

HUSSERL, HEIDEGGER E LEVINAS

DA (IM)POSSIBILIDADE DA (INTER)SUBJETIVIDADE

Marcelo L. Pelizzoli*

SÍNTESE - Trata-se de demarcar o contexto e sentido fenomenológico geral da subjetividade em Husserl (Meditações Cartesianas), Heidegger (Ser e Tempo) e Levinas (Totalidade e Infinito) desde seus conceitos fundamentais, verificando a superação da postura Idealista e das filosofias da consciência; ao mesmo tempo, verificar as suas insuficiências e a inserção no contexto da mesma egologia que se quer criticar, já em nome de uma subjetividade assignada (ética). Pensa-se o início da ultrapassagem possível e necessária dentro de uma nova abordagem da questão do sentido da (inter)subjetividade, considerando mesmo a finitude, temporalidade e historicidade. Este artigo pressupõe a superação da ingenuidade que desliga a esfera da ética (fundamental**) da gnosiologia e mesmo da ontologia fundamental.

PALAVRAS-CHAVE - Conceitos da fenomenologia. Eu transcendental. *Dasein*. Finitude. Historicidade. Fundamentação. (Inter)subjetividade. Ontologia. Ética. (Conferir as abreviações das obras nas referências bibliográficas.)

ABSTRACT - The article seeks to outline the context and overall phenomenological meaning of subjectivity in Husserl (Cartesian Meditations), Heidegger (Being and Time) and Lévinas (Totality and Infinity) out of their basic concepts, so as to highlight their overcoming of the idealist approach and philosophies of consciousness. At the same time, it examines their shortcomings and their insertion in the context of the very egology which is under attack, in the name of an assigned (ethical) subjectivity. The beginning of the possible, necessary overcoming is thought from a new standpoint, namely, that of the question of the meaning of (inter)subjectivity, taking into account finitude, temporality and historicity. This article presupposes the overcoming of the naiveté which detaches the (fundamental) ethical sphere from epistemology and even from fundamental ontology.

KEY WORDS - Concepts of phenomenology. Transcendental self. *Dasein*. Finitude. Historicity. Foundations. (Inter)subjectivity. Ontology. Ethic.

Introdução

Não mais que ingenuidade seria erguer hoje, depois da década de 30 com seus acontecimentos históricos e algozes filosóficos, a essência idealizada do projeto husserliano, anseio de um princípio, *neocartesiano*, ao mesmo tempo lógico e intuitivo, que, sem trair-se do alfa ao ômega, fosse a base da nova *mathesis universalis* em sua mais rigorosa fenomenalidade/fenomenologia, fiel operadora da mais pura *episteme*. Alvejado mesmo, tal projeto, desde dentro de sua própria

* Doutorando em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

** Usaremos a expressão *ética fundamental*, numa analogia com a ontologia fundamental, para indicar o conceito de ética em Levinas, como a (des)posição do âmago da subjetividade como para-outrem, além de toda ontologia.

procedência filosófico-patriótica, descreve-se em seus moldes como resgate da cultura européia e de uma idéia de progresso, assentada nas luzes da cientificidade, a qual por sua vez fundar-se-ia desde a “fenomenologia como teoria científica da razão” ou como “ciência primeira”, “ciência de rigor”, ainda no veio de uma velha tradição que perpassava o âmago da metafísica e que fascina as filosofias da consciência. Fascínio e anseio de um sujeito como fundamento absoluto do conhecimento, anseio de totalidade entranhada numa transcendentalidade, retroalimentando-se sempre a partir de seus próprios esclarecimentos transcendentais, intencionais.

De contrapeso ou contra-indicação: apesar da história, apesar da linguagem, apesar do Desejo e da finitude. Na recusa de revisar e mudar todo um projeto, diante dos acontecimentos históricos contraditórios, Husserl insiste na autenticidade e missão que lhe incumbe o entrever da origem da crise da “humanidade” – desde muito cedo bastante etnocêntrica.¹ Mas, se lhe perdoa por seu tempo, ainda cedo? Então, em seu contexto, “grande novidade”, e velha novidade que retorna ainda. “Volta às coisas mesmas”, volta às origens; ainda distante de Heidegger; analisado mais de perto, não deixa de tender ao fundamento perdido, também o sempre buscado, antigo anseio mítico (movido por Eros?) na base da abordagem e vontade gnosiológica absoluta da Filosofia (Ocidente grego). Não tem a pretensão e soberba de recolher um Logos “a la Heráclito e Parmênides”, nos mais intrépidos e vigorosos recônditos do Ser, ou camuflado e decaído; recorre antes a *Descartes*, que, com evidência, estabelecera e fundara a base e meta à qual visar. Era cedo também, talvez, apesar das guerras, para compreender o choque heideggeriano (ou o choque da temporalidade em Renssweig): finitude antes que transcendência, ser-no-mundo antes que representação e metafísica sobrelançada desde a base da identidade. Golpe, na subjetividade, de uma *outra* mas também *mesma* filosofia, golpe da *história* e da *linguagem*; golpe, no fundo, da mesma racionalidade do “humanismo” que se dissolve e se dissimula, como o gás e os restos enterados dos “campos de concentração”.

Contemporâneo de Freud, Husserl poderia talvez, não sem alguma proficuidade, dar vez para que a sua inquietante “antípoda” não se situasse apenas como a desinstalação do seu centro e fundamento (ego transcendental absoluto, apodítico e constituidor de consciência-mundo), mas como acontecimento que mora latentemente na “sombra” (junguiana) de sua própria aparência ofuscada pela clareza. Mas, isso, absolutamente não, para quem visava minar, em seus positivismo, o psicologismo e o naturalismo, bem como todo irracionalismo, ameaça primeira para toda filosofia da autoconsciência, que vê na *crise* não mais do que a deletéria ruína da racionalidade vigente.

Se, de fato, as contradições que vão surgindo e os fatos não são escamoteados, dissertar sobre a fenomenologia recorrendo apenas “à letra” de sua tradição é, no mínimo, remeter tal labor à historiografia filosófica de versão infértil, não pouco engrossada nos países chamados “periféricos”, onde a “razão cínica” e

¹ E não é gratuitamente que Adorno aproxima tão procedentemente o anseio husserliano da obsessão hegeliana pela Totalidade – guiada pelo espírito absoluto, o qual toma sentido forte nos momentos de seu desenrolar histórico, mas história (ideal) certamente sempre “a-preendida” desde um sujeito solipsista, auto-referente, e imune frente a toda “alter-ação”.

descontextualizada campeia. Uma hermenêutica, ao menos, talvez, não permitiria isto, e o mínimo de histórico, que deve haver na História da Filosofia, também não.²

Neste contexto surgem os seguidores/superadores de Husserl, tomando pé na grande importância da fenomenologia, para ir a limites impensáveis, horizontes que se querem romper a si mesmos e continuar a postular e ventilar possibilidades inauditas do conhecimento para o sujeito humano. É, em parte, neste sentido que Heidegger elabora uma filosofia do homem concreto e epocal, apesar de não visar a uma antropologia mas à base de possibilidade para toda filosofia, desde a “verdade do ser” e seu sentido, a qual se manifesta no ente privilegiado que é o homem – remetido sempre ao Dasein. Na verdade, ele demonstra a insuficiência da compreensão da verdade/realidade desde a consciência transcendental, destituindo seu poder de apreensão/dominação via idéia, via *noesis*, onde o ser se daria na forma da metodologia transcendental fenomenológica.³ É preciso inserir-se no seio da compreensão do ser via o ser-no-mundo que somos cada um, origem e originariedade do mais próprio do si-mesmo, onde o homem está na verdade do Ser.

Com ele temos agora um sujeito que, se se quiser no reino da autenticidade, pelo contexto da decisão antecipadora e resoluta, se vê diante de sua finitude radical, como ser-para-a-morte. É um novo impacto que o marca desde sempre e o faz viver e pensar como marca que é do ser, inescapavelmente num contexto, num “pré” (antepredicativo) que o precede e determina, sem ser o eterno da essência, nem o perdido a ser recuperado e identificado a preencher uma falta/abertura que um conhecimento poderia responder e igualar.

Estamos diante de uma subjetividade desafiadora, que instala um corte nas pretensões fenomenológicas da consciência e identidade. Contudo, é preciso ver até onde esta postura rompe de fato com o humanismo metafísico e o intelectualismo que quer superar.

Neste sentido, temos em Levinas, não uma filosofia do eu, em sua reciprocidade, mas uma superação do sujeito do (neo)cartesianismo, não para jogá-lo no mesmo *destino* da subjetividade da derrelicção, da *Geworfenheit*, apesar de estar ancorada nos horizontes fenomenológicos de Husserl e nas (im)possibilidades fundamentais de Heidegger.

A tarefa de Levinas é por demais arrojada: superar a subjetividade husserliana, com um “para além” da consciência intencional e do primado do teórico na relação com a realidade/alteridade, dando um xeque na própria gnosiologia, no Logos do Ocidente, desde a “ética” e, ao mesmo tempo, conseguir ir além ou aquém do sujeito como Dasein, igualmente no registro de uma subjetividade, mas não como intersubjetividade, e sim pleiteando uma originariedade mais fundamental. Esta, em sua pretensão de desfundamento de todo conhecimento teórico e mesmo do horizonte da verdade do Ser, deverá *insinuar*, já que não é fenômeno mas *enigma* e epifania, a precedência de outrem, da marca (*trace*) da alteridade assignadora do sujeito. Ou seja, a complexa e desafiadora tese da precedência da ética (“fundamental”) sobre a ontologia fundamental.

² Neste sentido, recomendo a muito boa e contextualizada obra de C. Delacampagne – *vide referências bibliográficas ao final*.

³ Neste sentido, veja-se a obra *A questão do método na filosofia*, de Ernildo Stein.

A complexidade, o margear de limites, impossibilidades e insinuações meta-fenomenológicas, é característica dos que se seguiram a Husserl. É o contexto do século XX que se faz valer e remete à instabilidade epistemológica indepassável a todo filosofar, se se quer ir além dos neocartesianismos gramático-matemáticos. Esta é pressuposição básica, antes que facilidade ou pulverização pós-moderna.⁴ É preciso demarcar que a questão do sujeito, do eu, continua mais que nunca no centro de debates que tem a preocupação de pensar a pessoa humana, a humanidade e a paz.

1 Husserl, fenomenologia e subjetividade

1.1 *Lógica e intuição, nova fundamentação e fenômeno*

Mas, “percalços” à parte, quer-se falar, *stricto sensu*, em “Filosofia”, e, fenomenologicamente, se deve reter a concepção, *prima conditio* – a qual não deveria, por exemplo, deixar-se tocar por uma política ou por interesses – de preservar o “caráter objetivo dos conceitos lógicos”, os quais, paradoxalmente, ser-nos-iam dados via “intuição das essências” (dados na “experiência da consciência”), certamente nos moldes cientificamente rigorosos que são os alicerces da “nova filosofia” (cf. Delacampagne, 29).

