

**SUB SPECIE AETERNITATIS:
Festschrift for Nythamar de Oliveira**



Lasar Segall (Favela 1954)

Organizadores
Draiton Gonzaga de Souza
Agemir Bavaresco
Jair Tauchen



Editora Fundação Fenix

O termo *sub specie aeternitatis* (latim, “sob o aspecto da eternidade”) foi consagrado por Spinoza para designar a necessidade do que é eterno (*aeternitas*), em contraste com a contingência de coisas e eventos temporais que têm duração (*duratio*). Na medida em que são modos da substância, os modos podem ser concebidos *sub specie aeternitatis*, visto que participam de alguma maneira da eternidade da substância. Destarte, a Favela de Lasar Segall (1954) desvela essa interseção entre a horizontalidade temporal da imanência e a verticalidade de nossa transcendência em busca de sentido.



Editora Fundação Fenix



***Sub specie aeternitatis:* Festschrift for Nythamar de Oliveira**

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Joaquim Clotet

Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Nythamar de Oliveira

Norman Roland Madarasz

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Ricardo Timm de Souza

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Rosalvo Schütz

Sub specie aeternitatis: Festschrift for Nythamar de Oliveira

(Organizadores)

Draiton Gonzaga de Souza

Agemir Bavaresco

Jair Tauchen



Porto Alegre, 2020

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix:
Imagem da capa e contracapa, disponível em:
Fundo foto criado por kjpargeter -
br.freepik.com
Pintura da capa de Lasar Segall (Favela 1954).
Disponível: <https://br.pinterest.com/pin/507217976767429438/>

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

A publicação da presente obra teve o apoio da CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, no âmbito do Programa CDEA – Centro de Estudos Europeus e Alemães.



Série Filosofia – 23

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SOUZA Draiton Gonzaga de.; BAVARESCO, Agemir; TAUCHEN, Jair. (Orgs).

Sub specie aeternitatis: Festschrift for Nythamar de Oliveira. SOUZA Draiton Gonzaga de.; BAVARESCO, Agemir; TAUCHEN, Jair. (Orgs). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

744p.

ISBN – 978-65-87424-16-3



<https://doi.org/10.36592/9786587424163>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

1. Festschrift. 2. Filosofia. 3. Ética. 4. Política.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

36. FENOMENOLOGIA E METAFENOMENOLOGIA - SOBRE O TEMA DA "SUBSTITUIÇÃO" NO PENSAMENTO ÉTICO DE LEVINAS



<https://doi.org/10.36592/9786587424163-36>

Ricardo Timm de Souza¹

Introdução – os termos gerais da questão²

*Já é tempo de denunciar a confusão abusiva
entre futilidade e moral.
E. Levinas³*

Uma das construções mais complexas da última fase do pensamento de Levinas diz respeito à temática da “substituição”, título do IV. Capítulo de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*⁴ - livro que pode, muito propriamente, ser considerado o resultado da sedimentação de vários decênios de pensamento e que consiste, por sua vez, em uma espécie de reconsideração da questão do sentido mesmo do pensamento⁵. Na verdade, analisada a obra de Levinas em termos de um discurso articulado que se estrutura ao leitor sob a forma de grandes sínteses que amalgamam um rico complexo de elementos, o tema da “substituição” se constitui em um dos “limites” de seu pensamento ético. “Limite” é entendido aqui como uma determinada dimensão que,

¹ Professor Titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS, Porto Alegre, RS, Brasil) na Escola de Humanidades, professor no PPG Filosofia e no PPG Letras da mesma instituição. E-mail: r.timmsouza@gmail.com.

² O presente texto (originalmente in: SOUZA, R. T. - OLIVEIRA, N. F. (Orgs.), *Fenomenologia hoje*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, republicado posteriormente em LOPARIC, Z.; WALTON, R. (Orgs.), *Phenomenology 2005 -Selected Essays from Latin America*, Bucarest: Zeta Books, 2007) refere-se implicitamente aos nossos seguintes livros e textos: *Sentido e Alteridade – Estudos sobre o pensamento de E. Levinas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000; *Existência em Decisão – uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*, São Paulo, Perspectiva, 1999; *O tempo e a Máquina do Tempo – estudos de filosofia e pós-modernidade*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1998, especialmente p. 95-161; *Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996, especialmente p. 15-29 e 139-198; *Metamorfose e Extinção – sobre Kafka e a patologia do tempo*, Caxias do Sul, EDUCS, 2000, p.9-21 e 107-115; e *Sujeito, Ética e História – Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1999.

³ *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Paris, Kluwer Academic (Le livre de poche), p. 201.

⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 156-205 (utilizaremos esta edição nas citações devido ao seu mais fácil acesso).

⁵ Cf. ROLLAND, Jacques. *Parcours de l’autrement – Lecture d’Emmanuel Levinas*, Paris, P.U.F., 2000, p. 4.

abarcando em sua tessitura uma infinidade de sentidos parciais em constante inter-relação, propõe-se simultaneamente a si mesma como uma espécie de *reserva de sentido* do pensamento ético e da racionalidade que organiza os sentidos parciais e os enfeixa em uma direção dada, ou seja, como origem ou envio à pré-originalidade da pretensão de radicalidade que um tal pensamento comporta. Estamos, aqui, extremamente longe tanto de esquematismos compreensivos ao estilo “Mesmo-Outro”, referidos a bipolaridades conceituais enganosas, quanto das interpretações que tais esquematismos possam vir a sugerir. O problema tornou-se infinitamente mais complexo, na medida em que abrange necessariamente um “colocar em questão” do próprio estatuto da racionalidade (e de um determinado modelo, muito abrangente, de filosofia) como um todo. A aproximação do tema da “substituição” envolve uma reestruturação na hierarquia dos termos da realidade, ou seja, dos termos que pretendam abordar filosófica e conseqüentemente a realidade, seja ela qual for⁶. O que está realmente em jogo é o questionamento da possibilidade de reconstruir intelectual-retrospectivamente a unicidade absoluta de um acontecimento excessivamente rico para a moldura compreensiva que pretenderia abarcá-lo, mesmo a partir da mobilização do infinito arsenal de sutilezas do espírito. A questão é de outra ordem.

Nem por isso, porém, caímos simplesmente no campo do inefável ou do “indizível”, tal como normalmente se poderia conceber estes termos: defrontamo-nos apenas com uma linguagem extremamente consciente de seus limites (e é de se destacar que a obra filosófica levinasiana apresenta a estrutura geral de *construção de uma linguagem*⁷). Se for verdade, na inspiração wittgensteiniana, que minha

⁶ Sobre o tema da “substituição” no pensamento de Levinas, cf. entre outros FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia – subjetividade e sentido ético em Levinas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996, p. 162-166; SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico – uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, Porto Alegre-Petrópolis, EST-Vozes, 1983, p. 378-391; WALDENFELS, Bernhard. “La responsabilité”, in: MARION, Jean-Luc. *Emmanuel Levinas – Positivité et transcendance*, Paris, P.U.F., 2000, p. 259-283; LAHACHE, Stéphanie. “Le messianisme chez Emmanuel Levinas – une éthique du pro-nom” in: Pardès – Revue européenne d’études et de culture juives 26, 1999, p. 259-269; além do monumental estudo de Elisabeth WEBER *Verfolgung und Trauma. Zu Levinas’ Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Wien, Passagen Verlag, 1990.

⁷ A diluição da questão no campo do indiferenciado viria a contrariar exatamente o fundamento incontornável para a compreensão do problema como um todo. Não se pode olvidar que, para Levinas, a temática da *dessacralização* do mundo e das estruturas normais da tradição é um dos temas centrais de seu trabalho, e condição sem a qual não se compreende a estruturação de seu pensamento. Cf. FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996, p. 14 “..(para Levinas)...Uma filosofia do “Sagrado” não pode atingir o humano verdadeiro. No universo “pagão”, os seres são reduzidos a funções e papéis. São figuras. Não existem como *rosto*. O poder do rosto está no fato de que ele apresenta uma noção de verdade como expressão, e não como desvelamento de um neutro impessoal... A nostalgia da terra e do solo, religada a um universo sacral, é sinal de violência e de guerra”. Sobre a questão da linguagem em Levinas, cf entre

linguagem é o limite de meu mundo, também é verdade que minha linguagem não é o limite do mundo do Outro, pelo menos enquanto é realmente o mundo do Outro, e não o simulacro de alteridade que eu sou perfeitamente capaz de pensar; e qualquer proposição limitativa neste sentido padece do delírio da onipresença – de meu mundo sei eu, e não sei *senão* de meu mundo. Tudo o que diga com respeito a “outros mundos” – o mundo do Outro propriamente dito – não é certamente, para mim, questão de mero saber.

Mas estas distinções correm o risco de permanecerem retóricas, no pior sentido do termo, caso não se aprofundem as raízes que levam realmente à origem da questão. E isto envolveria uma retrospectiva extremamente complexa em termos de acompanhamento do itinerário filosófico levinasiano, o que, por sua vez, não é garantia de relevância de suas estruturas primigênicas⁸. Primariamente, o tema da “substituição” – um dos “últimos” e mais sofisticados deste pensamento - envolve uma tal gama de elementos, que sua compreensão cabal somente se poderia dar, a rigor, no acompanhamento arduamente reconstrutivo da obra levinasiana como um todo. Um plano de aproximação “direto”, porém, não é, em princípio, inviável, e se torna possível a partir da mobilização de certos elementos decisivos que podem vir a compor a estrutura compreensiva essencial da questão.

Este plano de abordagem mais direto da questão da substituição envolverá, porém, um retorno a uma estrutura básica de compreensão das próprias origens do pensamento que difere radicalmente das estruturas formais “normais” dos modos correntes de operação da filosofia ocidental e envia a um universo de inteligibilidade bastante diverso das tradições cognitivo-objetivantes tradicionais, mesmo em suas dimensões mais sofisticadas, dialéticas e fenomenológico-correlativas⁹.

