

SISTEMA E ONTOLOGIA NA FILOSOFIA FRANCESA CONTEMPORÂNEA (II)

Da metamorfose da intencionalidade à metamorfose do sentido – uma leitura de Levinas*

*From the Metamorphosis of Intentionality to the
Metamorphosis of Sense – a Reading of Levinas*

**** Ricardo Timm de Souza**

Resumo: Ao ler Levinas, a impressão que se tem, muitas vezes, é de que se trata de um pensamento elaborado como que de “fora para dentro”, em que se chega às questões mais técnicas e pontuais não por uma necessidade interna da argumentação, mas por uma necessidade externa de fidelidade ao movimento filosófico-motivacional maior da reflexão como um todo. O objetivo do presente texto consiste em ilustrar alguns aspectos desta dialética que acaba por confluir em uma releitura da própria ideia de sentido; para tanto, examinaremos o ensaio “Humanismo e An-arquia”, procurando evidenciar como, à proposta de metamorfose ética da intencionalidade, ali presente, segue-se uma proposta maior de metamorfose de sentido do próprio filosofar.

Palavras-chave: Fenomenologia. An-arquia. Passividade. Crise do humanismo. Sentido.

Abstract: When one reads Levinas, the impression often had is that his thought is elaborated as if from “the outside within”, in which one reaches the most technical and punctual questions not by means of an internal necessity of argumentation, but by an external need of fidelity to the higher philosophical-motivational movement of reflection

* Versão modificada do texto originalmente publicado em LOPARÍC, Z. e WALTON, R. (Orgs.), *Phenomenology 2005 – Selected essays from Latin America*. Bucarest: Zeta Books, 2007.

** Professor Titular da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor dos programas de Pós-Graduação em Filosofia, Letras e Ciências Criminais da PUCRS. <timmsouza@pucrs.br>.



as a whole. The aim of the present essay is to illustrate some aspects of this dialectic, which end up converging in a rereading of the very idea of sense. As such, we examine the essay "Humanism and An-archy" in order to show how what follows the proposal of an ethical metamorphosis of intentionality – present there, as it were –, is a higher proposal on the metamorphosis of the sense of philosophizing per se.

Keywords: Phenomenology. An-archy. Passivity. Crisis of humanism. Sense.

Entre as já clássicas questões que envolvem a compreensão e a interpretação do conjunto do pensamento de Emmanuel Levinas, inscreve-se aquela que discute sua proximidade – ou distância – da fenomenologia husserliana. É evidente que, havendo Levinas se doutorado com um trabalho sobre Husserl, e na sua condição de um dos introdutores da fenomenologia na França, a presença da fenomenologia no espectro de sua obra é um dos aspectos centrais desta obra mesma; e, não obstante, como temos tentado mostrar em várias oportunidades, de forma alguma é compreensível o sentido geral desta obra apenas desde a fenomenologia, seja em sentido husserliano, seja desde as fundamentais contribuições de Ser e Tempo. Em verdade, ao menos tão vigoroso quanto o influxo fenomenológico de diversos matizes que perpassa a obra levinasiana e torna-a, em uma primeira aproximação, mais acessível a leitores iniciados na fenomenologia, é – entre outras, ainda – a influência de Franz Rosenzweig, em sua crítica à ideia de totalidade,¹ evidente especialmente em *Der Stern der Erlösung* (mas não apenas aí), e, mais remotamente, o pensamento tardio de H. Cohen, através de Rosenzweig² – aliás, não esqueçamos que Rosenzweig é determinante para a compreensão do pensamento de outro pensador fundamental do século XX, Walter Benjamin; e as proximidades teóricas deste com Levinas estão ultimamente espantando não poucos estudiosos de ambos os autores. O que resta como constatação é que o pensamento levinasiano não tem, absolutamente, uma chave única de abordagem e compreensão desde a tradição filosófica. Muitas são as possibilidades de leitura que

¹ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em decisão* – uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig. São Paulo: Perspectiva, 1999.

² Parece-nos faltar até agora um estudo substancial sobre a possibilidade da influência do conceito tardio de "Korrelation" em H. Cohen e o pensamento levinasiano.

se abrem a quem desejar realmente perseguir o cerne do pensamento filosófico levinasiano.

Todavia, o que acima se acentua em nada desmerece a abordagem que tem sido consagrada na recepção de língua portuguesa e em boa parte da recepção internacional desta obra – o viés fenomenológico. O que se passa é que, no seu conjunto, o pensamento levinasiano apresenta, grosso modo, um ritmo fenomenológico muito marcado e característico, ainda quando o objeto crítico de seus escritos é a própria fenomenologia. O conjunto de textos publicados sob o nome de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*³ marcou definitivamente a recepção do pensamento de Levinas. É ali que o autor dedica-se, sem abandonar a especificidade inconfundível de seu interesse filosófico maior, à análise do que, em seu julgamento, mais importante encontra-se na obra destes seus dois mestres.

Por outro lado, o conceito de “passividade” – presente especialmente, mas não só, em seu texto fundamental “A consciência não-intencional”⁴ – oferece uma solução aos intérpretes que tenham desejado compreender mais especificamente a relação do pensamento da Alteridade levinasiano e a fenomenologia husserliana. Ao, por assim dizer, “inverter” o sentido da intencionalidade pelo conceito operacional de consciência passiva – descrita como má consciência, em todas as nuances desta expressão –, Levinas tanto reafirma sua discipularidade em relação ao pensamento husserliano como rompe claramente com a ideia de uma consciência intencionalmente ativa que constituísse transcendentemente a alteridade; em certo sentido, este e outros textos relativos à “inversão” da intencionalidade são, essencialmente, uma resposta frontal às pretensões da quinta Meditação cartesiana. Há, porém, pelo menos um outro modo, provavelmente tão importante quanto este, de “transfiguração”, pelo pensamento levinasiano, da ideia geral de intencionalidade – uma metamorfose da intencionalidade que surge por oportunidade de um reexame da questão do “humano” constante no texto “Humanismo e An-arquia”, publicado originalmente na *Revue Internationale de Philosophie*, em 1968, e constituindo, posteriormente, juntamente com os ensaios “A significação e o sentido” e “Sem identidade”, o livro *Humanismo do outro Homem*.⁵

³ Paris: Vrin, 1974. Há tradução portuguesa.

