

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

GUSTAVO RUBIN DA MOTA

**RESPONSABILIDADE:
SOBRE A CONSCIÊNCIA MORAL E A ALTERIDADE NO PENSAMENTO DE
VIKTOR FRANKL E EMMANUEL LEVINAS.**

Porto Alegre
2013

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

GUSTAVO RUBIN DA MOTA

**RESPONSABILIDADE:
SOBRE A CONSCIÊNCIA MORAL E A ALTERIDADE NO PENSAMENTO DE
VIKTOR FRANKL E EMMANUEL LEVINAS.**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Dr. Ricardo Timm de Souza.

Porto Alegre
2013

FOLHA DE APROVAÇÃO

GUSTAVO RUBIN DA MOTA

RESPONSABILIDADE: SOBRE A CONSCIÊNCIA MORAL E ALTERIDADE NO
PENSAMENTO DE VIKTOR FRANKL E EMMANUEL LEVINAS.

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Dr. Ricardo Timm de Souza

Dr. Luciano Marques de Jesus

Dr. Augusto Jobim do Amaral

PORTO ALEGRE
2013

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus que em sua Infinita Bondade nos concedeu durante dois anos a possibilidade que conhecer autores - humanos que foram marcaram nossa biografia.

Sou agradecido e muito honrado por fazer parte do mundo da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul que nos acolheu com muito carinho através de todos os departamentos, em especial a Secretaria do PPG-Filosofia: Paulo e Andreia.

Agradeço aos Professores Ricardo Timm de Souza, Luciano Marques de Jesus, Augusto Jobim do Amaral pelas orientações, sobretudo, pela amizade e apoio para concretização deste trabalho.

Nosso reconhecimento pelas comunidades paroquiais que nos acolheram e ofereceram o melhor da hospitalidade do Rio Grande do Sul e as orações pelo êxito de nosso mestrado.

Nosso especial agradecimento ao Padre Leonildo M. Junior, o senhor Manoel e família, Padre Márcio Cattache e a Diocese de Bauru que acreditou em nosso projeto de formação permanente.

Por fim, nosso oferecimento e gratidão aos meus pais (in memorian), a minha irmã Teresa Cristina, sobrinho Lucas e amiga Lucilena Mosquim pelo apoio e torcida.

*"Dios se nombra
donde el universo pierde su nombre,
donde el hombre ha perdido a Dios
y Dios al hombre"*

(El libro de las semejanzas)

RESUMO

Responsabilidade é o termo de ligação entre o pensamento de Viktor Frankl e Emmanuel Levinas, pelo qual se coaduna a consciência moral como possibilidade de encontro com o outro humano. Consciência anterior à liberdade e a qualquer ato deliberado ou intencional do sujeito, em que o humano responde pela indigência do outro, Mestre que reporta à quebra do monismo de um bio-psiquismo e sociologismo forte, cujo aspecto preponderante é a pessoa como responsável sobre toda a circunstância. Consciência anterior à inteligibilidade, enquanto Má consciência em que não se fecha numa circularidade do Mesmo, pondo em crise a eguidade e o sentido para sê-la encontrado e atualizado nos encontros e confronto com os sentidos sociais. Encontros por meio dos traços inscritos no rosto, epifenômeno da presença do outro e do Ausente, do “Ele” que é a alteridade que reconhece o outro em seu absoluto Dizer. Dizer pronunciável no fluxo do tempo de uma sensibilidade levada para o desinteresse e na entrada do Outrem como encontro anárquico e pela dissimetria, provocando no outro o trauma daquilo que seria a obviedade. Sentido da vida posto como responsabilidade anterior a qualquer iniciativa livre do sujeito, que diante do Outro recolhe os vestígios do terceiro, do “Ele” como infinidade do olhar-rostos que fala ao eu, Desejo que o desordena em sua eguidade, e expõe o humano para justiça diante do outrem, absolutamente outro. Confronto com a responsabilidade diante da nudez e miséria de Outrem, que clama pela unicidade do um-respondente, tomando-o como refém na incondicional substituição nascente do apelo que surge da eleidade e conclama para a substituição, dar suporte ao que é mais no menos, do infinito na linguagem ética.

PALAVRAS – CHAVES: ética, responsabilidade, alteridade, consciência moral, *eleidade*, sentido, sensibilidade.

ABSTRACT

Responsibility is the term connection between the thought of Emmanuel Levinas and Viktor Frankl, by which is consistent moral consciousness as a possible encounter with another human. Freedom and responsibility before any deliberate or intentional subject, in which the respondent by human indigence of another Master who reports to break the monism of a strong bio psyche and sociology, whose predominant aspect is the person in charge of any condition. Consciousness previous intelligibility while Bad conscience that does not close in a circularity of Even, putting into crisis selfhood and meaning to be found and updated in meetings and confrontation with the social meanings . Encounters through the traces inscribed in face epiphenomenon of the other's presence and Absent, the "He" that is the otherness that recognizes the other in its absolute say. Pronounceable say the flow of time in sensitivity brought to disinterestedness and input Others meeting as anarchical and dissymmetry, causing the other the trauma of what would be the obvious. Meaning of life post as liability prior to any free initiative of the subject, which collects on the Other traces of the third, the "He" look like infinitive - face that speaks to me, I want the clutter in your selfhood, and exposes the human to justice before the others, absolutely another. Confrontation with the responsibility of nakedness and misery of Others, which calls for the unity of the one- respondent, taking him hostage in unconditional replacement source of appeal arising from (Illeité) – “*he-ity*” and calls for replacement, give support to the less is more, the infinite in ethical language.

KEY - WORDS: ethics, responsibility, otherness, moral conscience, illeité – *he-ity*, sense, sensibility.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. CONSCIÊNCIA MORAL: O COMEÇO DA RESPONSABILIDADE.....	17
<i>1.1 O humano dimensional.....</i>	<i>23</i>
<i>1.2 Homeostase e inquietude.....</i>	<i>26</i>
<i>1.3 Os valores.....</i>	<i>28</i>
<i>1.4 A má-consciência.....</i>	<i>35</i>
<i>1.5. Sobre a saída do Ser.....</i>	<i>38</i>
2. O OUTRO HUMANO E A RESPONSABILIDADE.....	44
<i>2.1 Intervalos com Martin Buber.....</i>	<i>50</i>
<i>2.2 Olhar-rostos e a relação face-a-face.....</i>	<i>58</i>
<i>2.3 O respondente e a consciência moral.....</i>	<i>66</i>
3. O HUMANO RESPONDENTE.....	71
<i>3.1 A má consciência novamente.....</i>	<i>77</i>
<i>3.2 Exposição ao outro: Linguagem e Bondade.....</i>	<i>80</i>
<i>3.3 Sensibilidade, proximidade e, substituição.....</i>	<i>84</i>
<i>3.4 Responsável por tudo e por todos.....</i>	<i>92</i>
CONCLUSÕES.....	103
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	107

INTRODUÇÃO

Ouvir o clamor do século. Este é o grande motivo para refletirmos sobre a responsabilidade. Aproximação contumaz ao sofrimento e a dor de um século que assinala transformações profundas, de incertezas e de crises que afloram sombras e recalques de um pensamento ocidental que não mais se sustenta por si. Conquistas e vitórias, i.e. correlativamente fracassos e decepções. Sinais de tempos outros, em que ao mesmo tempo vemos florescer o desenvolvimento científico e tecnológico, o humano ainda a tatear os escombros das guerras que marcaram nossa era. Tudo é revisitado e questionado a ponto de um ceticismo, um tédio¹ que desvanece o indivíduo sobre o público, a sensibilidade sobre a razão; tudo em função de um alargamento perceptivo da crise que atua e contraí todo o tempo ao instante, coloca-o sem qualidade significativa, o paralisa diante de um consumo hiperbólico, de sutilezas que nos cristalizam nesta retroalimentação da promessa de tempos melhores.

No entanto, as vozes clamam! Atordoam-nos pela ausência de todos e tudo que fora silenciado; a violência de atrição em o pensamento digestivo dotado de um fim pela própria finitude, a impossibilidade do possível da existência humana cuja essência se esconde em cada ato tomado de uma multiplicidade de acontecimentos não consegue permear uma humanidade fora do padrão europeu. Homem econômico europeu num lugar em que desempenha sua consciência em busca de sentido para sua vida, não apenas conformando-se aos conceitos e a identidade de si, mas subvertendo a ordem estabelecida pela própria violência totalizante do Mesmo. Duas testemunhas destacam-se no tempo para o Reino do Bem.

Viktor Emil Frankl (1905-1997), pai da logoterapia e assíduo leitor dos filósofos. Em sua juventude, no início da década de 1920, quando tinha quinze anos de idade, Frankl corresponde-se com Sigmund Freud. Em 1921, deu sua primeira conferência, sobre o tema “A respeito do sentido da vida.” Com 25 anos organiza Centros Jovens para atender afetados pelo pós-guerra. A seguir, Frankl torna-se membro ativo de organizações de trabalhadores socialistas jovens. Em 1925, como estudante de medicina, Frankl encontra-se pessoalmente com Freud e se aproxima do círculo intelectual liderado por Alfred Adler. No ano seguinte, ele é excluído da Association Psychologie Individuelle, em razão de suas divergências com Adler. De 1933 a 1936, Frankl é diretor do pavilhão das mulheres suicidas do hospital

¹ Cf. SVENDSEN, L. **A filosofia do tédio**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

psiquiátrico de Viena. Quando os nazistas tomam o poder na Áustria, Frankl, correndo risco de perder a vida, sabota as ordens que recebera de proceder à eutanásia de doentes mentais sob seus cuidados. Em setembro de 1942 fora feito prisioneiro sob o nº 119.114, juntamente com a sua mulher grávida e família passando pelos campos de concentração de Theresienstadt, Türkeim, Kaufering e Auschwitz. Ao ser libertado em 1945, prossegue no processo de despersonalização e desaparecimento sofridos no período do cativo.

Libertado somente ao fim da guerra, Frankl toma conhecimento de que sua mulher morreu de esgotamento simultaneamente à liberação do campo de Bergen-Belsen. Perdeu além dela, seus pais e irmão no Holocausto nazista. Esta indelével experiência pessoal será marcante em sua obra terapêutica e em seus escritos, tendo sido capaz de manter, em tal situação desumanizadora, a capacidade de manter a liberdade do espírito.

Nos 25 anos subsequentes à guerra, Frankl será o diretor da policlínica de neurologia de Viena. Em 1948, obtém seu doutorado em filosofia com o tema: "O Deus inconsciente". Em 1955, torna-se professor de neurologia da Universidade de Viena. Frankl recebeu o título de *doutor honoris causa* de diversas instituições de ensino do mundo inteiro, inclusive da Universidade Federal do Rio Grande do Sul no Brasil. Como conferencista, Frankl visitou muitos países ao longo de sua vida, tendo passado pelo Brasil em 1984 (Porto Alegre), 1986 (Rio de Janeiro) e 1987 (Brasília). Atualmente, institutos, centros de estudos e associações de logoterapia podem ser encontrados em mais de 30 países.

Chama logoterapia a "psicologia das alturas" dando a conotação a partir do encontro e no sentido fático da vida. Propõe uma aproximação ao aspecto transcendental na construção de sentido, da autonomia apesar das condicionalidades do humano. O ponto de clivagem entre sentido e vida é perpassado pela dimensão pessoal: espírito incondicionado mesmo diante de condicionamentos biopsíquicos ou de ordem comportamental social. Sua principal crítica se faz aos monismos das ciências em especial as humanas, em que a liberdade estreita-se com a responsabilidade num sentido atávico em que o humano pode construir sentido em quaisquer circunstâncias, sobretudo quando a razoabilidade transpõe-se diante do trágico. O delírio do destino é o que se procura condensar numa unilaterização é a expressão do "*nada mais que*", de um reducionismo especial em que se coloca como "*nadificar*". O niilismo que perdura nesta atividade, a *nadificação* da existência, apenas corta o perfil, sobre uma pretensão de um realismo radical pretendido como um positivismo, mas que na verdade, sob uma analogia de uma teologia negativa – de um nada mais que – recaem sobre o monismo que ambiciona a própria cristalização e estagnação do tempo.

(...) os fatores vital, social, psíquico e humano não deveriam ser endeusados dessa forma [*ismo niilista*], nem deveria cada uma dessas ciências ambicionar ter a sua própria “visão do mundo”. Contra isso, ergue-se a verdadeira metafísica (...) contra um saber que não conhece seus limites, e, por conseguinte (sic) os ultrapassa, é oportuna à existência de uma metafísica defensiva.²

A construção de sentido, o coadunar os sentidos e valores enquanto constituição da pessoa em ser-responsável não é apenas um desempenho do racional ao razoável, aos conteúdos objetivos e inteligíveis, mas no lidar com os instintos e com o inconsciente humano: um ser humano é um ser respondente quando questiona moralmente o que o afeta, prorrompe sua existência permanentemente; o perceptível no tempo em que se percebe como existente entre os exóticos e os outros. Desta forma, o sentido deve ser encontrado e não partir de uma interioridade pressa a egoidade, no qual Frankl propõe a autotranscendência - esquecimento de si - que nada pode dizer de si, a não ser no processo de atualização do sentido. A vontade de sentido parte da consciência, mas de modo especial da consciência moral, que é perceptível na condição de responsabilidade perante a essência da existência - de dinâmica gnosiológica que Frankl conceitua como Inconsciente Espiritual. A consciência do *encontro* - concernente não somente ao sentido de *valorar os próprios valores*, de tornar consciente o que se ficou depositado pelo tempo na biografia, mas de encontrar os sentidos na profundidade do inconsciente espiritual que se esconde no depósito da história-memória pessoal, bem como na hermenêutica dos valores universais em cada situação existencial.

Dinâmica do espírito que irrompe o cotidiano pela paciência, que se apresenta no fático da vida uma possibilidade de sentido transcendental. Peculiar pessoa em sua singular autobiografia, em suas vicissitudes, i.e. no construir seus sentidos pelo ativismo de um melhor possível em toda circunstância. Porém, é importante salientar que na facticidade, os sentidos vão além de uma mera finalidade, pois a coadunação antropológica com a consciência moral está para um além do eu. É a construção de mundo - relação metafísica - em que cada decisão acontece no fluxo do tempo. Assim, Frankl entende como humanidade a condição de responsabilidade, do que está na recolocação da importância do inconsciente como agregador do humano. Pensamento em estreita relação entre pessoalidade, filosofia e teologia. Uma ontologia do tempo, em estrita relação com o que desconstrói o solipsismo e qualquer egoidade (*id-entificação e des-egoificação*), mas ainda ligado em muitos aspectos ao pensamento autônomo da modernidade, mas que através da fenomenologia apresenta os

² FRANKL, V. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 85.

lampejos existencialmente humanos na ética para vida, ainda mais sendo um dos sobreviventes da Shoah.

Emmanuel Lévinas foi um filósofo francês, nasceu próximo de Königsberg e Jena, cresceu numa família judaica na Lituânia. Bastante influenciado pela fenomenologia de Edmund Husserl, de quem foi tradutor, assim como pelas obras de Martin Heidegger e Franz Rosenzweig, o pensamento de Lévinas parte da ideia de que a Ética, e não a Ontologia é a Filosofia primeira. É na “face-a-face” que o humano que irrompe todo sentido. Diante do rosto do Outro, o sujeito se descobre responsável e lhe vem à ideia o Infinito. *Emanuelis Levinas*, sendo seu pai um livreiro, Levinas logo teve contato com os clássicos da literatura russa, como Dostoiévski – tão citado em suas obras. Aos doze anos, na Ucrânia, assistiu à revolução de Outubro (1917). Mais tarde, estabeleceu-se na França (1923) e iniciou seus estudos de filosofia em Strasbourg. Dirigindo-se a Friburgo (1928-1929), tornou-se aluno de Edmund Husserl e Martin Heidegger, dos quais seria um dos primeiros a introduzir o pensamento na França. No ano seguinte, apresentou sua tese de doutorado sobre “*La Théorie de l’Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*” (1930) e continuou escrevendo artigos sobre os dois autores, alguns recolhidos mais tarde em seu *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* (1949).

Retornou a Paris, até que, tendo eclodido a II Guerra Mundial (1939), é capturado e feito prisioneiro pelos alemães. Exilado por cinco anos, não poderá mais esquecer a marca do ódio do homem contra o outro homem deixado pela violência nazista. No cativeiro, foi escrita em grande parte a sua obra *De l’existence à l’existant* (1947), publicada dois anos após o fim da guerra.

Durante dezoito anos (1946-1964), dedicou-se à direção da Escola Normal Israelita Oriental de Paris. Nesse período, publicou sua grande obra *Totalité et Infini* (1961), a qual representa um momento de síntese das investigações a que vinha se dedicando até então. *Difficile liberté* (1963) aparecerá dois anos depois, enfocando questões sobre o judaísmo. Leciona depois na universidade de Poitiers (1964-1967), na de Paris-Nanterre (1967-1973) e na de Paris-Sorbonne (1973-1984). Faleceu em Paris em dezembro de 1995.

Historicamente, está impressa na sua obra a memória dos seis milhões de judeus assassinados pelo nacional-socialismo durante a Shoah (Holocausto), aos quais dedica seu livro *Autrement qu’être* (1974). Traz consigo, portanto, a inquietação de um século marcado pela dominação do homem sobre o outro homem.

Filosoficamente, Levinas percebe que o pensamento ocidental, a partir da filosofia grega, desenvolveu-se como discurso de dominação. O Ser dominou a Antiguidade e a Idade Média,

sendo depois substituído pelo eu desde a época moderna até os nossos dias, porém sempre sob o mesmo sinal: a unidade unificadora e totalizante que exclui o confronto e a valorização da diversidade, entendida como abertura para o Outro. A obra de Levinas transmite o alerta de uma emergência ética de se repensar os caminhos da filosofia a partir de um novo prisma, de se partir do e já em direção ao Outro. Tal inspiração Levinas buscará na sabedoria bíblico-judaica.

Confrontando a filosofia ocidental, dialoga constantemente com os pensadores da tradição, como Platão, Descartes, Kant, Hegel, Bérqson, Husserl e Heidegger. Esses dois últimos estão sempre presentes em sua obra, seja partindo deles, seja já tentando superá-los. De Descartes, Lévinas guarda a descoberta da ideia do infinito, tomada como orientação metafísica para a sua ética. Contudo, é com Franz Rosenzweig que comunga suas maiores intuições, autor esse “presente demais para ser citado”, segundo Levinas.

Pensamento intrigante e dramático que por vezes na sua complexidade esconde as sutilezas críticas ao tempo, e nas ambiguidades os paradoxos vivos os conceitos em que “(...) entre os obstáculos contrários que consiste em vê-los produzidos por sua época ou a imaginá-los surgidos do céu etéreo dos conceitos. O homem deve construir o universo: constrói o universo pelo trabalho e pelo estudo.”³ Austeridade tomada do contexto biográfico do Talmude, das leituras dos filósofos e dos rabinos que marcam profundamente a subversão da responsabilidade, não mais na artificialidade da existência contemporânea, do sem passado e sem futuro, mas diante dos pórticos de um monoteísmo que instaura o tempo vindouro: a Criação *ex nihilo* e conseqüentemente a relação da pessoa como *hipóstase* – separação profunda e abismal, apreendida na teologia como pessoa, não como negação plasmada a Deus como ser dos seres e ser do mundo; mas como relação pessoal numa ética mais antiga que o mundo dos seres, relação que encontra no discurso o outro homem verdadeiro pela vigília no qual sou responsável; e um monoteísmo que se confronte com o Absoluto, não como substância, mas com relação persona e que não fecha o pensamento ao processo apologético de seus conceitos, mas mantém aberto à intriga entre um Deus que se revela como não como Tu, mas como “ele” diante do Rosto do Outro homem que fala ao Eu eleito, votado pelo que entredito ao Si. A forma hermenêutica em que os acontecimentos retornam a si não como forma de acomodação absoluta, mas como atualização sem repouso, ou seja, sem cessar e legível é o que consiste o segredo do sentido e da atualização para Levinas.

