

Anarquia e subjetividade no pensamento de Emmanuel Levinas

*Ubiratane de Moraes Rodrigues**

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar a crítica levinasiana à identificação da subjetividade com a consciência, assim como sua concepção de subjetividade de origem anárquica. Para tanto, iniciaremos com a crítica de Levinas ao conceito de Eu, pensado em grande parte da filosofia ocidental e as noções de Ideia do Infinito e Desejo Metafísico como primeiros passos para ruptura desse pensamento. Em seguida, apresentaremos o Rosto como questionador da soberania do Eu e exigência de resposta. Como último momento e objetivo central deste artigo, apresentaremos a anarquia do Eu, ou seja, o Eu sem origem, em recorrência, fora da consciência e destituído de si mesmo. Estes momentos são importantes para a construção do pensamento ético de Levinas.

Palavras-chave: consciência; eu anárquico; recorrência; subjetividade.

Abstract: The purpose of this paper is to introduce a Levinasian critic to identification between subjective and conscience, as well as Levinas' subjective conception of an anarchistic origin. Therefore, it has been started with a Levinas' critic of the concept of Self, thought in the most part of the western philosophy and the notion of infinity idea and metaphysic desire as first steps to the interruption of this thought. Next, it is going to be showed the Face as a questioner of the supreme authority of Self and requirement of answer. As a last moment and a central aim, it is going to be introduced the Self Anarchic, in other words, the Self without origin, appeared over and over, out of conscience and stopped from Self. Those moments are important to a construction of Levinas' ethic thought.

Keywords: consciousness; recurrence; self anarchic; subjectivity

O Eu não é um ente 'capaz' de expiar pelos outros: ele é esta expiação original – involuntária – pois anterior à iniciativa da vontade (anterior a origem), como se a unidade e a unicidade do Eu estivesse já presa sobre si a gravidade do outro. Neste sentido o Si (Soi) é bondade [...] até a substituição. (Levinas).

* Professor de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) Campus de Grajaú.
E-mail: ubiratanerodrigues@gmail.com. Artigo recebido em 30.05.2011, aprovado em 15.10.2011.

Introdução

O modelo de pensamento que reduz o Eu à consciência, durante muitos séculos de história das filosofias nos posicionou no mundo, fazendo-nos, a partir dela, entendê-lo e significá-lo. Consciência ligada a um tempo sincrônico, condição da identificação e significação que dão sentido ao mundo. O Eu, assim, ordena e organiza os signos de tal forma que os sintetiza na consciência, desta nem mesmo a sensibilidade lhe escapa. Contudo, Para o filósofo lituano Emmanuel Levinas¹, isso não faz da consciência a senhora e o dínamo do sentido, antes ele a considera “cega” e “letárgica”².

O sujeito ao qual ele se volta, não é o erigido na modernidade, se é possível falar de uma filosofia do sujeito em Levinas, ele tem a marca de uma ruptura radical com sujeito fundado na consciência de si. Noção de sujeito que entra em crise diante do mundo abalado pelas guerras e pelas diversas teorias que fragmentam a realidade. Na busca de apresentar a subjetividade fora dos grilhões da consciência teórica, faz-se necessário recorrer aos conceitos-chaves de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*,³ para demonstrar como Levinas pensa o Eu anárquico.

Da crítica do Eu ao encontro com o Rosto

As críticas feitas por Levinas à filosofia do Eu, dá-se por este ser eleito pela tradição como autônomo e fundador de si e de tudo. Para ele isso é uma egologia que se inicia com a filosofia grega, pois esta,

[...] tornou-se como que a *forma mentis* comum da inteligência ocidental. Ora, entre as teses básicas desta teorese constam: a autonomia do eu pela razão; a liberdade diante do outro e do conflito; a consciência identificadora representativa que fixa o absoluto e o domestica na integração sistêmica, não deixando margem nem espaço para o novo e o diferente e, sobretudo, para o outro homem. Consequentemente,

¹ Para uma introdução ao pensamento de Levinas ver: Suson, 1984; Costa, 2000; Moro, 1982. Lescourret, 1994; Bonamigo, 2005. Para uma autobiografia ver: Levinas, Emmanuel. *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme* (1963). Paris: Albin Michel. 3ª ed. revista e corrigida. Le livre de Poche, 1984, p. 405-412.

² Levinas, E. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad.: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 182. Doravante DEHH.

