

DESPERTAR DO ANONIMATO: LEVINAS E A FENOMENOLOGIA

Marcelo Fabri*

SÍNTESE – O texto investiga as raízes fenomenológicas do pensamento de E. Levinas desde a análise de passos diversos da construção de sua obra, evidenciando as aproximações e diferenças com relação a outros filósofos de filiação fenomenológica.

PALAVRAS-CHAVE – Fenomenologia. Sentido. Ontologia. Ética. Subjetividade.

ABSTRACT – This text investigates the phenomenological roots of E. Levinas's thought, starting from the analysis of the construction of his work and by highlighting the rapprochements and differences vis à vis other thinkers in the phenomenological tradition.

KEY WORDS – Ethics. Meaning. Ontology. Phenomenology. Subjectivity.

No final dos anos vinte, tendo concluído seus estudos de Filosofia na Universidade de Strasbourg, na França, Levinas passa a se interrogar acerca dos possíveis caminhos de sua atividade intelectual. É então que vê, na fenomenologia husserliana, a possibilidade de “trabalhar em filosofia”, evitando atitudes dogmáticas e procedimentos teóricos inconsistentes. A fenomenologia é, a um só tempo, sinônimo de método e de abertura. Ela permite libertar a visão de toda cegueira provocada por aquilo mesmo que é visto. Na medida em que traz à tona as intenções secretas da intencionalidade, isto é, tudo o que fica esquecido na consciência, para além da dimensão do psicológico ou do objetivo, a fenomenologia revela o sentido da objetividade e do ser.¹

A admiração de Levinas pela fenomenologia contribuiu para a sua ida à Alemanha (Freiburg), em 1928, a fim de estudar com o próprio fundador desta corrente de pensamento. A leitura das obras de Husserl rendeu a Levinas os primeiros frutos de uma atividade intelectual que apenas começava: a produção de tese e ensaios sobre fenomenologia. Mas o encontro de Levinas com a fenomenologia foi marcado, também, por um outro acontecimento fundamental: sua leitura de *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. “A grande coisa que eu encontrei

* Professor do Pós-Graduação em Filosofia da UFSM.

¹ Cf. Entrevista com Emmanuel Levinas, *Cadernos de Subjetividade* (Núcleo de Estudos e Pesquisa da Subjetividade), PUC-SP, São Paulo, v. 5, n. 1, dez. 1977, p. 14.

foi a maneira pela qual a via de Husserl foi prolongada e transfigurada por Heidegger.”² Em que medida este acontecimento repercute no modo como Levinas interpreta a fenomenologia? Quais as conseqüências deste acontecimento para a filosofia do próprio Levinas?

1 A presença de *Ser e Tempo*

A descoberta da ontologia heideggeriana da facticidade teve conseqüências significativas para as relações de Levinas com o modelo fenomenológico de reflexão. Estudos recentes permitem confirmar a influência de Heidegger sobre a leitura levinasiana da fenomenologia. Para Jean-François Lavigne, por exemplo, esta leitura possui os seguintes pressupostos: 1) a analítica intencional é considerada como método uno e idêntico cujo objetivo é a restituição intuitiva do *sentido original* dos entes; 2) a ontologia fundamental heideggeriana realiza, de modo radical, “a” fenomenologia, tematizando e trazendo à tona precisamente o que fora apenas entrevisto pelo mestre.³

Assim, o modo como Levinas considera o problema da verdade na fenomenologia tem como pano de fundo o conceito heideggeriano ao ser-no-mundo. Em Heidegger, o fenômeno original da verdade é o “estar diante do ser”, possível precisamente através do estar-aberto (*Erschlossenheit*) originário do *Dasein*. Para Lavigne, é importante perceber que o modo como Levinas lê a 6ª *Investigação Lógica* de Edmund Husserl já traz a marca do parágrafo 44 de *Ser e Tempo*.⁴ Ora, para Levinas a intencionalidade é o concreto a partir do qual o mundo deve ser compreendido. A fenomenologia visa a determinar a natureza do humano e da consciência, e ela o faz na medida em que toma a consciência em sua *tendência* natural para o Mundo.⁵ A vida do sujeito, pode-se dizer, é presença no mundo. “*É nesta presença da consciência diante dos objetos que consiste o fenômeno primeiro da verdade*. O que se chama ‘adequação entre o pensamento e a coisa’ só é compreensível sobre a base desse fenômeno primeiro.”⁶