A ética é a explosão da unidade originária da apercepção transcendental - isto é, para além da experiência. Testemunhado -e não tematizado- no sinal feito a outrem, o

³ BOURETZ, P. Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 1045.

Infinito significa a partir da responsabilidade por outrem, do um para o outro, de um sujeito suportando ter tido que decidir sobre este tomar como carga que se amplifica gloriosamente à medida em que ele se impõe.⁴

A ética é a filosofia primeira, proposta como saída da ontologia fundamental, de uma egolatria que permeia o pensamento moderno, mas que é oriundo do pensamento da Grécia Antiga e do paganismo. A ideia de Infinito marca o pensamento de Levinas na sua compreensão do outro absolutamente Outro, como relação com a exterioridade e de uma relação pelo contato e pela proximidade-distância com o Outro. Dos dois tempos que manifestam pela passividade o que fere a consciência e que pode ser princípio de uma sociabilidade anterior a intencionalidade; como separação traumática que afeta a soberania do eu e, por conseguinte a monotonia do tempo. Crítico literário, leitor assíduo de Púschkin e Gógol, Dostoiévski, Tolstói, Vassili Grossman.

Por isso, nosso objetivo é proximidade de ambos pensadores e sobreviventes sobre o paradigma da consciência moral que reverbera na responsabilidade em que cada um procurou esmiúça-lo de acordo com seu pensamento todo um plano paradoxal do sentido para o um novo pensamento rotativo e intrigante apesar das condições, em que remonta sempre ao conceito de *optimum* - princípio de atualização; ou de uma atualização pela hipérbole, do paradoxo, do que a responsabilidade assinala antes de retorno ao em Si, uma responsabilidade de refém e de substituição, como um movimento para o Infinito, compreendendo o humano como respondente, não sobre a ideia clássica de imputação, mas de acusativo, de responder ao chamado anterior à própria consciência. Em ambos os autores o que se denota é não apenas o tempo trágico em que passaram como prisioneiros durante a Segunda Guerra Mundial, nem tão pouca os pontos de contato com os pensadores contemporâneos que estão presentes em suas teorias, na forma de quebra do formalismo ético e de repensar o mundo pós-guerra; e sim um pensamento marcado pelo pensamento judaico que guardam os imperativos de Estudar, Ensinar, Guardar, Realizar como modos de adesão e interpretação dos modos de desencantamento do mundo por qualquer *spiritual* que reduza o humano aos ditos da retórica, mas antes uma discursividade sem qualquer pedantismo e de totalitarismo. Israel constitui a figura que mostra o primordial ao humano antes de toda teologia e mitologia.⁵

Para tanto trazemos a crítica de Frankl a condicionalidade do humano quanto à consciência moral frente ao reducionismo ôntico sobre o humano na perspectiva do que nada

⁴ LEVINAS, E. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011, p. 189 citado por FABRI, M. **Desencantando a ontologia**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p. 153.

⁵ BOURETZ, P. Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 1062.

mais pode ser dito pelo niilismo aos aspectos do corpo e os impulsos, os conceitos dogmáticos sobre o id e o ego; e concomitante o restabelecimento da busca de sentido por um ser-responsável eleito pelo olhar metafísico, não pelas abstrações e essências que devem ser encontradas no fático da vida, mas do que o constrange e o toma de sequestro para um não lugar. Um *ismo* que afeta primordialmente o biopsiquismo, suas leituras sobre o impulso e as energias que provêm de sua leitura unilateral do organismo e da psique que numa leitura apologética, denotam a sacralidade dos conceitos de condicionalidade do humano, de sua presença diluída em sua natureza e sob um *materialismo impulsional*. O desempenho e a atualização sobre a égide de uma consciência que permeia não somente a psicologia profunda, mas também os aspectos transcendentais e vivos do humano colocam em evidência a crítica ao niilismo e, sobretudo, aos monismos concernentes ao homem da natureza, colocam as questões morais fortes e fundamentais para a construção do sentido diante do sofrimento e da dor que o homem sente, mas que não o impedem o ser-responsável na vivência no fluxo do tempo. Para tanto é preciso a autotranscendência, o esquecimento de si, como não-referencial em si, mas de relacionar com o exterior. Hiperbolicamente, a leitura de Levinas sobre o sentido, vai não para um esquecimento, mas para uma saída de si, sobre o peso da existência, do que a ontologia ainda é abstração que retém o humano na sua finitude, em sua egoidade que absorve o outro em sua intencionalidade. No corpo próprio, na sensibilidade capaz de consciência, Levinas assinala a má-consciência e a vergonha como dados éticos de um questionamento ético mais profundo que põe nu a existência e revelam a proximidade paradoxalmente como contato e proximidade, o que extrapola o sentido em Frankl.

O sociologismo, como adequação de um inconsciente coletivo, um arquétipo marcado pelo materialismo mais forte que o organismo no sentido de absorção da autobiografia, e na capacidade de reconstruir a existência e os valores diante da grande História. Sociabilidade posta não como animal político, mas como humano transcendente que põe em questão moral a historicidade, o formalismo dia-pessoal de Martin Buber, que conotam a relação como constância e solidariedade, ou diante da manifestação do Outro, em seu epifenômeno do Olhar-Rosto (*Visage*) que impede todo *ideatum* do absolutamente outro, no qual me apresento e que é resistência a toda consciência tematizante. Razões que vivem os escombros da modernidade, da guerra e da eliminação da vida altamente refinada por razões instrumentais ou mesmo obtusas, que não conseguem aperceber-se do mal que emerge das profundezas e da altura da inteligibilidade.

Por fim, a paciência como respondente diante de Outrem, na tragédia do sofrimento e a dor de ser, não mais vista como ontologia, mas como linguagem, no qual emergem o Terceiro,

o Outro do Outro que faz apelo a justiça, a não-indiferença, um além da totalidade, em que o ser-responsável é traumatizado pelo entredito do Infinito, pelo ensinamento do outro que é mais importante que o Eu, que não o identifico sob a pretensa de um reflexo, mas que coaduna-se como tal como ele é: na sua singularidade e pessoa. A ontologia não é mais fundamental, pois ainda é preciso do desencanto desta em razão mais antigas que o mundo e para um pensar ético frente ao termo da responsabilidade: pluralidade que nasce de uma exterioridade que nossa temporalização coaduna como possíveis de serem realizadas, mas que precisam na vigilância contra as sutilezas das lógicas legitimadoras que aferram justificações de violência nas culturas, mas, sobretudo, no pensamento enrijecido e duro. Portanto, eis uma nova forma de pensar a ética e o sentido da vida.

1. CONSCIÊNCIA MORAL: O COMEÇO DA RESPONSABILIDADE

Primeira proximidade - distância do pensamento de Viktor Frankl ao Emmanuel Levinas é a constatação do fenômeno da consciência moral. Como pretensão pré-reflexiva baseada numa gnosiologia que se expõe ao modo de um empirismo transcendental, está difere-se da consciência cognitiva em vários aspectos dos sentidos últimos do humano.

No decorrer deste capítulo a crítica aos monismos por Frankl⁶ toma a ênfase no processo noodinâmico que coloca diante do sujeito a condição de tensão, num sentido potencial a ser realizado, na qual a totalização é a fase da outra moeda do vazio existencial.⁷

Pela analítica do sentido último, Frankl amplifica o *inconsciente psicanalítico* dos condicionantes físico e psíquicos coadunados como reservatório de instintividade reprimida, ou sob a égide da psicologia profunda e individual; e agrega ao Inconsciente o *inconsciente espiritual*. O contraponto do inconsciente espiritual acontece no processo transcendental de *des-objetivação* ou coisificação técnica da psicanálise homeostática, que se retém como materialismo do *homme machine*, em que tomado sob seu atomismo psicológico e energia psíquica, pulsões instintivas, prorrompe uma técnica e a destruição de unificação da pessoa: a despersonalização acontece sob os fragmentos dos impulsos e pelo qual o próprio constituinte do sujeito, em que o próprio ego é meramente outro impulso, ou seja, um materialismo forte que permeia toda a psicanálise que constitui o atomismo como causa última.⁸ A partir da analítica existencial propõe-se a inversão do automatismo do corpo psíquico pela preconização da autonomia da existência no *Id* a uma dimensão espiritual. A essencialidade do humano⁹ se estabelece na comunicação entre o inconsciente e consciente, propondo que o inconsciente espiritual é sobremaneira “órgão de sentido”.¹⁰

Com base na Gestalt¹¹ de Wertheimer, na psicologia experimental, põe-se a exigência do sentido sobre a origem das situações como qualidades objetivas. O sentido é encontrado não nos interesses preponderantes do ser humano nas condições de equilíbrio interior ou ao prazer, mas “(...) ele é orientado para o mundo lá fora, e neste mundo procura um sentido que

⁶ FRANKL, V. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

⁷ Cf. Id. **A vontade de sentido**. São Paulo: Paulus, 2011, p. 131.

⁸ Id. **A presença ignorada de Deus**. 13 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007, p. 12-15.

⁹ Ser humano significa viver como se não se fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se intervissem as categorias do ser, em outro modo de ser pela alteridade e manifestação do outro.

¹⁰ FRANKL, V. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 85.

¹¹ Sobre o fundo que se desenvolve o ideatum e da interioridade se põe o sinal do autêntico como tipo de questionamento da unidade pela razão metafísica, pelo Desejo metafísico que se esconde o indivíduo entre os conceitos, mas entre os simbolismos míticos traumatizados pela estranheza radical da responsabilidade por outrem.

pudesse realizar ou uma pessoa que pudesse amar.”¹² A motivação se baseia “*no fundo*” em que se desempenha a existência, na qual se coloca junto à vontade o sentido por uma psicologia das alturas entendida como suplemento para a psicologia profunda.¹³

As bases fenomenológicas da analítica do inconsciente espiritual pretendem afirmar que a existência humana não passa preponderante no plano reflexivo de um “*eu em si mesmo*”, mas doravante somente pode *ser-assim* na realidade de execução, compreendida como transcendência para o ontológico - emergência do ser-responsável ao ser-assim. A *filosofia perennis* se contrapõe à “*redução do ôntico*” em que coloca toda a classe de fenômenos primários como não analisável. O fenômeno primário como irreduzível, confere a perspectiva do olhar que percebe o universo, mas não o próprio olhar ou o próprio ponto de vista; é onde adentra o aspecto transcendental do humano em sua existência em que ocorre a autotranscendência.

Ao declarar que o ser humano é uma criatura responsável e precisa realizar o sentido potencial de sua vida, quero salientar que o verdadeiro sentido da vida deve ser descoberto no mundo, e não dentro da pessoa humana ou de sua psique, como se fosse um sistema fechado. Chamei essa característica constitutiva de “a autotranscendência da existência humana”. Ela denota o fato de que o ser humano sempre aponta e se dirige para algo ou alguém diferente de si mesmo – seja um sentido a realizar ou outro ser humano a encontrar. Quanto mais a pessoa esquece-se de si mesma – dedicando-se a servir uma causa ou a amar outra pessoa -, mais humana será e mais se realizará.¹⁴

O inconsciente espiritual se revela na atuação responsável do humano, como esquecimento de si diante de cada ato de decisão.¹⁵ Das escolhas tomadas como respostas as circunstâncias e as perguntas que a vida faz, ou como bem expressa Frankl: “somente pela ação poderão ser verdadeiramente respondidas as “perguntas vitais””.¹⁶ O espiritual repercute pelo ativismo metafísico que acena para o ser-responsável, em que embora permaneçam os condicionamentos, a cada situação o Espiritual permanece como aguçamento e atualização contra o conformismo e ao totalitarismo.¹⁷

Ao trazer a consciência os dados psíquicos no inconsciente, o espiritual nos planos biopsiquismo e comportamental, se mantém nesta dualidade notória como espécie de

¹² FRANKL, V. **A presença ignorada de Deus**. 13 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007, p. 99.

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 100.

¹⁴ **Id. Em busca de sentido**. 31. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2008, p. 135.

¹⁵ Importante ressaltar a proximidade com a Rosenzweig sobre o tempo rotacional de decisão como um filem no que tange o pensamento constituído na perenidade da vida e na possibilidade ética em cada instante de decisão. Cf. ROSENZWEIG, F. **La estrella de la redención**. 2 ed. Salamanca: ediciones Sígueme, 2006.

¹⁶ FRANKL, V. **A presença ignorada de Deus**. 13 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007, p. 17.

¹⁷ Referência à guerra em Heráclito que é identificada ao real como posta à prova diante da violência da negação da alteridade de outrem na condição lógica de como estivesse vivendo só. Cf. SOUZA, R.T. e OLIVEIRA, N.F. **Fenomenologia hoje I: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI**. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 485.

comunicabilidade de impulsos irracionais e da libido, mas que não recaem ao ponto de tal obscurantismo, nem tão pouco, atingem o plano conceitual na condição de reducionismo ôntico. O confronto traz a significância, não como núcleo a ser *nadificado* que *justifique* aspectos *comportamentais* como próprios a irracionalidade e a loucura, mas como o espiritual na condição de inconsciente espiritual, procura restabelecer o significativo dos impulsos como *ordem* - psicofísica e comportamental - sob o acento transcendental, propiciando a integração da pessoa enquanto religação: dualidade no humano em movimento, para o além da consciência cognitiva, sendo a consciência moral (*Gewissen*) na condição de intuição da existência pré-reflexiva e determinante da própria existência humana. O ser espiritual somente o é pelo *proprium* da responsabilidade e não meramente sob os impulsos e instintos.¹⁸ Bases inteligíveis pela comunicação e pela existência que não pode ser simplesmente objeto de reflexão, por ser sempre irrefletida, mas que tomam significância na “*idificação*” e “*des-egoficação*”¹⁹. A redução do *Id* em razão de uma egologia e para um superego se dá por um típico niilismo de unilateralidade paradigmática, sob um realismo radical de cunho metafísico defensivo.

O reducionismo parte da *Logia*²⁰ nos mais diversos significados, em Frankl quer reforçar é o aspecto da razão e da espiritualidade. Abbagnano²¹ de forma sucinta coloca dois possíveis entendimentos para o termo: 1) razão como substância ou causa do mundo; ou 2) pessoa divina. No primeiro Heráclito já salienta que os homens são obtusos no conhecer o *logos*, mesmo que tudo aconteça por ele, considerado como lei cósmica. Posteriormente os estoicos tomaram-no como “princípio ativo” que está na matéria, intermédio entre Deus e as coisas, convergindo-se em destino. Plotino, ainda neste aspecto de princípio ativo, entende-o como natural, como potência capaz de alterar a matéria como força produtiva, o próprio Intelecto Divino ordenador do mundo presente em todos os seres. No segundo entendimento denota-se a hipóstase ou pessoa divina, em Fílon como ente intermediário entre Deus e o mundo, o instrumento da criação divina como modelo-sombra para a criação. Ao longo do cristianismo, o *logos* fora lido a partir do prólogo joanino, da *encarnação do logos*, como primogenitura de Cristo, de sua relação filial com a paridade divina e participação do gênero humano enquanto razão. Nesta perspectiva, Frankl coloca o aspecto do sentido sobre a tutela da personalidade e

¹⁸ Cf. FRANKL, V. **A presença ignorada de Deus**. 13 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007, p. 17.

¹⁹ Ibid. p. 20

²⁰ “A própria polissemia do termo, utilizada nas mais diversas acepções (direcionamento, justificação, propósito, revelação, etc.) parece tornar a questão ainda mais obscura.” - PEREIRA, I.S. **A ética do sentido da vida**. Aparecida: Ideias e letras, 2013, p.23.

²¹ ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 728ss.

não sobre a emergência prosélita religiosa.²² O sentido somente é capaz de se realizar no que o Espírito encontrar.

O *nadificar* é contraposto pela consciência moral diante do transcendental como ápice do além da própria lógica diante do drama da vida, no qual a significância toma gama no “inconsciente transcendental - (...) cuja riqueza não está circunscrita somente à dimensão da religiosidade, mas também se refere à dimensão intelectual ou artística, consideradas como forças primárias e dinamizadoras deste mundo inconsciente.”²³

O *sentido-espiritual* é a força realizadora das potencialidades presentes, pelas forças primárias como espírito que remete a altura, não se prende e nem se prescinde dos sabores dos instintos - impulsos, mas não é como uma redução do inconsciente instintivo posto como o “*nada mais que*”, mas numa autonomia apesar da dependência, do “*apesar de*” todas as contingências se podem realizar as potencialidades, onde o humano supera, transcende as condicionalidades, para encontrar no tempo a singularidade. O fático e a autobiografia põe acento no *para quê*, mas concomitante ao trabalho; e ao *perante quem* como infinição do sentido perante a linguagem ética ao se deslocar para o devotamento, se atualiza em valor de religião.

O ser humano é um ser integrado-escalonado, não estratificado, na qual a justaposição das camadas do corpo, da mente e do social se faz pelo órgão do sentido, em que o núcleo seja o pessoal-espiritual, como que a vertebra que perpassa todo o prolongamento biopsíquicos.²⁴ Além da vértebra, a sinapse entre a pessoa profunda e a experiência de relacionamento premente no inconsciente, perpassa o pré-consciente e consciente, pelas ligações nervosas e medulas ao ponto do contato, em que os fundamentos estão postos para a responsabilidade do humano profundo no desempenho que se motiva na saída de si.

O ponto de partida foi o fato fenomenológico primário de ser humano significa ser consciente e responsável, ou, em outras palavras, a síntese ou “potenciação” de ambos na consciência da responsabilidade, no estar consciente de ter responsabilidade. (...) Com essa espiritualidade inconsciente do ser humano, que qualificamos como inteiramente pertencentes ao eu, descobrimos aquela profundidade inconsciente onde são tomadas as grandes decisões existencialmente autênticas; a partir disso deduzimos nem mais nem menos que, além da consciência de responsabilidade, ou responsabilidade consciente, deve existir algo como que uma responsabilidade inconsciente.²⁵

O inconsciente espiritual, quando mal compreendido, pode remeter ao risco de racionalização e intelectualização da essencialidade humana, numa ciência que fosse capaz de

²² Cf. FRANKL, V. **A vontade de sentido**. São Paulo: Paulus, 2011, p.57.

²³ Id. **A presença ignorada de Deus**. 13 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007, p.8.

²⁴ Ibid. pp 23-24.