O propósito deste texto é investigar esta segunda possibilidade compreensiva da temática da “substituição” na obra levinasiana. Para tal, porém, é necessária a

outros: WIEMER, Thomas. *Die Passion des Sagens*, Freiburg, Alber, 1988; FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Grenoble, J.-Millon, 1992.

⁸ Como introduções gerais ao pensamento de Levinas, sejam destacadas as seguintes obras: o já clássico *O homem messiânico – uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, de L. C. SUSIN (Porto Alegre-Petrópolis, EST-Vozes, 1983); BECKERT, Cristina. *Subjectividade e Diacronia no pensamento de Levinas*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998; CHALIER, Catherine. *Levinas e a utopia do humano*, Lisboa, Instituto Piaget; CIARAMELLI, Fabio. *Transcendence et Ethique – Essai sur Levinas*, Bruxelles, Ousia, 1989.

⁹ Cf. SOUZA, R. T. “Da neutralização da diferença à dignidade da Alteridade – estações de uma história multicentenária” in: SOUZA, R. T. *Sentido e Alteridade – Onze estudos sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000.

recorrência a alguns temas fundamentais do pensamento de um autor sem o qual a compreensão da obra própria obra levinasiana é virtualmente inviável: Franz Rosenzweig. A referência é, aqui, aquilo que temos chamado de “intuição pré-original da multiplicidade ou da pluralidade”¹⁰, sem a qual nem o pensamento de Rosenzweig nem de Levinas, nem ainda de outros autores – seja aqui citado, apenas a título de importante exemplo entre muitos outros, W. Benjamin¹¹ – é compreensível em algumas de suas dimensões realmente decisivas.

Assim, esta estrutura de análise - referenciada nos desdobramentos de intuições fundamentais do pensamento do autor - abre uma outra dimensão de leitura, e esta em um nível que consideramos nitidamente mais relevante do que a reproposição analítica de suas idéias fundamentais. Pois este texto pretende avançar ao ponto em que se evidencie que a inteligibilidade de um dos mais complexos temas de Levinas – a idéia de “substituição” – pressupõe a inteligibilidade de estruturas compreensivas prévias, as quais não se dão endogenamente à leitura do texto levinasiano – o que, por certo, explicará algumas das razões da radical incompreensão que muitas vezes envolve a recepção de temas cruciais no pensamento deste autor.

E, por sua vez, um tal desenvolvimento procurará tornar mais clara a passagem da fenomenologia à metafenomenologia ética, operada por Levinas ao longo de seus escritos, sob as mais diferentes formas circunstanciais de abordagem¹².

Em termos estruturais, o presente texto seguirá os seguintes passos:

Em um primeiro momento, serão analisadas as proposições levinasianas a respeito do tema da “substituição”, tal como aparece em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Em uma segunda etapa, será investigada sua base de inteligibilidade segundo as idéias acima propostas e, finalmente, em um último passo, correlações, evoluções e afastamentos serão reconsiderados, em um nível de maior profundidade, na síntese final.

¹⁰ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de Souza. *Existência em decisão – uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*, São Paulo, Perspectiva, 1999, p. 21-28.

¹¹ Cf. SOUZA, R. T. “Alteridade e Citabilidade – Benjamin e Levinas”, in: VERITAS – revista de Filosofia da PUCRS, Porto Alegre, n. 2, junho de 2000, p.267-272.

¹² Cf. nosso *Sujeito, Ética e História...*, Op. cit., p. 56-78.

I Substituição e sentido – o tema da “Substituição” em *Autrement qu’être* ou *au-delà de l’essence*

1 Subjetividade e Identidade

O capítulo IV de *Autrement qu’être...*, “A substituição”, traz como epígrafe um verso de um poeta caro a Levinas: Paul Celan - “Ich bin du, wenn ich ich bin” (literalmente, “eu sou tu, quando eu eu sou”)¹³. Este simples verso sugere já uma complexa intriga da subjetividade, como que desautomatiza o sujeito em seu processo atemporal de auto-compreensão: a minha subjetividade real depende de bem mais fatores do que, simplesmente, do fato de eu “sentir-me eu” ou como tal perceber-me de um ponto de vista intelectual em oposição ao não-eu. Trata-se de problematizar de forma nítida a passagem excessivamente rápida da autoconsciência à subjetividade.

O início desta seção recapitula um tema claro a Levinas, a saber, se a vida intelectual como tal se dá apenas segundo os parâmetros “normais” ocidentais, ou seja, na consciência, na exposição do ser, no saber¹⁴. O título da seção inaugural do livro introduz a dimensão de fundo: “Princípio e anarquia”.

Levinas retoma, ao início do texto, a questão, tão antiga e importante, da consciência que conhece. Como conhece a consciência? Como se “autoconhece” o consciente? Este processo é examinado desde uma dupla perspectiva, de auto e hetero-conhecimento: desde a consciência que temos “de” algo, algo que identificamos a partir de sua silhueta e portanto conhecemos *ao identificarmos a silhueta “com” algo*, e desde a posse de si que significa “apossar-se” de si através do decorrer das “fases temporais” – os cortes temporais que nos dilatam para além de meros limites formais, fazendo com que uma contínua “reintegração de posse” seja necessária ao longo das quais nos *afastamos* de nós mesmos para nos *(re)encontrarmos* conosco mesmos, em que o ser de cada um se “re-possui” e se “expõe” à verdade¹⁵. Tanto em um quanto em outro caso, trata-se de algo que conduz a uma determinada *síntese ideal* que permite que o conhecimento se proclame como tal – “repousa sobre uma misteriosa operação

¹³ AE, p. 156.

¹⁴ Cf. AE, p. 157.

¹⁵ Cf. AE, p. 156: “Na relação com os seres que se chama consciência, nós identificamos estes seres através da variedade de silhuetas onde eles aparecem; na consciência de si, nós nos identificamos através da multiplicidade de fases temporais: como se a vida subjetiva, sob as espécies da consciência, consistisse, para o ser mesmo, em se perder e em se reencontrar para se **possuir** mostrando-se, propondo-se como tema, expondo-se na verdade”.

no esquematismo na linguagem, graças ao qual uma idealidade pode corresponder à dispersão de aspectos e de imagens, de silhuetas e de fases”¹⁶. O conhecimento, de qualquer gênero, é o limite inultrapassável da empiria – “Tomar consciência de um ser é pois, sempre, para este, ser tomado através de uma idealidade e a partir de um Dito”¹⁷. Inclusive um ser empírico individual é algo que se aborda através da idealidade do logos”¹⁸. O que temos realmente aqui é um reenvio à essência, uma aventura ontológica de reencontro com a arché¹⁹, pois “para a tradição filosófica do Ocidente, toda espiritualidade dá-se na consciência, na exposição de ser no saber”²⁰, um encontro consigo mesmo.

Assim, esta aventura da consciência que procura a posse de ser no saber não é uma aventura propriamente dita, na medida em que não sobra espaço para o realmente desconhecido, nos termos de que a realidade (ainda) desconhecida se aninha na arché, se manifesta e se amolda à procura da consciência que necessariamente acabará por coincidir consigo mesma no ser do procurado; “tudo se articula no movimento da essência”²¹.

Existem outras formas de aproximação com o real, porém: como “proximidade”. “Proximidade” significa aproximação que primordialmente é *contato* e não equacionamento intelectual do contatado: não é uma saber, mas uma base original possível do saber que, porém, não se substitui, em nenhuma hipótese, a esta base original; trata-se de uma questão de outra ordem: “buscando na linguagem por detrás da circulação de informações o contato e a sensibilidade, ensaiamos descrever a subjetividade como algo irredutível à consciência e à tematização”²². Na ordem temporal, a tematização – mesmo da consciência de algo e da auto-consciência – emerge *depois* da emergência do tematizável; e é por isso que o tematizável é

¹⁶ AE, 157.

¹⁷ “Dito” (Dit) tem, para Levinas, um sentido especial: trata-se do conceito expresso, que pretende subsumir em si as virtualidades da linguagem da qual se origina e que se refere à realidade que é “dita”; sugere uma forte conotação “atemporal” do conceito que sobrevive e perdura, exatamente, *apesar* das vicissitudes do tempo. “Dito” opõe-se a “Dizer” (Dire), que indica o *processo* de “*ir dizendo*”, a aproximação e constituição da realidade através da linguagem que não se substitui a esta realidade, mas se dá ao longo do *tempo* desta aproximação: não há “dizer” sem ser no tempo que decorre e que permite justamente o dizer. Sobre o Dito e o Dizer no pensamento de Levinas, cf. no próprio *Autrement...*, p. 55-99; WIEMER, Thomas. *Die Passion des Sagens – Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*, Freiburg, Alber, p. 154-217; ROLLAND, Jacques. *Parcours de l'autrement – lecture d'Emmanuel Levinas*, Paris, P.U.F., 2000, p.167-203, etc.

¹⁸ AE, p. 157.

¹⁹ Cf. AE, p. 157.

²⁰ AE, p. 157.

²¹ AE, p. 157.

²² AE, p. 157.

“tematizável”: porque, em “já existindo” previamente, se dá às agudas sutilezas do intelecto identificante.