De nossa parte, pensamos que, ao tomar o conceito de verdade como exibição do ser a si mesmo,⁷ e não simplesmente como obra de um enunciado ou de um juízo, Levinas deixa clara a sua interpretação heideggeriana não só da fenomenologia como também da própria Filosofia Ocidental. Assim, em todo empreendimento intelectual, em toda pesquisa científica ou filosófica, pode-se descobrir um envolvimento do sujeito na ontologia, vale dizer, uma relação necessária

² Cf. *Ibid.*, p. 15.

³ LAVIGNE, Jean-François – Levinas avant Levinas: Introduteur et traducteur de Husserl. In: LEVINAS, Emmanuel. *Positivité et transcendance, suivi de Études sur Levinas et la phénoménologie*. Paris: PUF, 2000, p. 57.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 65.

⁵ Cf. LEVINAS, E. *Les imprévus de l'histoire*. Fata Morgana, 1994, p. 100.

⁶ LEVINAS, E. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930). Paris: Vrin, 1970, p. 133 (grifo do autor).

⁷ Cf. LEVINAS, E. *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1990, p. 43.

deste sujeito com aquilo que Heidegger chamou o ser do ente. É exatamente esta relação entre ser e consciência, isto é, entre o sujeito filosófico e o processo de exibição da verdade, que Levinas procura descrever e pôr em questão. Assim, na perspectiva levinasiana, tal relação não depende exclusivamente da subordinação do sujeito à ontologia, do obscurecimento diante da verdade que este mesmo sujeito tornou possível. Ora, ao absorver-se na *aparição* que de certo modo realizou, o sujeito entra numa espécie de anonimato.

2 Subjetividade e ontologia

Para aprofundar este ponto, consideremos a pergunta: de que maneira a subjetividade e a consciência entram na reflexão filosófica de nossa tradição?⁸ Esta questão ganha relevo quando se leva em conta a importância que Levinas confere à crítica heideggeriana ao subjetivismo filosófico, seja ele de tipo psicologista, transcendental ou mesmo existencial. O “pensamento do ser” redimensiona a noção de subjetividade na medida em que considera o subjetivo em função do ser. O que recebe a marca da positividade não é, portanto, o eu, mas a própria *presença* do ser. Por outro lado, é preciso notar que, para Levinas, o privilégio da presença do ser é algo que pertence à “nossa tradição filosófica”. Aquilo, precisamente, que esta tradição considera racional e significativo coincide com a própria *presença* do ser.⁹

Que se deve entender por positividade? Levinas a define a partir do pano de fundo helênico de toda inteligibilidade teórica. O ser *se põe* como mundo, afirma-se como estabilidade de terra firme. O pensamento significativo (*sensé*) é, portanto, positivo, pois nele movimento e inquietude implicam o repouso e a estabilidade da terra, numa palavra, supõem a positividade do mundo enquanto confirmação de uma identidade.¹⁰ Nesse sentido, a diferença entre ser e ente pode entrever-se em um Dito, que é a linguagem do *Logos* reunindo o diverso na unidade do saber. Temos, assim, a seguinte relação: a exibição do ser a si mesmo depende de um *quem*, isto é, de uma consciência, mas *aquele* para quem o ser se mostra contrai uma dependência em relação a ele. A consciência pertence ao ser. Tal é para Levinas a última palavra da ontologia.

Levinas prossegue indagando: *quem* é que torna possível a verdade como exibição do ser a si mesmo?¹¹ Se ele fosse algo independente e capaz de subtrair-se à própria *aparição*, haveria aí uma espécie de exclusão ou exceção. Pode este espectador retirar-se para uma região pela qual ele se subtrai ao mostrar-se do ser? Tal possibilidade indicaria apenas uma negatividade? Se este recolhimento e esta separação fossem possíveis, poder-se-ia falar ainda em verdade?

⁸ Cf. LEVINAS, E. *Positivité et transcendance, suivi de Études sur Levinas et la phénoménologie*, p. 10.