A Fenomenologia quer estabelecer o fundamento, não distante da linha dos que buscam os “fundamentos da matemática”, para a lógica, diante do positivismo como do psicologismo, os quais a pressupunham sempre desde “constantes psicológicas”. Conjugado a isto, a necessidade de superação do empirismo reinante da época e a conseqüente dissolução da crença na Verdade, na produção de verdade, por excelência, labor da *filosofia primeira*. Uma “filosofia da finitude” era estranha ainda à fenomenologia. Vai dar ênfase pois aos próprios atos da consciência, enquanto atividade de colocação e constituição, operada logicamente, de todo o *sentido*, agora não mais tomado ao modo da representação metafísica. Veja-se a V e VI das *Investigações lógicas* (1902, retificadas em 1912) em especial, desta que é considerada a mais importante obra da fenomenologia, inserida exatamente neste contexto, o qual abre o campo de um novo idealismo transcendental, que se mostrará como tal em *A idéia da Fenomenologia* (1907).

A consciência tomada fenomenologicamente mostra-se como atos de consciência; não apenas correlato do mundo “exterior”, mas constituinte; o seu alvo são seus próprios “conteúdos”. Inclui pois uma busca da verdade de forma teleológica, porém mais como construção, e sempre com a possibilidade de ser retomada, de recorrer, num trabalho auto-reflexivo, ao patamar dos núcleos de sentido em seus vários modos. A fenomenologia retoma então, na linha da busca transcendental e também kantiana, mas mais fundacional-cartesiana, o que seja de fato um “fenômeno”; para isto perscrutará uma consciência constituída mas na medida em que é constituinte, e não tomada apenas como um momento e lugar ontológico da essência, e sim como processo, como produção, na esteira da tarefa a que está incumbido o ser humano pensante.

⁴ Neste sentido, e sobre os aspectos contemporâneos da crise, recomendo a obra *Totalidade e desagregação*, de Ricardo Timm de Souza (EDIPUCRS, 1996).

Apesar desta inerência dos atos “internos”, desta base unificadora, que se conjugará ao “ego cogito transcendental absoluto”, podemos ver a demarcação, presente ao menos nas filosofias da consciência e num certo Platão, de duas instâncias distintas: a da atitude *natural*, do ser que vive mergulhado em seu mundo, e a da atitude *transcendental* – quando se acede da redução e constituição até a nova constituição ontológica da comunidade das mônadas – comunhão de filósofos, por excelência (vide a V das *Meditações cartesianas* (1929) (MC)). Esta, claro, verificada sempre desde a auto-reflexividade de um sujeito como *cogito*. E é ali, nas MC, que se mostra, mais que um método, o peso da fenomenologia enquanto uma *ontologia*. Filosofia da comunidade das mônadas (no processo de “transcendentalidade imanente” da própria subjetividade) a constituir a realidade por uma totalização dinâmica – onde o ego transcendental coopta e é cooptado em uma base de inteligibilidade de acesso universalizante que marca a Razão, onde se mesclam solipsismo transcendental egológico e filosofia do Mesmo universal, enquanto distensão e dissolução dos sujeitos numa estrutura de racionalidade pré-determinada e ideal, mas, no fundo, como mostrará bem a *Crise da humanidade europeia* (1935), referenciada culturalmente. Clivagem de tradição sim, mas que, apesar de sua procedência enquanto demarcação da atitude transcendental da razão humana frente ao mundo natural e mítico, não deixou de conjugar-se a estear “racionalidades superiores” e fortes frente a “inferiores” e fracas.⁵ Por conseguinte, sabemos que a fenomenologia e filosofia não puderam redimir a racionalidade da decadência europeia.

De fato, para Husserl, temos nova e, segundo ele, realmente concreta maneira de apropriação do “exterior”(“em si”) pela “interioridade” (“para mim”) cognoscente, na verdade, a superação desta díade via estabelecimento do mecanismo transcendental da *Sinnggebung*. A representação como base da relação sujeito-objeto era incompleta e problemática, mesmo que, importante em seu ímpeto, estivesse em jogo a própria realização – via apropriação do conhecimento desde um fundamento de evidência e de clareza – do anseio maior do Logos greco-ocidental.

É neste contexto de busca de novo fundamento, em vista da instabilidade histórica e difusão de teorias frágeis, que Husserl tentará responder e sanar à ruptura e inquietação epistemológica da virada do século. O edifício da razão ocidental, novamente em perigo, apela ao recomeço, e desde bases fundamentais e seguras – modernas; e mostra, com isso, que a história da filosofia não se pode compor senão como busca e afirmação de uma “verdadeira egologia” (sic), conforme bem demonstram as MC, resumo do projeto fenomenológico transcendental de Husserl.

⁵ O etnocentrismo que se imiscui é evidente; já a filosofia da história de Hegel e a história dos colonialismos demonstram clarissimamente isto.

1.2 Epoché e Redução

Tem-se assim a operação inicial da *epoché*, para chegar à atividade essencial da consciência intencional, para encontrar aí a reprodução dos pólos (Sujeito-Objeto), que aparentemente estavam fora. Caminho do âmbito do transcendental através do imanente, levada às últimas profundidades, haveria como que uma inversão do que se entende comumente por realidade – o empírico dado na atitude natural, do senso comum – tarefa então de uma filosofia rigorosa e radical que estabelece o *locus* do real a partir da imanência do sentido na “experiência da consciência” como dação, desde sempre posicionada e posicionante. Interessa refletir pois, fenomenologicamente, as “vivências da consciência, numa reflexão sobre o pensamento, no seio então de uma nova teoria do conhecimento” (cf. Stein, 1996). Husserl constata, distingue e tenta superar a fé numa ontologia do real, crença natural do cotidiano, chamando-a de “atitude natural”, posição da-quele que vive o mundo *tout court*, sem filosofia. Claro é que a fenomenologia inaugura um novo e radical modo de abordagem do real, que possibilitará, principalmente após Heidegger, o abraçar da concretude de um sujeito que leva em conta as *possibilidades* e *horizontes* de toda posição num mundo; que aponta o ser no mundo como a raiz primeira, anterior ao *cogito*, mas atitude que, não obstante, quererá elevar esta mesma posição ao crivo e “estatuto filosófico”, para dar-lhe seu verdadeiro sentido – como dizia Merleau-Ponty tentando, encarnadamente, fazer o “meio de campo” entre concretude e transcendentalidade, no seio da atitude fenomenológica.

A *Epoché* faz a suspensão da posição de ser. Sua finalidade é “o estudo dos fenômenos puros” – o mais original da presença. E é o caminho inverso mesmo da “dedução transcendental das categorias” (Kant). Não haveria uma substância única e privilegiada, como raiz dos fenômenos. Não haveria um fenômeno essencial privilegiado, fonte dos fenômenos; não obstante, um pólo nodal sim. Não se quer construir uma aparelhagem ou acesso especial e artificial aos fenômenos. Contudo, a Redução não deixa de reconduzir, de certa forma, a um princípio primeiro; tal princípio tem a ver com a posição egológica, de que falamos antes, e seus problemas de fundamentação bem expressos nos idealismos. Mas quer salvaguardar a riqueza dos fenômenos – a maneira fenomenológico-intencional do apresentar-se das coisas mesmas à consciência – na “dação de sentido” da (ou que é a) consciência; retirada dos preconceitos e das pressuposições anteriores, como se isto fosse de todo possível, ou se se pudesse consentir em ter um nódulo essencial/ideal por trás da consciência de si.

1.3 O caráter do (auto) dar-se dos fenômenos na subjetividade transcendental

Diante da tese (ontológica) geral da realidade devemos abstrair-nos; face à duplicação do mundo pela metafísica procedemos a uma nova relação tangente ao conhecimento, que não será mais uma resposta e acréscimo à realidade, ainda mais como “ser em si”, mas, antes, pergunta pelo procedimento mesmo e sua fundamentação, os quais devem *dar-se*, de fato, desde a certeza da *evidência*. A

epoché e Redução transcendental, abrindo interstícios na atitude natural, buscando o centro da *Sinngebung*, acede pois ao caráter do auto-dar-se dos objetos, visados desde sempre intencionalmente, ou seja, na *atividade* da consciência, na correlação *noese-noema* (cf. Stein, 1996). Correlação *noese* e *noema*: de forma simples, *noese* é o mecanismo (estrutura dinâmica) de apropriação, “puro”, da consciência; *noema* é esta mesma estrutura enquanto “injetada” pela intencionalidade com “conteúdos”, que se mostram desde um horizonte. Assim, é preciso “pensar aqui a volta às coisas mesmas” (*Zu den Sachen selbst!*) e o caráter do *autodar-se* dos fenômenos, volta à (auto)dadidade das coisas.⁶

É, continuando, um voltar-se para a subjetividade ativa – mais propriamente para a “corrente dos atos da consciência”. Colocando-se para além da oposição S-O (correlação entre atos psíquicos e objeto), tenta não visar o objeto pela intuição categorial e formas puras (ver Kant) – estas deveriam ser o *resultado* do processo e da tarefa fenomenológica. Se Husserl consegue de fato livrar-se das aporias da intuição e do recurso às essências ideais é outra questão. Certamente que o *dar-se* não chega a efetivar-se propriamente como condição de possibilidade do conhecimento como quer Heidegger por exemplo, pois jogará ainda dentro dos pólos da consciência apodítica e no “encobrimento do Ser” pela *ousia* presentificadora e objetificadora.