²⁵ Ibid. p. 57.

compreender-se a si mesma, assim como, cair no erro de uma teologia diletante num sentido panteísta do Deus que habita o inconsciente, ou de um ocultismo em que Deus inconsciente conhece mais do que o eu consciente: o inconsciente mais onisciente, de uma “*id-ificação*” enquanto localização de Deus no inconsciente.²⁶ O *id-ificar e des-egoficar* o ser humano, não pelas repressões, perpassa em “*ser que decide*”, e no sentido de Heidegger e Binswanger do “*estar aqui*”, que se compreende como ontologia do tempo em Frankl, empregada como “*ser-responsável*”, um ser existencial como ser médio que vive entre o real e o possível, mas ente que está na facticidade dos sentidos próprios e entre os valores universais. No entanto, veremos que o maior contributo vem de Scheler, como “*ser separado*”, indivíduo que está centrado não em si, mas que está em torno dos atos espirituais, pela qual a ética consiste em valorar a realidade objetiva com o que está fora do conhecível.²⁷

Destarte, a essência da existência em Frankl não se centra sobre o psicofísico somente, nem tão pouco sobre os aspectos espirituais, mas sobre a pessoa como participação: “*tem*” o psicofísico, mas “*é*” o espiritual, que se manifesta nos atos e na capacidade exclusivamente humana e individual.²⁸ De onde parte está relação complexa com que dualidade entre corporeamente é agregada pelo espírito, como fator de profundidade e de existente? Talvez para melhor compreensão da origem de tal proposição antropológica²⁹, é importante retomar a ideia do “*apesar de*” presente na crítica do niilismo sobre o aspecto de doutrinação monista: biologismo, psicologismo e sociologismo.³⁰ O empobrecimento semântico de tais conotações remete ao *vacui horror*, que fora relido pelo existencialismo moderno, na qual a força espiritual pessoal toma consistência através da acuidade solidária não de si, mas em relação estreita com os outros. O idealismo tomado como solipsismo através de um agnosticismo do eu em si, nivela o ser duplica a realidade de forma desnecessária ao reconhecimento e de absoluto desconhecimento. O real reconhecido como aparência restringe o humano ao que não pode sair de sua pele. Portanto, os objetos do conhecimento ficam-lhe subtraídos para todo o

²⁶ Cf. FRANKL, V. **A presença ignorada de Deus**. 13 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007, pp.58-60.

²⁷ Cf. Ibid. p.22.

²⁸ Cf. Ibid. p.23.

²⁹ Com referência a antropologia inspirada por Frankl, aproximamos com a antropologia hebraica e sintética crítica à dualidade entre corpo e espírito prevalente no pensamento grego. A fenomenologia da morte coloca o homem como um todo, sobre os termos hebraicos de *Basar*: o homem enquanto vive em parentesco e solidariedade – como carne, o homem é solidário com os outros, *Nefesh*: o homem que busca alguma coisa como ser vivente – respiração e sopro vital, em que se centra no pescoço, na garganta, enquanto sopro vital; e *Ruach*: o homem que vive sob a direção carismática de Deus, em que exprime a relação dinâmica entre o homem e Deus. BLANK, R. **Escatologia da pessoa: Vida, morte e ressurreição**. 2. Ed. São Paulo: Paulus, 2000, p.80ss.

³⁰ Podemos encontrar em Lima Vaz consistente crítica à semântica contemporânea nas linguagens contemporâneas aos monismos redutores da consciência moral.

sempre. Por isso, a alternativa é além da intencionalidade³¹ do eu que “tem” e que se coaduna com sua existencialidade “sou” como existência transcendental.

Evidentemente, existe uma posmenologia baseada no realismo radical em Husserl em que somente o conhecimento existencial do ser absoluto, cuja existência se dá pela nítida separação entre sujeito e objeto, é relação singular não causal entre o ente e outros como relação gnosiológica, em que está em tudo o que eventualmente pensa e toca. O ente espiritual é em realidade quando é ser junto, ou “*estar – em*” como condição de pensar e falar, ou seja, condição ontológica do *ser-em* temporal e espacialmente longe.³²

A essência da vida se manifesta na existência como dar-se a conhecer um ao outro não se compreende um ao outro, mas retomando o conhecer no sentido hebraico, Frankl coloca o dar-se um ao outro como absoluta alteridade como maneira inter - existencial em que o “ser” de uma pessoa “em” outra é reconhecido como tal.³³ A compreensão do materialismo e do espiritualismo em Frankl remete-se a epifenômenos anímicos espirituais donde derivam da matéria, em que o primado econômico social é proclamado por amor à justiça. O sentido ético se estabelece no homem médio não somente em sua autobiografia, mas também na significância quando conclamado não como auto-realização, mas como supra sentido, ou seja, o que suporta como incapacidade de compreender em termos racionais, na qual o logos é mais do que a lógica.³⁴

Parte evidentemente de uma arqueologia biográfica, uma autorreflexão não como mera nostalgia de si mesmo, mas como homem médio entre os atos e possibilidades, como também não absorvido pela grande história, propõem-se a dialética - confronto intrigante da memória pulsante em sua existência, e na busca de razões para a vida em que a linha tênue entre inconsciente e consciente se transformam nas diversas leituras das ciências humanas.³⁵

³¹ Intencionalidade enquanto consciência da consciência, consiste no projeto de Husserl nos fundamentos da fenomenologia como novos postulados dilettantes que escapam das desventuras de seu tempo; egologia de um Eu transcendental como origem da filosofia, em que seu radicalismo cartesiano repercute na consciência e na purificação de todo e qualquer naturalismo, de toda cultura para estabelecer os parâmetros interpretativos avessos ao monismo em Espinosa; oferece uma ciência transcendental e eidética concreta que toca a experiência e a existência pelos correlativos da consciência intencional. Cf. SOUZA, R. T. **O tempo e a máquina do tempo**. Porto Alegre: Edipucrs, 1998, pp.52-59.

³² Cf. FRANKL, V. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, pp. 89-99.

³³ Ibid. p. 98.

³⁴ FRANKL, V. **Em busca de sentido**. 31.ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2008, p.142.

³⁵ Id., **A presença ignorada de Deus**. 13 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007, p. 24.

1.1 O humano dimensional

O homem está diante do possível (corpóreo), e do realizado (psíquico), mas ainda falta a integralidade da vontade para o sentido, na qual Frankl apresenta o espiritual como necessário, como sustentáculo na construção que garante esta unidade entre corpo-mente e espírito.³⁶ Com contributo da fenomenologia Frankl estabelece uma ontologia dimensional em que pode referir-se não ao que é dado em cada perspectiva, mas ao aspecto da singularidade que projeta suas sombras. Quando um fenômeno é projetado em uma dimensão particular, têm-se outras dimensões baixas diferentes, no qual as figuras que aparecerão serão contraditórias entre si, mas não serão se postas na integralidade do objeto. Vejamos figura 1 como ilustração.³⁷

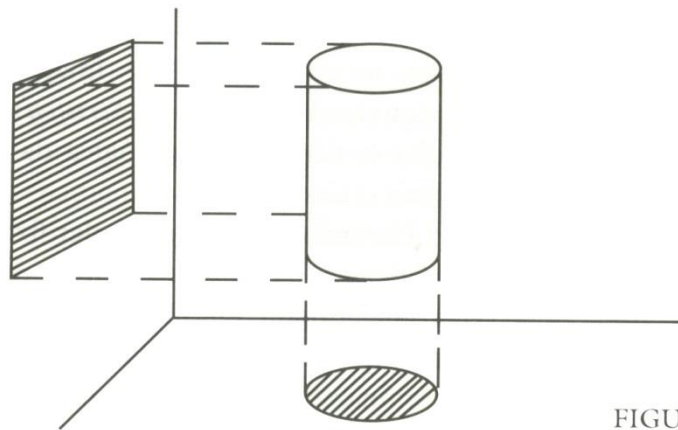


FIGURA 1

Cada perspectiva apresenta uma percepção do fenômeno de acordo às posições das projeções, o que não tornam possível a descrição do objeto tridimensional tomando-os por si mesmos.

Na figura 2³⁸, diferentes fenômenos são projetados em dimensões particulares; as sombras embora ambíguas em cada plano, se tomadas em si, todavia na dimensão baixa (as sombras dos círculos), podem contradizer as dimensões altas (objetos sólidos: cilindro, cone e esfera) e até mesmo na impossibilidade de considerar um objeto aberto, como uma xícara, mas que em sua projeção aparecerá como um círculo fechado.

³⁶ FRANKL, V. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, pp. 122-123.

³⁷ Id. **A vontade de sentido**. São Paulo: Paulus, 2011, p. 34.

³⁸ Ibid. p. 35.

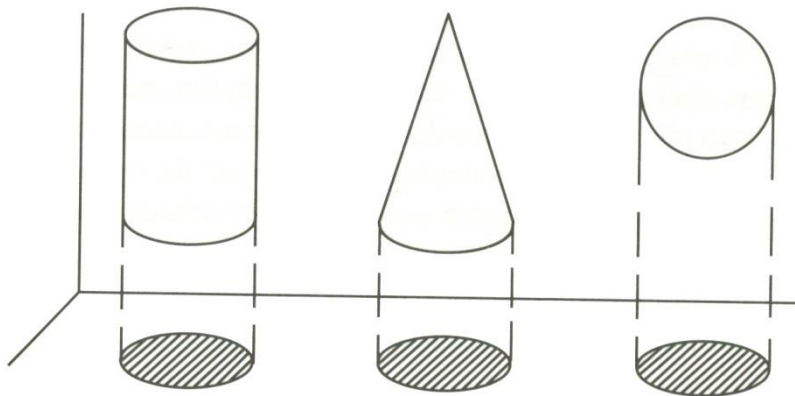


FIGURA 2

As leis fenomenológicas demonstradas pela ilustração geométrica colocam em destaque os limites de cada perspectiva, mas, sobretudo, as isomorfias baixas das projeções de diferentes fenômenos em dimensões diferentes. Claro que geram inconsistência na primeira figura com relação às sombras e tornam os objetos isomórficos em relação com as sombras na segunda figura. E sobre este dado que se apresenta a projeção que se aplica na dimensão humana, não mais como perspectivismo restritivo, o que tem sua relevância e sua legitimidade³⁹, mas como insuficiente para a vontade de sentido e para a responsabilidade do ser humano.

Uma vez que projetemos o homem em suas dimensões biológicas e psicológicas, também obteremos resultados contraditórios, porque, no primeiro caso, o organismo biológico é o resultado; no outro, é um mecanismo psicológico. Contudo, apesar de os aspectos somáticos e psíquicos chegarem à contradição entre si, quando à luz da antropologia dimensional, tais disparidades não mais contradizem a singularidade do homem.⁴⁰

O humano em sua projeção pode ser um dispare tomado na baixa projeção, mas na ontologia dimensional, longe de resolver o problema mente-corpo, coloca a questão do reducionismo e da unidade, num apesar da multiplicidade do corpo-mente não podem ser achadas em uma ou outra, mas considerada como dimensão noológica, em que o humano fora projetado, ou seja, na vivência de sua facticidade o que denota o sentido, movimento necessário para ser perceptível a integralidade do fenômeno.

O ser humano na facticidade do drama ou da tragédia “*tem*” o corpo onde é possível realizar o sentido *apesar de* seus impulsos, do sofrimento que acomete o seu corpo, ou mesmo diante da própria limitação ou de sua finitude, mas que necessita encontrar neste universo por si, os valores que concernem ao preenchimento do vazio de sua existência. A metáfora mais

³⁹ Cf. FRANKL, V. **A vontade de sentido**. São Paulo: Paulus, 2011, passim.

⁴⁰ Ibid. p. 36.

apropriada do *apesar de* refere-se ao músico que consegue executar uma obra musical mesmo com seu instrumento não estando em perfeitas condições, na qual ele precisa tirar o melhor possível dada às situações e circunstâncias que o limitam a atingir a perfeição da obra. A execução não se centra na eguidade como auto-realização, mas considera o mundo e as significâncias que se assumem como possível de realização, de um melhor possível da pessoa em determinado tempo e em relação estreita com um sujeito, sobretudo respondente ao mundo. A desconstrução pelo *optimum*⁴¹ do melhor possível tem sua orientação sob o aspecto da intencionalidade que movimenta o eu para fora de suas condições hedônica e impulsiva.

A noção de intencionalidade ilumina o foco real, em cada momento, da racionalidade às voltas com seus próprios e originalmente indiscerníveis preconceitos, como que "desfetichizando" assim as bases de um positivismo ingênuo de cunho cientificista: "as visões científicas, segundo as quais sou um momento do mundo, são sempre ingênuas e hipócritas porque subentendem, sem mencioná-la, esta outra visão, a da consciência, pela qual um mundo se ordena em meu entorno e começa a existir para mim". (PONTY, p.19)"⁴²

O *noodinamismo* chama o homem para a voz da consciência metafísica⁴³ do *perante quem e para que*, em que apesar de toda a circunstância, ele pode *supra assumi-las* e realizar sentidos e supra sentidos⁴⁴. Não se trata de um desempenho técnico ou *fetichizado*, mas a antropologia existencial voltada para o epifenômeno do humano nas condições concretas que o revelam a partir do corpóreo ao "órgão de sentido"⁴⁵ que reside na consciência moral, diante da situação única e singular, em que se aguça a pessoalidade na valoração dos valores.

No porvir a ser do Espírito a consciência salienta uma humanização inacabada com relação a ética em que o homem é intermediário entre o real vivido e as potencialidades. Assim como a *bios* jamais engendra o *logos*, tanto quanto a *physis* jamais causa a *physche*, ambos são fatores condicionantes no plano somático, assim toma-se os aspectos egóticos diante do espiritual na própria transitoriedade da vida, como sempre estar tomando as decisões e escolhas diante da massa de potencialidades da vida. No passado se tem a concretude do momentos de realização do ser, onde ter sido é a forma mais segura de ser. Por isso, o vir-a-ser da pessoa espiritual está por detrás dos acontecimentos psicofísicos.⁴⁶

O *homme machine* detém-se na dimensão de sintomas psíquicos somatôgenicos, nas modificações anatômicas e patológicas, como redução aos procedimentos, em vista até

⁴¹ Cf. FRANKL, V. **Em busca de sentido**. 31. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2008, p. 161.

⁴² SOUZA, R.T. **Sentido e alteridade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 46.

⁴³ Metafísica em sentido levinasiano entende-se como uma relação transcendente com outrem que se produz e se desenrola na existência social e que se mantém os sujeitos intermitentes em sua absolutividade.

⁴⁴ Fenômenos primários de ordem irreflexiva, como o sentido do amor, mas que desdobram em outros sentidos. Cf. FRANKL, V. **A presença ignorada de Deus**. 13 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007, p.136.

⁴⁵ Cf. Ibid. p. 85ss.

⁴⁶ Cf. Id. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 105.

mesmo de não interferir naquilo que está além da ciência médica. A analítica existencial tenciona para uma metacêntrica quando diz respeito a liberdade de espírito, que constitui na facticidade pessoal, de uma consciência de ser no fluxo de tempo, em que o organismo doente é apenas uma perspectiva do humano, já que a totalidade deste humano consiste no “*decidir*”⁴⁷: e onde está uma autêntica relação com o outro. A prática clínica é metafísica e essência do factual humano, em que toda a prática depara-se com o respeito ao que se desdobra para além do corpo, na própria possibilidade de resistência pelo aparecimento enigmático do humano.⁴⁸

Reduzir a consciência ao mero resultado de processo de condicionamento constitui um exemplo de reducionismo. Eu definiria reducionismo como uma abordagem pseudocientífica que negligencia e ignora o caráter humano de determinados fenômenos ao reduzi-los a meros epifenômenos, mais especificamente, ao reduzi-los a fenômenos subumanos.⁴⁹

Por isso, há a *noogêneses* posta junto ao *Id* - inconsciente, na qual a chave não são os processos de condicionamento, o que se reprime e se projeta, mas o que permeia a vontade de sentido e o que não se prescinde da consciência cognitiva.

1.2 Homeostase e inquietude

O problema da homeostase tranquilizadora ou quietismo tem sua inversão em Frankl: a tensão de não deixar cair o humano na vala do vazio existencial.⁵⁰ A relação entre *Id* e *consciência* é como o fenômeno de singularidade em sua ação, ação propriamente dita. No que se exerce pode-se identificar três fenômenos da capacidade humana que supera a condicionalidade do biologismo e psicologismo: o amor, a consciência deste amor e a autotranscendência.

O amor, eu diria, constitui a capacidade de apreender outro ser humano em sua genuína singularidade. Já a consciência encerra a capacidade de apreender o sentido

⁴⁷ Proximidade com Franz Rosenzweig, em que o logos como tomada de decisão, porém com a seguinte peculiaridade da concretude da existência, de um novo pensamento. “A concreta “condição de ser assim” da existência não pode ser apreendida de outro modo salvo pela experiência, e a experiência deve ser, portanto o ponto de partida de nosso pensamento”. Mas a “experiência” aqui pretendida é completamente distinta da encontrada nas ciências especiais, o empirismo dessa filosofia é muito diferente do significado usual do termo. As ciências especiais analisam e separam seções específicas da existência, e procuram impor-lhes uma lei geral. O nexos aqui visado é o de contatar e captar a existência precisamente em sua concretude. GUTTMANN, J. **A Filosofia do judaísmo**. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.399-400.

⁴⁸ Sobre o a corporeidade humana, basta fazer referência ao sorriso de uma criança que não mera reação fisiológica, mas o humano que se aparece e volta a esconder-se no humano. Por isso, que Bérson apresenta um fator importante neste movimento no tempo, a auscultação espiritual da realidade de um dado imediato à consciência de uma metafísica, de um palpitar da alma que esboroa a consciência técnica neste determinado momento, mas a aproximação de atividade com a realidade nunca se reduz em sua função, mas é razão fluida. Cf. SOUZA, R.T. **Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, pp.13-53.

⁴⁹ FRANKL, V. **A vontade de sentido**. São Paulo: Paulus, 2011, p. 29.

⁵⁰ Cf. Id. **Em busca de sentido**. 31. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2008, p.29.

de uma situação em sua total unicidade – numa análise final, o sentido é sempre algo único, assim como também o é cada pessoa. Em última instância, cada pessoa é insubstituível; se não por outros, o é por quem o ama.⁵¹

Diferença primordial da consciência moral cuja condição significativa é a ética-amor, em que se desdobram os valores em supra valores que estão além dos limites de qualquer justificação, ou seja, tem caráter absolutamente não axiomático e não lógico. A contra racionalização se dá pelo princípio da singularidade, como emprego da ética não como boa consciência e de um *ethos tranquilizador*, mas de embate ético entre os valores intrínsecos e extrínsecos, no confronto dos sentidos (pessoais) aos valores estabelecidos no mundo social.

A manutenção da vida não deriva de uma homeostase ou de auto conservação, mas daquilo que é característica transcendental sob a linguagem ética de constante formulação e reformulação, para não dizer, atualização dos valores pelos sentidos e propensões da singularidade pessoal. O ser-responsável é movimento no tempo, atualização em que se procura encontrar e defrontar os valores, tomada de consciência do atavismo pela singularidade da pessoa. A ética em Viktor Frankl no aspecto da consciência é moral pelo sentido de valoração transcendental, transcendente apresentando-se como fenômeno que não se esgota no *logos*, mas por um além da consciência cognitiva (*Bewusstsein*), na qual este é responsável pela existência *ad personam e ad situationem*.⁵² O vivente em cada escolha-decisão atualiza o sentido que complete a sua existência, no permeável do ato, diante de um ativismo que é imprescindível a percepção presencial, diante dos questionamentos que a vida apresenta ao humano o coloca diante de uma metafísica vivaz, no qual o sentido não é meramente inventado no conforto do ego, mas é percebido a partir de uma eleição vital em que até mesmo a tragédia pode ser assumida num processo de esquecimento do ego, remover o peso do ser.