⁴ In LEVINAS, E. *Entre nous*: essais sur la pensée-à-l'autre, Paris: Grasset, 1991. Há tradução brasileira: *Entre nós* – ensaios sobre a alteridade, Petrópolis: Vozes, 1997.

⁵ *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier: Fata Morgana, 1972 (doravante abreviado HOH). Utilizaremos a excelente tradução brasileira *Humanismo do outro homem*, realizada por Pergentino S. Pivatto e colaboradores (Petrópolis: Vozes, 1993).

O que necessita, todavia, ser claramente compreendido é que não se entendem tais propostas de “inversão fenomenológica” desde parâmetros estritos de uma específica técnica filosófica de abordagem do real. A questão, em Levinas, é sempre mais complexa do que aquela restrita a um diálogo filosófico inter pares, ainda que tratando de questões eminentes. Em outros termos, é preciso que se compreenda que a obra levinasiana é perpassada, sempre, como que por um excesso de urgência que irrompe na malha dos conceitos e categorias e tenciona-os até o limite. É esta dimensão de urgência que empresta a esta obra a sua tonalidade explicitamente provocativa à cadência argumentativa normal; e não poderia ser diferente, uma vez que, à análise estrita e rigorosa, por exemplo, da obra de Husserl, estabelece-se uma espécie de intensa dialética com os próprios temas brutos que oportunizaram – exigiram – a reflexão filosófica como tal. Isto explica a impressão que se tem, muitas vezes, ao ler Levinas, de que se trata de um pensamento elaborado como que de “fora para dentro”, em que se chega às questões mais técnicas e pontuais não por uma necessidade interna da argumentação, mas por uma necessidade externa de fidelidade ao movimento filosófico-motivacional maior da reflexão como um todo.

O objetivo do presente texto consiste em ilustrar alguns aspectos desta dialética que acaba por confluir em uma releitura da própria ideia de sentido; para tanto, examinaremos o já referido ensaio “Humanismo e An-arquia”, procurando evidenciar como, à proposta de metamorfose ética da intencionalidade, ali presente, segue-se uma proposta maior de metamorfose de sentido do próprio filosofar.⁶

1 Humano

Investigamos alhures a questão da radical insuficiência da repos-tulação, ao estilo de uma mera “recapitulação” ou *aggiornamento* acrítico, do tema do “humano” após as críticas contemporâneas à questão do “humanismo”, tal como apresentada em algumas de suas interpretações clássicas.⁷

⁶ Levinas já havia, neste agitado ano de 1968, publicado a sua primeira obra maior, *Totalité et infini* (1961), mas não ainda sua obra em nosso entender mais importante e complexa, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, aparecida em 1974, onde se pode considerar concluída, segundo nosso parecer, esta proposta de “metamorfose do sentido do filosofar”.

⁷ SOUZA, R. T. *A condição humana no pensamento filosófico contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, “introdução”, p. 11-20.

Em “Humanismo e An-arquia”, é exatamente esta a preocupação inicial, que conduzirá ao tema central do texto. O que sobrou de humano em meio às propostas de humanismo tecidas e entretecidas pela venerável tradição filosófica, após a transmutação de ideários abstratos em efetividades destruidoras em suas mais diversas faces, especialmente pela paulatina corrosão da ideia de sistema filosófico integral e pela transformação da racionalidade organizativa em “razão instrumental”, com toda a atualidade que o estado de coisas atual obriga a reconhecer?

A crise do humanismo em nossa época tem, sem dúvida, sua fonte na experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições. No mundo, em que as coisas estão em seu lugar, em que os olhos, as mãos e os pés sabem encontrá-las, em que a ciência prolonga a topografia da percepção e da práxis, mesmo ao transfigurar seu espaço; nos lugares onde se localizam cidades e campos que os humanos habitam, ordenando, segundo diversos conjuntos, entre os entes; em toda esta realidade “correta”, o contrassenso dos vastos empreendimentos frustrados – em que política e técnica resultam na negação dos projetos que os norteiam – mostra a inconsistência do homem, juguete de suas obras. Os mortos que ficaram sem sepultura nas guerras e os campos de extermínio afixam a ideia de uma morte sem amanhã e tornam tragicômica a preocupação para consigo mesmo e ilusórias tanto a pretensão do animal rationale a um lugar privilegiado no cosmos, como a capacidade de dominar e de integrar a totalidade do ser numa consciência de si.⁸

À realidade “correta” das retas intenções racionais, dos projetos humanizadores e dos mais sofisticados sistemas filosóficos, opõe-se com vigor inaudito o resultado efetivo das ações, em sua opacidade impenetrável pela ideia; nada provém, finalmente, senão do agir, antes do qual tudo permanece ideário – e o agir coletivo propõe como resultado palpável, acessível a uma filosofia da cultura temperada pela insegurança do presente, um balanço completamente negativo em relação às suas promessas originais. O resultado final deste mal-entendido civilizatório, plasticamente exposto na expressão relativa aos “mortos sem sepultura”, ou seja, na interrupção brusca da temporalidade geradora de sentido, é uma radical acusação de culpa, em diversos termos (ao fim mutuamente complementares), à pretensão aberta ou velada de totalização do logos, presente já nos momentos primigênicos de sua autocompreensão, e que

⁸ HOH, p. 82-83.

não fez senão desdobrar-se ao longo daquilo que conhecemos como história do Ocidente em sua vertente hegemônica “de Jônia a Jena”, como diz Rosenzweig.⁹

Não bastasse, porém, esta acusação facticamente bastante bem fundada, um “juízo da História” à Benjamin, temos que nos ver, ainda, com um outro nível de corrosão das convicções, derivado da percepção da falência da consciência iluminadora que, de um modo ou de outro, acabava sendo o porto seguro da modernidade, sua âncora racional: a ideia de consciência, de Descartes a Husserl, por mais diversas que, sob aspectos evidentes, tais ideias tenham se proposto:

