

## ***Constituição da interioridade como estrutura para um sujeito ético: uma análise a partir de Totalidade e Infinito, de E.***

***Levinas***

**Tiegüe Vieira Rodrigues<sup>1</sup>**

### **Resumo**

O presente texto tem por objetivo fazer uma análise da estrutura do sujeito pensada por Levinas. Será mostrado tanto o modo pelo qual ele se constitui e se relaciona com o mundo, ainda que num psiquismo inicial, como a sua constituição enquanto Interioridade, ou seja, enquanto ser separado, com o objetivo de sustentar a sua possibilidade de abertura frente ao surgimento da Exterioridade. Descrições de noções como as de gozo, economia, casa, posse, trabalho e até a própria noção de feminino serão abordadas com o objetivo de dar suporte à relação ‘Eu – Tu’ e, também, como preparação para relação com a Alteridade do absolutamente Outro (a edificação da subjetividade na interioridade e economia).

**Palavras-Chave:** Interioridade, Alteridade, Totalidade.

### **Abstract**

The aim of this paper is to analyze the subject's structure thought by Levinas. First, it will be showed the way how the subject constitutes itself and how is its relation with the world, even like an initial ‘*psyquism*’. Second, it will be investigated its constitution as Interiority, i.e., while a separate being, with intention to support its opening's possibility concerning the Exteriority. Descriptions of notions like enjoyment, economy, home, ownership, work and even the notion of feminism are employed with the purpose to prepare the subject for a relation with the other.

**Key-Words:** Interiority, Alterity, Totality.

## **Introdução**

A obra *Totalidade e Infinito*, de Emmanuel Levinas, pode ser entendida na perspectiva da construção do sujeito levinasiano, como um constante aproximar e desaproximar, ou ainda, como a afirmação de duas dimensões, a saber, interioridade e exterioridade. A construção do sujeito levinasiano, de certo modo, é dependente da exclamação da vida interior como condição do acolhimento do Outro. Neste texto, abordaremos a dimensão da interioridade, tentando esclarecer alguns, senão os principais aspectos que demarcam a sua constituição e suas relações que, de um modo geral, são necessários para, mais adiante, a sua relação com a exterioridade, com a alteridade absoluta.

---

<sup>1</sup> Doutorando em filosofia pela PUCRS

A interioridade, na construção do sujeito levinasiano, é um ponto de extrema relevância tanto para a sua compreensão quanto para a própria possibilidade da alteridade. É somente a partir de um indivíduo interiormente bem estruturado em suas relações, isto é, bem constituído nas suas relações subjetivas e, isto inclui, as suas relações com o mundo exterior, que se torna possível o questionamento sobre o porquê de não podermos objetivar o Outro, bem como a indagação sobre a (im)possibilidade de pensarmos a ‘alteridade absoluta’.

Levinas busca um constante distanciamento do ser por meio de uma dura crítica à totalidade, trazida pela Ontologia, a qual expressa o formalismo do ser que reduz o ente a um mero participante de um gênero. Ele pretende romper com esta totalidade, pois desta ruptura depende a constituição da subjetividade do indivíduo. Assim, pode-se perceber a recusa levinasiana em pensar a subjetividade subordinada ao ser<sup>2</sup>, que se reflete também como uma dura crítica ao *Dasein* heideggeriano<sup>3</sup>. Levinas procura, portanto, em ‘*Totalidade e Infinito*’, abandonar qualquer discurso sobre o ser que deva sua estrutura às custas da alteridade do outro, tentando explicar a realidade a partir ‘de outro modo que ser’<sup>4</sup>.

Tendo em vista o cumprimento do nosso objetivo, a saber, analisar a construção do sujeito levinasiano descrevendo as principais noções que possibilitam sua constituição enquanto interioridade o texto será dividido em três partes. Na primeira parte, será analisada a categoria da separação, que é pode ser entendida como ponto de partida e através da qual se desenvolverá o entendimento do sujeito mediante análise das noções referentes ao Eu, ao Mesmo e ao Outro. Na segunda parte, serão tratadas algumas noções compreendidas dentro da categoria de gozo, como por exemplo, as noções de fruição, sensibilidade, necessidade e felicidade. Estas, por sua vez, constituem a relação inicial empreendida pelo sujeito levinasiano no seu contato com o mundo. Na terceira e última parte serão analisados alguns conceito referentes à economia do ser, a saber, o trabalho, a posse, a morada e o feminino. Estas noções representam um novo nível na construção do sujeito, pois demarcam a passagem de um sujeito extasiado pelo gozo para a relação de um sujeito que percebe a incerteza do

<sup>2</sup> Num sentido heideggeriano.

<sup>3</sup> Não nos cabe neste momento analisar a legitimidade, ou não, da crítica de Levinas à Heidegger. Contudo, ela pode ser entendida como imprópria, isto é, Levinas pode ser acusado de não ter compreendido devidamente a posição heideggeriana (pelo menos alguns heideggerianos, os quais não citarei, tendem a ter esta visão).

<sup>4</sup> Faço uma analogia ao título da obra levinasiana ‘*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*’ somente como recurso literário, não há nenhuma referência específica neste texto a tal obra.

futuro e recorda ao gozo que sua independência implica dependência, forçando ao Eu estabelecer e construir novas atitudes frente o mundo.

## 1. Separação: o Eu, o Mesmo e o Outro.

O processo de separação no ser levinasiano é um movimento do Eu e também do Outro. Movimento que, contudo, não impede a relação entre o Eu e o Outro, visto que o Outro é o fato primeiro, sempre já dado. A separação se opõe à totalidade. Em primeiro lugar, a totalidade significa a relação de representação, da objetivação do Outro pelo Mesmo, o que é a desconsideração da alteridade. A totalidade é, no fundo, uma relação entre o Mesmo e o Outro que destrói<sup>5</sup> a identidade do Eu e a alteridade do Outro. Neste sentido, ela é sempre violenta em relação aos entes absolutos. O conceito da totalidade fixa a face do ser que se mostra na guerra. Para Levinas

A separação deve delinear-se fora do formalismo, como acontecimento que não equivale, a partir do momento que se produz, ao seu contrário. Separar-se não é permanecer solidário a uma totalidade, é positivamente estar *algures*, na casa, estar economicamente. O 'algures' e a casa explicam o egoísmo, maneira de ser original onde se produz a separação. O egoísmo é um acontecimento ontológico, uma dilaceração efetiva e não um sonho que decorre à superfície do ser e que se poderia negligenciar como uma sombra. O desmembramento de uma totalidade só pode produzir-se pelo estremeamento do egoísmo, nem ilusório e nem subordinado no que quer que seja na totalidade que ele rasga. O egoísmo é vida, vida de..., ou fruição<sup>6</sup>.

Como escapar ao formalismo do ser? Para Levinas, a possibilidade de viver à margem do ser, ou seja, fora deste formalismo e impessoalidade que uma categoria implica, significa, num primeiro momento, viver em si, ser Eu Mesmo, ser um 'ser' separado. A primeira abordagem da subjetividade enquanto ipseidade, elaborada na segunda seção de '*Totalidade e Infinito*', parte da interioridade e persegue a possibilidade de um rompimento com o ser na hipóstase do ente mediante as suas relações egoístas. Levinas retoma a concepção de *ego* para concebê-lo de maneira diferente, não apenas como uma consciência constituinte dos objetos do mundo, mas antes se apresentando como uma abertura ao Outro. O intuito dessa perspectiva é o de perguntar-se sobre a possibilidade de uma interioridade do eu que seja imune a um solipsismo e que torne possível uma relação com Outrem, relação ética.

<sup>5</sup> A Totalidade garante a identidade do Eu às custas da Alteridade do Outro.

<sup>6</sup> TI. P.157

O primeiro passo que o ente levinasiano empreende em direção a “alteridade” caracteriza-se pelo processo de identificação e constituição do Eu, pois a “alteridade 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.”<sup>7</sup> Um termo só pode se manter absolutamente no ponto de partida da relação, para servir de entrada, como Eu. Este Eu, como explica Levinas, não se refere apenas a toda individualização possível frente a um sistema de referências, mas ao próprio fato de possuir a identidade como conteúdo. Desta maneira “o eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar sua identidade a partir de tudo o que lhe acontece.”<sup>8</sup> O Eu e o Mesmo podem ser definidos essencialmente pela obra da identificação.