³ Levinas, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1978. (Le livre de poche). Todas as citações desta obra neste artigo serão traduzidas diretamente pelo autor do mesmo, por isso o original permanecerá na nota de rodapé. Doravante AE.

o outro homem, quando tomado em consideração, será, no máximo, um outro eu, à semelhança do eu, portanto, objetivado.⁴

O Eu da filosofia ocidental, constituído no centro da racionalidade ontológica, desconhece a transcendência do Outro e funda em sua autonomia uma relação de apropriação e redução, relação que antes de ser ética é relação de conhecimento: saber e poder. O Eu livre, transcendental, puro, é no fim o mesmo Eu: soberano, pois põe arbitrariamente a partir de si o não-eu. Pivatto lembra que “foi com o advento da centralidade do *cogito* cartesiano que a autonomia tomou a forma explícita de *egonomia* e o problema começa a ser posto de maneira mais aguda e explícita”⁵. O domínio do Eu aqui já se caracterizaria pela redução da exterioridade ao *cogito*. Isto porque o próprio Levinas afirma que o sujeito cartesiano “[...] dá-se um ponto de vista exterior a ele próprio a partir do qual pode captar-se. Se num primeiro passo Descartes assume uma consciência indubitável de si por si, num segundo movimento – reflexão sobre a reflexão – apercebe-se das condições da certeza”⁶. O *eu penso* cartesiano promoveria assim apenas um diálogo da consciência consigo mesma. Levinas apresenta o momento em que Descartes justifica a soberania do Eu, tal momento é aquele em que Descartes distingue a “[...] aquiescência da vontade na verdade mais racional [...]”. Assim, ele “[...] não explicará apenas a possibilidade do erro, mas estabelecerá a razão como um eu, e a verdade como dependendo de um movimento livre e, dessa forma, soberano e justificado”⁷.

Pivatto observa que Fichte, por sua vez, utilizando-se principalmente do princípio de identidade para depois ultrapassá-lo, chega à conclusão de que o princípio por excelência é o Eu, princípio originário, visto que este “[...] não é posto por outro, é autônomo. Assim, o princípio primeiro é a condição incondicionada, constrói a si mesmo, é assim porque assim se faz, é posição de si mesmo, em síntese, é auto-criação.”⁸ O sujeito auto-criador é

⁴ Pivatto, Pergentino S. *A ética de Levinas e o sentido do humano: crítica à ética ocidental e seus pressupostos*, 1992, p. 326. Doravante (Pivatto, 1992).

⁵ Idem, p. 329.

⁶ Levinas, E. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*, 1980, p. 189. Doravante *TI*.

⁷ *DEHH*, p. 204.

⁸ Pivatto, 1992, p. 332.

soberano, e constitui assim soberanamente o não-Eu. A atividade do Eu impede tanto a alteridade como a transcendência.

A filosofia ocidental pensou também a relação Eu-Outro a partir da heteronomia. Esta, contudo, ainda é uma apropriação do Outro, ou mais explicitamente uma extensão do Eu, pois o Outro é visto como um outro-Eu. Levinas critica tanto a filosofia da autonomia como a filosofia da heteronomia. Esta crítica é direta ao pensamento europeu, onde:

[...] o eu senciante não podia fundamentar a Razão, o eu definia-se pela razão. A razão que fala na primeira pessoa não se dirige ao Outro, mantém um monólogo. E, inversamente, não teria acesso à personalidade verdadeira, só encontraria a soberania característica da pessoa autônoma tornando-se universal.⁹

Levinas busca uma maneira de relação fora da egolatria e da extensão, ele busca uma relação ética por excelência. Contrário ao Eu pensado a partir da consciência de si, ele pensa um Eu sem origem, anáquico¹⁰. Ele pretende uma relação onde o Eu não seja alérgico ao Outro, onde esse seja exterioridade absoluta. O Eu filosófico da tradição ocidental é tão soberano que nem mesmo Deus consegue transcender a razão. Pelo contrário, ele é imediatamente adequado às estruturas da consciência autônoma do Eu. A razão está sempre buscando se identificar e processa constantemente um retorno a si. Identidade sempre posta como um Eu. Numa palavra, a identificação, como atividade do Mesmo, é um constante *retornar-a-si*¹¹.

O Eu que Levinas critica é o pensado a partir da identificação da subjetividade e consciência. Tal identificação é um evento ontológico, acontecimento na Totalidade. Ele ensaia um caminho por onde é possível a verdadeira aventura do Eu, ou seja, uma saída para o mundo sem retorno. Ele acredita que a Ideia do Infinito contrária à ideia de Totalidade aponta para o *mais além* do Ser, ou melhor, a Ideia do Infinito é a tese que vai romper com a Totalidade do Ser, pois é tal Ideia “[...] que explode a quadratura

⁹ *TI*, p. 59.

¹⁰ Sobre a origem anárquica do Eu falaremos no último tópico deste artigo. Mas desde já sabemos que esta anarquia é pelo fato do sujeito pensado por Levinas não ter um lugar definido para onde ele possa retornar, ele sai em sua aventura sem segurança de retornar, ele é como a figura de Abraão.

¹¹ Levinas, E. *De Deus que vem à idéia*, 2002. (p. 35). Doravante *DVI*.

ontológica da totalidade de sentido e significado do mundo. Há significado para além do mundo dos sentidos”¹².

A partir da Ideia do Infinito há a possibilidade de relação com a exterioridade. A utilização da Ideia do Infinito, originária de Descartes, será usada em outra perspectiva, uma vez que a Ideia do Infinito tem “de excepcional o facto do *ideatum*, ultrapassar a sua ideia ao passo que, para as coisas, a coincidência total das suas realidades ‘objectiva’ e ‘formal’ não está excluída”¹³. Levinas utilizará apenas a estrutura formal desse pensamento como possibilidade de resgatar a exterioridade do Outro.