Mas é a consciência de si, ela mesma, que se desintegra. A psicanálise atesta a instabilidade e o caráter falacioso da coincidência consigo no cogito, que, no entanto, devia fazer cessar as espertezas do gênio maligno e restituir ao universo – que se tornou suspeito em tudo – sua segurança de outrora. A coincidência consigo na consciência onde o ser é, desde Descartes, mostra-se ao Outro (e, a seguir, ao próprio sujeito), como exercida ou trabalhada por pulsões, por influências, numa linguagem que compõe uma máscara chamada pessoa, a pessoa ou ninguém, a rigor, um personagem dotado de consistência puramente empírica. Consequentemente, o mundo fundado sobre o cogito aparece humano, humano demais – a ponto de fazer com que se procure a verdade no ser, numa objetividade de algum modo superlativa, pura de toda ‘ideologia’, sem vestígios humanos.¹⁰

Humano, demasiado humano – humano demais para ser real. O desencanto com a ideia de humano acaba por conduzir à postulação de uma outra base de referência para o real, para o verdadeiro que se mostra, uma “objetividade de algum modo superlativa”, onde a própria verdade que sustenta a ideia de verdadeiro possa, de algum modo, ser reconciliada consigo mesma em um, por assim dizer, processamento analítico da espessura dos entes que se percebem existencial-intencionalmente referidos.¹¹ Invertendo a linha argumentativa de Levinas, podemos avançar que o resultado de todo este inventário – quando se passa da arquitetura de um mundo explicado e explicável por ideias claras e

⁹ Cf. a respeito nossos *Totalidade & Desagregação* – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, especialmente p. 15-29, bem como “Da neutralização da diferença à dignidade da Alteridade: estações de uma história multicentenária”, in: SOUZA, R. T. *Sentido e Alteridade* – dez ensaios sobre o pensamento de E. Levinas, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 189-208.

¹⁰ HOH, p. 83.

¹¹ Cf. nosso “Husserl e Heidegger – motivações a arqueo-logias”, in: SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo* – estudos de filosofia e pós-modernidade, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

distintas para um universo obrigado a reencontrar seu lado oculto, gerado por e gerador de ideias obscuras e indistintas, ou quando se passa da “objetividade subjetiva” de objetos intencionados para a “objetividade superlativa” da possibilidade de pensar a ocorrência de objetos – é a diluição ou desintegração do que, em algum momento, entendeu-se como “consciência de si”. As tessituras de tonalidade estruturalista, em suas diversas feições, comprovam a que ponto esta desintegração é proposta pela leitura que, desde este ponto de vista profundamente coerente com a ordem dos estertores contemporâneos das certezas, apresenta-se como mais razoável, embora finalmente irredutível a um outro que a subjetividade, pois qualquer verdade – inclusive, alguma verdade estruturalista –, exige alguém que a pronuncie.¹²

Ainda, porém, que este fosse o problema central para a inteligibilidade da cultura contemporânea, a questão propriamente filosófica mais relevante parece repousar em outro lugar do que nesta contradição lógica elementar, e dá-se de forma muito mais ampla e, simultaneamente, de modo mais incisivo. A superação de estruturas viciadas de compreensão da ideia de sujeito, ao ter sucesso, acaba, exatamente devido a esse sucesso, por expor à percepção filosófica o reverso daquelas estruturas superadas, aquilo que as sustentava e que agora se encontra como que ex-posto, indigente em meio ao que existe, trazido que foi desde as profundidades a que as iluminações intelectuais tinham-no relegado:

... É que a ‘refutação’ formalista que pretende triunfar sobre o relativismo subjetivista (contestar o subjetivo é afirmar o valor do subjetivo que contesta!) não escapa à contestação cética que renasce das suas cinzas, como se se tratasse aí de um discurso sem palavra final; como se o logos que, de si, é começo, origem e arché – correlativo do vazio sem passado da liberdade – fosse, aqui, constantemente submerso por algo pré-original; como se a subjetividade não fosse a liberdade de adesão a um termo que se apresenta a ela, mas uma passividade mais passiva do que aquela de uma receptividade. Esta última é ainda iniciativa de recepção, capaz de assumir aquilo que se lhe opõe. Ela atravessa, por consequência, o presente do logos ou o restitui à memória. Em outras palavras, a refutação do relativismo subjetivista, na sua forma tradicional, não leva em consideração a crise que ela supera, e se crê na posse do próprio logos que, todavia – por um instante de síncope ontológica, intervalo de nenhuma parte – ela perdera [...] Há ali como que a consciência de

¹² “É possível, certamente, perguntar-se por qual espírito de inconsequência o anti-humanismo pode ainda reservar ao homem a descoberta do saber verdadeiro: o saber não passa, no fim das contas, pela consciência de si? As ciências humanas, às quais nada é mais duvidoso do que um Eu (Moi) que se escuta e se tateia (já que seu ser se desenvolveria fora dele); às quais nada é mais horrível do que o burburinho das significações culturais, abordado a partir do interno por uma subjetividade (enquanto sua expressão formal as simplifica e explica) – não recorrem elas à mediação do homem de ciência?” (HOH, p. 83-84).

que, doravante, o fundamento do ser – a metafísica – se inverte, não se faz no ser, se pensa por segundas intenções no fundo dos pensamentos que se fixam sadiamente sobre o ser.¹³

Ocorre, todavia, que ainda não estamos tão longe; não é a partir da mera constatação da possibilidade da passividade desproporcional a qualquer atividade, de qualquer ordem, que a subjetividade pode pretender-se em processo de auto-(re)constituição. Há algo de implicitamente “automático” na constituição desse pretensamente novo modelo de subjetividade que se encontra não apenas nas tentativas modernas de escapar a automatismos ou a determinismos que se configuram por inter-relação de forças, mas, igualmente, na arqueologia do processo que culminou exatamente no esfacelamento desses modelos, e com cujos resultados nos debatemos hoje. Este “automatismo”, esta sobre-determinação difusa, porém solidamente concatenada em termos de esteios epistêmicos, tem, por sua vez, de forma até mesmo paradoxal, na própria ideia de “verdade” o seu sustentáculo maior. Estranha entremescla de ontologia e formalismo:

No entanto, a inconsequência que consistiria em denunciar o absoluto do humano em nome das evidências que alcançam as ciências humanas – onde o homem é não somente objeto, mas também sujeito – pode passar por aparente. Bastaria mostrar a função puramente operatória e provisória do homem no desenrolar e na manifestação de um conjunto de termos que fazem sistema. Por detrás da ‘objetividade’ possível manifestar-se-ia uma ordem em que a subjetividade nada mais seria que o desvio que toma – em virtude mesmo de uma ordem – a manifestação ou a inteligibilidade ou a verdade desta ordem. Não é o homem, o qual teria não sei qual vocação própria, que inventaria, que procuraria ou possuiria a verdade. É a verdade que suscita e que mantém o homem (sem