Possuir identidade, ou seja, ser o idêntico ou o Mesmo a partir de tudo o que acontece pode ter pelo menos dois sentidos: por um lado, significa que o Mesmo é um pensamento universal, isto é, que representa para si tudo o que se apresenta como heterogêneo, que o mesmo é necessariamente um sujeito, em primeira pessoa, daí “pensamento universal é um ‘eu penso’”<sup>9</sup>. Por outro lado, esta identidade universal do Eu pode significar a ausência da diferença radical na sua interioridade, quer dizer, o Eu é sempre o si-mesmo, frente a qualquer alteridade se confunde consigo mesmo, sendo incapaz de se separar de si. Porém, esta identidade não é formal como uma tautologia e a ela se pode escapar, uma vez que se deve partir da relação concreta do Eu com o mundo e não da representação abstrata de si mesmo ou da distinção em relação aos outros. Desta forma, a relação no mundo é poder e possuir, pelo gozo, pelo trabalho, pelo conhecimento, que são os modos de o Eu ser o Mesmo, os momentos do processo da identificação; o modo de ser do Eu é egoísmo. Diz Levinas:

A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a maneira do Mesmo. No mundo estou em minha casa, porque ele se oferece ou se recusa à posse. [...] É preciso tomar a sério o reviramento da alteridade do mundo na identificação de si. Os ‘momentos’ dessa identificação – o corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia – não devem figurar como dados empíricos e contingentes, chapeados sobre uma ossatura formal do Mesmo; são as articulações dessa estrutura. A identificação do Mesmo não é o vazio de uma tautologia, nem uma oposição dialética ao Outro, mas o concreto do egoísmo<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> TI. P.24.

<sup>8</sup> TI. P.24

<sup>9</sup> TI. P.24.

<sup>10</sup> TI. P.25-26.

A identificação do Eu a partir da sua interioridade é a identificação do Eu a partir dele mesmo e não a partir de fora, ou seja, não se dá a partir de um termo exterior e nem por meio de um pensamento formal. As descrições do modo pelo qual o Eu se identifica como o Mesmo são uma espécie de des-formalização do processo da identificação que se dá a partir elementos concretos e empíricos deste processo, são eles que articulam o seu sentido. O concreto, nesta perspectiva, se caracteriza como sensibilidade. Portanto, a concretização não se apresenta apenas como uma questão sobre um método, ela é o próprio modo do Eu ser ele mesmo, a partir de si - mesmo.

Segundo Levinas, a significação do Eu a partir de si mesmo, a partir do seu modo concreto de ser, é o que caracteriza um Eu separado. O Eu, que não entra na totalidade, é absoluto e pode ser o Mesmo também perante alguém que é absolutamente Outro, pode relacionar-se com o Outro, é capaz da transcendência. Por este motivo, Levinas dedica uma seção inteira da obra *Totalidade e Infinito* às relações no interior do Mesmo, “relações econômicas”, que são relações com o mundo cuja alteridade o Eu é capaz de suspender pela posse, identificando-se nele.

O Mesmo está separado em relação ao Outro. Isto significa dizer que, para além da alteridade do mundo, que pode reduzir-se a uma alteridade apenas formal e, assim, transformar-se no Mesmo, há uma alteridade mais radical, absoluta ou metafísica. Conforme explica Levinas,

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente o Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo<sup>11</sup>.

Desta maneira, assim como o Mesmo, também o Outro deveria ser definido a partir dele mesmo, não por alguma outra referência ao Mesmo e nem através de alguma instância diversa. Com base nisto, Levinas persiste na afirmação de que não se trata simplesmente de uma alteridade formal em conjuntura necessária com o Mesmo no pensamento, mas sim de uma alteridade como conteúdo. Assumir, desta maneira, a alteridade do Outro apenas formalmente, ou seja, o modo como ela se revela no

<sup>11</sup> TI. P.26.

pensamento abstrato, significa estabelecer simetria e reversibilidade entre os termos, assim, falar de um seria o mesmo que falar do outro.

Em contraposição à tradição filosófica ocidental, Levinas afirma uma diferença originária, a saber, uma assimetria e irreversibilidade (transcendência) entre o Mesmo e o Outro. O Outro é transcendência. Entretanto, esta alteridade ou transcendência só é possível a partir do Eu separado. Levinas coloca a separação entre Eu e o Outro como idéia contrária ao ser enquanto totalidade, fazendo com que ela seja, primeiramente, a possibilidade de poder se definir o Eu a partir de si e não a partir do todo. Desta forma, Levinas entende que o processo da 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. Mas o facto de partir de si e a própria separação só podem produzir-se no ser, abrindo a dimensão da interioridade<sup>12</sup>.

É mediante a possibilidade de uma relação com o mundo que se abre no ser a dimensão da interioridade, o Eu como psiquismo, o que permite a sua identificação, por meio dos momentos concretos do corpo, casa, trabalho. A separação, entretanto, não é primeiramente uma negação ou oposição à totalidade, mas é um movimento positivo. Embora o Eu seja assinalado, também pela negatividade, como uma recusa da condição em que está instalado, esta recusa pressupõe esta mesma instalação. Este enfatizar da negatividade no Mesmo, que no fundo é a dialética da identificação, apenas tem sentido enquanto Levinas quer opor-lhe o movimento da transcendência do Outro, que se apresenta não como uma negação ou recusa do que é dado, mas a diferença absoluta. A alteridade está para além de um carácter de negatividade dialética.

Com relação à alteridade do Outro, ela também se oferece como uma recusa frente à relação com a totalidade e, quando esta é efetiva, apresenta-se como a ruptura da totalidade. Define-se o Outro, destarte, como aquele que não se deixa ser englobado numa conjunção fechada, única. Ao mesmo passo que a totalidade é entendida sempre como finita, ou seja, imanente, o Outro é infinitamente outro, transcendente, é o Infinito. Desta maneira, afirma Levinas, a transcendência, isto é, a revelação da transcendência só é possível, por intermédio de um Eu que permanece como ponto de partida da relação com o Outro. A totalidade e a ruptura da totalidade são produzidas na

<sup>12</sup>

TI. 279-280.

relação do Eu com o Outro. Enquanto para o Eu existe a possibilidade de se definir a si mesmo a partir da relação com o mundo, o “a partir de si” do Outro só se revela na sua relação com o Eu, quando a transcendência se produz no ser. Portanto, o Outro enquanto outro não está, pois, no ser e na relação com o ser, a não ser pela sua revelação ao Eu.

Para Levinas, tanto o Mesmo quanto o Outro são caracterizados como entes absolutos, ou seja, entes que não se podem reduzir um ao outro. Embora, o Eu em si seja definido a partir dele mesmo, a relação mantida por eles é, também, irreduzível. O Outro é o fato primeiro, originário, que não precisa de justificação e do qual é preciso partir para compreender o ser. Assim, o processo de identificação do Eu a partir da relação com o mundo é uma suspensão do Outro, não podendo ser caracterizada como uma ignorância espontânea a respeito do Outro. Levinas a entende como uma suspensão ou *epoché*, analisada enquanto método, que, por sua vez, permite colher o sentido primeiro ou a intencionalidade do movimento espontâneo do ser do Eu, como uma força que se movimenta em direção ao outro para se manter em si ou para voltar a si mesmo, suspendendo a sua alteridade, fruindo dela, possuindo-a, exercendo o poder de ser o Mesmo.

O Mesmo pode ser caracterizado como poder e posse, egoísmo. Em relação ao mundo, este é um movimento positivo da separação e que possibilita o nascimento da interioridade no ser. Contudo, este movimento do ser muda de sentido perante o Outro e isto pode ser percebido em dois momentos distintos: num primeiro momento, se o poder, a posse e a suspensão da alteridade do Outro se tornam um modo de relação com o Outro, esta relação sugere a sua aniquilação, violência, porém, num segundo momento, se a alteridade do Outro que é diferente da alteridade do mundo, é respeitada, e acolhida, o movimento espontâneo do ser deve modificar seu sentido, se orientando, desse modo, diferentemente, e, assim, suspendendo a volta para si mesmo.