O objetivo é mostrar que o Infinito é o Outro, o *absolutamente Outro*, pois: “o infinito é característica própria de um ser transcendente [...]. O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma ideia em nós; está infinitamente afastado da sua ideia – quer dizer, exterior – porque é infinito”¹⁴. O ser pensado se relaciona com quem o pensa, mas fica exterior a este, uma vez que ultrapassa toda possibilidade de adequação. O Infinito é um ser transcendente e separado de quem o pensa.

Existe algo para além do Ser, e mesmo que meu pensamento não possa englobar o Outro, ele existe e está além dos meus caprichos subjetivos, e muito além da trama da ontologia e da consciência de si. Desta forma, Levinas recupera a exterioridade do Outro, exterioridade que a filosofia da autonomia esquece ou reduz ao Eu. É preciso *pensar* o Outro de maneira que o pensado continue exterior ao pensamento que o pensa. É necessário perceber que o Infinito enquanto ente não é representável pela Ideia do Infinito, visto que a representação nos remeteria às tramas da ontologia. Daí seu caráter de infinição, que só acontece na relação Mesmo/Outro. O Infinito é literalmente exterior e transcendente, mas isso não implica dizer que ele não possa ser pensado e nem que com ele se possa manter relação. A diferença é que a relação aqui não é *alérgica*, pois os termos da relação se mantêm separados. Essa separação mostra que a Ideia do Infinito que se encontra na subjetividade não é produzida por esta, do contrário não poderíamos pensar a Ideia do Infinito como transcendente, ou mesmo como possibilidade de uma saída para além do Ser.

¹² Costa, Márcio, 2000, p. 109.

¹³ *TI*, p. 36.

¹⁴ *Ibidem*.

A relação com o Outro, a partir da Ideia do Infinito, é induzida pelo Desejo, que não é necessidade de pão ou água, é Desejo Metafísico, que é despertado pelo desejável, pelo transcendente. Aqui não é a fruição, nem o *gozo* do Eu que satisfaz o Desejo. Aliás, esse Desejo nunca é saciado. Este é diferente do desejo que somos acostumados a ter todos os dias, seja de comida, seja de bebida ou de qualquer outra necessidade. Ele é diferente de tudo isso, ele é de uma origem que nenhuma substância material é suficiente para saciar. O Desejo Metafísico é desejo do *absolutamente Outro*¹⁵.

O Desejo é a busca inalcançável pelo *mais além*, ele é um movimento de saída sem retorno, ida para um lugar que nunca foi nosso e ao qual nunca chegaremos. Este caráter de não-pertencimento garante a distância e a aproximação com o Outro, dado que o movimento não é retorno, tampouco podemos ter nostalgia dessa terra, pois a nostalgia supõe um passado vivido, significa que algo lhe falta, mesmo que lhe seja desconhecido. O Desejo metafísico não é retorno, é ida.

Levinas pensa a relação onde o Outro seja visto em toda sua alteridade, ideia que só lhe é possível pelo Desejo do Infinito. O Outro se apresenta como Rosto, ou seja, “o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a *ideia do outro em mim*, chamamo-lo, de facto, rosto”¹⁶. No encontro com o Rosto, podemos observar o movimento da relação ética pensada por Levinas. Neste encontro o Rosto do Outro questiona o Eu fundado a partir da consciência de si, iniciando outro momento: a resposta.

A epifania do Rosto e o Eu questionado

Uma dos termos mais importantes do pensamento de Levinas é o Rosto¹⁷. A princípio, este parece ser um tema pontual na obra levinasiana, contudo, à medida que vamos aprofundando as leituras, vemos o grau de relação que o Rosto tem com outros termos que formam o pensamento ético de Levinas¹⁸.

¹⁵ *TI*, p. 21.

¹⁶ *TI*, p. 37.

¹⁷ Faz-se importante salientar que esta categoria do Rosto, mesmo assumindo uma dimensão filosófica, tem seu histórico. Para compreensão da ideia de *visage* (Rosto) em pensadores como Hegel, Rosenzweig, Max Picard, Dostoievski e na Bíblia (Nunes, 1993, p. 33-37).

¹⁸ O tema do Rosto é abordado por Levinas em toda sua obra, entretanto destacamos aqui a *seção III de Totalidade e Infinito*, a *VII parte* de seu diálogo com Philippe Nemo em *Ética e*

Diante da perda de sentido e do momento crucial e crítico que passava (e passa) o pensamento ocidental, Levinas pensou uma abertura ética que possibilitasse orientar o homem na relação com o Outro e com os outros que também são seus próximos. Lembremos que a Ética como filosofia primeira é a própria manifestação, revelação, do Outro ao Eu.

A exterioridade se apresenta pelo Rosto do Outro que se revela ao Eu, estabelecendo uma relação entre desiguais, ou seja, uma relação assimétrica. Eu sou responsável pelo Outro independente de qualquer glória futura. A relação ética é possível à medida que o Outro vem a mim através do Rosto e me domina, mas a relação não é de dominação ontológica: adequação sujeito-objeto. Ela é dominação por uma responsabilidade que existe anterior à minha existência. O Rosto manda, ele é expressão, e a linguagem passa a ser a condição da relação. Levinas chega à ideia de Rosto como significação, pois para ele o face a face é a experiência original, é o início e o fim da própria experiência ética.

