transcendente: é a alternativa à relação teórica, à intencionalidade objetivante, alternativa que realiza a ultrapassagem definitiva ou ruptura dos horizontes da intencionalidade objetiva, da esfera do Mesmo[26]. A sua estrutura formal, pela qual o Infinito se produz no pensamento, é a Idéia do Infinito. Levinas diz inspirar-se em Descartes que, a partir do próprio *cogito*, descobriu a radicação deste no Infinito. A Idéia do Infinito, a relação particular estabelecida entre o Infinito e o *cogito*, atesta a separação ontológica. Levinas se serve da análise do *cogito* cartesiano para mostrar a separação. A descoberta de Deus, na terceira meditação de Descartes, isto é, a descoberta do que fundamenta absolutamente a existência do eu e do mundo - do que é Causa ou o Anterior, nas palavras de Levinas - se dá, na ordem cronológica, posteriormente ao *cogito*, como se fosse o efeito do *cogito*. A ordem cronológica do *cogito* e a sua ordem lógica são distintas; a posterioridade cronológica daquilo que é logicamente anterior, no pensamento, atesta a separação: é uma distância, a própria distância do tempo que separa o Eu, o *cogito*, do Absoluto. É o espaço da memória, do pensamento; o próprio pensamento exige este "espaço de tempo", a separação.[27]

---

[25] *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.16.

[26] De Greef se pergunta se a ética em Levinas, implicando a idéia da ruptura dos horizontes, ainda pode ser considerada como fazendo parte da fenomenologia. Segundo este autor, é a idéia fenomenológica de horizonte que, pela sua negação, exprimida na idéia da ruptura dos horizontes, permite compreender em termos fenomenológicos a passagem da fenomenologia à ética. Cfr. De Greef, op.cit., p.463. A relação entre a fenomenologia e a ética será retomada pelo próprio Levinas na obra *Autrement qu'Être*.

[27] "Que possa haver ordem cronológica distinta da ordem 'lógica', que possa haver vários momentos nas diligências feitas, que haja mesmo diligências - eis a separação. Pelo tempo, de facto, o ser não é *ainda*; o que não o confunde com o nada, mas o mantém na distância de si próprio. Ele não é de uma vez. Mesmo a sua causa, mais antiga que ele, está ainda para vir. (...) A posterioridade do anterior - inversão logicamente absurda - só se produz, dir-se-ia, pela memória ou pelo pensamento. Mas o 'inverosímil' fenómeno da memória ou do pensamento deve precisamente interpretar-se como revolução no ser. (...) O presente do *cogito*, apesar do apoio que encontra *a posteriori* no absoluto que o ultrapassa, mantém-se sozinho - nem que seja por um instante, o espaço de um *cogito*. O facto de poder haver este instante de plena juventude, despreocupado com o seu deslizar para o passado e a sua reassunção no futuro (e de esse arrancar ser necessário para que o eu do *cogito* se agarre ao absoluto), de haver, em suma, a ordem ou a própria distância do tempo - tudo isso articula a separação ontológica do metafísico e da Metafísica." *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.42.

Através da idéia de Infinito, que atesta a separação, Levinas mostra que esta não é apenas um momento negativo, mas o acontecimento positivo da produção do Eu e a possibilidade da produção do ser plural, da relação com a transcendência. A separação é necessária para que a relação metafísica entre o Mesmo e o Outro se produza e assim se produza a pluralidade no ser.

Ora, em *Totalidade e Infinito* Levinas constrói gradualmente a noção do Eu, a partir da separação ontológica do e relação metafísica com o Infinito. Esta construção e a sua relação com a consciência serão o tema do capítulo seguinte. Aqui se torna útil esclarecer ainda a noção do Mesmo e a sua relação com a noção do Eu. Com a oposição à totalidade pelo conceito da separação, Levinas pretende afirmar a unicidade ou a singularidade de cada ente; a unicidade é característica da subjetividade e do Outro. O Eu se constitui como único, sendo separado, isolado do Outro, mas em última instância ele é único, sendo em relação ética ou metafísica com ele. A constituição do Eu dá-se primeiro no plano imanente, em que o Eu não está em relação com o Infinito, pelo que permanece o mesmo ou idêntico a si, não obstante as suas relações. Este Eu imanente é o Mesmo, caracterizado, como veremos, pela interioridade. Levinas chama também o Eu da representação - o Eu que tem primado em Husserl - o Mesmo, porque em Husserl este Eu é sem transcendência. O Eu mantém originalmente, isto é, antes do encontro com o Infinito, relações com o mundo que não transcendem a imanência; é por isso que o Eu, embora, estando na relação, pode permanecer idêntico a si, o Mesmo. Estas relações imanentes Levinas chama de econômicas. A relação com o Infinito rompe a imanência; o Eu, uma vez visitado pelo Outro, já não permanece o mesmo, o seu ser consiste em transcender-se para o Outro eticamente - na responsabilidade, bondade, justiça. Este Eu será chamado subjetividade - o ente na sua unicidade plena. Como veremos, aqui dá-se o processo de infinição: o Eu, na responsabilidade, torna-se único pela responsabilidade infinita.

Em *Totalidade e Infinito* a explicitação da consciência não deixa de mostrar ambigüidades. Primeiro, por causa dos dois planos da constituição do Eu, nos quais Levinas fala da consciência, sem esclarecer a relação entre eles. Segundo, porque o autor nesta obra serve-se de um duplo procedimento da argumentação, para contestar a noção da consciência husserliana. O seu propósito na obra que estamos analisando, é "contestar a inextirpável convicção de toda a filosofia de que o conhecimento objectivo é a última relação da transcendência, de que Outrem - mesmo que diferente das coisas - deve ser objectivamente conhecido, (...) afirmar que (...) a justiça, a transcendência por

excelência e condição do saber não é de modo nenhum, como se pretenderia, uma noese correlativa de um noema"[28]. Esta contestação (que é a contestação da proposta husserliana a este respeito) é feita por Levinas de dois modos: partindo da constituição do Eu separado enquanto o Eu da fruição e da posse e mostrando a constituição da consciência como, em primeiro lugar, a consciência ética; ou então partindo da noção da consciência como é afirmada por Husserl, ou seja, da consciência cuja atividade principal é representação, isto é, redução da alteridade ao Mesmo, e mostrando que em relação ao Outro esta consciência não é possível, que perante o Outro ela é chamada a se transformar em justiça. Este é o sentido da seguinte afirmação de Levinas: "Mas queremos também mostrar como é que, partindo do saber identificado com a tematização, a verdade do saber reconduz à relação com outrem, isto é, à justiça".[29] Estes dois procedimentos de argumentação, contudo, não são claramente indicados pelo autor, o que provoca dificuldade para a interpretação da noção da consciência. Tentamos encontrar coerência na medida do possível.[30]

Recapitulemos os pontos importantes para a noção da consciência. Levinas não aceita que a consciência tenha como estrutura primordial a intencionalidade objetivante, correlação *noese-noema*; ele não aceita que a consciência possa adequar o ser em si própria, pela representação e, assim, figurar como origem absoluta do ser, marcando a subjetividade com um solipsismo insuperável, marcando o ser como imanente à consciência. Opondo-se a esta concepção, Levinas contudo não nega a consciência, sobretudo não em *Totalidade e Infinito*. O fato de haver Outro, a pluralidade, sela a consciência com uma estrutura fundamentalmente diferente. A consciência não deixa de

---

[28] Ibid., p.76.

[29] Ibidem.

[30] R. Burggraeve nota uma semelhante ambiguidade em *Totalidade e Infinito* a respeito dos conceitos de autonomia e de liberdade: Levinas define a liberdade como 'redução do outro ao Eu', por outro lado caracteriza também o 'em si' do ser separado, "'a irredutibilidade noumenal' ou a 'manifestação kath'auto' do outro" como liberdade, o que, por falta de esclarecimento resulta numa certa confusão. Ao autor parece "necessário distinguir entre a 'autonomia' que se refere à estrutura do sujeito, e a 'autonomia' que consiste no desenvolvimento totalizante do Eu. Esta última é somente uma via possível, mas na nossa opinião não necessária, para realizar a autonomia" (R. Burggraeve, "La buona e la cattiva coscienza nel pensiero di E. Levinas", em *Salesianum* v. 45, 1983, p.620-621). Também outros autores relatam perplexidades a respeito de mudanças às vezes radicais, no significado das noções empregadas por Levinas ao longo da evolução do seu pensamento. Derrida fala do "deslocamento dos conceitos" (por ex., do conceito da história, da exterioridade); Strasser refere mudanças desconcertantes quanto à noção da experiência. Para além da evolução do pensamento, Strasser percebe na obra de Levinas "uma certa indiferença a respeito da coerência sistemática do pensamento. Cada ensaio forma, por assim dizer, um mundo à parte; os legames que deveriam uni-los faltam; os conceitos fundamentais não são suficientemente esclarecidos. Poderia se perguntar, entretanto, se esta *despreocupação a respeito do sistema* não seja também um traço característico do pensamento fenomenológico" (Strasser, op.cit., p.123-124).

ser implicada fundamentalmente na estrutura do Eu e na relação com o Outro. Mas, por causa do Infinito, do Outro que é anterior ao *ego cogito*, a subjetividade é diferente daquela postulada em Husserl, como também são diferentes o Outro e o ser.

> "A intencionalidade, em que o pensamento permanece *adequação* ao objecto, não define portanto a consciência no seu nível fundamental. Todo o saber enquanto intencionalidade supõe já a ideia do infinito, a *inadequação* por excelência. (...) A consciência não consiste, portanto, em igualar o ser pela representação, em tender para a plena luz em que essa adequação se procura, mas em ultrapassar este jogo de luzes - essa fenomenologia - e em realizar *acontecimentos* cuja significação última (...) não consegue desvelar."[31]

Os acontecimentos que a consciência realiza sem desvelar o seu significado último, serão evidenciados no próximo capítulo. Contudo, já os indicamos falando da Idéia do Infinito e da intenção transcendente das relações éticas - relações, que abrem a consciência ao Outro, à transcendência e assim revelam a sua estrutura fundamental, a estrutura ética.

---

[31] Ibid., p.14-15.

Capítulo III

A CONSTITUIÇÃO DA CONSCIÊNCIA EM *TOTALIDADE E INFINITO*

Para Levinas, a consciência tem originalmente uma estrutura diferente daquela apresentada por Husserl - *ego-cogito-cogitatum*, ou a correlação *noese-noema*. Ou seja, a orientação, o sentido desta estrutura adquire na obra de Levinas um sentido diferente a partir da relação com o Outro. Levinas não toma esta estrutura como última e fundante, como pretendia Husserl, mas a insere no "horizonte" maior que é a relação com o Outro, o trasbordamento de todos os horizontes pensáveis pela consciência intencional objetivante, a Transcendência, exterioridade, ou a saída da adequação ao meu pensamento. Neste capítulo, seguiremos Levinas na sua descrição da constituição da consciência no eu, a partir da obra *Totalidade e Infinito*. Há um percurso a fazer, porque a própria consciência é constituída gradualmente, embora aqui dificilmente aplicamos termos cronológicos e há que prestar atenção à distinção entre o que é cronologicamente primeiro e o que o é logica ou metafisicamente (como o faz, por exemplo, o nosso autor, ao descrever o surgimento da idéia do Infinito no *cogito*, segundo Descartes).

Levinas afirma a separação entre o Eu e o Outro, para "contestar" a totalidade. A consciência, todavia, surge na relação do Eu com o outro. Já Husserl o afirma, ao dizer que a consciência é intencional, isto é, consiste no dirigir-se para os objetos, para o mundo. Para Levinas o termo deste dirigir-se próprio da consciência, ou aquilo que suscita ou constitui a consciência, não será propriamente o mundo, mas o outro humano. A consciência não se constitui originariamente na relação com os objetos, para depois, já constituída, se perguntar pelo Outro e comparar a sua constituição à constituição do sentido dos objetos. O Outro é o fato primeiro, diz Levinas. A consciência é ser dirigido para o Outro, é o Outro que é a condição primeira, absoluta, da consciência desperta. Mas ela tem também outras condições: a relação com o mundo, que de algum modo se interpõe na relação com o Outro.

A separação mais radical mostra-se na relação com o Infinito, que se produz no pensamento. Mas esta articulação da separação no pensamento é sustentada por uma estrutura mais profunda, que é a interioridade ou o psiquismo - um complexo de relações que se efetuam "dentro do Mesmo", cuja análise permite descrever "o intervalo da separação".

Na primeira parte deste capítulo, descreveremos, portanto, a constituição do Eu, enquanto interioridade, a partir das suas relações com o mundo, centrando-se sobre as noções da fruição, da casa ou morada e da posse, prestando atenção ao como este "processo" condiciona a constituição da consciência; a noção da consciência aparece, pois, já aqui, mas não na sua estrutura última, não com o significado definitivo. No segundo momento, colheremos o nascimento da consciência a partir do encontro com o Outro. O significado da consciência nesta obra, contudo, será necessário abordá-lo a partir das suas várias dimensões: como consciência moral, que é a ruptura do movimento "egoísta" de uma existência anônima, sem alteridade, ou o despertar para a existência do Outro, o sentir-se culpado perante ele; a consciência como a articulação desta relação com o Outro através da relação objetiva com o mundo; a consciência na sua ligação com a temporalidade e, finalmente, a compreensão do conceito do ser a partir da relação com o Outro.

A fruição, a casa, a posse

Levinas começa a descrever o Eu, separado do Outro, pela sensibilidade que é a primeira que atesta a separação. A sensibilidade aqui não adquire o seu sentido a partir do conhecimento, como se fosse um grau inferior do conhecimento - Levinas afirma-o muitas vezes. Contudo ela é um tipo de consciência e nela Levinas descobre uma intencionalidade nova. "Tem a ver com as formas elaboradas da consciência"[1], diferentes da representação; aqui, pois, começa a descrição de um sentido novo da consciência. A ação própria da sensibilidade é o que Levinas chama a fruição, gozo.

A nossa primeira relação com o mundo, onde já se afirma a independência em relação ao mundo, dá-se por meio da sensibilidade, isto é, por meio do corpo, das necessidades do corpo. A primeira relação com o mundo é o viver do mundo, fruir o mundo, satisfazer as necessidades, preencher a vida. "Vivemos de 'boa sopa', de ar, de luz, de espectáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc. ... Não se trata de objectos de representações. Vivemos disso."[2] Este viver de, fruição, é a consciência dos conteúdos que enchem a minha vida, não consciência que conhece, mas que goza deles, tem prazer e satisfação neles. As necessidades do corpo ou da vida, sendo realizadas, satisfeitas, proporcionam felicidade, uma felicidade egoísta, e este já é o princípio da subjetividade,

[1] *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.121.
[2] Ibid., p.96.

segundo Levinas: "A subjetividade tem a sua origem na independência e na soberania da fruição. (...) As necessidades estão em meu poder, constituem-me enquanto Mesmo e não enquanto dependente do Outro."[3] Por um lado, portanto, pela fruição estabelece-se a subjetividade do Eu, separado, independente do outro. Entendemo-lo bem: o Eu é dependente do mundo de que vive, elevando-se contudo por cima desta dependência justamente pelo gozo, felicidade, de modo que esta mesma relação com o objeto do gozo constitui o Eu enquanto subjetividade. Por outro lado, esta relação que se torna uma consciência, afirma também já uma alteridade, um outro. "Se vivo a minha vida, a vida que eu vivo e o facto de a viver permanecem entretanto distintos. (...) Cada momento da vida (consciente ou mesmo inconsciente, tal como a consciência o descobre), está em relação com um *outro* que não esse mesmo momento."[4] Levinas procura aqui esboçar uma primeira relação com uma alteridade, a do mundo, que seria diferente da representação, mas mesmo assim, uma relação intencional: "A fruição como modo de a vida se relacionar com os seus conteúdos não será uma forma da intencionalidade tomada no sentido husserliano do termo, numa acepção muito ampla, como facto universal da existência humana?"[5] O interesse de Levinas em caracterizar esta intencionalidade está em encontrar uma relação em que o Outro não é reduzido ao Mesmo, em que os termos não se totalizam. Ele define o sujeito da fruição como independente, mesmo se relacionado com o outro, mas relacionado de tal modo que o outro não é reduzido a um sentido que seria "fruto" da *Sinngebung* do Mesmo, ou seja, que seria constituído pelo Mesmo. Por isso Levinas insiste na diferença, até oposição desta intencionalidade em relação à representação:

> "A intencionalidade da fruição pode descrever-se por oposição à intencionalidade da representação. Consiste em ater-se à exterioridade, que o método transcendental incluído na representação suspende. (...) Aquilo de que vivo não está na minha vida como o representado, que é interior à representação na eternidade do Mesmo ou no presente incondicionado da cogitação. Se se pudesse ainda falar aqui de constituição, seria preciso dizer que o constituído, reduzido ao seu sentido, extravasa aqui o seu sentido, transforma-se dentro da constituição na condição do constituinte ou, mais exatamente, no alimento do constituinte. Este extravasar de sentido pode ser fixado pelo termo alimentação. (...) O alimento condiciona o próprio pensamento que o pensaria como condição."[6]

---

[3] Ibid., p.99, p.102.
[4] Ibid., p.107.
[5] Ibidem.
[6] Ibid., p.113.

Por meio da noção do mundo como alimento e do eu como "corpo indigente" que tem necessidades, Levinas consegue, portanto, esboçar uma alteridade anterior ao Eu e à sua doação de sentido, anterior no sentido de se tornar condicionamento do Eu; a relação com esta exterioridade é por isso diferente do conhecimento. Há aqui, da parte do mundo, um extravasar o sentido que pode ser constituído pela consciência representativa. A intenção que sai do eu enquanto *ego*-pólo, não consegue precisamente apanhar o sentido original do mundo, porque sentido dado na representação é já posterior ao acontecimento originário do mundo enquanto suporte do Eu, suporte da representação. Começa aqui já uma dinâmica de temporalidade, de que Levinas se servirá sempre para caraterizar a consciência nos seus diferentes sentidos, para precisar as diferenciações subtis de sentido: "O representado, o mundo, é *facto* já do passado"[7]. Penso, porém, que esta anterioridade e posterioridade não sejam simples fatos temporais no sentido comum; elas deverão ser esclarecidas.

Importa aqui ainda ressaltar a concepção de uma intencionalidade nova, que se anuncia neste tipo de relação com o mundo: a intencionalidade invertida. "O mundo em que vivo não é apenas o face a face ou o contemporâneo do pensamento e da sua liberdade constituinte, mas condicionamento e anterioridade. A intencionalidade que visa o exterior muda de sentido no seu próprio visar, tornando-se interior à exterioridade que constitui, vem de algum modo do ponto para onde vai, reconhecendo-se passada no seu futuro, vive do que pensa."[8]

É como se a intencionalidade que vai do Mesmo para o Outro e constitui o mundo como objeto do conhecimento, se encontrasse já abarcada por uma outra intencionalidade que vai do mundo enquanto alimento para o Mesmo, relação esta anterior e fundante da própria intencionalidade cognoscitiva, enquanto, justamente, alimento, sustento, condição.

Para caraterizar ulteriormente o tipo de relação aqui estabelecida, para garantir a sua irredutibilidade ao conhecimento, Levinas interroga "a maneira como chegam até

---

[7] Ibid., p.115. É esclarecedora também a seguinte afirmação: "O incessante reviramento, que pusemos a claro, da representação extática em fruição ressuscita em cada instante a anterioridade daquilo que eu constituo, relativamente a essa mesma constituição. É o passado vivo e vivido, não no sentido em que assim se denomina uma lembrança muito viva ou muito próxima, nem mesmo um passado que nos marca e nos segura e por isso nos escraviza, mas um passado que fundamenta o que dele se separa e se liberta. Libertação que brilha na transparência da felicidade - separação." Ibid., p.131.

[8] Ibid., p.114.

nós as coisas de que fruímos"[9]. Como se devesse interrogar ulteriormente de onde vêm as coisas, o alimento, onde se situa ulteriormente a minha relação com o alimento, onde nós vamos buscar as coisas na fruição. O Eu encontra o mundo como alimento pela fruição e esta é a primeira relação com o mundo. Mas, onde se situa o alimento? Como veremos, Levinas conduzirá gradualmente a relação com o mundo à relação com o Outro, a partir do qual, somente, se pode acolher o verdadeiro sentido do mundo. Mas aqui, na relação com o mundo, ainda não há o Outro; a Levinas importa mostrar que a alteridade do mundo ainda não é alteridade no sentido próprio, Transcendência. A separação ainda não é completa, não é pessoal. Levinas chama este "onde", do qual as coisas provêm, o meio, o elemento. Para defini-lo já recorre à relação de posse, que permitirá compreender ulteriormente a interioridade do Mesmo e a constituição da consciência. "As coisas referem-se à posse, podem levar-se, são *móveis*; o meio a partir do qual elas me chegam não pode ter herdeiros, fundo ou terreno comum, não-possuível essencialmente por 'ninguém': a terra, o mar, a luz, a cidade. Toda a relação ou posse se situa no âmbito do não possuível que envolve ou contém sem poder ser contido ou envolvido. Chamamos-lhe o elemental."[10]

Ora, com o elemento não é possível estabelecer uma relação tão precisa como com o alimento. O elemento é indeterminado, não tem forma, é anônimo, não pode ser fixado como objeto. Diz explicitamente Levinas, remontando implicitamente ao Outro que é Rosto: "Falando com rigor, o elemento não tem face. Não é abordável. A relação adequada à sua essência descobre-o precisamente como meio: mergulhamos nele. Sou sempre interior relativamente ao elemento."[11] O elemento é como um horizonte inabarcável, indefinível de outro modo que por meio deste mergulho; ele me excede. Neste mergulhar no elemento consiste a sensibilidade, a fruição. Esta relação, portanto, não é pensamento porque não fixa o mundo como objetos.

Para poder fixar os objetos, é preciso referi-los a um "horizonte" mais preciso, o Infinito. Aqui Levinas dá lugar a uma dialética importante da relação finito - Infinito[12].

---

[9] "Em que é que a permanência do homem no mundo de que frui se mantém irredutível e anterior ao conhecimento desse mundo? Porquê enunciar a interioridade do homem no mundo que o condiciona - que o sustenta e o contém?" Ibid., p.115.

[10] Ibidem.

[11] Ibid., p.116.

[12] Sobre esta dialética pode se confrontar S. Labate, *La Sapienza Dell'Amore. In Dialogo con Emmanuel Levinas*, Assisi: Citadella Editrice, 2000, p.37-38. O autor refere a finitude do eu: este é finito a causa da sua dependência do alimento, que porém se torna contentamento. Esta ambigüidade do eu entre dependência e independência, precedente à dialética finito-infinito segundo Labate, é possível, porque o que limita o finito, constringindo-o a terminar, não é o infinito, perante o qual o finito se poderia

O pensamento objetivo e a consciência no sentido pleno precisam do Infinito para se constituírem. O elemento não é o Infinito: "A indeterminação não eqüivale aqui ao infinito que ultrapassa os limites. Precede a distinção do finito e do infinito. (...) O elemento tapa de algum modo o infinito em relação ao qual teria sido necessário pensá-lo (...). O elemento separa-nos do infinito."[13] No interior da indeterminação do elemento no qual estou mergulhado, o Infinito não se apresenta; não há transcendência. Por isso o próprio fruir as coisas, que corresponde às necessidades vitais e as satisfaz, é o contentamento, a finalidade. O fruir não serve para outros fins, exteriores ao próprio fruir. Basta-se. Nisto precisamente consiste a sensibilidade: "Os objetos *contentam-me* na sua finitude, sem me aparecerem num fundo de infinito. O finito como contentamento é sensibilidade".[14]

O Eu, o humano, define-se pela fruição[15], mas como sozinho, separado do outro, egoísta. "Na fruição, sou absolutamente para mim. Egoísta sem referência a outrem, sou sozinho sem solidão, inocentemente egoísta e só. Não contra os outros, não 'quanto a mim' - mas inteiramente surdo a outrem, fora de toda a comunicação e de toda a recusa de comunicar, sem ouvidos, como barriga esfomeada."[16] A fruição, portanto, na ausência do infinito, não é consciência da própria finitude, mas um contentamento com ela. Não é consciência de si, embora seja uma consciência irrefletida e ingênua[17]. O egoísmo é ingênuo, o contentamento é ingênuo - porque não encontra ninguém. Sem passado e sem futuro, sem tempo, vive-se para o instante da fruição. Na ausência da transcendência, a própria identidade é desinteresse em relação à alteridade. Nada choca a solidão, nada lhe é estranho. O eu separado é pura interioridade.[18] O outro, que é o mundo, deixa-se, pois, consumir, mesmo se o elemento também se subtrai e não se pode conter. "Entre o eu e *aquilo de que ele vive*, não se interpõe a distância absoluta que

---

descobrir como finito, mas o indeterminado - o elemento, que limita enquanto é sem limites e formas. É neste sentido que podemos entender em que modo o elemento tapa o Infinito.

[13] *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.116-117.

[14] Ibid., p.119. Neste tema está em curso também uma contestação da compreensão heideggeriana dos objetos do mundo como originariamente instrumentos ou utensílios. A relação da fruição para Levinas é mais original do que o manuseio, a utilização dos objetos em relação a certos fins: "Os próprios utensílios que existem em ordem a... tornam-se objetos de fruição. (...) A fruição acompanha toda a utilização das coisas". E ainda muito explicitamente: "Heidegger não toma em consideração a relação de fruição. O utensílio encobriu totalmente o uso e a chegada ao termo - a satisfação. O *Dasein* em Heidegger nunca tem fome. A comida só pode interpretar-se como utensílio num mundo de exploração". Ibid., p.117, p.119.

[15] "Fruir sem utilidade, em pura perda, gratuitamente, sem remeter para mais nada, em puro dispêndio - eis o humano." Ibid., p.118.

[16] Ibidem.

[17] "(...) a consciência irrefletida e ingênua constitui a originalidade da fruição". Ibid., p.123.

separa o Mesmo de Outrem. A aceitação ou a recusa daquilo de que vivemos supõe um *consentimento* prévio - ao mesmo tempo dado e recebido, o consentimento da felicidade."[19] Nesta situação da consciência ingênua, porque solitária, alguma coisa deve despertar o eu, deve ajudar-lhe a tomar consciência, fazer surgir temporalidade. Ainda não é o Outro absoluto - Levinas não faz saltos, gradualmente prepara a constituição daquilo que Husserl supôs como o último fundamento.[20]

O surgimento da consciência está relacionado com o surgimento da temporalidade. De fato, à indeterminação do elemento que não se deixa conter, que não vem de nenhures, Levinas liga a insegurança, que ganha o sentido temporal: diz respeito ao futuro da sensibilidade e da fruição. O futuro está indeterminado, inseguro, porque não possuímos a fonte da qual surgem as coisas que se dão à fruição; a felicidade é instável, aquilo de que se vive pode vir a faltar, a necessidade ameaça. O bastar-se da fruição diz respeito somente ao momento presente, o momento instável, um instante.[21] Abre-se a dimensão do amanhã pela preocupação, e com isso, segundo Levinas, uma porta é aberta na interioridade para acolher a Transcendência. "A insegurança - que desenha assim uma orla de nada em torno da vida interior, confirmando a sua insularidade - é vivida na altura da fruição como a preocupação do amanhã. Mas abre-se assim, na interioridade, uma dimensão através da qual ela poderá esperar e acolher a revelação da transcendência. Na preocupação do amanhã, manifesta-se o fenômeno original do futuro incerto da sensibilidade."[22]

Esta insegurança faz estremecer o Eu no seu egoísmo. Para proceder na descrição da produção do Eu, Levinas introduz a noção da casa ou moradia e de uma nova relação com o mundo a partir desta: a posse. Mas isto já implica uma relação com algo diferente do mundo.

---

[18] Este desinteresse será invertido a seguir para o desinteresse por mim e o interesse pelos outros. Cfr. Labate, op.cit., p.34.

[19] *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.127.

[20] A estrutura do livro *Totalidade e Infinito*, assim como do *Autrement qu'Être*, de modo nenhum é gradual, mas condensa já nas primeiras páginas toda a problemática e a dificuldade do conteúdo. Refiro-me ao processo de argumentação. A nossa apresentação neste sentido é um possível itinerário, um modo de seguir os seus argumentos em torno do tema que nos propusemos. Cfr. a este respeito S. Petrosino, *La Verità Nomade*, Milano: Jaca Book, 1980, p.10-11: "O pensamento de Levinas é a negação da univocidade do espositio e da sua linearidade. (...) Deste ponto de vista todo comento a tal texto deve sustentar o risco e a inexatidão de uma dimensão linear (a subdivisão em capítulos) no interior de uma estrutura em que o espaço é submetido a uma curvatura." Cfr. também Derrida, op.cit., p.105-106, nota 1.

[21] No gozo, não há continuidade, não há ainda temporalidade. Como nota Petrosino, no gozo "o único tempo é o instante e a única figura possível a novidade". Petrosino, op. cit., p.28.

[22] *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.133.

A noção do futuro que se anuncia na insegurança, se transformará no adiamento da preocupação, da morte, através do trabalho. Pelo trabalho o Eu assegura um presente mais estável ou uma distância em relação à insegurança, acumulando ou assegurando para si a fruição, as coisas de que vive, adquirindo-as pela posse. Para compreender a posse, é preciso compreender a morada. A casa não é um edifício, um objeto no qual se mora, mas um tipo de existência, que tem, como parece, um novo tipo de intencionalidade: a da concretização. "Apresentar a habitação como uma tomada de consciência de uma certa conjuntura de corpos humanos e de edifícios é deixar de lado, é esquecer a versão da consciência para as coisas, que não consiste, para a consciência, numa representação das coisas, mas numa intencionalidade específica de concretização. Podemos formulá-la assim: a consciência do mundo é já consciência através deste mundo."[23]

A separação do Eu em relação ao mundo se concretiza quando o Eu se recolhe, isto é, quando se distancia do elemento, como a partir de um domínio privado. A interioridade do Eu, que é o fato de o Eu ser separado do mundo, realiza-se concretamente no recolhimento: "O recolhimento, no sentido corrente do termo, indica uma suspensão das reações imediatas que o mundo solicita, em ordem a uma maior atenção a si próprio, às suas possibilidades e à sua situação."[24] O eu separa-se do elemento refugiando-se na sua casa, libertando-se da fruição imediata, para poder ter a nova relação de posse a partir do seu interior, um espaço de maior liberdade e atenção para as possibilidades de fruição, para si. A morada é uma relação de familiaridade com as coisas. Suspensão das relações imediatas de gozo, recolhimento, atenção a si, familiaridade com o mundo, significam a morada, um novo tipo de existência no mundo, numa maior liberdade, que porém não é tirada da satisfação dos elementos, diz Levinas. De onde o Eu tira, então, esta maior liberdade? Levinas, preparando a situação para o encontro com o Outro, diz que a morada é proporcionada por uma nova relação, que não é com o mundo. O mundo primeiramente se frui, e a partir da morada se possui. Mas uma relação mais livre com o mundo o Eu não pode dar-se sozinho, ela implica já uma relação com alguém outro: "A intimidade que a familiaridade já supõe - é uma *intimidade com alguém*. A interioridade do recolhimento é uma solidão num mundo já humano. O recolhimento refere-se a um acolhimento."[25] Este outro que acolhe o Eu e

---

[23] Ibid., p.136.
[24] Ibid., p.137.
[25] Ibid., p.138.

lhe prepara a morada, não sendo ainda o Rosto, para Levinas é a Mulher: "O Outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade de Casa e da habitação".[26]

A mulher aqui para Levinas não significa necessariamente o ser humano feminino, mas "o feminino", "a dimensão de feminidade" de uma relação específica com o Outro, necessária para a vida interior e a partir da qual se descobre o sentido das relações do Eu com o mundo.[27] O que carateriza este tipo de relação é uma presença discreta da alteridade, uma presença que não choca, que é ao mesmo tempo ausência. O Outro que é presente para acolher, preparar o lugar - espalhar a doçura da familiaridade sobre as coisas, se retira para dar maior liberdade ao Eu, para possibilitar mudança das relações com o mundo. Não está presente para questionar, ensinar, dar ordens. Neste sentido, na tal relação com a mulher não se instaura a linguagem, expressão da alteridade do Outro como Infinito. O feminino não é interlocutor. Na relação com o feminino ainda não se realiza definitivamente a separação, nem se constitui a consciência, mas esta relação é a condição para isso.[28] A relação de intimidade com a Mulher faz a casa, enquanto um objeto, um lugar privilegiado, onde o mundo adquire uma dimensão familiar e onde o próprio Eu se transforma, se torna pessoal nas suas relações com o mundo.

É interessante notar como, para Levinas, cada novo passo em direção à explicitação do Eu e da consciência, implica um novo tipo de relação, de alteridade, que se situa entre as condições de subjetividade. O Eu não realiza sozinho os passos em direção à realização do seu ser; talvez possamos entender neste sentido a acentuação da passividade do sujeito na filosofia levinasiana.

A morada é portanto uma concretização da separação do Eu, da sua estada no mundo, a sua realização concreta, "a passagem a acto - a energia - do recolhimento"[29].

---

[26] Ibidem.

[27] "O feminino foi descoberto nesta análise como um dos pontos cardeais do horizonte em que se situa a vida interior". Ibid., p.140.