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 9.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 50.

Na perspectiva levinasiana, o discurso ontológico não pode aceitar esta separação, e é por isso que ele a toma como deficiência ou mera dissimulação. Subtrair-se ao jogo do ser é subtrair-se à própria verdade, é condenar o conhecimento à aparência. Conseqüentemente, é necessário que a ousadia de tal exceção seja abandonada para que a interioridade possa, desta sorte, recuperar-se e adequar-se de novo à regra.

Pode-se mesmo dizer que, entre o *quem* e o ser que lhe aparece, existe uma interdependência. O ser provoca e suscita a consciência. A interioridade deve inserir-se numa vida que a ultrapassa e determina. Na medida em que desvela o ser, esta vida pertence ao próprio ser. Na totalidade do ser ou no ser-totalidade, tudo se recolhe. Por isso, falar em exibição do ser a si mesmo implica em considerar a defasagem do tempo, mediante a qual o idêntico como que se separa de si mesmo para reencontrar-se e, assim, tornar a verdade possível. O que foi disperso pela defasagem temporal é de novo recolhido. Nada se perde no regime da ontologia. Isso explica atitude da tradição filosófica ocidental, que associou a idéia de verdade à de reminiscência e, posteriormente, à de re-presentation. O presente não se dispersa como se ele caminhasse para uma degradação irreversível. Pela re-presentation, o presente recomeça sem prejuízo para a consciência e o ser.¹²

3 Fenomenologia, ontologia e anonimato

Para Levinas o acordo entre a positividade do mundo e a consciência que promove a exibição do ser é um dos ensinamentos fundamentais da fenomenologia husserliana. A identificação, promovida pela consciência, é a vida mesma da intencionalidade. Por conseguinte, a consciência fenomenológica não se reduz ao poder de constituir *objetidades* (*Gegenständlichkeiten*), pois ela traduz também o próprio movimento do ser enquanto identidade e presença, vale dizer, enquanto positividade. A presença, que a fenomenologia tanto privilegia, pode ser equiparada ao ser do ente, àquilo mesmo que se *põe* como ser e posição.¹³ O que Levinas chama Essência não é senão a própria *ação* do verbo ser, diferentemente de toda substantivação possível pelo ato de nomear e identificar, necessário à linguagem como sistema de signos. A consciência não é, portanto, *res cogitans*, mas acontecimento ou curso que o próprio ser, enquanto ser, conduz.¹⁴

Por conseguinte, a consciência, em seu esforço permanente para assegurar a presença do ser, culmina com uma espécie de encerramento no anonimato. O sujeito é a “vida do ser”, ou seja, ele é a vida que o verbo *ser* exprime. Mas, na medida em que *faz* que o ser *apareça*, o sujeito como que se perde no anonimato.¹⁵ Para Levinas, a escrita husserliana é um bom exemplo disso. De um lado, o

¹² Cf. *Ibid*, p. 51.

¹³ Cf. *Positivité et transcendance*, p. 13.

¹⁴ Cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 60-61.

¹⁵ Cf. *Positivité et transcendance*, p. 13.

sujeito é pensado como a referência universal e necessária para todo objeto como tal. Mas por outro lado é preciso reconhecer que a assim chamada experiência objetiva é na verdade uma orientação para o objeto, sendo que nenhuma interferência do sujeito deve comprometer o *conteúdo* do objeto. Tudo se passa como se o sujeito, universal e necessário, permanecesse por trás da experiência, confirmando sua entrada no anonimato.¹⁶

Assim, a ilusão transcendental não começa com a busca do incondicionado, pois ela “se produz na *positividade* do mundo quando este engloba a consciência que o deixa ser, como se ela fosse sua própria parte dominada, do mesmo modo como o mundo é dominado pelos métodos das ciências”.¹⁷ É possível tomar a fenomenologia de um modo diferente? Não é verdade que a fenomenologia representa, também, uma luta para vencer o anonimato que ela própria assegurou? Mais do que uma recusa da fenomenologia, Levinas parece aprofundá-la para repensar o que ele chama de tradição ocidental. Com Husserl, Levinas aprende que a lucidez da razão ocidental não pode assegurar-se contra o sono e o anonimato. Por que anonimato?