Para ele, a experiência ética não é derivação de um pensamento totalizante, nem do sujeito livre e autônomo, nem mesmo da consciência de si. Antes, o sentido deriva da experiência da epifania do Rosto que emerge do Infinito mediado pelo Desejo Metafísico. Para Levinas, “[...] a ordem do sentido, que me aparece primeira, é precisamente aquela que vem da relação inter-humana e que, por consequência, o Rosto, com tudo o que a análise pode revelar de sua significação, é o começo da inteligibilidade”¹⁹. É importante notar que, para ele, a filosofia é mais que o simples aparecer do Rosto, mas a partir deste podemos pensar uma Ética, mesmo que ainda não haja filosofia como tal. O que ocorre é que o sentido do Rosto pode iniciar uma questão filosófica, pois “é à medida que tenho que responder não só pelo Rosto do Outro homem, mas que, ao lado dele, abordo o terceiro, que sur-

Infinito, seu artigo *a determinação filosófica da ideia de cultura*, mas especificamente a sétima parte intitulada *a epifania do rosto e a cultura como responsabilidade por outrem* e seu artigo *do uno ao outro: transcendência e tempo*, na quinta parte intitulada *o rosto e a morte de outrem*, ambos os artigos reunidos em *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*, ainda podemos encontrar uma bela análise do Rosto como a-Deus em *Notas sobre o sentido* em seu livro *De Deus que vem à ideia*. Claro que outras obras, ou melhor, em toda a obra de Levinas o Rosto sempre será abordado, uma vez que ele é pura exterioridade que desequilibra o Eu de seu egoísmo.

¹⁹ Levinas, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, 2005, p. 143. Doravante EN.

ge a necessidade mesma da atitude teorética”²⁰.

Que Ética podemos pensar a partir do Rosto, segundo Levinas? Vejamos dois fragmentos: o primeiro:

descrevo a ética, é o humano. Penso que a ética não é uma invenção da raça branca, da humanidade que leu os autores gregos nas escolas e que seguiu certa evolução. O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar em relação a si prioridade ao outro²¹

O segundo fragmento Levinas escreve: “a minha tarefa não consiste em construir a ética; procuro apenas encontrar-lhe o sentido. Com efeito, não acredito que toda filosofia possa ser pragmática.”²² Percebe-se que parece a princípio haver uma contradição nos dois fragmentos, de um lado ele diz que a Ética é o humano e de outro diz que não quer construir uma Ética. O que então estes dois fragmentos significam? Somente a princípio há contradição, e no nosso entender ele constrói uma Ética, mas uma Ética onde o sentido primeiro e último é o humano. Quando Levinas diz que não quer construir uma Ética, ele está se referindo a uma ética do tipo aristotélica ou kantiana²³, ou seja, uma ética que tenha resquícios de redução do Outro ao Mesmo, uma ética fundada a partir da consciência de si, do sujeito livre e autônomo, em última instância do Eu soberano. Antes, ele busca uma abertura onde a relação ética possa ter outro sentido: a perda da prioridade ontológica, uma vez que “[...] fundar uma ética sobre uma relação irreduzível ao conceito, referir-se ao rosto do Outro como primeiro mandamento ético, tudo isso implica de fato uma saída de si sem retorno ou segurança, uma perda do eu como condição do sentido ético”²⁴.

O início da Ética assenta-se na própria constituição do encontro entre dois termos separados, na epifania do Rosto do Outro, que me chama à responsabilidade, esta que é mais antiga que toda ontologia e mais ontoló-

²⁰ EN, p. 143.

²¹ EN, p. 149-150.

²² Levinas, Emmanuel. *Ética e infinito. Diálogos com Philippe Nemo*, 1988, p. 82. Doravante *EI*.

²³ Uma excelente exposição sobre a ética aristotélica e a ética kantiana é feita por Lima Vaz. (Vaz, 2002).

²⁴ Fabri, Marcelo, 2001, p. 245.

gica que a própria ontologia²⁵, é anterior a qualquer liberdade, e me vem de um passado imemorial. Mas o Rosto de que nos fala Levinas “[...] não é absolutamente uma forma plástica como um retrato; a relação ao Rosto é, ao mesmo tempo, relação do absolutamente fraco – ao que está absolutamente exposto, o que está nu e o que é despojado [...]”²⁶.