No quadro teórico de uma interpretação psicodinâmica da consciência, o ser humano empenha-se na direção do comportamento moral somente no intuito de livrar-se do incômodo de uma consciência pesada ou, para nos atermos a uma terminologia psicodinâmica, o incômodo de um superego insatisfeito. Obviamente, tal visão do comportamento moral do homem desvia-se da questão central sobre a verdadeira moralidade, a qual se revela apenas quando o ser humano começa a agir em virtude de algo ou de alguém, e não por si mesmo, isto é, não para ter uma consciência tranquila ou fugir de uma consciência pesada.⁵³

⁵¹ Id. **A vontade de sentido**. São Paulo: Paulus, 2011, p. 29.

⁵² Cf. FRANKL, V. **A presença ignorada de Deus**. 13 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007, p. 17.

⁵³ FRANKL, V. 1967, p.42 citado por PEREIRA, I.S. **A ética do sentido da vida**. Aparecida: Ideias e letras, 2013, p.111.

O factual da vida não é a fuga ou o recalque enquanto mecanismo de defesa, de uma espécie de altruísmo ou de boa consciência, mas a procura, mesmo diante do drama da vida, que pode acometer o ser humano.⁵⁴

1.3 Os valores

O amor transcende o sentido, o desdobram em supersentido que denota as capacidades intuitivas, sendo que numa primeira etapa se refere às possibilidades singulares que a pessoa se relaciona com outra pessoa, e numa segunda etapa referem-se ao caráter singular de necessidade da pessoa. Vale salientar novamente que a consciência moral é um órgão que orienta a pessoa na descoberta e encontro do sentido único em cada situação concreta, no que se oculta e que se revela em cada momento. Consciência que Frankl chama de vontade de sentido, como capacidade de perceber uma Gestalt, descobrindo as configurações de sentido não só no real, mas também no possível.⁵⁵

O teste da consciência⁵⁶, não a consciência em si, mas a que se refere ao conflitivo inerente aos próprios valores (sentidos) e aos valores (universais) é posto sobre a tríade: mundo - sentido - vida. Real, possível e valor - na qual estes reinos estão em constante fluidez no tempo, onde o homem espiritual enquanto livre, busca os motivos para realização de cada tarefa singular.⁵⁷ Por isso, a liberdade se dá somente na tensão do possível com o real, em que o presente se integra ao real e ao possível, em que a pessoa coloca-se na dimensão dos sentidos pessoais em conflitos com outros valores, até mesmo de natureza universais e abstratas, mas que cada pessoa está diante de sua decisão, diante do conflito em que fluem para a vontade do sentido. Entre o real e o possível, como singularidade de situação e de pessoas insubstituível, mesmo diante do conflito de valores contraditórios, coloca a pessoa consciente em sua capacidade de tomar sua decisão livre, não arbitrária, mas responsável, entre dar ouvidos ou não advertência da voz transcendental. “Quando a consciência é sistemática e metodicamente reprimida e sufocada, o resultado é ou o conformismo ocidental ou o totalitarismo oriental, dependendo se os “valores” excessivamente generalizados pela sociedade são simplesmente oferecidos ou então impostos”.⁵⁸

⁵⁴ Cabe destacar que o sentido da existência humana não necessita do sofrimento, mas como veremos adiante, o sofrimento humano não é empecilho para o cerne do ser-responsável perante sua vida. Pode ele, mesmo diante do maior sofrimento, construir sentidos e supersentidos em sua vida. Essencialmente, o homem transcende os condicionantes para um além da facticidade, diante da própria história e da própria existência.

⁵⁵ FRANKL, V. **A presença ignorada de Deus**. 13 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007, p. 85.

⁵⁶ Cf. SOUZA, R.T. *Existência em decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

⁵⁷ Id. **Em busca de sentido**. 31. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2008, p. 124.

⁵⁸ Ibid. p. 87.

Neste aspecto destacamos os três reinos múltiplos no tempo do Logos: 1) O Real como passado e como realidade existente (depósito do vivido); 2) O Presente de uma pessoa num espaço livre não como vácuo, mas como escolha diante das possibilidades; 3) O possível como reino das possibilidades existentes e das impossibilidades do destino.⁵⁹ A liberdade é compreendida como condição residual⁶⁰ como “otimismo do passado”, em que o Reino dos valores, do que deveria vir a ser, coloca-se na transcendência do sentido humano.⁶¹ Como primeira aproximação do Logos em sua polissemia, a transcendência de si mesmo ultrapassa os seus limites na direção do mundo, em sua capacidade de se realizar-se no fluxo do tempo.⁶²

O que o ser humano realmente precisa não é um estado livre de tensões, mas antes a busca e a luta por um objetivo que valha a pena, uma tarefa escolhida livremente. O que ele necessita não é a descarga de tensão a qualquer custo, mas antes o desafio de sentido em potencial à espera de seu cumprimento. O ser humano precisa não de homeostase, mas daquilo que chama-se de noodinâmica, isto é, da dinâmica existencial num campo polarizado de tensão, onde um polo está representado por um sentido a ser realizado e o outro polo, pela pessoa que deve realiza-lo.⁶³

Sobre o aspecto noodinâmico, cabe salientar não uma elevação do homem espiritual na qualidade de outro monismo, de um contumaz Id - entificação ou do *nada poder ser dito*, mas em um atributo espiritual que supera qualquer domínio e excelência do inconsciente sobre o homem, altura do homem sobre os instintos, de uma não totalidade referente ao homem, que está ao alcance de cada homem em sua irredutibilidade. Frankl pontuará o espiritual não como uma pureza do ser, já que parte de uma ontologia do tempo, mas naquilo que é a participação no campo do psicofísico.

Toda a afirmação sobre a existência espiritual para além desta existência, para além do corpo, do espaço, e do tempo, carece de sentido. Só podemos saber da existência espiritual enquanto estiver unida, enquanto estiver “completada” pelo corpo e pela alma na unidade e totalidade do ser “homem”. O que está para, além disto, o que está para além do corpo, do espaço e do tempo, o que se desenrola na zona do puro ser, é impossível conhecermos.⁶⁴

A participação como constituição do homem sobre dimensões do corpo, do espaço e do tempo, na qual “(...) o homem “tem” corpo e alma e “é” espírito, e ademais, que é livre e

⁵⁹ PEREIRA, I.S. **A ética do sentido da vida**. Aparecida: Ideias e letras, 2013, p.24.

⁶⁰ Cf. Ibid. p.25.

⁶¹ Cf. Ibid. p.25.

⁶² FRANKL, V. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 35.

⁶³ Id. **A vontade de sentido**. São Paulo: Paulus, 2011, p.130.

⁶⁴ Id. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 148.

responsável.”⁶⁵ Desdobram a dimensão espiritual como princípio e pela qual o físico e do psíquico se coadunam. Todavia como outra ação constitutiva do humano integral. Torna-o como valor último e não mero aglutinador, mas como abertura do ser humano em busca do além do indeterminismo instintivo e da liberdade, busca a resposta mesmo diante da facticidade que pode sofrer, seja no trauma do corpo ou da alma, donde o espiritual não se reduz ao plano anterior. O espírito permanece, como Frankl constatou nos campos de concentração como que escondido, preservado na sua condição de transcender as condições participes de sua humanidade constituída, naquilo que é próprio do humano: o valorar a vida.

No entanto, é importante pontuar que os atos valorativos, denota-se que se lida com os objetos pelo esforço, relação do eu com o mundo. Mas como proximidade à Levinas com relação ao instante não nos colocamos como que engajados no irreparável do existir, nem a referência aos substantivos ou coisas no mundo, mas nas relações do ser, do ser verbo transitivo, os substantivos são portadores de adjetivos, ou seja, seres dotados de valores e que são oferecidos as nossas intenções.⁶⁶ O estar no mundo é estar preso as coisas. Por isso, a noção de intenção não como sentido neutralizado e desencarnado, mas como Desejo que a anima, propõe a preocupação pelo imediato, em que estou absorvido pelo desejável no instante, por um objeto amortece totalmente o desejo⁶⁷, e que somente posso ser terrivelmente sincero – em que vive si mesmo sem superestruturas.⁶⁸ O desejável por não ter outras intenções, é termo e fim em sua sinceridade, é uma boa vontade.

Inconscientemente o desejo pode supor-se mais do que um objeto e pode ir além do desejável, e por conseguinte é pensado o inconsciente como outra consciência. Assim como fora pensado, seja como possível, germe ou recalque, Levinas aponta para uma sinceridade para o mundo, e este torna-se o um campo para a consciência que dá sentido para todas as infiltrações do inconsciente no mundo. Todavia, o mundo ocidental ainda se prende “aos números e aos seres” para denotar a condicionalidade do mundo.⁶⁹

Por isso, a relação entre ser-valor é posta não como antiética, em que o valor no fim do desejo em que o objeto é um ser, o termo de um movimento desejável ao calmo repouso em si mesmo, no qual a sinceridade o confirma e lhe presta sua significação. O Existir é o movimento do interior para o exterior, em que a existência do mundo tem sempre um centro,

⁶⁵ FRANKL, V. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p.76.

⁶⁶ Cf. LEVINAS, E. **Da existência ao existente**. Campinas: Papirus, 1998, p.41.

⁶⁷ Pelo Desejo em Hegel, a consciência de si se procura no fundo dela mesma, isto é, procura-se no outro. A consciência de si, como desejo em geral, tem um duplo objeto: o objeto imediato (objeto de certeza sensível e da percepção) e ela mesma (objeto enquanto essência verdadeira, oposto ao primeiro). O movimento da consciência procura suprasumir esta oposição, igualando-se consigo mesmo.

⁶⁸ LEVINAS, E. **Da existência ao existente**. Campinas: Papirus, 1998, p. 42.

⁶⁹ Ibid. p. 42

no qual o mundo nos é dado como termo de uma intenção de recebemos, na qual está inscrita em sua revelação e que comporta para mim e diante de mim pelo desejável anterior e posterior a mim.

Todavia, precisamos cuidar de um fator preponderante no humano que é risco da unilateralização, em que um dos lados a qualquer preço como imagem unitária do mundo, ou seja, a unilateralidade do espiritual pode cair num tipo de espiritualismo e paganismo, assim como o psicossomático num materialismo.

Tal unificação unilateralizante constitui precisamente o erro de toda concepção de mundo que se pode designar como monista, em oposição a uma pluralista. Entre tais monismos, destacamos dois: o materialismo e o espiritualismo. Enquanto o primeiro reduz a realidade, o ser, o mundo, à matéria, o segundo deduz o mundo do espiritual. Se quiserem, podemos também dizer: o materialismo - na medida em que reduz tudo às camadas “inferiores” do ser - é um monismo que especula na baixa; o espiritualismo, pelo contrário - na medida em que reduz tudo a uma camada “superior” - é um monismo que especula na alta.⁷⁰

Talvez fique mais explícito sobre a apologética contra o que vem de fora no tempo vindouro, mas que não se confronta com a realidade, ou mesmo contra a tensão preponderante diante da multiplicidade, o exemplo citado por Frankl para ilustrar o sentido da vida quando um campeão de xadrez fora questionado sobre qual a melhor jogada de xadrez do mundo.

Simplesmente não existe algo como o melhor lance ou um bom lance à parte de uma situação específica num jogo e da personalidade peculiar do adversário. O mesmo é válido para a existência humana. Não se deveria procurar um sentido abstrato da vida. Cada qual tem sua própria vocação ou missão específica na vida; cada um precisa executar uma tarefa concreta, que está a exigir realização. Nisso a pessoa não pode ser substituída, nem pode sua vida ser repetida. Assim, tarefa de cada um é tão singular como a sua oportunidade específica de levá-la a cabo.⁷¹

A metáfora aponta para o núcleo da liberdade não como um procedimento abstrato, mas como abertura para algo ou alguém - uma pulsão ao exterior. Diferentemente dos animais que seguem pulsões instintivas fisiológico-psíquicas, embora não tenham consciência de si mesmo, é o fator diferenciador ao ser humano - a capacidade de reflexão - a autoconsciência, a vivência singular de suas funções vitais.⁷² A base de “um poder vir a ser de outra forma” é a constituição de um ser, dotado de instintos, de um Id que o impulsiona, porém, também de um ego que pode não ser impulsionado absolutamente. A vontade de sentido é inscrita na concretude de uma singularidade de oportunidade a se tornar real, de fazer o melhor no

⁷⁰ Cf. FRANKL, V. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, pp.82-83.

⁷¹ Id. **A vontade de sentido**. São Paulo: Paulus, 2011, p. 133.

⁷² Scheler, M. **A posição do homem no cosmos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, pp.39-40 citado por PEREIRA, I.S. **A ética do sentido da vida**. Aparecida: Ideias e letras, 2013, pp.59-60.

instante de decisão, sob as condições apresentadas. Por isso, que Frankl coloca em destaque que a liberdade pode ser renunciada, em que o sujeito alega que fora “conduzido”, mas que na verdade nesta afirmação o homem “deixou-se conduzir”. Liberdade como emancipação do determinismo biológico e psíquico, claro salvo os distúrbios que podem afetar a consciência, mas que sobre a índole de valorar as possibilidades como relação do ser humano em sua realidade corporal. A relação que se estabelece com a pessoa espiritual e o seu somático é de natureza expressivo-instrumental: o espírito organiza e instrumentaliza o organismo psicofísico. O destino biológico se mostra como puro “*material a configurar*” e não como destino que é constituído e determinado na estrutura biográfica e histórica da vida.⁷³ A liberdade é inscrita na existência, como vontade de sentido - concretude a realizar, na qual provoca o ser humano a sair do claustro, de seu castelo, de sua morada, que o aprisiona em si, para diante da facticidade, o homem esteja aberto para o mundo, no fluxo do tempo e das decisões da existência do humano.

O tempo está além do logos em que se afirma a existencialidade do humano o aspecto da transitoriedade da vida, embora no existencialismo o presente enquanto heroísmo trágico, diante na inexistência factual do passado e do futuro. No outro extremo, a ideia de eternidade em Platão e Agostinho sobre uma forma de quietismo e realidade simultânea que abrange o presente, passado e futuro, enquanto ilusão de nossa consciência. Para tanto, o logos situa-se na via média entre o real e o possível. Para melhor entendimento tomemos a analogia da ampulheta.⁷⁴

Se considerarmos a parte superior representando o futuro, a estreita passagem mediana o presente, e a areia depositada no fundo da ampulheta como passado; o existencialismo veria apenas o movimento da areia na passagem central da ampulheta, enquanto que o quietismo a ampulheta como um todo, considerando a areia como massa inerte que não escorre, apenas “é”. A essencialidade do tempo, pela qual quando todo tempo repousa no compartimento inferior do passado, ela poderia ser virada novamente; no entanto, isso não acontece com o nosso tempo, pois ele é irreversível, pois as modificariam seriam relativas ao seu compartimento. Na verdade, com o tempo isso é deveras verdadeiro em parte, pois podemos “agitar” o futuro e modifica-lo e pela qual a nós mesmos, mas no passado, o cair dos grãos não o foi num fixador que o solidifica-se em sua posição.

⁷³ FRANKL, V. **Psicoterapia e Sentido da vida**. São Paulo, Quadrante, 2003a, p.129 citado por PEREIRA, I.S. **A ética do sentido da vida**. Aparecida: Ideias e letras, 2013, p. 64.

⁷⁴ Cf. PEREIRA, I.S. **A ética do sentido da vida**. Aparecida: Ideias e letras, 2013, p. 27ss.

Esta é a razão pela qual tudo é tão transitório: tudo é passageiro porque tudo foge da nulidade do futuro para a segurança do passado! É como se cada coisa estivesse dominada por aquilo que os físicos antigos chamavam de *horror vacui*, o medo do vazio: é por isso que tudo vai correndo do futuro para o passado, do vazio do futuro para a existência do passado. (...) O presente é a fronteira entre a não realidade do futuro e a realidade eterna do passado. Justamente por isso, é a linha demarcatória da eternidade; em outras palavras, a eternidade é finita: estende-se só até o presente, o momento presente em que escolhemos o que desejamos admitir na eternidade.⁷⁵

O tempo fático, na dimensão perene de nossa vida, não nos coloca como *ser-para-a-morte*, mas seres para o sentido enquanto responsabilidade, em que futuro como esvair-se completamente, poderia justificar qualquer adiamento por tempo indeterminado de nossa ação. A morte confere um sentido de vida e existir como algo único, não como a impossibilidade do sentido. Frankl reafirma a tese da estabilidade do ser passado como forma segura de ser, a partir das escolhas todas que se transformaram em uma única possibilidade do sentido em ser, condenando todas as outras em não-ser, constituindo-se um patrimônio inalienável e indelével da pessoa humana, apesar da transitoriedade da vida. O tempo no seu decurso é ao mesmo tempo um “ladrão” e um “fiel depositário”⁷⁶. No fundo da questão, pela influência de Heidegger, notamos na analítica existencial de Frankl, não somente estas abordagens de reafirmação do ser humano como pessoa e pessoalidade, mas sobremaneira na ontologia do tempo, constituinte pela atualização do que permanece e se deposita no passado. O tempo é liberdade de sentido, não como determinismo ou no extremo do indeterminismo a priori - pandeterminismo, mas como vontade de um ser finito. “O homem não é livre de suas contingências, mas, sim, livre para tomar uma atitude diante de quaisquer que sejam as condições que sejam apresentadas.”⁷⁷

Sobre a liberdade do homem médio, que se agita no tempo, entre os reinos do real e da possibilidade, do passado e do futuro entre o presente, coloca-se um terceiro reino dos valores, da axiologia como noção de inteligibilidade e da proposição significativa de cada pergunta oriunda de uma concretude do aqui e agora - sentido e intenção interpretados não subjetivamente, mas questionamentos objetivamente apresentados. As perguntas, como o sentido da vida, não são inventadas, mas são encontradas. É o reconhecimento da unicidade

⁷⁵ Cf. FRANKL, **Um sentido para a vida**. Aparecida: Ideias & Letras, 2005, p.101, citado por PEREIRA, I.S. **A ética do sentido da vida**. Aparecida: Ideias e letras, 2013, p. 27.

⁷⁶ Cf. FRANKL, **Psicoterapia e Sentido da vida**. São Paulo: Quadrante, 2003a, p. 65, citado por PEREIRA, I.S. **A ética do sentido da vida**. Aparecida: Ideias e letras, 2013, pp. 28-29.

⁷⁷ FRANKL, V. **A vontade de sentido**. São Paulo: Paulus, 2011, p.26.

existencial, em que somente eu posso e que diante do eu está o irrepitível e o único, é que o conceito de vida sai de sua abstração, para tomar a concretude e obrigatoriedade. Além de tais contribuições de Apel, Bataille, entre outros, a ideia da vinda ao mundo foi mais bem expressa pelo rabino Hillel sobre as seguintes perguntas: “Se eu não fizer quem o fará? Se eu não o fizer agora mesmo, quando eu deverei fazê-lo? E, se o fizer apenas por mim mesmo, o que serei eu?”⁷⁸ Nesta óptica o tempo é oportuno (Kairos) em que interpõe o otimismo do humano, não no que ele “pode fazer”, mais essencialmente no que “deve fazer” - responder diante da vida, a interpretação do sentido da vida, não no sentido de “dar” um sentido qualquer, mas de encontra-lo.