[28] Diz Levinas: "Esta alteridade situa-se num plano diferente da linguagem e não representa de modo algum uma linguagem truncada, balbuciante, ainda elementar. Muito pelo contrário, a discrição desta presença inclui todas as possibilidades da relação transcendente com outrem. Só se compreende e exerce a sua função de interioridade tendo como fundo a plena personalidade humana mas que, na mulher, pode precisamente reservar-se para abrir a dimensão da interioridade. E essa é uma possibilidade nova e irredutível, um desfalecimento delicioso no ser e fonte da doçura em si." Ibid., p.138. Para uma análise mais atenta e reflexiva desta dimensão feminina na obra de Levinas, pode se confrontar Etelvina P. L. Nunes, *O Outro e o Rosto*, Braga: Faculdade de Filosofia da UCP,1993, cap. 5, p.169-203.

[29] Ibid., p.137.

Podemos, assim, entender as palavras de Levinas de que a consciência do mundo é já consciência através desse mundo. O "através" se realiza pela morada e a consciência do mundo neste nível é uma consciência concreta, relações concretas com o mundo que se tornam possíveis no interior da casa, e a partir desta com o exterior; relações mais concretas do que o gozo, no sentido de serem pessoais.

Esta passagem a ato, a atualização, concretiza novas possibilidades do eu separado, para além do recolhimento.[30] A nova possibilidade é, em primeiro lugar, a relação de posse, ou, como Levinas também a chama, a existência econômica. A partir da morada o Eu distancia-se do seu gozo imediato das coisas que se oferecem à fruição e as aloja no seu interior, na casa, provendo uma fruição futura. A sua relação com o mundo muda, portanto; as coisas são retiradas do elemento, captadas, transportadas para a interioridade, transformadas - tornam-se coisas possuídas, haver. O modo concreto de realizar isto é o trabalho.[31] A posse e o trabalho assim, diz Levinas, mudam as próprias coisas: o seu ser, tirado do elemento e transformado para ser à disposição dos fins do Eu, é neutralizado; o elemento na casa ganha contornos sólidos, torna-se "ente', suporte de qualidades, persistindo no tempo do Eu - substância.[32]

Assim o Eu realiza, ou faz nascer, um mundo, diz Levinas.[33] Com isto vemos nascer a temporalidade. A distância em relação à fruição significa também uma distância temporal daquilo que causava a preocupação, e daí um poder sobre o tempo - primeiro em relação às próprias coisas: a substância é o que perdura no tempo. "A posse

---

[30] "A interioridade, *realizada* concretamente pela casa, a passagem a acto - *a energia* - do recolhimento através da morada, abre novas possibilidades que a possibilidade do recolhimento não continha analiticamente, mas que, essenciais à sua *energia*, só se manifestam quando ela se manifesta." Ibidem.

[31] "A posse realiza-se pela tomada de posse ou pelo trabalho, que é o destino da própria mão." Ibid., p.141.

[32] "As coisas apresentam-se como sólidos de contornos nitidamente delimitados. (...) O contorno da coisa marca a possibilidade de a destacar, de a movimentar com as outras, de a levar. A coisa é *móvel*, mantém uma certa proporção em relação ao corpo humano. Uma proporção que a submete à mão: não apenas à sua fruição. A mão, ao mesmo tempo, desenha um mundo arrebatando o seu domínio ao elemento, desenhando seres definidos que têm formas, isto é, sólidos; a informação do informe é a solidificação, aparecimento do captável, do *ente, suporte* das qualidades. A substancialidade não reside, pois, na natureza sensível da coisa, dado que a sensibilidade coincide com a fruição que goza de um 'adjectivo' sem substantivo, de uma qualidade pura, de uma qualidade sem suporte. (...) A substancialidade da coisa está na solidez que se oferece à mão que apanha e leva." Ibid., p.143. A neutralização do ser das coisas, para Levinas, não pode ser considerada como uma violência sobre elas, visto que as coisas não têm rosto ou significado próprio; elas apenas oferecem uma resistência material. A violência só se pode fazer ao rosto, na abertura da dimensão ética. As coisas pela posse tornam-se minhas, o Eu lhes dá uma pátria, uma substância.

[33] Petrosino no seu comentário elucida em que sentido a posse cria um mundo: o mundo se torna aquilo que é apropriável, possuível - não apenas as coisas isoladas, possuídas de fato, mas o mundo todo se torna marcado pelo acontecimento de apropriação. "A partir da morada, a posse representa aquele 'ponto de vista' que, precedentemente a apropriação de fato, determina o real enquanto apropriável: antes da posse a

subtrai o ser à sua mudança. Por essência durável, não dura apenas como um estado de alma, afirma o seu poder sobre o tempo, sobre o que não é de ninguém - sobre o futuro. A posse supõe o produto do trabalho, como o que se mantém permanente no tempo - como substância."[34]

Levinas relaciona a posse com o trabalho do corpo. O corpo é o modo da separação do Eu: o corpo tem necessidades e, mergulhado no elemento, as satisfaz e goza; mas também é o corpo que trabalha, que movimenta, pega as coisas do elemento e as aloja na casa, erguendo-se acima do elemento. Fruir, mas também estar em casa, é existência corporal. Ter corpo é o modo da dependência e da independência, simultaneamente.[35] Pelo trabalho, que suprime a preocupação que no corpo está sempre iminente - visto que o corpo é vulnerável, dependente, prestes a sucumbir à doença, à morte - abre-se a temporalidade: o trabalho e a posse adiam a iminência da morte, se distanciam dela; o Eu se dá tempo. Assim o trabalho produz a ambigüidade, que Levinas chama de consciência. Ter consciência é ter tempo. Assim, com o corpo está ligada uma certa consciência; não como o que de fora se junta ao corpo, mas se produz concretamente pelo corpo, na morada e no trabalho.

> "A consciência não cai num corpo - não encarna; é uma desencarnação ou, mais exatamente, um adiamento da corporeidade do corpo. Isto não se produz no éter da abstração, mas como todo o concreto, na morada e no trabalho. Ter consciência é estar em relação *com o que é*, mas como se o presente *daquilo que é* não estivesse ainda inteiramente realizado e constituísse apenas o *futuro* de um ser recolhido. Ter consciência é precisamente ter tempo. Não extravasar o tempo presente no projecto que antecipa o futuro, mas ter em relação ao próprio presente um distanciamento, referir-se ao elemento em que se está instalado, como aquilo que ainda não está lá. Toda a liberdade da habitação tem a ver com o tempo que ainda resta ao habitante. O incomensurável, isto é, o incompreensível formato do meio, dá tempo. A distância em relação ao elemento ao qual o eu está entregue só o ameaça na sua morada no futuro. O presente é *para já* apenas a consciência do perigo, o medo, sentimento por excelência. A indeterminação do elemento, o seu futuro torna-se consciência, possibilidade de utilizar o tempo."[36]

---

casa é a posse. (...) O mundo se torna assim o mundo investido pela minha vontade, trabalhado, portanto, pelas minhas mãos." Petrosino, op.cit., p.31-32.

[34] *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.143.

[35] "Não é que se trate neste equívoco de dois pontos de vista sucessivos sobre a separação; a sua simultaneidade constitui o corpo. A última palavra não pertence a nenhum dos aspectos que se revelam sucessivamente." Ibid., p.147.

[36] Ibid., p.148. Numa obra anterior à *Totalidade e Infinito*, em *De l'Existence à l'Existant* (Paris: Vrin, 1947), Levinas relaciona a consciência com o corpo: a consciência se posiciona ou sobrevem do ser anônimo a partir de um "aqui", a partir de uma posição, e o corpo é o acontecimento da consciência, "o próprio advento da consciência" (*Da Existência ao Existente*, trad. port. P. A. Simon e L. M. de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1988, p.88). Penso que a noção da consciência na obra que estamos analisando vai além do que está dito nessa obra anterior, por ser relacionada mais explicitamente ao

Transcrevemos este longo parágrafo, porque nos dá preciosas noções sobre a consciência e a temporalidade, que se dão na imanência da posse e do trabalho. O tempo que o eu dá a si pelo trabalho, é distância da própria morte que ameaça na relação com o elemento. Este tempo diz respeito à relação com o elemento. Este adiamento da morte é ambigüidade, porque é uma distância precária, uma independência na dependência. A consciência é aqui a consciência do perigo, o medo da morte, sentimento.

Como podemos interpretar corretamente esta consciência e esta temporalidade? Podemos dizer que chegamos às estruturas definitivas da consciência?

Há autores que interpretam assim a morada como consciência: o Eu que mora em casa seria o Eu do gozo que tomou consciência de si[37]; neste sentido a posse, o "transportar" de exterior do elemento para o interior da casa - consciência, seria a representação.[38]

O que é certo em nosso autor é, que a consciência é ligada ao tempo: o surgimento da consciência se dá juntamente com o surgimento da temporalidade, tomada da distância em relação ao instante presente. Isto, a meu ver, é uma herança husserliana na filosofia de Levinas: Husserl, com a sua análise da consciência do tempo, descobriu na síntese temporal o acontecer primeiro da consciência. Para Levinas, este acontecer primeiro em todo caso é o Outro. Devagar compreenderemos como o Outro está relacionado com a consciência e a temporalização.

Podemos em primeiro lugar evidenciar o esforço de Levinas de desligar a noção da posse e da morada da representação teórica. A posse, que por um lado se distingue da fruição[39], distingue-se, por outro lado, também do conteúdo possuído, do pensamento de

---

Outro. Cfr. também Márcio L. Costa, *Levinas. Una Introduccion*, 1998, trad. port. J. T. Filho: *Levinas. Uma Introdução*, Petrópolis: Vozes, 2000, p.79-84.

[37] S. Labate interpreta explicitamente a morada como consciência: "O espaço que torna possível a posse, que altera a relação com as coisas, transportando-as de um fundo a um outro fundo, fundando-as enquanto objetos, é o interno que contém o externo: o seu nome filosófico por excelência é 'consciência'." Cfr. Labate, op.cit., p.47-48. Labate se apoia em Petrosino, que parece sustentar o mesmo: "A consciência é tomar tempo, é identificação através da multiplicidade. Mas, já é evidente, estes são os temas da casa e da posse. A anterioridade a qual acenávamos antes [a anterioridade do gozo em relação ao pensamento e à mediação], aparece aqui em toda a sua clareza: Levinas interpreta a consciência a partir daquele fenômeno de separação que é o gozo: *a consciência é uma figura do gozo*." Cfr. Petrosino, op.cit., p.32-33, nota 37.

[38] Cfr. Labate, op.cit., p.43, nota 35: "A representação deve ser agora compreendida a partir do recolhimento. (...) Representação se refere aqui a uma intencionalidade mobilizada no tempo. O presente do gozo se re-presenta, produzindo então um movimento intencional que prevê o tempo. Para que este mecanismo de representação ocorra, porém, é necessário o recolher-se do eu. Movimento de fechamento do eu que ocorre sempre no contexto da abertura indeterminada do elemental, o recolhimento é uma contração do eu-do-gozo que deixa o espaço (dentro da consciência ou da morada) às coisas para se presentarem para além ou na espera do presente (representação)."

[39] "A posse das coisas a partir da casa que se faz pelo trabalho distingue-se da relação imediata com o não-eu na fruição, da posse sem aquisição de que goza a sensibilidade que mergulha no elemento, que

um conteúdo. A posse faz surgir a coisa, o ente, arrebatando o seu ser do elemento e compreendendo-o, tornando-o uma substância. A esta relação Levinas chama de ontologia, mas esta para ele não é, em primeiro lugar, teoria, mas uma relação concreta com as coisas, realizada pelo trabalho, pelo movimento do corpo, da mão:

> "A posse da morada distingue-se do conteúdo possuído (...). A ontologia que capta o ser do ente - a ontologia, relação com as coisas e que manifesta as coisas - é uma tarefa espontânea e pré-teorética de todo o habitante da terra. O futuro imprevisível do elemento - a sua independência, o seu ser - a posse domina-o, suspende-o, adia-o. (...) Suspender a independência do ser, a materialidade no não-eu material, pela posse, não equivale nem a *pensar* essa suspensão, nem a obtê-la pelo efeito de uma fórmula. A maneira de ter acesso à obscuridade insondável da matéria não é uma ideia do infinito, mas o trabalho. A posse realiza-se pela tomada de posse ou pelo trabalho, que é o destino próprio da mão."[40]

A ação do corpo, que concretiza ou realiza a posse, segundo Levinas, também não é apoiada por nenhuma representação anterior ao próprio movimento corporal. Se Levinas diz que a ação do corpo desenvolve-se como sob o domínio de uma causa final, ao mesmo tempo ele sublinha que o fim não está pré-delineado, mas é o que é procurado pelo próprio movimento e alcançado no final; a mão pode falhar, como pode falhar um movimento ao acaso.

> "Na realidade, a 'representação' do fim e o movimento da mão que se lança para ele através de uma distância inexplorada, sem ser precedida de um batedor - não constituem senão um único e mesmo acontecimento e definem um ser que, no seio de um mundo em que está implantado, vem a tal mundo de aquém desse mundo, de uma dimensão de *interioridade*, de um ser que *habita* no mundo, quer dizer, que nele está em sua casa."[41]

Portanto, na morada e no recolhimento, como também na posse, não há representação teórica. Esta já implica, na concepção de Levinas, uma liberdade em relação a si, em relação ao presente, diferente da independência dependente do corpo[42], diferente da posse que, no fundo, é um adiamento da fruição, um movimento para si fundado no medo da morte. A representação, como a entende Levinas, tomando de

---

'possui' sem apanhar. Na fruição, o eu não assume nada. De chofre, ele vive de... A posse pela fruição confunde-se com a fruição. Nenhuma actividade precede a sensibilidade. Mas, em contrapartida, possuir fruindo é também ser possuído e ser entregue à profundidade insondável, isto é, ao inquietante futuro do elemento." *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.141.

[40] Ibidem.

[41] Ibid., p.149-150.

[42] Diz Levinas: "A liberdade como relação da vida com um *outro* que a aloja e pelo qual a vida está *em sua casa*, não é uma liberdade finita, é virtualmente uma liberdade nula." Ibid., p.147.

Husserl a noção da representação constituinte do sentido dos objetos, implica a relação com o Outro.[43] Voltaremos a isto.

Ora, não havendo consciência representativa, que tipo de consciência poderá ser implicada na posse? A intencionalidade da posse, como vimos, é a concretização. Levinas não se estende muito ao apresentar esta noção, mas liga-a à concretude do corpo, do movimento corporal que em si consuma a intenção, o fim. A consciência surgida neste nível poderia ser chamada uma consciência concreta, corporal, imediata. Talvez possamos identificar esta concretização do Eu que se dá na morada e se realiza pelo trabalho e posse, com a vontade, o querer. Diz Levinas: "O trabalho não caracteriza uma liberdade que decorreu do ser, mas uma vontade: um ser ameaçado, mas que dispõe de tempo para ocorrer à ameaça"; "enquanto actuante, a vontade assegura o *em sua casa* do ser separado".[44] A vontade é o nome da interioridade do Eu, que exprime a orientação "para si", revelado na posse. O querer da vontade pode afirmar-se contra a ameaça de um futuro incerto, estabelecer distância em relação a ele, prevenir-se trabalhando.

Mas o tempo aqui é apenas uma abertura à dimensão temporal, adiamento primeiro, concreto, que liga ainda o Eu a si e apenas anuncia uma transcendência, anuncia-a como um nada, o nada da morte.[45] Não é o tempo no sentido pleno; este só será possível ao encontrar o Outro, a Transcendência absoluta. Por isso Levinas diz explicitamente: "Mas o tempo que se manifesta no recolhimento da morada - di-lo-emos mais adiante - supõe a relação com um outro que não se oferece ao trabalho - a relação

---

[43] Assim a tese de Labate quanto à representação parece não se justificar.

[44] Ibid., p.148, p.265.

[45] Cfr. a este respeito Labate, op.cit., p.43. Uma reflexão sobre a morte como o "outro" do Eu, sobre o qual o Eu não pode poder e que não pode ser assumido ou antecipado pelo Eu, Levinas faz em *Le Temps et l'Autre* (em *Le Choix, le Monde, l'Existence. Cahiers du Collège Philosophoque*. Paris: Arthaud, 1947; reimpressão: Montpellier: Fata Morgana, 1979. Cfr. também S. Strasser, "Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas", *Revue Philosophique de Louvain*, v. 75, 1977, p.114). Nesta obra de Levinas, como também na *Da Existência ao Existente*, Levinas já compreende o tempo como a relação com o outro, com um instante outro em relação ao instante presente, entre os quais há um intervalo do nada no ser; o tempo, portanto, já não é mais uma sucessão ou uma continuidade de instantes sem intervalos, como em Husserl. O tempo é uma relação que permite salvaguardar a alteridade do instante seguinte, do outro: "o tempo não é o fato de um sujeito isolado e sozinho, mas é a própria relação do sujeito com o outro" (*Le Temps et l'Autre*, op.cit., p.17, apud M. L. Costa, op.cit., p.91). Neste sentido vai o comentário de Derrida, na obra citada, quando fala da ligação entre alteridade e tempo (sem se referir explicitamente à noção da consciência): sem a relação à alteridade irredutível não há tempo nem história. O tempo implica uma alteridade que não pode ser constituída no interior da identidade do sujeito, uma transcendência que o Eu não pode produzir sozinho na sua identidade, por exemplo na relação com as coisas (cfr. Derrida, op.cit, p.115). É compreensível, portanto, que a morte, um instante outro em relação ao instante presente do Eu, pode abrir uma dimensão da temporalidade, mas a alteridade ou transcendência por excelência, que possibilita o tempo no seu sentido

com Outrem, com o Infinito, a metafísica."[46] Assim também a consciência no sentido pleno é condicionada pela relação com o Outro: "O acolhimento da alteridade condiciona, portanto, a consciência e o tempo".[47]Em nossa leitura, portanto, a consciência não pode ser simplesmente uma "figura do gozo". Mas estamos ainda longe de compreender esta relação do Outro com a consciência. Um passo em direção à explicitação pode ser feito pela compreensão da noção de representação segundo Levinas.

A representação não se compreende por simples oposição ao ato; como um ato não procede da representação, visto que para Levinas a representação é posterior ao comprometimento do Eu na morada, também a representação não é um resultado do ato; se o ato (o trabalho) é um comprometimento com o não-eu, a liberdade da representação, "que a impassibilidade da contemplação só superficialmente traduz"[48], não significa a ausência da relação. Como a relação com o Outro está implicada na representação?

A representação constituinte é, como vimos, secundária em relação à vida que o Eu vive na relação com o mundo pela fruição e a posse. A representação não constitui, na realidade, esta vida, ela já a encontra implantada. Sua pretensão teórica, contudo, é substituir-se a esta vida *a posteriori*. Esta pretensão teórica, a sua própria possibilidade, é preciso desvendá-la como um acontecimento novo e original, como um aspecto fundamental da separação do Eu em relação ao mundo. A posterioridade da representação em relação à vida, à fruição e à posse, atesta a separação do Eu em relação a elas, que está ancorada na própria temporalidade, intrincada na representação. A posterioridade se pode compreender simplesmente pelo fato de que um ser que pensa, antes de pensar vive, isto é, respira, come, se veste, habita uma casa... Esta anterioridade do viver não é simplesmente cronológica, mas é entendida como condição. Mas que a temporalidade está implicada no próprio acontecer da representação, nos ensinou Husserl, nas análises do tempo interno: a representação significa a re-apresentação de um conteúdo dado no ponto-agora, que está escorrendo para o passado e retido pela retenção ou então recuperado pela memória. Ora, este escorrer, este não poder agarrar o

---

pleno, será o Outro. "Mais ainda do que a fonte de nossa representação do tempo, a socialidade não é o próprio tempo?" (*Da Existência ao Existente*, op.cit., p.111). Desenvolveremos estes pontos mais adiante.

[46] *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.148.

[47] Ibid., p.261.

[48] Ibid., p.151.

que é dado no instante do presente, mas poder recuperá-lo pela retenção, pela representação, para Levinas significa a separação. Diz ele:

> "O facto de a representação ser condicionada pela vida mas esse condicionamento poder, posteriormente, eliminar-se - o facto de o iluminismo ser uma eterna tentação - tem a ver com o próprio acontecimento da separação, que não há que interpretar em momento algum como corte abstracto no espaço. O facto da posterioridade mostra, sem dúvida, que a possibilidade da representação constituinte não restitui à eternidade abstracta ou ao instante o privilégio de medir todas as coisas; mostra, pelo contrário, que a produção da separação está ligada ao tempo e mostra mesmo que a articulação da separação no tempo se produz assim nela mesma e não apenas secundariamente, para nós."[49]

A separação - o fato de não poder agarrar o tempo, de não poder parar o instante para si - aqui para Levinas não significa uma indigência da teoria; a indigência está superada concretamente pela posse. A representação teórica implica uma nova liberdade em relação ao ser, um desenraizamento do Eu pelo pensamento - a extraterritorialidade e soberania do pensamento, que justifica a constituição do sentido pelo pensamento. A liberdade e a soberania do pensamento são aqui para Levinas um acontecimento positivo da separação, uma anterioridade do pensamento:

> "A possibilidade de uma representação constituinte, mas que assenta já na fruição de um real inteiramente constituído, designa o carácter radical do desenraizamento de quem é recolhido numa casa em que o eu, mergulhando embora nos elementos, se coloca perante uma Natureza. Os elementos onde e de que vivo são também aquilo a que me opus. O facto de ter limitado uma parte do mundo e de a ter encerrado, de ter acesso aos elementos de que fruo pela porta e pela janela, realiza a extraterritorialidade e a soberania do pensamento, anterior ao mundo a que ela é posterior. *Anterior posteriormente*, a separação não é 'conhecida' assim, mas produz-se assim. A recordação é precisamente o cumprimento desta estrutura ontológica. (...) Só assim vejo sem ser visto, como Giges, não sou invadido pela natureza, já não mergulho numa ambiência ou numa atmosfera. Só assim a essência equívoca da casa escava interstícios na continuidade da terra."[50]

Husserl afirmava esta independência e soberania da representação, do pensamento, da consciência, da razão. O homem para Husserl é livre em relação ao mundo pelo fato de se produzir nele o pensamento, de ser racional. A razão e o conhecimento, por isso, para ele significam toda a essência da espiritualidade humana, o próprio ser e o destino - como caminho e como fim - da existência humana. Husserl pensou ter chegado ao fundamento último do ser. Ora, para Levinas, as suas análises fenomenológicas não chegam ainda ao fundamento, ou melhor, Husserl e com ele toda a tradição ocidental da filosofia, deram à descoberta da liberdade da razão precocemente

---

[49] Ibidem.

o estatuto de fundamento, também por ter desprezado e deslocado o significado de outros tipos de relação com o mundo e assim, com o Outro. Levinas se põe a pergunta: "Donde é que me vem a energia transcendental, esse adiamento que é o próprio tempo, o futuro em que a memória se apoderará de um passado que existiu antes do passado (...)?"[51] A liberdade, esta distância em relação ao presente da fruição e da posse, que abre um futuro - futuro da fruição e da posse -, o Eu não a pode dar a si mesmo. Não pode transcender-se para este futuro por si só. Esta liberdade vem-lhe de algures. Vimos que a relação de posse, que implicava o recolhimento, uma interioridade como que escavada do dentro do elemento, implicava o acolhimento discreto da parte de alguém, a relação com a mulher. Esta nova liberdade em relação à posse implica uma nova relação, com uma outra alteridade que proporciona a liberdade. Eis as palavras claras de Levinas:

> "Representar aquilo de que vivo equivaleria a permanecer exterior aos elementos em que estou mergulhado. Mas se não posso abandonar o espaço em que estou mergulhado, posso, a partir de uma morada, *abordar* apenas esses elementos, possuir coisas. Posso, sem dúvida, recolher-me no seio da minha vida que é vida de.. Só que o momento negativo do *morar* que determina a posse, o recolhimento que tira da imersão, não é um simples eco da posse. Não pode ver-se nisso a réplica da presença junto das coisas, como se a posse das coisas, enquanto presença junto delas, contivesse dialecticamente o recuo em relação a elas. Tal recuo implica um acontecimento novo. É preciso que eu tenha estado em relação com alguma coisa de que não vivo. Esse acontecimento é relação com Outrem que me acolhe na Casa, a presença discreta do feminino. Mas para que eu possa libertar-me da própria posse que o acolhimento da Casa instaura, para que eu possa ver as coisas em si mesmas, isto é, representá-las para mim, rejeitar tanto a fruição como a posse, é preciso que eu saiba *dar* o que possuo. Só assim poderia situar-me absolutamente acima do meu comprometimento no não-eu. Mas para isso é preciso que eu encontre o rosto indiscreto de Outrem, que me põe em questão. Outrem - absolutamente outro - paralisa a posse que contesta pela sua epifania no rosto."[52]

A liberdade que está em questão na representação, é uma liberdade para dar o que possuo, isto é, a distância em relação à fruição e à posse, que não é meramente ontológica, mas, tal como a relação com Outrem, é ética. Isto instaura um novo domínio de significado e do ser, tanto para o Eu, como para o mundo.

Nossa apresentação do processo do surgimento da consciência até aqui foi linear. Temos que interromper esta linearidade, para descrever a noção do Outro, à qual a descrição deste processo conduz e que agora se torna necessário compreender em função da compreensão da própria noção da consciência. Podemos acrescentar, que o

---

[50] Ibid., p.151-152.
[51] Ibid., p.152.

processo da constituição do Eu, pela fruição, pela morada e posse, não traduz o homem concreto, empírico; na realidade, não encontramos nenhum homem fruindo sozinho o mundo sem a consciência e sem a representação do mundo para si. Na realidade, os homens vivem juntos, formam sociedade, se relacionam, falam e partilham o mundo: a relação intersubjetiva que possibilita a consciência não se insere num eu que, sozinho, frui o mundo, mas faz desde sempre parte do mundo humano. O mundo em que o Eu vive é humano por causa da relação com o Outro. O processo descrito até aqui, portanto, não é um processo cronológico, mas, talvez, a tentativa de compreender a possibilidade da consciência e do sentido no mundo humano. A anterioridade e a posterioridade não significam uma ordem cronológica, mas a ordem da fundação do sentido. A relação com o Outro - a relação ética - marca radicalmente o sentido deste processo, é o fundamento da consciência no sentido pleno, da representação, da significação. Vejamos as palavras do autor:

> "A descrição da fruição, tal como tem vindo a ser conduzida até aqui, não traduz por certo o homem concreto. Na realidade, o homem tem já a idéia do infinito, isto é, vive em sociedade e representa as coisas para si próprio. A separação que se realiza como fruição, ou seja, como interioridade, torna-se consciência de objectos. As coisas fixam-se graças à palavra que as dá, que as comunica e as tematiza. E a nova fixidez que as coisas adquirem graças à linguagem supõe muito mais que a adjunção de um som a uma coisa. Por cima da fruição desenha-se, com permanência, a posse, o pôr em comum - um discurso sobre o mundo. A apropriação e a representação acrescentam um acontecimento novo à fruição. Fundam-se na linguagem como a relação entre os homens."[53]

É o Outro que possibilita que a fruição das coisas e a posse se tornam a consciência dos objetos, a representação. Ora, o surgimento do Outro e a relação com ele, a linguagem, são um acontecimento completamente novo. O que é este acontecimento e como ele possibilita a consciência, estas interrogações são o tema das páginas que se seguem.

O Outro, o Rosto e o nascimento da consciência

A fruição e a posse atestam uma separação do Eu em relação ao seu exterior; o Eu é interioridade que existe para si e se mantém nas relações com o exterior, ou seja, mantém as relações com o exterior em função de se manter na sua existência para si. Mas para Levinas esta interioridade, a separação que mantém um compromisso egoísta

---

[52] Ibidem.

com o exterior a fim de se satisfazer, não é a realidade última do sujeito. É fenomenalidade, uma plenitude vazia, ainda não é o ser. Para se reconhecer como tal, contudo, precisa encontrar-se, ou chocar-se, com uma exterioridade, que não se possa converter em objeto de fruição nem de posse, e que seja ao mesmo tempo mais e melhor que a fruição e a posse, melhor que a auto-suficiência do contentamento. Uma exterioridade que não se adequa à dialética da necessidade e da satisfação, incomensurável à satisfação e à insatisfação e à dialética da preocupação pelo meu amanhã e da posse. Esta dialética está ainda nos horizontes do Mesmo, nos horizontes da fenomenalidade.[54] Somente uma exterioridade que excede este horizonte pode mostrar a sua insuficiência, estreiteza, "apontando" para um significado melhor, diferente - o ser. Uma ruptura destes horizontes deve, portanto, acontecer, segundo Levinas. A passagem do fenômeno ao ser ou da aparência ao sentido exige uma ruptura. Esta ruptura é o encontro com o Outro: "Por causa da presença diante do rosto do Outrem, o homem não se deixa enganar pelo seu glorioso triunfo de ser vivo e, distinto do animal, pode conhecer a diferença entre o ser e o fenômeno, reconhecer a sua fenomenalidade, o defeito da sua plenitude, defeito inconvertível em necessidade e que, para além da plenitude e do vazio, não poderá preencher-se."[55]

Esta ruptura, provocada pelo encontro com o Outro, significa para Levinas, em *Totalidade e Infinito*, também a tomada de consciência. Um ser satisfeito, acabado, que coincide com o seu fim - um ser na fruição - não é consciente. O próprio fim se torna inconsciente, quando está atingido, diz Levinas. A significação, a consciência desperta, está ligada, portanto, à ruptura da satisfação, da totalidade, da mesmidade. "Com efeito, a significação só se mantém na ruptura da unidade última do ser satisfeito. As coisas começam a ganhar um significado na preocupação do ser ainda 'a caminho', de maneira que se tira dessa ruptura a própria consciência. O inteligível estaria ligado à insatisfação, à indigência provisória do ser, à sua estada aquém da sua realização."[56] O contentamento ingênuo, esta falta de consciência, pode também ser considerada consciência irrefletida, ingênua, que se basta a si. Basta-se, porque os seus conteúdos

---

[53] Ibid., p.123.

[54] "A totalidade do contentamento acusa a sua própria fenomenalidade quando sobrevém uma exterioridade que não desliza para o vazio de necessidades satisfeitas ou contrariadas (...), quando a exterioridade - incomensurável em relação às necessidades - rompe a interioridade por essa mesma incomensurabilidade. A interioridade descobre-se então como insuficiente, sem que tal insuficiência aponte uma limitação qualquer imposta por essa exterioridade (...); uma insuficiência sem satisfação possível." Ibid., p.161.

[55] Ibidem.

[56] Ibid., p.81-82.

não foram conhecidos ainda no seu sentido verdadeiro, que os refere inelutavelmente ao Outro, Infinito. O nascimento da consciência desperta é como uma passagem do que está implícito nesta consciência ingênua para a sua explicitação: o que está presente na interioridade auto-suficiente do Eu se desprende desta auto-suficiência pela abertura da interioridade. O desprendimento desta auto-suficiência é a consciência da existência do Outro e por isso da própria insuficiência, da própria falta perante o Outro. A abertura significa o encontro com o Outro: "Para passar do implícito ao explícito é preciso um mestre que chame à atenção. Chamar à atenção não é tarefa subsidiária. Na atenção, o eu transcende-se, mas era preciso uma exterioridade do mestre para prestar atenção. A explicitação supõe a transcendência."[57] O "chamar a atenção" provém do Outro que provoca a abertura da interioridade, a consciência abrupta de algo que já existia à minha volta e eu, na minha solidão, não me tinha apercebido.

A tomada de consciência da insuficiência do próprio existir isolado - o surgimento da consciência - coincide com o "fato" de se ser reconduzido do fenômeno ao ser, ao sentido, pela relação com o Outro.

É este Outro que agora tentaremos descrever. Este termo para Levinas significa alteridade absoluta, absolutamente separada do Eu, que não faz nenhuma unidade e totalidade com o Mesmo. Se o Eu é o que tem identidade como o próprio conteúdo - a identidade consigo mesmo nas alterações[58] -, o Outro tem como conteúdo, como a maneira de existir, a alteridade, o ser exterior, ser outro.[59] O Outro é outro, portanto, em relação ao Eu, é o outro do Eu. Por isso diz Levinas: "É para que a alteridade se produza *no ser* que é necessário um 'pensamento' e que é preciso um Eu. (...) A alteridade só é possível a partir de mim."[60] Ora, este "em relação a" que une o Outro ao Eu, para Levinas é algo particular, como veremos, porque é ética. Ele não quer nem formalmente unir o Outro e o Eu nalguma relação que os faria interdependentes.

Um pouco mais concretamente Levinas apresenta a alteridade e o significado desta necessidade do pensamento para que ele se produza, com a noção da Idéia do

---

[57] Ibid., p.122.

[58] " Ser eu é, para além de toda a individualização que se pode ter de um sistema de referências, possuir a identidade como conteúdo. O eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece." Ibid., p.24.

[59] "A transcendência pela qual o metafísico o designa tem isto de notável: a distância que exprime - diferentemente de toda distância - entra na *maneira de existir* do ser exterior. A sua característica formal - ser outro - constitui o seu conteúdo, de modo que o metafísico e o Outro não se totalizam". Ibid., p.23.

[60] Ibid., p.27. Esta afirmação será melhor entendida quando abordaremos a dimensão ética da Transcendência.