Mas esta proximidade, este contato, esta *a-proximação*, não se dá com um neutro ou com uma indiferença, caso em que nada de novo ocorreria realmente, já que a indiferença ou a neutralidade, neste sentido, não se *opõem* realmente ao que se lhes “opõem”, mas lhe oferecem apenas sua “indiferenciação”. Assim, a proximidade somente se pode dar com o eminentemente *não-neutro*: “A proximidade apareceu como a relação com o Outro, que não pode resolver-se em ‘imagens’ nem se expor como tema; (relação) com o que não é desmesurado com relação à arché da tematização, mas incomensurável, com o que não mantém a identidade do logos kerigmático, colocando em questão todo esquematismo”²³. O Outro porta um sentido de significação totalmente distinto daquele da correlação; sua significação consiste justamente não em um correlato para além do poder da visão intelectual (seria ainda um co-relato), mas, sim, no *transcender dos esquemas significativos correlacionais, e em persistir “com sentido de realidade” para além das determinações de sentido da mera figuração intelectual de sentido.*²⁴

Estamos aqui em um ponto capital para compreender a inversão que se processa. Superamos, pelo encontro, a tentação que a expressão “separação absoluta” pode sugerir, com seus corolários de indizibilidade; mas também superamos a tautologia do auto-encontro da consciência intelectual que encontra o ser, ao declinarmos de uma estrutura de encontro na qual o efetivamente relevante seria antes a *estrutura* (inclusive a estrutura cognoscitiva, ou principalmente esta) e não o *encontro* propriamente dito. Pois, agora, nenhuma *imagem* do Outro pode vir a substituí-lo na intriga do encontro, já que “é minha responsabilidade para com o outro quem forma o *para* da relação, a mesma significância da significação que significa no *Dizer* antes de mostrar-se no *Dito*. *Um-para-o-outro*: quer dizer, a significância mesma da significação!”²⁵. O sentido de um encontro neste nível é a sua *ocorrência*, e não sua descrição ou sua representação intelectual; descrição ou representação, ainda que tão fiéis quanto possível à realidade, não podem criar nem a priori nem a posteriori o sentido do encontro: apenas “recriá-lo”, segundo as regras que se dão através deste sentido mesmo, e *somente* através dele. Descrição, representação chegam ou *cedo*,

²³ AE, p. 157-158.

²⁴ Cf. AE, p. 158.

²⁵ AE, p. 158.

ou *tarde* demais, e configuram sempre “tematizações” de um fato e de uma realidade – e o que “aqui conta é o rechaço a deixar-se amansar ou domesticar por um tema”²⁶.

Eis que temos, então, a inscrição de um fato propriamente novo no campo das possibilidades da realidade, um fato que as possibilidades prévias não podem dar conta, na medida em que estão ou “antes” ou “depois” de seu acontecimento propriamente dito: “*anarquicamente* a proximidade é assim uma relação com uma singularidade sem a mediação de nenhum princípio, de nenhuma idealidade”²⁷.

O que está aqui realmente em questão é a ruptura de qualquer possibilidade de *neutralidade* na ordem da realidade que se desenha no encontro com o propriamente outro. Chegamos aqui ao enunciado de uma idéia central nesta argumentação:

Esta incomensurabilidade com respeito à consciência, que se converte em vestígio (trace) de *não sei de onde*, não é a inofensiva relação do saber onde tudo se iguala, nem a indiferença da contiguidade espacial... é já assignação, de urgência extrema... Temos chamado de obsessão a esta relação irreduzível à consciência... irreduzível à consciência inclusive se a transtorna, a obsessão atravessa a consciência a contrapelo, inscrevendo-se nela como estrangeira: como desequilíbrio, como delírio... movimento an-árquico no sentido original do termo.²⁸

Ocorre então como que uma estranha *intrusão* na lógica da boa consciência; o elemento central a destacar aqui é o termo *desequilíbrio*: uma *obsessão desequilibrante*, que não se dá à racionalidade que a poderia resolver em bons termos (a racionalidade da consciência propriamente dita), mas que *passa a se constituir, ela mesma, em substância da própria racionalidade*, conduzindo, com esta subversão, a um status anárquico paradoxalmente “de origem”: originante da história que se desenrola a partir do choque intrusivo e do novo tipo de racionalidade da qual este choque é, também ele, elemento desencadeador. O choque, enquanto evidência de absoluta não-neutralidade de um encontro, é *traumaticamente fecundante* em seu processo de desestruturação do organizado²⁹. Por que isso? Porque a “anarquia não pode ser soberana como é a arché. Não pode senão perturbar, mas de um modo radical,

²⁶ AE, p. 26.

²⁷ AE, p. 158-159.

²⁸ AE, p. 159.

²⁹ Cf. SOUZA, R. T. “Traumatismo e Infinito – esboço de uma metafenomenologia do infinito ético” in: SOUZA, R. T. *Totalidade & Desagregação...*, Op. cit., p. 179-198.

o que torna possíveis os instantes de negação *sem nenhuma* afirmação”³⁰. “A anarquia detém o jogo ontológico”³¹, precisamente porque não permite a síntese lógica em um presente ex-planativo que enviase a alguma figura “arcaica” de origem e acabasse coincidindo com sua própria identidade, reiniciando o jogo da neutralização do diferente através da anulação das *distâncias* reais que medeiam os diferentes.³²

É evidente, portanto, que não se trata de descobrir, nos escaninhos mais recônditos da consciência, um determinado “espaço seguro” para a alteridade, mas, sim, trata-se de negar, pelo levar a sério do *fato* do trauma, tal recorrente tentação intelectual. O vestígio, o rastro, *escorrem* para fora de suas figurações, carnalizam-se para além da idéia da carne; tornam-se correlativamente tão *insignificantes* que escapam à apreensão e ao paralelismo: uma espessa *passividade* intrusa numa consciência ³³, uma conturbação in-descritível da lógica do sentido claro e autorreferente, intrusão e conturbação estas cuja determinação maior de existência *consiste justamente em não poder ser articulada em uma constelação de existentes*, por mais sutil que esta seja. Sua realidade é o que não se dá segundo as regras de identificação do real *como* real, mas *eflui apesar* das infinitas teias classificatórias. Incômoda presença.

Trata-se assim de uma inversão da própria proveniência do sentido, ou da própria idéia de sentido, incapaz de conter um sentido para o qual não dispõe de estruturas de adequação: contenção das engrenagens onto-lógicas:

Em uma *responsabilidade que não se justifica segundo nenhum compromisso prévio* – na responsabilidade por outrem – na situação ética, que se esboça a estrutura meta-ontológica e meta-lógica desta Anarquia, desfazendo o logos em que se inscreve a apologia segundo a qual a consciência sempre se retoma e ordena. Paixão, absoluta na medida em que é surpreendente sem a priori algum. Por conseqüência, consciência afetada (ateinte) antes de fazer idéia do que a ela vem, afetada *apesar* dela mesma. Nós reconhecemos por sob estes traços a perseguição, colocação em questão anterior ao questionamento e responsabilidade para além do logos da resposta. Como se a perseguição por outrem estivesse no fundo da solidariedade com outrem. Como uma tal Paixão pode ter lugar e tempo na consciência?³⁴

³⁰ AE, p. 160, nota 1.

³¹ AE, p. 160.

³² Cf. AE, p. 161.

³³ Cf. AE, p. 161. Cf. também: “Há que insistir nesta exterioridade. Não é objetiva ou espacial, não é recuperável na imanência para colocar-se sob a ordem e na ordem da consciência, mas é obsessiva, não-tematizável e anárquica, no sentido que acabamos de definir” (AE, p. 161).

³⁴ AE, p. 162.

Eis então toda uma nova e inquietante intriga da subjetividade: eu, consciência encarnada, consciência pensante, vejo-me radicalmente *afetado* pelo que não sou eu

—

...estou assinalado sem recurso, sem pátria, já reenviado a mim mesmo, mas sem me poder manter aí(...) Nada que se pareça à consciência de si, isto que não tem sentido a não ser como surgimento em mim de uma responsabilidade anterior ao compromisso, quer dizer, de uma responsabilidade por outrem. Eu sou um e insubstituível – um enquanto insubstituível na responsabilidade... nada que se assemelhe à consciência de si...³⁵

O meu ser-um tem apenas uma referência: não se trata de uma determinação da consciência reflexiva, ou da súbita auto-apreensão de minha existência, ou da constatação de minha solidão existencial, ou da distinção lógica-ontológica que eu seja capaz de fazer entre eu e os outros. Esta referência, subsistente ao jogo de espelhos que configura o recorrente autorreconhecimento da consciência ingênua, é a alteridade de Outrem que invade minha ordem e desarticula, com sua presença, *o mundo que eu posso compreender*; sou reenviado a mim mesmo e não me acho em mim mesmo, não coincido mais comigo mesmo, como nos tempos da boa consciência, cindido que estou entre meu *eu tornado insuficiente* pela visita inoportuna da alteridade e meu *eu exigido desde fora de mim* enquanto subjetividade para além da lógica das estruturas reflexionantes, insuficientes para dar conta de meu peso e do peso de minha responsabilidade pelo *des-conhecido*. Estou assoberbado, até o fundo de minha medula existencial, pela impossibilidade de resolver racionalmente o enigma do encontro com Outrem³⁶; nada avançará, a não ser que Outrem seja levado a sério de uma forma para a qual a especulação, por mais poderosa que seja, não oferece esquadro. Sou, sem as armas de minha razão toda-poderosa, *pequeno demais* para um tal choque, e, não obstante, tal choque não significa uma aniquilação, mas um espantoso chamamento ao assumir de minha mais própria *resposta* a este choque.

Esta é, então, segundo esta estrutura, a própria estrutura de *minha subjetividade*: “sub-estar” à exigência absoluta de Outrem (exigência de outrem manter-se Outrem *apesar* de todas as minhas tentações de resolver o *mistério* em que se configura seu aparecer) sem, nem por isso, desaparecer por sob

³⁵ AE, p. 163.