Diante do problema de como é possível tal descoberta, partimos de uma resposta que costuma ser dada à questão do sentido da vida: o sentido da vida é a própria vida! No primeiro momento, parece que isto é uma tautologia e uma solução fictícia. Mas se examinarmos de perto o assunto, veremos que se trata não propriamente de uma formulação tautológica, e sim paradoxal. (...) a palavra “vida” é usada duas vezes e em cada uma delas com uma acepção distinta. Na primeira, entendo por “vida” a vida factual, na segunda, a vida facultativa. Uma vez tal qual ela nos é dada; outra, a vida como missão a cumprir. (...) despojada de seu caráter paradoxal, a fórmula quer dizer que o facultativo é o sentido do fatal.⁷⁹

Sobre o paradoxal, o cerne de nossa principal questão, o caráter dialético aqui se faz polar na qual a vida humana é ubíqua, onde o homem jamais “é” como *actus Purus* propriamente de Deus que é congruência de ser (essência) e ser-assim (existência), mas no homem há a discrepância entre a essência e a existência, e pela qual o sentido da vida elabora-se na proximidade do homem que afirma-se como “sempre chegará a ser” ou “serei o que sou”. No entanto, a culpabilidade⁸⁰ se resigna sob a condição pessoal, na incondicionalidade que vai para de uma consciência fugidia. A busca do sentido se dá no fático, na própria relação com a vida. No entanto, é importante aproximar o esquecimento de si a própria existência. A principal intuição de Frankl se deriva da relação personalista entre Deus e o homem, traço decisivo na autotranscendência da própria vontade.

O monoteísmo judeu brotou dessa vivência fundamental (exílio), à qual ficou devendo todas aquelas características religiosas que foram, por sua vez, transmitidas ao cristianismo e ao islã. O seu traço decisivo é que não se trata de um monoteísmo

⁷⁸ Cf. FRANKL, **The Will to Meaning**, Nova Iorque: Meridian Books, 1988, p. 55, citado por PEREIRA, I.S. **A ética do sentido da vida**. Aparecida: Ideias e letras, 2013, p. 34.

⁷⁹ FRANKL, V. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p.231.

⁸⁰ Culpa que vai além da intencionalidade no qual a passagem do Infinito deixa um vestígio da Bem e no qual a subjetividade é confrontada pela afecção da responsabilidade infinita. A entificação do ser (Se) é afecção traumática que o coloca como acusado sem ter feito nada, que aponta para a incondição do privilégio de votação, escolhido diante da passividade do infinito ao ser. Antes de tudo é responsabilidade pela má-consciência e acusativa de sua presença diante da saudação do outro.

baseado em uma ideia abstrata de Deus, porém em um divino poder da vontade que governa como realidade viva a história. Este voluntarismo ético implica uma concepção inteiramente personalista de Deus e determina o caráter específico da relação entre Deus e o homem.⁸¹

Longe do formalismo ético impregnado de certo misticismo, o fundamento é a maturação da subjetividade referenciada ao ser-no-mundo, embora se carregue um excesso do ser ainda nos véus de uma ontologia, na insistência do Mesmo⁸² como redução ôntica ao puro existir e ao puro ser, ao modo de transitividade, ou em linguagem levinasiana, de verbos transitivos que em função do complemento dos objetos que exigem sua complementação, aferem uma indeterminação do viver e à familiaridade do psiquismo que vive isto ou aquilo.⁸³ Assim, a proposta de Levinas, na vibração dos conceitos por fazer sinal pela hipérbole, coloca o sentido na direção que um sinal aponta, e não sobre um fragmento que integra um sistema. Um axioma que se aproxima da própria retoscendência mais simples e original que o nascimento e o vivente em sua indigência, que vive da energia do outro, do mundo e dos elementos - nascimento que põe em questão o fundamento ontológico.

1.4 A má-consciência

A noção de intencionalidade em Husserl como modo de consciência e pretensão de ir à coisa em si, e pela qual a redução fenomenológica desvendaria das experiências da consciência os objetos e dos atos objetivantes pela *époque*. Assim, a consciência é posição-diante-de-si, “*mundaneidade*” ao fato do ser-dado do mundo, em que o esforço do ser em representar o mundo pelo visada intencional que toma os objetos e busca a segurança do eu que toma os objetos.⁸⁴

O mundo tematizado em que a consciência clarifica e converte os dados em um próprio mundo percebido pela introspecção de uma consciência espontânea. Crítica aberta a consciência moral que não é reflexiva, mas pré-reflexiva, coloca a questão moral de reconhecimento de um privilégio diante da passividade pura, consciência implícita que

⁸¹ GUTTMANN, J. **A Filosofia do judaísmo**. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 29.

⁸² "Impelindo-se a si mesma para sua verdadeira existência, a consciência atingirá um ponto em que ela se libertará da aparência, isto é, aparência de estar presa a qualquer coisa de estrangeiro que é unicamente para ela e como que um outro; ela atingirá assim o ponto em que o fenômeno torna-se igual à essência onde, em consequência, a apresentação da consciência coincide com a ciência autêntica do espírito; finalmente, quando a consciência apreender esta essência que lhe é própria, ela designará a natureza do próprio saber absoluto. FABRI, M. **Desencantando a ontologia**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, Nota 140 p. 82.

⁸³ Cf. SUSIN, L. C. **O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: Est, 1984, p. 34.

⁸⁴ Cf. LEVINAS, E. **De Deus que vem à ideia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a, p. 227-228.

precede toda intenção objetivante. Fora da *Geworfenheit* heideggeriana do escândalo do nascimento do ser sem-ter-escolhido-ser ou nas multiplicidades dos possíveis.

“Consciência” que antes de significar um saber de si é apagamento ou discrição da presença. Má consciência: sem intenções, sem visadas, sem a máscara protetora do personagem contemplando-se no espelho do mundo, seguro e a se posicionar; sem nome, sem situação e sem títulos. (...) Na sua não intencionalidade, alguém de todo querer, antes de toda a falta, na sua identificação não intencional, a identidade recua diante de sua afirmação, diante daquilo que o retorno a si da identificação pode comportar de insistência.⁸⁵

A má-consciência é a reserva do não-vestido e do não-justificado. Culpabilidade do que não se faz, mas responsável por sua própria presença, mesmo que diante de uma existência detestável na própria manifestação da sua identidade fática da ipseidade. (Pascal). Má consciência que é questionamento moral não como sentido da vida no desempenho a partir de finalidades vitais, psíquicas e sociais, mas de ambiguidade ética pelo acusativo do enigmático e do não intencional. Consciência que não é finitude ou angústia, mas coloca em questão a própria justiça na posição do ser, como ser votado e ter de responder - nascimento da linguagem, ter que romper a timidez e dizer não referencial a lei anônima jurídica, mas exteriormente diante do temor de Outrem.⁸⁶ A inocência que pode se realizar como violência e assassinato sem uma visada intencional, que não deixa o eu no repouso da boa-consciência e na perseverança do ser em seu retorno reto ao eu (moi).

Retidão extrema do rosto do próximo, que rasga as formas plásticas do fenômeno. Retidão da exposição à morte, sem defesa; e antes de toda linguagem e de toda mímica, súplica a mim dirigida do fundo da solidão absoluta; súplica dirigida ou ordem significada, questionamento de minha presença e minha responsabilidade.⁸⁷

O outro se apresenta justamente em sua vulnerabilidade que me obriga (humilhação, desnudamento) que apela à minha força que vem em socorro dele na responsabilidade. Sua fraqueza suplica à minha responsabilidade por ele sem que eu o tenha escolhido nem querido voluntariamente me sentir responsável por ele.⁸⁸

Temor e morte de Outrem diante do inexorável de deixar o outro só face à sua morte. Inexorável responsabilidade que se faz diante da fazer-face a outro, como impotente afrontamento derradeiro que me interpela, me traumatiza diante de um eu que se torna não mais nominativo, mas acusativo (eis-me-aqui), que denota a sociabilidade como amor sem concupiscência e sem outras intenções. Na *excedência* não há o aspecto duplo da intencionalidade, do de e do por participando da emoção por excelência na angústia. A

⁸⁵ LEVINAS, E. **De Deus que vem à ideia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a, p. 229.

⁸⁶ Cf. Ibid. pp.230-231.

⁸⁷ Cf. Ibid. p. 231.

⁸⁸ CARRARA. O. **Levinas: do sujeito ético ao sujeito político**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008, p.203.

excedente parte de um Olhar-Rosto que fala, que excede toda luz e que em sua significância toma-a como glória, envergonha o eu em sua soberania.⁸⁹

O humano é tomado por esta passividade pura na estranheza do ser, ao próprio corpo em sua dor, pela culpa⁹⁰ inocente diante da entrada dos outros, e na relação transcendental gratuidade e devotamento a se realizar, mas sobretudo pelo sofrimento de um ser enclausurado que é apelado por Outrem.

O questionamento ético emerge do desmascaramento do bom e do patife: valoração intuitiva emergente da própria ética que apesar de toda conjectura de similaridade defronta-se com o risco de uma ameaça do assassinio, das vozes do horror com uma rouquidão dos gritos intermitentes dos soldados que reverberam no espaço triste, acinzentado do lar provisório da Shoah. No entanto, a culpa de sobrevivência e de permanecer vivo, engendra a oportunidade de a pessoa enfrentar sua finitude e o destino como sacrifício: entoando suas orações e pondo-se de cabeça erguida: do melhor possível *ad situationem e ad persona*, todavia, na perseguição não meramente heroica, mas a consciência da anterioridade e exterioridade do próprio eu. Razão oposta de um ser-em-si, tomado pela violência em seus próprios corpos tende a amortização dos sentimentos, da atrofia e que converte-se em apatia:

A pessoa, aos poucos, vai morrendo interiormente. Fora as diversas reações emotivas acima descritas, o prisioneiro recém-internado ainda experimenta, durante o primeiro período de sua estada no campo, outras sensações extremamente torturantes, que logo tenta suprimir. (...) Padecentes, moribundos e mortos constituem uma cena tão corriqueira, depois de algumas semanas num campo de concentração, que não conseguem sensibilizá-lo mais.⁹¹

Mais do que a própria apatia a condição de existência é posta em seu sentido autêntico não somente no desempenho do ser, mas em seu próprio fato anônimo. “O ser é essencialmente estranho e nos choca. Sofremos seu aperto sufocante como a noite, mas ele não responde. Ele é o mal de ser.”⁹²

Em Frankl o humano responsável age nos valores concretos de sua existência em relação ao próprio tempo, como facticidade humana no fático, em que o tempo não é outra categoria, mas o próprio acontecimento oportuno, em que o humano é capaz de encontrar o sentido da vida, e na vida sua singularidade temporal, mesmo em condições totalmente adversas. A

⁸⁹ Cf. LEVINAS, E. **De Deus que vem à idéia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a, p. 232.

⁹⁰ Em Levinas, a culpa é ética ou "religiosa", pois é mandamento de um Deus infinitamente distante. O vestígio do ser supremo distancia-se, parte em retirada no seu próprio apresentar-se. Não há beleza ou esplendor da natureza que possa revelar a Glória do Infinito. Cf. FABRI, M. **Desencantando a ontologia**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p.191.

⁹¹ FRANKL, V. **Em busca de sentido**. 31.ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2008, p. 23.

⁹² Cf. LEVINAS, E. **Da existência ao existente**. Campinas: Papirus, 1998 p. 23.

autonomia diante da dependência em que o inconsciente espiritual em que há um supra sentido escapa ao meramente racional desconstrói a própria racionalidade com o mundo do homem (Welt) e projeta-se no supra mundo (Uberwelt), muito além para o mundo animal (Umwelt), quando percebe a voz da transcendência que retumba num para que e *perante quem*. Vontade, longe de um arquétipo de liberdade, constitui-se como linguagem de significado diante do mundo que se transtorna em cada situação e percepção do humano entre os feixes de seus impulsos. A linguagem do logos é também o abarcamento do que se transborda no factual, do que está para além da lógica, mas que se põe como sentido pessoal e respondente, no qual o valor em sua integridade é capaz de abstrair em sua paciência mesmo diante da tragédia. O tempo diacrônico de outro, desta anterioridade da má-consciência põe em questão a justiça - o questionamento ético por Outrem.

Mesmo que o não queira, que não o reconheça, o homem acredita no sentido, até o último suspiro. E é assim também no caso do suicida, que afinal, crê em um sentido: não decerto no sentido da vida, no sentido de continuar vivendo; mas sim no sentido da morte. Não o acreditasse realmente em sentido algum, o deixasse de crer em qualquer tipo de sentido, não poderia ele propriamente mexer um dedo e não daria sequer um passo para o suicídio.⁹³ No entanto, cabe salientar que na proximidade há um distanciamento que podemos ressaltar como evasão do ser.

1.5. *Sobre a saída do Ser*

A atividade transcendental é a pedra angular no edifício do entendimento humano, onde se constitui como existência em sua peculiaridade e como base para a responsabilidade do ser. No entanto, a leitura ética levinasiana questiona a existência humana, não sobre sua essencialidade ou cotidiano vivido, no desempenho dos entes, mas no peso do ser e de sua existência, na qual amplifica o conceito de autotranscendência em termo do Bem, mais do que em termo do Ser. Na transitoriedade da vida, sobremaneira na experiência de saída de si, mais do que o esquecer, Levinas analisa o Dasein em sua verbalidade transitiva que se faz presença fundamental.

Em Heidegger, o existente humano é Dasein (ser-af); isto significa que não se define em relação a si mesmo. Não podemos nos considerar como sujeitos isolados, como um substantivo. O homem é verbo (ek-siste). Antes de qualquer sentido dado, vivemos em relação com as coisas, com os outros e com o próprio mundo. Trata-se de uma presença fundamental.⁹⁴

⁹³ Cf. FRANKL, 2003a, p. 229, citado por PEREIRA, I.S. **A ética do sentido da vida**. Aparecida: Ideias e letras, 2013, p. 128.

⁹⁴ FABRI, M. **Desencantando a ontologia**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p. 27.

O incondicional humano do esquecer-de-si é equidistante de um egocentrismo em que deveras, a existência projetiva e pelo cuidado de si⁹⁵, todavia, referencial feito a primeira intencionalidade do ser-no-mundo e o manuseio das coisas utensílios em convivência e colaboração em desvelamento da verdade no dia-a-dia. O ser-jogado no mundo entre coisas e contingências não o atrofiariam em projetividade, nem tão pouco na impossibilidade de enfrentamento das situações mais dolorosas que podem acometê-lo, no envolvimento e enrijecimento do seu próprio sofrimento, afecção ética que reflete na paralisia do próprio tempo⁹⁶, na condicionalidade da dor mesmo em sua finitude à morte. No entanto, tomando a intencionalidade como modo de consciência de Husserl, e concomitantemente, os modos afetivos e a sensibilidade, Levinas assinala a relação primeira ao mundo sendo uma relação de gozo e de alegria de viver.

É dentro da generosidade do mundo possuído por eu – mundo ofertado ao meu gozo – é percebido de um ponto de vista independente da posição egoísta. O objeto não é simplesmente objeto de uma impassível contemplação. Antes a contemplação impassível se define como dom, por uma abolição da propriedade inalienável.⁹⁷

O evadir de si não é somente a crítica à *ontologia*, mas questão afetiva que permeia o tempo não enquanto guerra, mas da sinceridade, de uma retrocedência não as origens mais simples e espontâneas, mas ao que ficou no exotismo ocidental, do estranhamento que se fricciona com a ideia de familiaridade do Mesmo, ou em termos que vibram a simplicidade do sujeito tomado para além das lutas de atrição, que se velam no ideal romântico e burguês do heroico, prometido e garantido na conservação da segurança e paz interior.

O ideal do *ser-aí* na suficiência conecta-o a própria imagem do ser, tal como se oferece as coisas, e não mais sobre a ideia de perfeito e imperfeito. O eu contra o não eu é suprimido pela suficiência do ser, com características absoluta e definitiva, mas que brutalmente é a afirmação de uma já suficiência absoluta paz interior que repousa sobre o Mesmo sem o outro.⁹⁸

⁹⁵ Assumimos a existência pelo Cuidado, caracterizado pela 1) derrelicção (*Geworfenheit*), pelo fato de estarmos aí como ser-no-mundo; 2) pelo poder de existir que é conquista de uma possibilidade (Projeto) e 3) pela queda (modo de ser do *Dasein* que foge da sua existência autêntica para cair na vida cotidiana). FABRI, M. **Desencantando a ontologia**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p.28.

⁹⁶ O *fechamento* ontológico do sofrimento não é, porém, definitivo. Ele pode ser ultrapassado - porque concentra exatamente em si uma extrema *concentração de ser*, um *non plus ultra* de poder ontológico. Esta concentração de ser, em sua dinâmica de intensificação, torna-se a si mesma insuportável, torna-se pura insuportabilidade, insuportabilidade que esgota as reservas *ontológicas* que se albergam nos tecidos do ser sofrendor, erodindo assim a consistência *material* do ser em sofrimento e obrigando suas profundidades a se acercarem da *carapaça* ontológica que separa um *Dasein* do outro. SOUZA. **Totalidade e desagregação**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p.145.

⁹⁷ Cf. LEVINAS, E. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. Paris: Librairie Générale Française, 2010c, p. 73.

⁹⁸ Cf. Id. **De l'évasion**. Paris: Fata Morgana, 2011b, p. 91-92.

Em *De l'évasion* o ser é pensado como afirmação pura de si, pura referência a si mesmo, mas cuja origem desta abertura que é percebido no ser, é um abatimento mais profundo que toda a limitação, torna a saída do ser no pensamento ocidental uma pura positividade como sofrimento. A *excedência* (*excedance*) é paradoxal existência absoluta em que se afirma sem referência a nenhum outro - a identidade a pretensão de saída da substancialidade do ser. No antagonismo do ser mesmo se caracteriza pela tensão de perda da forma lógica ou tautológica; na identidade do eu e do ser se revela a natureza do encadeamento ao mesmo tempo em que o convida para a evasão de si - como forma de sofrimento cuja necessidade de sair de si mesmo, de quebrar desde encadeamento mais radical, mais irremissível, pelo fato de eu estar ligado a si mesmo.⁹⁹ A evasão põe em questão a ligação do eu a si mesmo, na qual não necessária enquanto termo de uma privação, mas intrigante ligação entre a pureza do fato do ser que se anuncia a insatisfação. A insuficiência marca a constituição humana como fraqueza e como limitação de nosso ser. O mal-estar do ser - termo onde se inicia a afetividade desta finitude - assinala-se como prazer de satisfação resultante como plenitude natural. O mal-estar não é um estado puramente passivo e repousante em si mesmo, mas pelo fato dinâmico do ser, ele aparece como um refúgio, um encastelamento do si, como efeito da saída de uma situação insuportável.¹⁰⁰

O prazer paradoxal de satisfação é a relação imediata anterior ao eu ser, assinala a própria deficiência, já que a satisfação se acopla uma atmosfera de exaltação que nos permite dizer a necessidade é uma procura do prazer, além da materialidade e da intencionalidade. O prazer aparece se desenvolvendo como simples estado, sem ser pleno ou séquito. Assim o movimento não tem uma meta e um termo. Ele é pleno no alargamento de sua amplitude, casual, um desmaio ao ser pelo efeito da rarefação. No prazer abre-se os abismos e causas as vertigens, em que o ser se esvazia de sua substancialidade e se embriaga desta concentração no instante. O hedonismo de Aristipo é a quimera que tolera esse instante que perde sua consistência, mas que enrijecem em novas virtualidades. A volúpia do desmaio mede-se na intensidade do prazer, na amplitude e na concentração do instante.¹⁰¹

O êxtase como promessa de saída no prazer aparece como estado passivo, em que a satisfação pode vislumbrar o mal-estar como evasão. Porém a afecção do deleite, enquanto cobertura da crueza da necessidade em processo de consumação, enquanto ato constitutivo ao ser ligado a afetividade, por adotar as formas aparentes e os modos de ser, para cumprir a

⁹⁹ Cf. LEVINAS, E. *De l'évasion*. Paris: Fata Morgana, 2011b, p. 98.