Infinito. O Infinito, ou a Transcendência, é um outro nome da alteridade.[61] A Idéia do Infinito é a estrutura formal da contestação da correlação entre *noema* e *noese*: nela o *noema* não corresponde à intenção da *noese*, excede-a incessantemente e este exceder é o seu próprio conteúdo. A Idéia do Infinito é um paradoxo da idéia, a não-coincidência do *ideatum* e da idéia, da forma e do conteúdo:

> "A transcendência do Infinito em relação ao eu que dele está separado e que o pensa, mede, se assim se pode dizer, a sua própria infinitude. A distância que separa *ideatum* e idéia constitui aqui o conteúdo do próprio *ideatum* (...); está infinitamente afastado da sua idéia - quer dizer, exterior - porque é infinito. A distância da transcendência não equivale à que separa, em todas as nossas representações, o acto mental do seu objecto, dado que a distância a que o objecto se mantém não exclui - e na realidade implica - a *posse* do objecto, isto é, a suspensão do seu ser. A 'intencionalidade' da transcendência é única no seu género."[62]

Se esta transcendência ainda pode implicar intencionalidade, esta, contudo, já tem um sentido completamente novo em relação àquela concebida por Husserl, a intencionalidade da objetivação[63], mas também em relação à da fruição e da posse. É uma abertura da interioridade completamente nova. A Idéia do Infinito, a presença singular do Infinito no finito, do mais no menos, se produz concretamente como Desejo[64], que Levinas contrapõe à satisfação da necessidade: o desejo não se apaga na posse do Desejável, mas aumenta com ela infinitamente.[65] É o exemplo da ruptura da correlação, do exceder do sentido que está sendo pensado, exceder que não se refere apenas a um horizonte mais vasto, mas é o trasbordamento permanente de todos os horizontes pensáveis, a insatisfação da intenção que não se pode satisfazer. "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 cumula, antes lhe abre

---

[61] Levinas se serve aqui de um argumento de Descartes: o *ego cogito*, duvidando sobre a existência externa, autônoma, das coisas cuja idéia lhe aparece na mente, reconhece que entre todas elas a idéia de Deus, ser perfeito e infinito, se destaca, por não poder ser produzida por ele mesmo. Descartes, como se sabe, conclui que uma tal idéia deve ter sido colocada em nós do exterior, o que para ele prova a existência de Deus como a origem da idéia dele no *ego cogito*: "E não se deve considerar estranho que Deus, ao me criar, tenha colocado em mim esta idéia para ser como a marca do operário impressa em sua obra (...)" (Descartes, *Meditações*. Trad. port. E. Corvisieri, São Paulo: Nova Cultural, 1999, 288).

[62] *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.36.

[63] Diz Levinas: "A diferença entre objetividade e transcendência vai servir de indicação geral a todas as análises deste trabalho." Ibidem.

[64] Levinas não o diz explicitamente, mas talvez podemos indicar o Desejo como a "intencionalidade" original da relação com Infinito. O Desejo dirige-se para o Outro e não volta ao Mesmo, como a intencionalidade objetivante, para preencher a intenção do sentido; com o seu não-preenchimento indica a transcendência. Também não provém do Eu ativo, mas é provocado pelo próprio Infinito, Alteridade.

[65] "Não como um Desejo que a posse do Desejável apazigua, mas como o Desejo do Infinito que o Desejável suscita, em vez de satisfazer." Ibid., p.37.

o apetite. (...) Para o Desejo, a alteridade, inadequada á idéia, tem um sentido. É entendida como alteridade de Outrem e como a do Altíssimo."[66]

A idéia do Infinito ou o Desejo metafísico é a relação do Eu com o Outro sem que o Outro seja reduzido ao Eu, sem que seja alterada a sua alteridade; relação fundamentalmente respeitosa do Outro, aliás, a única possível à altura da alteridade. Por isso ela é a ruptura da dinâmica da satisfação e da posse, a própria produção da transcendência no ser. A intenção do Desejo provém de fora, do exterior; o Desejo é provocado pelo que é diferente, melhor, - o Outro -, e não pela necessidade ou preocupação do Eu; o Desejo é o desejo de fazer bem.[67] O Eu sozinho não é "capaz" de uma tal intencionalidade, de uma tal diferença. Assim também a Idéia do Infinito é a idéia do que não pode ter origem em nós. É o Outro, por ser Outro, pela sua alteridade, a suscitar o Desejo, a abrir a interioridade, a transformar a orientação do Eu em bondade e generosidade. Estes, portanto, atestam a Transcendência, o Outro, como a sua origem.

Como, concretamente, o Outro, o Infinito, chega ao Eu? Um conceito muito próprio da filosofia de Levinas, original enquanto conceito filosófico, é o conceito do Rosto. O Outro enquanto Rosto é aquela alteridade que difere absolutamente de todas as coisas que o Eu encontra no mundo e que ele pode usar para si, possuir. Levinas caracteriza Rosto de dois modos - "negativamente", como o que se opõe e se recusa às relações totalizantes, e "positivamente", como o que revela a Transcendência.

Antes de procedermos a caracterização do Rosto, precisemos a relação entre o Rosto e o Infinito. A Idéia do Infinito é a estrutura formal da produção da transcendência no pensamento. O Infinito, de fato, só é "compreendido" como Infinito, como Transcendência, no pensamento, num pensamento maduro. Mas Levinas não quer vincular a Transcendência somente ao pensamento, à atividade cognoscitiva do Eu que pensa. A Idéia do Infinito é a relação com o Outro, relação que, enquanto se dá no pensamento, já implica o Outro como origem da idéia. Em Descartes, o Infinito é Deus, como também em Levinas, contudo a relação com Deus para Levinas se dá na relação com os homens concretos - na relação social. "A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano."[68] Os homens concretos são de carne e sangue; o Rosto é, portanto, um

---

[66] Ibid., p.22.

[67] "O Desejo é uma aspiração animada pelo Desejável; nasce a partir do seu 'objecto', é revelação. Em contrapartida, a necessidade é um vazio da alma, parte do sujeito." Ibid., p.49.

[68] Ibid., p.64. "Por conseguinte, a metafísica tem lugar onde se joga a relação social - nas relações com os homens. Não pode haver nenhum 'conhecimento' de Deus, separado da relação com os homens. Outrem é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável à minha relação com Deus. Não desempenha de

conceito do Outro enquanto algo sensível, mas no sensível, a "epifania" do Infinito. Se o Rosto não fosse sensível, uma face concreta[69], não seria possível a relação[70], portanto nem o conhecimento, a produção da transcendência no ser. O Rosto como epifania significa que no sensível ele se recusa a ser considerado como coisa sensível - esta recusa é o aspecto "negativo" do Rosto - e assim abre o seu verdadeiro significado, a Transcendência - aspecto "positivo". Para Petrosino, todo o significado do Rosto está implicado nesta relação entre a presença concreta, corporal, do outro homem e o Infinito que ele significa. O Rosto é uma presença e mais do que a presença, o trasbordamento da presença. Também na minha opinião, é aqui que devemos situar toda a questão da consciência, do tempo, da responsabilidade.[71] Voltaremos a isto mais tarde.

Em primeiro lugar, portanto, o Rosto se recusa às relações que o Eu vem estabelecendo com o mundo - às relações de fruição e de posse. Ele aparece na forma sensível, mas o que assim aparece, é apenas aparência. O seu significado não está no sensível, segundo Levinas. O Rosto é o que em cada instante rompe a figura sensível sob a qual aparece, não se reduz a ela, não se deixa fruir, proporcionar contentamento. Também se recusa à posse, a ser englobado na morada, na interioridade - justamente por ser diferença, não pode ser englobado na identidade do Eu, não pode ser neutralizado. "O Rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado - porque na sensação visual ou táctil, a identidade do eu implica a alteridade do objecto que precisamente se torna conteúdo."[72] O Rosto, enquanto Infinito, não pode ser conhecido, porque não pode ser representado - não há adequação entre ele e a minha intenção cognoscitiva, o que a representação capta jamais é o sentido do Rosto. Neste sentido, há diferença abismal entre o Rosto e as coisas: as coisas dão-se à posse, não oferecem resistência à vontade

---

modo nenhum o papel de mediador. Outrem não é encarnação de Deus, mas precisamente pelo seu rosto, em que está desencarnado, manifestação da altura em que Deus se revela." Ibid., p.65.

[69] O Rosto não precisa concretamente ser a face, pode ser qualquer parte do corpo, visto que ele não é uma forma, mas a sua significação ética. Cfr. a respeito E. Nunes, op.cit., 67-72.

[70] Cfr. Labate, op.cit., p. 74: "Esta relação é possível porque o rosto tem ainda 'forma sensível'. Se o rosto não tivesse 'forma sensível', se não fosse também face, seria fora do mundo. Seria outro nunca vindo à luz. Exterioridade sem linguagem ou significação. Sem rosto. Alteridade sem relação."

[71] Petrosino liga esta relação entre corpo e Infinito ao estatuto do ente enquanto criatura, ser criado: "No rosto o infinito, mas o rosto é a 'presença' de Outrem em 'carne e osso', é a sua expressão. O problema que o rosto está indicando é exatamente esta relação entre o infinito e a carne, entre a carne no infinito, entre o infinito na carne: problema da estrutura da criatura. Se a criatura é de carne e ossos, se a sua presença é constituída desta carne e destes ossos, ela nesta presença é solicitada a uma dinâmica que excede a pontualidade da presença." Petrosino, op.cit., p.138.

[72] *Totalidade e Infinito*, p.173.

do Eu.[73] O Rosto não se dá neste modo, oferece resistência, não é o ser neutro do *es gibt* heideggeriano.[74] O dar-se das coisas implica a sua rendição ao meu poder, a coisa oferece-se a mim, à minha posse; a sua alteridade se aniquila. É esta aniquilação que se torna impossível na aparição do Rosto; ou melhor, a posse revela-se justamente como aniquilação e isto significa, quando se trata do rosto, a violência, o assassínio. Começamos a vislumbrar deferentes dimensões da recusa da posse da parte do Rosto. Recusa-se ao conhecimento enquanto este, relação adequada para as coisas, o mundo, significa aniquilação da alteridade. A posse até agora não foi interpretada como conhecimento, porque é na aproximação do Rosto que as coisas começam a ser conhecidas, se tornam objetos de conhecimento, como veremos. O Rosto instaura conhecimento do mundo, mas ele não é conhecido; como não é conhecível, a intenção de englobar, assimilar ou reduzir a sua alteridade pode transformar-se numa violência real, numa tentação de assassínio; mas o que se pode aniquilar assim é apenas o sensível ou a forma do Rosto, não a sua alteridade.[75] Enquanto afirma a presença única de um ente, não é destrutível: mesmo matando-o, afirmo a sua presença única.[76] Na sua fraqueza, o Rosto revela uma vitória diferente. Resiste à violência, ao poder implicado no conhecimento e a qualquer outro poder, mas não por um outro poder maior: ele "não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder"[77]. O poder de aniquilar de algum modo é mantido pelo eu perante o Rosto, porque este aparece na forma sensível, no corpo, numa face; posso matar o corpo, conhecer a forma, referi-lo a algum contexto. Mas não é este poder que é desafiado. Na aparência sensível abre-se uma dimensão nova: a ética, o poder de poder, a liberdade de poder. No aparecer do Rosto, o conhecimento se torna inelutavelmente marcado pela abertura da dimensão ética; o conhecimento, como também a posse e a fruição, se tornam uma questão ética.[78]

---

[73] "A abordagem dos seres, na medida em que se refere à visão, domina os seres, exerce sobre eles um poder. A coisa é dada, oferece-se a mim. Mantenho-me no Mesmo, tendo acesso a ela." Ibidem.

[74] Cfr. a este respeito Labate, op.cit, p.70-71.

[75] "Só o assassínio aspira à negação total. A negação do trabalho e do uso, tal como a negação da representação, efectuam uma tomada ou uma compreensão, assentam na afirmação ou visam-na. Matar não é dominar mas aniquilar, renunciar em absoluta à compreensão. O assassínio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, porque o rosto exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível." *Totalidade e Infinito*, op.cit., p. 177.

[76] Cfr. a respeito Petrosino, op.cit., p.144-145: "O rosto é indestrutível, não porque não seja materialmente alcançável, mas porque a destruição não poderia desejar a não ser a destruição *daquele* rosto, somente daquele, afirmando assim no interior do seu gesto a presença que queria anular."

[77] *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.176.

[78] Labate exprime de um modo delicado este apelo ao poder do poder, que repentinamente significa um mudança da situação do Eu: "De improviso o eu se encontra não mais débil - como desarmado diante de um poder mais forte do que ele - mas inserido, destinado a uma relação na qual se transformaram seja os meios seja os fins. Relação cuja medida não é mais a posse. Eu posso poder, mas não é o que quero.

As coisas podem ser captadas, possuídas, desvendadas, dadas e vendidas, porque não têm nada de próprio; o que lhes é próprio, pessoal, adquirem-no do Eu. O sujeito as designa - para si, para alguém. Mas o Outro é Rosto, tem significação própria e querer captá-lo para os meus fins e satisfação é querer a sua aniquilação, a negação total. Aquilo que propriamente se recusa a tal procedimento é a sua transcendência. A resistência do Rosto é uma resistência ética, a proibição de matar.[79]

> "Opõe-me assim não uma força maior - uma energia avaliável e que se apresenta, por conseguinte, como se fizesse parte de um todo - mas a própria transcendência do seu ser em relação ao todo; não como um qualquer superlativo de potência, mas precisamente o infinito da sua transcendência. Esse infinito, mais forte do que o assassínio, resiste nos já no seu rosto, é o seu rosto, é a *expressão* original, é a primeira palavra: 'não cometerás assassínio'. O infinito paralisa poder pela sua infinita resistência ao assassínio que, dura e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente."[80]

Este princípio moral - "tu não cometerás assassínio" - exprime o significado do Rosto. Neste ponto, o aspeto negativo do Rosto, o da recusa, já passa a significar positivamente. O Rosto, segundo Levinas, enquanto aparece no mundo, entre as coisas, tem uma forma sensível, mas rompe esta forma e todos os horizontes implícitos de significado, porque se exprime por si, significa por si, fala. Ele é a palavra, a condição de linguagem, discurso, porque não é uma forma morta.

> "A essência original da expressão e do discurso não reside na informação que eles forneceriam sobre um mundo interior e escondido. Na expressão, um ser apresenta-se a si mesmo. O ser que se manifesta assiste à sua própria manifestação e, por conseguinte, apela para mim. Essa assistência não é o *neutro* de uma imagem, mas uma solicitação que me envolve a partir da sua miséria e da sua Altura. Falar-me é transpor a todo o momento o que há de necessariamente plástico na manifestação. Manifestar-se como rosto é *impor-se* para além da forma, manifestada e puramente fenomenal, é apresentar-se de uma maneira irredutível à manifestação, como a própria rectidão do face a face, sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na sua miséria e na sua fome."[81]

Por significar por si, sem ajuda de nenhum conceito ou imagem, nenhum intermediário, o Rosto se expõe ao Eu na absoluta franqueza ou nudez, sem esconderijo; o contato com ele, diz Levinas, só é possível como a retidão do face a face. Diante do

---

Poder abandonado pela própria vontade (de poder)." Labate, op.cit., p.73. Talvez podemos denominar esta mudança também assim: a vontade se torna desejo.

[79] "(...) a resistência do que não tem resistência - a resistência ética. A epifania do rosto suscita a possibilidade de medir o infinito da tentação do assassínio, não como uma tentação de destruição total, mas como uma impossibilidade - puramente ética - dessa tentação e tentativa." *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.178.

[80] Ibid., p.177-178.

[81] Ibid., p.178-179.

Rosto somos pessoalmente interpelados, porque ele se expõe a nós pessoalmente. A sua nudez consiste em dirigir-se a mim, voltar-se para mim.[82] Neste face a face, sou interpelado a uma decisão: acolher ou renegar aquele que me interpela, me fala. O que o Rosto fala de si? A sua própria transcendência, a absoluta novidade em relação a tudo o que o Eu vive sozinho, a impossibilidade de ser plenamente compreendido por meio dos conceitos, porque, enquanto está presente, é uma presença viva, a fonte do significado, auxílio aos conceitos, o excesso em relação aos conceitos. Levinas diz que no Rosto o ente se apresenta em pessoa, como ente, único.[83] O rosto assim ensina novidade, é Mestre.[84] E enquanto encontra o Eu na morada, possuindo coisas, o Rosto significa miséria, ele suplica, apela às suas posses, ordena. Ensinando a novidade, suplicando, ordenando, o Rosto, contudo, não significa a negação do Eu, como veremos, mas apenas apela ao seu poder. Novidade, mas pobre e nu, ele suscita Desejo, bondade, a transformação do poder, da vontade do poder.[85] Tudo isto pode ser Rosto: a riqueza infinita da significação incomparável às minhas posses e às minhas satisfações; a miséria, que torna as minhas posses necessárias e preciosas. Perante o Rosto, diz Levinas, o Eu se descobre responsável e isto significa ser ao mesmo tempo menos do que o Rosto, porque a sua interpelação vem da Altura, e mais do que o Rosto, porque tenho posses com as quais o posso socorrer.[86] Mas, acima de tudo que pode ser ensinado ou provocado pelo Rosto, resplandece o significado, a primeira palavra do frente a frente, a própria Transcendência, que para Levinas é o princípio moral: "O rosto nessa epifania não resplandece como uma forma que reveste um conteúdo, como uma

---

[82] Cfr. ibid., p.61. Petrosino se exprime assim a este respeito: "A presença do rosto é aquele irredutível, diante do qual, uma vez vencida toda a potência interpretativa, é possível estar somente de frente, em relação ao qual não há uma terceira via além do render-se ou destruir." Petrosino, op.cit., p. 125.

[83] Cfr. Petrosino, op.cit., p.129-130: "(...) isto não é ser ente em geral; na nossa opinião, em Levinas, o ente não é nunca o ente no seu ser geral, mas o ente enquanto este ente, ente único. Como poderia de fato o ente em geral apresentar-se em pessoa? (...)Neste sentido parece-nos poder afirmar que em Levinas o rosto indique a individualidade, a modalidade do expressar-se da individualidade."

[84] "Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa em cada instante a ideia que dele tiraria um pensamento. É, pois, *receber* de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter ideia do infinito. Mas isto significa também ser ensinado. (...) O ensinamento não se reduz, porém, à maiêutica. Vem do exterior e traz-me mais do que eu contenho. Na sua transitividade não-violenta, produz-se a própria epifania do rosto." *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.38.

[85] Cfr. Labate, op.cit., p. 75, p.77: "O outro não se encontra mais como cumprimento da minha possibilidade, realização de mim próprio, mas como abertura de um horizonte mais amplo, de um mundo de novos significados, no qual o outro suscita em mim o desejo para além do gozo, da posse, mas não para além de mim próprio, o que seria exercício de poder da parte do outro. (...) O próprio eu se descobre desejoso de uma relação para além da posse, mas também para além de toda necessidade que conduz ao exercício do poder. O que permanece para além do poder é querer. O querer puro é desejo."

[86] Cfr. op.cit., p.193. Para Levinas, o Rosto se apresenta como estrangeiro, viuva, órfão - que na linguagem bíblica do Antigo Testamento significam pessoas que precisam de proteção, que é a própria

imagem, mas como a nudez do princípio por detrás do qual já não há nada."[87] É como se, no face a face o Outro desnudasse ao Eu a sua tentação de aniquilar e por isso também a proibição que se ergue do olhar, proibição de aniquilar. "No rosto, apresenta-se o ente por excelência. (...) A significação original do ente - a sua apresentação em pessoa ou a sua expressão - a sua maneira de se salientar incessantemente fora da sua imagem plástica, produz-se concretamente como uma tentação da negação total e como a resistência infinita ao assassínio do outro enquanto outro (...) O ente como ente se produz na moralidade."[88]

Esta interpelação extrema, apelo à vida ou à morte do Outro, é o choque que deve produzir mudanças no Eu, despertá-lo da ingenuidade de uma existência sem alteridade, romper o seu movimento natural egoista, abrir a dimensão da transcendência. É o começo da consciência. A consciência, como já se viu até aqui, para Levinas não tem apenas, como acontece em Husserl, a dimensão cognoscitiva ou ontológica, mas também a dimensão moral; nela está implicada também a temporalidade. Estas dimensões da consciência vamos analisar a seguir.

A consciência moral

A consciência, para Levinas, como dissemos, é ligada à ruptura do movimento para si, que estabelece ou constitui o Eu da fruição e da posse. A ruptura é provocada pelo encontro com o rosto do Outro, pela sua visitação, que interpela o Eu com a sua invocação, com a sua recusa de se lhe entregar como uma coisa, com a sua atestação da Transcendência pela ordem inscrita no Rosto: "Tu não cometerás assassínio". Esta ruptura tem em primeiro lugar uma dimensão ética, o início da consciência nesta ruptura é ética: a consciência moral, a consciência da culpabilidade perante o Outro. Analisemos a seguir como ela se produz.

---

justiça em relação a eles - ou ainda proletariado... Tudo isto o Rosto pode ser, também, porque não se apresenta sozinho, como veremos, mas apresenta a humanidade.

[87] *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.240.

[88] Ibidem. A dificuldade destas palavras é que parece que todo Outro, todo ser humano, todo Rosto, na sua significação-alteridade significa o mesmo: a proibição de matar perante o desvendar da tentação de aniquilar ou negar esta alteridade por parte do eu. Isto talvez seja uma conseqüência inevitável do modo como se procedeu na explicitação da produção do Eu: como se o caminho natural e original do Eu fosse o egoísmo, o movimento para si, que o Outro rompe, ameaça, e por isso provoca a tentação de aniquilação, ou a desvenda no eu, ao descobrir o significado desse processo à luz do Infinito. O encontro com o Outro é ruptura. É o infinitamente mais e a maravilha da multiplicidade - mas isto em segundo lugar. Em primeiro lugar, a ruptura, a tentação e a proibição dela. Levinas radicalizará isto no *Autrement qu'Être*: o eu, já na sensibilidade marcado pela relação e responsabilidade, é originariamente vulnerabilidade, ferida,

O "Tu não cometerás assassínio", que o Rosto na sua nudez exprime, é para o Eu um julgamento[89] - porque põe a claro a tentação de aniquilar inscrita no movimento egoísta da existência, na sensibilidade e na posse, no momento em que ele, o Rosto, se "aproxima" da interioridade do Eu. O Rosto é um apelo, como já dissemos, aos meus poderes da posse - à minha vontade e liberdade, ao meu "poder de poder". Perante o Outro, a liberdade solitária do Eu, quando reconhece o seu apelo ou o seu julgamento, reconhece-se arbitrária, violenta no seu exercício, diz Levinas, e o Eu sente vergonha do seu existir egoísta. O Eu reconhece-se injusto, indigno na sua liberdade de possuir, na sua vontade "para si"; a sua liberdade precisa da justificação.[90]

Da parte do Outro, portanto, há o pôr em questão da minha liberdade, ou o julgamento da minha vontade. Da parte do Eu, a possibilidade de acolher o outro, reconhecer-se injusto, isto significa o início da consciência moral: consciência da própria indignidade moral.[91]

Ora, para Levinas, a moral não é apenas uma preocupação a mais entre as preocupações do Eu, que são as preocupações "para si", pela sua própria morte, como se fosse uma preocupação que ordenaria as outras. Ela opera uma mudança radical do movimento da existência, da gravitação do Eu - da sua orientação, "intencionalidade"; ela põe em questão o próprio Eu que até então se estruturava como livre em relação ao mundo. Por isso a consciência moral não é um requinte da consciência, mas a própria consciência do Eu, a condição da consciência, o seu despertar: "A consciência moral e o desejo não são modalidades entre outras da consciência, mas a sua própria condição. São concretamente o acolhimento de Outrem através do seu juízo."[92]

Sobre a consciência moral, Levinas ainda diz, que ela é a única experiência do Eu que não é conceptual, ou seja, não diz respeito à sua liberdade, não tem estrutura da consciência dos objetos, portanto já não é consciência no sentido husserliano. É

---

trauma do desfazer-se. É a conseqüência de considerar a extrema urgência de romper o movimento egoísta do Eu, do ser, e situar a subjetividade nesta ruptura.

[89] "O 'Tu não cometerás assassínio', que esboça no rosto em que Outrem se produz, submete a minha liberdade ao julgamento." Ibid., p.283.

[90] "Para descobrir a facticidade injustificada do poder e da liberdade, é preciso não a considerar como objecto, nem considerar Outrem como objecto, é necessário medir-se com o infinito, isto é, desejá-lo. É preciso ter a ideia do infinito, a ideia do perfeito, como diria Descartes, para conhecer a sua própria imperfeição. A ideia do perfeito não é ideia, mas desejo. É o acolhimento de Outrem, o começo da consciência moral, que põe em questão a minha liberdade. Esta maneira de se confrontar com a perfeição do infinito não é, pois, uma consideração teorética. Realiza-se como vergonha em que a liberdade se descobre como mortífera no seu próprio exercício." Ibid., p.71.

[91] "O acolhimento de outrem é *ipso facto* a consciência da minha injustiça - a vergonha que a liberdade sente por si própria." Ibid. p.73.

[92] Ibid., p.87.

fundamento do Eu, mas o é enquanto relação com a Transcendência, com algo irremissivelmente exterior à consciência, ao ser, separado ontologicamente do Eu. Acolher o juízo do Outro não significa assumir este juízo, no sentido de ele poder tornar-se meu. Esta impossibilidade de assumir o juízo, diz Levinas, é a própria vida da consciência moral[93], a sua relação ao Outro exterior a mim, a radicação do Eu no Outro. Por isso, a consciência moral é um submeter-se a Outrem, ao Infinito.[94]

Ora, o Outro apela à liberdade do Eu, põe-na em questão, mas não a aniquila. Levinas insiste em afirmar que o encontro com o Outro é pacífico, não violento, porque o Outro é transcendente; violência só é possível nas relações totalizantes. O Outro não nega o Eu nem a sua liberdade, mas o chama a se transcender, a se superar na bondade, a se justificar: "Na expressão, o ser que se impõe não limita, mas promove a minha liberdade, suscitando a minha bondade"[95]. Na verdade a liberdade do Eu é promovida, ou seja, o Outro abre dimensões novas da liberdade em relação a si. A liberdade autêntica é a bondade, ou a responsabilidade. Isto significa que o Eu se liberta da preocupação de si, do medo da sua morte, para se preocupar pelo Outro, sentir o medo da morte dele[96], sentir-se por isso interpelado na própria existência, reconhecer-se responsável por ele. O Eu da posse reconhece-se obrigado a responder com as suas posses pela miséria e fome do outro; isto é, na verdade, o próprio reconhecimento do Outro como pobre e nu, o próprio acolhimento do Outro. A responsabilidade é a própria consciência moral.

É pela responsabilidade pelo Outro que a liberdade se justifica, isto é, se torna justa: "A liberdade não se justifica na consciência da certeza, mas numa exigência infinita em relação a si, na ultrapassagem de toda a boa consciência"[97]. A consciência

---

[93] "É neste sentido muito concreto que o juízo que se faz sobre mim nunca é assumido por mim. Essa impossibilidade é a própria vida - a essência - da consciência moral. A minha liberdade não tem a última palavra, não estou sozinho. E a partir daí diremos que só a consciência moral sai de si própria. Dito ainda de outra maneira, na consciência moral, faço uma experiência que não entra e nenhum quadro *a priori* - uma experiência sem conceito. Toda outra consciência é conceptual, ou seja, torna-se minha ou diz respeito à minha liberdade." Ibidem.

[94] " A consciência primeira da minha imoralidade não é a minha subordinação ao facto, mas a Outrem, ao Infinito." Ibid., p.70.

[95] Ibidem.

[96] "A vontade está sob o juízo de Deus, quando o seu medo da morte se inverte em medo de cometer um assassínio." Ibid., p.222.

[97] Ibid., p.284. A distinção entre a "boa" e "má" consciência é desenvolvida ulteriormente nos ensaios posteriores à *Totalidade e Infinito*, recolhidos na obra *Entre Nous: Essais Sur le Penser-à-l'Autre*. (Paris: Éditions Grasset, 1991). Cfr. edição port. *Entre nós. Ensaios Sobre a Alteridade*. Trad. port. P. S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1997, por exemplo: "A consciência não-intencional", p.165-177; "Do uno ao outro. Transcendência e tempo", p.178-204. Nestes ensaios Levinas retoma a noção husserliana da consciência de si, o fluxo absoluto da consciência, que como o fluxo das impressões, sem a objetivação que se produz pelas intencionalidades longitudinal e transversal, acompanha a consciência intencional.

moral pode se definir, portanto, como a consciência da responsabilidade infinita que o Outro introduz em mim, ou da obrigação infinita da justiça que vai além da "linha reta da justiça", para além da lei, consciência que me põe em questão, me despoja da minha auto-suficiência ou das minhas posses e que se afirma na bondade, isto é, no movimento infinito de si para o Outro.

Gostaria ainda de referir-me a algumas afirmações de Levinas acerca da consciência moral que parecem contradizer a interpretação da constituição da consciência segundo Levinas exposta até aqui. Levinas às vezes parece referir-se à consciência em termos husserlianos, o que o leva a afirmar que a consciência moral não é consciência: "O excedente inesgotável do infinito transborda o actual da consciência. O fluxo do infinito ou rosto já não pode exprimir-se em termos de consciência, em metáforas que se referem à luz e ao sensível. É a exigência ética do rosto que põe em questão a consciência que o acolhe. A consciência da obrigação já não é uma consciência, dado que subtrai a consciência ao seu centro submetendo-a a Outrem."[98]

Se consideramos a consciência no sentido que lhe é dado por Husserl, então ela é o próprio movimento "para si" do eu, uma orientação para o "exterior" que tem como finalidade a captação do outro e a sua redução a *noema*, objeto da consciência, ou a volta da consciência para si, o preenchimento da intenção. A consciência moral não é este tipo de consciência. A liberdade ou espontaneidade que é essência desta consciência é justamente o que é posto em questão.

Penso que seja aqui que podemos entender o duplo procedimento da argumentação de Levinas, ao qual nos referimos no segundo capítulo: Levinas, para além de argumentar sobre a constituição do Eu a partir da sensibilidade, do gozo e da posse - relações com o mundo que são interrompidas e transformadas a partir do encontro com o Outro que proporciona a consciência -, argumenta também,

---

Nesta consciência não-intencional Levinas encontra uma "porta" para inserir na noção da consciência, mesmo naquela descrita por Husserl, a passividade, a passividade do envelhecimento, e assim uma possibilidade da relação com o Outro. Levinas chama à esta consciência não-intencional a má consciência, enquanto, cinicamente, a consciência objetivante, senhora de si e do mundo, seria a boa consciência. "Má consciência esta implicação do não intencional: sem intenções, sem visadas, sem a máscara protetora do personagem que se contempla no espelho do mundo, seguro e que se instala. Sem nome, sem situação, sem títulos. Presença que teme a presença, que teme a insistência do eu idêntico, despida de todos os atributos. Na sua não-intencionalidade, aquém de todo querer, antes de toda falta, na sua identificação não intencional, a identidade recua diante de sua afirmação, inquieta-se diante do que o retorno a si da identificação pode comportar da insistência. Má consciência ou timidez; sem culpabilidade, mas acusada; e responsável por sua própria presença" (*Entre nós*, op.cit., p.191). Má consciência seria a consciência ética da própria culpabilidade do Eu, da sua existência ingênua, consciência que estrutura pré-intencinalmente ou pré-originalmente o Eu, a sua unicidade. Isto será mais explícito em *Autrement qu'Être*, embora sem ser chamado de consciência.

paralelamente, a partir da tese de Husserl de que a consciência é representativa. Mesmo partindo da tese husserliana, Levinas consegue mostrar que a consciência moral não tem estrutura intencional *noese-noema*, que portanto esta estrutura não é o único tipo possível de relação com a alteridade, ou seja, não é o único tipo possível da consciência. A própria noção do Outro, Rosto, em Levinas é constituída de modo tal a se opor a este tipo da consciência. A consciência representativa é possível somente em relação ao mundo, aos objetos; ela é negada na relação intersubjetiva. Mas é a própria relação com o Outro que torna possível a consciência representativa, como veremos a seguir, e isto segundo Levinas significa a inversão desta consciência: ela própria é também já relação com o Outro. Por isso a liberdade que ela implanta é de imediato posta em questão e re-orientada.