Diante desta nudez, o Rosto nos apresenta um paradoxo, a saber: de um lado a incitação ao assassinato e de outro o mandamento *tu não matarás*. Este *tu não matarás* pode ser ainda um apelo do Outro para que eu não o deixe morrer só. Ele me chama a responder a ele e por ele, uma vez que sua voz se foi. Eu não devo esperar a resposta do Outro, mas tenho que responder, e nesse sentido vê-se que Levinas não assenta assim sua relação ética com o Rosto numa simetria, mas numa assimetria pois, “[...] na relação ao Rosto, o que se afirma é a assimetria: no começo, pouco me importa o que Outrem é em relação a mim, isto é problema dele; para mim, ele é antes de tudo aquele por quem eu sou responsável”²⁷. Cabe salientar que esta relação com o Rosto para nosso autor tem uma função fundamental no deslocamento do Eu, ele é um traumatismo na autonomia do sujeito, como observa Pelizzoli: “[...] o Rosto representa o abalo da espontaneidade da força do eu, da autonomia auto-justificada, da liberdade e da vontade de poder. É, por conseguinte, abalo do próprio estatuto ontológico do ser, ou onde ele assenta, no plano da imanência [...]”²⁸. Esse abalo coloca a identidade do Eu em questão, e o força a uma infinita Responsabilidade para com Outrem²⁹.

Diante do Rosto, cabe ao Eu já se colocar de prontidão, no lugar de *servo*. Sou chamado à minha responsabilidade, onde sou dominado pelo Rosto, onde minha identidade produzida pelo egoísmo se deixa ensinar pela

²⁵ Como afirma o próprio Levinas: “[...] a ética não é absolutamente uma camada que vem recobrir a ontologia, mas que é, de alguma maneira, mais ontológica que a ontologia, uma ênfase da ontologia”. (DVI, p. 128).

²⁶ EN, p. 144.

²⁷ EN, p. 145.

²⁸ Pelizzoli, M. L. *Levinas. A reconstrução da subjetividade*, 2002, p. 93. Doravante (Pelizzoli, 2002).

²⁹ “[...] o rosto coloca em questão a suficiência de minha identidade de eu, ele obriga a uma infinita responsabilidade para com outrem. Transcendência originária significando no *concreto, imediatamente ético, do rosto*” (DVI, p. 181).

palavra do *Mestre*. Isso só é possível porque sou separado. Tanto a separação como a assimetria nos ajudam a entender como a relação com o Rosto é Ética, além de não nos deixar cair numa aporia: como podemos ser dominados por um ser que não podemos ver, nem tocar, tampouco abarcar com nosso pensamento, e mais, como ele pode ensinar e ser o princípio da Ética?

A relação ética está *mais além*, o Rosto vem de outro lugar, e traz como primeiro discurso o *tu não matarás*, isso é uma ordem, um mandamento do qual não posso me omitir, ele é o começo da relação. Relação onde a epifania do Rosto, como observa Pelizzoli: “[...] implica a abertura do âmbito da *responsabilidade*; mas não unicamente no sentido corrente, do comportamento moral e do assumir tarefas ou da ética prescritiva; antes, estamos às voltas com o *sentido maior da subjetividade que aflora na ‘relação ao outro’*”³⁰. Responsabilidade que é Ética, antes de qualquer coisa.

O questionamento do Eu, não só abala a ideia de ética como a própria noção de subjetividade, visto que a origem do Eu como identificação consigo mesmo, nascido da razão, é própria do idealismo. Esse questionamento, ainda que tratado por rápidas palavras, aponta que Levinas utiliza-se de outras vias para pensar a subjetividade. O Rosto desempenha nesse sentido um papel importantíssimo, ele provoca um traumatismo no Eu, e põe em questão essa identificação. Destarte, a relação ética só é possível a partir da reconstrução de uma subjetividade por inteira ética.

Anarquia do Eu: recorrência e subjetividade

Se a subjetividade não se confunde com consciência, como se dá então o processo de construção do Eu? Quanto a isso Levinas é bem claro ao afirmar que a consciência não esgota a noção de subjetividade, antes, a consciência “[...] repousa já sobre uma ‘condição subjetiva’, sobre uma identidade que se chama ‘Eu’(Moi) ou ‘Eu’(Je). É verdade que, interrogando sobre sentido desta identidade, tem-se costume seja de denunciar uma substância reificada seja de voltar ao *para si* da consciência”³¹.

³⁰ Pelizzoli, 2002, p. 95. (grifo do autor).

³¹ *AE*, p. 162. “Elle repose déjà sur une « condition subjective », sur une identité que l'on appelle « Moi » ou « Je ». Il est vrai que, interrogeant sur le sens de cette identité, on a coutume soit d'y dénoncer une substance réifiée soit d'y retrouver le pour soi de la conscience.”

Segundo Levinas, o Eu não coincide com o *para si* da consciência. Esse ensinamento vem do idealismo, que faz coincidir sujeito e consciência. Ensinamento este, que é um esforço de superação do dualismo entre o Ser e o pensamento, fazendo coincidir assim substância e sujeito. Ele vai além dessa coincidência, ou melhor, torna insustentável tal caminho para pensar a subjetividade. Propõe uma análise mais profunda, utilizando-se da recorrência para ir além ou aquém da consciência e de seus malabarismos, sem, contudo, recair em uma nova consciência, a busca será pelo Si (mesmo) antes do Eu.