¹⁰⁰ Cf. *Ibid.* pp. 103-104.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.* p.108.

promessa de romper com o ser, joga-o ao retorno a si na descoberta de sua farsa e o engana culminando numa decepção que se refugia na indignidade moral e no seu fechamento sobre a vergonha.¹⁰²

A vergonha não depende, como foi levado a crer, como limitação do nosso ser, tanto que ela é susceptível de pecado, mas de ser mesmo nosso ser, de sua incapacidade de romper com si mesmo. A vergonha se funda sobre a solidariedade de nosso ser, que nos obriga a reivindicar a responsabilidade por nós mesmos.¹⁰³

A vergonha afeta o homem tímido que é incapaz de cobrir a nudez de sua presença física por sua pessoa moral, onde o pudor não se efetiva fome de prazer pelo não bastante. A pobreza do ser não é um vício, mas ela é vergonhosa afetiva por fazer-se transparecer os farrapos do mendigo e a nudez de uma existência incapaz de se esconder. Exposição corporal a diversas outras formas de violência e injustiças, onde se põe em questão a solidão pesada e maldita compulsando a evasão de si mesmo como mal-de-ser, a *excedência*. Por isso, o ser envergonhado é colocado diante do totalmente outro, o ser em perigo - observado em Sartre.

(...) o ser-sujeito de outrem só pode ser apreendido por mim quando eu mesmo me tornar um ser-objeto para ele. O "ser-visto-por-outrem" é aquilo a que minha apreensão do outro se refere, é a própria verdade do "ver-outrem". Em outras palavras, Outrem, é aquele que, no próprio cotidiano, pode me observar (regarder) a todo momento. (...) O olhar de outrem remete-me a em um lugar, numa palavra, não me permite fugir. É o ser-visto que me impede a evasão. O olhar do outro surge como intermediário: é ele que permite o revestimento do eu a si mesmo.¹⁰⁴

No entanto, ponto em termos outros, Levinas não coloca o acento da náusea como visada, mas como trauma, entrada do outro e diante do outro que acontece a viragem da consciência intencional, no qual sofro a elevação diante do esplendor do outro, e sem o uso de intermediários, mas em relação face-a-face, a vergonha é a impossibilidade de esconder de me esconder e recuo diante do outro.

A Náusea é experiência corporal sem misticismo. Não se resolve pois em nenhum simbolismo. A experiência da náusea não se define por uma relação significativa com o todo (pátria, ideologias, sociedade, universo, etc.) mas por uma solidão em estado "puro", pela nudez de ser si mesmo. Temos aí de uma solidão material, isto é, sem mística ou experiência com um poder sagrado. Trata-se de uma situação que não revela nenhuma espiritualidade, mas unicamente vergonha de si mesmo, opressão da consciência e o conseqüente desejo de evasão.¹⁰⁵

O peso do ser é contrabalançado pela existência sem existente por experiência de vertigem de uma noite numinosa e pela luta em afastar o não-sentido, a neutralização do termo médio

¹⁰² Cf. LEVINAS, E. *De l'évasion*. Paris: Fata Morgana, 2011b, pp. 108-109.

¹⁰³ Ibid. p. 111.

¹⁰⁴ FABRI, M. *Desencantando a ontologia*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p. 37.

¹⁰⁵ Ibid. p. 32

no alto do seu ser. A experiência privilegiada nasce no ensino¹⁰⁶ sujeito à exposição do outro que me individualiza em minha recorrência acusativa. A ética surge quando ninguém mais pode responder em meu lugar, ao “tu” deves de Hillel. Contrapõe o Neutro como termo médio, mas sobretudo na relação do ser com a economia na originalidade do humano no mundo como enraizado neste mundo familiar, o que diametralmente o limite em sua finitude e o põe em relação ontológica com o horizonte impessoal.

Colocar o Neutro do ser acima do ente, que o ser determinaria de algum modo sem que ele sabia, colocar os acontecimentos essenciais como desconhecimentos dos entes - é professar o materialismo. A última filosofia de Heidegger torna-se um materialismo envergonhado. Põe a relação do ser na habitação humana entre Céu e Terra, na expectativa dos deuses e em companhia dos homens, erigindo a paisagem ou a 'natureza-morta' em origem do humano.¹⁰⁷

Alhures, na ética como filosofia primeira, que precede a ontologia, desdobra-se não um normativo do eu, mas em seu corpo próprio, o Se acusativo – a própria corporeidade que é o escoamento e perda da temporalização: o envelhecimento inelutável, como recorrência em que é já o tempo da paciência, da passividade mais passiva que toda passividade, um que vai além do eu ôntico, é a deposição da soberba do eu pela subversão do Outro diante de si. Não é a redução do Outro ao Mesmo, violência e guerra; de não escoamento como refratário ou reflexo de si, mas passagem do tempo diacrônico, imemorial e irrepresentável do outro.¹⁰⁸

Acusativo que coloca o Se decorrente de uma responsabilidade outra, hipostasiado do tempo de outrem, que denomina a singularidade corpórea e desformalização de um sistema de imputação moral, para coadunar o Eu respondente na viragem do outro. O próximo que me nomeia, prioridade do acusativo, uma comunicação sem palavras ou frases, sem justificativas e sem por quês. Coloca em questão a gravidade do ser, de uma vigília sem intencionalidade, de uma insônia¹⁰⁹ que é horror não diante de um nada, mas do um Há que nos assombra em sua não representatividade, nos ruídos de uma noite que me assustam, não de um nada puro. Sobretudo, de um medo da impessoalidade que possa engolir em a pessoa sob o véu do universal, mas que em sua sutileza – econômica ou soberana – remete-me ao anonimato. Compreende no desencantamento do ser homem, não conectado ao mal elementar de um

¹⁰⁶ A palavra, na medida em que implica o rosto e a presença da exterioridade, é sempre ensino e orientação. É quebra da anarquia do que não tem começo, desfaz o jogo do Mesmo, numa palavra, desencanta. FABRI, M. **Desencantando a ontologia**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p.97.

¹⁰⁷ FABRI, M. **Desencantando a ontologia**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p. 195-196.

¹⁰⁸ Cf. LEVINAS, E. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a, p. 150.

¹⁰⁹ Id. **Da existência ao existente**. Campinas: Papyrus, 1998, p. 27.

engajamento é um enraizamento panteísta, mas desmistificação do eu de sua terra natal para um desconhecido, não mais o retorno de Ulisses, mas a saída de Abraão para outras terras. “O monoteísmo marca uma ruptura com uma concepção do sagrado. Ele não unifica nem hierarquiza esses deuses numinosos e numerosos; ele os nega. Em relação ao divino que eles encarnam, o judaísmo não é mais que ateísmo.”¹¹⁰ A-Deus que consistiu a personalidade dinâmica diante do Deus invisível.

O mal-de-ser a consciência do Eu solitário - contra o solipsismo - quando depara-se consigo mesmo, não mais capaz de se relacionar com soberania-heroísmo, é atordado pelo assombro de uma outra consciência: a má-consciência que não é esquecida ou acomodada em sua autobiografia. A experiência por excelência, que dá sentido é a experiência de outrem, em que “(...) a consciência moral não é uma experiência de valores, mas um acesso ao ser exterior; o ser exterior por excelência, o Outrem.”¹¹¹

¹¹⁰ FABRI, M. **Desencantando a ontologia**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p 135.

¹¹¹ LEVINAS, E. **Difficile liberté**. 9. ed. Paris: Albin Michel, 2010a, p. 437.

2. O OUTRO HUMANO E A RESPONSABILIDADE.

O inconsciente espiritual e a consciência moral, de ordem pré-reflexiva não pode enganar; a essência da existência se concretiza na intriga entre os sentidos e os valores. No nível pré-reflexivo a consciência moral atribui-se como a irredutibilidade da pessoa, e as capacidades de e da liberdade, mas que possível de comunicação com o consciente em razoabilidade da consciência, de dar ouvidos ou não a consciência, sob o qual o humano *acontece* em cada decisão. “Quando a consciência é sistemática e metodicamente reprimida e sufocada, o resultado é ou conformismo ocidental ou o totalitarismo oriental (...)”.¹¹² Crítica de Husserl que a respeito das intencionalidades e das realidades também considera a consciência passiva como meta-conscientes como extra ou mesmo imponderáveis.

A imponderabilidade do intencionalmente “extra consciente” – ou conscientemente “extra intencional” – permanece, não obstante toda a racionalização racionalista do filósofo, fora do campo dos enunciados – e é isto que permitirá que a fenomenologia se desdobre e se desenvolva da forma que o fez, onde abundam muito mais as heterodoxias do que as ortodoxias, e abra o caminho finalmente para sua própria superação.¹¹³

Os limites de um organismo como qualidade física e psíquica como leitura crítica a partir da fenomenologia, também podem recair no monismo do sociologismo em que todo o humano é condicionado e o vê cercado pelos condicionamentos e onde perde o fator genuinamente humano para o pensamento intrigado entre Frankl e Levinas. O grande erro do sociologismo é confundir a coisa com o seu conteúdo, no qual o conteúdo de um conhecimento é imanente à consciência e subordina-se a possibilidade de condicionamento do sujeito. Porém, o objeto do conhecimento transcende a consciência e não se submete de forma alguma ao condicionamento do sujeito. Esta confusão decorre que todo conteúdo corresponde, em princípio, a um setor de um determinado campo objetivo, representação de um aspecto do mundo, dado aos órgãos sensoriais. Todos representam um espectro do mundo.¹¹⁴ Por isso, o que é afetado pela subjetividade é o que foi selecionado no ato de conhecer, e não a totalidade em que se operou a seleção. Em relação estrita com a fenomenologia com o *noesis* (ato de perceber) e *noema* (o objeto da percepção).

O conhecimento é seletivo e não produtivo, limita-se a fazer uma seleção do mundo. Algo parecido acontece no organismo social e de forma extrema aplicada no sociologismo, na

¹¹² FRANKL, V. **A presença ignorada de Deus**. 13 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007, p. 87.

¹¹³ SOUZA, R.T. **O tempo e a máquina do tempo**. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. p. 64.

¹¹⁴ Id. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 218.

qual este age como se objeto dependesse essencial e existencialmente do fator sociológico. Daí vê tudo pela relatividade social, em que relativiza tudo, como exceção de si mesmo enquanto teoria, e mais se absolutizando-se. Esquecimento do objetivo-espiritual - o *logos* - reduzido como mero subproduto ou superestrutura, na qual o sociologismo é produtivo e jamais seletivo. O mundo do monismo do sociologismo capaz de criar mundo de valores - mesmo que subjetivos - o é relativos. Um sociologismo coloca como princípio a eliminação da objetividade dos objetos, e desta forma, onde houver valores objetivos, desvaloriza-los. A tendência de desvalorização, referência a preocupação com a metafísica, a sentença com relação ao comunismo, ou num conceito de “nada” diante do declínio de um pensamento burguês.

A crítica de Frankl que se dirige a Hartwig colocando o existencialismo no fulcro de uma época de ditaduras que pela repressão fez surgir à ilusão de um espírito de liberdade. A ilusão, não somente sobre aspectos religiosos, como também da própria filosofia pelos deterministas colocam-na como ilusão de tudo que passa por um empirismo social. O sociólogo dentro deste monismo abrange o social, o econômico, o político. Cabe destacar que neste contexto de não-vontade, de objetividade sobre a pretensa liberdade, confunde-se a sociedade com a comunidade.

Devemos, contudo, resguardar-nos de um mal-entendido que seria confundir sociedade como comunidade. A comunidade se baseia no “nós”, na relação entre o “eu” e o “tu”, enquanto a sociedade se baseia no “ele”, ou melhor, é constituída por esta categoria. A diferença se torna evidente ainda se, em lugar de sociedade, pensarmos em “massa”. A sociedade precisa de personalidades singulares, assim como cada personalidade precisa da sociedade para se desenvolver.¹¹⁵

Tal compreensão tomou proporções no período das guerras, e nesta *psicopolítica* (Johannes Neumann) se constata quatro achados que afetam o homem médio e a castração do espírito singular.

1) A atitude provisória diante da vida, em que o homem se abandona ao fluxo dos acontecimentos, do que tenta apreender como sentido, mas quando percebe o verdadeiro, este lhe escapa, decorrência da fobia da bomba e do slogan *après moi le deluge* – o fatalismo no extremo de uma fatalidade dependente da guerra;

2) A orientação fatalista que educou o indivíduo na fuga e no medo da responsabilidade social, investimento externo pelos homunculismos que fazem o humano um

¹¹⁵ FRANKL, V. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 223.

autômato movido por reflexos e condições, ou ele culpa a situação social que se encontra ou as predisposições psicossomáticas¹¹⁶;

3) O pensamento coletivista com qualificadores e premiadores unicamente globais e coletivos, que fogem a opinião pessoal, e na qual se faz a inversão em que as pessoas não tem opinião, mas as opiniões é que as “tem”;

4) Fanatismo como desconhecimento da própria personalidade, absorvido pela massa, ou melhor dizendo, dissolvido nela.

Nestes quatro achados, coloca-se todo o totalitarismo político como estilo condensado na frase de Hitler: “A política é um jogo que é permitido todos os truques.”¹¹⁷

Existem dois estilos em política e dois tipos de políticos. Para uns, o fim santifica os meios, enquanto outros têm plena consciência de que certos meios são capazes de profanar os fins mais puros. De qualquer maneira, não é verdade que o fim justifique o meio; não pode ser verdade, nem que seja pelo fato de que para o homem ao quais todos os meios pareçam bons, tampouco o fim será sagrado.¹¹⁸

Neste ponto que as neuroses *noogênicas* remeteram para um além do social e do mental, da origem a partir da psiquiatria clínica como a melancolia (fatalista), a esquizofrenia catatônica (pensamento coletivista) no desejo neurótico de nivelar os próprios interesses aos demais, no qual o Estado se torna um *Moloch*¹¹⁹ e faz o homem um *Golem*.¹²⁰ E por fim, a paranoia (fanatismo) que padece pela ideia de supervalorização.

A humanidade chegou a um máximo de ciência, de consciência, de saber. E a um máximo de responsabilidade – mas, ao mesmo tempo, a um mínimo da consciência da responsabilidade. O homem de hoje sabe muito – mais do que nunca – e é responsável por muito – por muito mais do que outrora; mas do menos tem noção, menos que nunca dantes, é desse seu ser responsável.¹²¹

¹¹⁶ Inconsciente coletivo a partir de Jung é criticado pela proposição ontológica de Frankl, de não endereçar a construção de valor reduzida ao entendimento de arquétipos coletivizados e que possam justificar uma pretensa violência contra aqueles que se colocam como fracos nesta estreita relação inconsciente. A culpa é pessoal e não coletiva, diante da singularidade, mas do que o franquear possível diante de sua sociedade, ou mesmo sobre as primícias de um perdão que fora relatado em seu pós-escrito, quando protegeu ex-oficiais do regime hitlerista, em: FRANKL, V. **O que não está escrito nos meus livros: memórias**. São Paulo: É realizações, 2010, p.121ss.

¹¹⁷ Citado em FRANKL, V. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 227.

¹¹⁸ Ibid. p. 227.

¹¹⁹ Moloch ou Moloc formado pelas consoantes melek (Rei) e as vogais de boshet (vergonha) em hebraico, em que se convencionou ser atribuído ao deus dos amonitas em que era proibido dar os filhos dos hebreus e que se “prostituir” a ele, por passagem pelo fogo ou mesmo o próprio sacrifício mesmo. Será uma entidade do mal para a cultura judaica cristã. McKENZIE, J.L. **Dicionário bíblico**. 9. ed. São Paulo: Paulus, 2005, p.630).

¹²⁰ Golem - é um ser artificial mítico. Associado à tradição mística do judaísmo, particularmente à Kabbalah, que pode ser trazido à vida através de um processo mágico. O Golem é uma possível inspiração para outros seres criados artificialmente, tal como os homúnculos na alquimia e o moderno Frankenstein (obra de Mary Shelley). No folclore judaico, o golem é um ser animado que é feito de material inanimado, muitas vezes visto como um gigante de pedra. No hebraico moderno a palavra golem significa "tolo", "imbecil", ou "estúpido". O nome é uma derivação da palavra gelem que significa "matéria-prima".

¹²¹ FRANKL, V. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 229.

A afirmação da responsabilidade¹²² a partir do consciência espiritual reflete as condições e a transcendência como fatores preponderante para a constituição dos valores, não deteriorados, e sim como se pôs até então, na autotranscendência que consiste no encurtamento dessa distância entre existência e essência, mas que cabe a cada ser humano realizar. O peso da singularidade na existência, do imperativo em Frankl a partir do princípio do rabino Hillel em que somente *tu* podes e *tu* deves fazer o bem. A ontoteologia que permeia uma gnosiologia do acontecimento do ser distinto ao movimento de condensação e pasteurização da pessoa. Não basta ser um homem, que não se pode compreender na condição humana, mas que eu seja eu mesmo no facultativo ao factual, respondente da questão pela vida. Assim, somente pode-se conceber o ser humano como ser responsável, na criatura que responde as questões que a vida apresenta em sua facticidade, e responde-se vivendo a busca, encontrando o sentido fora de si.

Ao declarar que o ser humano é uma criatura responsável e precisa realizar o sentido potencial de sua vida, quero salientar que o verdadeiro sentido da vida deve ser descoberto no mundo, e não dentro da pessoa humana ou de sua psique, como se fosse um sistema fechado. Chamei essa característica constitutiva de “a autotranscendência da existência humana”. Ela denota o fato de que o ser humano sempre aponta e se dirige para algo ou alguém diferente de si mesmo – seja um sentido a realizar ou outro¹²³ ser humano a encontrar.¹²⁴

No entanto, o que pode se confundir com o ser-responsável é o problema do *principium individuationis*¹²⁵ que recai sobre a pergunta do por que a toda essência está agregada uma multidão de existências, de realizações da ideia. O questionamento da vida, a liberdade como não condição apesar de toda condicionalidade humana e vontade de sentido, que, aliás, são referidas em função da responsabilidade, colocados também aos princípios e aos que vão além do conhecido; recolocam pela autotranscendência, não procura “da” essência, mas a essência “do” homem que cabe somente a ele realizar. Trata-se da possibilidade de valor que incumbe

¹²² O elemento passivo no mundo é a sua lei teórica e universal, o seu *logos* imanente que constitui, por assim dizer, sua estrutura; a causa ativa e espontânea é o fluxo do particular e do individual, que deve se lançar continuamente na existência. GUTTMANN, J. **A Filosofia do judaísmo**. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.405.