Parece-me importante salientar ainda, que a liberdade da consciência para Levinas em *Totalidade e Infinito* é de fato a liberdade, ou seja: o apelo do Outro é ético, a obrigação na consciência que ele instaura é uma obrigação ética, que pressupõe a liberdade da resposta do Eu. Nesta liberdade, o Eu pode acolher o apelo do Outro ou fechar-se em sua casa e permanecer no egoísmo:

> "Mas o ser separado pode fechar-se no seu egoísmo, ou seja, na própria realização do seu isolamento. E esta possibilidade de esquecer a transcendência de Outrem, de eliminar impunemente da sua casa toda a hospitalidade (isto é, toda a linguagem), de afastar dela toda a transcendência que apenas permite ao Eu fechar-se em si - atesta a verdade absoluta, o radicalismo da separação. (...) A relação com o infinito permanece como uma outra possibilidade do ser recolhido na sua morada. A possibilidade para a casa de se abrir a Outrem é tão essencial à essência da casa, como as portas e as janelas fechadas. A separação não seria radical se a possibilidade de fechar-se em sua casa não pudesse concretizar-se sem contradição interna como acontecimento em si (...)."[99]

A dimensão cognoscitiva da consciência

O Rosto, ao se aproximar do Eu ou visitá-lo, excede a aparência sensível que se expõe à luz, falando. É pela sua palavra que ele significa como Outro. O Rosto instaura linguagem. A relação responsável do Eu para com o Rosto, que respeita a transcendência do Outro, se realiza ou se desenvolve concretamente como linguagem ou discurso. A linguagem, para Levinas, em *Totalidade e Infinito*, não é, pois, um sistema de signos, que serviria para a troca de informações. É, em primeiro lugar, a apresentação

---

[98] *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.185-186.
[99] Ibid., p.154.

do Outro, que significa a primeira palavra e que introduz na existência do Eu a dimensão da novidade, da transcendência, do sentido.[100] Vimos que a apresentação do Outro ao Eu, para Levinas, se diz em termos éticos - é um pôr em questão da liberdade do Eu que se desenvolve positivamente como responsabilidade. É a própria linguagem, pois, que, para Levinas, tem esta estrutura ética: o seu acontecimento essencial é a relação ética que se estabelece entre O Eu e o Outro.[101]

O que isto significa, como se realiza? A linguagem é uma relação - para Levinas, ela é absolutamente impossível numa consciência solipsista, fechada; a linguagem pressupõe um interlocutor.[102] O seu elemento essencial é a invocação ou a interpelação de um ser separado do Eu; o Outro, com a sua palavra, me interpela, me põe em questão, me ordena, ensina.

O Outro interpela: a sua palavra é algo que vem do exterior, do além da esfera do Mesmo; o Eu lhe presta atenção, a sua atenção é já a resposta ao apelo, é aquela ruptura do próprio contentamento que se torna o "espaço" da consciência. O Outro me põe em questão: este reconhecimento da própria indignidade, da indignidade da minha posse egoísta, é a impugnação de mim próprio[103], a vergonha, ou o acolher o apelo do Outro. O Outro ensina: porque abre a própria transcendência, ensina a sua exterioridade em relação ao Eu e às coisas.[104] Este acontecimento ético, que já descrevemos como o despertar da consciência moral, é a própria linguagem, a estrutura ética da linguagem.

Ora, o Outro ensina a transcendência: não falando de si, diz Levinas, mas dando testemunho de si, da própria transcendência, fala do mundo.[105] Isto me parece importante. Descobrimos no efetuar-se da linguagem uma dimensão nova da consciência, o conhecimento, que se dará por causa desta implicação do mundo na linguagem. Encontramos nesta implicação processos que nos são já familiares, pela referência, na maioria das vezes negativa, de Levinas, à compreensão husserliana da

---

[100] "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 ao algum outro." Ibid., p.181.

[101] "(...) a estrutura formal da linguagem anuncia a inviolabilidade ética de Outrem (...)." Ibid., p.174.

[102] "A linguagem supõe interlocutores, uma pluralidade. (...) A relação da linguagem supõe a transcendência, a separação radical, a estranheza dos interlocutores, a revelação do Outro a mim." Ibid., p.60.

[103] "A impugnação de mim próprio, co-extensiva da manifestação de Outrem no rosto - denominamo-la linguagem." Ibid., p.153.

[104] " A palavra, melhor que um simples sinal, é essencialmente magistral. Ensina primeiro que tudo esse mesmo ensinamento, graças ao qual ela pode apenas ensinar (e não, como a maiêutica, *despertar* em mim) coisas e ideias." Ibid., p.56. Cfr. também: "A voz que vem de uma outra margem ensina a própria transcendência." Ibid., p.153.

[105] "Outrem, o significante, manifesta-se na palavra ao falar do mundo e não de si, manifesta-se propondo o mundo, *tematizando-o*." Ibid., p.82.

consciência: representação, objetivação, tematização, generalização. O Outro, falando, oferece-me um mundo com significado. Por outro lado, pondo-me em questão, põe em questão a minha posse do mundo - já o dissemos, mas só agora o compreendemos na dimensão da linguagem: a presença do Outro é uma oferta do sentido para o mundo que possuo. Reconhecer o Outro é designar a ele o meu mundo, distanciar-se da posse e dar ao Outro as coisas que possuo. Saindo do domínio da interioridade, do uso restrito aos fins da manutenção do corpo, do manuseio que sustenta a posse, as coisas tornam-se objetos.[106] A estrutura ética da relação com o Outro que é a linguagem, articula-se, assim, pelo processo da objetivação, tematização. Dar as coisas que possuo ao Outro, é dize-las, conceptualizá-las: "A linguagem *efectua* a entrada das coisas num éter novo onde recebem um nome e se tornam conceitos, primeira acção acima do trabalho, acção sem acção (...)".[107] A linguagem instaura a representação: o Outro liberta o Eu da sua interioridade fechada, da posse, onde as coisas eram apenas coisas para mim, e esta liberdade proporciona a distância em relação às coisas, na qual consiste a representação: "A representação tira a sua liberdade, em relação ao mundo que a alimenta, da relação, essencialmente moral, com Outrem. (...) A representação começou não na presença de uma coisa oferecida à minha violência, mas que escapa empiricamente às minhas forças, mas sim na minha possibilidade de pôr essa violência em questão, numa possibilidade que se produz pelo comércio com o infinito ou pela sociedade".[108] Pela representação, as coisas ganham um nome, o estatuto do conceito, ganham a objetividade: saindo do domínio da subjetividade, tornam-se comuns a mim e ao Outro, porque se tornam oferecíveis ao Outro. A linguagem instaura uma posse comum do mundo, isto é, a generalização, a universalização dos conceitos.[109] Oferecer as minhas posses ao Outro pela linguagem, a conceptualização instaura uma posse em comum - isto é o discurso: converter as coisas no objeto de discurso, no tema de uma proposição, naquilo de que posso falar com o Outro. A tematização seria assim um passo ulterior nesta efetuação da

---

[106] "As coisas adquirem uma significação racional e não apenas de simples uso, porque um Outro está associado às minhas relações com elas. Ao designar uma coisa, designo-a a outrem. O acto de designar modifica a minha relação de fruição e de possuidor com as cisas, coloca as coisas na perspectiva de outrem. (...) A objectividade dos objectos não decorre de uma suspensão do uso e da fruição em que eu os possuo sem os assumir. A objectividade resulta da linguagem que permita pôr em causa a posse."

[107] Ibid., p.155.

[108] Ibid., p.153.

[109] "A presença de Outrem equivale ao pôr em questão da minha alegre posse do mundo. A conceptualização do sensível tem já a ver com este corte na carne viva da minha substância, da minha casa, na conformidade do que é meu ao Outrem (...). A conceptualização é a generalização primeira e o condicionamento da objetividade. Objetividade coincide com abolição da propriedade inalienável - o que supõe a epifania do Outro." Ibid., p.62.

linguagem. É tornando-se tema no discurso que as coisas em última instância ganham sentido.[110] O mundo ganha sentido, quando na linguagem é orientado para o Outro, designado para o Outro.[111] As coisas ganham o sentido situando-se em relação ao Infinito, diz Levinas; é na relação com o Infinito que elas perdem a fenomenalidade e começam a designar algo, a significar. O sentido do mundo insere-se neste movimento da existência do Eu para o Outro. [112]

Objetivando, universalizando, tematizando, o Eu na relação com o Outro finalmente conhece o sentido do mundo, isto é: conhece, sabe. Nestes processos delineia-se, portanto, a meu ver, a dimensão cognoscitiva da relação com o Outro, da consciência. O Rosto, exprimindo-se, inaugura o começo da inteligibilidade, porque exprime a sua transcendência ética pelo mandamento moral em torno do qual se estrutura toda a significação, e também porque oferece ao Eu o mundo, abrindo a possibilidade do sentido do mundo. O Rosto inaugura a razão e o saber. A razão, obviamente, para Levinas não é mais uma capacidade do Eu fechado na sua consciência, capacidade "imanente à consciência individual", como também não é uma "legalidade impessoal", nem o "acordo entre as consciências"[113]. A razão vive na linguagem, é a linguagem que é a razão, enquanto o lugar da significação. O saber, portanto, tem a estrutura ética, é uma relação. Levinas diz que o saber é na sua essência crítico, isto é, põe em questão os fatos, mas também o próprio sujeito que conhece, para os justificar. Isto acontece na relação com o Outro e parte deste. O sujeito não é "capaz" de conhecer os objetos por si; Levinas nega ao Eu a possibilidade de uma intuição capaz de desvendar o sentido do mundo, dos objetos - intuição no sentido de um ver originário que conduziria às evidências originárias. Não simplesmente por alguma incapacidade cognoscitiva do Eu, mas porque o próprio mundo significativo se estrutura a partir da relação entre o Eu e o Outro, a partir da pluralidade. Antes desta relação, não há sentido, não há evidência. Os objetos em si são "opacos", não se expõem com franqueza,

---

[110] "Na frase, a aparição perde a sua fenomenalidade fixando-se como tema (...)" Ibid., p.85.

[111] Petrosino explicita que o termo "sentido" pode ser entendido como significado e como uma direção, uma orientação, o que permite identificar as duas possibilidades da interpretação do "sentido": "O significado é uma direção, um caminho", uma "orientação absoluta" para o Outro; as coisas adquirem sentido a partir desta orientação para o Outro. Cfr. S. Petrosino, op.cit., p.174-175, p.190-191. Isto será particularmente claro em *Autrement qu'Être*.

[112] "A palavra que já desponta no rosto que me vê olhar introduz a franqueza primeira da revelação. Em relação ao ela, o mundo orienta-se, isto é, ganha uma significação. Relativamente à palavra, ele começa e isto não equivale à formula: o mundo desemboca nela. Ele é *dito* e, portanto, pode ser tema, pode ser proposto. A entrada dos seres na proposição constitui o acontecimento original da sua *tomada de significação* a partir da qual se levantará a possibilidade da sua expressão (...)." Ibid., p.84.

[113] Cfr. ibid., p.186.

provocam equívocos. Eles recebem o sentido ao serem designados por e para alguém, pela palavra, na proposição, mas não é neles que originariamente o sentido pode ser compreendido. O objeto não é a presença original do sentido e, aliás, nem o sentido é presença completa, diz Levinas[114]; ou seja, não é na consideração do objeto ou do seu sentido na proposição que acontece a evidência primeira. O sentido remete para o doador de sentido. Também para Husserl é assim - o doador original do sentido é então a consciência. Ora, para Levinas, o saber crítico não se fixa no *cogito*, o *cogito* não é a primeira evidência. Husserl para além do *cogito* procurou a fonte da atividade intencional no Eu puro. É do Eu puro que brota toda a presença, ele é, pois, para Husserl, aquela evidência para além da qual não se pode questionar. Levinas volta a Descartes, que reconhece o apoiar-se do *cogito* no Infinito: o *cogito* surge da dúvida e ela, o pôr em dúvida, já pressupõe a idéia do perfeito, daquilo à luz do qual o que é presente se põe em dúvida - o Infinito, o Outro.[115] Aquele que se expõe com franqueza, pois, é o Outro. Por isso Levinas diz que a primeira evidência, além da qual não se pode remontar e na qual todo o conhecimento se fundamenta, é o Outro. Chegar ao Outro, porém, não é mais um ato de saber, pelo menos não no sentido tradicional; é pôr-se em questão. Todo o saber, se quer ser saber, deve remontar à primeira evidência, deve ser crítico. "O peculiar do saber não reside na sua possibilidade de ir para um objecto, movimento pelo qual se assemelha aos outros actos. O seu privilégio consiste em poder pôr-se em questão, em penetrar aquém da sua própria condição."[116] "A essência da razão não consiste em assegurar ao homem um fundamento e poderes, mas em pô-lo em questão e convidá-lo à justiça."[117] O saber, portanto, está ancorado na consciência moral, no acolhimento do outro e na vergonha para si: ele os articula.[118]

---

[114] "O mundo precisamente como proposto, como expressão, tem um sentido, mas nunca é, por essa mesma razão, como original. Para uma significação dar-se *leibhaft*, esgotar o seu ser numa aparição exaustiva, é um absurdo. (...) O sentido remete para um significante. O signo não significa o significante como significa o significado. O significado nunca é presença completa; sempre signo por seu turno, não se apresenta numa recta franqueza. O significante, aquele que emite o sinal, está de frente, apesar da mediação do sinal, sem se propor como tema." Ibid., p.82.

[115] "A evidência do *cogito* (...) não pode satisfazer a essência crítica, porque o começo do *cogito* lhe é anterior. É verdade que ele marca o início, porque é o despertar de uma experiência que se apodera da sua própria condição. Mas este despertar vem de Outrem. Antes do *cogito*, a existência sonha-se a si própria, como se permanecesse estranha a si. É porque suspeita que se sonha que ela desperta. A dúvida fá-la procurar a certeza. Mas a suspeita, a consciência da dúvida, supõe a ideia do Perfeito. O saber do *cogito* remete assim para uma relação com o Mestre - para a ideia do infinito ou do Perfeito." Ibid., p.72-73.

[116] Ibid., p.72.

[117] Ibid., p.75.

[118] "A vergonha para si, a presença e o desejo do outro, não são a negação do saber: o saber é a sua própria articulação." Ibidem.

Como Levinas relaciona isto com a consciência? Mostramos o emergir da consciência a partir da ruptura do movimento egoísta do Eu, como a consciência moral. A relação com o Outro é uma relação moral, cuja estrutura é a franqueza ou retidão do face a face, o acolhimento do juízo que o Rosto exprime ou a tomada da consciência da responsabilidade. Agora, descrevemos esta estrutura como linguagem: reconhecer-se responsável é oferecer o mundo ao Outro, dizendo-o, designando-o no discurso, torná-lo comum; é responder ao apelo do Outro. O apelo ao qual o Eu responde no discurso é aquele que provoca a ruptura do movimento egoísta da existência, que chama à atenção a liberdade: a responsabilidade é a extrema atenção, a "tensão", do Eu.[119] Esta atenção ao Outro, ao seu apelo, como também a explicitação do pensamento, a tematização que ela torna possível, Levinas chama de consciência:

> "A tematização como obra da linguagem, com uma *acção* exercida pelo Mestre sobre mim, não é uma misteriosa informação, mas o apelo dirigido à minha atenção. A atenção e o pensamento explícito que ela torna possível são a própria consciência e de modo nenhum um simples requinte da consciência. Mas a atenção eminentemente soberana em mim é o que *essencialmente* responde a um apelo. A atenção é atenção a alguma coisa, porque é atenção a alguém. A exterioridade do seu ponto de vista é-lhe essencial, a ela, que é a própria tensão do eu."[120]

A dimensão moral e a dimensão cognoscitiva parecem ser a mesma consciência. A relação entre elas, contudo, precisamos ainda clarificar. Parece-me esclarecedora a afirmação de Levinas, de que o saber, ou o pensamento que se explicita no discurso, articula a vergonha, o abalo moral do Eu. Podemos relacionar a consciência moral e a consciência cognoscitiva de seguinte modo: a ruptura da satisfação do Eu, da sua satisfação não consciente, que provoca a abertura, no Eu, para o que é diferente dele, para o que é além da sua interioridade, é um acontecimento provocado pela presença do Outro, presença que é um dirigir-se ao Eu pela palavra, ultrapassando o que a presença tem de estático. Esta abertura da interioridade do Eu Levinas chama de consciência moral: consciência da indignidade moral da interioridade fechada e indiferente ao Outro, consciência da obrigação em relação ao Outro - "consciência do Outro" como orientação da própria existência, da própria vontade, para o Outro, consciência como responsabilidade. Consciência moral é a maneira da relação com o Outro, é uma consciência de si em relação ao Outro. Esta consciência se articula em

---

[119] Nalguns outros escritos, Levinas chama esta "tensão" ou "atenção" do Eu também a vigília, a insônia.
[120] **Ibid.**, p.85.

pensamentos, pela mediação do mundo. Temos, assim três elementos nesta relação: Eu - mundo - Outro. De fato, diz Levinas:

> "A transcendência do rosto não tem lugar fora do mundo, como se a economia pela qual se produz a separação se mantivesse abaixo de uma espécie de contemplação beatífica de Outrem. (...) A 'visão' do rosto como rosto é uma maneira de permanecer numa casa ou, para falar de uma maneira menos singular, uma certa forma de vida económica. Nenhuma relação humana ou inter-humana pode desenrolar-se fora da economia, nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias e com casa fechada (...)".[121]

O Outro se acolhe, diz Levinas, na própria casa, com as próprias posses, libertando-se delas, oferecendo-as ao Outro, fazendo-lhe justiça. A relação com o Outro se articula, assim, mediante a relação com o mundo. A consciência moral, consciência de si em relação ao Outro, se articula na consciência cognoscitiva do mundo. Penso que aqui podemos reencontrar e compreender a implicação do Rosto - como o falando num outro concreto, de carne e de sangue, que, portanto, precisa de uma doação concreta das coisas do mundo, embora transcendendo este mundo concreto - na consciência. A consciência é o abalo moral do Eu por causa da transcendência do Outro, mas também por causa da minha posse injusta do mundo, um abalo que deve articular-se no mundo concreto, como doação deste mundo, isto é, como a compreensão do sentido deste mundo. A casa, a morada, pode então tornar-se consciência, como sugerem autores que comentamos acima - mas só depois do encontro com o Outro e isto implica que a partir de então ela não é mais a interioridade fechada pela posse em função da fruição do Eu, mas é abertura ao Outro, e isto agora significa um desprendimento de si: "(...) o recolhimento numa casa aberta a Outrem - a hospitalidade - é o facto concreto e inicial do recolhimento humano e da separação, coincide com o Desejo de Outrem absolutamente transcendente. A casa escolhida é exactamente o contrário de uma raiz. Indica um desprendimento, uma vagabundagem, que a tornou possível e que não é um *menos* em relação à instalação, mas um excedente da relação com Outrem ou da metafísica." [122]

Mas assim a relação com o Outro não se transforma na relação com as coisas, nem se confunde com ela. Em relação ao Outro, não acontecem a representação, a objetivação, a tematização, o saber - não há conhecimento. A relação com o Outro permanece um abalo, um julgamento que não pode ser assumido, uma relação assimétrica. O Outro é precisamente o que é exterior à consciência que por causa dele o

---

[121] Ibid., p.154.
[122] Ibidem.

Eu tem de si e do mundo; infinitamente outro do mundo e do Eu, ele ultrapassa a consciência infinitamente e permanece fundamento dela. Vejamos as palavras de Levinas:

> "Como é que o docente está fora da consciência que ele ensina? Não lhe é exterior como o conteúdo pensado é exterior ao pensamento que o pensa. A exterioridade do conteúdo pensado, em relação ao pensamento que o pensa, é assumida pelo pensamento e, nesse sentido, não *ultrapassa* consciência. Nada do que toca o pensamento o pode ultrapassar, tudo se assume livremente. *Nada, a não ser o juiz que julga a própria liberdade do pensamento.* A presença do Mestre, que dá pela sua palavra um sentido aos fenómenos e permite tematizá-los, não se oferece a um saber objectivo; está pela sua presença em sociedade comigo. (...) Aquele que me fala e que, através das palavras, se propõe a mim conserva a estranheza fundamental de outrem que me julga; as nossas relações nunca são reversíveis."[123]

Podemos compreender agora também estas palavras do autor: "Esse afastamento do objectivo à medida que dele nos aproximamos é a vida da consciência moral"[124]. Levinas parece sugerir que a vida da consciência é este afastar-se das coisas - objetivá-las - ou oferece-las ao Outro e, sobretudo, afastar-se de uma objetivação de si próprio nisto, não poder assumir o juízo do outro e permanecer, em toda a objetivação do mundo, posto em questão. O Outro proporciona a abertura da casa e o conhecimento das posses, proporciona a consciência, porque o Eu sozinho não pode abrir a sua casa e tomar consciência. Mas esta consciência é o próprio movimento para o Outro, é ser designado ao Outro; a representação, a objetivação e a tematização são como um sair de si em direção ao Outro. A representação, a objetivação e a tematização, das quais fala Levinas, não são processos que Husserl descreveu. Para Levinas são acima de todos os atos de consciência e a sua intencionalidade é diferente: é "a *orientação* inevitável do ser 'a partir de si' para 'Outro'".[125]

A relação com o Outro permanece uma relação moral. Também a consciência do mundo, no fundo, é uma consciência moral, visto que está ancorada na associação com o Outro e consiste neste dirigir-se para o Outro.[126]

---

[123] Ibid., p.86-87.
[124] Ibid., p.86.
[125] Ibid., p.193. Aqui compreendemos melhor também a afirmação de Levinas de que a transcendência se produz no pensamento: é o próprio Eu que se transcende - ou é transcendido - na relação ao Outro pelo pensamento, pela sua relação com as coisas, quando as orienta para Outrem. O Outro é exterior; a transcendência se produz pelo pensamento inelutavelmente orientado para o exterior de si. Sem a subjetividade separada não haveria transcendência, segundo Levinas.
[126] Por isso diz Levinas: "O saber, cuja essência é crítica, não pode reduzir-se ao conhecimento objetivo; conduz para Outrem. Acolher Outrem é pôr a minha liberdade em questão." Ibid., p.72.

A relação moral não exclui, na realidade, que o Outro seja tematizado, objetivado. De algum modo, o próprio autor o faz pelo seu discurso exposto no livro.[127] A resistência do Outro, Rosto, à totalização sempre perigosamente possível por causa da presença do Outro no mundo, permanece uma resistência ética. Isto marca indelevelmente a consciência cognitiva: o saber só é saber se for crítico, se acontecer na casa aberta, se puser em questão a casa, se a desenraizar. A reflexão, como toda a representação, *a posteriori* assume o que a condiciona, nisto consiste a sua grandeza; mas ao mesmo tempo vale que ela só permanece consciente, desperta, atenta, se se saber ancorada no abalo de si, na ruptura da sua pretensa suficiência. Isto parecem afirmar as palavras do autor: "A reflexão pode, sem dúvida, tomar consciência deste frente a frente, mas a posição 'contra a natureza' da reflexão não é um acaso da vida da consciência. Implica uma impugnação de si, uma atitude crítica que se produz em frente do Outro e sob a sua autoridade. (...) O face a face continua a ser situação última."[128]

Parece-me que só assim o caráter ético de toda a consciência resplandece. Permanece sempre aberta a possibilidade de o Eu se 'esquecer' da transcendência, de fechar a casa e permanecer sozinho com o mundo que lhe foi oferecido pelo Outro.

Também a respeito da dimensão cognoscitiva da consciência, ou seja, da linguagem, encontramos o proceder de Levinas, de contestar a estrutura da consciência como correlação entre a *noese* e *noema*. Em relação à linguagem, esta estrutura não se dá. A linguagem ou o discurso não é a consciência em termos husserlianos, não é uma interioridade que permanece fechada, imanente. A linguagem abre esta interioridade e lhe confere "poder" de acolhimento, de ser hospitaleira, generosa:

> "A linguagem condiciona o pensamento: não a linguagem na sua materialidade física, mas como uma atitude do Mesmo em relação a outrem, irredutível à representação de outrem, irredutível a uma consciência de... pois se refere ao que nenhuma consciência pode conter, refere-se ao infinito de Outrem. A linguagem não tem lugar no interior de uma consciência, vem-me de outrem e repercute-se na consciência pondo-a em questão, o que constitui um acontecimento irredutível à consciência, onde tudo sobrevém a partir do interior (...) A originalidade do discurso em relação à consciência constituinte, em relação à consciência pura, destrói o conceito da imanência: a ideia do infinito na consciência é um transbordamento dessa consciência, cuja encarnação

---

[127] Cfr. Ibid., p.67: "E se anuncio, como numa visão última e absoluta, a separação e a transcendência de que tratamos exactamente nesta obra, tais relações, que assumo como a trama do próprio ser, estabelecem-se já no seio do meu discurso presente mantido com os meus interlocutores: inevitavelmente o Outro faz-me frente - hostil, amigo, meu mestre, um aluno - através da minha idéia do Infinito". Levinas pretende que o desenvolvimento dos temas na sua obra, seja um discurso mantido com um interlocutor, o leitor, presente eticamente no discurso e manifestado pela orientação ética do discurso? Exemplos de questionamentos semelhantes aparecem com freqüência na obra *Autrement qu'Être*.

[128] Ibidem.

oferece poderes novos a uma alma que já não é paralítica, poderes de acolhimento, de dom, de mãos cheias, de hospitalidade."[129]

Um comentário sobre a objetivação, representação, tematização e generalização, como Levinas as apresenta aqui, torna-se ainda necessário. Associando-as à consciência, Levinas parece fazer voltar todos os elementos com os quais Husserl identificou a consciência. Parece que Levinas quer redefinir todos estes elementos da consciência, tão genialmente explicados por Husserl. Para este autor, eles são atos que "explicitam" intencionalidade da consciência constituinte. Todos os atos da consciência objetivizam, re-presentam explicitamente o mundo, para o qual o Eu está assim explicitamente, intencionalmente dirigido, mas também implicitamente, se consideramos a consciência passiva, não-intencional, como uma apresentação do mundo ao Eu, pela qual este tem implicitamente sempre consciência de si. Todos os atos da consciência que objetivizam, têm a estrutura do *cogito*, são "consciência de...". Importa muito realçar que, para Husserl, consciência consiste nesta relação com o mundo, ela é um sair do Eu em direção ao mundo, transcender-se para o mundo, mas que no fundo não é "sair de si". Nos antípodas da intencionalidade, do apresentar-se do mundo ao Eu, Husserl descobre apenas o Eu puro, a presença pura, que porém, como vimos pelo comentário de Patočka, também se esconde à sua própria atividade, ao seu próprio olhar, pela estrutura temporal da objetivação, que é intransponível. O Eu puro, como tudo o resto que ele constitui, só se deixa "ver" *a posteriori*, com atraso.

A consciência, em Husserl, nunca sai de si. A diferença fundamental que Levinas traz consiste precisamente na abertura desta imanência, na possibilidade de o Eu se transcender para fora de si, proporcionada pelo encontro com o absolutamente Outro - abertura que tem estrutura ética e que marca também o conhecimento nos seus fundamentos. Levinas relaciona, assim, a representação e a objetivação com a linguagem que, nascimento do pensamento, primeira explicitação do pensamento, já é relação, já implica dois termos em relação, já não é mais monólogo da alma. A representação e a objetivação são assim a explicitação da relação com o Outro, da situação original do face a face, um início da linguagem em palavras. São explicitação, por meio do mundo, de uma orientação do Eu para fora de si. Se têm a estrutura do *cogito*, isto é, se são "consciência do" mundo, contudo não têm o estatuto de origem. O

[129] Ibid., p.183.

cogito marca um início, diz Levinas[130], um início em relação ao mundo, que porém pressupõe ainda um outro começo, anterior a este início relativo. A origem absoluta é o Outro, a primeira afirmação, a partir da qual o Eu pode tomar consciência de si e do mundo e se apoderar, *a posteriori*, das suas condições. Importa muito mostrar, portanto, que a objetivação e a representação têm para Levinas o significado da partilha do mundo, de um desapossar-se do mundo. Inversão da orientação que lhes foi conferida por Husserl.[131]

A seguir, tentaremos mostrar em que modo, para Levinas, a temporalidade está implicada no movimento da consciência.

A consciência e o tempo

Para Levinas, como dissemos, a consciência implica uma temporalidade e isto, a meu ver, está relacionado ao seu confronto com Husserl. Penso que a concepção do tempo em Levinas contudo vai além deste confronto; aqui tentaremos descrever apenas a relação entre o tempo e a consciência.

Levinas começa dizendo que a própria separação entre o Eu e o Outro implica que cada um deles, mesmo estando em relação, tenha o seu próprio tempo, isto é, a sua própria interioridade; uni-los num tempo único seria totalizá-los.[132]

Podemos individuar na descrição da apresentação do Rosto, da linguagem, um fluir, um começo do tempo que seria próprio do Rosto. O Rosto não consiste na manifestação visível, mas na palavra que traz auxílio a esta manifestação. O Rosto fala. Pela palavra ele está presente, continuamente presente; a mera manifestação, já o

---

[130] "A evidência do *cogito* - em que conhecimento e conhecido coincidem sem que o conhecimento tenha tido de intervir, em que o conhecimento, por consequência, não comporta nenhum compromisso anterior ao compromisso presente, em que o conhecimento está, a cada instante, no começo, em que o conhecimento não está em *situação* (o que, aliás, é característica própria de toda a *evidência*, pura experiência do presente sem condição nem passado) - não pode satisfazer a exigência crítica, porque o começo do *cogito* lhe é anterior. É verdade que ele marca o início, porque é o despertar de uma experiência que se apodera da sua própria condição. Mas este despertar vem de Outrem." Ibid., p.73.

[131] Para Levinas, a linguagem não é um mero ato. A linguagem como atividade é posterior à estrutura primeira da linguagem, que é relação com o Outro, apresentação sem mediação do Outro ao Eu e o pôr-se em questão do Eu. "A tese apresentada aqui consiste em separar radicalmente linguagem e actividade, expressão e trabalho, apesar de tudo o lado prático da linguagem, cuja importância não se poderá subestimar." Ibid., p.183. Interpretamos, neste trabalho, a linguagem como esta apresentação ou comunicação sem palavras entre o Eu e o Outro, mas ao mesmo tempo como objetivação, tematização do mundo enquanto doação do mundo ao Outro. Penso que se pode interpretar a linguagem também como a apresentação do Outro, sem palavras, separada da tematização do mundo para o Outro; ou seja, a objetivação e a tematização, a articulação do abalo da consciência moral, seriam um momento posterior ao "ser posto em questão" pelo Outro, à comunicação originária.

sabemos, é sempre passado. A palavra é a produção original do presente, porque é a fonte de um fluxo incessante de instantes, fluxo ininterrupto de uma presença que responde por si, por estes instantes, não deixando que se esgotem ou deixem fixar na aparição sensível. A palavra é o presente que não se deixa escorrer para o passado, é a atualização do atual, diz Levinas:

> "O interpelado é chamado à palavra, a sua palavra consiste em 'trazer auxílio' à sua palavra - em estar *presente*. Este presente não é feito de instantes misteriosamente imobilizados na duração, mas de uma retomada *incessante* dos instantes que fluem por uma presença que lhes traz auxílio, que responde por eles. Esta *incessabilidade* produz o presente, é a presentação - a vida - do presente. Como se a presença de quem fala invertesse o movimento inevitável que conduz a palavra proferida para o passado da palavra escrita. A expressão é a actualização do actual. O presente produz-se nesta luta (...) contra o passado, nesta actualização. A actualidade única da palavra arranca-a à situação em que ela aparece e que parece prolongar. Traz auxílio de que a palavra escrita já está privada: o domínio."[133]

Husserl definia o tempo a partir da consciência, do Eu: o Eu se dirige para o mundo e neste dirigir-se, na interioridade do Eu, produz-se o tempo. A fonte do presente, como vimos, Husserl identificou com o Eu puro. O presente consciente é o que o Eu antecipa e retém deste fluxo. Ora, para Levinas, o que a consciência retém é já irremissivelmente passado - "a aparição é uma forma fixa da qual alguém já se retirou"[134]. Quem se retirou foi o Outro, que é a fonte do presente, que sempre de novo rasga o véu da aparição, a atualiza, separando-se da aparição que está escorrendo para o passado, enquanto continua a se exprimir. Por isso Levinas diz que a palavra é a vida do presente; ela liga incessantemente aquilo que o Eu capta, ao Outro, tirando-o do domínio do Eu. Assim compreendemos um novo aspecto da impossibilidade de o Rosto ser captado pela consciência: em relação ao Outro não há síntese temporal. A síntese é obra da consciência do Eu, significa a identificação ou a constituição do sentido. Mas o sentido aqui é precisamente o que vem do Outro - é a orientação que o Outro, pela palavra, dá à sua manifestação. Podemos ainda dizer que, para Levinas, o futuro não é o que a partir do presente é antecipável pela consciência. O tempo, do qual o Outro na relação com o Eu é o presente vivo, vem de um futuro infinito, que é o próprio Outro, a sua imprevisibilidade, a superação de todos os possíveis que o Eu consegue antecipar. Voltaremos a isto mais tarde.

---

[132] "A separação só é radical se cada ser tiver o seu tempo, isto é, a sua interioridade, se cada tempo não for absorvido no tempo universal." *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.45.
[133] Ibid., p.56.
[134] Ibid., p.84.

Neste primeiro aspeto que descrevemos, a temporalidade do Outro significa a impossibilidade da consciência em relação ao Outro. O único modo, para o Eu, de se situar no infinito do tempo do Outro, é pôr em questão o seu movimento para si, inverter-se em movimento também infinito para o Outro - tornar-se Desejo, responsabilidade, bondade.

A temporalização, podemos dizê-lo, começa com linguagem. Mas, com linguagem começa também a consciência, no Eu, de si e do mundo. A consciência dos objetos, a objetivação, já pressupõe uma distância, dissemos, do Eu, em relação às coisas, uma liberdade em relação às coisas da fruição. Não a liberdade da morada, em que a fruição imediata é apenas suspensa, adiada pela posse, mas uma liberdade em relação à posse, o pôr em causa a posse, que se torna possível pela presença do Outro e pela dimensão do futuro, do sentido que o Outro abre. Na relação com o Outro o Eu ganha a distância necessária para a consciência dos objetos, que na verdade é uma distância também em relação a si, diz Levinas, uma consciência de si. O eu se distancia do seu próprio presente, da sua posse, e é capaz de considerar a própria existência, a sua manutenção e a permanência no ser, como o que ainda não é plenamente o seu ser.