³⁶ Sobre a questão da alteridade enquanto “enigma”, cf. SOUZA, R. T. *Sujeito, Ética e História...*, op. cit., p. 71-78. Sobre o tema da “subjetividade” tal como tratado nesta seção, cf. AE, p.206-219. Cf. também Marcelo FABRI, *desencantando a ontologia – subjetividade e sentido ético em Levinas*, Op. cit., especialmente p. 154-161 e 185-198.

a *gravidade* que significa o que não se resolve segundo meus esquemas compreensivos, mas existir *desde o assumir desta gravidade enquanto substância de minha própria possibilidade de existir enquanto sujeito*. Isto é minha subjetividade real, e não uma idéia que eu dela tenha nos intervalos em que me sinto flutuar em meio à indiferenciação dos seres, ou em meus translocamentos racionais: minha subjetividade dá-se em uma *situação-limite* dilatada, em um *instante de decisão* em que não posso ser senão *eu mesmo*, de forma radical, sem me descolar, por qualquer artifício da razão, da situação em que sou eu mesmo: o *encontro com o que não sou eu*.

E é do encontro com o que não sou eu – com o Outro propriamente dito, para além de quaisquer projeções sob a forma de alter ego – que a questão da identidade retoma sua pregnância. Sou idêntico a mim mesmo não na medida em que me identifico simplesmente comigo mesmo, *mas somente e na medida em que esta identificação é, pura e simplesmente, injustificável por si mesma*, com suas razões e legitimações, mas quando, no tempo, inscreve, pelo assumir da incerteza de um encontro ético com outrem, uma inelutabilidade mais sólida do que qualquer auto-figuração. Sou eu, e apenas eu, e eu somente, quando minha inscrição na ordem dos acontecimentos é indelével eticamente, quando até mesmo a carregada palavra “existência” é excessivamente fraca para dar conta de quão profunda é esta inscrição que está *infinitamente além de mim*. *Reduzo-me então à plena dimensão de minha responsabilidade*, e minha subjetividade – “empírica ou contingente, mas que resiste, em seu permanecer (stance), à erosão do tempo e da história; quer dizer, ferida pela morte, que é sempre violenta e prematura”³⁷ – alça-se à posição de decisões definitivas na responsabilidade que assume – não por uma condenação, mas por sua *própria possibilidade de constituição*- pelo que não é ela, e nesta escolha se constituindo propriamente.

2 Substituição

Não estamos aqui em nenhum *status* de tranquilidade gloriosa, mas exatamente em meio a um dilaceramento –

³⁷ AE, p. 168.

A responsabilidade para com os outros não foi um retorno a si mesmo, mas uma críspação desesperada, que os limites da identidade não podem reter. A recorrência se converte em identidade ao fazer com que se rompam os limites da identidade, o *princípio* do ser em mim, o intolerável repouso em si da definição. Si mesmo, aquém do repouso: impossibilidade de retornar de todas as coisas para não ocupar-se mais que de si, mas manter-se a si mesmo devorando-se. A responsabilidade do eu na *obsessão* é uma responsabilidade do eu com respeito àquilo que este eu jamais teria desejado, ou seja, respeito aos outros.³⁸

Não se trata, portanto de um novo jogo, ao estilo dos jogos da tradição ontológica. *Não culmina no instante de autoglorificação onde a identidade, apesar de tudo*, simplesmente “se deu”, ainda que por vias absolutamente insuspeitas; este não é senão um passo, embora “inédito na história do ser”. O que se anuncia é a radicalização da intrusão da alteridade em todo mundo ordenado, a de-composição de qualquer ordem prévia, a desconstrução dos sentidos anelados na lógica das conexões temporais controláveis:

Esta anarquia da recorrência a si, para além do jogo normal da ação e da paixão onde se mantém – onde é – a identidade do ser, aquém dos limites da identidade, esta passividade sofrida na proximidade por meio de uma alteridade em mim, essa passividade da recorrência a si que, não obstante, não é a alienação de uma identidade traída. Que outra coisa pode ser senão a substituição de mim pelos outros?³⁹

Mas não se trata de algum tipo de alienação, na exata medida em que responsabilidade – ou a capacidade exercida de resposta, condição para a substituição mesma – é o inverso perfeito do simplesmente perder-se no além-de-si. Não esvaziado de si mesmo a ponto de constituir-se numa fragilidade expiatória, mas insuflado de vida que não se metaboliza a partir dos poderes da imanência: “*Pelo* outro e para o outro, porém sem alienação: inspirado”⁴⁰. Antes seria como que um “achar-se para-além-de-si” e de seus poderes, “como ser-em-sua-pele, como ter-o-outro-em-sua-pele”⁴¹.

Substituição: a inversão total do sentido e a falência das dicotomias, fixação da minha absoluta condição de insubstituível *nela mesma*, inversão da identidade,

³⁸ AE, p. 181.

³⁹ AE, p. 181.

⁴⁰ AE, p. 181.

⁴¹ AE, p. 181.

paradoxal *libertação* do infinito peso das exigências recorrentes da identidade sempre ameaçada pelo tempo:

Nesta substituição em que a identidade se inverte, nesta passividade mais passiva que a passividade conjunta do ato, para além da passividade inerte do designado, o si-mesmo se absolve de si. Liberdade? Outra liberdade, diversa da(que) da iniciativa. Mediante a substituição dos outros, o Si-mesmo (Soi-même) escapa à *relação*. No limite da passividade, o Si-mesmo escapa à passividade ou à inevitável limitação que sofrem os termos na relação; na incomparável relação da responsabilidade, o outro não limita o mesmo, mas é suportado pelo que limita. É aqui em que se mostra a sobredeterminação das categorias ontológicas, que as transforma em termos éticos. Nesta passividade, que é a mais passiva, o si-mesmo (soi), eticamente, se libera de qualquer outro e de si.⁴²

Subjetividade: o si-mesmo liberto do peso de si mesmo e de qualquer outro que tenha nele sua referência de sentido e realidade. Infinitamente *leve*, na medida em que não necessita suportar-se ontologicamente a si mesma, sem descanso, em um jogo perpétuo de espelhos, em recorrentes estruturas auto-identificantes, para sentir-se real; e infinitamente *pesada*, no sentido de que é capaz de conter infinitamente mais do que pode conter, infinitamente mais *do que se poderia pensar* – é capaz de suportar o infinito ético, ou seja, a diferença real, o novo, sem que este novo signifique pura e simplesmente o derribar de qualquer impulso de existência, ou a colocação em questão da própria condição de conceber a existência, como geralmente acontece no passado da ontologia. “Identidade *em diástase*, a coincidência vem a fracassar para si mesma”⁴³; não se encontra a si mesma, mas encontra apenas a alteridade radical com relação a ela.

Responsabilidade: anterioridade absoluta à idéia de liberdade, a qual pressupõe uma identidade livre, expressa-se em sua forma mais própria na *anterioridade* da responsabilidade que, enquanto *responde*, *responde não só a si, mas a todos os outros*:

Instauração de um ser que não é *para si*, que é *para todos* - ao mesmo tempo ser e desinteresse; o *para si* significando consciência de si, *para todos*, responsabilidade para com os outros, suporte do universo. Este modo de responder sem compromisso prévio – responsabilidade para com o outro – é a fraternidade humana propriamente dita, anterior à liberdade.⁴⁴

⁴² AE, p. 181.

⁴³ AE, p. 182.

⁴⁴ AE, p. 184.

Estamos fora do alcance do representável: a si mesma, a responsabilidade não se re-presenta, apenas se *a-presenta* enquanto cisão de uma identidade que não se completa em sua idéia. No mundo que as clarezas abandonaram, sobram vestígios de um outro tempo, outro espaço, do Outro; é pelo outro que a responsabilidade é *capaz de viver*, já que não é capaz de dar as respostas a si mesma, desenraizou-se de sua *arché* ao desidentificar-se de sua idéia; capaz apenas de sofrer a anarquia extrema dos traços, dos vestígios de uma presença ausente, de um outro tempo que ainda permanece no seu tempo ou que ao seu tempo reenvia ou ainda não chegou: desarticulação da idéia de certeza, sobrevivência no inusitado da diferença real⁴⁵:

O olhar (visage) do outro na proximidade, mais que representação, é vestígio irrepresentável, modo do Infinito. Não é porque entre os seres exista um Eu, ser que persegue fins, que o Ser adquire uma significação e se converte em universo. É porque na aproximação se inscreve ou se escreve o vestígio do infinito – vestígio de uma partida, mas vestígio daquilo que, desmesurado, não entra no presente e inverte a *arché* em anarquia – que há o abandono pelo outro, obsessão pelo outro, responsabilidade e Si-mesmo.⁴⁶

Ao contrário do que se poderia ter pensado, portanto, não se trata de uma espécie de falência do sujeito, mas do levar às últimas conseqüências o *débâcle* que a própria idéia de subjetividade se autoimpôs ao procurar nela mesma e não mais que nela mesma – em sua autoprodução autorreferenciada - seu último fundamento. Também não se trata de algum tipo de estruturalismo, onde um sujeito infinitamente fracionado ou pulverizado, virtualmente invisível, *acontece como se* não existisse. Trata-se simplesmente da re-apreensão de uma referência de si que porém, paradoxalmente, não encontra em si sua real instância de realidade, ou seja, que não se legitima apenas porque se concebe; mas que se concebe apenas porque sua solidez advém do mais além, da alteridade que é incapaz de conceber – ou que, em se concebendo, permanece como não mais do que, exatamente, uma concepção arbitrária *que poderia simplesmente não existir*, e se atrofia em sua tendência à endogenia. Estamos aqui em um ponto de inteligibilidade muito complexa; a subjetividade, enquanto suportando a si mesma, *não pode não existir*, pois que sua existência é o que configura sua capacidade de suportar *sem a qual não é, a rigor, nem ao menos concebível*. E a forma deste “não poder não existir”, a forma desta existência

⁴⁵ Cf. SOUZA, R. T. “Traumatismo e Infinito”, in: SOUZA, R. T., *Totalidade & Desagregação...*, op. cit., p. 188-191.