A lembrança de que se recorre a uma base de dados da sensibilidade (*hylê*), que formaria os “conteúdos reais” da vivência, não impede em nada apontarmos que Husserl se afasta da dedução transcendental; aproxima-se de Descartes, na esteira da evidência do ego transcendental absoluto: Eu originário: fonte do sentido do que se dá, fonte de validade. Estamos aqui no essencial. Mas, em *Descartes*, o eu transcendental é, ainda, *substância* e, de forma mais precisa, “cai na ontologia” (metafísica; ou indica uma sua culminância possível, implícita) – ele entra como um “pedaço” do mundo ainda. A “dação de sentido” de caráter transcendental difere de Descartes – que seria ainda por demais realista – pela *Sinngebung* fenomenológica, que quer evitar tais posturas dogmáticas. Husserl indica

⁶ Quanto ao “Volta às coisas mesmas”, de forma alguma é simples retorno aos objetos; tem antes, como resume Stein: sentido antikantiano (contra o númeno); sentido antipositivista (ver a *Filosofia como ciência de rigor* e a *Crisis*...); contra o sensualismo e o fisicalismo (de Mach...); para ir além dos formalismos da lógica, tanto quanto do caráter empirista; contra a tradição da escola histórica alemã (que buscava a construção de uma “crítica da razão histórica”, um grande *a priori* para as ciências humanas); contra o dogmatismo – o ver fenomenológico é mais que especulativo, é transcendental, e centra-se mais na discussão que na tradição e nos livros. O que se ressalta, como diz Stein, na análise fenomenológica da consciência, é pois o *autodar-se* – (*Selbstgegebenheit*): “autodadidade”; o caráter do autodar-se dos fenômenos. É isto que a Fenomenologia quer desvelar, pela intencionalidade (que veio, contudo, como fruto de discussões “psicológicas”; veja-se a obra de Brentano, *A psicologia do ponto de vista empírico*). Tal autodar-se não deixa de ser pois um direcionamento; consciência de... Quer-se pensar o *como* da correlação dos movimentos internos da consciência que se relacionam com os objetos. E como vimos, simplificando, o ato de perceber: *Noesis*; e o Objeto como aparece no movimento: *Noema*. O objeto, assim visado, é o resultado de uma síntese de *noesis-noema* levadas à unidade da consciência de objetos. Apesar de, com certeza, a estrutura da apercepção e representação transcendentais kantianas nos chamar atenção ao falarmos assim, quer-se, porém, ir com isto além de Kant. Deve ser destacada a função, impressa neste processo, da postura doadora de sentido, contida intencionalmente nas realizações da consciência.

uma atitude mais radical do que a da idéia de síntese transcendental da percepção e a dedução dos conceitos transcendentais do entendimento; é necessário ir além deste idealismo. Ele empreita uma pesquisa de caráter universalizante, e com uma tarefa programática, dentro da reflexão sobre produções transcendentais “concretas”, como produções de sentido, no contexto do eu transcendental fenomenológico, reduzido e constituidor – pela intencionalidade.⁷

Mas devemos tocar aqui numa questão crucial em Husserl: se se trata da dação dos fenômenos, de onde vem, de fato, tal dação? Qual o sentido mesmo disto, ou quem a legitima e justifica? Tal não poderia produzir-se a si mesmo; e deveria esclarecer sua posição desde sua produção no “como” do dar-se da consciência e seus atos. No sentido de Levinas, perguntaríamos: a *Sinngebung* assim estruturada, auto-reflexiva e retroalimentando-se, em última instância, a partir de um pólo e núcleo solipsista, justifica-se como centro único e idêntico das possibilidades do sentido? (cf. Pelizzoli, p. 44-48). O “grosso” da crítica a Husserl levanta-se desde esta questão, do autodar-se, que cairia na idéia de autoconsciência reflexiva, que terminaria sendo consciência de si que tende a prescindir de alguma forma da história e do Outro (ver *V Meditação cartesiana*). Daí Husserl apelar, no final, sob influência de Heidegger, ao “mundo da vida” (*Lebenswelt*).

1.4 *Eu transcendental*

Perpassando, de certa forma, toda nossa argumentação, é preciso observar algumas coisas ainda a respeito do *ego cogito* transcendental e absoluto. A consciência, na fenomenologia e propriamente dentro do anseio do Logos greco-ocidental, apresenta-se como uma *perpétua apropriação* – a intencionalidade “em direção” (constituente) ao mundo traduz bem isso (e atente-se aqui também o seu aspecto voluntário, do querer). E isto só é possível porque ela é, conjuntamente ao aspecto de acesso ao mundo, encontro de si mesma como contínua reafirmação do sujeito, e possibilitadora então de ativa auto-reflexividade. Apropriação de si mesma. Dilui-se aqui exterior e interior; o “em si” torna-se “para mim”. Não é simplesmente trazer dados para dentro de uma interioridade. Implica contração e centração; a centração é a vida mesma da consciência, um apropriar-se de si mesma contínuo. Diz também da descrição de uma instância que nos lembra uma espontaneidade ativa da consciência, em seu *fluxo* das vivências. O eu transcendental então só o é neste movimento, nesta articulação impulsionadora, que é a própria vida da consciência que se encontra consigo mesma ao engendrar a alteridade de si, retornando a si, constituindo uma comunidade de mônadas.

O fato do “eu sou” como ego concreto é algo transcendental-apodítico. O Eu certamente é fonte das ações e afecções, mas instância que “amarra” os pólos

⁷ O *método fenomenológico* não é mais que um modo de abordagem da realidade que se pensa desde a operação gnosiológica que reflete rigorosamente os seus pressupostos, alcançando toda pureza epistemológica possível, fruto de um processo continuado. Tal visa ao clarear de preconceitos e prejuízos, tentando resgatar o *sentido* desde uma fundação originária e última; “operação compreensiva antecipadora, onde se dá a possibilidade de as coisas serem pensadas” (Stein, 1996). Apropriação descritiva de caráter não objetivista, para além do predicado real pressuposto desde sempre; nova lucidez e modelo de percepção, nova possibilidade desde o estabelecimento dos horizontes da significação, alcance do núcleo mesmo da experiência.

noese e *noema*. O Eu transcendental só o é com seus atos e com o fluxo da vivência – com a sua vida “concreta”, para além do eu psicológico ou empírico. Porém, a apoditicidade do “eu sou” não poderia ser vazia. Para isto estou vinculado facticamente com o que pode ser objetificado (pólo do *noema*). Do eu se irradia algo e algo nele se contrai; é fonte e retorno do sentido (envolve pois um duplo elemento – de “coagulação dinâmica” dos dois pólos [*noese-noema*] de sentido). Resta saber se isto seria suficiente para superar tal vazio. E pelo que já vimos, podemos dizer que, também em Husserl, o problema empírico/transcendental persiste.

Não obstante, o Eu transcendental entrará também como princípio de identidade, *locus* nodal do idêntico a si. Difícil, novamente, torna-se conciliar a pretensão de Husserl do estabelecimento de uma protológica, bases de refundação da lógica, com tal fenomenologia do eu que recorre no fim à intuição e essências. Visto que a fenomenologia não quer ser uma *explicação*, mas descrição fiel, Husserl, ao postular a possibilidade de descrição radical, se defrontará no fundo com o indescritível, o limite da hipótese do eu transcendental, e que se posiciona no âmago mesmo do próprio eu transcendental.

O que pensamos enfim aqui? Tecnicamente, a proposta husserliana chamava uma ultrapassagem como a que já estamos encetando. A *V meditação* não resguarda o projeto de sua queda no solipsismo e do papel clausurante da consciência e da presentidade objetificadora. Discordamos pois da postura de Derrida (*A escritura e a diferença*) e de Ricoeur (*O Si mesmo como um outro*) que consideram, no fim das contas, técnica e gnosiologicamente viáveis e até de certa forma imune eticamente tal abordagem – isto considerando o *a priori* da linguagem ontológica e da posição ativa do sujeito que conhece como um ineliminável fenomenológico de base. Já se nós entrarmos no nível da abordagem metaontológica e da ética da alteridade, a problemática é avolumada e reveladora, como insinuaremos aqui. Neste sentido é preciso uma análise minuciosa da *V Meditação cartesiana* – partindo de sua lógica interna e embatendo-a com parâmetros maiores – como o fizemos em *A relação ao outro em Husserl e Levinas* (1994).

1.5 Husserl em direção a Heidegger

Para além da egologia idealista de que é vítima o pensamento husserliano, a questão da instância do transcendental, ao modo acurado da fenomenologia, trouxe reflexões inovadoras aos horizontes da filosofia. É certo que permanece também a questão, a ambigüidade e fragilidade da “dialética” do transcendental e do empírico, e até onde de fato o mundo e a história – a “vida” – não estavam postos em xeque, coagulados numa construção intelectualista, nas redes da consciência de si e sua retidão epistêmica.⁸ A sua pretensão de uma semântica absoluta, que passava de certa forma por cima do nível fáctico, começara a ser traída não apenas pelo peso dos fatos, mas por seu mais notável discípulo, que revolucionará *in profundis* a díade sujeito/objeto, e transcendental/empírico, desde a base da *finitude* e do ser-no-mundo, em direção a uma *fenomenologia hermenêutica*.

⁸ Neste sentido, a obra *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, de Levinas, traduzida recentemente em Portugal pelo Instituto Piaget, é chave.

Como já apontamos, Husserl, no fundo, remete-se à busca de uma protológica, de um lugar primordial garantidor do *sentido*, contra todo não-sentido, e na contra-face mesma do “lugar” possibilitador de compreensão que não entrara no *continuum* do processo de compreensão (exemplo: a *ek-sistencia*); e isto era concomitante com uma justificação da identidade pela mediação do sujeito epistemológico. É desde esta instância, agora radicalizada além do extremo – “pós-moderna” – que Heidegger, na esteira de Nietzsche por exemplo, colocará a questão; questão da (des)fundamentação, questão do sentido. Heidegger produz um efeito de destituição na semântica como princípio da universalidade da ontologia, e do sujeito absoluto como produtor de significações. Abala o sistema de Husserl e seu idealismo na medida em que pergunta: Como é possível o sentido como tal? Quais as suas condições anteriores? Sem dúvida, como queria Sartre, era o primado da existência sobre a essência, mas numa originariedade que torna supérflua toda dialética. O sentido, ao modo da significação e referência ontoteológica anterior, está desvanecido. “Por que há ser antes que nada?” Daí que a tarefa da fenomenologia não pode ser mais de completude semântica, de polarização egonômica da irradiação do sentido. A introdução de uma filosofia da finitude ameaça para sempre a obsessão pelo Sistema, o papel da metafísica e as categorias filosóficas que desconsideram o nível dos existenciais. A Redução entra em colapso, já que é o lugar de possibilidade do dar-se de *todos* os objetos (também do mundo vivido e do histórico). Eis o que parece ser o nervo da fenomenologia hermenêutica de Heidegger: não mais produzir um espaço/núcleo de legitimação através do eu transcendental, mas pela compreensão do Ser, que passou pela diferença ontológica, e pensa desde a busca da instância mais originária e autêntica do sentido – o *Dasein* (cf. Stein, 1996).

Na Redução fenomenológica, quer-se pôr entre parêntesis tudo a que não prestamos atenção, para se alcançar o fenômeno em sua pureza ideal; existiria aí, pois, uma compulsividade da *presentidade*, típica da metafísica, e encobridora da compreensão do Ser, desviada de sua “manifestação” verdadeira no Logos ocidental em Parmênides. Heidegger vai criticar isto em uma obra única, inacabada mas central; sua contribuição para a filosofia: *Sein und Zeit* (1927), talvez a mais instigante obra da filosofia, segundo Levinas.