> "A objectivação produz-se na própria acção da linguagem em que o sujeito se liberta das coisas possuídas como se sobrevoasse a sua própria existência, como se estivesse dela separado, como se a existência que ostenta não lhe tivesse sido ainda completamente atribuída. Distância mais radical do que toda a distância no mundo. É preciso que o sujeito se encontre 'à distância' do seu próprio ser, mesmo em relação ao distanciamento da casa pelo qual ele está ainda no ser. (...) Para que a distância objectiva se estabeleça, é preciso que, embora mantendo-se no ser, o sujeito ainda lá não esteja; que num certo sentido não tenha ainda nascido; que não esteja na natureza."[135]

Esta distância em relação a si é também uma distância objetiva em relação aos objetos. Podemos explicitá-lo assim: pelo encontro com o Outro o Eu se abre ao sentido da própria existência que surge como uma possibilidade no futuro, na sua responsabilidade; assim abre-se também à compreensão da fenomenalidade do seu presente, da relação presente com as coisas. A relação com as coisas pode então tornar-se objetiva. O eu pode descobrir que ainda não é ser, e este "ainda não" é distância temporal:

> "Se o sujeito capaz de objetividade não *é* ainda completamente, o 'ainda não', o estado de potência em relação ao acto, não designa um menos que o ser, mas o tempo. A consciência do objecto - a tematização - assenta na distância em relação a si, que só pode ser tempo; ou, se se preferir, assenta na consciência de

[135] Ibid., p.187-188.

si, desde que se reconheça como 'tempo' a 'distância de si a si', na consciência de si. Só que o tempo não pode designar um 'ainda não' que não seja entretanto um 'menor ser' - só pode manter-se afastado ao mesmo tempo do ser e da morte como inesgotável futuro do infinito, quer dizer, como aquilo que se produz na própria relação da linguagem. O sujeito sobrevoa a sua existência ao designar o que possui ao outro, ao falar."[136]

A distância temporal em relação a si, para Levinas, é consciência - consciência aberta ao Infinito do Outro e acolhedora. Nesta consciência de si é possível a consciência objetiva do mundo, que implica esta mesma distância temporal também em relação aos objetos. Ela, a representação, torna os objetos oferecíveis, comuns a mim e ao Outro. A distância temporal atesta a separação do Eu em relação ao mundo, que assenta na separação do Outro.

Se a distância temporal, implicada na representação dos objetos, pode ser mais facilmente compreensível por tudo o que já dissemos da representação e da sua "posterioridade" em relação ao mundo e ao Eu, que parece ser comum ao pensamento de Husserl e de Levinas, devemos, contudo, esclarecer ulteriormente a distância do Eu em relação a si, que não se reduz à consciência representativa de si; ou seja, precisamos esclarecer a temporalidade implicada na consciência de si. É o que Levinas faz num dos últimos capítulos da obra.

Levinas descreve então a consciência de si através da relação do Eu com a morte, mostrando como o movimento para si da vontade ou da interioridade do Eu, através desta relação se transforma em consciência, inverte a sua direção e se torna bondade.

Já dissemos que a preocupação pelo amanhã da fruição, ou o medo para si, abre uma dimensão da temporalidade ao Eu e lhe proporciona o recolhimento, a posse, a vontade. A distância que se abre concretamente na relação ao amanhã é medida pelo medo. A vontade é ligada estreitamente à dimensão corporal da existência humana: a vontade é uma interioridade que não é plena independência ou liberdade; no seu movimento para si ela pode ser traída, violada, é exposta à violência, em suma, é mortal. A morte é a ameaça ao para si da vontade, a vontade a percebe como contra o seu para si; a morte é ameaça, porque se aproxima num movimento irredutível sobre o qual o Eu não tem poder.[137] Aproxima-se como um mistério, a sua vinda é iminente, mas

---

[136] Ibid., p.188.

[137] Já apontamos para a relação com a morte como com um outro, que Levinas desenvolve em *Le Temps et l'Autre*. Em *Totalidade e Infinito*, a morte, embora não sendo conhecível, não tem o poder de despertar a consciência, de chamar à atenção o Eu: na iminência da morte, o Eu deve descobrir a ordem interpessoal, o Outro.

imprevisível. Na sua iminência, ela afeta a vontade, o Eu recolhido na casa, como o fim das suas possibilidades, como uma violência; esta iminência da morte que não pode ser assumida pelo Eu é a essência do medo. A morte é um instante da passividade extrema da qual o para si da vontade tem medo. É o medo que "mede" a relação com a morte, a distância dela: a minha relação com a morte, diz Levinas, é o medo pelo meu ser, o medo da violência que pode ser feita ao meu ser.[138]

Mas, enquanto é o medo que mede a distância, esta distância não é consciente, não é tempo nem liberdade, não há sentido nela - enquanto o medo é a relação com a impossibilidade das possibilidades. Ela só se torna significativa, quando na violência da morte se descobre uma ordem interpessoal, a relação com o Outro. A minha vontade não está ameaçada por um determinismo impessoal, mas por uma vontade estranha.[139] O medo da morte também é o medo do Outro, o imprevisível, a relação com a morte pode ser a relação com o Outro. Mas descobrir na hostilidade da morte o Outro que se mantém na relação comigo, significa descobrir a distância em relação à morte, que é tempo. A iminência da morte é então, "para já", apenas a distância, adiamento, futuro. A vontade tem tempo de ser contra a morte, de encontrar sentido, de não querer para si mas para o Outro, de ser Desejo, bondade.[140]

Ter tempo, para Levinas, significa ter consciência; significa ter distância em relação ao que está iminentemente presente, poder prever e prevenir-se da violência ou alienação futura - ser livre neste espaço do tempo da não-violência:

---

[138] "Na maneira como a ameaça me afecta na iminência reside o meu pôr em causa pela ameaça e a essência do medo. Relação com um instante cujo carácter excepcional não tem a ver com o facto de se encontrar no seio do nada ou de um renascimento, mas com o facto de, na vida, ele ser a impossibilidade de toda a possibilidade - abalado de uma passividade total, ao lado da qual a passividade da sensibilidade que se transforma em actividade só de longe imita a passividade. O medo para o meu ser que é a minha relação com a morte não é, portanto, medo do nada, mas o medo da violência (e assim ela se prolonga em medo de Outrem, do absolutamente imprevisível)." Ibid., p.213-214.

[139] "No ser para a morte do medo, não estou em frente do nada, mas sim do que é *contra mim*, como se o assassínio, mais do que ser uma das ocasiões de morrer, não se separasse da essência da morte, como se a aproximação da morte continuasse a ser uma das modalidades da relação com Outrem. A violência da morte ameaça como uma tirania, como procedendo de uma vontade estranha." Ibid., o.212.

[140] "Na minha acção, no para si da minha vontade, estou exposto a uma vontade estranha. É por isso que a morte não pode tirar todo o sentido à vida. (...) O inimigo ou o Deus sobre o qual não posso poder, e que não faz *parte* do meu mundo, mantém-se ainda em relação comigo e permite-me querer, mas com um querer que não é egoísta, com um querer que se esgota na essência do desejo cujo centro de gravitação não coincide com o eu da necessidade, de um desejo que é para Outrem. (...) A vontade, já traição e alienação de si, mas que adia esta traição, que vai para a morte, mas sempre futura, que se expõe a ela, mas não *para já*, tem o tempo de ser para Outrem e de encontrar assim um sentido apesar da morte. A existência para Outrem, o Desejo do Outro, essa bondade liberta da gravitação egoísta, nem por isso deixa de conservar um carácter pessoal. O ser definido dispõe do seu tempo precisamente porque adia a violência, isto é, porque, para além da morte, subsiste uma ordem com significado (...). O Desejo onde se dissolve a vontade ameaçada já não defende os poderes de uma vontade, mas tem o seu centro fora dela mesma, como a bondade à qual a morte não pode tirar o seu sentido." Ibid., p. 214.

"A consciência é resistência à violência, porque deixa o tempo necessário para a prevenir. A liberdade humana reside no futuro, sempre ainda minimamente futuro, da sua não-liberdade, na consciência-previsão da violência, iminente através do tempo que ainda resta. Ser consciente é ter tempo. Não extravasar o presente, antecipando e apressando o futuro, mas ter uma distância em relação ao presente: relacionar-se com o ser como com o ser que há-de vir, manter uma distância em relação ao ser, suportando já ao mesmo tempo o seu amplexo. Ser livre é ter tempo para antecipar-se à sua própria queda da violência."[141]

Ser consciente é manter-se à distância do ser presente, diz Levinas. Antes falamos do medo da morte em que esta se fazia iminentemente presente - futura, mas aproximando-se iminentemente sem se poder medir a distância. Mas com a descoberta da presença do Outro, a morte se vê a partir da sua distância, não é mais ameaça; o que está para vir é o ser, para o qual o desejo se dirige, o ser da relação com o Outro. Para Levinas, o presente do ser não é completo, está aberto para um futuro infinito do Outro, a partir do qual o tempo vem.[142]

Levinas descreve uma situação em que no Eu se produz a "consciência extrema" da vontade que supera a iminência da morte e da violência: a paciência no sofrimento físico. No sofrimento o mal ou a violência se torna presente, atua sobre a vontade e a priva da liberdade, a torna submissa à vontade alheia. Mesmo numa situação assim, segundo Levinas, a vontade pode manter na consciência uma distância mínima em relação ao mal presente, manter-se livre na sua falta da liberdade, suportar o mal pela paciência. A paciência é a situação de passividade extrema perante o mal, que se

---

[141] Ibid., p.215-216.

[142] "Graças ao tempo, o ser definido (...) não chega ainda ao seu termo, permanece à distância de si, ainda preparatória, no vestíbulo do ser, ainda aquém da fatalidade do nascimento não escolhido, não se completa ainda. Neste sentido, o ser definido pelo nascimento pode tomar uma posição em relação à sua natureza (...) Um instante não se liga a um outro para formar um presente. A identidade do presente fracciona-se numa inesgotável multiplicidade de possíveis que suspendem o instante. E isso dá sentido à iniciativa que nada de definitivo paralisa (...)." Ibid., p.216. Este trasbordamento do presente pelo ser é importante em Levinas. Petrosino comenta que Levinas neste sentido faz parte, juntamente com Derrida, de um movimento de pensamento contemporâneo francês que se insurge contra a noção do ser como presença, ou, na expressão de Derrida, de um movimento de "delimitação da ontologia da presença"; cfr. Petrosino, op.cit., p.95, nota. Também Etelvina Nunes, na obra citada, comenta brevemente sobre uma outra tradição, a hebraica, da consideração do tempo, presente na filosofia de Levinas (cfr. p.98-102); um comentário um pouco mais extenso encontramos na "Apresentação", de Silvana Rabinovich, no livro de Márcio L. Costa, op.cit., p.9-18. Parece-me importante salientar a observação de que o presente nesta tradição seja apenas um ponto de passagem: o fim do passado e o início do futuro; o passado e o presente não são "modificações do presente". O tempo em absoluto não é concebido a partir do presente, mas a partir do Enigma, do Outro; o passado e o futuro têm grande importância. Em *Totalidade e Infinito* certamente vemos mais a importância do futuro para a temporalização, enquanto em *Autrement qu'Être* será sublinhado o passado.

transforma, porém, no domínio da vontade; é a situação da consciência extrema da vontade que inverte a vontade no movimento para o Outro.[143]

Assim, de vários modos, Levinas quer mostrar a transformação do Eu ao acolher o Outro - como um pôr em questão moral, que se repercute no conhecimento, na vontade; chamando esta transformação como a máxima atenção do Eu ao Outro, ele a identifica com a consciência. A extrema consciência é assim definida como a máxima passividade do suportar o sofrimento no próprio corpo, que ainda é o modo de acolher o Outro, de continuar o Discurso, de haver sentido no ser não obstante a morte com a qual acabam as possibilidades do Eu - enfim, de "perfurar a crosta do egoísmo". Ao relacionar a consciência com a temporalidade, Levinas parece compreender a consciência como aquela abertura, aquele "espaço" no Eu, no qual este pode "fazer algo" para o Outro, no qual o sentido a partir do Outro pode produzir-se. Este "espaço" ou abertura é a distância do Eu em relação ao ser, diz Levinas. Não somente a distância em relação à existência para si do Eu - esta, pois, ainda não é o ser; a distância aqui é também em relação ao Outro, a separação. O ser não é mais ligado só à interioridade do Eu, mas à sua relação com o Outro. Isto será elaborado melhor na última parte deste capítulo. Entretanto parece significativa a seguinte afirmação de Levinas:

> "A distância em relação ao ser - pela qual o ente existe em verdade (ou no infinito) - produz-se como tempo e como consciência, ou ainda como antecipação do possível. Através da distância no tempo, o definitivo não é definitivo, o ser, embora sendo, não é ainda, permanece suspenso e pode começar a todo o momento. A estrutura da consciência ou a temporalidade - da distância e da verdade - está ligada a um gesto elementar do ser que rejeita a totalização. A recusa produz-se como relação com o não-englobável, como o acolhimento da alteridade, concretamente, como a apresentação do rosto. (...) O acolhimento da alteridade condiciona, portanto, a consciência e o tempo."[144]

O acolhimento do Outro condiciona, portanto, a distância de si, do Eu que já está feito; esta distância se insere no infinito do ser. O gesto de se separar do já feito e se abrir para o infinito do Outro estrutura-se como consciência ou tempo do Eu. O Eu tem

---

[143] "Pelo sofrimento, o ser livre deixa de ser livre, mas, não livre, é ainda livre. Mantém-se à distância em relação a esse mal em nome da própria consciência (...). A situação em que a consciência privada de toda a liberdade de movimentos conserva uma distância mínima em relação ao presente; a passividade última que se transmuda, no entanto, desesperadamente, em acto e em esperança, é a *paciência* - a passividade do suportar e, entretanto, o próprio domínio. Na paciência, realiza-se um distanciamento dentro do empenhamento (...). O ser que me violenta não está ainda sobre mim, continua a ameaçar-me a partir do futuro, não está ainda sobre mim, é apenas consciente. Mas consciência extrema em que a vontade chega a um domínio num sentido novo - em que a morte já não a toca, a passividade extrema torna-se o domínio extremo. O egoísmo da vontade coloca-se à margem de uma existência que já não tem a tónica em si própria." *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.217.

[144] Ibid., p.261.

consciência de si a partir do infinito futuro do Outro.[145] A consciência de si, porém, mais do que a objetivação de si, aqui significa a superação do não-sentido da própria morte pela relação com o Infinito que é o Outro, pelo acolhimento do Outro, a superação da própria finitude pela orientação da própria existência e da própria morte para o Outro.

Esta apresentação da noção do tempo certamente não é completa, enquanto a concepção de Levinas tem origens e dimensões que em *Totalidade e Infinito* não ficam claras. Parece-me importante apenas salientar o esforço de Levinas de apontar, na origem do tempo, não a subjetividade, como o fizeram Husserl e Heidegger, mas a intersubjetividade. O tempo é ligado à alteridade; como o Eu da fruição e da posse, como também o Eu husserliano, o Mesmo, não "tem" alteridade, também não pode ter tempo. A alteridade, a transcendência, o tempo, surgem a partir do Outro.

Como já foi acenado várias vezes, é finalmente o próprio ser que está ligado à alteridade, que se "produz" intersubjetivamente. Isto nos propomos a abordar na última parte deste capítulo. Não é possível relacionar a dimensão metafísica da relação com o Outro diretamente com a consciência, mas penso que a breve apresentação deste aspecto completara o que até aqui foi dito sobre a consciência.

A relação com o Outro e o Ser

Levinas insere toda a problemática do livro *Totalidade e Infinito*, a tese aqui tratada da contestação da estrutura da consciência como *noese-noema*, num contexto da

---

[145] A temporalidade e a infinição do ser, para Levinas, contudo, vão além das possibilidades do Eu, além da sua morte e além da consciência. A consciência parece de algum modo limitada com a morte. A morte elimina, finalmente, a distância, o não-definitivo de todos os gestos do Eu. A temporalidade do Eu ou a "consciência do não definitivo" está enraizada numa realização original do tempo, que é a paternidade. A paternidade, para Levinas, é a fecundidade do Eu para além da sua morte, é o prolongamento do Eu no filho. Pela paternidade realiza-se um tempo infinito, que não é mais a sucessão contínua dos instantes, mas a descontinuidade: o Eu pela morte chega ao definitivo, interrompe-se, mas ressurge no Outro-filho, que é um novo recomeço, uma existência livre do passado. Para além do intervalo da morte o tempo continua como um eterno recomeço, eterna juventude do ser, novidade que não envelhece. A este recomeçar pelo filho o que envelheceu e se tornou definitivo no Eu, Levinas chama também o perdão, "a própria obra do tempo". A existência no filho pode recomeçar como completamente perdoada das escolhas passadas, ocasiões perdidas, renovada e purificada. Assim, pela fecundidade, através da descontinuidade do tempo e da continuidade das gerações, produz-se o ser no infinito, a infinição do ser.
Esta inserção da relação Pai-filho e a identificação do Outro com o filho, contudo, parece de algum modo ambígua na nossa seqüência da argumentação. A reflexão sobre este tipo da relação intersubjetiva seria, segundo M. L. Costa, mais própria das obras de Levinas anteriores à *Totalidade e Infinito*,que já mencionamos, nomeadamente de *De l'Existence à l'Existant* e de *Le Temps et l'Autre*, de 1947, nos quais sobretudo a temática da temporalidade já está problematizada e desenvolvida, enquanto a noção do Outro, da alteridade, em *Totalidade e Infinito* e em *Autrement qu'Être* é elaborada ulteriormente, de um modo mais maduro. Cfr. M. L. Costa, op.cit., p.90-93.

reflexão sobre o ser. Ele contesta o modo de a ontologia tradicional conceber o ser, aniquilando a alteridade, conjugando os entes numa totalidade, enquanto considera o conhecimento objetivo a relação privilegiada com o ser. O autor, no prefácio da nossa obra diz, que "é necessária uma relação originária e original com o ser"[146].

Um primeiro passo em relação a esta relação originária com o ser foi conceber o Eu como separado do Outro, já pela própria interioridade: o Eu é um ente a partir de si. Mas na exposição da noção da consciência já ficou claro que a separação, a interioridade, não esgota todo o sentido do Eu, nem do ser. O Eu encerrado na sua interioridade é fenomenalidade; Levinas diz que a sua auto-suficiência é ingênua. É abrindo-se para o Outro, transcendendo-se, que o Eu é conduzido a si, ao seu ser, à sua essência. Definimos esta abertura como consciência: é um abalo moral perante a alteridade intransigente do Outro, que acusa o movimento para si ou a preocupação por si do Eu que se serve do mundo, desvendando este movimento como mortífero em relação ao Outro; abalo este que se articula em linguagem, pensamento, mudando perante o Outro a direção do movimento, da relação com o mundo, e se estrutura temporalmente. A responsabilidade pelo Outro, que poderia ser o novo nome do movimento do Eu para fora de si em direção ao Outro - o novo nome da intencionalidade, já que Levinas insiste em considerar a consciência como tendo intencionalidade[147], isto é, parece-nos agora, como sendo um movimento da existência, tendo uma direção - reconduz o Eu à sua realidade última, ao seu sentido, ao ser. O próprio Eu pela responsabilidade ou bondade se produz como infinito, como transcendendo-se. A interioridade do Eu não desaparece pela responsabilidade; a Levinas importa muito mostrar como é necessária a permanência do Eu, da subjetividade, na situação do próprio juízo moral que provém do Outro: o Eu permanece nesta situação, no discurso aberto pelo Outro, como apologia, como aquele que também fala, que pode ser justificado. O Eu é justificado, quando "faz" justiça, quando se torna justo - acolhendo o Outro. Mas a justiça, para Levinas, consiste em ser responsável infinitamente. O infinito da responsabilidade tem, para Levinas, significado preciso de trasbordamento de limites ou horizontes: "*O infinito da responsabilidade não traduz a*

---

[146] Ibid., p.10.

[147] Assim Levinas se exprime nas Conclusões da sua obra: "Ao pensamento metafísico em que um finito tem a ideia do infinito - em que se produz a separação radical e, simultaneamente, a relação com o outro - reservámos o termo de intencionalidade, de consciência de... Ela é atenção à palavra ou acolhimento do rosto, hospitalidade e não tematização." Ibid., p.279.

sua imensidade actual, mas um aumento da responsabilidade, à medida que ela se assume, os deveres alargam-se à medida que se cumprem"[148].

O trasbordamento de horizontes, primeiramente, caracterizava o Rosto. A infinição agora produz-se também no Eu, pela responsabilidade. Esta infinição da responsabilidade é agora o movimento da existência do Eu, em direção ao Outro. A justiça que confirma o Eu na sua apologia é a responsabilidade infinita ou bondade para além dos limites da lei universal: "Na realidade, a justiça não me engloba no equilíbrio da sua universalidade - a justiça intima-me a ir além da linha recta da justiça e, a partir daí, nada pode marcar o fim dessa marcha, por detrás da linha recta da lei, a terra da bondade estende-se infinita e inexplorada, tendo necessidade de todos os recursos de uma presença singular."[149]

Através deste processo Levinas chega a definir o Eu. Dissemos que o Rosto "define" o outro enquanto único. Também o Eu só é Eu, enquanto é único, singular; o Eu só é único na responsabilidade que só ele pode cumprir, perante a qual ninguém o pode eximir, ninguém substituir:

> "O eu é um privilégio ou uma eleição. (...) O apelo à responsabilidade infinita confirma a subjectividade na sua posição apologética. A dimensão da sua interioridade reconduz-se da categoria do subjectivo à do ser. O julgamento já não aliena a subjectividade, porque não a faz entrar e dissolver-se na ordem de uma moralidade objectiva, mas deixa-lhe uma dimensão de aprofundamento em si. Proferir 'eu' - afirmar a singularidade irredutível em que prossegue a apologia - significa possuir um lugar privilegiado em relação às responsabilidades, para as quais ninguém pode substituir-me e das quais ninguém me pode desligar. Não poder esquivar-se - eis o eu."[150]

O Eu, portanto, se produz na moralidade. Mas, na moralidade o Eu não está mais sozinho, está com o Outro. A moralidade é relação. Uma ulterior explicitação do significado do ser Levinas exerce falando da relação entre o Eu e o Outro como ser.

Uma noção do ser como relação rompe com a ontologia marcada desde Parmenides pela noção da unidade do ser. No ser parmenidiano, pois, não é possível a transcendência, nem a pluralidade, ou seja, elas são relativizadas, segundo Levinas: são produzidas no interior do ser, consideradas um menos que o ser. Falando do modo como a filosofia ocidental compreende o ser como um, uno e, consequentemente, ela desconsidera a multiplicidade, Levinas diz:

---

[148] Ibid., p.222 (o itálico é do autor).
[149] Ibid., p.223.
[150] Ibidem.

"(...) encaramos sempre o existir num existente único. O ser enquanto ser é para nós mónada. O pluralismo só se manifesta na filosofia ocidental como pluralidade dos sujeitos que existem. Nunca apareceu no existir dos existentes. Exterior à existência dos seres, o plural dá-se a um sujeito que conta, como número, já subordinado à síntese do 'eu penso'. Só a unidade conserva o privilégio ontológico. A quantidade inspira a toda a metafísica ocidental o desprezo de uma categoria superficial. Por isso, a própria transcendência nunca será profunda. Situa-se, como 'simples relação', fora do *acontecimento do ser*."[151]

Se se considera, ao contrário, o Outro como a evidência primeira e a partir dela se define o Eu, eticamente, como o sujeito de responsabilidade infinita pelo Outro, esta noção do ser não pode ser mantida, o laço entre o Uno e o ser se dissolve. A pluralidade deve encontrar lugar "no" ser, sem deixar de ser pluralidade, isto é, sem deixar de ser transcendência. É isto que afirmam as palavras surpreendentes de Levinas: "O ser produz-se como múltiplo e como cindido em Mesmo e em Outro. É a sua estrutura última. É sociedade e, por isso, é tempo. Saímos assim da filosofia do ser parmenidiano"[152]. O ser é pluralidade, é relação entre o Eu e o Outro, relação ética, que não anula a separação ontológica entre os dois termos. Isto é sublinhado, na afirmação que citamos, com o termo "cindido"; penso que tem mesmo sentido a afirmação de que "o ser é exterioridade"[153]. Exterioridade significa transcendência, significa o transbordamento dos horizontes: o próprio transcender-se do Eu em direção ao Outro. O ser, a multiplicidade, se "produz" a partir da subjetividade que se esvazia do seu centro de gravitação egoísta e acolhe o Outro, na infinição da responsabilidade. O ser se "produz" eticamente.

Isto explica-se também pelo caráter ético do Rosto: o Rosto é transcendente, isto é, transborda os horizontes da aparição sensível, pela linguagem, mas isto também significa pela ética. O Outro só na minha consciência moral é Outro, diz Levinas; numa consciência constituinte no sentido husserliano o Outro é representado e perde a sua alteridade absoluta. A exterioridade, pluralidade, transcendência - são um

---

[151] Ibid., p.253.
[152] Ibid., p.247.
[153] Ibid., p.270.

acontecimento ético.[154] O ser que transborda o fenômeno, é ser bom; não é mais ontologia, é ética - metafísica.[155]

Um último aspeto da relação com o Outro ainda se torna necessário comentar aqui, sobretudo pela importância que ele ganhará na obra *Autrement qu'Être*: é a questão do "terceiro". Na relação com o Outro, não se trata de uma dualidade de termos apenas, não se trata de uma relação clandestina entre o Eu e um Tu. Segundo Levinas, nesta relação já está presente, implicada toda a humanidade. Este é também um aspeto interessante do trasbordamento da presença, que acontece no Rosto. O Rosto não é apenas um outro homem, mas também o próximo do Outro e assim, toda a humanidade.[156] Nos olhos do Outro, um outro Outro, um "terceiro", se apresenta também e sela a minha relação com o Outro: "O terceiro observa-me nos olhos de outrem - a linguagem é justiça. Não é que haja rosto primeiro e que, em seguida, o ser que ele manifesta ou exprime se preocupe com a justiça. A epifania do rosto como rosto abre a humanidade"[157].

Como o terceiro "muda" a minha relação com o Outro? Aqui a noção da justiça, que foi definida como o acolhimento do Rosto, se amplifica, na direção que ela terá em *Autrement qu'Être*: a justiça significa que todos os Outros, os próximos do Outro, são também meus próximos, e neste sentido "iguais" entre eles, precisando todos

---

[154] Este "trasbordamento ético" do ser, no pensamento de Levinas, encontra parentesco com a teoria platônica do Bem para além do ser. Derrida comenta sem concordar, na obra citada, que a noção platônica do Bem para além do ser e a idéia do Infinito de Descartes são os únicos "momentos" da compreensão da transcendência na história da filosofia ocidental, ou as aflorações da metafísica. Cfr. Derrida, op.cit., p.107-108, 124-125.

[155] Mas, afirmando que este é um processo temporal, que "o ser já não se produz de uma só vez, irremissivelmente presente", que ele se produz "como tempo, isto é, em vários tempos através do tempo morto, que separa o pai do filho" (*Totalidade e Infinito*, op.cit., p.264). Levinas situa todas as relações de transcendência, as relações do eu com o outro - estranho, estrangeiro, na relação originária com filho, na paternidade. Deste modo, a meu ver, Levinas retoma de modo inesperável tanto a noção de separação como a da transcendência, a noção do Eu tanto como a do Outro: "A fecundidade deve erigir-se em categoria ontológica. Numa situação como a paternidade, o retorno do eu a si, que articula o conceito monista do sujeito idêntico, acha-se totalmente modificado. O filho não é apenas a minha obra (...). Não tenho o meu filho, sou o meu filho. A paternidade é uma relação com um estranho que, sendo embora outrem (...) *é* eu; uma relação do eu com um si, que no entanto não é eu. No 'eu sou', o ser já não é a unidade eleática. No próprio existir, há uma multiplicidade e uma transcendência. (...) A fecundidade do eu é a sua própria transcendência" (ibid., p. 256). Nesta problemática, Levinas retoma também a relação com o feminino sob um novo aspecto, sob a noção do *eros*. Não nos é possível explicitar este tema no presente trabalho.

[156] Nisto, particularmente, Levinas se distancia de Buber. O Outro em Levinas não é apenas um Tu particular, mas um Vós - significando a Altura do Infinito, e por isso também o não-isolamento do Outro homem, a humanidade. Petrosino corrige o que poderia ser um mal-entendido deste "Vós": "O 'Vós' em Levinas não indica a humanidade como categoria abstrata e nem a multiplicidade da multidão; esse assinala em última instância a profundidade do rosto na qual se 'revela' toda a criação, Deus e os Outros." (Petrosino, op.cit., p.193, nota 42). Derrida contudo parece duvidar que a crítica de Levinas a Buber seja totalmente justificada (cfr. Derrida, op.cit., p.133-134, nota).

[157] *Totalidade e Infinito*, op.cit., p.190.

de serem atendidos. Mas, por outro lado, o Outro se torna igual a mim no serviço ao terceiro, a todos os Outros, e me faz igual a si, mandando-me não apenas servir, mas também mandar, interpelar para o serviço: "O pobre, o estrangeiro, apresenta-se como igual. A sua igualdade na pobreza essencial consiste em referir-se ao *terceiro*, assim presente no encontro e que, dentro da sua miséria, Outrem já serve. *Junta-se* a mim. Mas junta-me a ele para servir, ordena-me como um Mestre. Ordem que só pode dizer-me respeito na medida em que eu próprio sou mestre, ordem, por seguinte, que me ordena que mande. O *tu* põe-se diante de um *nós*."[158]

Deste modo Levinas introduz também, por meio da noção de responsabilidade perante todos, a noção de sociedade como fraternidade humana. Nela cada um é único, eleito e irmão dos outros, eleito para servir.

> "O eu humano situa-se na fraternidade: o facto de todos os homens serem irmãos não se acrescenta ao homem como uma conquista moral, mas constitui a sua ipseidade. Porque a minha posição como eu *empenha-se* já na fraternidade, o rosto pode apresentar-se a mim como rosto. A relação com o rosto na fraternidade, em que outrem aparece por sua vez como solidário de todos os outros, constitui a ordem social, a referência de todo o diálogo ao terceiro pela qual o *Nós* - ou o grupo - engloba a posição do face a face (...)."[159]

Penso que com esta apresentação pelo menos esboçamos a complexidade da noção da consciência na obra *Totalidade e Infinito*. O termo consciência aparece já desde o conceito da interioridade, em torno do qual Levinas articula a constituição do Eu separado do mundo e do Outro; aparece ligada à noção do corpo, mas nesta conjuntura não se encontra a sua estrutura última. Esta, em *Totalidade e Infinito*, é ligada à intersubjetividade. O nosso autor, portanto, conduz-nos até à explicitação da relação metafísica - ética com o Outro, em que a consciência pode constituir-se como consciência moral, como a ruptura ou a abertura da interioridade, como um despertar para o Outro, para o tempo do Outro, para a responsabilidade. Mas, como esta relação com o Outro não se dá fora do mundo em que o Eu mora, a consciência moral não é apenas o julgamento do solidão ingênua do Eu; é também um desapossar se do mundo possuído egoisticamente, a oferta do mundo ao Outro - a linguagem originária desemboca na linguagem falada - e a oferta do próprio corpo até à morte. É o Outro que possibilita a consciência e, assim, o sentido. Já ultrapassamos a noção da consciência como fundamento ou origem do sentido, ultrapassamos a noção do sentido como

---

[158] Ibid., p.191.
[159] Ibid., p.258-259.

originariamente objetivação. A consciência e o sentido se dão no domínio da ética e a ética precede, segundo Levinas, a ontologia; a ética é a filosofia primeira.

Em *Autrement qu'Être* ocorrem mudanças na concepção da consciência. Ocorre o corte entre a linguagem, a objetivação e a representação - a consciência - e a relação ética ao Outro, a responsabilidade. Levinas esclarece melhor a precedência da ética ou da intersubjetividade e da significação, em relação à estrutura ontológica da subjetividade e da consciência, situando-as no nível pré-originário, anterior ao originário que se origina na consciência.

Capítulo IV

CONSCIÊNCIA EM *AUTREMENT QU'ÊTRE*

Dissemos que em *Totalidade e Infinito* Levinas pretende opor a uma noção do ser que subjuga os entes numa totalidade, fazendo-os perder a unicidade - à noção do ser compreendida desde Parmênides como o Uno - uma multiplicidade originária no interior do ser. Já numa das primeiras obras, porém, o autor projeta a sua filosofia como uma saída ou evasão do ser[1]; em *Totalidade e Infinito* esta evasão se concretiza como abandono da noção do ser uno, como crítica da primazia das relações cognoscitivas com o ser. Nesta obra, Levinas opõe à ontologia a metafísica ou ética, o que significa que toda a realidade é marcada com a estrutura ética. À relação cognoscitiva com o ser, à consciência representativa e objetivante, Levinas opõe uma relação ética com o Outro, a consciência ética que não engloba o Outro em si, mas o respeita na sua alteridade, transcendência.