Neste sentido, se pode perceber que o termo ou categoria da “separação” é exigido pela transcendência correspondente à idéia do Infinito para demarcar a separação radical do Mesmo em relação ao Outro. Mas esta separação, segundo Levinas, não pode dar-se por uma simples oposição do Mesmo ao Outro, nem por uma simples réplica lógica, pois, se assim o fosse, a transcendência pretendida pela idéia do

Infinito seria integrada na totalidade e “uma transcendência absoluta deve produzir-se como inintegrável”<sup>13</sup>.

A separação do Mesmo em relação ao Outro se produz sob a forma de uma vida interior, de um psiquismo. A dimensão aberta pelo psiquismo, conseqüência da separação radical, se revela como abertura “sob o impulso da resistência que o ser opõe a sua totalização”.<sup>14</sup> Segundo Levinas, o psiquismo, que se caracteriza como o início da vida subjetiva do sujeito, não consiste em refletir apenas o ser, mas é já uma maneira de ser, de resistência à totalidade.

A separação indica a possibilidade para um *ente* de se instalar e de ter o seu próprio destino, ou seja, de nascer e de morrer sem que o lugar desse nascimento e dessa morte no tempo da história universal contabilize a sua realidade. A interioridade é a própria possibilidade de um nascimento e de uma morte que de modo nenhum vão buscar seu significado na história. A interioridade instaura uma ordem diferente do tempo histórico em que a totalidade se constitui, uma ordem em que tudo é *durante*, em que se mantém sempre possível aquilo que historicamente já não é possível. O nascimento de um ser separado que deve provir do nada, o começo absoluto, é um acontecimento historicamente absurdo<sup>15</sup>.

A temporalidade que é instaurada pela vida psíquica inicial do sujeito separado é de uma ordem diversa do tempo da história. A temporalidade triunfa como ruptura e descontinuidade mediante a morte. A morte instaura o paradoxo que permite o estabelecimento da temporalidade: para a história universal a morte do Outro representa um fim, ou seja, um momento onde ele se integra novamente na totalidade, enquanto que para o ser separado a morte do Outro representa uma perturbação, “a angústia da morte está precisamente na impossibilidade de cessar, na ambigüidade de um tempo que falta e de um tempo misterioso que resta ainda”.<sup>16</sup> Como condição emergente, inevitável e imprevisível do sujeito, a morte perturba e questiona a virilidade e o poder do eu. Esta situação torna possível a saída do Eu de sua solidão para entrar em relação com o Outro.

A existência de uma temporalidade e interioridade do sujeito se desenrola numa dimensão totalmente diversa a do tempo comum da história, pois essa temporalidade interior não se dá nem paralelamente e nem se situa em relação a este tempo absoluto. Como diz Levinas: “não haveria ser separado se o tempo do Uno pudesse cair no tempo

---

<sup>13</sup> TI. P.41.

<sup>14</sup> TI. P.42.

<sup>15</sup> TI. P.43.

<sup>16</sup> TI. P.44.



do Outro.”<sup>17</sup>. Dizer isto significa dizer que, o fenômeno da separação só é radical e só ocorre se realmente cada ser tiver o seu tempo, a sua interioridade e essas não forem dissolvidas pelo tempo universal.

A subjetividade enquanto ipseidade parte, portanto, da interioridade e persegue a possibilidade de rompimento com o ser na hipóstase do ente mediante suas relações egoístas. A separação radical que é ipseidade pode ser caracterizada, como faz Levinas, de ateísmo, ou seja, uma separação tão completa e egoísta que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser que está separado, é uma independência absoluta. Tal ipseidade se mostra sozinha na sua existência, sem participação do ser e sem estar também fechada em si.<sup>18</sup> A idéia de infinito – relação entre o Mesmo e o Outro – exige um ser separado, não por uma simples oposição, mas esta se atesta na transcendência.

O processo de individuação além do isolamento do ego, aquém da presença em si e do interesse em si, e que ao mesmo tempo é capaz de acolher Outrem na experiência heterônoma, que é também experiência moral, implica na constituição original não alérgica do psiquismo, em que a porta para o exterior estaria ao mesmo tempo aberta e fechada<sup>19</sup>. Levinas pretende assegurar, portanto, que a individualidade seja apta originalmente à abertura ao absolutamente Outro, numa espécie de ambigüidade que permite, através da constituição do eu, a possibilidade de receber de fora o imprevisível. O psiquismo, deste modo, será pensado como sensibilidade, elemento de fruição, como egoísmo, erguendo-se no próprio gozo da vida<sup>20</sup>. O que lança também para a pluralidade, já que não há aqui como estabelecer sincronia e simetria, cada um é um na sua forma de fruir. A sensação derruba todo sistema<sup>21</sup>.

Distanciando-se mais claramente de Heidegger a pretensão Levinasiana é indicar a possibilidade original da vida interior, ou o psiquismo, como que alheio ao pastoreio do ser. No início não se estaria jogado no ser, mas mergulhado no mundo, imerso e fruindo dos conteúdos do próprio mundo, aberto a uma relação que se dispensa do anteparo do ser.

<sup>17</sup> TI, P.44.

<sup>18</sup> “... separação que é ipseidade – no fenômeno fundamental da fruição. Pode-se chamar ateísmo a esta separação tão complicada que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser de que está separado – capaz eventualmente de a ele aderir pela crença”. TI, p.52.

<sup>19</sup> TI, p.159.

<sup>20</sup> Cf. TI, p. 52.

<sup>21</sup> TI, p. 53.

A abordagem feita por Levinas acerca da interioridade e do ser separado pode ser compreendida de uma melhor forma mediante a análise de algumas categorias que marcam os momentos de sua constituição e identificação, nos quais o Eu se estabelece se relacionando com a alteridade do mundo. Tais categorias como o gozo, a felicidade, a necessidade, o corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia, o feminino são as articulações que constituem a estrutura do Mesmo, do ser separado.

## 2. Gozo: a fruição, a sensibilidade, a necessidade e a felicidade

A primeira relação que o eu levinasiano tem com o mundo é uma relação de gozo (*jouissement*) e alegria de viver, de felicidade e esta relação é ao mesmo tempo separação e interioridade. A fruição se dá no atrito ao mundo. Para Levinas, é através do gozo, da fruição na relação com o mundo que se dá o surgimento do eu, enquanto psiquismo. O mundo representa a primeira dimensão de positividade, uma primeira possibilidade de afirmação. “Vive-se o si mesmo sem superestruturas”<sup>22</sup>.

A suficiência do fruir marca o egoísmo ou a ipseidade do Ego e do Mesmo. A fruição é uma retirada para si, uma involução. Aquilo que se chama o estado afectivo não tem a morna monotonia de um estado, mas é uma exaltação vibrante em que o si-mesmo se levanta. O eu não é, de facto, o suporte da fruição. A estrutura ‘intencional’ é aqui inteiramente diferente. O eu é a própria contração do sentimento [...]. É precisamente como ‘enrolamento’, como movimento para si, que tem lugar a fruição<sup>23</sup>.

Esta articulação entre a afirmação do si - existente e sua aparente dependência frente aos conteúdos oferecidos pelo mundo se dá na forma de gozo, assim, viver é “gozar de...”, fruir, “viver de...”, a transcendência primeira se dá neste âmbito, se dá como “viver de...” e não como “consciência de...”. Portanto nesta primeira relação com o mundo que se dá sob a forma de fruição se produz numa esfera diferente, isto é, não é um “dado” como objeto, senão um “dado” enquanto alimento. Neste nível de relação com o mundo não há ainda processos de conhecimento, enquanto objeto do conhecimento.

A fruição se dá através de relações intencionais de afetividade e sensibilidade, pensadas não ao modo husserliano. A sensibilidade é expressão da irreflexibilidade do

<sup>22</sup> (O homem messiânico, 35).