Assim, *não é possível ter presente a totalidade do sentido*, o todo no sentido; a presentidade está rompida, e com ela a história da egologia. Esta “descoberta”, que percorre de Nietzsche a Freud, a Heidegger e Levinas, e que já vem, segundo alguns, em especial do Platão “não-escrito”, não foi assimilada por boa parte da filosofia, que ao contrário, insiste em inscrever o mundo da compreensão (consubstanciado em uma rigorosa gramática e matemática...) em estruturas lógicas irretocáveis e escamotear a contradição no coração do sujeito (o qual poderia então ser simplesmente cindido em epistemológico e empírico?). Filosofia pensa agora desde uma variação de campos, no tempo, no mundo e, de forma premente, diante da diferença radical, e, pelas demandas da crise real, a *alteridade concreta*.

1.5.1 Pelo “mundo da vida”

Eis que é a partir deste contexto crítico que Husserl entra com o conceito *mundo da vida*. Uma parte da reserva do sentido estaria no nosso acervo vivido, recorrência não atenta e não acessável diretamente. Mas Husserl não consegue de fato conciliar a “necessidade” da redução e a “contingência” do mundo vivido, o seu duplo caráter: transcendental e histórico. Mais uma vez é preciso reconhecer o limite do sentido, a ambigüidade no âmbito do sujeito que engendra sistemas e que produz conhecimentos, a interdição no verdadeiro e absoluto que engendra o que seja a verdade do real. A fenomenologia – e a filosofia – comumente, contudo, quer a eterna presentidade, o começo e o fim do sentido; o abalo da possibilidade do saber absoluto choca tal radicalidade esclarecida. Choque da finitude que de fato não abarca a infinitude. Não se trata de uma finitude psicológica apenas, mas sim ontológica e fundamental (como o Dasein). “Acima da realidade está a possibilidade” (St). O ponto central agora, desde *Sein und Zeit*, é o ente no qual se constitui o mundo, atravessado desde sempre pelos modos do Ser-aí, posto como compreensão de ser. Aqui o Eu transcendental não sustenta mais o sentido, como o lugar fundador que sustenta os enunciados do Verdadeiro e Falso. O Mundo do ser-no-mundo é uma estrutura antecipada prévia de sentido. E qual é a origem do sentido? A isto não podemos responder pela atividade da consciência, que chega sempre mais tarde diante do *acontecimento*, da historicidade; antes, pelo nível do modo – dos modos – de ser no mundo. Vale lembrar que Mundo é certamente, antes de mais, uma categoria epistêmica, dado construído; não quer ser uma realidade ontológica; porém, não se reduz apenas a tal conceituação. Não é pois mundo como conteúdo de conhecimento (ôntico) mas onde cada ser se exerce, sua vida, “aí”. Seria antes a condição de possibilidade do sentido, pelo qual a retroação da reflexão é questionada em seu êxito em alavancar a consciência de si e a verdade total. Isto é Heidegger.

Sabemos que esta é questão crítica crucial para Husserl: como dar conta do mundo da historicidade e da intersubjetividade? É neste sentido que se introduz o conceito de *Mundo da vida*, após a tentativa, complexa mas frágil e irresoluta, da *V Meditação*, sobre a intersubjetividade. É um remediar da radicalidade da Redução transcendental, que pressupõe um “rebus sic standibus” – “se as coisas continuarem iguais” – como legitimação do trabalho seguro e estável, apesar de continuado e aberto, do labor fenomenológico como tarefa universal. Mas aqui se pode perguntar: onde está o chão da experiência depois da redução? Em Heidegger este é o DA, do Dasein: base primeira, suporte da verdade do ser, antepredicativo, que lança para a predicação. Dasein como *constructo* que é o lugar de emergência do sentido, onde as coisas se dão. Não há uma operação para criar um espaço ideal/transcendental; este seria dado no caráter existencial do Dasein; a transcendentalidade se dá de modo temporal, na finitude (cf. Stein, 1996).

Mas é preciso entender tal aporia, husserliana, no contexto e preocupação de rigor e cientificidade de Husserl, e onde a Filosofia passava pelo processo questionador do historicismo. Para este último, mesmo do ponto de vista da verdade, não podemos ter mais que um processo histórico. Também, do ponto de vista psicológico, não haveria verdade como tal, independente dos processos psíquicos; assim para o naturalismo. Mas claro, a pressuposição positivista da verdade dos fatos

(científicos) era também forte, e talvez também derivada do mesmo ardor bem visto nos grandes “filósofos-cientistas”. Enfim, a queda no relativismo torna-se então inevitável, e aí então a tentativa husserliana de nova e segura fundação, absoluta.

Dáí, o impasse teórico propriamente de Husserl: Como incorporar o mundo da vida à consciência transcendental? Husserl não retrocedeu: caiu no idealismo objetivo e ontoteológico, ou na pressuposição de que temos uma consciência infinita, aberta à construção de um sistema e feliz na sua resolução – como paradoxal limitação. Sujeito de uma consciência virtualmente infinita, mônada liebniziana que abarca tudo através do monitoramento luminoso do sentido. Ela tenta uma certa mundanização da consciência transcendental, não tanto uma transcendentalização do mundo da vida. Uma espécie quase de “papel ético” da consciência transcendental diante da crise; mas sempre todo o mundo aqui deve ser incorporado à inteligibilidade da *filosofia do Mesmo*, em contraposição do que figuraria como Outro. Ele tenta, elevando-a, corrigir a cultura européia – em seu positivismo; quer mesmo redimir a Europa mediante a fenomenologia. Neste sentido ela é mais que um método e envolve, hermeneuticamente, uma postura. Sabemos hoje que não se pode apenas pôr a história “empírica” entre parêntesis; torna-se complicado uma construção *a priori* como subjetividade transcendental julgadora e quase pronta, que devesse ser aplicada depois a um modelo histórico, ainda mais diante de uma história que de forma alguma mostrava-se como modelo.

Persistiu um preconceito iluminista em Husserl: o pensamento de que é possível ultrapassar os limites históricos do passado e eliminar qualquer idéia não racional, eliminar todo preconceito. Ausência de um espaço primeiro, concreto... cultural. Ou então, consentaneamente, recuperar todo o passado; chegar a uma estrutura toda transparente, eliminando a *crise*; o filósofo é um funcionário universal, a filosofia, da consciência apodítica, o que dissolve a crise. Mas, como dar conta da “consciência” da consciência transcendental, que está por trás da redução? Algo ainda poderia resguardar o trabalho da consciência; o que seria isto, se não pode ser literalmente consciência? Mas eis que muito disto é Husserl: ter-se inteiramente nas mãos; não ter nenhuma dúvida e pressuposto atrás da consciência. Pura apropriação. Absoluta transparência. É, sem dúvida, um desembarcar da história concreta, e a expulsão de uma “alter-atividade” que começava a acosar desde o *ipse* da identidade. Merleau-Ponty, Heidegger, Sartre, Levinas e ainda Ricoeur: “com Husserl, para além de Husserl”.

2 Heidegger é a (des)subjetivação pelos modos do Dasein

O objetivo heideggeriano é o resgate e restauração do sentido mesmo do Ser, esquecido pelo caráter encobridor da metafísica. Isto tem implicações inevitáveis na questão do sujeito, inicialmente, pelo fato de que o homem é o ente privilegiado para tal investigação e revelação deste sentido, ao mesmo tempo que destituído em sua identidade representacional e unidade sintética do si mesmo enquanto “eu penso”. Aqui evidencia-se, não sem alarme, uma “novidade”: o ente que é o homem está referenciado subordinadamente ao horizonte do Ser que o precede e determina; o sujeito em sua humanidade é mediado/precedido pela manifestação do Ser que o engendra como clareira, como abertura/compreensão.

Não se trata simples e “inofensivamente” de estruturar a parte, filosófica por excelência, da base gnosiológica desde o “sub” da sub-jetividade, como metodologia para a Verdade e compreensão histórica; Heidegger toca mesmo no sujeito concreto e daí as suas “categorias e existenciais” e tais existenciais como implícantes da questão humano-ética como tal. Trabalha, no mínimo, e paradoxalmente, com a pressuposição de uma subjetividade como autonomia. Neste sentido é procedente pensar a sua abordagem confrontada à questão da singularidade e da alteridade, crivo contemporâneo para peneirar periculosidades em meio a pretensas filosofias neutrais.

2.1 *Metafísica e ontologia fundamental*

Como meta desencadeadora Heidegger enceta uma reformulação, uma restauração⁹ radical e superadora da metafísica, denunciando na tradição ontológica pretensões que levaram ao encobrimento do vigor do Ser originário (*physis...*) e pré-socrático. Isto porque ela tem como pressupostos, que contaminam todos os postulados filosóficos, a identidade entre a vontade e a representação, uma lógica de doação dos objetos a partir do esquema do *eidos* (“Platão concebeu o ser como idéia”) possibilitador do conhecimento como identidade; uma presentificação absoluta; não se supera de fato a oposição entre o (intra)mundano e o “meta” da metafísica, e em suma, a ilusória convicção da possibilidade de que com o pensamento se abarque o sentido do Ser e se determine então a existência a partir da essência. A questão de uma exclusão da temporalidade autêntica na dinâmica existencial, em sua aberturidade (*Erschlossenheit*) temporalizada, é igualmente chave. A metafísica “foi orientada pelo sentido do ser como *parusia* ou *ousia*, com a significação ontológico-temporal de presença... Aqui o tempo mesmo é tomado como um ente entre os entes” (ST, § 6).

É certo que se o fundamento mesmo da metafísica é reconsiderado radicalmente, também a noção de sujeito o é, de forma profunda e *a priori*, visto que a história da filosofia não deixa de ser também percurso de afirmação do eu, do “si mesmo”, diante da realidade a conhecer/dominar, numa nítida construção da subjetividade como autonomia e liberdade, identidade e razão. É também neste sentido que é pertinente a recolocação da questão do Ser a partir de sua abertura no ente privilegiado que é o homem – “lugar” da revelação, clareira, do Ser. O que Heidegger mostra, de antemão, é a impossibilidade de reconciliação entre o pensar e o ser, entre o dever-ser e o ser, entre liberdade e necessidade, interditando assim, a princípio, toda teoria da identidade, tornando-se então um “pensador da diferença” e da finitude (cf. Loparic, p. 162). Desde então, necessário perguntar aqui, para toda filosofia possível, onde se fundará o método da fundamentação? Igualmente, o que isto revelará para a posição do sujeito?

⁹ A *destruktion* não é apenas negativa, mas um levar a cabo da metafísica, levando até o fim sua interrogação; retomando os caminhos perdidos do pensamento no percurso da filosofia... Restituição do sentido profundo dos problemas (cf. Resweber, p. 71; cf. ainda o § 6 de *Ser e tempo*).