O ser seria um todo. Ser em que nada termina e nada começa. Nada se opõe a ele e ninguém o julga. Neutro anônimo, universo impessoal, universo sem linguagem [...]. Neste mundo sem palavra, reconhece-se o Ocidente em seu todo. De Sócrates a Hegel, ele caminhava para o ideal da linguagem, em que a palavra só conta pela ordem eterna que ela conduz à consciência. Itinerário ao fim do qual o homem que fala se sente fazendo parte de um discurso que se fala.¹⁸

Este julgamento radical valerá igualmente e, sobretudo, para Heidegger, o qual, juntamente com “toda história ocidental, concebe a relação com outrem como realizando-se no destino dos povos sedentários, donos e construtores da terra.”¹⁹ No entanto, a ruptura com a filosofia do Neutro, anunciada e desenvolvida de modo magistral em *Totalidade e Infinito*,²⁰ pode ser entendida também de um modo mais restrito e positivo. Pelo menos, é isso que desejamos mostrar aqui. Trata-se, na verdade, do modo especificamente levinasiano de interrogar e interpretar a fenomenologia. O que Levinas propõe parece ser uma espécie de retomada do pensamento husserliano, a despeito de Heidegger. Mesmo que a passagem por Heidegger seja algo incontornável para todo aquele que pretenda envolver-se com a fenomenologia, pode-se dizer que, através de Levinas, os textos de Husserl ganham uma outra voz. Assim, questões e desafios que não teriam nenhum interesse ou sentido no regime da ontologia, recebem uma formulação filosófica inovadora e surpreendente.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 14.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ LEVINAS, E. *Difficile Liberté*, Paris: Albin Michel, 1995, p. 267.

¹⁹ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974, p. 17.

²⁰ A esse respeito, o leitor fará bem em conferir o item 7 da conclusão desta obra (p. 274-275).

4 Fenomenologia e despertar

Tudo se passa como se o mostrar-se do ser, entendido como a obra mesma da verdade, trouxesse em seu movimento uma luta reiterada contra o anonimato surgindo como um produto de sua própria realização. Em plena luminosidade do ser, palpita a insegurança do racional.²¹ Para Levinas, esta insegurança é uma decorrência da concepção ontológica da razão. Por quê?

Na História da Filosofia Ocidental, o trabalho recorrente que visa a garantir a lucidez da razão corresponde a uma conquista que sempre termina privilegiando a positividade na qual o ser se exhibe enquanto ser. Nesta tentativa, é possível notar, igualmente, a importância conferida à força e à unidade do “eu penso”, a despeito de toda fragilidade do sujeito. Num permanente esforço para voltar a si como lucidez, o Mesmo procura garantir sua autonomia e segurança, confirmando-se como invulnerabilidade e firmeza. Mas o preço desta autonomia e desta segurança é, precisamente, a absorção do sujeito. Recorrendo à escrita husserliana, Levinas procura mostrar que

Em um sujeito absorvido, em toda lucidez, por seu objeto, trata-se de despertar uma vida que a evidência absorveu e fez esquecer ou tornou anônima. De um modo mais geral ainda, trata-se de descer da entidade esclarecida na evidência para o sujeito que nela se extingue antes mesmo de nela anunciar-se.²²

Assim, Levinas descobre na fenomenologia uma luta repetida e renovada contra esta absorção. Se por um lado o preço da realização da verdade é uma entrada do sujeito no anonimato, por outro o processo de renovação das evidências, de que o saber em sentido fenomenológico depende, esconde ele mesmo uma vida que, ao ser resgatada, pode conduzir o pensamento a uma espécie de despertar. Tal possibilidade se descreve como saída permanente de uma neutralidade. O saber é um despertar de si mesmo, um movimento que vai da absorção do sujeito no objeto para uma singularidade que resiste ao anonimato. A obra de Husserl manifesta esta tentativa na medida em que sempre procura retomar a discussão sobre o concreto da vida intencional para além de toda significação verbal dos conceitos.