<sup>23</sup> TI. P. 104

gozo; é inocente e sem perguntas, puro sentimento e afecção: “Sentir é precisamente contentar-se sinceramente com o que é sentido, fruir, recusar-se aos prolongamentos inconscientes, ser sem pensamento, quer dizer, sem segundas intenções, sem equívoco, romper com todas as implicações (...)”<sup>24</sup> Segundo a análise levinasiana, a modalidade do gozo no si - existente é a sensibilidade. A sensibilidade se articula como o estar no interior de algo. Sentir é estar dentro de, onde o si - existente vive das qualidades (sensíveis) das coisas elementares que o circundam, como o perfume das rosas, o verde dos campos, o frescor dos ventos.

A modalidade da sensibilidade do eu é o corpo. O corpo concretiza o ser sensível. Separado de seu fim, vai a ele sem precisão de mediação ou instrumentos. O corpo é elevação e peso no mundo. Realiza a posição do si - existente no mundo. Pelo corpo, a intencionalidade do gozo difere da intencionalidade da representação precisamente porque esta, por sua ação pensante, não consegue converter em transcendentalidade representativa a concretude do gozo<sup>25</sup>.

O corpo é uma permanente contestação do privilégio que se atribui à consciência de ‘emprestar o sentido’ a todas as coisas. Vive enquanto tal contestação. O mundo em que vivo não é apenas o frente a frente ou o contemporâneo do pensamento e da sua liberdade constituinte, mas condicionamento e anterioridade. O mundo que constitui alimenta-me e embebe-me, é alimento e ‘meio’<sup>26</sup>.

Gozar, viver de algo é estancar a sede e a fome de algo, pois "O consumo dos alimentos é a alimentação da vida"<sup>27</sup>. A felicidade se inscreve nesta relação de dependência na afirmação do eu. É a satisfação de todas as necessidades. O eu goza o mundo e é feliz, vida e mundo se confundem. Ao mesmo passo em que o eu, egoísta, frui do mundo ele se separa, se diferencia do mundo, sabe que não é o mundo, embora esteja, em parte, nele. Vive a reflexividade do verbo viver, vive-se. O mundo, contudo, se apresenta numa dimensão de distância, num intervalo entre o eu e o si mesmo e é devido a este intervalo que o eu consegue ir e fazer uma volta pelo mundo não retornando imediatamente a si mesmo, mas antes se relacionando com o mundo.

Aquilo de que vivemos, o ar que respiramos, a comida que nos alimentamos, o sol que nos aquecemos são mais do que simples fatores de dependência do mundo, na

<sup>24</sup> TI, P. 112

<sup>25</sup> Cf. TI, P. 146

<sup>26</sup> TI, P. 102

<sup>27</sup> TI. P. 86

verdade não o são, pois aquilo de que vivemos não nos escraviza, mas são, primeiramente, objetos de fruição, se dão primeiramente ao prazer. Em toda relação de prazer existe, de algum modo, um princípio de alimentação, desta maneira, o Eu reconhece nas coisas um outro, uma energia diversa e, em se alimentando delas, transmuta-as em Mesmo. O gozo é esta maravilha da vida e nisto consiste a felicidade do eu, a saber, na satisfação gratuita e imediata de suas necessidades. “O ser humano compraz-se nas suas necessidades, é feliz com as suas necessidades”<sup>28</sup>. A fruição se caracteriza “sem utilidade, em pura perda, gratuitamente, sem remeter para mais nada, em puro dispêndio - eis o humano”<sup>29</sup>. A fruição é a origem da subjetividade, o gesto primeiro, a condição, porque é gesto de separação e soberania em relação ao ser. Para Levinas:

A felicidade é a condição da actividade, se actividade significa começo na duração contínua. O acto supõe, sem dúvida, o ser, mas marca, num ser anônimo – onde fim e começo não têm sentido – um começo e um fim. Ora, a fruição realiza a independência em relação à continuidade, dentro dessa continuidade: cada felicidade chega pela primeira vez. A subjectividade tem a sua origem na independência e na soberania da fruição<sup>30</sup>.

O aparente paradoxo existente entre certa dependência e independência frente ao outro do mundo se dá pelo fato da necessidade estar ligado a falta de..., porém, a “independência reside numa complacência de que a vida depende. Não domínio de uma parte e dependência da outra, mas domínio desta dependência. Viver de... é a dependência que se transmuta em soberania, em felicidade essencialmente egoísta”<sup>31</sup>. O gozo se refere como alegria ou sofrimento de respirar, alimentar-se, olhar, tocar. As coisas, das quais o eu depende são a graça da vida. Com elas se ocupa e se entretém. Os conteúdos do mundo tornam-se conteúdo da vida, seu alimento. São mais queridos que o próprio eu. Formam o egoísmo do si - existente. “A vida é amor da vida, relação com conteúdos que não são o meu ser [...] Distintos da minha substância, mas constituindo-a, esses conteúdos constituem o preço da minha vida”<sup>32</sup>.

A pretensa falta imposta pelas necessidades é fonte de plenitude e de satisfação, atestam uma dependência feliz. A fruição, na relação com o alimento que é o outro da vida, caracteriza uma independência *sui generis*, a independência da felicidade. A vida é

---

28 TI. P.100

29 TI. P.118

30 TI. P. 99

31 TI. P.100

32 TI. P. 84

afetividade e sentimento. Viver é fruir da vida. Portanto, o Eu depende do mundo que o completa e o satisfaz (intencionalidade), mas por outro lado, retorna para si reafirmando sua alteridade em relação aos seus conteúdos e é capaz inclusive de se abster do mesmo, através da sua interioridade.

A necessidade (*Besoin*), conseqüentemente, não pode ser reduzida a uma mera falta, como faz a fisiologia e a biologia, nem tão pouco se dá como causa para um efeito. A necessidade se apresenta como um primeiro movimento do Mesmo. O gozo, como satisfação das necessidades, é já um primeiro momento de transcendência: “De fora, a fisiologia ensina-nos que a necessidade é uma falta”, porém, “o fato de o homem poder ser feliz com as suas necessidades indica que o plano fisiológico é transcendido pela necessidade humana, que, a partir da necessidade, estamos fora das categorias do ser”<sup>33</sup>. Para Levinas, a distância existente entre o homem e o mundo é a essência da necessidade, o homem pode desligar-se do mundo, apesar de se alimentar dele.

As necessidades se apresentam, portando, como necessidades materiais, isto é, são capazes de serem satisfeitas. O corpo é responsável por esta mediação entre interioridade e mundo, ele realiza esta articulação. Enquanto a necessidade marca, por um lado, uma independência que se coloca como distância e separação do mundo e afirmação do Mesmo, por outro, demonstra a dependência e incerteza, desta forma, a necessidade se configura também como tempo de trabalho. Ou seja:

Ter frio, fome, sede, estar nu, procurar abrigo – todas estas dependências em relação ao mundo, tornadas necessidades, arrancam o ser instintivo às anônimas ameaças para constituir um ser independente do mundo, verdadeiro sujeito capaz de assegurar a satisfação de suas necessidades, reconhecidas como materiais, isto é, susceptíveis de satisfação. As necessidades estão em meu poder, constituem-me enquanto Mesmo e não enquanto dependente do Outro. O meu corpo não é, para o sujeito, apenas uma maneira de se reduzir à escravidão, de depender daquilo que não é ele; mas uma maneira de possuir e de trabalhar, de ter tempo, de superar a própria alteridade daquilo de que eu devo viver<sup>34</sup>.

O processo do gozo, da fruição representa um momento de suma importância para a constituição do sujeito, pois só um ser egoísta é capaz de viver separado e de possuir uma identidade. Para Levinas o princípio de individuação dos sujeitos é atribuído à fruição, pois “a personalidade da pessoa, a ipseidade do eu, mais do que a

---

<sup>33</sup> TI. P.100

<sup>34</sup> TI. P.102

particularidade do eu e do indivíduo, é a particularidade da felicidade da fruição”.<sup>35</sup>

Desta maneira, o processo do gozo, da fruição, que, de certo modo, revela o psiquismo inicial também o indica como responsável pelo princípio de individuação, ao invés da matéria.