O projeto da superação da metafísica visará pois a uma ontologia fundamental (ST), que dê as bases concretas, fácticas e autênticas para o erguimento de um novo edifício a partir da questão do sentido do Ser, do levar em conta do nível do ontológico-existencial, e sua relação com o saber humano passado agora pelos existenciais e o crivo da temporalidade (II parte de ST) do ser-no-mundo. “A finalidade... de interpretar de um modo ontológico-existencial, e *desde o seu fundamento, o todo originário* do Dasein fáctico na perspectiva das possibilidades do existir próprio e impróprio. Este fundamento e por conseguinte o sentido de ser do cuidado, se revelou como a *temporalidade*” (ST, § 83).

2.2 Do Dasein

O “veículo” da meta anterior não será apenas a redução a um ego transcendental e constituidor de sua consciência, mas não menos que o ente privilegiado que é (está sendo) o próprio Ser ao mesmo tempo que na mais radical facticidade/finitude/historicidade/temporalidade. É neste sentido que se descrevem todas as categorias e existenciais na *analítica do Dasein*, com uma nova e radical postura do que seja o transcendental.¹⁰ Agora, maravilhosamente, o homem mesmo é, todo e desde sempre, compreensão de ser, põe-se já num círculo de inteligência com a realidade – que se manifesta como compreensão nos diversos modos de seu “ser-aí”. Não se trata de uma ontologia completa do Dasein ou algo como uma antropologia filosófica, mas o surgir e cristalizar-se do horizonte mais original e originário, e prévio a toda consciência intencional, desde onde se abre toda interpretação e *sentido*; sentido do ser como temporalidade (cf., por exemplo, ST § 5). Não há garantias, salvação ou justificação de fora, extra, para o sentido/conhecimento/identidade. “*A essência do Dasein consiste em sua existência...* O ente a que em seu ser lhe vai este mesmo ser se comporta em relação a seu ser

¹⁰ Como aponta E. Stein, para Heidegger o homem não pode ter propriamente uma experiência natural do mundo; o homem é desde sempre sintético, produz mediação desde sempre, mas não a recupera em sua origem. Ele é “automaticamente transcendental”. As condições do existencial são já transcendentais. As separações do transcendental/empírico não podem ser de ordem ontológica, mas sim de caráter metodológico. Heidegger toma este ponto como algo central na crítica à filosofia ocidental. O transcendental para ele inscreve-se como instrumento para produzir formas de fundamentação do conhecimento. Operamos constitutivamente com o transcendental não para se distinguir da coisa em si; operamos com as condições de possibilidade das coisas e esta é sempre “fenomenológica”. Sempre somos compreensão, com aspectos formais, estruturas prévias, de caráter possibilitador dos fatos empíricos. Além do mais a filosofia pensa agora em *condições*, não mais legitimada desde o sintético *a priori* que acrescenta novos conhecimentos ao modo da ciência. Em Husserl mesmo se vê uma tentativa de descrever as condições de possibilidade do aparecer das formas lógicas puras, e que teriam um caráter transcendental (veja-se a *Lógica transcendental e lógica formal*). Tudo o que é lógico neste âmbito poderá se dar, como conceitos originais, através de uma justificação transcendental. Não obstante, sabemos do pressuposto metafísico de Kant e de Husserl, no esquema das filosofias da consciência e dos pólos Sujeito-Objeto, preconceito de que a fundamentação do conhecimento deve se dar por outro conhecimento tendo como base uma egologia. Observe-se ainda que, do ponto de vista heideggeriano, a *autoconsciência* não é uma interioridade, não é um reservatório interior de consciência e verificação, refúgio da reflexão. Não há o lugar interior. Mais tarde se veria que não lidamos também com conceitos sem a linguagem; toda representação estará perpassada de *linguagem*. Neste sentido, a questão do si, da consciência proposicional, tomará novo vigor (cf. Stein, 1996).

como a sua possibilidade mais própria. O Dasein é a cada vez sua possibilidade.” (ST § 9). Eis-aí-ser, o que é o mais próximo (onticamente) e o mais distante (ontologicamente); o que é ser-no-mundo, no caráter ativo desta verbalidade, mas não como *Vorhandenheit*, como as coisas que estão aí diante de mim (úteis), mas como desde sempre já (constituidor de) mundo, posto como revelação do sentido, em meio a sua gama de possibilidades, com o modo de ser do ocupar-se (*Besorgen*) mas também do cuidado (*Sorge*). Neste sentido há sempre uma familiaridade constitutiva, dum ser que é sempre por-mor-de (*worum-willen*) seu próprio ser, ou seja, em primeiro lugar está em referência a si mesmo da forma mais íntima, por-causa-de-si-mesmo, tendo que assumir-se como tal.

O *Dasein*, pois, não é o que se entendia como homem-sujeito; ele supera a estrutura e correlação *subjectum-objectum*, pois há uma estrutura precedente, onde se está posto já pelo Ser, aberto ao que não seria si mesmo: o que não deixa de ser uma radicalização fenomenológica do engendrar do para-si/ exterioridade no para-mim/“interioridade” – não mais via teoria da consciência – estrutura da qual mesmo no seu modo inverso não se desfaz. A fenomenologia de Heidegger, desde a noção de *Dasein*, é uma hermenêutica da existência (a qual é a própria substância do homem), tal como ela aparece, “e do Ser, tal como este compreende o homem e este o compreende. É uma reflexão sobre a finitude humana, visto que o Ser-aí toma o lugar do eu absoluto” (Resweber, 68 ver).

2.2.1 Existência autêntica e inautêntica, autonomia e estar jogado

É neste contexto pois que o homem porta (é) em si uma diferença, uma cisão insuperável, a mesma que o faz buscar a identidade almejada via esquecimento do Ser na metafísica. Não obstante todas as advertências quanto à busca do aquém ou pré-moral de Heidegger, no sentido de uma ontologia fundamental como possibilidade para qualquer enunciado e registro de conhecimento e mesmo práxis, ele não pode ser excluído enquanto pensador do humano em suas relações existenciais.

Diante da cisão originária do Dasein, de sua concretude de ser finito e ser-para-a-morte junto à necessidade de que ele seja si mesmo, assumindo as suas possibilidades dentro dos limites e da referência da possibilidade ultimal e mais própria – a morte/finitude – o Dasein tem a tendência a viver inautenticamente. Isto se traduz na convivência no mundo circundante, que dissolve o Dasein na cotidianidade, no impessoal, no “a gente” (“se” – *das Man*). Neste sentido, ele se despoja de sua responsabilidade (sic), se alivia, numa possibilidade que também é um seu existencial, como a queda (*Verfallen*).¹¹ Observemos contudo que tal *responsabilidade* antes de mais é de mim para mim mesmo, do assumir do meu ser mais próprio (*eigen*), como o revelado na *angústia*, de um ser que é sempre cuidado (*Sorge*).

¹¹ “O Dasein enquanto cadente desertou de *si mesmo*, entendido como fáctico estar-no-mundo; caiu no *mundo*, este mesmo que forma parte de seu ser” (ST § 38).

Há pois uma autenticidade a ser buscada, como a que evita a tagarelice (*Gerrede*), curiosidade e ambigüidade, e mesmo que põe em causa o “a gente” e os modos do “mundo da queda”. Não que ele possa superar a condição de jogado (*Geworfenheit*), mas sim que ele pode colocar-se desde uma *resolução precursora*, acedido na disposição afetiva (*Befindlichkeit*, envolvimento...) fundamental que é a angústia como modo eminente de abertura do *Dasein*/mundo (cf. ST, & 40).

A derrelicção, o estar jogado, determina o ser junto (como) ao mundo, sem um ser superior ou uma escolha anterior que o destine, a não ser sua própria consciência resoluto em seu ser-para-a-morte.

2.2.2 Consciência, resolução, culpa, projeto, angústia e ser-para-a-morte

Com Heidegger, reflete-se decididamente o fato da solidão essencial do sujeito e seu auto-enfrentamento enquanto um ser diante de sua liberdade radical em meio às possibilidades múltiplas de sua existência. Não obstante, ele está referenciado à possibilidade última, a de não mais estar-aí, que marca seu ser; esta determina-o como projeto (*Entwurf*), não no sentido do planejar para o futuro, mas como o estar lançado para o seu fim, o de ter este fim presentificado e constitutivo ontológico de todas as suas possibilidades. Desde a angústia, se revela um ser livre para o seu poder ser mais próprio (ver ST, § 40), e um ser posto como cuidado (ST, § 41), não apenas como um comportamento para consigo e com os outros, mas como *a priori* de toda situação fáctica, ocupação e solicitude (*Fürsorge*), o qual possibilita o estar voltado resolutamente para a morte. “Na morte o *Dasein* mesmo em seu poder-ser mais próprio é iminente para si... A morte é a possibilidade da radical impossibilidade do existir. A *morte* se revela assim como a *possibilidade mais própria, não respectiva e insuperável*” (ST, § 50).

A consciência do *Dasein* se faz como chamada, como a possibilidade de quebrar a escuta do “a gente” (*das Man*) da cotidianidade, e despertar, ser resgatado para o poder-ser mais próprio e resolutivo em seu destino¹² (cf. ST, § 55). Neste, o *Dasein* acede a um grau de compreensão de sua história e finitude e portanto a uma maior autenticidade. Como encadeia interrogativamente Loparic: “Quem chama o Ser-aí? O próprio si mesmo, o cuidado. De onde vem a duplicidade? Da distinção entre o poder-ser o fundamento e o estar-caído no mundo. Então qual é o propósito do chamado? Fazer ver o nosso ser-culpado, escolher nós mesmos como fundamento permeado de negatividade. Ouvir a voz da consciência significa aceitar existir como projeto que nadifica, no sentido de restringir o projeto dos outros..., ou seja, causar um nada no seu ser” (Loparic, p. 187-188). É neste sentido que se evoca o modelo do *herói trágico* grego como protótipo do Ser-aí autêntico,¹³ aquele que assume seu destino, resolutamente, que se voltou para si mesmo cindido, revelado então como ser-culpado constitutiva e originariamente, antes de toda falta. Idéia existencial formal do ser culpável: “ser-fundamento de um ser que está determinando por um não – ou seja – *ser-fundamento de uma nihilidade*

¹² Mais tarde se verá que este destino remete a um “destino comum” como mais pleno para o *Dasein*, na história universal e “salvação” comunal em contra a inautenticidade (cf. Entralgo, p. 265).

¹³ “O homem autêntico age necessariamente “sem escrúpulos” (*gewissenslos*), sem consideração para os valores éticos ou regras morais (Loparic, p. 185).