Eis porque o tema da evidência é tão importante para Husserl. A evidência é a realização intencional da doação das coisas elas mesmas. Ela é a forma geral por excelência da intencionalidade, da consciência de alguma coisa. A evidência, em sentido geral, é o modo de consciência que, de maneira complexo e hierárquico, oferece sua *objetividade* intencional sob a forma de “o isto mesmo” no original.²³ Tal atividade permite, por exemplo, fundar *objetividades* ideais de espécie lógica. Pode-se, no entanto, perguntar: isso significa que as evidências são sempre indubitáveis?

²¹ A esse respeito, o leitor fará bem em consultar: LEVINAS, E. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1992. Desta obra, utilizamos principalmente o estudo intitulado “De la conscience à la veille” (p. 34-61).

²² LEVINAS, E. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 39.

²³ Cf. HUSSERL, E. *Logique formelle et logique transcendentale*. Trad. Suzanne Bachelard. Paris: PUF, 1957, § 59, p. 213-217.

Enquanto exame permanente dos diferentes modos de evidência, ou ainda, enquanto compreensão renovada das realizações complexas que tornam possível uma unidade sintética, a fenomenologia não deixa de ser um permanente recomeço. Pois o fundamental é considerar as imperfeições da evidência.²⁴ Segundo Husserl, deve-se pôr em questão a atitude redutora da tradição, que acabou identificando a evidência com o racional apodítico, absolutamente indubitável e, conseqüentemente, acabado.²⁵ Mesmo a “adequação”, necessária à evidência, pode receber a marca da imperfeição. Assim, sem uma reflexão sobre o vivido da consciência, seria impossível preservar a lucidez necessária e requerida pelo saber. Na perspectiva levinasiana, isso mostra que a motivação principal e decisiva da fenomenologia é a instabilidade da evidência.²⁶

Dizer fenomenologia é, assim, dizer possibilidade de renovação. Os filósofos são, segundo Husserl, indivíduos sempre prontos a recomeçar. Reativar, sempre e novamente, a vida filosófica é uma palavra de ordem da fenomenologia. A luta contra a instabilidade da evidência é, pois, um dos móveis fundamentais deste modelo de pensamento. Mas, aqui, é possível a pergunta: não será a própria luta contra tal insegurança que permite identificar, na fenomenologia, a irrupção de uma inteligibilidade que já é um questionamento do saber? Como o saber poderia despertar de seu aburguesamento, de sua “fixação” no conhecido?²⁷ Como pode a evidência acordar de seu sono, de sua absorção por aquilo mesmo que fora constituído através dela? A abertura para o exterior, característica essencial da consciência, traria em si o risco de uma clausura? Neste caso, mais do que o primado absoluto da visão e da teoria, o que está em jogo, no exercício fenomenológico, é a reativação de uma vida irredutível ao saber e ao ser. Assim, para além do desejo de identificação, nota-se a ênfase numa espécie de reativação, entendida como retorno permanente de uma presença viva.

Trata-se de, na presença, reencontrar a vida. Como se a consciência, na sua identificação de Mesmo, adormecesse ao “despertar” para as coisas, como se o objeto contemplado fosse aquele que medusa e petrifica a vida em conhecimento.²⁸

É por isso que as reduções nunca terminam. Elas são a prova de que a vida que ficou absorvida no saber pode sempre ressurgir. Em outros termos, na medida em que reativa as intenções e horizontes adormecidos, a redução tem como pressuposto aquilo que Levinas chama ruptura da positividade ou abalo do repouso do si mesmo. Tudo se passa como se a hegemonia do Eu Transcendental, tão reafirmada e desenvolvida nos escritos de Husserl, fosse posta em questão pelo próprio trabalho fenomenológico. A subjetividade que se esquece na presença mesma do ser, retorna a si, não sob a forma de reminiscência, não como auto-reflexão e presença a si, mas como saída de uma clausura ou despertar de um sono. Levinas descreve este abalo da positividade como uma saída do anonimato.

²⁴ Cf. *Ibid.*, § 44, p. 167.

²⁵ Cf. *Ibid.*, § 60, p. 217-221.

²⁶ Cf. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 42.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 53.