¹³ HOH, p. 84-85. Ainda: “Superando o relativismo do humano, ela opera uma recuperação. A verdade obtida como por ricochete, no esfacelamento das verdades e pela usura deste real ‘correto’, é como o reverso do Verdadeiro. Ora, tudo se passa como se, na metafísica, o reverso valesse o anverso. É ali, sem dúvida, que se situa o sentido da objeção que Husserl faz a Descartes, ao criticá-lo por ter identificado o ‘eu sou’ do cogito com a existência de uma alma pertencente ao mundo – quer dizer, por ter situado o absoluto descoberto na destruição do mundo, entre as coisas do mundo, como se elas nunca fossem laceradas no ‘lugar nenhum’, como se sua suspensão tivesse sido contingente, como se o ser saindo do coma no cogito fosse ainda o mesmo que nele tombou. Desconhecimento da modalidade, como diria Jeanne Delhomme – daquilo que Heidegger chamará história do ser. Ele torna possível, a partir do cogito, o retomo de Deus e do mundo, deduzidos segundo as normas tradicionais, enquanto Kant e Husserl vão buscar na dedução transcendental do objeto, e na epoché da redução fenomenológica, um novo modo de fundamento [...] O fim da metafísica, cujo tema é concomitante com aquele do fim do humanismo, não será um modo de dizer esta ‘reviravolta’? Com efeito, em nossos dias, a metafísica não termina de findar e o fim da metafísica é nossa metafísica inconfessa, pois não se iguala a confissão alguma”.

depende dele), caminho por onde entram as estruturas de tipo formal ou lógico-matemático para ordenarem-se e situarem-se segundo sua arquitetura ideal, rejeitando os andaimes humanos, que possibilitaram a edificação. Mesmo que a existência do homem – o ser aí – consistisse em existir em vista desta existência mesma, é à custódia ou à iluminação ou à ocultação ou ao esquecimento do ser – que não é em sendo – que esta ek-sistência é votada, todos estes movimentos e revolvimentos suscitando e situando o humano. A subjetividade apareceria em vista de seu próprio desaparecimento, momento necessário à manifestação da estrutura do Ser, da Ideia. Momento no sentido, quase temporal, de momentâneo, de transitório, de passageiro, mesmo que toda uma história e toda uma civilização se inscrevam sobre sua passagem. Esta passagem não constitui, por isso, uma dimensão nova.¹⁴

A fugacidade não é alibi de consistência; existir de forma instantânea, como que ilocalizável, por sob – ou sobre – a massa empírica e formal dos acontecimentos que se sobrepõem uns aos outros e entrelaçam-se em lógicas particulares de significação, existir de forma meramente momentânea, é, no fundo, cancelar a existência estritamente acidental, conjuntural, da subjetividade – afirmar o pretensamente negado pela captação de sua realidade fugaz. Fresta demasiadamente estreita para que por ela possam passar tantas pretensões e esperanças, este modo de operação mental que reinveste nos reflexos dos choques do presente todo o caudal represado da autoria, do antianonimato – do humano, enfim – conduziria finalmente esta subjetividade indigente, como o camundongo da conhecida fábula de Kafka, à opção impossível de ter de viver da aguda nostalgia de um tempo irremissível que desapareceu quando o caminho determinado foi trilhado:

Ordenamento de estruturas inteligíveis, a subjetividade não teria nenhuma finalidade interna. Nós assistiríamos à ruína do mito do homem, fim em si, deixando aparecer uma ordem nem humana, nem inumana, ordenando-se certamente através do homem e das civilizações que ele teria produzido; mas ordenando-se, no fim das contas, pela força propriamente racional do sistema dialético ou lógico-formal. Ordem não-humana à qual convém o nome – que é o próprio anonimato – de matéria.¹⁵

¹⁴ HOH, p. 86.

¹⁵ HOH, p. 86-87. Segue-se: "Para reencontrar o homem nesta matéria e um nome neste anonimato – um ser nesta paisagem lunar – não se será obrigado a fazer valer os 'transcendentais': alguma coisa ou o Uno? Contra a universalidade das estruturas e a impessoal essência do ser – contra a relatividade recíproca dos pontos num sistema – sena necessário um ponto que contasse por ele mesmo e, 'no delírio báquico em que nenhum membro escapa à embriaguez', seria necessário uma cela sóbria, em si. A essência do homem dependeria do surgimento do ente na matriz do algo ou do modelo do Uno no seio do ser – ou seja, no seio do que se chama o ser do ente. Mas uma tal exigência revela também o perigo

É aí que ressurge a propriedade de uma busca pelo sentido, busca essa que se dará inicialmente, não por acaso, sob a forma de uma madura reproposição da própria ideia de consciência que escape às armadilhas que a consciência representacional preparou para si mesma ao longo dos séculos, e que culminaram na sua desagregação contemporânea.

2 Consciência

Consciência é, para Levinas, neste contexto (provável influência bergsoniana que permaneceu através do caldeamento fenomenológico ao qual o autor submeteu-se voluntariamente?), inicialmente recolhimento da memória no instante e positivação do presente em ação iluminadora; consciência seria como que um outro nome para liberdade primigênia, origem da origem, raiz da ação:

[...] A ação, distinta de uma simples repercussão de energia ao longo de uma série causal, é o fato de começar, isto é, de existir como origem, e a partir de uma origem em direção ao futuro. A ação realiza-se então no caráter principal – incoativo – livre da consciência. A consciência é um modo de ser tal que tem no começo o seu ponto essencial. Começar – ignorar ou suspender a espessura indefinida do passado – é a maravilha do presente. Todo conteúdo da consciência foi acolhido, foi presente e, por conseguinte, é presente ou representado, memorável. A consciência é a própria impossibilidade de um passado que jamais teria sido presente, que estaria fechado à memória e à história. Ação, liberdade, começo, presente, representação – memória e história – articulam de diversas maneiras a modalidade ontológica que é a consciência. Num eu (moi) consciente, nada pode entrar fraudulentamente, como de contrabando, sem se expor à confissão, sem se igualar na confissão, sem se fazer verdade. A partir daí, toda racionalidade equivale à descoberta da origem, do princípio. A razão é uma arqueologia, e a palavra composta de arqueologia, uma redundância. A inteligibilidade do próprio sujeito não pode consistir senão neste remontar à origem, movimento este que, de acordo com a *Wissenschaftslehre*, é o próprio ser do Eu (Moi), o 'pôr-se' do si mesmo. A reflexividade do Eu (Moi) nada mais é que o fato de ser a origem da origem.¹⁶

do retomo à filosofia da substância, do fundamento e da reificação do homem, precisamente quando se trata de lhe atribuir a mais alta dignidade. Como o uno e o único vão erguer-se na essência? Buscar esta terno prazer ou no presente no instante maravilhoso que merece permanecer, ou, mais exatamente, no tempo que repousa em sua hora, na felicidade; opor à universalidade da razão, que não é um ente, as possibilidades da afetividade contidas no corpo e no coração do homem, tudo isto é ainda ficar ligado à ideia do repouso que sugere a substância como suporte. Daí a recaída e a dissolução do ente, arrancado do anonimato do ser, na Natureza. O animal rationale, enquanto animal, funda-se na Natureza; enquanto rationale, empalidece na luz em que ele traz à manifestação as Ideias, conceitos retomados a eles mesmos, encadeamentos lógicos e matemáticos, estruturas".

¹⁶ HOH, p. 88.

A esta dimensão de espontaneidade clarificadora, porém, em que são acertadas as contas com o passado, via memória – acerto de contas que corresponde, essencialmente, a uma protensão ativa e iluminadora na direção do ainda-não, não em sentido blochiano, mas apenas em sentido de descobrir o que já está descoberto pela estrada que se prolonga à frente, ou seja, liberdade ativa para conhecer o que, de algum modo, intencionalmente, já se conhecia – não se acopla, necessariamente, o sentido do exercício desta liberdade, pois, direção não é, aqui, sinônimo de sentido. A questão do sentido permanece na expectativa, na antecâmara do efetivo, mesmo quando a direção do movimento – anteriormente considerada e tratada mesmo como sinônimo de sentido – já foi congenitamente definida pela espontaneidade original de tomada de consciência de si pela consciência iluminadora, e encontra-se em franca efetivação. Em outros termos, não há absolutamente automatismo no âmbito do humano. A questão do sentido não se resolve no jogo da consciência, pois lhe é, de algum modo, radicalmente anterior, e permanecerá aberta até que seja efetivamente acolhida pela racionalidade, que não é apenas a espontaneidade realizativa, quase “inconsciente”, do broto consciente da consciência como “ação, liberdade, começo, presente, representação – memória e história”. E, todavia, a questão do sentido propõe-se, para Levinas, não segundo a esteira da lógica das coisas até aqui – a lógica da clarificação consciente do real – mas segundo o reverso desta lógica, através de uma espécie de “metamorfose” da própria ideia de consciência que incisivamente anuncia-se.¹⁷

Tal dá-se não por algum capricho interpretativo do autor, mas pelo fato, anteriormente bem constatado, de que ao que restou do humano em meio às atribulações da contemporaneidade – humano irredutível a qualquer manifesto humanista, incapaz de equacionar, ao menos, as possibilidades de sua sobrevivência em meio às suas obras! – não resta outra alternativa do que o assumir de uma posição nova no jogo das iluminações. Emerge uma nova estrutura de consciência, uma pré-originariedade credora da complexidade do presente e que a ele tenta fazer justiça, não capitulando à tentação da intencionalidade de algum modo simplificadora dos reais termos da questão:

Não será possível encontrar um sentido (sentido ‘ao avesso’ certamente, mas o único autêntico aqui) para a liberdade, a partir da própria passividade do humano, onde parece surgir sua inconsistência?

¹⁷ Poderíamos explorar, aqui, o sentido estético-relacional desta metamorfose, com a consequente reescrita do próprio conceito de estética, mas tal nos levaria por sendas excessivamente abrangentes para o presente estudo.

Não será possível encontrar este sentido sem por isso ser remetido ao 'ser do ente', ao sistema e à matéria? Tratar-se-ia de um novo conceito da passividade, passividade mais radical do que aquela do efeito numa série causal, passividade aquém da consciência e do saber, mas igualmente aquém da inércia das coisas repousando sobre si mesma, como substâncias e opondo sua natureza, causa material, a toda atividade. Tratar-se-ia de uma passividade referida ao reverso do ser, anterior ao plano ontológico em que o ser se põe como natureza, referida a anterioridade ainda sem exterioridade da criação, à anterioridade metafísica. Como se para além do âmbito de uma melodia, um registro mais agudo ou mais grave ressoasse e se misturasse aos acordes ouvidos, e cuja sonoridade voz nenhuma pudesse cantar e instrumento nenhum pudesse produzir. Anterioridade pré-original que se poderia, certamente, chamar religiosa, caso o termo não fizesse correr o risco de uma teologia, impaciente em recuperar 'o espiritualismo': presente, representação e princípios, excluindo precisamente o 'aquém'.¹⁸

A ideia central é exatamente aquela que, em um primeiro momento, aparece como extravagante, e de qualquer modo heterodoxa à concepção racionalista-moderna de subjetividade: a subjetividade como "passividade", como sustentação de qualquer ideia possível de sujeito, como sustentação até mesmo da própria ideia de ideia, porém despossuída de alguma solidez ontológica prévia à sua própria edificação.¹⁹ Mas não apenas; trata-se de uma inversão da própria inversão ontológica operada pela recondução do ser à posição de determinação última da verdade em feição contemporânea – uma "metafísica inversa" que se posta desde fora de correlações bipolares, mesmo aquela que, da forma mais sofisticada possível, havia denunciado, pela compreensão da intencionalidade existencial-ontológica, as fragilidades das dualidades tradicionais, ou seja, onto-teológicas. Uma verdadeira metamorfose da consciência operada pela falência das idealidades. Estamos, aqui, para além das alternativas dualistas clássicas do pensamento ocidental. Todas estas estão em um dos lados da instável balança racional. Do outro lado, e sem possibilidade de equilíbrio, aparece o "aquém do logos", o Outro. Estamos no ponto de torção da argumentação de Levinas. Quando a consciência é insuficiente para assumir a responsabilidade pelos seus próprios atos, ou seja, pela sua liberdade, quando o humano é insuficiente para recolher seus salvados em meio às tempestades

¹⁸ HOH, p. 89-90.