⁴⁶ AE, p. 184.

inelutável, mais pesada que qualquer existência meramente contingente, é a substituição. Uma vez inscrita na ordem da realidade, nada a transforma em não-real, pois nada há na realidade que não carregue a sua marca indelével: a marca de se dar enquanto *suporte* de toda uma estrutura de existência através da qual a alteridade foi *de fato suportada* para além de todo o desconforto da razão. Indelebilidade, insubstituibilidade – alicerces primordiais de uma subjetividade que transborda de sua própria idéia, por mais rica que esta seja, que é o peso *máximo* de si mesma sem ser *somente* si mesma, exatamente *por não ser* somente si mesma, mas de certo mudo *tudo* o que não é si mesma: a alteridade. “O não-intercambiável por excelência, o Eu (Je), o único, substitui-se aos outros. Nada é jogo. Assim se transcende o ser”⁴⁷. O eu: não mais idéia soberana, mas coágulo indelével no corpo da realidade, não pode mais não existir, ainda que se precipite na correlação onto-lógica do Ser: o “Nada”. *Nada lhe poupa de sua “existência”*, nem mesmo a idéia de nada, inconcebível senão como correlação de ser. *Há ser demais*; “há” ainda por fora das demarcações ontológicas; qualquer indiferenciação ontológica não conduz senão à espessura que desborda todas as determinações, e em função das quais as *de-terminações* são concebíveis⁴⁸. Nada lhe poupa de sua “existência”, de sua realidade anterior à dualidade essência-existência. E a estrutura de compreensão desta auto-realidade, se pode assim ser chamada, se constitui no suportar *a si mesma suportando o que não é ela*, o em princípio alérgico à sua própria idéia: a alteridade, ou seja, o *desencontro* de si consigo mesma.

É necessário que bem se compreenda que a estrutura do auto-suportar-se não é uma questão volitiva ou uma destilação intelectual, mas, antes, um *acontecimento incessante*:

Não é somente que o eu (moi) seja um ser dotado de algumas qualidades, ditas morais, que ele portasse como uma substância porta atributos ou de que ela se reveste como acidentes em seu devir; é sua unicidade excepcional na passividade ou a Paixão de Si, que é este acontecimento incessante de sujeição a tudo, de substituição, o fato, para o ser, de se des-garrar (dé-prendre), de se esvaziar de seu ser, de se postar ‘ao contrário’ e, se se pode dizer, o fato do ‘outramente que ser’, sujeição que não é nem nada, nem produto de uma imaginação transcendental. Não se busca nesta análise relacionar um **ente**, que seria o Eu, ao ato de substituir-se, que seria o ser do ente⁴⁹.

⁴⁷ AE, p. 184.

⁴⁸ Cf. a apresentação do “há” por Levinas in: *Da existência ao existente*, Campinas, Papyrus, 1998.

⁴⁹ AE, p. 184-185.

Dar-se como uma subjetividade que se suporta apesar do *insuportável* que é, para sua própria idéia – no melhor sentido do termo -, suportar-se *desde o que não é ela*, cindida em sua auto-concepção aquém das bipolaridades concebíveis desde esta cisão. *Incessantemente acontecer – não poder não-ser* – eis o que desautoriza o ato soberano, a expressão clara e distinta da vontade pela qual a subjetividade acabaria por se reapossar de si mesma, re-encetando a sutileza dos jogos identificantes, que não podem ter vez porque a corrente do *não poder não-ser* é excessivamente vigorosa. Eu como incessante ex-ção do existir sem a debilidade do *meramente* existir nem a robustez do existir apesar das tentação “tanáticas” da não-existência: anterioridade crispada a qualquer lógica de conciliação, atrito e trauma incessantes, *passividade* –

A substituição não é um ato, ela é uma passividade inconvertível em ato, aquém da alternativa ato-passividade, a exceção que não se pode submeter às categorias gramaticais como Nome ou Verbo, se tal não é no interior do Dito que os tematiza. Trata-se da recorrência, que não se pode dizer a não ser como em si ou como o anverso do ser, como de outro modo que ser. Ser-si-mesmo, outramente que ser, se des-interessar, é portar a miséria e a falha do outro, e inclusive a responsabilidade que o outro possa ter para comigo. Ser si mesmo – condição de refém (otage) é ter sempre um grau de responsabilidade superior, a responsabilidade com respeito à responsabilidade do outro.⁵⁰

Substituição: *em nenhuma hipótese um ato de mortificação* – seria ainda um ato, com motivações muito logicamente equacionáveis; não uma atuação no palco dos iguais, ou uma fidelidade a um enredo piedoso; mas, apenas uma *condição*, a condição de *refém*, condição incondicional (e neste sentido incondição), substância do eu subsistente na subsistência do *não-cessar*.

Estamos aqui no cerne de uma estrutura de capital importância, a ser retomada na próxima seção. O dilaceramento que a condição de refém evoca encontra seus limites *não ao fim de um itinerário atribulado* – que poderia culminar em uma guerra privada, em um sacrifício heróico ou em uma mortificação extrema -, *mas, exatamente, na origem de qualquer encontro humanamente significativo*.

É pela condição de refém que pode haver no mundo piedade, compaixão, perdão e proximidade, inclusive o pouco que de tudo isto se encontra, inclusive o simples ‘você primeiro!’. A incondição de refém não é o caso limite da solidariedade, mas a condição de toda solidariedade. Toda acusação e perseguição, como toda linguagem, recompensa, punição interpessoal, supõem a subjetividade do Eu

⁵⁰ AE, p. 185-186.

(Moi), a substituição, a possibilidade de colocar-se no lugar do outro, que remete à transferência do ‘pelo outro’ ao ‘para o outro’.⁵¹

Em outros termos, a incondição de refém é o assumir de uma fato original-originante: o de que não estou só no mundo, só com meus delírios, mas que, *desde o princípio*, minha solidão – *que é desde onde, necessariamente, eu “penso”, na medida em que meço o diferente comigo mesmo*⁵² – está absolutamente assoberbada pelo fato ineliminável do para além de mim mesmo. Na origem *dá-se o múltiplo, que é condição, inclusive, para que se conceba a unicidade* – voltaremos a este tema adiante. E, neste sentido, ética e substituição se constituem, em certo sentido, *em uma obsessiva fidelidade* a esta condição primigênia – pré-original - dos múltiplos.

O Eu (Moi) não é um ente ‘capaz’ de expiar pelos outros: ele é esta expiação original – involuntária – porque anterior à iniciativa da vontade (anterior à origem), como se a unidade e a unicidade do Eu fossem já a carga sobre si da gravidade do outro. Neste sentido o Si mesmo é bondade ou está sob a exigência de um abandono de todo ter, de todo *o seu* e de todo *o para si*, até a substituição (...) A individuação ou sobreindividuação do Eu que consiste em ser em si, em sua pele, sem compartilhar do *conatus essendi* de todos os seres que são seres em si, a individuação e a sobreindividuação que consiste para mim em não ser *com respeito* a tudo o que há, porque eu sou *pelo respeito* para com tudo o que há; isso é a expiação de ser. O si mesmo é o fato mesmo de se expor por sob a acusação não assumível em que eu suportava os outros, ao contrário da certeza do eu que se alcança a si mesmo na liberdade.⁵³

A responsabilidade não pode ser solipsista; uma evidência tão luminosa pode se perder em estruturas de referência auto-conscientes – pois “a dominação está na consciência como tal, e Hegel pensava que o *Eu* não é mais do que a consciência que se domina na igualdade consigo mesma em meio àquilo que ele chama ‘a liberdade desta infinita igualdade’”⁵⁴. A responsabilidade é, paradoxalmente, *de fora para dentro*; ela inverte a tendência de procurar a possibilidade da comunicação em um *ir de dentro para fora* desde a coincidência da consciência consigo mesma⁵⁵. A comunicação “seria impossível se devesse começar no Eu, sujeito livre com relação ao qual todos os outros não seriam mais que uma limitação que convida à guerra, à

⁵¹ AE, p. 186-187.

⁵² Cf. nosso cit. “Da neutralização da diferença à dignidade da Alteridade – estações de uma história multicentenária”.

⁵³ AE, p. 187-188.

⁵⁴ AE, p. 161.

⁵⁵ Cf. AE, p. 188.

dominação, à precaução ou ao informe”⁵⁶. Há que levar a sério a “inversão radical” que consiste em ir do *conhecimento* à *solidariedade*: comunicação *propriamente dita*, inversão que consiste precisamente em abandonar a segurança que representa o “diálogo interior”⁵⁷. “Na expiação, a responsabilidade com respeito aos outros, a relação ao não-eu, antecede a toda relação do Eu (Moi) consigo mesmo”⁵⁸. No princípio, dá-se a diferença, mas a diferença não se dá em sua idéia. Assim,

Que a ênfase da abertura seja a responsabilidade pelo outro até a substituição – o *para o outro* do desvelamento, da mostração ao outro invertendo-se em *para o outro* da responsabilidade – esta é, em suma, a tese da presente obra.⁵⁹

A inversão do conhecimento em responsabilidade conduz necessariamente a uma conturbação da idéia tradicional de “verdade”, colocando em questão a idéia de que a verdade somente possa ser concebida como uma “descoberta”. A procura recorrente e absolutamente hegemônica na filosofia da verdade como certeza intelectual bloqueia outras formas possíveis de concepção da própria idéia de verdade, aferrada que esta é à determinação da autorreferência identificatória:

A idéia de que a verdade possa significar testemunho prestado ao Infinito nem ao menos é suspeitada. Nesta pre-eminência da certeza, a identidade da substância se toma como o eu, se chama mônada, e desde este momento é incapaz de comunicar-se a não ser por milagre. Deste modo, se é conduzido a aproximar-se de uma teoria de Cassirer e de Binswanger segundo a qual antes um diálogo prévio mantém o Eu do que o Eu mantém uma conversação.⁶⁰

Mas a concepção de verdade que se anuncia desde o desarticular das estruturas monádicas de referência da subjetividade tem a ver com a des-identificação do mesmo, e a verdade é, antes do que uma certeza, como que a própria fissura da idéia tradicional de certeza: se não é possível que haja adequação entre diferentes sob pena da abdicação da própria estrutura de alteridade que os sustenta enquanto, exatamente, *diferentes*, então a relação entre diferentes é primordialmente inadequação por excelência, e esta é a verdade – verdade enquanto *inadequação* – desta relação entre diferentes⁶¹. É por isso que

⁵⁶ AE, p. 189.