(*Nichtigkeit*)” (ST, § 58). Ainda, “é só porque o *Dasein* é culpável no fundo de seu ser que é possível a consciência” (ST, § 57).

Pensar a ética no entrecruzamento com o papel da subjetividade torna-se então agora no mínimo desafiador e problemático, na medida de tais interdições existenciais.

2.2.3 Cuidado e mesmidade (*Selbstheit*)

Pergunta-se Heidegger: como o *Dasein* pode existir unidamente nas mencionadas formas de seu ser? Qual é o “quem” pressuposto (cf. ST, § 64, e § 25)? Não é certamente refletindo a partir da concepção da cotidianidade de “eu”, que diz freqüentemente “eu”, referindo-se a um sujeito absoluto. Não é também o “eu” que acompanha toda conceituação, como consciência, como sujeito transcendental dos pensamentos, como sujeito lógico, que se amarra/sintetiza desde o “eu penso” cartesiano/kantiano e mesmo fenomenológico. Eis aí o eu a ultrapassar, o presentificador, constituidor de identidade (*Selbigkeit*) e permanência, igualdade consigo em sua auto-referência/auto-reflexividade, aclarada a si mesma no fulgurante iluminar do mundo. “A mesmidade só pode ser existencialmente descoberta no modo próprio do poder-ser-si-mesmo, ou seja, na propriedade do ser do *Dasein* enquanto cuidado” (ST, § 64). Ou seja, ele o é autenticamente na resolução precursora que antecipa a morte como poder ser mais próprio, do não mais estar-aí que determina seu ser como finitude. Ele o é na sua *Jemeinigkeit*, na sua condição de pertencer em propriedade a cada um. “O *Dasein* é propriamente *ele mesmo* no isolamento originário da calada resolução disposta à angústia” (idem). Ainda, “[...] a existencialidade, enquanto constitutivum do cuidado, é a que dá sua constituição ontológica à estabilidade do si-mesmo”, e não o contrário (idem). Não obstante, esta unidade será completada pela mais originária estrutura do cuidado, que é a temporalidade, até porque o projetar-se no “por-mor-de-si-mesmo” se funda no futuro, como caráter fulcral da existencialidade (cf. ST, § 65 seg.).

2.2.4 *Mitsein*, *Mitdasein*

Como se pode perceber, uma solidão fundamental marca o mais próprio do *Dasein* em seu ser para si mesmo, projetado resolutamente como cuidado, por-mor-de-si, diante de seu temporalizado ser-para-a-morte. Talvez o que vise a escapar do solipsismo a que Husserl não evitara com a *V Meditação*, é a composição do capítulo quarto de *Ser e tempo*, essencialmente os parágrafos 26 e 25. “A aclaração do estar-no-mundo nos mostrou que não há sujeito sem mundo. E de igual modo tampouco se dá em forma imediata um eu isolado sem os outros”. Neste sentido as análises do coestar/coexistir (*Mitsein*) e da coexistência (*Mitdasein*) querem instituir um nível de constitutividade intersubjetiva a cada *Dasein*. “O modo de ser do *Dasein* dos outros que comparecem dentro do mundo se distingue do estar à mão e do estar-aí... O “com” (mit) tem o modo de ser do *Dasein*, ele também refere-se à igualdade do ser, como um estar-no-mundo ocupando-se circunspectivamente dele... O mundo do *Dasein* é um mundo em comum (*Mitwelt*)... O estar em é um coestar (*Mitsein*)” (ST, § 26).

Atente-se que o coestar seria a estrutura ontológica que se refere a cada *Dasein*, desde o seu ser constitutivo próprio, enquanto a coexistência mostra-se como o ser-em-si intramundano, os outros *Dasein* dados no mundo. E a primeira estrutura possibilita a segunda. Eu sou sendo “com” algo, “sou-com” ou “co-sou”. Assim, também “o estar só do *Dasein* é um coestar no mundo” (idem), mesmo que seja um modo deficiente do coestar. E o que se quer tratar aqui é de estruturas existenciais, prévias, anteriores ao registro moral, deontológico, normativo.

Questão: se esta “intersubjetividade” não pode ser tratada a nível da postura ética, pois esta seria ainda metafísica e estaríamos em intrincadas relações no mundo da inautenticidade, se nem podemos estar num plano de reciprocidade de consciências que medem suas identidades e se conjugam em gênero por exemplo, ou da *V Meditação* da constituição transcendental, das mônadas em uma ontologia/consciência em comum, o que será pois uma “intersubjetividade” de base na finitude/ser-para a morte ao mesmo tempo que constitutiva do *Dasein* como ser-com e coexistência?¹⁴ Qual o papel efetivo do Outro em mim, de sua manifestação?

Parece-nos que essa estrutura do *Mitsein*, repete, em parte, por outras vias, o clima encetado pela *V Meditação* de Husserl, pois coloca na base da subjetividade transcendental a intersubjetividade participativa – comunidade das mônadas, implicada inclusive na constituição do mundo objetivo. Tanto que, na abertura dos outros em seu *Dasein* pelo co-estar ao meu, “é parte integrante da significatividade, ou seja, da mundaneidade... A abertura da coexistência de outros significa: na compreensão do ser do *Dasein* já está dada a compreensão de outros. Esta compreensão é um modo de ser originário e existencial sem o qual nenhum dado ou conhecimento é possível” (ST, § 26) Ou seja, por um lado, o outro é-me dado originariamente, por ele participar do plano do Ser que se revela e compõe-se como o horizonte último e referencial (cf. o final da *V Meditação* de Husserl). Mas não esqueçamos que quem chama do fundo do *Dasein* não é o outro ou sua alteridade, mas uma sutil “alteridade” que está engendrada na mais própria “propriedade” do fundo do *Dasein*, ao mesmo tempo que diluindo já sua singularidade, pois mediado pelo *Ser* ultimal.

Não obstante, por outro lado, temos o “sujeito” como solidão absoluta, cindido, jogado, posto diante de si por si mesmo. Este acontecimento, ao mesmo tempo que singulariza na medida em que o sujeito deve ver-se consigo mesmo (sua existência e possibilidades), o coloca na solidão do herói trágico, numa solidão em que se confronta com o aspecto horizontal, nadificador e opressor do Ser como sendo o seu – mesmo como presença-ausência.

Mesmo considerando o papel – de cunho ético – dado à *solicitude* (*Fürsorge*) como objeto de tratamento do outro mais que o simples ocupar-se dos úteis à mão e alargando o papel do cuidado de si mesmo, interessar-nos-ia saber ainda, precisamente, a diferença “real” e suas implicações entre o meu ser-no-mundo e o ser-com-os-outros em Heidegger, não no sentido do outro como diferenciado das coisas, do estar-aí-à-mão, ou do nível da captação apreensora pela consciência, mas o do encontro, da “relação” e seus *a priori*, e da posição da alteridade aí na

¹⁴ Fidelidade, em equipe de ser-para-a-morte, ao apelo singular/solitário do Ser?

medida em que eu e outro seríamos fiadores do Ser, desde sempre “mundo” e ao mesmo tempo projeto resoluto e próprio como ser-para-a-morte e “único” na assumpção de seu projeto. “Antes de encontrar-se com o outro, sou com ele, e este nosso ser em comum é o que radical e ontologicamente permite que com ele eu possa *me encontrar*” (Entralgo, p. 257).¹⁵ Isto difere duma postura que evoca o sentido da relação ao outro desde a chegada da alteridade como exterioridade, inclusive além/aquém da manifestação/determinação pelo Ser.

As questões evocadas, mesmo dentro da lógica heideggeriana, são complexas e amplas demais e não se resolvem absolutamente com o capítulo quarto de *ST*, que definitivamente não tem a primeira nem a última palavra sobre o ser com o outro.

2.3 (De)posição da subjetividade e alternativas

Eis então o abalo de fundamento do sujeito, para além apenas da postulação de uma nova metodologia filosófica, para além da re-ordenação do campo gnosiológico e epistêmico via modo de apresentação e compreensão do sentido pela tarefa fenomenológica, constituidora de mundo.¹⁶ Tal evoca implicações que revolucionam toda uma concepção frágil sob a auto-reflexividade e autoconstituição transcendental do sujeito nas filosofias da consciência, bem como das teorias da identidade de ordem ontológico/metafísica, trazendo à tona o vácuo de fundamentação em toda pretensão de verdade da filosofia,¹⁷ que conta com um sujeito *tout court*, efetivo, verdadeiro e que acede ao “real”; e faz deste mesmo processo – fulcro da filosofia – sua postura de dominação sobre a realidade/alteridade. Tanto é desafiador que se proclamara, após o I Heidegger, o fim da filosofia.

Pensamos que a estrutura da subjetividade apontada, no seio da derrelicção e finitude, com a cisão originária e inultrapassável dada pela *diferença ontológica* entre o Ser e o ente, contribui para pensar o sujeito desvinculado do peso ético-normativo da tradição ontoteológica – é um passo dentro do espírito do tempo pós-metafísico em direção à pós-modernidade. Contudo, neste campo, mais do que nunca se demanda uma *reconstrução ética radical da subjetividade* em meio

¹⁵ É Pedro Lain Entralgo que pergunta ainda: as estruturas do ser-no-mundo e do ser-com não ficam abolidas com a decisão pela autenticidade? O que diferencia o “com” categorial-espacial do “com” existencial? (cf. Entralgo, p. 258 e 263).

¹⁶ Segundo Stein, para Heidegger não há condição infinita de garantia do sentido. “Por que há ente e não antes nada?” Esta pergunta “metafísica”, e subversiva, Husserl não cogita em fazer, porque pensa centrado nas condições de possibilidades do conhecimento verdadeiro. A-inversão do primado da realidade (*Wirklichkeit*) agora condicionada pela possibilidade (*Möglichkeit*) é uma virada que faz revelar uma certa metafísica objetivista em Husserl. O caráter metodológico da nova conceitualização heideggeriana é evidente, e este é fundamental entender, além de qualquer existencialismo rápido. Isto é central em *Sein und Zeit*. Não obstante, no fundo, como observa ainda Stein, não deixa de haver uma escolha de caráter voluntarista aí; se faz sempre a escolha por uma ou outra opção, antes que algo apenas metodológico. Aceitar isto é colocar-se, de fato, além da postura da legitimidade de um transcendental em relação a outro, e aceitar pois a concreção e finitude radical, em todas as propostas. Nada impede hoje de jogar/compreender com a equivocidade natural de um pensamento que se ancora na impossibilidade de sistema; o que é preciso sim é buscar a sua proficuidade real.