¹⁹ Cf. nosso "Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da 'substituição' no pensamento de Levinas", in: SOUZA, R. T.; OLIVEIRA, N. F. de. (Orgs.), *Fenomenologia hoje – existência, ser e sentido no limiar do século XXI*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 379-414, onde detalhamos a constituição da subjetividade ética a partir dos temas da passividade e da "substituição" em Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.

do passado e do presente, preparando-se para o futuro possível, é que emerge o (conscientemente) incognoscível que, por ser incognoscível, oferece-se não a uma correlação (consciente) de poder intelectual, mas a uma relação que não é, justamente, poder intelectual, ou seja, que não é, em sentido estrito, poder onto-lógico:

Fazer renascer o homem da inanidade do homem-princípio, da inanidade do Princípio, do questionamento da liberdade entendida como origem e presente, procurar a subjetividade na passividade radical, tudo isto não será se entregar à fatalidade ou à determinação que são a própria abolição do sujeito? Com certeza, se a alternativa livre/não-livre for a última e se a subjetividade consistir em deter-se no último ou no original. Mas é precisamente sobre isto que incide a interrogação. Sem dúvida, no seu isolamento, na separação aparentemente absoluta que é o psiquismo e na liberdade soberana da representação, o Eu (Moi) não conhece nada aquém de sua liberdade ou fora da necessidade que choca esta liberdade, mas se apresenta a ela. É obrigado, como em Fichte, a ser sua própria fonte. E ausente ao seu nascimento e à sua morte, sem pai e sem assassino, e constrangido a dar-se-lhos – a deduzi-los – a deduzir o não-eu a partir de sua liberdade, sob o risco de cair na loucura. O remontar ao último ou ao original, ao princípio, já está realizado pela liberdade do Eu (Moi), que é o próprio começo.²⁰

A consequência é a derivação de uma concepção inusitada de subjetividade, na qual, assimetricamente, a intersubjetividade já está totalmente implicada, e que, de modo algum, confunde-se com a ideia de sujeito moderno potente, de mônada pensante que se estatui como legítima a partir, exatamente, de sua autoconsciência ativa. Sujeito pré-original e pré-originário, constituído desde o ponto extremo de sua impotência frente à responsabilização radical à Dostoievski, mas que se transforma e potência ética extrema a partir do assumir desta responsabilização e de sua transformação em responsabilidade

²⁰ HOH, p. 90-91. Segue-se: “A tese e a antítese da terceira antinomia kantiana implicam a prioridade da tese, visto que a situação não se limita aos temas: a tese e a antítese apresentam-se à consciência que as tematiza e as representa na identidade do dito, do logos; uma e outra se oferecem a uma liberdade para adoção ou recusa. A não-liberdade absoluta não teria absolutamente podido mostrar-se. Mas o Eu (Moi) pode ser questionado pelo Outro de uma maneira excepcional. Não como por um obstáculo que ele está sempre em condições de medir, nem como pela morte que ele pode também se dar o Eu (Moi) pode ser posto sob acusação, apesar de sua inocência, pela violência, certamente; mas também apesar da separação em que o deixam o exclusivismo e a insularidade do psíquico, pelo Outro que, como tal, o ‘obsedia’; o Outro, próximo ou distante, confere-lhe uma responsabilidade, irrecusável como um traumatismo, responsabilidade acerca da qual o eu não tinha tomado decisão, mas da qual não pode fugir, enclausurado em si. Reduzido ao silêncio, ele responde ainda desde o aquém do logos, como se sua voz dispusesse de um registro de graves ou agudos que fosse capaz de superá-los. Sujeito indeclinável, precisamente enquanto refém insubstituível dos outros, anterior à anfibia da do ser e do ente e à condição de uma natureza”.

constituente. Sujeito não é que tem consciência ou identidade psíquica, mas quem responde à exigência ética extrema do absolutamente outro, ou seja, da Alteridade como tal, não redutível à lógica das equações; sujeito é a autoconstituição responsiva ao que se posta para além dos limites da capacidade representacional do psiquismo e, por extensão, da própria consciência. Consciência que se compreende desde a negativa à tentação delirante do Absoluto, que só se compreende como consciência porque compreende que nem tudo o que não é consciente não é meramente “ainda” não consciente, mas se dá para além do poder da consciência: limite da representação. Subjetividade – em um sólido retorno à origem remota do termo – não se constitui nem decorre de algum tipo de autoiluminação ou mesmo de autotransparência de uma mônada que se dobra sobre si mesma, mas se estabelece como uma espessura basal do real, ou seja, campo de realização da realidade propriamente dita, com exatamente o sentido que esta possa, em cada momento, assumir.²¹ Eis a questão do sentido, aqui recolocada, de algum modo, exatamente pelo retorno racional ao ponto de origem, ao longo de uma resposta possível que significa precisamente a fecundidade desta questão magna:

Pode-se, pois, falar do ‘além do último’, ou do ‘pré-originário’, sem que se tome, por este além ou este alguém, último ou originário. O ‘alguém’, ou o ‘pré-originário’ ou o ‘pré-liminar’ designam – por abuso da linguagem, certamente, – esta subjetividade anterior ao Eu (Moi), anterior à sua liberdade e à sua não-liberdade. Sujeito pré-originário, fora do ser, em si. A interioridade não se descreve aqui em termos espaciais quaisquer como o volume de uma esfera envolvida e fecha da ao Outro, mas que, formada como consciência, se refletiria também no Dito e pertenceria assim ao espaço comum a todos, à ordem sincrônica; mesmo que ela devesse fazer parte da região mais secreta desta esfera. A interioridade é o fato de que no ser o começo é precedido, mas aquilo que precede não se apresenta ao olhar livre que o assumiria, não se faz presente, nem representação; alguma coisa já passou ‘por cima da cabeça’ do presente, não atravessou o cordão da consciência e não se deixa recuperar; alguma coisa que precede o começo e o princípio, que é anarquicamente apesar do ser, que inverte ou precede o ser. Aliás, tratar-se-á de alguma coisa? Este algo permanece no ser, assumível e exterior. Trata-se aqui de uma passividade inassumível, que não se nomeia ou que se nomeia somente por abuso de linguagem, pronomes da subjetividade. O anverso do ser comporta um reverso que não se pode reverter. Mas esta fórmula não resulta de alguma espécie de complacência para com o inefável e o incomunicável. O inefável, ou o incomunicável, da interioridade que não caberia num Dito – é uma responsabilidade, anterior à liberdade. A indizibilidade do inefável