⁵⁷ Cf. AE, p. 188-189.

⁵⁸ AE, p. 189.

⁵⁹ AE, p. 189.

⁶⁰ AE, p. 190.

⁶¹ Cf. SOUZA, R. T. “Traumatismo e Infinito – esboço de uma metafenomenologia do infinito ético”, in: *Totalidade & Desagregação...*, Op. cit., p.193-194; SOUZA, R. T. *Sujeito, ética e história...*, Op. cit., p. 137-143

A comunicação com outrem somente pode ser transcendência caso se constitua em vida perigosa, como um belo risco a correr... O Outro absolutamente exterior só por isto está próximo até chegar à obsessão. Proximidade e não certeza com respeito à proximidade; não se trata de certeza *sobre* a presença do Outro, e sim da responsabilidade para com ele sem a deliberação e a compulsão de verdades nas que nascem os compromissos, sem certeza. É uma responsabilidade que me compromete antes de toda verdade e de toda certeza, tornando *ociosa* a questão da confiança e da norma, porque em seu sentido reto a consciência não é outra coisa que ingenuidade e opinião.⁶²

Estamos assim no limite do que se pode compreender, segundo o legado da tradição, como verdade, comunicação, comunicação enquanto pretensão de comunicar verdade. É bem além que nos posicionamos; *além* das boas intenções, na medida em que o “altruísmo da subjetividade-refém não é uma tendência, não é a benevolência *natural* dos filósofos morais do sentimento... é algo contra a natureza, não-voluntário... algo anárquico”⁶³. *Além* dos humanismos de conciliação, na medida em que se percebe a intuição dos anti-humanismos, a qual “consiste em haver abandonado a idéia de pessoa enquanto meta e origem de si mesma, onde o eu ainda é coisa porque é ainda um ser”⁶⁴ – este humanismo que “deve ser denunciado porque não é suficientemente humano”⁶⁵. Além, enfim, das consolações da filosofia das essências, na medida em que as essências mostram seu verdadeiro peso absolutamente opressivo e sua face violenta – “todo o sofrimento e crueldade da essência pesam sobre um ponto que a suporta e a expia”⁶⁶ – e que nela não se resolve.

Defrontamo-nos com uma aspereza radical, aspereza que significa a falência de toda e qualquer estrutura auto-suficiente de compreensão conciliadora da realidade, principalmente consigo mesma. Nenhuma promessa de conciliação indiferenciante evita, ao pregar suas promessas, o des-pregar-se de suas ações, as quais, entre escolher a futilidade ou a moral, ficam sempre com a primeira alternativa: é mais fácil *jogar* – especular – com ela.

A todos estes jogos, a des-instalação referencial do conceito de verdade leva à necessidade de que se compreenda que algo como “verdade”, neste contexto, perdeu toda sua condição de sacralidade em oposição a uma determinada “falsidade” meramente concebível; “verdade” só pode ser concebida como *verdadeiro exercício de*

⁶² AE, p. 190-191.

⁶³ AE, p. 195.

⁶⁴ AE, p. 203.

⁶⁵ AE, p. 203.

⁶⁶ AE, p. 199.

responsabilidade, ou seja de comunicação verdadeira – e “falsidade” é, inclusive, a mais grandiosa “verdade” que permanece simplesmente encapsulada em si mesma. A verdade perdeu seu lastro que a tornava, por vezes, até mesmo *esmagadora* em uma relação; transforma-se na melhor salvaguarda possível de qualquer relação que descreve que o *recém-ocorrido* esgotou a virtualidade do *recém-anunciado*. Desta forma, não se acha a verdade em um nicho do cosmo ou do pensamento, mas se dá quando o respeito à diferença se transforma em *verdadeiro exercício de responsabilidade até a substituição, desde a substituição da boa e luminosa consciência de si* pela inquieta aventura de uma subjetividade que, “hetero-afetada”⁶⁷, apesar de todos os riscos e no descontrolo de sua própria identidade, vive a incomparável aventura de aceitar o fora-de-si.

II A originariedade da realidade: a multiplicidade como origem

Há alguns elementos decisivos na base de inteligibilidade de compreensão da noção de “substituição” no pensamento de Levinas que apenas muito dificilmente são compreendidos em sua real extensão e profundidade: verdadeiros pressupostos de origem⁶⁸. Implicitamente presentes nos momentos decisivos das articulações internas deste pensamento, não necessariamente estarão presentes ao leitor que tenta acompanhá-lo; fundamentais para a compreensão do pensamento levinasiano como um todo e, especialmente, de suas proposições-limite⁶⁹, ocupam um espaço de tal importância nesta obra que dificilmente podem ser analiticamente destacados sem que tal ato empreste à análise um certo teor de artificialismo – e, não obstante, sua

⁶⁷ Cf. AE, p. 193.

⁶⁸ Embora estejamos utilizando aqui, para as finalidades deste texto, a questão da “substituição” como acesso à compreensão destes pressupostos, tais pressupostos se constituem antes, segundo nossa visão, nos esteios profundo do conjunto da obra deste autor – em um outro nível que o da linguagem filosófica utilizada.

⁶⁹ Entendemos por “proposições-limite” aqueles momentos privilegiados na articulação da obra levinasiana em que os limites da linguagem são simultaneamente *atingidos e confessados*, em que o desdobramento discursivo se inverte em algo como uma redescoberta paradoxal da questão pelo sentido do todo, da questão pela procura do *sentido do sentido*. Isto se dá em muitas situações nas quais termos tradicionais no pensamento filosófico são utilizados desde uma forma de abordagem totalmente inusitada, em uma reinvenção da linguagem que evitará a detenção conceitual das categorias, reconduzindo-as a um fluxo de alta tensão e inacabamento que muitas vezes escandalizará o leitor desavisado de Levinas; e é em categorias pesadas – justiça, religião, existência, linguagem, verdade, desejo, liberdade – que tal situação é especialmente evidente (Cf. nosso texto “Traumatismo e Infinito – esboço de uma Metafenomenologia do Infinito ético”, in: SOUZA, R. T. *Totalidade & Desagregação...*, Op. cit., p. 179-198, que se constitui justamente em uma tentativa de ler Levinas desde este viés “paradoxal”).

fundamental importância exige que a questão seja realmente levada a sério.

É neste sentido, e em acordo com o proposto à introdução deste trabalho, que será desenvolvida, nesta seção, a análise de alguns dos termos fundamentais desta base de pressuposição do pensamento levinasiano.

Para as finalidades deste texto, é suficiente que a abordagem se concentre em torno a uma dimensão absolutamente fundamental nos termos acima propostos: a questão da *multiplicidade de origem*.

Para que tal abordagem seja possível, porém, é necessário que a argumentação seja proposta desde um outro nível do discurso que aquele que, na primeira parte deste trabalho, tentou acompanhar a construção levinasiana: um discurso que mantenha à vista as tensões entre formas diferentes até mesmo de conceber o que venha a ser – ou possa vir a ser - a própria filosofia.

Os termos da questão

A proposição de algo como a “substituição ética” soará normalmente como escandalosa à imensa maioria dos ouvidos filosóficos. Tal é perfeitamente compreensível; ou será entendida como alguma espécie de roubo heróico que pouquíssimo ainda guarda em relação ao que normalmente se entende por “filosofia”, ou – caso seja mantida a análise, com grande esforço, dentro de parâmetros tradicionalmente concebidos como “filosóficos” – será provavelmente interpretada como uma espécie de niilização do Eu, uma *apologia*, em nome de algum imponderável, *do vácuo* daquele sentido que se enraíza no primeiro espasmo de um sujeito que inicia a compreensão de si mesmo. É improvável que, ao leitor munido de tal arsenal analítico, a verdadeira face da questão possa ser abordada – o que se verá não é o tema como ele realmente se sugere, mas sim o *inusitado conjunto de proposições e idéias mobilizados para sua abordagem*. Substituição sugere de algum modo “tudo ou nada”, e ainda na mais delirante dialética tal oscilação é eventualmente desagregante: pouco sobra, depois de uma tal radicalidade, que possa ser realizado ou mesmo concebido.

Todavia, tal atitude de desconfiança, eventualmente muito saudável, é antes credora de uma incompreensão fundamental do todo. E para que se aborde com

propriedade tal situação de incompreensão, faz-se necessária uma certa reconstrução de alguns dados elementares da filosofia ocidental em suas linhas preponderantes.

O pensamento ocidental assume sua feição especificamente filosófica, no sentido mais tradicional e consagrado do termo, desde a questão original da *diferença real*⁷⁰. Não houvesse algo como a Diferença, e se dariam apenas a onipresença e a onisciência, impossibilidades evidentes de qualquer perguntar filosófico. É porque, antes de qualquer pergunta ou consciência, *dá-se* a diferença, que qualquer pergunta ou consciência são possíveis. A diferença seria como a *pré-originariedade* a partir da qual qualquer *originariedade* pode ser concebida. E seu sentido de pré-originalidade se deixa perceber mesmo através de sua conceitualização ou de seu acoplamento a uma determinada esteira de linguagem.