¹²³ Contrapomos o conceito de outro em Hegel na consumação pela unidade: “É na vida de um povo que o conceito tem, de fato, a efetivação da razão consciente-de-si e sua realidade consumada: ao intuir, na independência do Outro, a perfeita unidade com ele; ou seja, ao ter por objeto, como meu ser-para-mim (als mein Fürmichsein), essa livre coisidade (Dingheit) de outro, por mim descoberta - que é o negativo de mim mesmo.” FABRI, M. **Desencantando a ontologia**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p.87.

¹²⁴ FRANKL, V. **Em busca de sentido**. 31. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2008, p. 135.

¹²⁵ Sobre este princípio, Urbano Zilles comenta o aspecto da superação do indivíduo em Feuerbach frente ao essencial do cristianismo. “Por isso o homem real é o ente vivo, envolto em relações humanas (amor, sexualidade, comunicação, conflitos), marcado pela natureza (dores e alegrias). Decisivo é o poder realizar-se dentro das estruturas sociais existentes como um ser natural, com seus impulsos e sentimentos. Nesse sentido, a redução da teologia à antropologia significa a volta do ser humano ao aqui e agora, convivendo com os semelhantes e com a natureza.” ZILLES, U. **A crítica da religião**. Porto Alegre: EST edições, 2009, p. 97. Cf. FRANKL, V. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p.232.

a cada indivíduo particularmente, ao que *tu* podes e *tu* deves fazer. Não é meramente teoria cognoscível, mas também um sentido de crença que não se justifique pela razoabilidade. Por isso, se denota como espiritual o aspecto mais personalista de tal proposição. Toda existência é acentuadamente exclusiva a uma única essência, em que transcende e supera este princípio como realização em sua essência na existência, desta forma, o sentido da vida há de ser a concretude para cada indivíduo e em cada situação pessoal. “Cada pessoa representa para mim toda a humanidade e em cada uma delas eu represento toda a humanidade. Cada pessoa é então um fim em si mesma, no mesmo estilo kantiano.”¹²⁶

A partir da pessoa, do único, é que se pode conceber a unicidade do sentido, de sentidos que são partilhados pelos seres humanos, transversalmente na história biográfica, mas que não se confrontam e se anulam aos valores pessoais, mas se sobrepõem, mais uma vez recorrendo à dimensionalidade da condição humana. Na figura 5¹²⁷ os dois pontos são referidos aos sentidos únicos (adimensionais), e as circunferências aos valores que se amplificaram a partir de outros sentidos. Dois valores podem sobrepor-se entre si, mas não os sentidos. Aqui fica claro o caráter do plano dimensional, do encontrar o sentido não na condensação do sentido numa *egocentricidade*, mas na sobreposição com outros valores.



FIGURA 5

Todavia, a sobreposição dos valores não consiste numa espécie de assimilação entre os referidos valores, como que fazendo que surjam novos em cada conflito. Frankl sobre este aspecto conflitivo prefere uma perspectiva tridimensional, onde fica mais clara a analogia que recoloca aquilo que fica de fora da primeira figura. A dimensão da hierarquia dos valores, do próprio sentido de valorizar conforme a figura 6.¹²⁸

¹²⁶ CARRARA, O. **Levinas: do sujeito ético ao sujeito político**. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2008, p.203.

¹²⁷ FRANKL, V. **A vontade de sentido**. São Paulo: Paulus, 2011, p. 74.

¹²⁸ *Ibid.* p. 75.

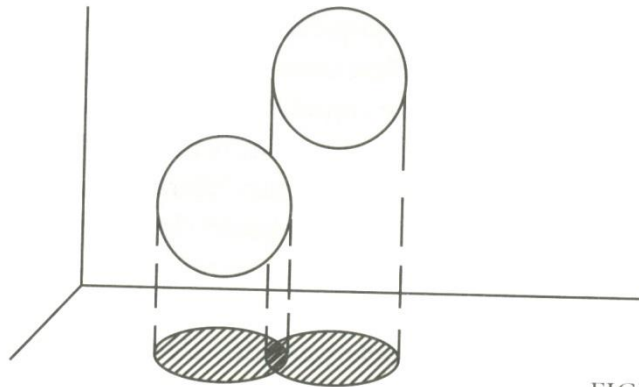


FIGURA 6

O risco referido à visão de mundo reduzida às sombras que se projetam sobre os objetos do conhecimento podem denotar certa fusão, embora na alta as esferas nem se toquem, os valores objetivamente sejam ainda independentes um ao outro. Somente podem confluír na sobreposição das sombras os valores dimensionais e os sentidos não condensados. A não confusão entre eles somente pode-se dar no processo de construção dos valores pela pessoa dentro do fluxo do tempo, pela consciência que se estabelece no momento de decisão e diante daquilo que é possível fazer.

O que podemos extrair do fenômeno é o encrustamento dos sentidos únicos, que ao partirem não somente de uma lei universal, mas da consciência moral do indivíduo como capacidade extra e intuitiva, podem através dos valores reconstruírem os valores universais, além de uma consciência coletiva, que somente surge por meio de uma convenção social e que, por conseguinte, podem descobrir nas múltiplas aproximações e distanciamentos novos sentidos que se contradizem e valores estabelecidos que se contradigam aos sentidos.

De acordo com Max Scheler, valorar significa preferir um valor em detrimento de outro. (...) a experiência de valor já implica o fato de que ele se encontra numa ordem relativa, acima de outros valores. Logo, não há que se falar de conflitos de valores. Contudo, a experiência da ordem hierárquica dos valores não isenta o homem de tomar decisões. O ser humano é impulsionado por instintos, mas é refreado por valores, estando sempre livre para aceitar ou rejeitar um valor que se oferece em cada situação.¹²⁹

Percebe-se que não se trata de um relativismo, mas de sentido percebido e decisão na projeção, já que em sentido absoluto achar respostas neste alcance esteja fora do alcance do ser humano¹³⁰. Neste tratado do conhecimento absoluto como existente, não como conhecimento Absoluto, o filosofar tem a conotação do “espantar-se” em que o humano

¹²⁹ FRANKL, V. **A vontade de sentido**. São Paulo: Paulus, 2011, p. 75.

¹³⁰ Está dimensão tem o ponto de contato com a transcendência e da responsabilidade em Levinas, por ser primeira anterior a qualquer intencionalidade da consciência, na qual trataremos no segundo capítulo sobre o encontro com o outro humano.

depara-se com sua própria existência, com um milagre, mistério como fenômeno originário de seu próprio eu. Na socialização é importante fazer a distinção ao diálogo e na subjetividade do ser-responsável, e concomitante coloca-se em questão os mandamentos em relação com os valores e os sentidos. É importante salientar a dimensão de contato e dos intervalos significativos.

2.1 Intervalos com Martin Buber¹³¹

Um dentre os grandes pensadores que se fazem próximos a Frankl e Levinas é a Filosofia do Diálogo de Martin Buber. A positividade do olhar do outro, da relação entre o Eu com o Tu-Eterno (Deus) e o Isso (as coisas), do silêncio que permeava os participes do diálogo, deve-se em Buber pela grande influência do pensamento e do hassidismo no que concerne a prática dos diálogos entre os mestres com os seus discípulos. O intervalo entre o Eu e o Tu é o princípio de orientação e atualização da palavra *diálogo*, como esforço de descoberta e interpelação dos dialogantes para abrirem os olhos e encontrem o vital da existência humana.

Há uma separação necessária para que possa existir o humano, ou o *dia-pessoal* no entendimento de Buber. Entre o Eu e o Tu-eterno há uma distância de relação, não como uma planície diante de um absoluto, mas como um abismo que se assemelha como uma *estreita aresta* em que se põe cada um dos dialogantes. A estreita aresta denota uma inquietude dos espíritos pusilânimes pós-guerra (1914-1918) diante de paradoxos, de contradições delicadas e embaraçosas do destronamento do humanismo moderno que vem sendo destruído pelos eventos do período, em que estão no fundo desta aresta se revelam diante do diálogo, como vislumbre de *união* paradoxal da plenitude, superação das soluções de compromisso daquilo que geralmente é entendido como dilema ou alternativa, preservando o paradoxal vivo no *intervalo*. Diálogo, sobretudo, não como categoria dedutiva, mas como acontecimento - evento, com a influência da filosofia de Feuerbach e de Dilthey, como também do hassidismo judaico que denotam a presença de Deus no mundo, mundo-relação que constitui o ser dialógico sobre três esferas.

O mundo da relação se realiza em três esferas. A primeira é a vida com a natureza. Nesta esfera a relação realiza-se numa penumbra como aquém a linguagem. As criaturas movem-se diante de nós sem possibilidade de vir até nós e o Tu que lhes

¹³¹ Martin Buber (1878-1965) filósofo que refletiu sobremaneira sobre a relação e a reflexão, tem em sua formação acadêmica a influência do Hassidismo - mística judaica em que notavelmente se aproximam do comprometimento de uma reflexão a partir da práxis e da palavra, dos mestres que orientam os seus discípulos. Uma ontologia possível enquanto relação, uma ontologia da relação em que atitude mais existencial é o face-a-face, da situação humana não sobre o recôndito de uma nostalgia do passado, mas sobremaneira do homem diante da reflexão, da relação ôntica no espaço e tempo, principal foco de Buber em seu pensamento sobre a relação, sobre o Eu e o Tu.

endereçoamos depara-se com o limiar da palavra. A segunda é a vida com os homens. Nesta esfera a relação é manifesta e explícita: podemos endereçar e receber o Tu. A terceira é a vida com os seres espirituais. Aí a relação, ainda que envolta em nuvens, se revela, silenciosa mas gerando a linguagem. Nós proferimos de todo nosso ser, a palavra-princípio sem que nossos lábios possam pronunciá-la.¹³²

No mundo relação, Buber apresenta a ética do inter-humano sob a ontologia do ser dialogal e dia-pessoal, por princípios assertivos na semântica da linguagem e na palavra “entre”, na qual o humano não conduz a palavra, mas é a palavra que o mantém na sua existência. Por isso, a palavra, enquanto portadora do ser, é o lugar onde o ser se instaura como revelação, como evento do inter-humano.

É através do encontro dialogal, por exemplo, e só através dele, que uma situação psicanalítica pode ser efetivada; o mesmo se dá com relação a várias áreas da arte e da literatura, que sobrevivem em meio à profunda crise do “paradigma da consciência”. A existência é pensada, nas filosofias do diálogo, não enquanto categoria filosófica abstrata em oposição à essência, mas, fundamentalmente, como relação entre o ser humano com o outro e com o mundo. Não se trata de aprofundar conceitos abstratos, mas de entender as determinações do próprio pensamento desde a experiência existencial viva, que se dá sempre entre realidades, eu-outro, eu-mundo, etc.¹³³

Buber salienta a ética do inter-humano em que o homem é um ente de relação sobre a preponderância do *Dabar*¹³⁴ - palavra hebraica que conduz o ser humano à condição originária de doação e de relação, como palavra-princípio, mais do que *logos* enquanto discurso e razoabilidade. O Eu age em contemplação com a relação-mundo, em comunicação imediata com Tu-Eterno, pela palavra-princípio. Nesta estrutura dual, o lugar privilegiado a revelação se dá no “entre”, o *intervalo* conduz a um envolvimento dialogal e para a vibração recíproca na face-a-face. Por isso, Buber salienta que a palavras-princípios seja Eu-Tu e Eu-Isso, na qual na primeira relação denota-se a experiência de relação e presença, onde o outro permanece como diálogo somente pela totalidade do ser, senão, pode existir uma relação falha enquanto ética da parte do Eu, em que o sujeito coloca-se na condição de conhecedor objetivante - egótico, postura ética do outro. Na segunda relação, o Eu - Isso denota o

¹³² BUBER, M. **Eu e tu**. 10. ed. 4 reimpr. São Paulo: Centauro, 2012, p. 53.

¹³³ SOUZA, R.T. **A questão do humano em Martin Buber**. Porto Alegre: Blog <<http://timmsouza.blogspot.com.br/2013/01/a-questao-do-humano-em-martin-buber.html>> Acesso em 01 dez. 2013. p. 1.

¹³⁴ Somente, então, pode a outra palavra-princípio constituir-se. Sem dúvida, o TU da relação desvaneceu-se muitas vezes sem, com isso, ter-se tornado o Isso de um Eu, um objeto de uma percepção ou experiência sem ligação como será doravante, mas ele se tornou, de algum modo, um isso em si, por hora inobservável aguardando o ressurgimento de um evento de relação. Sem dúvida, o corpo que se transforma em corpo humano se distingue em seu ambiente na medida em que se sente portador de suas impressões e como executor de seus impulsos, mas somente ao nível de uma radical separação entre o EU e o objeto. SOUZA, R.T. **A questão do humano em Martin Buber**. Porto Alegre: Blog <<http://timmsouza.blogspot.com.br/2013/01/a-questao-do-humano-em-martin-buber.html>> Acesso em 01 dez. 2013. p. 2.

relacionamento com o mundo, da presença do divino no mundo, mas que refere-se não como totalidade do ser, mas como dualidade diante da exterioridade, diferença necessária para distinguir da relação entre Eu e o Tu-eterno (Deus), em que se toma a primeira relação na totalidade do ser.

As palavras-princípio não exprimem algo que pudesse existir fora delas, mas uma vez proferidas elas fundamentam uma existência. As palavras-princípio são proferidas pelo ser. Se se diz Tu profere-se também o Eu da palavra-princípio Eu-Tu. Se se diz Isso profere-se também o Eu da palavra-princípio Eu-Isso. A palavra-princípio Eu-Tu só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade. A palavra-princípio Eu-Isso não pode jamais ser proferida pelo ser em sua totalidade.¹³⁵ (BUBER, 2012, p.51).

O homem dual é acontecimento na e em toda relação, na palavra-princípio de um Tu que se presentifica, e somente na ação recíproca do “acontecer” é que a totalidade se presentifica. O Eu-Tu é condição posterior para o Eu-Isso como experiência e domínio do conhecido, domínio do mundo pela experiência, em que o diálogo é o fundamento da totalidade do ser - fato primitivo de um ser relacional com um Tu que se revela - para mundo como projeto ou perspectiva, longe de um solipsismo cartesiano, cogito substancial que constitui o outro como objeto do pensamento.¹³⁶ No campo perceptivo, presença do Eu-Isso se dá no trânsito do ritmo de constantes atitudes perante o mundo, em que faz emergir o fenômeno da resposta: “(...) em seus dois sentidos: primeiro como resposta e segundo como a “obrigação de responder.”¹³⁷

E esta subjetividade não é uma questão racional de um indivíduo, mas apenas pode ter lugar na interação entre dois humanos. Para Buber, a subjetividade não pode ser concebida sem o consenso de “mais de um”; ela deriva deste encontro, porque o que a caracteriza é justamente o pensar que surge desde o encontro, definitivamente marcado Por ele: O homem se torna EU na relação com o TU. O face-a-face aparece e se desvanecem, os eventos de relação se condensam e se dissimulam e é nesta alternância que a consciência do parceiro, que permanece o mesmo, que a consciência do EU se esclarece e aumenta cada vez mais.¹³⁸

Responsabilidade é correspondência com o real ao responder o apelo dialógico, transcendendo o nível moral de consciência em vista do nível ético da reciprocidade. Reciprocidade entendido como princípio valorativo e imediato que caracteriza o Tu. Porém, o Tu-eterno (Deus), em relação com o homem e o mundo não é revela sobre a condição mística

¹³⁵ BUBER, M. **Eu e tu**. 10. ed. 4 reimpr. São Paulo: Centauro, 2012, p.51.

¹³⁶ Crítica proposta por Merleau-Ponty em *Fenomenologia da Percepção* em que apresenta a consciência como uma rede de intenções significativas, única forma de unir consciência e ação. MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

¹³⁷ BUBER, M. op. cit., p. 39.

¹³⁸ SOUZA, R.T. **A questão do humano em Martin Buber**. Porto Alegre: Blog <<http://timmsouza.blogspot.com.br/2013/01/a-questao-do-humano-em-martin-buber.html>> Acesso em 01 dez. 2013. pp. 1-2.

dentro de uma compreensão religiosa ou de cristandade, mas de comunhão, em que Deus é totalmente outro, totalmente presente, em que se desdobra no homem totalmente presente para o mundo, numa ontologia face-a-face, em que o ser-responsável procura instaurar o divino no mundo.

A subjetividade enceta um processo de criação e recriação de relações com a realidade, com o mundo; melhor dizendo, o mundo, relacionante, assume infinitas dimensões de sentido que se oferecem à subjetividade que, sabendo-se diferente do mundo, estabelece com essas relações. Os fatos se revestem de lógicas próprias, na medida em que a “lógica” do Eu não é meramente transponível a outros níveis de realidade, senão à anterioridade de si mesmo. A memória se qualifica na sua atualização que não conserva, com relação ao Eu, a finitude do simplesmente perecível; possui, como as coisas em geral, sua própria qualidade.¹³⁹

A leitura de Frankl da fala interpessoal o leva em consideração, pois a mesma coaduna-se em prece e é fundamental para encontrar uma linguagem pessoal. “Porém, precisamos levar em consideração que não existe apenas uma fala interpessoal, mas também intrapessoal, ou seja, o diálogo interno (...) isso significa que sempre que estivermos totalmente a sós conosco, quando estivermos dialogando na derradeira solidão e honestidade (...).”¹⁴⁰

Levinas aponta a relação dia-pessoal em Buber como ato da consciência em que o objeto investido pela compreensão é englobado pelo eu: um estatuto ambíguo de imanência e transcendência, pleiteando uma redução do tu como facultativo na comunicação pelo qual o dizer que diz, e, por conseguinte o *noema* se projeta no mesmo e se projeta no objeto por ele dado. O formalismo da ética como relação¹⁴¹ a abertura da linguagem, ao contrário do cogito, fora a opção de Buber a palavra primordial para o *Grundwort*, como condição de pura consciência (Eu-Tu) exprimida por um interlocutor e como resíduo de diálogo. Por conseguinte, a reciprocidade entre o Eu-Tu e chama a dissimetria de um espaço intersubjetivo e a justiça será posta como legitimidade do Estado.¹⁴² Como elemento da consciência, o Outro que se assume como saber de igualdade entre a ideia e o *ideatum*, o paralelismo rigoroso entre *noema-noemático* e dentro da adequação da verdade, a responsabilidade será modalização da intencionalidade.¹⁴³

A alteridade não se coaduna como reciprocidade, mas o mundo não se prende pela estrutura da palavra-princípio, mas como separação - hipóstase, em que o homem no mundo é

¹³⁹ SOUZA, R.T. **A questão do humano em Martin Buber.** Porto Alegre: Blog <<http://timmsouza.blogspot.com.br/2013/01/a-questao-do-humano-em-martin-buber.html>> Acesso em 01 dez. 2013. p. 3.

¹⁴⁰ FRANKL, V. *A presença ignorada de Deus.* 13 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007, pp. 112-113.

¹⁴¹ Cf. LEVINAS, E. **Hors sujet.** 2. ed. Paris: Fata Morgana, 1987, p. 57-58

¹⁴² Cf. *Ibid.* p. 62.