Segundo a crítica feita por Levinas, a intencionalidade do gozo e a intencionalidade da representação se distinguem, pois:

A tese husserliana sobre o primado do ato objetivante [...] leva a filosofia transcendental à afirmação – tão surpreendente após os temas realistas que a idéia de intencionalidade parecia abordar – de que o objeto da consciência, distinto da consciência, é quase um produto da consciência, como ‘sentido’ emprestado por ela, como resultado da *Sinnggebung*<sup>36</sup>.

Podemos entender que na representação, o objeto perde a sua característica de resistência frente o sujeito, pois o outro é identificado pelo Mesmo, tendo sido reduzido pela consciência a um noema. Diferentemente da representação intencional, ou seja, no processo ou intencionalidade da fruição o sujeito feliz e os objetos com que se satisfaz não se confundem uns aos outros, eles continuam sendo alteridades (do mundo). O fato da imprecisão causada pela dependência/independência, que é inerente ao processo ou movimento da fruição afirma a exterioridade como não constituída pelo Eu. Deste modo, ainda que o outro seja determinado pelo gozo, existe um extravasamento, um transbordamento naquilo de que se alimenta, portanto, ao invés de uma ‘consciência de...’ temos um viver de...’.

A fruição, o gozo é justamente a intencionalidade do ‘viver de...’. O ‘viver de...’ como fruição expõe a individualidade a um universo que está para além da mera plasticidade possível de ser objetivada, sendo, portanto, um universo onde a sensibilidade se mostra antes que a razão, antes que a “consciência de” e ainda antes que o compreender. O empenho feito por Levinas ao descrever o movimento da fruição como modo pelo qual a individualidade rompe o silêncio seminal em que se encontram os demais entes do mundo, diz respeito à abertura e possibilidade de novos horizontes do existir; de um novo explorar da existência sem a complexidade própria da ontologia. Isto é, o movimento da fruição pode ser entendido como possibilidade de re-conceber a existência.

A fruição, descrita por Levinas, procura o existir simples e imediato, a sensibilidade capaz de fundar seu próprio tempo através do seu lidar com o mundo. Um

<sup>35</sup> TI. P. 101

<sup>36</sup> TI. P.108

mundo que, ao mesmo tempo, é alimento em meio à eguidade que frui, uma fruição que se refere à própria busca e ao próprio emprego das forças do Eu para satisfazer suas necessidades. Por sua vez, Levinas, ao descrever a intencionalidade da fruição em contraposição à intencionalidade da representação <sup>37</sup> tenta retornar à exterioridade, ou seja, ao universo distinto do eu, para, assim, retomar o sentido próprio do mundo em sua completa estranheza e em sua alteridade. Entretanto, toma cuidado de, com isto, não só afirmar o mundo, mas perceber sua exterioridade e sua oposição em relação ao eu.

Embora, para Levinas, a relação original do homem com o mundo se dê pela fruição e pelo prazer da vida a retomada do sentido próprio do mundo em sua completa estranheza serve como estopim para que nasça no ente uma insegurança que perturba e ameaça a plenitude da fruição, isto é, tal insegurança se coloca como a “preocupação do amanhã” <sup>38</sup>. Deste modo, o mundo, cujo homem mantém relação de satisfação e que não pode ser ultrapassada na sua interioridade, pode se apresentar como hostil. Abre-se, a partir deste fato, uma fissura por onde se instaurará um novo contexto de sentido em que a relação com o ser não mais será tratada como um evento elementar, mas como um outro momento do ‘viver de’, ou seja, um segundo momento que é resultado do próprio viver decorrente da fruição em que a ipseidade elementar, que se desprende da inércia seminal do mundo, começa a viver em si e para si. Ou seja, “a interioridade da fruição é a separação em si, o modo segundo o qual um acontecimento como a separação se pode verificar na economia do ser” <sup>39</sup>.

### 3. Na economia do ser: o trabalho, a posse, a morada e o feminino.

A incerteza do futuro recorda ao gozo que sua independência implica dependência, e, embora o mundo possa aparecer hostil, passando a ser negado e conquistado, a relação é de felicidade com a vida. O gozo continua sendo sorte e encontro feliz, pois não se garante frente o desconhecido do elemento. O gozo e a felicidade, satisfação das necessidades do eu, não se empenham pela preocupação do amanhã. Porém, quando o risco de um futuro incerto ameaça a condição paradisíaca

---

<sup>37</sup> “A intencionalidade da fruição pode descrever-se em oposição à intencionalidade da representação. Consiste em ater-se à exterioridade, que o método transcendental incluído na representação suspende.”

TI. P.133.

<sup>38</sup> TI. P. 133

<sup>39</sup> TI, P. 121

vivida pelo ente na fruição se vislumbra a necessidade de um novo movimento, o trabalho.

A “preocupação pelo amanhã” empurra o Eu para o trabalho, deste modo, dominando a incerteza e a insegurança do futuro, significando-o como adiamento e demora. O trabalho se apresenta como novo e distinto movimento do ser separado, enraizando novas condições de separação, pois opera a apreensão sobre o elemental. É através do trabalho que o elemento perde sua independência e a suspensão de sua imprevisibilidade. O trabalho, que vence a insegurança do Eu frente um amanhã incerto, instaura a posse e exige do sujeito a possibilidade de se recolher num espaço próprio em que ele possa abordar a extraterritorialidade. Este recolhimento se efetiva em sua casa, isto é, “o homem se mantém no mundo como vindo para ele a partir de um domínio privado, de um ‘em sua casa’, para onde se pode retirar em qualquer altura”<sup>40</sup>. O movimento para si do eu concretiza-se por um apanhar as coisas e trazê-las para o seu interior, guardá-las na casa. O trabalho, por sua vez, enfrenta igualmente a resistência da matéria sem nome e sem rosto, a resistência do nada, inaugurando uma nova relação do eu com o mundo, a vida econômica<sup>41</sup>.

De acordo com Levinas, o trabalho “domina o futuro e apazigua o murmúrio anônimo do há, a barafunda (confusão) incontrolável do elemental, inquietante até ao âmago da própria fruição”<sup>42</sup>, ou seja, o trabalho elimina a incerteza do porvir do elemental, reduz o tempo diacrônico de um ente sensível ao tempo sincrônico das coisas num mundo, embora não haja necessidade advinda desta relação com o elemental. A matéria apreendida pelo trabalho não é determinada, pois, caso fosse, poderia ser relacionada ao infinito representativo. Assim, ela é indefinível e incompreensível. O trabalho não é sensibilidade, como fruição, ou seja, é já ação e domínio. Porque o ser suspenso do elemento pode ser guardado na casa para a fruição futura, a coisa ganha a permanência estável, durável, torna-se substância. O trabalho domina o porvir indeterminado do elemento tratando-o como móvel transportável para casa. Dispõe, assim, do imprevisível e afirma seu poder sobre o que não tem dono. Surge a posse.

Ao captar para possuir, o trabalho suspende no elemento que exalta, mas arrebatada o eu que frui, a independência do elemento: o seu ser. [...] A posse neutraliza esse ser: a coisa, enquanto ter, é um ente que perdeu o seu ser. Mas

<sup>40</sup> TI. P135

<sup>41</sup> Etimologicamente a palavra economia vem do grego e remete em seu sentido original: οἰκονομία (óikos = casa, nómos = medida).

<sup>42</sup> TI. P. 133



assim, por meio dessa suspensão, a posse com-preende o ser do ente e desse modo apenas faz surgir a coisa. A ontologia que capta o ser do ente – a ontologia, relação com as coisas e que manifesta as coisas – é uma tarefa espontânea e préteórica de todo o habitante da terra<sup>43</sup>.

A posse é baseada em um novo modo de ser, a saber, a morada. Através do movimento frutivo, o homem é, por um lado, capaz de se manter no mundo, por outro, o mundo não é originalmente hostil para o eu, pois se o mundo pode ter também sentido hostil e negativo é porque originalmente ele se oferece à fruição. Mas, por sua vez, a familiaridade no mundo se solidifica a partir de um domínio privado, ou seja, da interioridade, que se configura como a morada ou a casa. É a partir da morada que o ser pode se perceber mais concretamente num âmbito em que existe um fora e um dentro.