Porém, a diferença é também o *escândalo* original: é o transtorno de toda tranqüilidade de espírito, de toda unidade, de toda *solidão* pensante que se identifica e compraz consigo mesma ao se encontrar consigo mesma até mesmo “fora” de si – por exemplo, ao captar um conceito ou constituir transcendentalmente um objeto –, ao *retornar* a si após uma longa aventura, quase irreconhecível mas na realidade a mesma: a fábula de Ulisses.

Assim, a posição do pensamento que se dirige à realidade, na sua modalidade filosófica tradicional, é congenitamente determinada pela questão da identificação da diferença: aquilo que se chama *conhecer*, seja qual for a modalidade que tal termo assuma. O que o logos quer é recolher e re-conhecer a diferença, reconhecer-se a si mesmo conhecendo a diferença, identificar-se a si mesmo desde este reconhecimento. Em termos concretos, a questão das linhas maiores do pensamento de origem grega é o exercício de uma tarefa incomodamente dupla: *por um lado, anular* a diferença (o particular, o contingente, o temporal, o precário, o dispensável – radicalizados no *não-ser*) enquanto esta se constitui no escândalo da realidade que incomoda e chama à filosofia; e, *por outro lado, preservar* ainda de alguma forma a diferença, simplesmente para que o pensamento possa seguir pensando.

O resultado dos dilacerantes esforços para responder a esta dúplice questão de base dá origem à *lógica*, ou seja, à *diferença lógica*, à diferença enquanto *questão lógica*; e é aí que as mais variadas lógicas se tangenciam e mesmo se interpenetram,

⁷⁰ Nesta seção, seguiremos a argumentação desenvolvida em nosso texto citado “Da neutralização da diferença à dignidade da Alteridade – estações de uma história mult centenária”.

por mais diferentes que sejam suas crenças de fundo e seus modos de agir. E não deixa de ser, nestes termos, uma trágica ingenuidade a crença de que, por exemplo, a lógica dialética se constitui em alguma forma de oposição *real* ou absoluta à lógica formal. Ambas têm, no fundo, um e um só problema: preservar a possibilidade de continuar a pensar *logicamente* a realidade, ou seja, de identificá-la enquanto correlato do pensamento lógico. Muito mais próximas do que pensam estar, devem esta proximidade à sua origem absolutamente comum. Ainda lógicas muito avançadas, como as que propõem uma determinada faixa de imponderabilidade na qual não haveria a determinação no sentido tradicional dos termos, surgem exatamente para tentar superar os impasses que o desacordo entre a realidade e sua figuração lógica evidenciam.

Porém, esta fidelidade à origem traz consigo as conseqüências da duplicidade acima sinalizada. No fundo, ocorre a necessidade de um *optar*.

O pensamento ocidental propõe-se, em suas linhas gerais, como uma *opção* pela resolução lógica da realidade (aqui entendido como o “equacionamento objetivo” da realidade, ou da *questão* da realidade) em detrimento da preservação da diferença real; a obsessão pela unidade sobrepuja a provocação de origem. A partir de um certo ponto – um ponto muito antigo -, o que não é logicamente determinável enquanto realidade não é realidade, mas pura e simples não-existência e não-ser.

A culminância de tal universo de pensamento se dá com os grandes sistemas filosóficos, especialmente no idealismo alemão e em seus derivados.

Porém, no mais tardar a partir de meados do século XIX, é este modelo de concepção de realidade que entra profundamente em crise, e não em crise colateral, corrigível, mas em processo de *desagregação de sentido* – desagregação do sentido de totalidade e de totalidade de sentido -, que acabará culminando nos grandes dramas e dilemas civilizatórios do século XX⁷¹.

É a esta situação que uma imensa variedade de pensadores tenta se dirigir – evidentemente, não apenas filósofos, mas expoentes os mais diversos de um determinado corte histórico-cultural, atuando nas mais diferentes áreas da cultura, da epistemologia à crítica musical e literária. Mas, no caso específico da filosofia, uma tal

⁷¹ Cf. nosso texto “O século XX e a desagregação da totalidade”, in SOUZA, R. T. *Totalidade & Desagregação...*, Op. cit., p. 15-29.

preocupação é evidente. Herdeiros de um período de forte pessimismo histórico-cultural (em oposição, por exemplo, aos séculos do iluminismo, que se caracterizaram, entre muitas outras coisas, por portarem uma acentuada verve otimista em relação à resolução dos problemas do presente e do futuro), cada grande filósofo desta época é obrigado a se ver com os desafios que a *crise* civilizatória da grande época *na qual se tornaram filósofos* lhes propõe⁷². E é evidente que, no século XX, nenhum grande pensador se pode simplesmente furtar a esta questão, simplesmente porque esta é a questão a partir da qual o próprio fazer filosófico passa a ser concebido.

O que então emerge com inusitada energia é, novamente, a questão da diferença; apenas que abordada desde infinitas nuances muito complexas, em contextos os mais diversos. Não é tarefa excessivamente difícil mostrar que, não obstante todas as imensas distinções, a inquietude do pensamento de autores tão diversos como Bergson, Heidegger, Bloch, Adorno, Wittgenstein e muitos outros respira uma mesma atmosfera de desencanto cultural-civilizatório. As abordagens das grandes questões filosóficas do século XX trazem todas esta marca distintiva e inconfundível; pouco “corroborativas”, imiscuem-se na concretude feita turbilhão que constitui a inquietação do século XX; e a forma de como emergem desta aventura lhes empresta a cada uma seu particular caráter⁷³.

É neste contexto que tem de ser compreendida a contribuição de Franz Rosenzweig à cultura do século XX. Muito mais do que um conjunto de apologias curtas referentes a temas restritos – tal como parecem querer entender leitores apressados de seus trabalhos –, sua obra monumental se consubstancia como um gigantesco esforço de trazer à conturbação dos tempos uma *nova oferta de racionalidade*⁷⁴, uma racionalidade em que as tensões acima sugeridas sejam levadas radicalmente a sério. Para além de suas inspirações evidentes – uma particular leitura da filosofia, da história, do judaísmo, etc. –, o que transparece em Rosenzweig é a preocupação constante de rescrever alternativas possíveis do século XX em termos de

⁷² Para maiores detalhes a respeito da abordagem filosófica da crise civilizatória da transposição século XIX – século XX, cf. nosso texto citado à nota anterior.

⁷³ Nos casos específicos de Husserl e Heidegger, conduzimos um exame pontual deste particular caráter de recriação de sentido desde uma certa “arqueologia” da própria questão do sentido em nosso ensaio: “Husserl e Heidegger; motivações e arqueo-logias”, in: SOUZA, R. T. *O tempo e a Máquina do Tempo – estudos de filosofia e pós-modernidade*, Op. cit., p. 49-80.

⁷⁴ As idéias a seguir apresentadas, aqui apenas sugeridas em sua generalidade mais significativa (bem como dados bio-bibliográficos), encontram-se exaustivamente desenvolvidos em nosso *Existência em decisão – uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*.

uma procura de sentido e inteligibilidade contemporâneos. Esta parece ser sua mais profunda e real motivação: uma espécie de grandiosa oferta de paz (que não se confunde absolutamente com aqueles arranjos conciliatórios que a Maurice Blanchot pareceram tão insuportavelmente hipócritas⁷⁵), uma mobilização de imensos recursos racionais neste sentido de realidade, para além de qualquer suavidade que concorra para o escamoteamento da questão da diferença. É nesta linha que Rosenzweig propõe o que temos chamado sua “intuição original”⁷⁶: a questão da “*multiplicidade de origem*”.

Defendemos aqui a idéia de que a noção levinasiana de “substituição” não é compreensível em sua radicalidade e abertura de perspectivas de interpretação sem este prévio aporte do pensamento de Rosenzweig, o qual contribui indiretamente para uma certa “completação” da fenomenologia que conduz, por sua vez, à metafenomenologia da Alteridade. A seguir, serão desenvolvidas mais detidamente estas idéias.

A multiplicidade de origem

Nós destroçamos o Todo, cada parte é, agora, um Todo para si mesmo.
F. Rosenzweig⁷⁷

Não temos, nesta seção, absolutamente nenhuma pretensão de sintetizar a riqueza do pensamento de Franz Rosenzweig; eventualmente, no máximo, repassar ao leitor não familiarizado com o pensador de Kassel uma pálida idéia da fecundidade de sentidos que tal pensamento pode assumir⁷⁸. A nossa questão, aqui, é focar a

⁷⁵ Maurice Blanchot, em ‘Le Refus’, (“Le 14 juillet” n. 2, Paris, outubro de 1958, cit. por Herbert MARCUSE, *A ideologia da sociedade industrial*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979, p. 234): “O que nós recusamos não é sem valor nem sem importância. É por causa disso que a recusa é necessária. Há uma razão que nós não aceitamos mais, há uma aparência de sabedoria que nos causa horror, há uma oferta de acordo e de conciliação que nós não entendemos. Uma ruptura se produziu. Fomos lançados a esta *franchise* que não mais tolera a cumplicidade”.

⁷⁶ Cf. *Existência em decisão...*, Op. cit., p. 21-28.

⁷⁷ *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996, p. 28.

⁷⁸ Sobre o conjunto da obra de Rosenzweig, cf., além de nosso citado *Existência em decisão...*, as seguintes obras, entre outras: CHALIER, Catherine. *Pensées de l'éternité – Spinoza, Rosenzweig*; CASPER, Bernhard. *Das dialogische Denken – Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg, 1967; MAYER, Reinhold. *Franz Rosenzweig – eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*, München, Kayser, 1973; MOSES, Stéphane. *L'ange de l'histoire – Rosezweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil, 1992; MOSES, Stéphane. *System und Offenbarung – Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, München, W. Fink Verlag, 1985; SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *Franz Rosenzweig – Existentielles denken und gelebte Bewährung*, Freiburg/München, Alber, 1991; MÜNSTER, Arno (Org.). *La pensée de Franz Rosenzweig*. Paris, P.U.F., 1984; FABRIS, Adriano. *Linguaggio della Rivelazione – Filosofia e Teologia*

estrutura original de compreensão da questão pelo *sentido da realidade* tal como a propõe Rosenzweig, e apenas nos limites exigidos para a compreensão da idéia que estamos a defender, a saber, que é daí que o tema da “substituição” em Levinas atinge uma inteligibilidade mais plena.