²¹ Cf. nosso *Ética como fundamento* – uma introdução à ética contemporânea, São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2004.

descreve-se pelo pré-original da responsabilidade para com os outros, por uma responsabilidade anterior a todo engajamento livre, antes de ser descrita por sua incapacidade de aparecer no dito. O sujeito não decide, portanto, sobre o ser por uma liberdade que o tornaria senhor das coisas, mas por uma susceptibilidade pré-originária, mais antiga que a origem; susceptibilidade esta provocada no sujeito sem que a provocação jamais se tenha feito presente ou logos que se oferece à assunção ou à recusa e que se localiza no campo bipolar dos valores. Por esta susceptibilidade, o sujeito é responsável de sua responsabilidade, incapaz de furtar-se a ela sem guardar o vestígio de sua deserção. Ele é responsabilidade antes de ser intencionalidade.

Está, portanto, em termos estritamente intelectuais, concluída a metamorfose da consciência: o sujeito, reescrito a partir de variáveis antes não presentes – e certamente não presentes na mera ideia de sujeito, em qualquer época –, é “responsabilidade antes de intencionalidade”. Aqui se supera a vontade de poder da consciência moderna, não pela sua negação, mas pela apropriação daquilo que dela sobrou na “história como trauma”,²² irredutível à representação, que é a efetividade do real em nossa época. Porém, e agora penetramos no tema propriamente dito deste estudo, é aqui que a verdadeira metamorfose, não operacional, não técnica, mas fundacional, estruturadora, anuncia-se e efetua-se.

Seja a questão recolocada nos seguintes termos: o que sobrou desta luta com o passado? Exatamente a dimensão ética da responsabilidade – a resposta/resposta a este desafio – que se destila a partir dos elementos presentes. Se não se deseja a reversão da própria consciência requalificada do presente a alternativas anteriores, mais diretas, espontâneas ou ingênuas, então é absolutamente necessário que a metamorfose anunciada não se detenha aqui, mas avance ainda na direção da questão maior: a do sentido como tal, ou seja, como fundamento do real.

3 Resposta: responsabilidade

Ao início surgirá, muito justamente, uma questão grave, que tem levado a muitas incompreensões e interpretações menos apropriadas do pensamento de Levinas. A incisividade com que esta realocação da potência da subjetividade tem sido tratada – sua postulação como responsabilidade radical – leva quase naturalmente a um questionamento de fundo que necessita ser muito bem esclarecido; a relação entre responsabilidade e liberdade:

²² Cf. SELIGMANN SILVA, M. “História como trauma”, in: NESTROWSKY, Arthur; SELIGMANN-SILVA, Márcio (Orgs.). *Catástrofe e representação*, São Paulo, Escuta, 2000.

Mas não poder subtrair-se à responsabilidade não será servidão? Em que esta passividade posiciona o sujeito 'além do livre e do não-livre'? Em que a susceptibilidade da responsabilidade pré-originária – anterior à confrontação com o logos, à sua presença, anterior ao começo que se apresenta (ou que se presentifica) à aprovação que se concede ou recusa ao logos – não é um acorrentamento? Por que, expulso em si, compelido à responsabilidade, reconduzido à sua unicidade insubstituível por esta indeclinável responsabilidade, o sujeito se exalta na indeclinabilidade do Uno?²³

Sim, esta é uma questão grave que levaria à anulação de tudo o que até aqui foi conquistado neste modo de operar com a realidade, se estivéssemos – proposta geral da racionalidade moderna – em um universo de algum modo neutro, totalmente explicável através de invariabilidades e de jogos entre invariabilidades representacionais, aos quais se dá o nome geral de “ciência moderna”. Mas o simples fato de que alguém pergunte pelo sentido da ciência e da técnica – insistamos, já o fato de indagar, e não ainda, nem necessariamente, o fato de responder a esta pesada indagação (e esta indagação, como o cogito cartesiano, existe indubitavelmente) –, desconstrói a ideia de um universo que se conceba como neutralidade cósmica.²⁴ Mais uma vez, a balança não se reequilibra; não se trata aqui de contabilidade de dados mentais, mas de estruturas sujeitas à imponderabilidade da existência que, pelo seu mero ocorrer, distorcem as lógicas e equações do equacionável desde o ponto de vista de existentes circunscritos a um conceito qualquer. Para tornar tal constatação plausível, Levinas introduzirá na discussão uma série de elementos até então ausentes que decorrem da radicalização dos dados envolvidos na discussão, sob a forma geral de uma “re-axiologização” do considerado a partir de novas bases:

Para que a determinação pelo outro possa dizer-se servidão, seria preciso que o determinado permanecesse outro em relação àquilo que o determina. Com efeito, o determinismo puro e simples não é servidão para nenhum dos seus termos que constituem a unidade de uma ordem. Mas para que o determinado possa ser outro em relação àquilo que o determina é preciso que ele seja livre: é preciso que ele guarde a lembrança do presente em que o determinante o determinou e foi seu contemporâneo. Este poder de reminiscência é precisamente o que terá escapado à determinação, a parte – seja ela ínfima – de liberdade, necessária à condição de servidão. Uma passividade absoluta – em que o termo determinante jamais se apresentou ao determinado, nem

²³ HOH, p. 94.