A posse capta no objecto o ser, mas apanha-o, quer dizer, contesta-o de imediato. Situando-o na minha casa como haver, confere-lhe um ser de pura aparência, um ser fenomenal. A coisa minha ou de outro não é em si. [...] A substancialidade da coisa, correlativa da posse, não consiste, para a coisa, em apresentar-se absolutamente. Na sua apresentação as coisas adquirem-se, dão-se<sup>44</sup>.

No recolhimento da casa o eu, pelo trabalho e pela propriedade, arranca as coisas aos elementos e descobre o mundo. Suscita as coisas e transforma a natureza em mundo. O nascimento do mundo, latentemente, se produz a partir da habitação. O homem está no mundo como em sua casa (*chez soi*), a partir da morada na qual se abriga frente o que é exterior e na qual o mundo lhe é familiar. A morada é uma nova relação com o ser, ou seja, é um recolhimento na intimidade, uma saída do elemento e da insegurança da fruição, para superá-la com o trabalho e a posse. “A casa que fundamenta a posse não é posse no mesmo sentido que as coisas móveis, que ela pode recolher e guardar. É possuída porque é desde logo hospitaleira para seu proprietário”<sup>45</sup>. A morada pode ser compreendida como uma concretização e uma realização da separação. A morada é uma distância também em relação à fruição, uma nova liberdade do eu, uma suspensão do mergulho no elemento.

O mundo objetivo se situa em relação à morada do eu. É o centro do mundo. É o ponto de referência que não deixa o eu perder-se no anônimo elemental. A condição do trabalho é a habitação na morada. A casa rompe com “a plenitude do elemento, abrindo

---

<sup>43</sup> TI. P.141

<sup>44</sup> TI. P.144

<sup>45</sup> TI. P. 140

aí a utopia em que o Eu se recolhe, permanecendo em sua casa”<sup>46</sup>. Do mesmo modo que o corpo é a modalidade da sensibilidade na relação ao elemental, o corpo é também a modulação que demarca a interação entre a interioridade da casa e a sua exterioridade no elemental. O corpo se caracteriza enquanto o “modo material de ser da interioridade no mundo”<sup>47</sup>, possibilitando a aquisição ao elemental as coisas para dentro do domicílio. O corpo não é apenas um objeto dentre objetos, mas existência corporal efetiva do estar em casa, diferente de si, vivendo a partir de uma coisa igualmente distinta de si (e da casa).

A dinâmica da separação se efetiva na morada, pois o eu separado se recolhe em sua casa e assim se distancia do outro. Mas, este é também um movimento do corpo, em que a sua posição no mundo e o seu vir ao mundo se dá pela mão que tateia, que apanha e guarda. A mão não é a extremidade que apenas desempenha força à matéria, ela atravessa a indeterminação do anônimo e suspende as inevitáveis surpresas de aquisição. A mão, instrumento privilegiado de captura do elemental incerto para constituí-lo como coisa, deposita esta numa morada. O corpo é, ao mesmo tempo, dependência e independência, quer dizer, é o modo pelo qual o eu frui do elemento, dependendo dele. No entanto, a sua soberania pode o trair, o corpo pode sofrer, obstruir o eu: “a vida atesta, no seu medo profundo, a inversão sempre possível do corpo-senhor em corpo-escravo, da saúde em doença”<sup>48</sup>.

A morada, ultrapassando a insegurança da vida, é um perpetuo adiamento do prazo em que a vida corre o risco de soçobrar. A consciência da morte é a consciência do adiamento perpétuo da morte, na ignorância essencial da data. A fruição como corpo que trabalha mantém-se nesse adiamento primeiro, o que abre a própria dimensão do tempo<sup>49</sup>.

Como conseqüência, o sentimento de insegurança causado pelo medo da morte, que está fundado na própria fruição e na sua felicidade denota a ambigüidade presente no corpo. Ambigüidade no tocante à pertença e à liberdade em relação ao ser, ao mundo, da felicidade e sofrimento, do perigo e adiamento do perigo. Segundo Levinas, a ambigüidade do corpo é a consciência<sup>50</sup>, a saber, a consciência da morte e do adiamento da morte. Tal consciência é este adiamento, pelo corpo, da própria

---

<sup>46</sup> TI. P. 130

<sup>47</sup> Susin, 1984, p. 61.

<sup>48</sup> TI. P.146

<sup>49</sup> TI. P.147

<sup>50</sup> Ibidem.

corporeidade do corpo, da sua mortalidade. Ter consciência é, portanto, ter tempo para se antepor ao perigo, se precaver.

A morada, o trabalho, a posse transformam a indeterminação dos elementos em temporalidade. É no presente do perigo iminente e na possibilidade do futuro da morte que surge uma distância, o tempo. Ele é produzido pelo trabalho e se funda na morada. Entretanto esta temporalidade não é a ainda a verdadeira abertura para o futuro, não é ainda vestígio do infinito, a qual é fundada somente a partir da revelação do Outro, da relação com o Rosto. A consciência da qual goza o corpo é o querer. Este ainda não enquanto liberdade plena, nem liberdade finita, mas como liberdade a serviço da construção de um mundo onde se possa ser livre. Desta maneira, diz Levinas :

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<sup>51</sup>.

Para Levinas, “o sujeito que contempla o mundo supõe, pois, o acontecimento da morada, a retirada a partir dos elementos (isto é, a partir da fruição imediata, mas já inquieta do amanhã), o recolhimento na intimidade da casa”<sup>52</sup> O recolhimento indica, deste modo, a suspensão das reações imediatas que o mundo pede, visando a maior atenção para consigo mesmo. A habitação se caracteriza, portanto, como uma concretização do movimento de recolhimento do Eu, pois ela possibilita tal recolhimento é uma distância também em relação à fruição, uma nova liberdade do Eu, suspensão do mergulho no elemento.

A interioridade do Eu não surge exclusivamente pelo fato de existir uma casa. É necessário a existência de algo mais, algo que possibilite a casa de tornar-se lar, aconchego, intimidade, possibilidade de recolhimento, e isto se dá através da presença do feminino. E a mulher é este Outro concreto que se expressa como feminino de recebimento hospitaleiro: "A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da casa e da habitação".<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> TI. P.148

<sup>52</sup> TI. P.136

<sup>53</sup> TI. P. 128

A ‘familiaridade íntima’, isto é, a relação com o feminino, também só é possível mediante a o evento da morada, a possibilidade do eu estar em sua casa. Mais do que seu próprio recolhimento a morada permite o acolhimento hospitaleiro de Outrem. A familiaridade e a intimidade são produzidas como uma doçura que se dissemina sobre as coisas, não somente como conformidade por parte das necessidades do Eu com a natureza, mas sim como uma doçura originária de uma amizade em relação a este Eu. Enquanto a fruição implica a afecção do eu que goza (e se basta a si mesmo), a doçura supõe a familiaridade, intimidade com alguém. A intimidade que a familiaridade supõe é uma intimidade com alguém. Este Outrem se revela neste momento como o feminino. Segundo Levinas:

O acolhimento do rosto, de imediato pacífico porque correspondente ao Desejo inextinguível do Infinito [...] ocorre de uma maneira original na doçura do rosto feminino, onde o ser separado pode recolher-se e graças à qual ele habita, e na sua morada leva a cabo a separação. A habitação e a intimidade da morada que torna possível a separação do ser humano supõe assim uma primeira revelação de Outrem<sup>54</sup>.

O Outro aqui não se revela na sua transcendência absoluta, mas como uma retirada do ser, que espalha doçura sobre o ser, um desfalecimento no ser; o que é “presente” no ser no modo de retirar-se para acolher é a mulher.

Para que a intimidade do recolhimento possa produzir-se na ecuménia do ser é preciso que a presença de Outrem não se revele apenas no rosto que desvenda a sua própria imagem plástica, mas que se revele, simultaneamente com esta presença, na sua retirada e na sua ausência. Esta simultaneidade não é uma construção abstrata da dialética, mas a própria essência da discrição. E 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 da Casa e da habitação<sup>55</sup>.