Num escrito posterior a *Totalidade e Infinito*, Levinas comenta que esta obra, contudo, recorre ainda à linguagem ontológica para evitar que as análises sejam compreendidas empiricamente[2]. Na segunda grande obra do autor, *Autrement qu'Être*, esta linguagem, segundo o próprio Levinas, já é evitada, como é evitada também a conjunção dos entes, da sua multiplicidade originária, no interior do ser. Segundo Petrosino, é esta obra que completa a intenção levinasiana de uma saída do ser em direção a um "outramente que ser"[3]; por isso ela é considerada a obra mais madura de Levinas.

Neste capítulo pretendemos analisar a noção da consciência a partir da obra *Autrement qu'Être*. O objetivo principal desta obra, segundo Petrosino, é afirmar ou

---

[1] Trata-se de *De l'Evasion*, um artigo publicado em 1935 em *Richerches Philosophiques* e republicado separadamente em 1982 (Montpellier: Fata Morgana), onde Levinas escreve: "Trata-se de sair do ser por uma nova via, correndo o risco de inverter determinadas noções que para o senso comum e para a sabedoria das nações parecem as mais evidentes"; apud S. Petrosino, "Introduzione", em Levinas, *Altrimenti che Essere o Al di là dell'Essenza*. Trad. it. S. Petrosino e M. T. Aiello, 3.ed, Milano: Jaca Book, 1998, p.IX.

[2] Prefácio à edição alemã de *Totalidade e Infinito*, escrito em 1987, publicado em *Entre Nous. Essais Sur le Penser-à-l'Autre*. Paris: Grasset, 1991. Cfr. trad. port. *Entre Nós. Ensaios Sobre a Alteridade*. Trad. port. P. S. Pivatto (coord.), Petrópolis: Vozes, 1997, p.281-282.

[3] Assumo aqui a introdução do neologismo português "outramente" para traduzir o advérbio francês *autrement*, de que se serve P. S. Pivatto na tradução do livro de P. Ricoeur *Autrement. Lecture d'Autrement qu'Être ou Au-delà de l'Essence d'Emmanuel Lévinas* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997; trad. port. P. S. Pivatto, *Outramente. Leitura do Livro Autrement qu'Être ou Au-delà de l'Essence de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 1999).

dizer o "outramente" ou o "para além" do ser. Em função disto, Levinas abandona a linguagem ontológica, porque nela o outramente não encontra "meios" para a própria construção. Em *Autrement qu'Être*, portanto, não se trataria tanto de mostrar a parcialidade ou a violência da ontologia, de uma certa noção do ser, da linguagem e da consciência; não se trataria de opor o Outro ao Mesmo, o Infinito à totalidade ou a consciência ética à consciência objetivante. Trata-se, segundo Petrosino, de construir uma linguagem e um modo de pensar que dêem conta da evasão do ser, do "outramente que ser".[4] Isto significa, para além do abandono das categorias ontológicas de ser e não-ser, ser e ente... e da lógica que organiza estas categorias na ontologia, a afirmação da ética como estrutura última do real, que estrutura também a subjetividade humana como responsabilidade, cuja origem não está na consciência, mas no Rosto do Outro.[5] Tudo isto, a afirmação da ética como filosofia primeira e a compreensão da subjetividade a partir da estrutura ética, está já presente em *Totalidade e Infinito*; segundo Petrosino, o *Autrement qu'Être* radicaliza estes temas estruturando-os em um novo modo de pensar a subjetividade, a significação, o outro.

Esta saída do ser, para a subjetividade, significa uma inversão da consciência. Não somente o Outro, que já em *Totalidade e Infinito* foi afirmado como exterior à consciência, em *Autrement qu'Être* também a subjetividade "sai" da consciência, do eu-consciência, do ser correlativo da consciência. A partir disto, esta obra é, portanto, também um repensar a noção da consciência.

Em grande parte da obra, a consciência é apresentada através da sua consumação ou exasperação, nas palavras de Labate[6], até se mostrar a sua não-originalidade, a sua incapacidade de fundar a subjetividade, de ser fundamento, origem do sentido. São as páginas nas quais Levinas formula a significação do outramente que ser, da subjetividade como um-pelo-Outro, como responsabilidade. Nas últimas páginas do último capítulo da "Exposição", porém, Levinas volta a afirmar a consciência, cujo sentido, então, pode ser pensado a partir do outramente que ser. Levinas repete várias

---

[4] Cfr. Petrosino, "Introduzione", op.cit., p.XV-XIX.

[5] Este propósito em torno da relação entre a ética e a ontologia e a sua ligação com a linguagem, o propósito de libertar a ética da linguagem ontológica e da confrontação com a ontologia, de encontrar uma linguagem própria para a ética, também para Ricoeur é o maior desafio da presente obra (cfr. Ricoeur, *Outramente*, op.cit., p.15-16). Sobre o sucesso deste empreendimento, porém, ele está duvidoso. No fim do seu comentário à obra de Levinas, Ricoeur defende que Levinas não consegue evitar a ontologia.

[6] Cfr. Labate, op.cit., p.205.

vezes que o ser adquire o sentido a partir do outramente que ser[7] e no final do livro esta afirmação se torna clara.

Consciência e ser são, nesta obra, para Levinas, correlativos. A essência do ser é a sua manifestação na consciência, à consciência. O ser se mostra à consciência, é para a consciência e a consciência é consciência do ser, transparência do ser a si próprio, consciência de si. O ser se manifesta na linguagem, no Dito: a linguagem pertence ao ser, ou seja, tudo o que se mostra na linguagem, tudo o que é dito, é ser. Aqui consiste a enorme dificuldade de uma pretensão da saída do ser, que deve ser ao mesmo tempo uma saída da linguagem do ser. Não se trata, precisamente, da saída de uma teoria filosófica e dos seus contornos e seus pressupostos, mas da linguagem, da "materialização" de tudo o que é no pensamento e nas palavras, nos escritos...![8] A ontologia é esta linguagem do ser, a investigação e a manifestação do ser, a procura da verdade.[9] A famosa diferença heideggeriana entre o ser e o ente, a diferença ontológica, permanecendo no horizonte do ser, do Dito e da sua correlação com a consciência, é uma diferença ambígua, anfibologia, segundo Levinas.

Ao ser e à linguagem pertence o tempo[10]. O tempo marca irrecusavelmente a estrutura da consciência e toda a manifestação do ser à consciência. A manifestação do ser exige, de fato, uma tensão, um lapso, uma separação do instante em relação a si, uma diferença, mas que, contudo, vem a ser recuperada, na consciência, como fluxo do tempo. Há no ser um afastamento do presente e a sua recuperação. A consciência é temporalização, graças à qual nasce a intencionalidade, o pensamento, o saber, que não são mais do que a realização ou o cumprimento do ser, a sua essência.[11] Por isso no interior da consciência e do seu tempo não é possível o outramente que ser.

---

[7] Cfr., por ex., *Autrement qu'Être*, op.cit., p.33 (trad.it. p.22): "Mas é preciso compreender o ser a partir do *outro do ser*".

[8] Está em jogo, porém, o confronto entre diferentes tradições, modos de compreender o real e o humano: a ocidental, grega, que pensa em termos de ser, da essência, da verdade como manifestação, do humano como consciência - é a tradição na qual a própria filosofia encontra a sua terra - e uma outra tradição, a hebraica, semita, a partir da qual teria falado Levinas. Lembremos, porém, as críticas e as dúvidas de Derrida a este respeito: A filosofia é, sobretudo uma questão de linguagem (cfr. a este respeito também a entrevista de R. Kearney com Levinas, publicada com título "De la phénoménologie à l'éthique" em *Esprit*, n.7 (juillet 1997), p.121-140, particularmente p.126-127). Pode se fingir de falar uma língua? Pode se contornar os limites de uma linguagem, de um pensar, estando no interior desta linguagem e servindo se dela?

[9] Sem postular um "para além do ser", isto é, não um ser além dos entes ou do ser, nem um ser além da linguagem conhecida, mas uma significação além dos horizontes do ser e dos seus sentidos, não seria possível contornar os limites da linguagem.

[10] Levinas diz explicitamente: "Falar da consciência é falar do tempo. É, em todo caso, falar do tempo recuperável" (*Autrement qu'Être*, op.cit., p.57; trad. it. p.41).

[11] "A descoberta do ser a si próprio, a verdade, que não deve tirar nada do ser, não lhe deve acrescentar nada. (...) É preciso, portanto, que a des-coberta - no instante em que o ser toma consciência de si próprio

Esta compreensão da consciência e do ser parece concordar com Husserl, que afirmou, como vimos nas *Meditações Cartesianas*, a correlação entre eles e também a fundamentação do ser na consciência. Mas, desde logo postulando o para além do ser, o outramente que ser, todo o discurso de Levinas se desenvolve transformando os horizontes da filosofia de Husserl: o ser não recebe significado da consciência, mas os dois o recebem do outro que ser.[12] Ora, é precisamente por causa da significação que não provém do ser nem da consciência e que no ser e na consciência já se encontra transfigurada, que Levinas orienta a sua filosofia em direção ao outro que ser, em direção a um pensar outramente. Dizer o outramente que ser seria dizer a significação pré-original, isto é, mais originária do que o sentido que o ser recebe e manifesta pela e na consciência. Isto, porém, segundo Levinas, pressupõe uma redução, como veremos.[13]

A partir desta correlação entre consciência e ser, tempo e linguagem, Levinas pergunta pela subjetividade: a pergunta pelo quem, que ressoa na manifestação do ser, na linguagem, não esgota o seu significado no interior do ser, na manifestação, porque aponta para algo que acontece entre aquele que interroga e aquele a quem a interrogação é dirigida, entre o mesmo e o Outro. Levinas distingue, por isso, entre o Dizer pré-original e o Dito. O Dizer seria uma relação pré-original entre a subjetividade e o Outro, uma abertura ou comunicação anterior a todo o discurso dito, anterior à linguagem que se exprime em signos, e anterior à consciência que o sujeito possa ter de si ou do Outro. O Dizer seria o próprio significar, a subjetividade que se significa.[14] A tematização ou a manifestação do Dizer no Dito é apenas uma modalidade de significar, aquela que ordenando tudo no ser já trai a significação mais original, anterior ao ser. É preciso fazer uma redução, diz Levinas, do Dito aos seus horizontes latentes, desconhecidos, da significação. O nosso autor se reconhece, na conclusão da sua obra tal como em

---

e acrescenta um saber ao seu ser ou um saber novo a um saber antigo - não seja um acréscimo ao ser que se mostra, mas o seu cumprimento. A ostensão do ser ou a verdade é a essência cumprida do ser tempo, ao mesmo tempo exibição do ser a si próprio e sua *essência*" (ibid., p.52, nota 1; trad. it. p.36).

[12] "O ser, portanto, contrariamente às pretensões do idealismo, não seria a construção de um sujeito cognoscente. O sujeito, abrindo-se ao pensamento e à verdade do ser, aos quais incontestavelmente se abre, abre-se segundo uma modalidade completamente diferente daquela que deixa ver o sujeito como ontologia ou inteligência do ser. O ser não seria vindo da consciência. Este não-vir-da-consciência tem um sentido totalmente diferente daquele que a ontologia supõe. Ser e consciência, juntos, significariam na proximidade do outro e segundo uma modalidade da minha responsabilidade pelo outro, desta resposta precedente toda a pergunta, deste Dizer antes do Dito." Ibid., p.47 (trad. it. p.32-33).

[13] O termo redução remete-nos novamente a Husserl, embora P. Ricoeur, no seu comentário à obra de Levinas que estamos apresentando, fale da redução como "num sentido não husserliano" (cfr. Ricoeur, *Outramente*, op.cit., p.20). De algum modo, estamos perante a diferenciação levinasiana entre o espírito e a letra da fenomenologia husserliana.

[14] Segundo Márcio L. Costa, o Dizer é a "expressabilidade", uma linguagem pré-originária, condição de possibilidade de todo o sentido de uma linguagem ou de um agir. Cfr. M. L. Costa, op.cit., p.161.

Totalidade e Infinito, herdeiro do espírito da filosofia husserliana, fiel ao método fenomenológico, mas ultrapassando a fenomenologia na medida em que o Dizer não é mais uma aparição do ser, na medida em que o seu significado é ético:

> "As nossas análises reivindicam o espírito da filosofia husserliana, cuja leitura foi um apelo à nossa época, da fenomenologia permanente como método de toda a filosofia. A nossa apresentação das noções (...) permanece fiel à análise intencional, na medida em que esta significa a restituição das noções ao horizonte do seu aparecer, horizonte desconhecido, esquecido ou deslocado na ostentação do objeto, na sua noção, no olhar absorvido pela noção somente. O Dito em que tudo se tematiza - em que tudo se mostra no tema - convém reduzi-lo à sua significação de Dizer, para além da simples correlação que se instala entre o Dizer e o Dito; convém reduzir o Dito à significação do Dizer, liberando-o ao Dito filosófico sempre ainda a reduzir. (...) Mas o aparecer do ser não é a última legitimação da subjetividade - e é nisto que o presente trabalho se aventura para além da fenomenologia".[15]

A nova linguagem, própria para o outramente que ser, à procura da qual se aventura Levinas (segundo Petrosino), evitando a linguagem ontológica, é a linguagem ética. A fenomenologia recorre, na sua descrição, à linguagem ética, para dar conta da significação. Mostra-lo-emos a tempo oportuno.

Formulando o outramente que ser, Levinas investiga, explora o Dizer e o seu significado original na intriga ética, não-ontológica, entre o Mesmo e o Outro, uma intriga na qual a significação da subjetividade é dada e a partir da qual neste trabalho tentaremos colher a noção de consciência. Na primeira parte do capítulo se mostrará a subjetividade como impossibilidade da consciência de si: o Dizer é uma responsabilidade do Mesmo pelo Outro que não provém da consciência mas de uma proximidade do Outro ao Mesmo anterior à consciência e que atravessa a consciência como obsessão e perseguição, como des-ordem, dia-cronia, an-arquia. Na segunda parte do capítulo seguiremos o "nascimento latente da consciência"[16] a partir da presença simultânea do terceiro ao lado do Outro e, assim, da necessidade da justiça.

A subjetividade como inversão da consciência

Ter consciência de si significa ser origem de si, ter-se em posse[17], coincidir na consciência consigo próprio e assim afirmar-se como identidade. A coincidência do Eu consigo próprio, na consciência, na reflexão sobre si, é o fundamento da identidade do Eu - assim é na filosofia de Husserl, Hegel e, em geral, no modo de pensar da filosofia

---

[15] *Autrement qu'Être*, op.cit., p. 280-281 (trad. it. p.226-227).
[16] Ibid., p. 47 (trad. it. p.32-33).

ocidental. Toda a atividade do Eu, para ser pessoal e sob o domínio da sua responsabilidade, procede deste núcleo da consciência de si; esta funciona como origem da atividade pessoal do Eu e das suas relações. Vimos em *Totalidade e Infinito* como, a partir do encontro com o Outro, a identidade do Mesmo é posta em questão e é neste pôr-em-questão o Eu que Levinas situa a origem da consciência, da tematização, e a constituição da subjetividade como eleita e insubstituível na responsabilidade. A responsabilidade surge, em *Totalidade e Infinito*, em um Eu já constituído como o Mesmo pela relação de gozo, sensibilidade, para com o mundo, quando este Eu se encontra com o Outro; a responsabilidade, o movimento do Eu para o Outro, surge como consciência ética.

O ponto de partida de *Autrement qu'Être* é outro: a subjetividade não tem mais o privilégio de constituir primeiro a sua identidade consigo mesma anterior à responsabilidade. A responsabilidade pelo Outro marca toda a constituição da subjetividade, precisamente a partir da sensibilidade; o Outro-no-Mesmo é a "estrutura" da subjetividade. Isto significa uma dolorosa não-coincidência consigo mesmo, a impossibilidade de o Eu ser idêntico a si, de permanecer no seu ser: "Unicidade sem lugar, sem a identidade ideal que um ser obtém do querigma que identifica os aspectos inumeráveis da sua manifestação, sem a identidade do eu coincidente consigo - unicidade que se retira da essência - homem"[18]. A identidade seria obtida na consciência que identifica, que sintetiza os múltiplos aspectos do real e as múltiplas fases temporais da presença a si, que doa o sentido e em todos os atos se refere a si, é presente a si própria como consciência.[19] Ora, a subjetividade não é coincidência consigo, porque não é da ordem da consciência. No lugar da identidade Levinas fala da unicidade. A unicidade aponta para a positividade da subjetividade, que encontra pleno sentido na responsabilidade. Responsabilidade que já não é consciência, que lhe é anterior e por isso leva à exasperação desta:

> "O paradoxo desta responsabilidade consiste em eu me encontrar obrigado sem que esta obrigação tenha origem em mim. Como se, como a partir de uma idéia errante de Platão, um certo comando se teria furtivamente introduzido na minha consciência, como de contrabando. Mas isto é impossível para uma consciência

---

[17] Cfr. ibid., p. 125 (trad. it., p.97).
[18] Ibid., p. 21 (trad. it. p.12).
[19] " Na relação com os seres, que se chama consciência, identificamos estes seres através da dispersão dos perfis em que eles aparecem; na consciência de si identificamo-nos através da multiplicidade das fases temporais: como se a vida subjetiva, nas formas da consciência, consistisse, para o próprio ser, no perder-se e reencontrar-se para se *possuir*, mostrando-se, propondo-se como tema, expondo-se na verdade" (ibid., p.156; trad. it., p.123).

e atesta claramente que não estamos na ordem da consciência. Na consciência este 'eu não sei onde' se traduz por um transtorno anacrônico, pela anterioridade da responsabilidade e da obediência em relação à ordem recebida e contratada. Como se o primeiro movimento da responsabilidade não poderia consistir nem no atender nem no acolher a ordem (isto seria ainda uma quase atividade), mas no obedecer-lhe antes que ele se formule, ou como se ele se formularia antes de todo o presente possível, em um passado que se mostra no presente da obediência sem ser recordado, sem provir da memória; formulando-se por meio daquele que obedece nesta obediência mesmo."[20]

Responsabilidade é inversão da consciência ou da intencionalidade da consciência, enquanto esta comporta sempre identidade da consciência, a assunção, da parte da consciência ou do eu, de todo o fato do qual é consciência, na sua própria identidade, e por isso coincidência consigo através de todo o conteúdo assumido representado. Dizer enquanto responsabilidade significa a "inversão da intencionalidade que, essa, conserva sempre diante do fato consumado suficiente *presença de espírito* para assumi-lo. Daí o abandono da subjetividade soberana e ativa da consciência de si, indeclinada (...). É preciso mostrar no Dizer - enquanto aproximar-se - a de-posição ou a de-stituição do sujeito que permanece contudo insubstituível unicidade: subjetividade do sujeito".[21]

Dizer é esta inversão da intencionalidade, porque é passividade, uma passividade mais passiva do que a receptividade da consciência que também Husserl descreveu como uma síntese passiva. Uma maior passividade do que esta Levinas encontra na síntese passiva da temporalização, do decorrer do tempo. O tempo pressupõe um lapso, uma separação dos instantes, uma dispersão, que Husserl interpreta unidos ou recuperados na consciência do tempo, pela retenção, memória. Levinas sustenta que há neste lapso algo irrecuperável, irredutível à simultaneidade do presente, um lapso irrepresentável - uma diacronia. O tempo, antes de poder ser interpretado como sincronia ou síntese, é dia-cronia. Esta é a origem da passividade: antes da síntese de apreensão ou de reconhecimento, diz Levinas, há 'síntese' absolutamente passiva do envelhecimento. O envelhecimento é o passar-se do tempo[22], uma passividade ou um acontecer no fundo do sujeito que afeta o sujeito e é impossível de ser recuperado como tendo uma origem ou princípio na consciência, por isso é a diacronia, uma explosão da presença do eu a si, o contrário da intencionalidade[23]. Esta passividade é a obediência:

---

[20] Ibid., p.28 (trad. it. p. 18).
[21] Ibid., p.80 (trad. it. p.60).
[22] Cfr. ibid., p.66 (trad. it. p.48).
[23] "A temporalização é o 'contrário' da intencionalidade por causa da passividade da sua paciência; nela o sujeito é o contrário do sujeito tematizante: uma subjetividade do envelhecimento que a identificação do

"a temporalidade do tempo como obediência"[24]. Ela fala da pertença da subjetividade não a si, mas ao Outro, da subjetividade como não tendo identidade consigo, mas que, sendo para-o-outro, recebe a sua unicidade de uma convocação irredutível à consciência e por isso inapagável por ela:

> "Esta diacronia do tempo não depende da extensão do intervalo tal que a representação não saberia abraça-lo. Ela é a disjunção da identidade em que o mesmo não alcança o mesmo: não-síntese, cansaço. O para si da identidade não é mais para si. A identidade do *mesmo* no 'eu' lhe vem malgrado si de fora, como uma eleição ou como a inspiração, na forma da unicidade do convocado. O sujeito é para o outro; o seu ser vai para o outro, o seu ser morre em significação."[25]

Ser-para-o-outro é ser exposto, desde o mais fundo de si, ao Outro; o mais fundo de si não é o eu-autoconsciência, mas o Si (*Soi*), a subjetividade como passividade do responder ao Outro, como termo de uma recorrência mais antiga do que a consciência, diz Levinas, mais antiga do que o Eu ou a sua identidade que se constitui no Dito pela reflexão sobre si, pela distância em relação ao Outro. O Si mesmo é anterior a todo o ato de constituição, é a subjetividade que não se faz a si mesma mas já se encontra feita. Feita não como uma essência, um ente, mas justamente como este termo de recorrência, de convocação para a responsabilidade sem que ele tenha optado, deliberado, agido de qualquer modo. O Si mesmo é um fundo de passividade que torna possível o Eu, a identidade, os atos da constituição. O Eu ativo, a consciência, já repousa sobre o Si - este é a sua "condição subjetiva", isto é, de nenhum modo um fundo neutro, mas aquilo que faz passar o Eu do conceito universal para o eu em primeira pessoa, para mim: a unicidade, mais originária do que a identidade do Eu que se constitui ativamente. Uma unicidade feita nesta convocação à responsabilidade, a unicidade como impossibilidade de se subtrair à responsabilidade, de tomar distância em relação a si, impossibilidade de ser substituído por alguém outro nesta obrigação. O Si é aquele a quem se recorreu para responder, obedecer. O Si mesmo é, portanto, uma subjetividade ética, isto é, não ontológica, anterior ao ser, fora do ser, separada - expulsa do ser. O ser e o seu correlato, a consciência, já repousam sobre a recorrência. Como?

A consciência é um redobramento do ser sobre si, um recolhimento sobre si, que implica uma distância, a separação e a sua superação pela representação - a consciência é o processo temporal do escoar do tempo e da sua retomada pela retenção, o processo

---

Eu consigo próprio não saberia descontar, *uno* sem identidade, mas único na requisição irrecusável da responsabilidade" (ibid., p.90; trad. it. p.68).

[24] Ibid., p.89 (trad. it. p.67).

da dispersão e da sua unificação pela identificação. O Eu consciente é o fruto deste dobramento e ao mesmo tempo a sua origem, a fonte de onde emana a atividade.[26] Ora, o redobramento se faz precisamente sobre o Si mesmo, anterior ao Eu e à consciência, sobre esta unicidade originariamente não dobrada, sem nenhuma distância "em si". A consciência, a manifestação do ser, pressupõe a recorrência do Si mesmo como um "ponto de apoio":

> "A recorrência do si mesmo reenvia para aquém do presente em que cada identidade identificada no Dito se constitui: ela é desde já constituída quando o ato de constituição sobrevem para se originar. Mas, para que se produza (...) uma ruptura do Mesmo (...), para que se produza este afastamento de si e esta retomada - a retenção e a protenção pelos quais todo presente é representação - é necessária, por detrás de todas as articulações destes movimentos, a recorrência do *si mesmo*. A descoberta do ser a si próprio se recolhe; sem isso a essência exonerada de si mesma, constituída no tempo imanente, não estabelecerá outro que os pontos indiscerníveis; juntos, certamente, mas sem contrastar nem cumprir destino algum. Nada *se* fará. A ruptura do 'eterno repouso' através do tempo em que o ser se faz consciência e consciência de si em se igualar depois da ruptura, supõe o si mesmo".[27]

Levinas conduz o seu discurso sobre o Si ou a Subjetividade num constante confronto com os temas husserlianos, insistindo sobre a não-originariedade dos processos que Husserl identifica como originários, ou melhor: a consciência pode ser origem da identidade, mas ela própria já repousa sobre um fundo pré-originário.[28] Diz, por exemplo, que o Si, a recorrência pré-liminar do Si mesmo, é uma inquietude - a não-coincidência consigo mesmo - que não se pode, contudo, explicar pela dispersão em fases temporais que compõem o fluxo do tempo imanente, nem pela dispersão da multiplicidade das formas psíquicas que seriam unificadas pela identificação querigmática.[29]

---

[25] Ibid., p.88 (trad. it. p.66).

[26] Lembremos a última redução husserliana da Subjetividade transcendental ao Eu atuante, o *nunc stans*.

[27] Ibid., p.166 (trad. it. p.131). Cfr. também p. 168 (trad. it. p.133): "O 'ponto de apoio' em que se produz este dobrar-se do ser sobre si mesmo, que se chama saber ou Espírito, designa, portanto, a singularidade por excelência (...); não qüididade - ninguém - revestida de ser puramente emprestado que mascara a sua identidade sem nome, conferindo-lhe um papel, o ponto de apoio do Espírito é pronome pessoal". Como o ponto de apoio do Eu, o Si é o suporte do todo o ser, o suporte do universo, a região onde todo o peso do ser se suporta, diz Levinas. Em termos éticos isto significa a responsabilidade por tudo e por todos. Levinas alude muitas vezes, a este respeito, à famosa frase de Dostoievski nos *Irmãos Karamazov*: "Cada um de nós é culpado perante todos por todos e eu mais do que os outros" (cfr. ibid., p.228; trad. it. p.183).

[28] Cfr., por exemplo: "O Dito no qual tudo se mostra é a *origem* e o *último* da filosofia. Mas esquece-se assim o pré-originário no qual se articula a *significação*" (ibid., p.136; trad. it. p.106). Cfr. também Márcio L. Costa, op.cit., p.162-167.

[29] "A reflexão sobre si da consciência, o Eu (*Moi*) percebendo o Si, não se assemelha à recorrência pré-liminar do si mesmo, ao *uno* sem dualidade alguma de si mesmo, imediatamente constrangido a si (...). A sua inquietude não traduz uma qualquer dispersão em fases, exteriores uma à outra, num fluxo do tempo imanente, no sentido husserliano, que entretém o passado e morde sobre o porvir. O si mesmo não é o pólo ideal de uma identificação através da multiplicidade de 'formas psíquicas', pólo proclamado

A inquietude tem outro significado, ela provém da exposição pré-originária do Si ao Outro. Ou seja, o Si mesmo, a unicidade, é originariamente em relação, em contato, expondo-se. A exposição do Si ao Outro é portanto diferente e anterior ao manifestar-se, ao ser na consciência. O Si é exposto ao Outro antes de decidir abrir-se e sair de si ou se fechar. O si é exposto, porque não pode se recolher perante o Outro, não tem "onde" se recolher. A exposição significa a responsabilidade do Si pelo Outro, ou seja, no responder pelo Outro ou no obedecer o Dizer significa como o dizer-se da subjetividade, como o dar-se da subjetividade que se despoja do seu ser para o Outro.

A exposição do Si ao Outro permite compreender a significação pré-original da sensibilidade, porque esta relação é sensibilidade; a subjetividade é encarnada, ela é "no corpo" pelo qual o Si é susceptível, sensível, pelo qual, em última instância, o dar é possível.[30] Levinas descreve a sensibilidade como não sendo uma modalidade do conhecimento ou da consciência - significação que a sensibilidade tem ainda em Husserl, na síntese temporal da identificação[31], que para Levinas é já o pronunciamento do querigma. Esta significação, para Levinas, é secundária. Se em *Totalidade e Infinito* Levinas afirmava que a sensibilidade tem uma intencionalidade própria, diferente da representativa, em *Autrement qu'Être* renuncia explicitamente a considerar a significação da sensibilidade a partir de qualquer intencionalidade, a partir de qualquer correlação que possa remeter para uma vontade, para um fim. Não poucas páginas são dedicadas à argumentação contra a visão husserliana intelectualista da sensibilidade, contra a idéia de que toda a significação deve originar-se na consciência, pela intencionalidade. Parece interessante a sua afirmação de que a intencionalidade é uma transcendência, que torna possível o sentido. Mas esta transcendência da intencionalidade apenas "reflete" a diacronia, a pré-originalidade do sentido, e é preciso remontar do reflexo à própria diacronia ou à significância da significação.[32] Este

---

querigmaticamente, em virtude de um misterioso semantismo do discurso, o Mesmo. (...) O si mesmo não entra neste jogo de disposições e de dissimulações que se chama fenômeno (ou fenomenologia, pois o aparecer do fenômeno é já discurso)." *Autrement qu'Être*, op. cit., p.164-165 (trad. it. p.130).

[30] "O corpo não é um obstáculo oposto à alma, nem a tomba que o aprisiona, mas aquilo pelo que o si é a própria susceptibilidade. Passividade extrema da 'encarnação' - ser exposto à doença, ao sofrimento, à morte, é ser exposto à compaixão e, Si, ao dom que custa." Ibid., p. 172, nota 2 (trad. it. p.136, nota 12). Poderia se dizer que a subjetividade é "no corpo", porque é para-o-outro.

[31] Cfr. ibid., p.101, 102-103 (trad. it. p.78 ou 79-80).

[32] "Na transcendência da intencionalidade, com efeito, *reflete*-se a diacronia - isto é, o próprio psiquismo em que, como responsabilidade por outro, articula-se, na proximidade, a inspiração do Mesmo pelo Outro. A sensibilidade é assim restituída à exceção humana. Mas deste reflexo é preciso remontar à própria diacronia que, na proximidade, é o um-pelo-outro: não uma ou outra significação, mas a própria significância da significação, o uno pelo outro como sensibilidade ou vulnerabilidade; passividade ou

remontar é, na verdade, operar a redução, como vimos no caso da significação do Dizer. Husserl teria descrito a sensibilidade não reduzida, ou seja, a sensibilidade na sua função cognitiva, como intuição sensível. A sensibilidade reduzida, por sua vez, é a significação ética: "Não reduzida, a sensibilidade é dualidade do senciente e do sentido, separação - e logo união - no tempo, desfasamento do instante e já retenção da fase separada. Reduzida, a sensibilidade é animada, significação do uno pelo outro, dualidade não passível da recomposição da alma e do corpo, do corpo que se transforma em pelo outro na animação, dia-cronia diferente daquela da representação"[33].

A significação pré-originária, dominante, da sensibilidade - que devemos ainda explicar - para Levinas é a imediatez do contato, da exposição, "exposição ao gozo e à ferida, à ferida no gozo; é aquilo que permite à ferida atingir a subjetividade do sujeito que se compraz em si e se põe para si"[34]. Levinas fala, portanto, da sensibilidade como vulnerabilidade, exposição à ferida, que no fundo é a exposição ao Outro ou a proximidade - esta é propriamente a significância da significação, a pré-origem de todo o sentido. A proximidade significa que o Si mesmo seja, no corpo, para o Outro, que seja um corpo animado ou inspirado pelo Outro, que o Si mesmo seja responsável de prover pelas necessidades do Outro através do próprio corpo... Por outro lado, Levinas menciona a sensibilidade como o gozo. Em *Totalidade e Infinito* o gozo ou a fruição tem a função de constituir o Eu no seu egoísmo, separado do mundo e do outro. Em *Autrement qu'Être* Levinas afirma que a subjetividade não se constitui anteriormente ao contato com o Outro e à responsabilidade - esta é a condição pré-original, primeira, da subjetividade e é inscrita imediatamente na sua sensibilidade. Mas ao mesmo tempo lemos em *Autrement qu'Être* que a sensibilidade é também o gozo, é satisfazer a própria fome, nutrir-se e gozar do nutrimento, da vida. O gozo, diz Levinas, tem assim o papel da "singularização de um eu no seu dobrar-se sobre si"[35], anterior a toda a reflexão, o "enrolamento do novelo"; o gozo produz o movimento do egoísmo, do comprazer-se em si do egoísmo, que singulariza a sensibilidade de um eu e faz, de algum modo, com que o eu tenha algo "seu", algo a dar; neste sentido o gozo torna possível a própria vulnerabilidade e a exposição ao outro como o dar, tirar de si.

> "O gozo na sua possibilidade de se comprazer em si próprio, privado das tensões dialéticas, é a condição do para-o-outro da sensibilidade e da sua vulnerabilidade

---

suscetibilidade pura, passiva ao ponto de se tornar inspiração, isto é precisamente alteridade-no-mesmo (...)" (ibid., p.109; trad. it. p.84).

[33] Ibid., p.116 (trad. it. p.90).

[34] Ibid., p.104 (trad. it. p.81).