¹⁷ Veja-se neste sentido a obra *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*, de Ernildo Stein (EDIPUCRS, 1997).

ao paroxismo estilizador do sujeito e da intersubjetividade – neste mundo chocante e paradoxalmente sistêmico e esmagador.¹⁸ E postular um “coexistir” com os outros almejando apenas deixar “que sejam livremente o que por si mesmos podem ser” é realmente insuficiente.

Reconhecidamente, Heidegger abre um novo modo e modelo de compreensão e interpretação da subjetividade humana, em sua história, levando em conta o seu dinamismo temporal de ente/sendo/Ser, e a descoberta da finitude humana como pressuposto indepassável. Não obstante, é questionável até que ponto isto alcança a radicalidade pretendida ou necessária para o trato da questão que relaciona subjetividade/mundo/outrem. De certo modo, todo um padrão de concepções da subjetividade humana, seja vindo da tradição e da fenomenologia, ou da ontologia fundamental, “esgotou” possibilidades dentro de um esquema *totalizante* de compreensão. Aqui, a dialética entre eu (Mesmo) e outro (Outrem), parece não poder contemplar dignamente e mais concretamente a característica/acontecimento da recepção (acolhimento) da alteridade do outro, além ou aquém de horizontes que os determinem como fatores – existenciais/ontológicos ou não – dentro de um processo em que a afirmação do conhecido sobre o desconhecido marca inexoravelmente as possibilidades da epifania do Outro como Outro.

É neste nível, pré-original, an-árquico, que Levinas tenta aceder, corajosamente e sem subterfúgios renovados da tradição esgotada, à *epekeina téis ousias* e sem cair num irracionalismo pós-moderno; propõe a precedência da ética fundamental – *trace* da alteridade – sobre toda ontologia fundamental. Este nos indica ser um caminho novo e mais radical para pensar a (inter)subjetividade em tempos urgentes.

3 De Husserl e Heidegger à (inter)subjetividade como separação e assignação em Levinas¹⁹

Vale também para Levinas a negativa de que faça uma filosofia/antropologia do sujeito e de seus valores como tal, nem propriamente uma filosofia da correspondência das subjetividades, como inter-relação espelhada na primeira. Propõe antes uma paradoxal (meta)fenomenologia que descreva a subjetividade separada enquanto para-outrem – ética, já num registro que chega a avançar até além do Ser – em seu acontecimento mais marcante, o surgir da alteridade, como tempo do outro e pro-vocação à resposta/responsabilidade, que constituirá a base e o sentido mesmo do eu. Ser eu é pois, singularizado, sair da solidão do silêncio e do anonimato do Ser e falar a outrem, responder por. Isto se cristaliza e se dá porém num longo processo, que parte de uma mesmidade encarnada até a descrição de um *enigma* e uma *intriga* ética que assigna o sujeito humano.

Neste sentido, vimos que no modo do homem (subjetividade) lidar com a alteridade, Husserl abre caminhos fenomenológicos mas permanece no espírito da presentificação identificadora amarrada à consciência intencional; Heidegger joga

¹⁸ Leia-se o importante livro de F. Jameson, *Pós-modernidade – a lógica do capitalismo tardio*. E aqui nesta revista o artigo de R. Timm de Souza acerca da questão.

¹⁹ Nossas análises dos conceitos levinasianos serão aqui rápidas; remetemos pois o leitor à leitura imprescindível de *Totalidade e infinito*.

mais seriamente com a alteridade na mesmidade, mas a consubstancia à verdade do sentido do Ser, a um horizonte que ultrapassa o sujeito ao mesmo tempo que lhe põe frente à sua finitude radical, desde onde ele busca em si sua autenticidade e “propriedade”, destino trágico. Levinas, desde estas conquistas, busca uma dupla superação, onde a questão da subjetividade, desde sua concretude mais efetiva, remete à alteridade na forma do acolhimento de outrem, “para-fenomenal”, sendo que o sentido determinante *vem de outrem* e isto dá-se como *ética*, sem impedir que a designação seja anterior inclusive à própria *relação*.²⁰ Os dois primeiros repetiriam ainda, por vias diversas e complexas, a motivação que põe o eu e a alteridade remetidos a elementos absorvidos no *processus* – ontológico – que, ou subsume em seu desenrolar do movimento de *participação/conhecimento* – e por vias que utilizam inclusive explicitamente o *enraizamento mítico e encantamento*²¹ – ou interdita caminhos de modo que no final do processo não se consiga dela transcender.

3.1 Viver de... Sensibilidade/Sensação, Gozo e Corporeidade, “Egoísmo”

A descrição da subjetividade em Levinas segue um caminho fenomenológico que vai das situações mais concretas de erigimento do ser humano quando ainda não se pode dizer “indivíduo”, passando pela individualidade mais solipsista, passando uma maturidade pelo trabalho/consciência, abrindo-se ao outro como Outro, até chegar à radicalidade de “acontecer-se” como instante de substituição, no âmago do si mesmo como outro, do eu pelo outrem fora do registro do Ser (*Autrement qu' être ou au-delà de l' essence*, 1974, obra na qual não nos deteremos aqui).

Seguindo as análises de Totalidade e Infinito, “inicialmente”, o eu constitui-se como Mesmo, como pura fruição da vida, como sensibilidade antes que toda consciência, como sorver encarnado na mais egóica concretude, assimilando a “alteridade” do mundo. Supera-se com isto a subjetividade idealista e intelectualista que caracteriza sobremaneira o homem pelo “eu penso”, pela abstração e consciência que o “desencarna”. As análises levinasianas vão muito além do pensado com a carne e corpo, *hilé* e *Lebenswelt* em Husserl. Estendem-se detalhadamente neste primeiro grande aporte que constitui um sujeito afirmado, seguro e acolhido em si mesmo, que se levanta e frui do *elemental*, e que começa com base de felicidade e para a felicidade. Em tais elementos não se trata de uma “queda” na inautenticidade ou mundaneidade, mas que sou (vivo) sempre já a corporeidade, antes de admirar e se pensar o Ser. E as coisas não são inicialmente dadas a mim como *Zeug*, mas pelo mundo da Sensação.

²⁰ Pois bem, qual é a prova de que se está correto ao passar da alteridade “pura” do si mesmo à estrutura da ética como responsabilidade? Questão aberta, até porque aqui não se trata de “provas” e certezas, mas sutilezas e concretudes (meta)fenomenológicas que visam a responder da complexidade e da violência na existência humana.

²¹ É capital entender que o desenvolvimento da ontologia ocidental não significa *tout court* uma superação da participação mítica, mas um seu desdobramento aclarado... Quanto a isto veja-se a bela tese de Marcelo Fabri, e nossa recensão aqui nas Notícias Bibliográficas de *Veritas*.

3.2 Casa e Posse, Trabalho, Consciência e Feminidade

Tal sujeito, em sua *démarche*, exerce-se como posse das coisas, posse dos objetos, no mundo circundante; se afirma desde uma materialidade como condição *sine qua non* de ser. Encontra-se acolhido então numa *casa*, situação mais que lugar, onde se sente em si e com os seus; proteção e espacialidade assumida e constituidora de seu ser. A morada é permanência, é estar em casa (*chez-moi*), é lastro, é defesa e apoio. Ela possibilita o recolhimento e “processamento” das coisas da posse. A necessidade, e o medo da perda e da falta, faz o eu ver-se com o *trabalho*, transformação da realidade bruta, transmutação de outro em mesmo. O trabalho busca e garante a posse, afirma o eu, garante-o em sua fruição e habitação, engendra, processa e dinamiza. A essa altura a consciência já pôde surgir e ser pensada, com uma base ativa material/corporal.²² A consciência tem pois uma “substância”, é “fruto” de todo um processo, de uma história, e por si tem a tendência de continuar o papel de afirmação do eu pela assimilação da alteridade, do desconhecido. E é num contexto de casa/morada e consciência que o eu se sente acolhido e vai ao encontro do Feminino, como doçura e aconchego maior, como uma outra alteridade que se põe como reciprocidade, complemento, companhia. É neste sentido que se caminha/vive em direção a um desabrochar e florescer da subjetividade; o eu encontra-se também tomado pela alteridade sexual, pela atração no Mesmo que conduz a outrem; e no seio do Eros ele engendra uma alteridade, no filho, advindo assim a Paternidade, milagre da dialética concreta entre Mesmo e outro.

O que está a constituir-se em todas estas análises, é a *interioridade*, ou o *psiquismo*, no sentido de salvar o sujeito de posições estruturalistas, intelectualistas, participativo-ontológicas e mesmo instrumentais-objetificadoras. Conceito chave de ligação é *separação*, que indica a ruptura da participação, o *ateísmo* do eu radicado em si assimilando o mundo como conteúdo. Só uma tal base pode ser pois *interpelada* de fora, por aquilo que ela não pode de-finir.

3.3 Rosto (Visage)

É caminhando, constituído e afirmado, como Mesmo concreto, acedendo e encontrando-se cada vez mais com “novos registros” de alteridade, que o Eu tem condições de “perceber”/acolher a *epifania* do Outro como Rosto, como aquele que se furta a qualquer constituição, mais que fenômeno. Este é um “momento” essencial na subjetividade, pois ela pode encontrar algo que está além de si mesma, que não cabe em sua solidão e egoísmo, e que inclusive vai além da reciprocidade como no acolhimento do feminino ou alteridade sexual. É um momento em que, depois de constituída a identidade, também pela consciência que assimila alteridades, o eu pode encontrar um sentido maior de ser, não apenas porque vê que não está só, mas porque os seus limites não são os limites do mundo ou dos outros. A consciência então vê-se transbordada e limitada em sua *Sinngebung*, e é afeccionada num despertar para uma “*Sinngebung* ética”, comandada do exterior;

²² Note-se aqui como que a ontogênese na esteira da filogênese.

o despertar não remete ao mais próprio da mesmidade, mas ao que é exterior. Só daqui pode estabelecer-se uma relação e diálogo autênticos, onde os termos permanecem em sua dignidade e grandeza, onde o *infinito* surpreende e questiona o finito da consciência em seu dinamismo de assimilar a transcendência na imanência, em (seu) mundo.