Deste modo, a habitação e a intimidade da morada tornam possível a separação do ser humano, supondo com isso já uma primeira manifestação de Outrem, não ainda na sua alteridade absoluta. Para Levinas a idéia do infinito, que se revela no rosto, não exige apenas um ser separado, ela é necessária à separação. Mas, ao fundamentar a intimidade da casa, a idéia do infinito não provoca a separação por nenhuma força que seja de oposição ou negação, mas sim pela graça feminina de sua irradiação. A

---

<sup>54</sup> TI. P.134

<sup>55</sup> TI. P.138

dimensão feminina da morada, por outro lado, não se esvai diante da ausência do gênero feminino físico, isto é, não se refere a uma presença significada por uma significação psicofísica de um sistema social. Esta presença do Outro feminino não aponta ainda para o movimento da transcendência mesma.

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 pose das coisas, enquanto presença junto delas, contivesse dialeticamente 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 a relação com Outrem que me acolhe na Casa, a presença discreta do Feminino<sup>56</sup>.

Deste modo, o Eu, através da presença feminina, ultrapassa o gozar do elemental ao morar numa extraterritorialidade no seio do mundo e ao tatear o mundo através do trabalho. O órgão privilegiado de sua sensibilidade corporal migra da boca que tudo assimila em gozo de satisfação à mão que toca e arrisca-se. Ao mundo toca penetrando a insondabilidade do elemental, produzindo-o como coisas distintas entre si e transportáveis para a segurança da extraterritorialidade, vindo a adiar o porvir incerto e demorar-se na felicidade da quietude.

Na casa, em relação ao feminino da intimidade toca enquanto carícia sensível que procura aquilo do Outro que não sacia suas necessidades. Tomado por relações, o Eu se põe no mundo como advérbio (corpo), em que seu verbo original (gozar), pelo “surplus” da presença da alteridade feminina, se recria em dois novos verbos (morar e trabalhar), iniciar novo momento em sua interioridade separada.

Contudo, a isolamento e a solidão deste mundo, que já pode ser considerado humano, é solidão a dois, ou seja, neste espaço de intimidade, a ternura e carícia erótica cessam toda atividade. Esta intimidade se apresenta como uma forma de linguagem do silêncio, entendimento sem palavras. É, como sugere Levinas, linguagem sem ensinamento, isto é, linguagem com um tu e não, portanto, a um Vós que ensina, próprio do Outro absolutamente outro. Entretanto, não se refere por oposição à linguagem travada do elemental sem face. Não é abertura ética já em sentido estrito, uma vez que não se abre para a sociedade com o absolutamente Outro. Porém, este egoísmo a dois se apresenta como movimento indispensável e positivo ao ser, pois nele

56

TI. P. 145

se concretiza o evento da fecundidade no lar. Abre-se então a fissura no ser que possibilita a sociabilidade: a vinda do filho. Este terceiro é que inaugura o momento de transcendência no seio da economia do ser. Mediante o evento da paternidade e da filiação, ocorre a ruptura da bondade na economia do ser, na medida em que o pai cumpre a responsabilidade para com os filhos e estes a executam entre si, desse modo, se o Desejo e o Infinito se produzem como rosto (*visage*) a fecundidade seria o modo pelo qual aqueles engendrariam nos seres separados o ser bom.

A “condição econômica” do ser compreende, portando, a relação do Eu que desde uma casa, que serve como proteção para a separação deste Eu, se recolhe na sua interioridade e intimidade do lar em que também acolhe hospitaleiramente Outrem, a mulher, até uma nova relação com o exterior elementar, que se torna menos imediata. Do mesmo modo que a sensibilidade representa uma exposição passiva, um “deixar-se afetar” pelo que é externo, a casa deve ter as janelas e portas abertas para o mundo exterior. A relação econômica é constituída pela mesma ambigüidade de uma separação numa relação de dependência, isto é, a partir dela o Eu vai ao mundo para adquiri-lo, “domesticá-lo” e “importá-lo”. A casa também é depósito onde o Eu guarda os elementos adquiridos no mundo através do trabalho e da posse, pois se antepõe frente um amanhã incerto, como segurança e independência econômica.

O homem continua, no nível da economia, o paradoxo da relação de separação, pois por um lado retira sua independência econômica da dependência frente ao mundo, através da submissão pelo trabalho, mas por outro lado também no domínio e na importação destes elementos do mundo. Assim, a habitação, a posse o constitui novamente como soberano. A economia é a possibilidade de continuidade da condição paradisíaca que o Eu desfrutava no gozo.

O tempo econômico do Eu se caracteriza pela exigência de um tempo futuro, porém, segundo Levinas, o tempo adequado é o agora, ou seja, o presente é o tempo que se constitui pela substituição do gozo, que é adiado tendo em vista um futuro, enquanto no agora o Eu se põe a agir. O tempo da ação econômica é o tempo do trabalho e de segurar, assegurar algo, é o próprio presente. A economia também é luta, pela vida e contra a morte, pois afasta o desvanecimento pelo adiamento, freando-o.

No tempo econômico ocorre que a subjetividade se ergue da imediatez à consciência, se colocando como uma nova forma de liberdade e vontade, isto é, na característica de imediatez do gozo não é possível ainda falar em “consciência”, pois a

forma da sensibilidade se caracterizava ainda muito simples, a intencionalidade do gozo não se estende à consciência. Do mesmo modo que ainda não se pode falar em vontade enquanto determinação, senão apenas como um movimento, uma força de “pulsão”.

A consciência se caracteriza, no âmbito da economia, justamente como consciência de poder ter um tempo, de ter condição de no agora, no tempo presente, se distanciar e de colocar-se frente a um futuro, para o qual desde agora se age. A liberdade e a vontade, por sua vez, também assumem nova forma. Como diz Levinas, A liberdade é “construir um mundo onde se possa ser livre”<sup>57</sup>, ou seja, a liberdade não é mais entendida como simples felicidade do gozo, mas como a liberdade de trabalhar para ser livre, como um produto do trabalho, condicionada pelo trabalho. A vontade se caracteriza por poder querer com distanciamento, antever com tempo, agindo para amanhã e garantindo a continuidade. É preocupação, precaução.

#### 4. Representação e Pensamento

Podemos perceber até este momento que a noção de hipóstase do eu como ser separado cumpre-se como existência que goza, frui e existência econômica. O Eu, goza submerso no elemental que, por sua vez, traz incerteza, mas garante-se de segurança através da posse pelo trabalho, recolhendo-se na doce intimidade da habitação, tendo o corpo a partir da morada como ligamento que prende tais movimentos.

Segundo Levinas, o movimento de separação demanda o fechamento do Eu sobre si construído a partir da dependência ao mundo. Mas este Eu ainda se apresenta como Mesmo, na medida em que no processo de representação perde sua oposição a seu objeto de pensamento, desta maneira, observando o caráter inflexível de si como um eu idêntico<sup>58</sup>. A partir disso, “a representação ocupa, na obra da intencionalidade, o lugar do um acontecimento privilegiado. [...] Nela o Mesmo está em relação com o Outro de tal maneira que o Outro não determina ao Mesmo, mas, ao invés, sempre o Mesmo determinando ao Outro”.<sup>59</sup>

O pensamento representativo, conforme pensa Levinas, vem ao ser separado de modo que a consciência da hipóstase possa se afirmar como ponto de origem sem relação com seu ‘aqui e agora’, referentes consecutivamente ao corpo e ao instante

---

<sup>57</sup> TI. P.140

<sup>58</sup> TI. P. 145

<sup>59</sup> TI. P. 143

presente, da hipóstase. Entretanto, podemos perceber por onde segue Levinas ao analisar uma colocação de Derrida, em que a representação, enquanto entendida como categoria mais geral utilizada para apreensão de qualquer coisa, que diga respeito ou interesse em uma relação qualquer, é a saída mais utilizada, pela filosofia, para assinalar as modificações de um sujeito na sua relação com um objeto.