Em termos gerais, grande parte da filosofia ocidental pensou o sujeito como consciência, sua origem dá-se nesta. O sujeito é livre, e sua origem interna dá-se justamente à medida que coincide com a liberdade, consciência e saber. Na história deste mesmo pensamento, pouco se tem questionado sobre a coincidência entre a subjetividade e consciência. Contudo, Levinas contesta essa origem, pois para ele o sujeito não se origina na consciência de si, o Eu não nasce de uma peripécia esquemática da intencionalidade de, ele não é identificação consigo mesmo. Antes ele se descobre diante de um questionamento do qual ele não pode fugir. Questionamento vindo do Rosto do Outro que é meu próximo. O Eu é passividade, mas não no sentido de quietude, consciência de seu estado, mas passividade pura, aquém do saber-se passivo. Essa oposição ao Eu como atividade, como identificação, como consciência é clara e é o grande esforço de Levinas empreendido nas páginas de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

Ora, pensar esse Eu fora da consciência, ou melhor, aquém desta, fora do Ser, é pensar o Eu em recorrência, é ir aquém do Eu. Este se encontra no acusativo, e isto o faz vazio de si mesmo. A oposição à ideia tradicional da constituição do Eu leva Levinas a pensar uma ruptura no eterno repouso da consciência em si mesmo.

Esta posição levinasiana tem como consequência a própria capacidade que o eu tem de se dobrar sobre si e constituir-se como eu, que se torna si mesmo como objecto, só é possível porque o eu é antes de mais *eu no acusativo*. Só esta ruptura anárquica que o indivíduo permite que se realize a segunda ruptura que o eu faz a si

mesmo ao desdobrar-se em sujeito e objecto e que é anulada no acto da sua própria realização.³²

Longe de identificar subjetividade e consciência, Levinas quer mostrar que na aproximação a consciência não consegue alcançar o Eu que está em recorrência, pois este já está fora do alcance do Ser, a recorrência é como um exílio. O movimento da recorrência vai ao Infinito, e justamente por estar fora do Ser não se pode representar o Eu, este está fora de toda tematização. Isso se dá pelo fato da recorrência não ter um início determinado, não está no tempo memorável que o Eu/consciência em sua estrutura temporal – presente-passado futuro – pode alcançar, ela está aquém do Dito. Como nos diz o próprio Levinas:

A recorrência é mais passado que todo passado rememorável, que todo passado convertível em presente. Criatura, mas órfã de nascimento ou atéia ignorando sem dúvidas seu Creador, pois se ela o conhecesse ela assumiria ainda seu começo. A recorrência de si-mesmo reenvia aquém do presente onde toda identidade identificada no Dito se constitui: ela está desde agora constituída quando no ato de constituição chega somente para apreender a origem.³³

O Eu não surge na sua saída ao exterior, não é na apropriação do mundo: posse, que ele se constitui como identidade. Ele não é identificação, não é auto-posição como em Fichte. Ele é pensado numa passividade pura antes de qualquer coincidência consigo mesmo. Levinas não pensa a recorrência como uma artimanha da consciência, onde o Eu irá buscar seu ponto de apoio para existir ou para mover o mundo, ele (o Eu) só se descobre cada vez mais vazio. Não adianta o Eu procurar em si a sua origem, ela é anárquica. Ele é sem identidade em si, não tem com que se identificar, sua identidade vem de dentro à medida que obedece o mandamento do próximo que vem de fora. É quando responde, em que se torna responsável, é que se

³² Brito, J. H. Silveira de. *De Atenas a Jerusalém: a subjetividade passiva em Lévinas*, 2002, p. 284. Doravante (Brito, 2002).

³³ *AE*, p. 165-166. “La récurrence est plus passée que tout passé remémorable, que tout passé convertible en présent. Créature, mais orpheline de naissance ou athée ignorant sans doute son Créateur, car si elle le connaissait elle assumerait encore son commencement. La récurrence de soi-même renvoie en deçà du présent où toute identité identifiée dans le Dit se constitue: elle est d’ores et déjà constituée lorsque l’acte de constitution vient seulement pour prendre origine.”

pode dizer que o Eu se identifica. Ou seja, “é a resposta a essa ordem que leva o eu a ser e a descobrir-se como identidade e consistência, como ‘contração, uma vereda para lá da identidade roendo essa mesma identidade’”³⁴.

O Eu para Levinas não é essência, substância ou consciência, antes ele é responsabilidade, e é daqui que vem sua individuação de Eu. Considerar o Eu como essência é generalizá-lo, é colocá-lo no mundo como senhor de si e do mundo, e ao mesmo tempo senhor de nada, uma vez que ele se dilui na generalização. Para ele, a situação do Eu é de “[...] exílio ou refugio em si sem condição nem apoio, longe das coberturas e das desculpas que apresenta abundantemente a essência exibida no Dito. Na responsabilidade enquanto que citado ou eleito [...]”³⁵.