²⁸ *Ibid.*

5 A subjetividade humana enquanto resistência ao anonimato

Levinas recorre ao conceito de subjetividade para pensar o sentido que rompe e ultrapassa o anonimato do ser. O sujeito é descrito como inquietude do Mesmo pelo Outro precedendo toda afirmação da identidade e toda prerrogativa de uma suposta consciência de si. Por outro lado, é preciso entender que a significação do um-para-o-outro deverá *aparecer* na positividade de um tema, ou ainda, terá de passar pela neutralidade da Essência se quiser ganhar o estatuto de linguagem racionalmente articulada e justificável do ponto de vista filosófico. Numa palavra, a subjetividade precisa *mostrar-se* como Eu pensante e livre, capaz de começo e de presente,²⁹ pois do contrário não seria possível falar em ordem social e humana, nem mesmo em ações racionais e moralmente justificáveis.

No entanto, o ato de assumir a si mesmo como Eu autônomo, consciente e livre não é uma garantia suficiente contra a monotonia da neutralidade que sempre termina retornando, contra o não-sentido que se infiltra na própria lucidez do racional. É assim que a neutralidade ou igualdade dos termos, promovida pela simetria indiferente da Essência, transforma-se em insignificância, isto é, converte-se em anonimato. A significação do um-para-o-outro é, então, absorvida e tragada pela neutralidade do ser impessoal.³⁰

O Eu transcendental, no auge de seu vigor e de sua atividade, é como que invadido por uma neutralidade capaz de absorver o sentido do um-para-o-outro. A subjetividade humana é precisamente o que escapa ao predomínio exclusivo da ontologia, é a inquietude do Mesmo pelo Outro capaz de romper o anonimato e a neutralidade do ser. Aí se encontraria a origem e o sentido de todo o saber e de toda racionalidade teórica ou prática.

Assim, o despertar equívale a uma expulsão da Essência, a uma evasão entendida como perda total de segurança. O sujeito é descrito como pura exposição, como suporte sem compensação. É evidente que tal exposição será recoberta por um invólucro de proteção, será revestida pela couraça necessária à estabilidade do Eu racional. Mas o retorno permanente do anonimato³¹ ensina que o sujeito só pode despertar de seu sono ontológico e de sua lúcida embriaguez quando se descobre na nudez da pele exposta. Grave situação. O Outro enquanto tal, de que fala Levinas, é a diferença questionando a in-diferença do Sujeito do Saber, é Alteridade que põe em questão toda fidelidade irrestrita à Essência.

²⁹ Cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

³⁰ Cf. LEVINAS, E. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1986. Nesta obra de juventude (1947), Levinas já ensinava que o ser em sentido geral é o *Il y a*, verbo destituído de forma pessoal. O Há impede a distinção entre interior e exterior, entre sujeito e objeto. Assim: "A corrente anônima do ser invade, submerge todo sujeito, pessoa ou coisa" (p. 94). Esta invasão é algo que sobrevém permanentemente no interior da Essência, cuja ação realiza um jogo de pura imanência, refratário a qualquer inquietação diante do que lhe é exterior. A esse respeito, cf. CHALIER, Catherine. *La persévérance du mal*. Paris: Cerf, 1987, p. 56-63.

³¹ Cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 253-256. Ver também: LANNOY, Jean-Luc. D'une ambigüité. In: *Études Phénoménologiques*, n. 12, Editions Ousia, 1990.

6 A redução como metáfora

Chegamos, assim, à seguinte dificuldade. De um lado, a crítica ao Eu soberano, à subjetividade legisladora e ao Ego transcendental (O conceito levinasiano de subjetividade pode ser visto como uma resposta ao ideal moderno de um sujeito legislador). De outro, o questionamento da subordinação ao ser, daquela dissolução da humanidade do homem na neutralidade da Essência. Parece haver, aqui, uma contradição. Na nossa perspectiva, o que explica esta aparente contradição é o móvel fundamental da escrita levinasiana. Ao pôr em questão o sujeito soberano do conhecimento, ela cuida para que esta atitude não implique uma espécie de concessão a Heidegger. O destino da fenomenologia será o de reconhecer a subordinação do sujeito à ontologia? Seria possível uma leitura renovada de Husserl a despeito de Heidegger? A fenomenologia poderá ser compreendida e exercitada *para além* da obra de seu grande “realizador”?