[35] Ibid., p.118 (trad. it. p.92).

enquanto exposição a Outrem. Esta última tem sentido somente como 'cuidar da necessidade do outro', das suas infelicidades e das suas faltas, isto é, como dar. Mas o dar tem sentido somente como arrancar de si *malgrado* si e não somente *sem* eu; mas arrancar-se de si malgrado si tem sentido somente enquanto arrancar-se da complacência em si do gozo; arrancar o pão da própria boca."[36]

A sensibilidade como gozar da própria vida tem assim o papel de tornar o contato, a proximidade do outro, ou a exigência da responsabilidade, sentida na própria sensibilidade, como frustração da minha satisfação e não como algo que anonimamente acontece numa passividade inerte. A sensibilidade é imediatez, diz Levinas, imediatez do gozo, mas gozo imediatamente alterado pelo contato, é o para-o-outro da própria materialidade. Pela sensibilidade sou atado ao outro mais do que ao próprio corpo. A sensibilidade é esta susceptibilidade da subjetividade perante o outro, a passibilidade de ser alterado pela proximidade do outro, antes de poder pensar sobre o outro e distanciar-me, pela consciência, da afeição que me provoca, do seu dizer respeito a mim. A própria proximidade, por ser pré-originária, dá-se anteriormente a qualquer contato físico ou corporal com o outro;[37] ela já não tem significado espacial, mas ético; significa ser implicado na relação de fraternidade[38], diz Levinas. Ser implicado, em primeira pessoa, significa que sou eu o implicado, a proximidade é a minha inquietude perante o outro que, sempre mais próximo, diz respeito a mim; a proximidade torna-se subjetividade. Aqui Levinas torna um pouco mais claro o que é a significância da significação: é a subjetividade que se significa na sua implicação em primeira pessoa, na proximidade: "Esta presa na fraternidade que é a proximidade nós chamamos significância. Ela é impossível sem o Eu (ou mais exatamente sem o si) que, em vez de representar-se a significação em si, significa significando-se"[39]. A proximidade - o "fato" de eu, em pessoa, estar implicado com o outro, de o outro me concernir - é a própria instauração

---

[36] Ibid., p.119 (trad. it. p.92). Podemos perguntar-nos o que significa esta singularização do eu, qual é precisamente o papel do gozo na constituição da subjetividade - o que está claramente exposto na *Totalidade e Infinito*. Segundo M. L. Costa, a subjetividade é constituída como singularizada pela sensibilidade, antes de ser individualizada pela e na consciência. A sensibilidade da subjetividade significaria que o sujeito é "sensível ao sensível", susceptível perante o que lhe é outro, seja isto o mundo ou o outro ser humano: "Um ser humano sensível e singularizado que recebe sensivelmente o outro como comida saborosa que alimenta (...). Um ser humano sensível e singularizado que recebe sensivelmente o outro ser humano como uma alteridade que lhe está concernida quando este lhe aparece com fome" (cfr. Costa, op.cit., p.167).

[37] Ricoeur caracteriza este nível pré-originário, na filosofia de Levinas, como descronologizado, destemporalizado (cfr. Ricoeur, *Outramente*, op.cit., p.29) e neste sentido é difícil falar da anterioridade ou posterioridade. Podemos dizer, talvez, antecipadamente, que se refere ao "tempo" da criação, que não é um tempo dos relógios e da consciência; é a condição criatural da subjetividade.

[38] "O aproximar-se é precisamente uma implicação do aproximante na fraternidade" (*Autrement qu'Être*, op.cit., p.131, trad. it. p.102).

[39] Ibid., p.132 (trad. it. p.103).

do sentido, isto é, do um-para-o-outro, do eu-sou-para-o-outro. Este para (*pour*), precisamente, é o para da fraternidade, do desinteressamento - "um *para* de gratuidade total que rompe com o interessamento"[40] e neste sentido rompe com o ser e com a consciência. É a orientação, o sentido da subjetividade - o sentido que é ética.

Recapitulando os passos feitos até aqui, podemos dizer que Levinas, querendo descrever a significação da subjetividade, situa esta significação na sensibilidade, isto é, fora do domínio do saber e da consciência - afirmando que a sensibilidade primariamente não tem função cognoscitiva, como defende Husserl, mas é a própria susceptibilidade do sujeito perante o outro, aquilo que faz com que eu, em primeira pessoa, no meu corpo e na minha vida, seja passível de ser afetado pelo outro, de sentir, sobretudo, a dor e o sofrimento do outro como "na própria pele". A subjetividade, portanto, antes de ser saber ou consciência, antes de ser origem de si na consciência, é sensibilidade; mas esta sensibilidade é já estar, de imediato, atado não apenas ao próprio corpo e não apenas ao mundo, mas ao outro.[41] Este "estar atado ao outro" será explicitado através de três conceitos: proximidade - responsabilidade - substituição; ou seja, a significação da subjetividade enquanto sensibilidade é desdobrada por Levinas através destes conceitos. Adentramos já no conceito da proximidade. Podemos perguntar agora, como, exatamente, a proximidade é a inversão da consciência.

Primeiramente, a significação daquilo que acontece na consciência não tem origem na consciência, não provém de um ato de doar sentido. Como vimos, Levinas afirma a anterioridade do sentido e da subjetividade a toda a constituição por meio dos atos intencionais. Os atos intencionais da consciência - a doação do sentido, o reconhecer "isto enquanto aquilo" - pressupõem um querigma, uma mediação pela consciência, entre a subjetividade e o objeto identificado, uma distância que possa ser assumida, controlada. Ora, Levinas fala da proximidade como sensibilidade, como imediatez, ausência da mediação de qualquer princípio ou conceito, ausência da consciência[42]. Por outro lado, a consciência implica uma sincronia, a correspondência entre o senciente e o sentido, entre os que se tocam no contato físico. Mas o contato com o outro, do qual fala Levinas, não é este tipo de contato e não há sincronia e

---

[40] Ibid., p. 154 (trad. it. p. 121).

[41] Isto é, a meu ver, um avanço ou uma mudança em relação a *Totalidade e Infinito*.

[42] "A consciência não vem a interpor-se entre mim e o próximo; ou, pelo menos, surge já sobre o fundamento desta relação preliminar da obsessão que nenhuma consciência saberia anular e da qual a própria consciência é uma modificação" (ibid., p.139; trad. it. p.109).

reciprocidade[43]. Ser em contato é ser afetado pelo outro numa diferença ou separação irrecuperável, é ser chamado a responder pelo outro sem que o outro deva responder por mim, ou que o outro deva ser afetado por mim, sem reciprocidade: "É preciso insistir sobre a ruptura desta sincronia, deste conjunto, através da diferença do Mesmo e do Outro na não-indiferença da obsessão exercitada pelo outro sobre o Mesmo"[44]. O sujeito é afetado pelo outro de tal modo que é impossível que pense à afeição que o outro possa sentir por causa dele; na rede das responsabilidades mútuas que se poderia estabelecer, a subjetividade tem sempre uma responsabilidade a mais, a responsabilidade da responsabilidade do outro[45]. A proximidade entre o outro e a subjetividade é uma comunidade que começa e se funda na obrigação que o sujeito tem perante o outro, na obrigação de responder à convocação, na impossibilidade de se afastar sem alienação e sem culpa.[46] Aliás, a subjetividade já é acusada de culpa, já é expulsa para fora da sua autonomia e soberania, posta em questão pelo outro, culpada antes de decidir ou fazer algo. A proximidade do próximo é este contato traumático "inato" ao despertar da subjetividade.

Levinas fala da obsessão e da perseguição, justamente porque esta "situação" do Si-mesmo não pode ser assumida pela consciência. O Si é um ser-posto-em-questão, ser-comandado e ser acusado, sem poder encontrar a origem deste comando ou a origem da culpa. "No aproximar-se, eu sou de improviso servidor do próximo, já atrasado e culpado de atraso. Sou como comandado a partir de fora - traumaticamente comandado - sem interiorizar através da representação e do conceito a autoridade que me comanda. Sem perguntar-me: o que é que há comigo, então? De onde vem o seu direito de comandar? O que eu fiz para ser de repente devedor?"[47] Esta impossibilidade de assumir o que me toca, impossibilidade de encontrar a origem em mim - a impossibilidade de constituir algum ato, algum sentido - é a des-ordem, dia-cronia, obsessão. É a passividade da subjetividade.[48] Perante o que a obsessiona, a consciência não tem distância, não tem tempo, nem poder. Isto inverte, transtorna a consciência.

---

[43] "Ser em contato: não investir outrem para anular a sua alteridade e nem suprimir-me no outro. No próprio contato o tocante e o tocado se separam, como se o tocado, afastando-se, sempre já outro, não tivesse comigo nada *em comum*" (ibid., p.137; trad. it. p.107).

[44] Ibid., p.136 (trad. it. p.106).

[45] Cfr. ibid., p.134 (trad. it. p. 105).

[46] Cfr. ibid., p.138 (trad. it. p.108).

[47] Ibid., p.139 (trad. it. p.108).

[48] "A anarquia é perseguição. A obsessão é perseguição: aqui a perseguição não constitui o conteúdo de uma consciência tornada loucura; essa designa a forma segundo a qual o Eu se aflige, que é uma defecção da consciência. Esta inversão da consciência é sem dúvida passividade. Mas passividade para aquém de toda passividade e que se define em termos completamente diferentes daqueles da intencionalidade em

"O dado acolhe-se através de um pensamento que reconhece nele o próprio projeto e o investe e, assim, exerce sobre ele o próprio domínio. O que toca uma consciência se apresenta à primeira vista à distância, manifesta-se a priori desde a primeira vez, representa-se - não vem bater à porta sem se anunciar, deixa, através do intervalo do espaço e do tempo, o tempo necessário para a acolhida. O que se cumpre na e através da consciência intencional, oferece-se à protenção e afasta-se de si na retenção para ser, através da distância, identificado e possuído. Este jogo no ser é a própria consciência: presença a si através da diferença que é, ao mesmo tempo, o perder-se e reencontrar-se na verdade. O *para si* da consciência é assim o próprio poder que o ser exerce sobre si, a sua vontade, o seu principado. (...) É justamente esta imagem do ser que se possui na igualdade - no ser *arché* - que se encontra desfigurada pela obsessão que reconhecemos na proximidade."[49]

A origem da obsessão está fora do domínio e da temporalidade da consciência; a origem está num passado mais profundo de todo o passado, passado irrecuperável pela consciência, passado que nunca foi presente, a respeito do qual o presente da consciência é irremissivelmente atrasado.[50] Não que a distância temporal da origem da lesão seja grande demais para a retenção ou a memória de uma consciência. O que toca a consciência e a transtorna é o que é incomensurável como o tempo e com o *arché* da consciência, o que não entra na síntese temporal, o que não se sincroniza. Levinas chama a isto também "explosão do tempo".[51] Uma temporalidade diversa daquela da consciência se anuncia: um tempo não-histórico, um passado imemorial e um futuro não-antecipável, um presente não comensurável com o presente da consciência, uma diferença incontornável entre mim e o outro.[52] Trata-se, precisamente, da

---

que o padecer é sempre também um *assumir*, isto é uma experiência sempre precedida e consentida, já origem e *arché*" (ibid., p.160; trad. it. p.127).

[49] Ibidem.

[50] J. Drabinski defende que em *Autrement qu'Être* Levinas opera uma mudança na concepção do presente vivo ou originário ou, mais precisamente, naquilo que o origina - a proto-impressão, o ponto-fonte do tempo presente. Esta noção, importantíssima para a compreensão do tempo em Husserl, seria importante também na concepção do tempo em Levinas, com a diferença, não menos importante, a respeito de Husserl, de que para Levinas a proto-impressão estaria fora do presente vivo e por isso inacessível à consciência. Isto seria relacionado com a não-fenomenalidade do Rosto (a origem da proto-impressão). O Rosto, em *Autrement qu'Être*, é marcado pelo vestígio, e esta é, precisamente, a "marca" da ausência, que provoca o lapso no fluxo do tempo e conduz necessariamente à impossibilidade de qualquer decisão a respeito do Rosto, do Outro. Cfr. J. E. Drabinski, "The hither-side of de living-present in Levinas and Husserl", *Philosophy Today*, v. 41, n. 1, *spring* 1996, p.142-150. Precisamos explicitar, de fato, que o contato com o Rosto, com o outro, em *Autrement qu'Être* é diferente da situação face-a-face de *Totalidade e Infinito*, anterior a ela. Na obra que estamos analisando, o Rosto não é um outro empírico; o contato, a afeição, é pré-originalmente inscrita na própria significação da subjetividade, por isso anterior a todo encontro real, anterior à consciência e à possibilidade de decisão a respeito da minha atitude para com o próximo. Neste sentido, M. L. Pelizzoli diz que em *Autrement qu'Être* a subjetividade é no seu cerne intersubjetividade, uma transcendência imanente, o que seria, segundo este autor, em alguns aspectos, uma reaproximação à noção da subjetividade transcendental em Husserl (cfr. Marcelo L. Pelizzoli, *A Relação ao Outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1994, p.100-101).

[51] Cfr. *Autrement qu'Être*, op.cit., p.142 (trad. it. p.111).

[52] "A proximidade - supressão da distância que comporta a 'consciência de...' - abre a distância da diacronia sem *presente comum* em que a diferença é passado não recuperável, porvir inimaginável, o não-

incomensurabilidade do comando ou da ordem que vem do outro, que é a ordem ética, a ordem da não-indiferença perante o outro, ordem irrecusável, a respeito da qual não é possível nenhuma decisão, nenhuma distância[53]. O que me liga ao outro e me torna responsável por ele não se inscreve no presente e não pode ser compreendido e comandado pela consciência que só compreende o que sincroniza.

Levinas explicita que o que me toca não se apresenta, não aparece à consciência. O que me toca é um além da consciência - o para além do ser, que significa como vestígio, no Rosto de outro: "Este modo de passar, inquietando o presente sem deixar-se investir pelo *arché* da consciência, ofuscando a clareza do ostensível, nós o chamámos vestígio"[54]. O Rosto não é fenômeno, é vestígio de um para além, do Infinito, que significa "outramente" - "é o próprio *transcender* deste para além que é significação". O Rosto é o vestígio do Infinito que, no presente, excede o presente do tempo, do lugar, excede a contemporaneidade e a consciência e se inscreve positivamente como minha responsabilidade pelo outro.[55] A subjetividade, pela sua responsabilidade infinita pelo outro, pelo seu dizer-se, testemunha a glória do Infinito, que não tem outro modo de se inscrever no finito - porque não aparece ou, quando aparece, quando é dito, já é traído - a não ser por meio desta inversão da subjetividade em recorrência. O Infinito exige a linguagem ética para ser descrito, porque a linguagem ontológica simplesmente não é capaz de exprimir este intrigo do infinito no rosto do outro que suscita uma responsabilidade para além da consciência e do seu interesse.[56]

Falta-nos ainda explicar a passagem, nesta obra de Levinas, da recorrência como responsabilidade ou obsessão, para a subjetividade como expiação pelo outro e substituição do outro. Esta passagem esclarece ulteriormente o significado da inversão da consciência na subjetividade e da inversão da própria essência, do ser - seria o último passo da explicitação da saída do ser.

---

representável do próximo a respeito do qual estou atrasado - obsessionado pelo próximo - mas na qual esta diferença é a minha não-indiferença pelo Outro. A proximidade é desordem do tempo memorável." Ibid., p.142 (trad. it. p.111).

[53] Trata-se, porém, de uma impossibilidade puramente ética, não real, ontológica. Cfr. ibid., p.213, nota 1 (trad. it. p.170, nota 2).

[54] Ibid., p.158 (trad. it. p.125).

[55] "A obsessão através do outrem no rosto é já o intrigo do infinito que não se poderia materializar em correlativo - que excede o alcance da intencionalidade. *Excession* do aqui, como lugar, e do agora, como hora, *excession* da contemporaneidade e da consciência - que deixa um vestígio" (ibid., p.144, nota 2; trad. it. p.113, nota 31).

[56] "Nenhuma outra linguagem a não ser ética é capaz de igualar o paradoxo da descrição fenomenológica que, partindo do desvelamento do próximo, do seu aparecer, lê-o no seu vestígio que o ordena rosto segundo uma diacronia não sincronizável na representação." Ibid., p.150, nota (trad. it. p. 118, nota 35).

É preciso, aqui, introduzir um conceito importante na filosofia de Levinas, embora pouco tematizado: a criação do nada. Levinas designa a recorrência como "criaturalidade"; a subjetividade é a passividade de ser exposto a um chamado ou convocação do Outro a ser, sem se poder subtrair. Pela noção da criação do nada é possível compreender o surgimento da subjetividade e do seu significado tão particular, que subverte a noção do sujeito autóctone - origem de si: "(...) na criação, o chamado a ser responde a um apelo que não o pôde alcançar, pois, nascido do nada, ele obedeceu antes de entender a ordem. Assim, na criação *ex-nihilo* - a não ser que seja puro não-sentido - é pensada uma passividade que não pode ser invertida e assumida, e assim, o si como criatura é pensado em uma passividade 'mais passiva' da passividade da matéria, isto é para aquém da virtual coincidência de um termo consigo mesmo"[57].

Levinas não tematiza a criação como um ato do Criador, nem como a causa do ser dos entes[58]. A criação é o modo como o Infinito, num tempo incomensurável com a consciência, deixa o vestígio da alteridade num sujeito, vestígio capaz de conduzir o sujeito para além da coincidência consigo, conduzi-lo à fraternidade, suscitando nele a suscetibilidade pelo outro, a responsabilidade, sem possibilidade de se subtrair a esta responsabilidade como a uma ordem. Esta ordem e a obsessão que suscita na subjetividade, portanto, não provêm da apresentação fatual do outro; elas estão desde sempre inscritas, pela sensibilidade, na subjetividade, como a sua significação, invertendo a sua essência na recorrência, invertendo a sua consciência na passividade anárquica e diacrônica da responsabilidade. Esta responsabilidade é o modo como se transcende o ser pelo outro-no-mesmo.

O conceito de criação permite pensar este transcender ainda além do que foi dito até aqui. Permite pensar a responsabilidade numa relação não somente como o outro, pelo qual sou responsável, mas também numa intriga com o Infinito que me liga anarquicamente ao outro. Obedecer à ordem que me obsessiona através do outro, é obedecer ao Bem. É o Bem que me liga a si em um modo que não permite distância ou recusa; é o Bem que me elege anteriormente à qualquer eleição minha e assim me constitui já responsável. É o Bem que constitui o Si, e constitui-o como bondade. "A bondade me recobre na minha obediência ao Bem escondido"[59]. Ora, esta bondade - que é a própria responsabilidade - poderia chamar-se também "ir para além da identidade"

---

[57] Ibid., p.180 (trad. it. p.142).

[58] "Pois talvez seja mesmo aqui, nesta referência a um fundo da anárquica passividade, que o pensamento que nomeia criatura difere do pensamento ontológico" (Ibidem).

ou para além dos seus limites, para além de si. A subjetividade não coincide consigo, porque é o outro-no-mesmo - é o mesmo como quem carrega ou hospeda o outro. A subjetividade é responsabilidade por todos, suporte do universo: "A palavra *Eu* significa *eis me*, o que responde por tudo e por todos. A responsabilidade pelos outros não foi um retorno a si, mas uma contração exasperada que os limites da identidade não podem conter. A recorrência se torna identidade fazendo explodir os limites da identidade, o *princípio* do ser em mim, a intolerável quietude em si da definição"[60]. A metáfora da contração sugere a idéia de um retirar-se de si para dar lugar ao outro no meu próprio ser, na minha própria identidade. Chegamos ao ponto de poder nomear este último alcance da responsabilidade: a substituição. A subjetividade é substituir o outro, colocar-se no lugar do outro, expiar pelo outro e padecer as suas dores, ser refém da própria responsabilidade pelo outro:

> "A responsabilidade na *obsessão* é uma responsabilidade do eu por aquilo que o eu não quis, isto é pelos outros. Esta anarquia da recorrência a si, para além do jogo normal da ação e da paixão em que se mantém - onde *é* - a identidade do ser, para aquém dos limites da identidade, esta passividade na proximidade por causa de uma alteridade em mim, esta passividade da recorrência em si que contudo não é alienação de uma identidade traída - que outro pode ser se não a minha substituição aos outros? Não alienação, contudo - porque o Outro no Mesmo é a minha substituição ao outro segundo a *responsabilidade*, pela qual, *insubstituível*, sou convocado. *Pelo* outro e para o outro, mas sem alienação: inspirado"[61].

Levinas conduz o discurso sobre a subjetividade desde a obsessão pelos outros à responsabilidade por aquele que me persegue ou expiação, do sofrer por causa do outro ao sofrer para o outro, o que Levinas chama de passividade absoluta ou integral[62]. Expiar pelo outro, ser o refém do outro sem alienação, este é o significado da subjetividade enquanto substituição: outro-em-mim.[63] A substituição não é alienação, porque é positivamente a constituição da subjetividade do para-o-outro que a própria significação. Eu sou sujeito - *sub-jectum* - enquanto suporto o peso do outro, de todos, do universo[64]. A substituição não é alienação, embora não corresponda a nenhuma

---

[59] Ibid., p.187 (trad. it. p.148).
[60] Ibid., p.180-181 (trad. it. p.143).
[61] Ibid., p.181 (trad. it. p.143).
[62] Expiar é não só ser perseguido, mas ser responsável por aquele que me persegue. Cfr. ibid., p.175 (trad. it. p. 139).
[63] M. Costa lembra a relação da palavra francesa refém (*otage*) com a palavra hospedeiro ou hóspede (*hôte* francês, *hospes* latim): a subjetividade é o hospedar o outro em própria casa, na própria pele. Cfr. M. Costa, op.cit., p.117-118.
[64] "Aqui tenta-se dizer a incondição do sujeito, que não tem o estatuto de um princípio, uma condição que confere um sentido ao próprio ser e acolhe a sua gravidade: é como repousante sobre um Si, *suportante* cada ser, que o ser se recolhe em unidade do universo e *a essência* em acontecimento. O Si é Sub-jectum: é sob o peso do universo - responsável por tudo. A unidade do universo não é o que o meu olhar abraça na

opção livre da subjetividade, porque precede qualquer liberdade e qualquer escolha possíveis para uma consciência, porque anterior à cópia liberdade - não-liberdade ou à cópia passividade - atividade. Obediência ao Bem até à substituição, não apenas não é alienação, é a bondade do si:

> "Padecendo passivamente o peso do Outro, chamada por isso à unicidade, a subjetividade não pertence mais à ordem em que a alternativa da atividade e da passividade conserva o seu sentido. Aqui é preciso falar da expiação como aquilo que une identidade e alteridade. O Eu não é um ente "capaz" de expiar pelos outros; o Eu é esta expiação original - involuntária - pois anterior à iniciativa da vontade (anterior à origem), como se a unidade e a unicidade do Eu fossem já a presa sobre si da gravidade do outro. Neste sentido, o si é bondade ou sob exigência de um abandono de toda posse, de todo *a si* (*a Soi*) e de todo *por si*, até à substituição"[65].

A alteridade-na-identidade, a substituição é assim a destituição definitiva do eu, da subjetividade transcendental no sentido husserliano, o para além da essência ou do seu correlativo, da consciência. A subjetividade, antes de ser, significa.[66] Levinas previne o leitor a não ler abusivamente a expiação e a substituição como violência e alienação, porque esta leitura parte do sujeito como auto-consciência, sujeito de uma liberdade transcendental.[67] Com efeito, segundo o nosso autor, trata-se na substituição da constituição de uma liberdade autêntica, anterior à liberdade da consciência, cuja limitação se entende como violência, e que somos acostumados a pensar como possibilitante a responsabilidade. A ligação ao Bem, que "resgata a violência do traumatismo da não-liberdade", como diz Levinas, faz com que a inquietude da responsabilidade, da substituição, seja melhor do que toda a quietude da consciência livre. Uma liberdade não ontológica, mas ética, se instaura pela substituição: a liberação em relação a si, ao próprio egoísmo, a liberdade do para-o-outro. Esta revela o último alcance daquilo que a responsabilidade como outro-em-mim significa: a separação na consciência de si, como auto-acusa ou remorso.

> "Mas no sujeito insubstituível, único e eleito enquanto responsabilidade e substituição, um modo de liberdade, ontologicamente impossível, dilacera a essência indivisível. A substituição liberta o sujeito do tédio, isto é, do encadeamento a si

---

sua unidade de apercepção, mas o que de todas as partes me incumbe, me toca (*regarde*) nos dois sentidos da palavra, me acusa, é problema meu" (ibid. p. 183, trad. it. p. 145).

[65] Ibid., p.187 (trad. it. p.148).

[66] Cfr. ibid., p.239 (trad. it. p.192).

[67] "Responsabilidade cujo ingresso no ser não pode efetuar-se de outro modo que sem escolha. Sem escolha que pode passar por violência somente a uma reflexão abusiva ou apressada e imprudente, pois essa precede a cópia liberdade não-liberdade; mas neste modo ela faz nascer uma vocação que vai para além do destino limitado - e egoísta - daquele que é só *para si* e que se lava as mãos das culpas e das desgraças que não começam na sua liberdade ou no seu presente. A instauração de um ser que não é *para si*, que é *para todos* - ao mesmo tempo ser e desinteressamento; o *para si* que significa consciência de si, o *para todos*, responsabilidade pelos outros, suporte do universo" (ibid., p. 183-184, trad. it. p.145).

mesmo em que o Eu afunda em Si (...). Liberação que não é um ato, nem um início, nem uma peripécia qualquer da essência e da ontologia em que se estabeleceria, nas formas da consciência de si, a igualdade a si. Liberação an-árquica, ela se revela - sem se assumir, sem mudar em início - na não-igualdade a si; revela-se sem se assumir, ou seja, no *padecer da sensibilidade para além da sua capacidade de padecer* - o que descreve a sensibilidade e a vulnerabilidade do sensível como o *outro-em-mim*. O outro em mim e no seio da minha própria identificação - ipseidade *dividida* no seu retorno a si: a auto-acusa do remorso roeria - mas até à abertura, até à fissão - o caroço duro e inflexível da consciência em que sempre se restabelece a igualdade e o equilíbrio entre a trauma e o ato (...)".[68]

A liberdade autêntica, ética, é a possibilidade do sacrifício gratuito pelo outro[69], a possibilidade de colocar-se no lugar do outro e padecer as suas culpas não obstante a própria morte, em vez de ser ligado ao próprio ser e ao empenho ridículo e sem sentido da cura de si - um empenho ridículo frente à inevitabilidade do fim da própria existência[70].

A subjetividade, na sua passividade, na sua responsabilidade pelo outro, na sua liberdade em relação à própria existência, testemunha o Infinito. O Infinito se inscreve no finito através da subjetividade que é a alteridade-no-mesmo; o que "comanda" a subjetividade é o Infinito, que se inscreve através desta ordem mesma e através da obediência passiva, como a própria interioridade ou psiquismo do Si: a exterioridade do Infinito torna-se a interioridade da subjetividade, o Si da subjetividade. O outro-no-mesmo é a minha própria identidade, mas uma identidade que se supera a si própria, inspirada pelo Infinito através da própria interioridade, através da própria consciência que, atravessada pela presença inassumível do outro, se inquieta, se acusa, se transcende, obedecendo o Infinito como a si própria. Levinas fala da fissão do núcleo auto-consciente do sujeito, que provém, porém, de fora como se viesse de dentro, da minha própria boca, da minha própria identidade. Penso que esta inversão da heteronomia em autonomia, a alteridade no interior da própria identidade da subjetividade, seja o último significado da inversão da consciência que procurávamos expor nesta parte do trabalho. O auto-remorso, uma voz interior que é a voz da própria

---

[68] Ibid., p. 198-199 (trad. it. p.157).

[69] "A liberdade [não-autêntica, a da consciência] se compromete neste equilíbrio de contas em uma ordem em que as responsabilidades correspondem exatamente às liberdades tomadas, em que estas compensam, em que o tempo se distende e de novo se retoma, após ter permitido uma decisão no intervalo entreaberto. A liberdade no sentido verdadeiro não pode ser outro que uma contestação desta compatibilidade por uma gratuidade" (Ibid., p.199; trad. it. p.158).

[70] "A mortalidade torna insensato todo cuidado que o Eu queira tomar a respeito da sua própria existência e do próprio destino. Isto seria apenas uma evasão em um mundo sem vias de saída e sempre ridícula. Nada, sem dúvida, é mais cômico da preocupação que um ser tem com uma existência que não poderia arrancar à sua destruição, como no conto de Tolstoi em que uma encomenda de botas para 25 anos é feita por aquele que morrerá na noite mesma desta encomenda" (Ibid., p.204; trad. it. p.162).

consciência, ligada desde sempre ao Outro e falando em nome do Outro, fere a quietude da consciência e a arranca de si própria, da coincidência consigo, é uma responsabilidade irrecusável de dever preocupar-se com a paz do outro mais do que com a própria existência. Eis as palavras de Levinas:

> "Obediência que precede toda a escuta do comandamento. Possibilidade de encontrar, anacronisticamente, a ordem na própria obediência e de receber a ordem a partir de si próprio - esta inversão da autonomia em heteronomia é a própria modalidade segundo qual o Infinito acontece, modalidade que a metáfora da inscrição da lei na consciência exprime de um modo notável, conciliante (...) a autonomia e a heteronomia. Inscrição da ordem no para-o-outro da obediência: afeição anárquica que entrou furtivamente em mim 'como um ladrão', através dos fios tensos da consciência, trauma que absolutamente me surpreendeu, ordem que *nunca foi representada*, porque nunca se apresentou - nem no passado que revive na lembrança - ao ponto de ser somente eu que digo - e já depois do golpe - esta obrigação inaudita. Ambivalência que é a exceção e a subjetividade do sujeito, o seu próprio psiquismo, a possibilidade da inspiração (...)".[71]

O outro-no-mesmo é o modo como o Infinito advém, que não se pode inscrever na consciência tematizante e sincronizante de outro modo que transtornando-a, ferindo-a, mas assim libertando-a, excedendo o ser. O Dizer-se da subjetividade é o testemunho da glória do Infinito - a minha passividade explode em Dizer, diz Levinas[72]. Este modo de o Infinito acontecer, este Dizer, é a ética. Voltamos, no final do percurso da explicitação da significação da subjetividade, ao tema inicial: o Dizer. O Dizer é esta "explosão" da subjetividade na responsabilidade pelos outros, na bondade do sujeito em abandonar o próprio ser para hospedar o outro e suportar o seu peso. Dizer é significar, é este transcender-se: ser para além da capacidade de ser ou outramente que ser, sofrer para além da capacidade de sofrer. Antes de ser, significar. A subjetividade é o sujeito da significação de um modo diferente das suposições da ontologia: não é o seu princípio, a sua origem. É como passividade - suportando o ser, numa paciência extrema, absoluta - que a subjetividade é o suporte do universo.

O Dizer, a subjetividade como suporte do universo, introduz o sentido no ser, no Dito. Era preciso reduzir o Dito ao Dizer, seguir a libertação do eu na subjetividade ética da consciência à sua inversão, para encontrar a significação, a subjetividade como condição - ou in-condição, como se exprime Levinas - do sentido e do ser. Sem esta redução, o sentido que aparece no ser, na consciência, encontra-se já traído, porque tematizado, limitado ao querigma, ao sistema da linguagem, à temporalidade e sincronia da consciência, à representação. O sentido aparece, sim, no ser e na consciência, mas

---

[71] Ibid., p.232 (trad. it. p.186).

como ambigüidade, enigma, contradição. A filosofia é chamada a reduzir esta ambigüidade. Ora, a linguagem ontológica não consegue conter a significação ética. A fenomenologia levinasiana adota, por isso, a linguagem ética para dar conta da significação ética.[73]

Todavia, é preciso perguntar-se também, como é possível que da proximidade e na proximidade nasça o saber, a tematização, a filosofia... Por que o Dizer volta sempre ao Dito, ao Ser? Não é por acaso, diz Levinas, que o ser e a consciência ocupam o lugar privilegiado na filosofia ocidental. Como, portanto, na responsabilidade surge a consciência? Como a consciência é possível? Esta pergunta, propriamente, está à procura do significado da consciência, do significado que leva em conta a redução já operada, que leva em conta a proximidade, a responsabilidade, a subjetividade. Como "a proximidade pode permanecer a significação do próprio saber em que ela se mostra"?[74] Qual é o justo papel da consciência nesta intriga com o Infinito?

Do Dizer ao Dito: o problema da justiça e o nascimento da consciência

A consciência é síntese, sincronia. Esta sua característica transparece mais fortemente na pergunta que estamos colocando com Levinas. Por que há necessidade da síntese na responsabilidade?

Com a re-introdução da consciência na relação da responsabilidade se torna mais claro o que significa que a intriga ética na subjetividade é pré-original. Ela de fato não é real, não é vivida como tal pela subjetividade: a situação vivida é a presença de muitos outros.[75] Isto muda radicalmente o percurso do discurso que estamos fazendo.

---

[72] Cfr. ibid., p. 229 (trad. it. p.184).

[73] Quanto à linguagem ética, Ricoeur sublinha o quanto Levinas sobrecarrega o seu discurso com noções eticamente negativas, como trauma, sofrimento, ódio perseguidor, obsessão, perseguição, refém, substituição...: "Não sei se os leitores pesaram a enormidade do paradoxo que consiste em fazer dizer pela maldade o grau de extrema passividade da condição ética. É ao ultraje, cúmulo da injustiça, que se demanda significar o apelo à bondade" (Ricoeur, *Outramente*, op.cit., p.40). Segundo Ricoeur, a linguagem ética levinasiana se reduz a um crescente uso dos excessos do discurso sobre o mal: "Será que mostramos a contento que o Dizer da responsabilidade não pode acrescentar ao desdizer de toda relação igualante senão uma *tropologia revulsiva* desdobrada da ferida ao ultraje? Uma tropologia da violência infligida? Será que mostramos a contento que nada está *dito* sobre a responsabilidade como tema? Que o dizer da responsabilidade se esgota nesta subida aos extremos do discurso da maldade?" (Ibid., p.42). M. L. Costa, por sua vez, comenta que a linguagem que Levinas propõe e usa é sobretudo metafórica, linguagem que anuncia mais do que enuncia, ou seja, pretende dizer mais do que diz, para dizer a exceção das categorias do ser. Cfr. M. L. Costa, op.cit., p.146.