O que irá em primeira mão distinguir radicalmente Rosenzweig do conjunto dos pensadores prevalentes da tradição ocidental em suas linhas mais gerais – o que irá distingui-lo *inclusive* de seus inspiradores estritamente filosóficos mais diretos – pode ser lido, através do maciço de sua obra, como uma espécie de intuição (ou desdobramento de intuição) de uma determinada *multiplicidade* – pluralidade, plurivocidade – de origem. Em contraponto a qualquer estrutura de pensamento identificante, finalmente redutível a alguma sofisticada correlação, é na pluralidade mutuamente irredutível dos elementos *originais* que virão a configurar o pensamento que se dirige à realidade – qualquer que seja a concepção de realidade que esteja em jogo – que Rosenzweig colhe o vigor de suas idéias. Para além delas mesmas, eis uma proposta de inteligibilidade das *proto-palavras* (Ur-worte)⁷⁹.

A desarticulação da estrutura “ser = pensar”, estrutura arquetípica no pensamento identificante (mesmo quando este pretende explicitamente negar-se a esta identificação, como nas inúmeras concepções do “outro” desde o “eu”, que se sucedem na história do pensamento), dar-se-á não em termos de uma reconsideração estática do que seja a realidade concebível - o que nada mais seria do que uma astuta recorrência da lógica identificatória -, mas, sim, através do atrito de uma temporalidade que se propõe como o “crivo real da realidade”; temporalidade na qual o presente do indicativo já é, desde sempre, *passado* no fluxo dos acontecimentos, e em que cada instante é o instante *decisivo* da realidade, ao abrir um inusitado espaço de liberdade no imponderável do *seguir acontecendo* no qual o tempo mesmo, em última análise, se constitui⁸⁰. A realidade, até certo ponto ao estilo adorniano, que não

nel Pensiero di Franz Rosenzweig, Genova, Marietti, 1990; FUCHS, G. – HENRIX, H. H. *Zeitgewinn – Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Frankfurt a. M., Knecht, 1987. No trabalho organizado por J. Guinsburg, intitulado *O judeu e a modernidade*, São Paulo, Perspectiva, 1970, constam uma breve introdução e a tradução parcial de “Das neue Denken” (do qual existe versão espanhola: *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989).

⁷⁹ Sobre as proto-palavras em sua dimensão de abertura à multiplicidade ancestral da realidade, cf.. *Der Stern...*, op. cit., p. 29, 48, 68, 121, 255.

⁸⁰ Cf. *Der Stern...*, op. cit., p. 95, 98, 132, 180, 244, 269, 280, 319ss, 331, 368, e, de forma especial, 465-468. Cf. também “Das neue Denken”, in: ROSENZWEIG, Franz. *Zweistromland – kleinere Schriften zu Glauben und Denken* (Gesammelte Schriften III), Dordrecht/Boston, Martinus Nijhoff, 1984, p. 148, 151ss; e nosso cit. trabalho *Existência em decisão...*, p. 105-130; etc. São evidentes as similaridades entre estas proposições de Rosenzweig e aspectos centrais do pensamento de Bloch e Benjamin, entre outros

se subsume nunca em um conceito, por mais grandioso que este seja, mas que exige constantemente o conceito de volta à terra de onde saiu – esta realidade, tão pouco fixável (que é fundamentalmente *desencontro consigo mesma*, desvão do sentido onde o sentido pode se dar), é compreendida por Rosenzweig como fundamentalmente dinâmica, desdobramento de uma multiplicidade ancestral que nunca, em nenhuma hipótese, circunscreve o seu campo de abrangência⁸¹. Trata-se da realidade *acontecente* que, se não atinge a fluidez de Bergson, sugere-se como fundamentalmente *não sintetizável em uma presença*, ou seja, não referida a uma estrutura de ser em contraposição à aparência, ou de devir em contraposição de ser. E isto porque a questão ontológica primigênia é *precedida*, segundo Rosenzweig, pela questão do *sentido* que uma tal pergunta filosófica possa *vir a assumir* em seu próprio decorrer.⁸²

Assim, o *essencial* da realidade, para Rosenzweig – o fluxo da multiplicidade *acontecente* em sua *efetividade temporal* - substitui as *essências*, entidades privilegiadas onde o real viria a ancorar sua inteligibilidade. A improvável convertibilidade entre “tempo” e “outro”, anunciada por Rosenzweig, sugere que o tempo, em que eu sou, seja o radicalmente outro de minha autocompreensão: eu sou “outro”, para além de meu tempo privado, para além de meu sonho de totalidade, e só sou porque o Outro “é” além de mim, além do meu tempo, além até mesmo de meu “mundo de sentido”: “...a diferença entre o velho e o novo pensamento expressa-se... na necessidade do Outro e, o que dá no mesmo, no levar a sério o tempo”⁸³. Ruptura da possibilidade até mesmo *lógica* da tautologia, a origem múltipla do “sentido” da realidade sugere o retorno ao incontrolável-imponderável da diferença real, escândalo do pensamento identificante. O sentido da realidade se consubstanciaria, se assim se pode dizer, exatamente na *multiplicidade de sentidos* que a realidade desde sempre comporta; pensar seria: manter tal multiplicidade de sentidos à vista – e viver seria levar tal multiplicidade de sentidos efetivamente a sério.

– similaridades que são, ao seu modo, uma corroboração nada casual da idéia de “atmosfera histórico-filosófica” acima desenvolvida.

⁸¹ Cf. nosso *Existência em decisão...*, op. cit., p. 24-25.

⁸² Cf. *Der Stern...*, op. cit., p.229ss, 465-472.

⁸³ ROSENZWEIG, F. *Zweistromland – kleinere Schriften...*, op. cit., p. 387.

Conclusão – Tempos plurais, mundos plurais: a intriga ético-metafenomenológica como origem da racionalidade

...o sentido ... não (é o que) se mede pelo ser e pelo não-ser, mas é o ser que, ao contrário, se determina a partir do sentido.
E. Levinas⁸⁴

É porque Levinas leva a fenomenologia extremamente a sério que pode tangenciar os limites da fenomenologia como limites mesmos da filosofia⁸⁵; é porque esta seriedade é estendida às concepções de realidade às quais as derivações fenomenológicas se vertem que o *pensamento fenomenológico* pode se transmutar, no complexo do pensamento levinasiano, em *linguagem ético-metafenomenológica*, obsessão a substituir o austero comedimento da correlação. Mas é porque no alicerce da noção de “substituição” se encontra a *efetividade “acontecete”* da realidade compreendida como *pluralidade primordial e eminente*, na esteira de Rosenzweig, que a formulação de uma tal idéia não incorre em alguma contradição auto-destrutiva, e sim se propõe como exigente viabilidade na *temporalidade* que constitui o humano. A substituição ética, no pensamento levinasiano, não é extrapolação pura e simples dos limites do pensamento, mas sim decorrência da forma de pensamento que tem como constitutivo primeiro não a identidade postulada ou conquistada, porém a des-identificação original do *desencontro* do pensamento com o pensado e, por decorrência, consigo mesmo: a pluralidade. O fato, dificilmente concebível desde a tradição objetivante ou correlacionante da realidade, de que ainda *anterior à síntese intelectual* situa-se o disperso plural que é também *razão para a efetivação da síntese intelectual* – a diferença real antes da diferença lógica, o múltiplo *antes* do uno -, este simples fato, absolutamente subversivo das estruturas de segurança da consciência meramente cognoscente, exige *mais* que a mera síntese: exige a substituição, ou seja, a articulação múltipla dos elementos da multiplicidade para além das potências totalizantes ou sintetizantes do intelecto. A substituição – o choque da consciência uma, a escandalosa possibilidade ou necessidade de que a consciência una perceba sua não-unicidade *desde a não-unicidade do real que não é ela* – deixa-se antever na *possibilidade efetiva* de que o mundo dos outros – do Outro – não venha a implodir definitivamente quando o mundo fenomenológico de sentido do Eu

⁸⁴ AE, p. 205.

⁸⁵ Cf. nosso *Sujeito, Ética e História...*, p. 38-78.

racional-existencial se desagrega, por exemplo, na minha morte, pontualização extrema do meu “ser eu” existencial-racional nos moldes de meu projeto de *autocompreensão*. Insubstituível que sou, tenho de, enquanto mera consciência, substituir minha estrutura endógena de autocompreensão pela radical insegurança que se deriva do fato de que, além de mim, algo mais é consistente em si mesmo: o Outro – muito embora esta consistência nunca se ofereça à minha demiurgia racional, por mais poderosa que esta se apresente. Minha realidade deriva da capacidade que eu possa ter de *suportar* o fato de que minha subjetividade apenas se constitui se esta constituição significa que na minha mais remota origem sou mais do que “eu” apenas: sou o “eu” ético – ou seja, múltiplo – antes de ser um “eu racional”, ou seja, identificante-totalizante. *Minha racionalidade deriva do re-conhecimento ético que se posta, paradoxalmente, como anterior ao conhecimento racional*: reconhecimento que não se resolve, porque o *tempo* não se resolve em seu sentido de abertura, mas reconhecimento no qual eu posso vir a me reconhecer apenas e na exata medida em que não conheço, nem sustento *apenas* a mim mesmo, mas a todo o universo das relações: *sentido* de ser.