O propósito aqui não é enunciar uma universalidade para a origem do Eu, ao contrário, ele quer justamente apresentar a partir do Eu citado o único, o que não se deixa tematizar nem englobar no conceito. Isso fica claro quando Levinas em *Autrement qu’être*, fixa que a singularidade do Eu não é uma qualidade como as impressões digitais, ou seja, uma especificidade do mesmo, ou ainda: “A identidade do si-mesmo não é a inércia de uma quiddidade individuada graças a uma diferença específica última inerente ao corpo ou ao caráter, nem graças à unicidade de uma conjuntura natural ou histórica. Ela está na unidade citada.”³⁶ O si-mesmo está mui distante da ideia de identidade que surge na consciência. Este fragmento deixa claro que para nosso autor a individuação do Eu não está presa às categorias de tempo e espaço. O Si (mesmo) não se identifica com a história existencial do sujeito. Estamos longe do desenvolvimento do Eu concebido no modelo cartesiano, Eu soberano, “[...] núcleo resistente onde tudo se encontra e donde tudo parte e no qual, por isso, assenta todo edifício [...]”³⁷ do conhecimento e da subjetividade.

³⁴ Brito, 2002, p. 285.

³⁵ *AE*, p. 167. “Exil ou refuge en soi sans conditions ni soutien, loin des couvertures et des excuses que présente abondamment l’essence exhibée dans le Dit. Dans la responsabilité en tant qu’assigné ou élu [...]”

³⁶ *AE*, p. 166. “L’identité du soi-même n’est pas l’inertie d’une quiddité individuée grâce à une différence spécifique ultime inhérente au corps ou au caractère. Ni grâce à l’unicité d’une conjuncture naturelle ou historique. Elle est dans l’unicité de l’assigné.”

³⁷ Brito, 2002, p. 286.

Mas é preciso ter bem claro o que Levinas quer dizer com o termo *recorrência*. É importante a nota de Susin, que esclarece que este termo está ligado diretamente à corporeidade e ao tempo, ou seja, ao Si e à passividade. Ele assera que “a recorrência supõe a redução do *eu* ao *Se*, do nominativo ao acusativo, e a redução do presente à passividade do tempo, que em termos de linguagem Levinas resume na re-condução do Dito ao Dizer, da sincronia à diacronia – temporalização.”³⁸ É a prioridade do Se em relação ao Eu que possibilitará Levinas radicalizar a subjetividade como Substituição. Prioridade que faz do Eu um exilado e já disposto na responsabilidade ao próximo. O Si (mesmo) não é uma construção do Eu, da consciência, ele já existe, ele é constituído não de conceitos, mas de passividade absoluta, assim como afirma Levinas:

O si-mesmo não pode *se* fazer, ele já está feito de passividade absoluta, e, neste sentido, vítima de uma perseguição paralisando toda assunção que poderia se despertar nele para pôr-se *para* si, passividade do apego já tecido como irreversivelmente passado, à margem de toda memória, de toda recordação. Tecido num tempo irrecuperável que o presente, representado recordação, não iguala, num tempo de um nascimento ou de criação do qual natureza ou criatura guardam um vestígio inconvertível em recordação.³⁹

Percebemos que o tempo aqui é essa passividade aquém de toda recordação, ele está sempre no acusativo, criatura sem origem, ou lembrança de seu criador, ou seja, “o acusativo precede, no homem, o nominativo: não sou eu que inicialmente me categorizo. Sou *Se*, criatura sem ser criador de mim mesmo, e, no entanto sem provir do mundo: acusativo ex nihilo ou acusativo absoluto”⁴⁰.

Saber-se responsável pelo Outro, antes mesmo de ter consciência de alguma coisa, antes de ter-se tomado precauções, saber-se criatura sem ori-

³⁸ Susin, L. C. *O Homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, 1984, p. 319, grifo do autor. Doravante (Susin, 1984)

³⁹ *AE*, p. 165. “Le soi-même ne peut pas se faire, il est déjà fait de passivité absolue, et, dans ce sens, victime d'une persécution paralyse toute assumption qui pourrait s'éveiller en lui pour le poser pour soi, passivité de l'attachement déjà nouée comme irréversiblement passée, en deçà de toute mernoire, de tout rappel. Nouée dans un temps irrecupérable que le présent, représenté dans le rappel, n'écale pas, dans un temps de la naissance ou de la création dont nature ou créature garde une trace, inconvertible en souvenir.”

⁴⁰ Susin, 1984, p. 312. (grifo do autor).

gem, parece ser uma determinação especulativa que talvez nenhuma lógica seja capaz de superar. Ora, isso nos parece realmente insustentável. Nesse sentido, temos outra forma de relação com o Ser e com o próximo, visto que Levinas nos lança para muito longe de nosso entendimento sobre a constituição do Eu.

Estar no acusativo é ser responsável e responder ao mandamento, obedecer é descobrir-se Eu. É sentir-se na busca pela identidade de perseguido. Estar no acusativo é encontrar-se na passividade absoluta. Como afirma Susin, “pelo *Se* – pelo acusativo absoluto – eu sou originalmente um *perseguido*, cada vez mais expulso do *eu* em direção ao vestígio criatural em que me acua o *Se*”⁴¹. É importante notar que quando Levinas fala de acusação não está sugerindo uma relação de perdas e ganhos, como no caso do perseguido sentido-se obsediado pelo perseguidor. A acusação é vinda de um passado imemorial, anárquico à consciência. A acusação é sem fundamento, não tem origem. É condição fundamental para entendermos a obsessão nesse movimento de construção da subjetividade sem coincidência com a consciência. Assim, notemos que para Levinas,

na obsessão, a acusação das categorias se transforma num acusativo sob o qual é colocado o eu da consciência livre: uma acusação sem fundamento. Anterior a todo movimento da vontade, a acusação obsessional é perseguidora. Ela despoja o Eu de seu orgulho e do seu imperialismo dominado de eu (egocêntrico). O sujeito está no acusativo sem recurso no ser, expulso do ser, fora do ser como o *uno* da primeira hipótese do *Parmênides*, sem fundamento.⁴²