[74] Cfr. ibid., p. 244 (trad. it. p.196).

[75] Cfr. a este respeito o texto de J. Rolland, "Les intrigues du social et de la justice" (*Esprit*, v. 5, 1984, p.150-161): "Primeiramente constatamos que a intriga ética descrita na primeira parte deste estudo não é nunca *real* e não é nunca *vivida*. (...) Numa descrição fenomenológica completa, o terceiro é já,

A consciência é implicada na responsabilidade, porque o meu próximo não está sozinho, na solidão; porque há o "terceiro", o outro do próximo, que também me diz respeito, que se torna o meu próximo e entra na relação assimétrica da minha responsabilidade pelo outro transformando, de dentro, esta relação. O terceiro, diz Levinas, introduz uma contradição, um problema: o que devo fazer? Se o terceiro é também meu próximo, sou responsável por cada um deles na mesma medida, igualmente. É o problema da justiça: o que fazer, para ser responsável e não ser injusto, porque não posso responder inteiramente pelo terceiro, também se respondo plenamente por um meu próximo somente?[76] De repente o próximo se oferece à comparação e à avaliação, ao pensamento sobre o direito de um e o de outro, sobre a relação entre eles...

É o problema que transforma a responsabilidade em justiça e abre assim o fundamento da consciência. O problema é já consciência. O próximo e o terceiro, e todos os próximos, são contemporâneos e se apresentam juntos - isto é, na consciência. O meu próximo "se mostra" como rosto. "Na proximidade do outro todos os outros do outro me obsessionam e já a obsessão grita justiça, reclama medida e saber, é consciência."[77] Se eu fosse responsável apenas por um próximo na sua solidão, não haveria problema, nem necessidade de "ter consciência" de mim e do outro, nem da minha responsabilidade pelo outro, porque a responsabilidade é imediata e me define, suspende a consciência. É a preocupação pela justiça - a responsabilidade que deve ser por todos - que exige uma ordem entre os próximos, a sua aparição e a sincronia na consciência, a sua visibilidade, tematização, representação. A justiça reclama medida e saber, o pesar, a comparação entre os incomparáveis, a precedência de alguns... - os limites da responsabilidade. A ordem da justiça modera a minha substituição ao outro.

Isto, obviamente, muda também a posição e a relação da subjetividade com o outro. A subjetividade mostra-se como o eu, consciente, constituinte intencionalmente relações de sentido no sistema, torna-se sujeito comparável aos outros ou o outro dos outros, o sujeito da justiça com os direitos e deveres - um membro da sociedade; a partir de então a minha sorte importa. No ser, tudo é comparável e recíproco: os outros e o sujeito, mostrando-se nas correlações, tudo perde a unicidade. As relações tornam-se

---

originalmente, companheiro do outro, o outro é já ou originalmente companheiro do terceiro. (...) Não há outra relação real que aquela que se estabelece com outrem *e o terceiro*, (...) mas, por ser pensada, esta relação supõe que antes dela seja pensada a relação não empírica do puro face-a-face com outrem. A origem - e consequentemente o real - como modificação do pré-original, do an-árquico, do 'ir-real', do não manifestado e do não manifestável, do não presente, do ir-representável, do imemorial - isto é talvez a mais profunda originalidade e a mais admirável audácia de Lévinas!" (ibid., p.156-157).

[76] Cfr. *Autrement qu'Être*, op.cit., p. 245 (trad. it. p.196).

recíprocas, os sujeitos intercambiáveis, as diferenças entre um e o outro se amenizam a partir de um fundo comum - gênero e espécie.

Todavia, isto não significa que voltamos atrás. Tudo o que assim se mostra, mostra-se por causa da justiça, para a justiça. A justiça não é degradação da responsabilidade e da obsessão, diz Levinas. O sentido, relação anárquica da responsabilidade, permanece o fundamento de todas as relações recíprocas. Ou seja, o sentido do que se mostra, mesmo se sincronizado, procede da relação de responsabilidade com o próximo:

> "A minha relação com outrem enquanto próximo dá sentido às minhas relações com todos os outros. Todas as relações humanas *procedem* do desinteressamento. O um-pelo-outro da proximidade não é uma abstração deformante. Nela mostra-se de imediato a justiça nascida, assim, da significância da significação, do um-pelo-outro da significação. O que significa concretamente ou empiricamente que a justiça não é uma legalidade que sustenta as massas humanas, da qual se deduz uma técnica do "equilíbrio social" que harmoniza as forças antagônicas (...). A justiça é impossível sem que aquele que a faz se encontre ele próprio na proximidade. A sua função não se limita à "função do juiz", à subsunção de casos particulares sob a regra geral. O juiz não é externo ao conflito, mas a lei é no seio da proximidade (...) A contemporaneidade do múltiplo amarra-se em torno da diacronia de dois: a justiça permanece justiça só numa sociedade em que não há distinção entre próximos e distantes, mas em que permanece também a impossibilidade de passar ao lado do mais próximo; onde a igualdade de todos é sustentada (*portée*) pela minha desigualdade, pelo excedente de meus deveres sobre meus direitos. O esquecimento de si move a justiça."[78]

Ou seja, por própria exigência da responsabilidade perante os outros, outros empíricos, a justiça pede consciência, pede razão. Mas esta razão não é a mesma do Dito sem a redução. Para além da razão que opera no ser,[79] há uma racionalidade pré-originária, ética, que permite pensar a justiça segundo a própria responsabilidade. A responsabilidade - a proximidade, a substituição - é a própria possibilidade do sentido do saber, da consciência, isto é, dos atos intencionais, voluntários e da *praxis* que se segue deles.

---

[77] Ibid., p.246 (trad. it. p.197).

[78] Ibid., p.248 (trad. it. p.199).

[79] "A razão é procurada na relação entre os termos, entre o *um* e o *outro* que se mostram num tema. A razão consiste no assegurar a *co-existência* destes termos, a *coerência* do um e do outro, *não obstante a sua diferença, na unidade de um tema* (...). Mas o presente do tema - no qual o um e o outro entram em significação ou se tornam significação - é correlativo de um sujeito que é consciência e cuja subjetividade consiste no tornar presente: isto é, em *não ser* afetado sem ser avisado pela manifestação daquilo que afeta, em não ser perturbado para além do visível ou do tematizável. (...) A razão na qual os termos *diferentes* são presentes - ou seja, contemporâneos no sistema - é também o fato que eles são presentes à consciência enquanto a consciência é representação, início, liberdade." Ibid., p.256-257 (trad. it. p.206).

Com a constituição da consciência dá-se lugar ao Dito, à essência, à verdade, à razão e à filosofia. A filosofia, para Levinas, é aquela que opera a redução do Dito ao seu sentido, ao Dizer, aquela que des-diz sempre de novo o Dizer já traduzido e traído no Dito e assim abre e faz ver o pré-originário, a significação. A filosofia é "a consciência da ruptura da consciência", que tematiza a diferença e reduz o tematizado à diferença, questionando, perguntando se "o início é no início".

O que podemos concluir desta última parte da argumentação levinasiana? Qual é o lugar da consciência?

Segundo Ricoeur, estas poucas páginas no final do livro, de algum modo justificam todo o discurso de Levinas, tecido em torno do argumento da anterioridade do Dizer em relação ao Dito. Pois, sem a possibilidade ou a justificação do Dito, do discurso, que sentido poderia outorgar-se o próprio discurso de Levinas, da filosofia?

Ricoeur conduz esta questão ao problema da relação entre ética e ontologia. Levinas teria voltado à ontologia para justificar a compreensão do sentido da sua própria filosofia.[80]

Penso que o discurso de Levinas possa ser reconduzido ao seu significado, ou melhor, à significação[81], ainda de um outro modo, através da relação que Levinas estabelece com o seu leitor por meio do seu discurso no livro.[82] O discurso dito, escrito, só tem o seu sentido no interior da relação intersubjetiva que significa a possibilidade do sentido humano do que é dito. Digamos que a consciência constitui o sentido - isto, em Levinas, não é negado - já no interior da significação, do Dizer da subjetividade que é o seu ser votado ao outro, à responsabilidade pelo outro.

A significação se dá neste nível pré-originário, necessariamente pré-empírico. A consciência é, porem, necessária no mundo "empírico", que é o mundo dos encontros com os outros, onde são necessárias decisões, opções, boa vontade e por isso a liberdade, onde são necessárias ações, onde há outros desprotegidos, expostos à violência, outros com fome a frio - onde por isso tem lugar a realização da responsabilidade, a hospitalidade perante o outro ou a sua recusa, onde é necessária

---

[80] Cfr. Ricoeur, *Outramente*, op.cit., p.50-55.

[81] Será que podemos concluir que a significação diz respeito à subjetividade enquanto o Dizer ético, a responsabilidade, e o significado diz respeito ao Dito, ao sistema de referências mínimas e de correspondências entre o sujeito e os seus objetos intencionais?

[82] "Mas o último discurso, no qual se anunciam todos os discursos, eu o interrompo ainda dizendo-o àquele que o escuta e que se situa fora do Dito que diz o discurso, fora de tudo aquilo que ele abraça. Isto é verdadeiro também para o discurso que estou fazendo neste momento. Esta referência ao interlocutor trespassa em modo permanente o texto que o discurso pretende organizar tematizando e disfarçando todas as coisas." *Autrement qu'Être*, op.cit., p.264 (trad. it. p.212).

justiça. Ora, compreender o sentido humano e realizar a justiça ou a responsabilidade, sobretudo no mundo atual, exige, de fato, um pensar, um projetar, uma procura não fácil, uma consciência lúcida e aguda.[83]

A anterioridade da significação em relação à consciência pode querer dizer que, de fato, a consciência não é a última "origem" da significação. A significação seria a possibilidade de transcender o próprio ser, a própria capacidade de pensar, pela preocupação com o outro malgrado o meu ser, malgrado a minha morte. Algo que não se origina entre as palavras, que talvez dificilmente se origina na consciência, na própria vontade, mas é inspirado à consciência como de fora, embora seja a própria consciência que promulgue e conduza o pensar e o agir.

Sem este último passo, a filosofia de Levinas, a meu ver, seria problemática. Seria problemático não poder re-introduzir a consciência na responsabilidade, porque isto tiraria à subjetividade a possibilidade de compreender as situações reais, as necessidades das pessoas, de efetivamente fazer algo pelos outros, tirar o pão da própria boca para o dar aos outros - realizar a gratuidade.[84] Por isso, mais do que a justificação do próprio discurso de Levinas, dizer que a responsabilidade exige justiça e por isso consciência, pode dizer que a significação da subjetividade precisa do sujeito humano

---

[83] Esta procura da compreensão das próprias responsabilidades e dos caminhos da sua realização é árdua tanto na vida pessoal como na vida pública, dos povos inteiros, da humanidade. Pensemos, por exemplo, nos grandes desafios que a ciência e a tecnologia impõem às nossas consciências, ou nos desafios nas relações entre os povos e culturas; mas é de mesmo modo exigente a procura dos caminhos de uma amizade.

[84] Uma crítica aguda e penetrante é feita à filosofia de Levinas por vários autores: a crítica de que o discurso de Levinas permanece fechado na procura do "sentido do sentido" numa interminável crítica da ontologia, na descrição do sujeito único e insubstituível, separado do outro, sem realmente se abrir ao outro concreto, sem que realmente o outro possa ser encontrado no seu contexto, ouvido, socorrido. A ética proposta por Levinas não permitiria verdadeiramente uma abertura ao outro, o diálogo com ele e por isso não ofereceria a possibilidade de solucionar os problemas éticos concretos que angustiam a humanidade de hoje. Esta dificuldade na filosofia de Levinas é relacionada também com a compreensão da ética ou metafísica sem uma ontologia, com a negação da história como lugar onde o sentido se realiza. Cfr. por exemplo, Daniela Toti, *Franz Rosenzwig. Possibilità di una Fondazione della Nuova Filosofia Nella Storia*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000, p.253-255; Anselm K. Min, "Toward a dialectic of Totality and Infinity: Reflectionas on Emmanuel Levinas", em *The Journal of Religion*, out. 1998, p.571ss - estes dois autores partem na sua crítica principalmente da obra *Totalidade e Infinito*; para uma crítica semelhante que engloba também *Autrement qu'Être*, cfr. Marcelo Fabri, *Desencantando a Ontologia: Subjetividade e Sentido Ético em Levinas*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p.175-200 e p.209-211. Na nossa leitura da *Totalidade e Infinito*, contudo, relacionamos a consciência moral como a ruptura do movimento para si do Eu, com a consciência cognitiva objetiva, e lemos a relação ética com o Rosto articulada mediante a relação com o mundo significativo, ou seja, mediante a oferta do significado ao mundo concreto que se apresenta à consciência, mundo concreto onde o Rosto aparece como um outro concreto. Por esta razão, também na nossa leitura da *Autrement qu'Être* esta re-introdução da consciência objetiva na relação da responsabilidade é um passo importante de Levinas, que re-conduz a reflexão sobre a relação intersubjetiva do plano metafísico ou pré-originário para o plano das relações concretas, históricas, ou seja, este parece ser o passo que abre a possibilidade, na filosofia de Levinas, da reflexão sobre as relações e responsabilidades concretas. Com isto não se pretende dizer que as críticas destes autores sejam ilegítimas.

para que a responsabilidade possa ser compreendida e realizada entre os homens de carne e de sangue. É preciso que o sujeito possa tomar consciência da significação da sua implicação com os outros, da significação da sua subjetividade, da sua responsabilidade pessoal frente aos outros. É preciso que o sujeito possa assumir a sua responsabilidade na consciência, decidir por ela, pela justiça, pelo sacrifício em prol dos outros. Mas a significação, contudo, não está nos atos, nem no sentido dos atos que se possa exprimir pelas palavras, mas na implicação da própria vida, do próprio ser, nas relações que pessoalmente vivemos com os outros.

CONCLUSÃO

No final deste trabalho podemos afirmar que, com Levinas, a questão sobre a consciência muda: a pergunta gnoseológica, com a qual começa a filosofia moderna e da qual Husserl é herdeiro - pergunta como conhecer, o que posso saber - é antecipada pela pergunta do domínio ético ou moral, a pergunta sobre a minha inocência ou culpabilidade perante o outro. A consciência é, em primeiro lugar, consciência moral, consciência da responsabilidade pelos outros, aquela instância que impossibilita ao homem viver a própria vida na indiferença perante os outros sem ser acusado, no seu íntimo - na sua consciência - de culpa perante o outro. Isto, porém, não significa que o homem fatualmente não possa faze-lo; seria absurdo afirmá-lo, enquanto a vida quotidiana prova o contrário. Esta impossibilidade é puramente ética, afirma Levinas, negando assim que ela seja real, ontológica. A impossibilidade ética de evitar a responsabilidade sem culpa, a impossibilidade lida na consciência, desvela o sentido do humano. Aquele sentido que, mesmo se remontamos aos processos da constituição do sentido pela consciência, descritos por Husserl, não se reduz ao produto destes processos, mas testemunha uma outra origem. Pelos termos outro-no-mesmo, um-pelo-outro, Levinas descreve o sentido como a pertença pré-originária da subjetividade não a si, mas ao Outro; o sentido que na consciência moral é o vestígio da criaturalidade do homem. A consciência moral, a possibilidade da sensibilidade ou vulnerabilidade perante o outro, é testemunha da dependência do homem em relação ao Outro. Da dependência da qual o homem não pode libertar-se, porque ela é estrutural; a liberdade e a autonomia do homem, afirmadas na consciência, dão-se já no interior desta dependência, desta pertença. A consciência moral seria, neste sentido, a testemunha da contingência da subjetividade e da heteronomia; porém, enquanto esta relação criatural é a própria constituição da subjetividade, a sua estruturação, a heteronomia se transforma em autonomia, segundo Levinas: a voz que vem do Outro, do Infinito, é ouvida na própria consciência, é a voz da consciência; vem do outro como se viesse de mim. É o Outro-em-mim, e isto sou eu.

Mas esta voz só é ouvida, quando fatualmente me encontro com os outros, quando represento o mundo e os outros a mim próprio - quando a consciência se dá como a presença de si a si próprio, do mundo e, sobretudo, dos outros no mundo, como consciência objetiva. Quando tenho também a possibilidade de não escutar. Parece-me importante que Levinas não negue a relação entre a consciência moral e a consciência

objetiva, que "opera" nas relações concretas. A voz se ouve como traspassando esta consciência e as suas possibilidades, como desinstalando-a da sua tranqüilidade possível, como atravessando a consciência contra-corrente, dizendo assim uma obrigação, uma responsabilidade, da qual a própria consciência não é a origem, mas que agora pode ser assumida por ela, pensada, realizada, porque é escutada através do outro concreto que se apresenta na consciência, através das suas necessidades; mas pode também não ser assumida. Se é assumida, o mundo adquire o seu sentido ético, o seu verdadeiro sentido e a razão cumpre a sua função de dar a ver o sentido. Se não é, este sentido ético falta. Este parece ser o sentido da reflexão sobre o terceiro e sobre o nascimento da consciência com justiça.

Neste ponto podemos introduzir uma interrogação a Levinas. A dependência do Outro, que na consciência moral, segundo Levinas, insere-se como acusação, obsessão, perseguição e substituição, não é alienação da subjetividade, porque é positivamente a sua constituição e porque é uma resposta ao Bem. É o Bem, segundo Levinas, que convoca ou suscita a subjetividade, que a constitui. O vestígio da Alteridade que suscita a subjetividade à responsabilidade, é o vestígio do Bem. Ora, esta relação ao Bem parece ser "sufocada" pelo peso da responsabilidade da subjetividade, exigida por Levinas até aos extremos do sacrifício da subjetividade pelo outro. Parece difícil que seja o Bem a comandar assim a subjetividade à extrema passividade, ao dom de si por e para o outro. A não ser que antes de a suscitar ao sacrifício, tenha o próprio Bem assinalado a subjetividade com um tal dom de si. Com outras palavras: é difícil ler em Levinas esta extrema exigência da responsabilidade como a bondade, como relação ao Bem, não obstante o autor use esta palavra. O vestígio do Bem na subjetividade, que suscita à responsabilidade é inscrito como comando irrevogável. Pode o Bem mandar, ligar deste modo o um ao outro? Ou melhor, pode a subjetividade responder a um tal comando? O que significa a anterioridade do Bem?

Esta mesma interrogação é feita também por Etelvina P. L. Nunes, na conclusão da obra que já citamos. Levinas propõe um ideal de santidade para a humanidade, como o seu sentido, que seria na sua opinião um sentido ético, mas não descreve até ao fim como ele é possível para o homem. O homem não pode ser responsável até o sacrifício, isto é, não pode preocupar-se pelo outro e dar-se ao outro - não o pode amar - sem antes ser amado. "A nossa impressão é que Levinas apresenta a parte externa desta relação de santidade e de amor. Mas para ser santo é necessário viver uma relação de amor e não simplesmente dar amor. (...) Como pode o sujeito amar o homem, qualquer que ele seja

- o desconhecido, sem nutrir, alimentar, tornar viva a sua relação de amor? É nesta linha que nos perguntamos se não existe uma relação mais originária, um mandamento mais conatural ao ser homem, que o mandamento de não cometer assassínio."[1] Mas Levinas parece não querer falar da relação do Bem com a subjetividade como o amor, como doação primeira do Bem à subjetividade, mais originária que a exigência da responsabilidade e que sustentaria a subjetividade na responsabilidade. Isto seria contrário à idéia da de-posição da subjetividade do seu núcleo de identidade; por outro lado, seria do âmbito da religião e não da filosofia. O autor está disposto a falar da responsabilidade como amor sem concupiscência, como misericórdia[2], mas este amor já é resposta à convocação do Bem. A pergunta que se pode colocar a Levinas é, por sua vez, se o homem pode dar amor gratuitamente sem antes tê-lo recebido gratuitamente, como dom. A responsabilidade pelo outro até o sacrifício de si só pode ser resposta a um amor, dificilmente a um comando. Se a filosofia não pode falar disto, a sua descrição do sentido humano não será limitada?[3]

S. Labate, o autor que já citamos, estrutura em torno desta problemática todo o seu livro, argumentando em favor da tese de que, em Levinas, a eleição, que provém do Bem, pode ser lida como a auto-entrega ou a doação primeira, gratuita, do Bem ao homem, como o dom de si que, suscitando o homem, lhe possibilita a gratuidade, o dom que abre o espaço da liberdade de acolher ou rejeitar o outro, que doa a possibilidade de doar. A anterioridade ou o primado do Bem significa que é esta anterioridade do amor ou do dom a constituir a subjetividade humana, o sentido humano, segundo uma lógica da gratuidade e não de possesso.[4]

Se esta interpretação for correta, ou, se a interrogação que fazemos a Levinas for justa, certamente novas possibilidades de sentido se abririam para a subjetividade e para a consciência; também porque o movimento natural de permanência no ser poderia não ser considerado necessariamente como um movimento egoísta, fechado, violento, mas,

---

[1] Etelvina P. L. Nunes, op.cit., p.250-251.

[2] Não em *Autrement qu'Être*, mas nos ensaios posteriores; cfr. "Filosofia, justiça e amor", em *Entre Nós*, op.cit., p.143-164, como também outros ensaios na mesma obra: p.239, p.272, p.293...

[3] Segundo Etelvina P. L. Nunes, Rosenzweig, na sua obra *Der Stern der Erlösung*, exprime mais completa e diretamente o que Levinas talvez pressupõe sem dizer: "o homem não se pode exteriorizar como acto de amor se ele não se tornou alma animada por Deus. Só o amor recebido de Deus faz do acto de amor posto pela alma mais do que um simples acto: o cumprimento de um... mandamento de amor" (F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*; trad. fr. *L'Étoile de la Rédemption*. Paris: Seuil, 1982, p.253; apud E. P. L. Nunes, op.cit., p.253).

[4] Levinas fala uma única vez em *Autrement qu'Être*, numa nota, do Bem como amor que investe a liberdade da subjetividade, que ama antes de ser amado e antes de poder ser escolhido livremente, por

por exemplo, como um movimento de acolher o ser com gratidão, o que poderia redimensionar a problemática da consciência como ruptura. Abrir-se-iam também novas interrogações sobre a relação entre a ética e a ontologia, que me parece uma questão atual e interessante, como o provam, por exemplo, também as críticas de P. Ricoeur ou de M. Fabri e D. Toti, embora não possa ser desenvolvida aqui.

De qualquer modo, é importante a concepção da consciência como uma abertura, na subjetividade, ao Infinito, ao sentido, abertura da qual o homem não é senhor e por isso pode ser "educado" por ela para além das suas capacidades. Esta abertura, esta relação ao Infinito ou ao Outro é dada ao homem, é por ela que o homem se define como um ser pessoal, livre e consciente, susceptível perante os outros, susceptível para o sentido, capaz de decidir e responder.

Tal idéia não é nova na filosofia da consciência, mas recebe com Levinas uma elaboração interessante. A sua reflexão parece significativa na filosofia contemporânea, como uma alternativa às filosofias que reduzem a subjetividade humana a um produto do meio, do inconsciente ou das estruturas impessoais, como também às concepções do homem como sujeito plenamente autônomo em si mesmo.

---

isso ele é amor: "O Bem investe a liberdade - ele ama-me antes que eu o ame. Graças a esta anterioridade o amor é amor" (*Autrement qu'Être*, op.cit., p. 25, nota 1; trad. it. p.15, nota 7).

BIBLIOGRAFIA

ARNAIZ, Graciano González R. "¿Intuición o responsabilidad? La constitución ética de la subjetividad en E. Lévinas". *Anales del Seminario de Metafísica XIX*. Madrid: Ed. Universidad Complutense.

BARBER, Michael, S.J. "Docility, virtue of virtues: Levinas and virtue-ethics". *International Philosophical Quarterly*, v. 38, n. 2, *issue* n. 150, p.119-126, jun. 1998.

BLOECHL, Jeffrey. "Levinas, Daniel Webster and us: radical responsability and the problem of evil". *International Philosophical Quarterly*, vol. 38, n. 3, *issue* n. 151, p.259-273, set. 1998.

BORDIN, Luigi. "Judaísmo e filosofia em Emmanuel Lévinas: à escuta de uma perene e antiga sabedoria", *Síntese Nova Fase*, v. 25, n. 83, p.551-562, 1998.

BOSSERT, Philip J. "Hume and Husserl on time and time-consciusness". *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 7, n. 1, p.44-52, jan. 1976.

BREZZI, Francesca Guerrera. "Pensare altrimenti la differenza: Levinas e Heidegger". *Aquinas*, v. 26, p.459-483, 1983.

BROUGH, J. B. "Translater's introduction". In: HUSSERL, Edmund. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

BRUZZI DE MELO, Hygina. "O Rosto do Outro: a morada como acolhimento em Lévinas". *Síntese*, v. 24, n. 84, p.119-126, 1999.

BURGGRAEVE, R. "La buona e la cattiva coscienza nel pensiero di E. Levinas". *Salesianum*, v. 45, p.593-622, 1983.

COHEN, Richard A. "Levinas, Rosenzweig, and the phenomenologies of Husserl and Heidegger". *Philosophy Today*, v. 32, p.165-178, 1988.

COSTA, Márcio Luiz. *Lévinas:* uma introdução. Trad. esp. J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000.

DE GREEF, Jan. "Levinas et la phénoménologie". *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 76, p.448-465, 1971.

DE SOUZA, Ricardo T. *Sujeito, Ética e História*: Levinas, o Traumatismo Infinito e a Crítica da Filosofia Ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

DERRIDA, J. "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas". In: *L'Écriture et la Difference*. Paris: Seuil, 1967. Trad. it. G. Pozzi, "Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas". In: *La Scrittura e la Differenza*. Torino: Einaudi, 1971.

DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. port. E. Corvisieri, São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DRABINSKI, John E. "The hither-side of the living-present in Levinas and Husserl". *Philosophy Today*, v. 40, p.142-150, *spring* 1996.

DRABINSKI, John E. "The status of the transcendental in Levinas' thought". *Philosophy Today*, v. 33, p.149-158, *summer* 1994.

FABRI, Marcelo. "Levinas e a busca do autêntico". *Veritas*, v. 45, n. 2, p.185-194, jun. 2000.

_____. "Levinas: mito-logos e a possibilidade de um sentido ético". *Veritas*, v. 44, n. 2, p.285-296, jun. 1999.

_____. "Linguagem e desmistificação em Levinas". *Síntese*, v. 28, n. 91, p.245-266, 2001.

_____. *Desencantando a Ontologia*: Subjetividade e Sentido Ético em Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FRAGATA, Júlio. *A Fenomenologia de Husserl Como Fundamento da Filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 7ª ed. Trad. port. M. de Sá Cavalcante, Petrópolis: Vozes, 1998.

HUSSERL, Edmund. *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia*. Intr. e trad. de U. Zilles, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. *Crisis da las Ciencias europeas y la Fenomenologia Transcendental*. Trad esp. H. Steinberg, México: Folios Ediciones, 1984.

_____. *Ideas Relativas a una Fenomenologia Pura y una Filosofia Fenomenológica*. Trad. esp. José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1962[2].

_____. *Lições Para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. Trad. port. P. M. S. Alves, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994.

_____. *Meditações Cartesianas*: Introdução à Fenomenologia. Trad. port. M. G. Lopes e Sousa, Porto: Rés, s.d.

_____. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893 - 1917)*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

IZZI, John. "Proximity in distance: Lévinas and Plotinus". *International Philosophical Quarterly*, v. 38, n. 1, *issue* n. 149, p.5-16, mar. 1998.

KEARNEY, Richard. "De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Emmanuel Levinas". *Esprit*, n. 7, p.121-140, jul. 1997.

KOCKELMANS, Joseph J. *Edmund Husserl's Phenomenology*. 5. ed. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1998.

LABATE, Sergio. *La Sapienza dell'Amore. In Dialogo con Emmanuel Levinas*. Assisi: Citadella Editrice, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, s.d. Trad. it. S. Petrosino e M. T. Aiello. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. Milano: Jaca Book, 1998.

_____. *Da Existência ao Existente*. Trad. P. A. Simon e L. M. de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1998.

_____. *De Dieu qui vient à l'Idèe*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992.

_____. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. port. F. Oliveira, Lisboa: Instituto Piaget, s.d.

_____. *Entre nós. Ensaios sobre a Alteridade*. Trad. port. P. S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Ética e Infinito*. Trad. port. J. Gama. Lisboa: Ed. 70, 1988.

_____. *Humanismo do Outro Homem*. Trad. port. P. S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Transcendência e Inteligibilidade*. Trad. port. J. F. Colaço. Lisboa: Ed. 70, 1991.

MARQUES, Jordino. "Linhas gerais do método fenomenológico husserliano". *Filósofos*, v. 2, n. 2, p.55-69, jul./dez. 1997.

MIN, Anselm Kyongsuk. "Toward a dialectic of totality and infinity: reflections on Emmanuel Levinas", *The Journal of Religion*, p.571-?, out. 1998. Disponível em: CD-ROM *Professional - Uberlandia, Expanded Academic ASAP Int'l Ed.* (*Gale Group*).

NUNES, Etelvina P. L. "Hieratismo do Rosto? Levinas aproximado dos seus interlocutores". *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 50, p.291-303, 1994.

_____. "Para uma nova justiça", *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 52, p.617-632, 1996.

_____. *O Outro e o Rosto*. Braga: Faculdade de Filosofia da UCP,1993.

PAIVA, Márcio. "Subjetividade e infinito: o declínio do *cogito* e a descoberta da alteridade". *Síntese*, v. 27, n. 88, p.213-231, 2000.

PATOČKA, Jan. *Introduction à la Phénoménologie de Husserl*. Trad. fr. E. Abrans. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1992 (Collection Krisis).

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A Relação ao Outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PETROSINO, Silvano. *La Verità Nomade*: Introduzione a Emmanuel Levinas. Milano: Jaca Book Edizioni, 1980.

PIVATTO, Pergentino S. "A ética de Lévinas e o sentido do humano. Crítica à Ética Ocidental e seus pressupostos". *Veritas*, v. 37, n. 147, p.325-363, set. 1992.

_____. "Ética da alteridade". Em: DE OLIVEIRA, Manfredo A. (org.). *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000, p.79-97.

POWELL, Jeffrey. "Levinas representing Husserl on representation. An ethics beyond representation". *Philosophy Today*, v. 39, n. 2, p.185-197, 1995.

PURCELL, Michael. "Quasi-formal causality, or the Other-in-Me: Rahner and Lévinas". *Gregorianum*, v.78, n.1, p.79-93, 1997.

RICOEUR, Paul. "Edmund Husserl - La cinquieme meditacion cartesienne". In: *À l'École de la Phenoménologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987, p.197-225.

_____. "Etude sur les 'Méditations Cartésiennes' de Husserl". In: *À l'École de la Phénoménologie*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987, p.161-195.

_____. *O Si-Mesmo como um Outro*. Trad. fr. L. Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

_____. *Outramente*: Leitura do livro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de Emmanuel Lévinas. Trad. port. P. S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1999.

ROLLAND, Jacques. "Les intrigues du social et de la justice". *Esprit*, v. 5, p.150-161, 1984.

SIDEKUM, Antonio. "O conceito de exterioridade em Lévinas e as implicações éticas na filosofia da libertação". *Veritas*, v. 37, n. 147, p.379-386, set. 1992.

SILVEIRA BRITO, José Henrique. "Levinas, Husserl e a consciência activa". *Revista Portuguesa de filosofia*, v. 47, p.87-95, 1991.

ŠKOF, Lenart. "Etična zavest pri Lévinasu". *Bogoslovni vestnik*, v. 60, n. 1, p.25-42, 2000.

SMITH, Jeremy. "Husserl, Derrida, Hegel and the notion of time". *International Philosophical Quarterly*, v. 36, n. 3, *issue* n. 143, p.287-302, set. 1996.

STRASSER, Stephan. "Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas". *Revue philosophique de Louvain*, v. 75, p.101-124, 1977.

STRES, Anton. "Misel o Bogu po metafiziki", *Nova Revija*, v.121-122, p.639-650, 1992 (ano XI).

SUSIN, Luiz Carlos. "Lévinas e reconstrução da subjetividade". *Veritas*, v. 37, n. 147, p.365-377, set. 1992.

ŠUŠTAR, Alojzij. *Vest*. Ljubljana: Nadškofijski referat za versko izobraževanje odraslih, 1991.

TOTI, Daniela. *Franz Rosenzweig. Possibilità di una Fondazione della Nuova Filosofia Nella Storia*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000.

VASEY, Craig R. "Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Levinas". *Revue de Metaphysique et de Morale*, v. 85, p.224-239, 1980.

WINGENBACH, Ed. "Liberating responsability: the Levinasian ethic of *Being and Time*". *International Philosophical Quarterly*, vol. 36, n. 1, *issue* n. 141, p.29-45, mar. 1996.