Na perspectiva levinasiana, a exposição do sujeito é, sobretudo, um *dizer-se* que não deve ser confundido com o mero *ser dito*. Enquanto Dizer, o sujeito é passividade que, paradoxalmente, tem força para vencer a confusão sempre possível entre sentido e não-sentido. A Redução é o que permite resgatar ou preservar a significância do Dizer como sensibilidade e responsabilidade pelo Outro. Através dela, a fenomenologia retorna aos horizontes que ficaram esquecidos na tematização e no saber. Resgata-se, assim, a significação primeira da linguagem, que surge precisamente com a aproximação de outrem. Conseqüentemente, é por meio da redução que se pode remontar a uma significação situada aquém e além da diferença ontológica.³²

Pode-se, no entanto, perguntar: a linguagem proposicional, bem como o uso necessário do verbo ser de que ela depende, não anuncia o fracasso de toda pretensão filosófica de Levinas?

Ao ser Dito, tudo aquilo que poderia significar sem apelo ao universo predicativo da linguagem perde a sua dignidade. Ao fazer-se tema, ao *aparecer*, o *outramente que ser* se hipostasia ou se fixa ontologicamente. A significação do um-para-o-outro entra na proposição, tornando possível tanto a consciência racional quanto a ordem político-social. O Dizer se faz, portanto, discurso coerente e articulado, e é exatamente esta passagem que resulta na imobilização e no adormecimento, implícitos na realização do saber racional. O Dizer se faz ídolo, fixando-se como Essência e *apophansis*. Mas Levinas insiste que o Dizer é inspiração necessária à própria efetivação do saber. O filósofo deve, portanto, realizar um trabalho de redução, uma descida àquilo que inspirou o próprio processo de mostração ou exibição do ser a si mesmo.

³² Cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 74. Ver também: FÉRON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, p. 275.

Conseqüentemente, a redução não se define como um simples “por-entre-parêntesis”. Mais do que um exercício metódico, a redução realiza uma *interrupção ética da essência*.³³ Trata-se de um arrancamento do ser, que é também o abalo de um destino impiedoso. É evidente que isto não se verifica de modo explícito em Husserl, mas tudo se passa como se a redução que ele procura realizar já apontasse para além de seu próprio domínio. O que importa, afirma Levinas, é remontar da indiscrição do Dito à significação pré-original do Dizer. Aquilo que foi traído pelo *logos do ser* se deixa reduzir, evitando desta sorte que o não-sentido seja confundido com o próprio sentido.

A redução depende do tematizado, daquilo que se *mostrou* em um Dito. Por outro lado, ela torna possível a suspensão do anonimato do ser. A redução é a passagem do Dito ao Dizer, é a interrupção da eternidade inabalável e indiferente da Essência. Interrupção sempre reiterada, Dizer que sempre des-diz o já afirmado, exposto e supostamente eternizado. Daí poder-se afirmar que a redução fenomenológica é a metáfora do despertar em sentido levinasiano. Trata-se de uma libertação que é, como tentamos sugerir ao longo deste trabalho, uma saída do anonimato. Pode-se descrevê-la como a brusca suspensão da estabilidade do Mesmo a partir da responsabilidade inalienável do sujeito por uma alteridade que ele não escolhe, não constitui e jamais decifra ou compreende. Em Husserl, o que importa é a inteligibilidade teórica, é a passagem de um grau de evidência a outro. Na instabilidade da evidência, um novo saber se anuncia. Mas em Levinas é o despertar, vale dizer, é a inquietude do Mesmo pelo Outro que deve inspirar a própria intencionalidade em seu estatuto teórico e ontológico.

Assim, é possível afirmar que, ao descrever a vigília do psiquismo humano como uma espécie de libertação do domínio do Si mesmo, como um despertar permanente da subjetividade como um-para-o-outro, Levinas elabora seu pensamento como uma espécie de crítica da fenomenologia com os recursos fornecidos pela própria escrita husserliana. Ao que tudo indica, seu intuito maior é libertar a fenomenologia do destino ontológico que nela se tecia desde suas origens mais remotas. Na proximidade da fenomenologia, Levinas procurou enunciar filosoficamente um *outramente que ser*. A redução fenomenológica, assim pensamos, é a metáfora deste resgate do humano para além do ser.

³³ Cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 76.