Pensar o Eu sem fundamento, a partir da recorrência na proximidade, pensá-lo como perseguido e acusado é trazer à filosofia outra maneira de pensar a humanidade. Romper com a tradição, que identifica subjetividade e consciência, é pensar um sujeito aquém da consciência, um sujeito sempre em dívida, respondendo sempre em atraso, obsediado pelo numa

⁴¹ Susin, 1984, p. 313-314. (grifo do autor).

⁴² *AE*, p. 174-175. “Dans l’obsession, l’accusation de la catégorie se mue en un accusatif absolu sous lequel est pris le moi de la conscience libre: accusation sans fondement, certes, antérieure à tout mouvement de volonté, accusation obsessionnelle et persecutrice. Elle dépouille le Moi de sa superbe et de son impérialisme dominateur de moi. Le sujet est à l’accusatif sans trouver recours dans l’être, expulsé de l’être, hors l’être comme l’un dans la première hypothèse du Parménide, sans fondement.”

passividade mais passiva que toda passividade. É pensar uma subjetividade antes de qualquer reflexão, pensar uma subjetividade sem origem, que em sua atividade – e aqui não há contradição – é não-tematizável, pois tal passividade é o que Levinas chama de “passividade do traumatismo, porém traumatismo que impede sua própria representação, traumatismo ensurdecedor, cortando o fio da consciência, que deveria acolhê-lo no presente, passividade da perseguição”⁴³. No acusativo, o Eu sente toda a passividade, o Se é a própria deposição do sujeito de seu trono de soberano. Já estamos em direção ao Outro, pois o Si (mesmo) é desde sua origem anárquica para-o-Outro, *para*, que é de sentido único. Ser-para-Outro é ser antes nomeado por este, pois é o Outro quem me dá identidade, é ele que me chama pelo nome. O Eu enquanto pro-nome é chamado a responder, e é justamente nesse chamado que nasce minha identidade, posto que este chamado é “[...] anterior e originante do outro [...]” que “[...] me re-conduz do nominativo ao acusativo original. [...] a identidade antes de ser fruto da auto-identificação, é a identificação que cria o *eu* como produzido pela nomeação do outro [...]”⁴⁴. Essa condição de ser chamado tem como consequência não poder fugir ao chamado, pois é pelo chamado, pelo nome que o Eu é criado como sujeito responsável, e identificado pelo nome, sendo passividade absoluta e para o Outro, sendo essa “identidade injustificada”, chamado sempre a responder, é subjetividade ética, responsável pelo Outro até à Substituição.

Referências

- BONAMIGO, Gilmar Francisco. *Primeira aproximação à obra de Emmanuel Levinas*. Síntese, v. 32, n. 102, p. 77-104, 2005.
- BRITO, J. H. Silveira de. *De Atenas a Jerusalém: a subjetividade passiva em Lévinas*. Lisboa. Universidade Católica Editora, 2002.
- COSTA, Márcio. *Lévinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- FABRI, Marcelo. Linguagem e desmistificação em Levinas. *Síntese*. V. 28, n° 91, 2001.
- LESCOURRET, M. A. *Emmanuel Levinas*. Paris: Flammarion, 1994.

⁴³ AE, p. 175. “Passivité du traumatisme, mais du traumatisme qui empêche sa propre représentation, du traumatisme assourdissant, coupant le fil de la conscience qui aurait dû l'accueillir dans son présent; passivité de la persécution”.

⁴⁴ Susin, 1984, p. 315. (grifo do autor).

LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1978. (Le livre de poche).

_____. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad.: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Trad.: José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 2000. (Le livre de poche).

_____. *Humanismo do outro homem*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Ética e infinito. Diálogos com Philippe Nemo*. Trad.: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *De Deus que vem a idéia*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme (1963)*. Paris: Albin Michel. 3. ed. Revue et corrigée. Le livre de Poche, 1984.

MORO, Ulpiano Vázquez. *El discurso sobre Dios: en la obra de E. Levinas*. Madrid: UPCM, 1982.

NUNES, E. P. L. *O Outro e o Rosto: problemas da Alteridade em Emmanuel Lévinas*. Braga: Faculdade de Filosofia da Universidade Católica, 1993.

PELIZZOLI, M. L. *Levinas. A reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: DIPUCRS, 2002.

PIVATTO, Pergentino S. A ética de Levinas e o sentido do humano: crítica à ética ocidental e seus pressupostos. *Veritas*. Porto Alegre, v. 37, n. 147, p. 325-363, set. 1992.

SUSIN, L. C. *O Homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: EST, 1984.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à Ética filosófica 1*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.