Contrariamente aos pensadores que, de maneira geral, postulam a primordialidade do transcendental, da representação, enquanto determinação do Outro pelo Mesmo, sem que o Mesmo se determine pelo Outro, se produz depois, uma vez que “a sua pretensão transcendental é constantemente desmentida pela vida já implantada no ser, que a representação pretende constituir”<sup>60</sup>.

Porém, se a representação não se configura como criadora, mas se apresenta essencialmente sob a forma de recordação, ou seja, se apresenta como um movimento posterior, então ela não expressa que a essência crítica desta representação se confunda com as atividades do gozo e do trabalho ou venha restituir à eternidade abstrata o privilégio de medir todas as coisas. É saber crítico que remonta a própria origem do eu, pois:

A teoria onde surge a verdade é a atitude de um ser que desconfia de si próprio. O saber só se torna saber de um fato se, ao mesmo tempo, for crítico, se puser em questão, se remontar além da sua origem (movimento contra a natureza, que consiste em procurar muito antes da sua origem e que atesta ou descreve uma liberdade criada)<sup>61</sup>.

Assim, para Levinas, a produção da separação está diretamente ligada à temporalidade e sua articulação é produzida em si mesma, não posteriormente. A separação é produzida antes e conhecida depois. Como consequência, a representação constituinte assinala o caráter radical do desenraizamento de quem é recolhido numa casa em que o Eu mergulhado, se coloca perante uma Natureza

Desde a possibilidade de o Eu permanecer fechado sobre si mesmo, mantendo seu desconhecimento em relação ao Outro enquanto alteridade, parte da suspeita da deficiência dos atos do trabalho do eu. Dessa forma, a representação se basearia sobre a experiência do fracasso em assegurar a quietude no porvir. Essa quietude do porvir se dá como “um salto em busca de garantia, de objetividade, de certeza, evidência e

---

<sup>60</sup> TI. P. 143

<sup>61</sup> TI. P. 54



iluminação do ato”<sup>62</sup>, visando à afirmação de si, permanecendo então como “um prolongamento da asseguaração econômica, um desdobramento em função das próprias necessidades”<sup>63</sup>.

Desta maneira, Levinas pode propor um momento crítico na própria constituição da hipóstase no ser, pois “a consciência do fracasso é já teórica”<sup>64</sup>. Assim, tendo em vista que a ontologia, em suas diversas facetas na história do pensamento ocidental, não considera devidamente as fissuras presentes neste mesmo pensamento e, portanto, não sinaliza para a possibilidade de um saber excedente a ela mesma, torna-se ela mesma o objeto principal da crítica de Levinas em sua obra filosófica. Neste ponto já se mostra o sentido imanente da criticidade do eu, que possibilita, indiscutivelmente, a determinação do Outro pelo Mesmo, sem que este o seja. A liberdade em sua espontaneidade não se questiona. Deste modo, o

Mesmo quando reflete sobre si, reflete desde um eu ‘desdobrado’ em dois, e o ‘eu crítico’ fica livre e espontâneo fora da crítica, recolhido numa interioridade intocável, como um absoluto inquestionável. Torna-se um eu ‘transcendental’ e puro, um máximo de interioridade e de soberania<sup>65</sup>.

Portanto, o eu se justifica através da argumentação da necessidade da adesão numa totalidade, diante da rejeição dele. Desta forma, o caráter de determinação representativa referente ao Outro é sua tematização. O condicional da representação na experiência do fracasso, que busca a evidência da certeza, é a luz. Assim, o ato teórico implica a visão, “uma relação com um ‘qualquer coisa’ que se estabelece no âmbito de uma relação com o que não é um ‘qualquer coisa’”<sup>66</sup>. A luz elimina a noite escura criando um espaço, um vazio no qual faz aparecer o objeto. Do lado do Eu, o olho passa a ser um instrumento privilegiado. Se, por um lado, a boca exige, para o gozo, o movimento de toda estrutura corpórea, que se faz necessária para inclinar-se ao elemental, por outro, a mão precisa da locomoção até que alcance a coisa, o olho apenas requer a pálpebra aberta. Em se partindo de um ponto fixo, pela condição da luz, o Eu, por intermédio do olho, consome indiscretamente todas as distâncias de seu ser, tornando presente a si todos os fenômenos: aborda sem ser abordado.

---

<sup>62</sup> Susin. 1984. P. 74

<sup>63</sup> Susin. 1984. P. 71

<sup>64</sup> TI. P. 55

<sup>65</sup> Susin. 1984, p. 72

<sup>66</sup> TI. P. 163

No entanto, se é o caso de que a luz é a exterioridade para a visão, mas que ela mesma enquanto objeto não se difere dos demais, pois enquanto fonte da luz é compreendida como mais um objeto a partir das estrelas que surgem no céu noturno, então a luz necessita de uma luz para si<sup>67</sup>. Refere-se, portanto, ao horizonte que, por sua vez, assinala o limite da abordagem da vista. É o “fim da finitude”, o limite último da claridade da luz. O mundo a partir de então estará sempre circunscrito no interior do horizonte.

Entretanto, a tematização da representação se exercita como temporalização. Deste modo, as referências espaciais são mediadas pela visão no horizonte, o antes e o depois, sincronizados no presente, se integram ao som de um sujeito escutando seu pensamento ou surpreendendo-se com sua espontaneidade frente à palavra do Outro: “essa genialidade é a própria estrutura da representação; regresso no pensamento presente ao passado do pensamento, assunção do passado no presente; ultrapassagem do passado e do presente, como na recordação platônica em que o sujeito se eleva ao eterno”<sup>68</sup>. Assim, pela tematização, o eu idêntico da representação é um passo natural para o universal e o pensamento universal é pensamento em primeira pessoa.

A representação, em Levinas, sob o aspecto de pensamento teórico, enquanto momento crítico do ser separado é colocado como uma força nova que se oferece como instante rememorativo crítico e, portanto, não criador do ser do Eu enquanto gozo e trabalho. Estabelecendo, desse modo, ligações causais entre a felicidade do gozo, a incerteza do porvir, o sucesso ou o fracasso do que fazer no trabalho, a segurança da extraterritorialidade e o adiamento da insegurança pela posse. Desde a condição da luz do horizonte, harmonizando e unificando todas as realidades de sua economia.

## Considerações Finais

A ética pensada por Levinas se revela, enquanto inspiração, acolhimento, como escuta de outra palavra, que é externa, anterior ao logos e que dará sentido a todas as relações sociais, à cultura e à vida mesma do homem. Para que este acolher o outro aconteça é necessário que se entenda a ética como responsabilidade. O pensamento

---

<sup>67</sup> TI. P.166  
<sup>68</sup> TI. P. 99

levinasiano, mais do que uma crítica à tradição filosófica e à ontologia heideggeriana consiste numa inversão radical da inteligibilidade do sujeito frente o real, assim, possibilitando a fundamentação ética, a metafísica anterior à ontologia.

A alteridade, relação entre o Mesmo e o Outro, proposta por Levinas não é uma categoria ontológica, mas sim um mandamento e um fundamento ético, uma ordem irrecusável, um questionamento da consciência tomado, pela raiz do termo, que é revelada através da epifania do rosto, através da abertura a este infinito, pelo qual o eu é, de antemão, responsável. No entanto, isso, só se faz possível mediante a construção de um sujeito, de uma interioridade capaz de se abrir a exterioridade e a alteridade. Acredito que as noções analisadas anteriormente mostrarm como este sujeito interior é constituído e como ele possibilitará tal abertura.

Esta nova possibilidade de pensar, aberta por Levinas, é a possibilidade de fazer com que o pensamento se aventure para além de si mesmo e de seus processos totalizadores, reconhecendo este outro modo de ser, que além de não ser irresistente ao si mesmo não esta aí para lhe servir, mas para isso é necessário que se entenda eticamente esta condição.

## Referências

LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1986.

\_\_\_\_\_. *Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 2000.

\_\_\_\_\_. *Transcendência e inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1991.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

MELO, Nélio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. 311 p.

PELLIZZOLI, Marcelo Luiz. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sujeito, ética e historia: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SUSIN, Luiz C. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/VOZES. 1984.