²⁴ Cf. nosso *Sentidos do Infinito* – a categoria de “Infinito” nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel, Caxias do Sul: EDUCS, 2005.

mesmo na lembrança – equivale ao determinismo. O determinismo estará além da liberdade e da servidão? Certamente. Mas a subjetividade encontra-se aquém da alternativa determinismo-servidão. O encontro da apresentação do determinante ao determinado, ao qual se quereria reportar a origem da responsabilidade, pode ter sido impossível se o determinante é o Bem, o qual não é objeto de uma escolha, pois ele investiu o sujeito antes que o sujeito tivesse tido o tempo – quer dizer, a distância – necessário à escolha [...] O fato de ser obrigado à responsabilidade não tem começo. Não no sentido de uma perpetuidade qualquer ou de uma perpetuidade que se pretendesse eternidade (e que é precisamente a extrapolação que abre o 'mau infinito'), mas no sentido de uma inconvertibilidade em presente assumível. Noção esta que não é puramente negativa. É a responsabilidade ultrapassando a liberdade, quer dizer, a responsabilidade pelos outros. Ela é vestígio de um passado que se recusa ao presente e à representação, vestígio de um passado imemorial. É pelo Bem que a obrigação à responsabilidade irrevogável, irreversível e irrecusável – mas que não remonta a uma escolha – não é violência que contrariaria uma escolha, mas situa uma 'interioridade' que precede liberdade e não-liberdade, fora da bipolaridade axiológica; é obediência a um valor único sem antivalor, ao qual é impossível escapar mas que, 'aparentado' ao sujeito, não é nem escolhido nem não-escolhido e onde o sujeito é eleito guardando o vestígio da eleição. Valor que jamais se oferece como tema, nem como presente, nem como representado e que, para não se deixar tematizar, para não começar, é mais antigo que o princípio, e, num passado imemorial sem presente, pela ambiguidade e antiguidade do vestígio, não ausente.²⁵

Estranha eleição sem candidatura, temos aqui a síntese do proposto: à ancestralidade não se pode opor alternativa, sob pena de reduzi-la ao correlato intencional de uma consciência que não passou pelo crivo arqueológico de sua constituição, e que se dá, sempre, em contraste com a negatividade que não é ela, com o Outro que constitui até mesmo a

²⁵ HOH, p. 96-97. Segue-se: "Certamente, não há sujeição mais completa do que esta investidura pelo bem, do que esta eleição. Mas o caráter servil da responsabilidade que ultrapassa a escolha – da obediência anterior à apresentação ou à representação do mandamento que obriga à responsabilidade – fica anulado pela bondade do Bem que comanda. O obediente reencontra, aquém da sujeição, sua integridade. A responsabilidade indeclinável e contudo jamais assumida em toda liberdade – é bem. A investidura pelo bem, a passividade do 'sofrer o bem' é uma contração mais profunda do que aquela que o movimento dos lábios exige ao imitar esta contração, quando articulam o sim. A ética faz aqui sua entrada no discurso filosófico, rigorosamente ontológico no início, como urna conversão extrema de suas possibilidades. E a partir de uma passividade radical da subjetividade que foi alcançada a noção de 'uma responsabilidade ultrapassando a liberdade (conquanto só a liberdade deveria sempre ao olhar. O invisível da Bíblia é a ideia de Bem além do ser'. Como em muitos outros momentos, temos aqui uma notável e consciente aproximação de Levinas a Platão (cf. a respeito nosso artigo "Da lógica do sentido ao sentido da lógica: Levinas encontra Platão", in: *Veritas*, v. 49, n. 4, dez. 2004, p. 781-801.

capacidade consciente de falseá-lo em ob-jeto representado.²⁶ Pois não se trata de uma questão de escolha, mas de posição; Sartre redivivo, só não posso não me posicionar, o que já seria me posicionar, só não posso não responder, o que se constitui em eloquente resposta. Há algo antes de mim que me constitui como sub-stância que pretenda se autocompreender, se sou sujeito e não mera identidade psíquica, pois minha subjetividade, minha pergunta pela minha subjetividade, é essencialmente minha resposta ao que me constitui como eu mesmo – o Outro que não se reduz a mim em nenhuma hipótese.

4 Conclusão – da metamorfose da intencionalidade à metamorfose do sentido

Reconstrução da noção de responsabilidade que implica, em si mesma, a multiplicidade do real: eis a consequência ético-ontológica da racionalidade ética de Levinas, aqui exemplificada desde o viés da reconsideração dos temas da consciência (através da desconstrução de sua hipnótica fixação no presente do esquematismo), da intencionalidade (a partir da reconsideração de seu sentido para além da direção a que se dirige) e do sentido (repensado desde a possibilidade de que não se dê como correlato de minha clarividência ou de meu tirocínio especulativo, mas como indício an-árquico do enraizamento do real para além da ideia geral de realidade, assim como a pegada na areia, penetrada pela temporalidade, dilui a bipolaridade presença-ausência, ser-não ser).

Está assim consumada a metamorfose final. De uma questão que nasce do intelecto, que se volta a si mesmo, decorre, pela exuberância do empírico irreduzível ao representado e ao representável, a consciência da necessidade de investigar o sentido de consciência da consciência. Este sentido, que não se encontra propriamente – ou a questão retornaria exatamente ao seu ponto inicial – insinua-se pela percepção cabal de uma irreduzível assimetria dos elementos envolvidos no tema, que sugerem uma constelação desigual, temporalmente carregada, atravessada pela não neutralidade do tempo que não se condensa em um ponto matemático. Consciência processada de luz em sombra, de afável sequência temporal a inefável temporalidade disruptiva, o que temos são os ecos, os já referidos traços ou vestígios an-árquicos – ausência-presente ou presença-ausente – do pré-original, ou seja, da Alteridade. Assim, por haver radicalizado o tema da consciência, Levinas reencontra-a

²⁶ Cf. nosso já citado “Da neutralização da diferença à dignidade da Alteridade: estações de uma história mult centenária”, in: SOUZA, R. T. *Sentido e Alteridade – dez ensaios sobre o pensamento de E. Levinas*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 189-208.

em outro sentido: em sentido ético. O pensador lituano chega, então, por vias altamente indiretas, à proximidade de pensadores tão diversos como Rosenzweig, o já citado Benjamin, Adorno, Derrida, Agamben e muitas outras figuras centrais de nossa época. Porém, essa é uma aproximação explosiva, cujo verdadeiro significado apenas anuncia-se no horizonte do pensamento crítico.

Endereço postal:

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Av. Ipiranga, 6681
90619-900 Porto Alegre, RS, Brasil

Data de recebimento: 01/03/2014

Data de aceite: 15/05/2014