Visage é um conceito chave e periclitante, visto que rompe com toda conceitualidade; remete talvez a um radicalíssimo *empirismo*, como diz Derrida; remete à “experiência” por excelência, na medida em que quer criticar e ultrapassar as marcas da relação teórica, constituidoras da história do pensamento ocidental como verdadeira *egologia* (sic), onde o outro é transmutado descaradamente ou sutilmente em Mesmo, perdendo sua alteridade. Isto para Levinas constitui um pensamento da *Totalidade*, que não reconhece o *Infinito* e compõe-se como pensamento da guerra. Este tem sido o *destino heróico-trágico da subjetividade como paradoxal afirmação de um ego como conquista, saber-poder e ipseidade isolada ao mesmo tempo que posto em um quadro ontológico e histórico que o engloba como parte a ser subsumida no Todo*, processo de totalização das mônadas, cerradas e abertas a tudo na sua apresentação objetificadora e absoluta. Mas é o *Visage* então que abre a consciência para uma exterioridade, para a transcendência humana que remete a seu sentido último e maior, que remete ao humano por excelência, o único, singular. Analisar “a diferença entre objetividade e transcendência” e as suas implicações efetivas para o concreto da vida humana em sociedade é o que *Totalidade e Infinito* almeja. As pretensões de Sistema revelam as violações do *númeno* que é o Rosto humano; a história do Sistema em guerra igualmente.

É o Rosto também que impõe que o sentido seja antes de tudo remetido à justiça que à verdade, ao fato de que se apresenta outrem, e meu direito de *ego conquiro* se põe em xeque; é ele que leva a uma despossessão e desinstalação do ego, ao mesmo tempo que o tira da solidão gozoza/assimiladora, do pensamento e do Ser em seu trofismo autocircular. Tem-se pois o *a priori* da relação como *intriga* assignadora, do próprio *hipokaimenon* do sujeito, pela alteridade.

3.3.1 Idéia do Infinito e Desejo

É o Rosto, e não um chamado da consciência ou o fundo de Ser no ser humano que apela e chama o eu, a ver-se não apenas consigo mesmo, mas com o que está mais além de seu processo identificador/presentificador. Neste sentido, proficuamente a subjetividade contém mais do que ela pode conter e pensar, ela porta o Infinito em si (ver tal idéia em Descartes), que marca sua consciência, que anseia profundamente desde esta cisão atratora, num Desejo que não tem retorno/completude, mas que somente aumenta com a relação ao outro. Idéia do Infinito é descrição formal da situação concreta de busca do humano no mundo como ser desejante que é, ou seja, ser para o qual toda e qualquer preenchimento de necessidade e falta não é suficiente e não o caracterizará, pois o que está na base do Desejo é outrem como outrem. É daí também que vem o ensino, o ensinamento maior de outrem como *mestre*, que me amplia (rompe) os horizontes de meu mundo egóico, que me confronta, que me revela e desafia com novas situações.

A presença do que se cristaliza como o desejado somente faz aumentar a fome do Desejo; nenhum lugar ou situação o apaga; ele é “desejo meta-físico”, do Infinito, do registro humano da ética. Aliás, a filosofia de *Totalidade e Infinito* diz-se como busca de uma “metafísica” superadora de toda ontologia.

3.3.2 Linguagem e responsabilidade

Os conceitos levinasianos assumem sentidos muito peculiares, e engendram-se dentro de uma rede conceitual que se sabe periclitante, que margeia as fronteiras do *Logos*, de forma a tentar descrever/insinuar com maior acuidade possível o acontecimento na base do que é o eu e seu encontro com o Outro. A intriga ética que perpassa a subjetividade dá também sentido à linguagem e ao discurso, seu sentido último como responder à alteridade, compor-se como busca e resposta, do interrogado antes que interrogador, do que põe a justiça antes que a liberdade. *Discurso, expressão e face a face*. “Entre en soi, c’est s’exprimer, déjà servir autrui. Le fond de l’expression est la bonté” (TI, 158). O acolhimento da expressão de outrem que se põe como face a face – desafio de uma nudez (em sua altura e miséria) que apela – dá-se na relação como discurso, relação ética. O imperativo da linguagem vem de outrem, revelando a presença da *exterioridade*. Esta, como *Visage* mais que pensamento, fala. “Le visage parle... Se présenter en signifiant c’est parler... Il est la production de sens” (TI, 37-38).

Assim, a significação encontra sua base mais profunda, ética, ao mesmo tempo que o concreto do sentido do encontro humano. Trata-se de recuperar o sentido primeiro e autêntico da comunicação e da linguagem.

Certamente, é preciso casar aqui esta análise fundamentadora e ética, ao mesmo tempo como crítica radical da ontologia/violência do ocidente grego, com o espírito do tempo e acontecimentos/sintomas do século XX em crise e da objetificação e instrumentalização do discurso humano em tempos capitalistas. A questão da linguagem em Levinas, e igualmente uma atenuação da abordagem opositivo-ontológica dos termos em TI, somente tomará sua forma mais plausível e eficaz em *Autrement qu’être...*²³

4 Final. Destituição do eu como Mesmo, o crivo da alteridade e o registro da ética como filosofia primeira hoje

Podemos ver então que Levinas se insere entre os filósofos “desconstrutores”, do eu (Mesmo), igualmente de toda uma tradição (ontologia) que, em certo sentido, se esgota. Neste sentido sua destituição da subjetividade e da consciência é até mais radical que a do pensamento heideggeriano; na verdade a pretensão é de que se supere inclusive a postura do homem no *Dasein* e sua finitude pela busca e descrição inquietante da origem do original e da concretude do registro de uma

²³ É desde esta obra que se responderão as fortes e consistentes críticas que Derrida teceu em 130 páginas de *L’écriture et la différence*, com o artigo *Violence et métaphysique*. Tais como: é possível filosofar fora da linguagem grega? Fora do ser e sua verbalidade? Não se deverá pensar o outro do outro? Não se cai numa inversão e oposição simples entre mesmo e outro? Não é necessário entender o outro como fenômeno para depois se falar no registro da ética? E assim por diante.

ética “fundamental”, assunção do (inter)humano que põe em causa o pensamento e a liberdade. Concordando com Levinas, é plausível que Heidegger não seja o golpe maior na metafísica do sujeito e da consciência como metafísica de engendramento da Totalização, visto que este último reeditaria o Mesmo via vigor do Ser horizontalizante. Neste sentido o projeto heideggeriano vê-se num impasse e na impossibilidade de ir mais além, até porque não pode explicitar mais a ontologia fundamental como analítica existencial,²⁴ e tanto o caminho que conduz do Dasein ao Ser está interdito como o que conduz do Ser ao Dasein é cheio de perigosidades a serem justificadas. E, será que ele conseguiu questionar e superar o paradigma da autonomia/liberdade advindo desde o Logos grego, o mesmo que em seu desenvolvimento *sui generis* gera-se como aporte de totalização (violação contra a alteridade)?

Que as filosofias passem pelo crivo da alteridade, revelando o âmago e o sentido mesmo de seus resgates e intercâmbios com a tradição e os espectros esgotados, é uma salutar, justificada e necessária passagem, a peneirar tudo aquilo que pode lhe advir de contrabando e que logo em seguida se coaduna como ideologia – desumanização.

Pode-se ver aqui que o diálogo/dialética entre a esfera gnosiológica e a esfera da ética (como filosofia primeira, desde a subjetividade como para-outrem) deve ser mantido e acirrado, em vista do fato de que talvez seja necessário levar até o fim a desmontagem da neutralização que a razão instrumental e mesmo a ontologia impuseram nos mais recônditos escaninhos das vontades de teoria. Aqui, os contextos e concretudes das situações humanas devem necessariamente ser levados em conta. É talvez por este pressuposto antepredicativo que se entendam posturas como a de pensadores como Derrida (1967) e Ricoeur (1990) que não permitem aceder a críticas tão radicais na dialética do teorético/ético como os pensadores “de fora” – como o são por exemplo os latino-americanos desde o assumir de suas realidades.

A tarefa de Levinas é desafiadora, na medida em que almeja, paradoxal e duplamente, “cuidar” da mesmidade do eu, sua identidade concreta, sua singularidade de único (unicidade), mas superar os matizes da egoidade da auto-reflexividade e do *cogito* como *ego conquiro*, saber-poder e assimilação da alteridade. Ainda, no mesmo contexto, almeja abrir o Mesmo com e para a alteridade no nível da ética, do outro concreto como outro, superando contudo a diluição e a referenciação horizontal em que o Ser lhe inscreve enquanto fiador de seu sentido. E ainda mais, ao abrir o Mesmo, o eu, chegar a substituí-lo no si mesmo como um outro, numa assignação do coração do eu como para-outrem (AE), de forma que a sua singularidade agora efetive-se pela resposta, “Eis-me aqui”, assunção do eu como responsabilidade.

Todas as posições levinasianas supõem portanto a grandiosa substituição da ontologia pela *ética como filosofia primeira*, e assim uma renovação do que seja o papel do pensamento no Ocidente, como algo realmente crítico, discernidor da raiz; ir além da racionalidade da razão (*Logos*) não apenas por amor à razão (e no

²⁴ Cf. MACDOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de Heidegger*. Herder/EDUSP, 1970. (Conclusão)

fim à sua auto-reflexividade gozosa), mas pela emergência da alteridade, pelo tempo da alteridade, pelo que uma hermenêutica de nosso século e do próximo impõe. A filosofia toma assim novo fôlego, no assumir mesmo de sua crise radical e desafios. *Não é um filósofo apenas que a desafia, é o tempo, são os fatos, a história feita de seres humanos reais que se encontram.*

Assim, pois, pensar a subjetividade humana hoje, depois da fenomenologia e da fenomenologia hermenêutica, leva necessariamente a algo como os desafios de uma “filosofia da alteridade”, como continuação talvez ainda fiel desta tradição, certamente radical e subvertedora.

Referências bibliográficas

- BAILHACHE, Gérard. *Le sujet chez Emmanuel Levinas*. Paris: PUF, 1994.
- DELACAMPAGNE, Christian. *História da Filosofia no século XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: PUF, Seuil, 1967.
- ENTRALGO, Pedro Lain. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Castilla, 1961.
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo* (ST). Tradução de Jorge Eduardo Rivera C. Chile: Universitaria, 1997.
- HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes* (MC). Paris: J. Vrin, 1969.
- LEVINAS, Emmanuel. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (EDE). Paris: Vrin, 1949.
- . *Totalité et infini* (TI). Paris: Vrin, 1961.
- LOPARIC, Zelico. *Heidegger réu*. São Paulo: Papirus.
- PELIZZOLI, Marcelo L. *A relação ao Outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- PIVATTO, Pergentino S. *Responsabilidade e culpa em Levinas*. Porto Alegre: 1998. Polígrafo de conferência.
- RESWEBER, Jean-Paul. *O pensamento de Martin Heidegger*. Coimbra: Almedina, 1979.
- RICOEUR, Paul. *O Si mesmo como um outro*. São Paulo: Papirus (original: 1990).
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- . O traumatismo infinito – ensaio metafenomenológico sobre o infinito ético em E. Levinas. (No prelo)
- STEIN, Ernildo. Seminário *Conceitos fundamentais da fenomenologia*. Pós-graduação em Filosofia – PUCRS, 1996/II.