¹⁴³ Cf. *Ibid.* p. 63.

separado e não participante numa eternidade-criador, ser-no-mundo sem raízes¹⁴⁴ (*ex nihilo*), ateísmo diante do mundo em que sua alma está separada da origem, sem qualquer totalidade do ser, diante do mundo que é gozo e prazer para o eu, alma que adquire sua identidade por oposição ao outro.¹⁴⁵ Na dimensão de mundo-relação buberiano¹⁴⁶, existe certa proximidade com o paganismo, pelos dois tipos de relação: experiência como lugar de consciência e que se desdobra num Tu-Eterno pelo encontro. No Eu-Isso, a crítica de Buber toma acento na correlação entre sujeito e objeto, que implica uma aquisição do sujeito do conhecimento sobre o objeto conhecido. Ambos concordam com o problema da objetivação pela consciência, mas Buber o resolve pela relação que não parte do sujeito-objeto, nem de causa e efeito, mas de um “Tu” que vem ao “Eu” sem ter partido das coisas, e que se reconduz para a reciprocidade, por certa circularidade reflexiva. Para Levinas, o que decide o estatuto do humano é algo superior à relação *objetivante*, uma transcendência não empírica, de um primado do Outro sobre o Eu, saindo de uma filosofia da consciência, centrada no Eu, de uma egologia - com relação a Husserl - em que se pode renunciar a interpretar o eu como consciência representativa.

(...) é preciso deslocar-se para fora do jogo do ser que é ainda a própria dinâmica da consciência, jogo que afirma a “presença a si pela diferença que é, ao mesmo tempo, a perda de si e os reencontros na verdade. O *para si* da consciência é, assim, o poder mesmo que o ser exerce sobre ele mesmo, sua vontade, seu principado. Ele se iguala e se possui. O jogo do ser, manutenção do “interesse”, estaria profundamente enraizado no pensamento e na história, na medida em que é o jogo da própria inteligibilidade vigente (...)¹⁴⁷

O evento em Levinas é atribuído não ao jogo do “entre”, mas como epifenômeno do rosto, enquanto dimensão radicalmente particular e singular, em que cada encontro é único e

¹⁴⁴ Na introdução do livro “O Homem Messiânico” Susin apresenta de forma clara a distinção dos Reinos do Ser (Homem soberano) e o Reino do Bem (Com – alteridade). No primeiro constitui a principalidade e ultimidade, no qual a transcendência de interioridade relacionada ao mundo como *ex nihilo* e corpo transacional, em que a expressão corporal à alienação, o sujeito luta pela difícil condição de ser, há a violação e a injustiça nas diversas formas de totalidades que a consomem (diversos endeusamentos, mas sobremaneira do Si), em que a solidão é pesada e maldita, convulsionado o ser a evasão de si mesmo (o mal de ser); enquanto que o reino do bem é anterioridade como firmamento, ao infinito em que o outro é revelação e abertura de transcendência para além do mundo (além do ser) e que passando deixa um vestígio e um mandamento, no qual o homem messiânico é um homem respondente, responsável por tudo e por todos (ser para todos). Cf. SUSIN, L. C. **O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: Est, 1984.

¹⁴⁵ LEVINAS, E. **Totalité et infini: essai sur l’extériorité**. Paris: Librairie Générale Française, 2010c, p. 119.

¹⁴⁶ A existência dá-se à análise; sua análise, porém, não a despe de suas características próprias, externas a quem analisa. O mundo, em sua infinita variedade, oferece infinitos caminhos; analisá-lo é apenas um deles. No mundo somente não se encontra senão o mundo. Ocorre uma separação externa entre o Eu e o Mundo: a ordem do mundo que o Eu percebe não é senão a ordem do mundo que ele é capaz de perceber: o mundo ordenado. A ordem do mundo pertence ao mundo para além da ordenação do sujeito. Quem pretende se absorver no mundo para se autorredimir não conquista o mundo, mas sua própria perdição: ao procurar o todo, “será sepultado no nada”. SOUZA, R.T. **A questão do humano em Martin Buber**. Porto Alegre: Blog <<http://timmsouza.blogspot.com.br/2013/01/a-questao-do-humano-em-martin-buber.html>> Acesso em 01 dez. 2013. p. 4.

¹⁴⁷ PELIZZOLI, M.L. **Levinas: a reconstrução da subjetividade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p. 145.

irrepetível, não tomando o tempo na presentificação, mas como anacrônico diante do rosto encontrado. Na exposição do Outro, exposto em sua originalidade, adentra o aspecto da sensibilidade, como o seu devido à intencionalidade em Husserl. Não se coloca a relação como abstração, mas como localização, peso do eu e no seu agora. Intencionalidade que está na base da individualidade e desdobramento no rosto do outrem.

A sensibilidade marca o caráter subjetivo do sujeito, o próprio movimento de recuo em direção ao ponto de partida de qualquer acolhimento (e, neste sentido, princípio), em direção ao *aqui e agora* a partir dos quais tudo se produz pela primeira vez. A *Urimpression* é a individuação do sujeito. (...) A sensibilidade está assim intimamente ligada à consciência do tempo: ela é o presente em torno do qual o ser se orienta.¹⁴⁸

O aspecto do tempo e da sensibilidade em Husserl situa a intencionalidade em relação aos objetos e relação a si, como ponto inicial da origem do próprio fato. Constitui-se a passividade da impressão e simultaneamente a atividade do sujeito.¹⁴⁹ Sensível vivido (*Erlebnis*) no próprio corpo em que a circunstância fundante reside no fato de *se manter*, coincidentemente, como o *se orientar* no que se refere tomar uma atitude em relação a (...), no qual a sensibilidade e a subjetividade implicam uma relação de princípio enquanto encarnação e não como simples reflexo de espaço-tempo. Surge na descrição fenomenológica o tipo de consciência que Levinas chama de corpo-sujeito.¹⁵⁰

A sensibilidade é a afetividade encarnada, no corpo do sujeito sensível, anterior ao conjunto histórico que possa constituir o sujeito, além da fenomenologia que não preserva a pessoa da absorção ao sistema e a eternidade do discurso¹⁵¹ (Espinosa/Hegel), de um típico de autopreservação do Eu e de um pensamento digestivo. A sensibilidade remete para a eternidade das ideias para uma cabeça que pensa, no ser e tempo - ligados num sujeito que se faz presente temporalmente. O agora é definido por si mesmo, não se aproxima de nada, e está fora do sistema pela ambiguidade da passividade como pré-predicativa e da atividade do sujeito que torna possível a transcendência na imanência, não coincidente com uma herança de sua existência. O eu não se põe como absorvido na universalidade, mas apresenta-se como anterior na própria ação sensível, ou seja, não é de forma alguma uma qualidade, e, por conseguinte, o eu fenomenológico não se constitui na história, mas na consciência, na

¹⁴⁸ LEVINAS, E. **Descobrir a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 144.

¹⁴⁹ Cf. LEVINAS, E. **Descobrir a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 145.

¹⁵⁰ Cf. *Ibid.* p. 146.

¹⁵¹ Discurso: ruptura e começo - sutileza da mentira que não se opõe ao verdadeiro, mas ao ilusório e do sério - entremeios de um sujeito que duvida. Cf. LEVINAS, E. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. Paris: Librairie Générale Française, 2010c, p.77.

sensibilidade como absolutamente sujeito em que ele pode falar por si e na qual pode arrancar-se da história.¹⁵²

O intervalo não é a via do nascimento do ato, do dia-pessoal, mas do ser entre dois tempos: a operação da criação no ser em que se reflete a dimensão mortal do homem, mas não enquanto continuidade e duração histórica, mas descontinuidade de cada tempo da ação, como nascimento e ruptura, em que a via interior é a maneira única do real ao existir como pluralidade. Tempo de aberturas que a ipseidade como separação se fundamenta no gozo ou prazer.¹⁵³

Tempo que irrompe com a involução de movimento centrípeto, de compreensão e retorno a si¹⁵⁴ quando se pode falar da separação de ateísmo e de *ex nihilo* (mundo). A ruptura com a participação implica na capacidade hipostática de não se confundir com o Ser e nos elementos míticos divinizados, bem como as forças da natureza e da terra. A sensibilidade, como elemento do prazer, deleita-se no ego e em sua vontade. A vontade, então aponta a um princípio de individuação que se integra ao existir de uma singularidade que se esvai em função da totalidade. O conceito de Uno dá lugar ao conceito de hierarquia e multiplicidade que forma o todo. Os indivíduos da extensão do conceito, somente podem atualizar-se num saber impessoal que integre as particularidades dos indivíduos em ideias totalizantes na história. O intervalo absoluto é o que distingue os termos da multiplicidade em uma especificação qualitativa como as mônadas em Leibniz, onde a sua inerência é uma diferença sem as quais as mônadas ficariam indistinguíveis umas às outras.¹⁵⁵ A separação, como singularidade da sensação, apresenta a relação de ateísmo como existência econômica em plenitude. “A separação atea exige a ideia de infinito que não sucumbe a dialeticamente ao ser separado. A ideia de infinito¹⁵⁶ - a relação entre o Mesmo e o Outro - não anula a separação. Ela atesta a transcendência.”¹⁵⁷

A intencionalidade dentro desta perspectiva de desinteresse que depõe toda participação no ser, à intencionalidade como “consciência de” é simultaneamente proximidade e distância,

¹⁵² Cf. LEVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Librairie Générale Française, 2010c, pp.146-147.

¹⁵³ Cf. Ibid. pp. 51-52.

¹⁵⁴ SUSIN, L. C. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Est, 1984, p. 45.

¹⁵⁵ Cf. LEVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Librairie Générale Française, 2010c, p. 52-53.

¹⁵⁶ O Infinito cria um espaço de movimento onde a vida se afirma em cada momento como adiamento do fim ou interminabilidade do começo. É o ser humano quem comanda as forças desse movimento e é como responsabilidade ética que essa afirmação acontece. Cf. SOUZA, R.T. e OLIVEIRA, N.F. *Fenomenologia hoje I: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p.61.

¹⁵⁷ LEVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Librairie Générale Française, 2010c, p. 54.

por não tematização ou ser-aí, mas a relação transcendental a maneira de uma metafísica por abordar os objetos sem os tocar, maneira não como ato, mas como relação social.¹⁵⁸ Toda relação social é certamente relação por excelência que envolve um fim. Não mais como gozo que vai ao desconhecido e separação necessária a uma religiosidade natural e em destino. O Desejo metafísico inaugura o tempo do adiamento do gozo.

A noção de prazer, de viver “(...) de boa sopa, de ar, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc... Não se trata de objetos de representações. Vivemos disso.”¹⁵⁹ Por isso, a sensibilidade se coaduna não aos moldes cartesianos de representação e tomada de consciência, mas como fruição, como maneira do próprio ato alimentar-se de sua própria atividade, o ato de viver é viver os próprios conteúdos da vida.

Fruição como preenchimento do tempo como gozo, de realização como felicidade da saciedade, na transitividade da ação ao objeto desejado, em que neste nó tem a origem a subjetividade como soberania da fruição, de um Eu em que não é contemplativo, contudo, é a confirmação do Mesmo no pensante, em que o humano em sua soberania do Eu-Mesmo é feliz com as suas necessidades, aquilo que se consome não é causa e dependência, mas objeto da fruição.¹⁶⁰

Por isso, a sensibilidade é a afetividade porque se coloca o viver enquanto fruição da vida, elemento enquanto pura qualidade sensível sem substância em que o gozo permeia a interioridade e a relação com o mundo na condição de uma ipseidade, como unicidade do Eu enquanto separação, felicidade e infelicidade como próprio isolamento no mundo que se relaciona, pelo ipso facto de não poder distinguir o individual e o geral (instintivo). A ipseidade constitui-se como a recusa do conceito não como generalidade, mas como concreto, da recusa de uma parte do seu ser, da interioridade.¹⁶¹ O sensível e o corpóreo é a originalidade em Buber, de um Eu terrestre, de um diálogo com o movimento de necessidade, mas como reciprocidade. Pela leitura de Husserl, Levinas defronta o formalismo de Buber que conduz a confusão entre sujeito e objeto, sem separação, sem concretude, pela empatia que realmente contribui para a subjetividade como experiência de outrem que é designada a partir de um sentir comum. O risco que se corre neste formalismo é o movimento de se viver uma substancialidade ética aparente, numa economia que não toca o outro em sua diferença,

¹⁵⁸ Cf. LEVINAS, E. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. Paris: Librairie Générale Française, 2010c. p. 111.

¹⁵⁹ Ibid. p. 112.

¹⁶⁰ Cf. Ibid. p. 118.

¹⁶¹ Cf. Ibid. pp. 122-123.

reduzindo o outro ao Mesmo. Entra em jogo o problema do ideatum como paralelismo rigoroso entre noético e noemático.

A relação ética a outro homem, a proximidade como responsabilidade por outrem, não será uma simples modulação da intencionalidade; é um além de toda modalidade concreta sobre o qual se produz precisamente uma não indiferença de Um eleito para o outro ou do Mesmo a outro, se dirá uma relação do Mesmo não é mais medida com o Mesmo e que, em certo sentido, não é do “mesmo gênero”.¹⁶²

Aqui se contrapõe a vontade de um ser em sua solidão, ativo e heroico; se confronta com esta separação pela qual toda sociabilidade para Levinas não perpassa a liberdade e a vertigem intimista do vivente, mas a autonomia é expressão, é se revelar¹⁶³ ao outro que chega. “A manifestação *kat'auto* consiste para o ser a dizer-se a nós, independentemente de toda posição que seria apreciar sua igualdade a se exprimir. (...) A experiência absoluta não é descobrimento, mas revelação: (...) manifestação de um Olhar-rostro além da forma.”¹⁶⁴

2.2 Olhar-rostro e a relação face-a-face

Levinas conserva o espírito da fenomenologia com relação aos corolários referentes à origem, a redução fenomenológica e da sensibilidade. Com Husserl foi possível constatar a impossibilidade de pensar a alteridade de outrem como possibilidade de reduzi-lo as categorias do *eu sou*, da substancialidade do eu, a objetivação e a visão. A ética como filosofia primeira é ética na pré-reflexividade, que se deixa fazer pelo temor por outrem, que privilegie uma forma passiva de consciência, de uma alteridade mais radical pela não significância, pela irreducibilidade do outro, e em toda a latitude para o além da intencionalidade; anulação das questões de gênero e das relações marcadas por *avatars solipsistas* - da descrição do eu (moi) egoísta em seu mundo em que a circularidade de retorno ao Eu-Mesmo; ou da reclusão em sua concha de um sujeito demasiado cheio de si possam reduzir o Outro em categorias *egóicas*. Arqueologia empreendida por Heidegger que pela diferença ontológica cinde-se entre o Ser e os entes, e na qual a Diferença será a irreducibilidade e ao poder dialético e totalizador, mas que deveras será neutralizado em relação ao Ser como fixação de um estatuto ontológico.¹⁶⁵

¹⁶² LEVINAS, E. **Hors sujet**. 2. ed. Paris: Fata Morgana, 1987, p. 63.

¹⁶³ Não desvelamento, mas revelação: coincidência do expresso daquele que exprime, manifestação, por isso mesma privilegiada de Outrem, manifestação de um rosto para além da forma. FABRI, M. **Desencantando a ontologia**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p.95.

¹⁶⁴ Id. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. Paris: Librairie Générale Française, 2010c, p. 61.

¹⁶⁵ SOUZA, R.T. **O tempo e a máquina do tempo**. Porto Alegre: Edipucrs, 1998, p.78.

A constituição fenomenológica dá as primeiras impressões e indicações para a linguagem ética, para além das aporias da consciência transcendental, de uma revelação para além da redução husserliana - de uma filosofia eidética por uma alteridade que é o *excesso* do fenômeno sobre seu dado - além de Husserl pelo correlativo a insônia frente à intencionalidade. A impossibilidade de prender o Eu (Moi) sobre si mesmo em quietude do sono, num sono dogmático que fora fundamentado por um sono ontológico; mas é a tentativa frustrada da quietude, da vigília sem objeto - a insônia - como tentativa de saída, mas por causa do excesso de ser, da identidade do eu que defronte com o fenômeno da sonoridade que o ameaça pelos ruídos externos, um mundo exótico que lhe é exterior; o atrelamento da experiência do Há (*Il y a*) como fato anônimo e impessoal que rompe o ser de seu repouso infantil, assusta-o nos ruídos que vibram sem o contato privilegiado do olhar, sem o domínio do manusear, onde o Ser - sujeito e objeto - desaparece como tais, a insônia que vigia sem objeto também mistura-se com ecoar dos sons da noite e faz confundir tudo na obscuridade.

A distinção entre a atenção que se dirige para os objetos, interiores e exteriores, e a vigília que se absorve no murmúrio do ser inevitável, vai mais longe. O eu é levado pela fatalidade do ser. Já não há fora nem dentro. A vigília é absolutamente vazia de objetos. O que não equivale a dizer que ela própria é experiência do nada, mas que ela é tão anônima quanto a própria noite. A atenção supõe a liberdade do que a dirige; a vigília da insônia, que mantém abertos nossos olhos, não tem sujeito. É o próprio retorno da presença no vazio deixado pela ausência; não o retorno de *alguma coisa*, mas de presença; é o despertar do há no sei da negação; é uma infabilidade do ser em que jamais se relaxa a obra de ser; é sua própria insônia.¹⁶⁶

Relação pessoal que se dá entre ditos do A-Deus e o anonimato, de uma intriga que se recoloca atual a partir da redução transcendental em Husserl, dos horizontes que se perdem no anonimato, não como existência enquanto preocupação, mas como a impossibilidade de coincidência de si e do mundo, a hipóstase como separação mais forte que a negação, diante do impessoal, do cansaço, da preguiça, denota o fracasso de ser em solidão como horror que ultrapassa em termos de consciência e como tentativa de sair do próprio ser anônimo. O outro para Levinas, na revelação traumática da insônia, sem conteúdo, se dará no dito de vocação e responsabilidade por outro. A redução fenomenológica é a passagem para o *meta* (relação ética) enquanto linguagem não intencional; anterioridade infinita que se circunscreve num ego transcendental ou num eu puro: outrem que se revela em passividade, como o rosto que fala, na qual não há um olhar redutor que olhar e de manipulação dos objetos.¹⁶⁷

¹⁶⁶ LEVINAS, E. **Da existência ao existente**. Campinas: Papirus, 1998, pp. 79-80

¹⁶⁷ Cf. Id. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. Paris: Librairie Générale Française, 2010c, pp. 204-205.

O imperativo do olhar, por interesse ou por uma curiosidade fez sentido diante da abertura para o mundo, mas como objetivação do mundo, de uma relação sobre qualquer coisa, mas como sentido privilegiado.¹⁶⁸ Para Platão a visão supõe algo que está fora do olho como qualquer coisa diante dele, mas que é bombardeado pela claridade com que se relaciona com alguma coisa e que a luminosidade invade o espaço e o faz como vazio, como lugar de circulação e do fenômeno sensível da pele de aproximar-se e manipular alguma coisa que lhe surge diante de si. Por isso, que na filosofia tradicional, o imperativo do olhar, do manipular as coisas partiu do vazio como partida da origem e como experiência de abertura como privilégio de objetivação e coincidência com o ser mesmo dos entes.¹⁶⁹

No campo filosófico, o imperativo do olhar, seja em sentido metafórico ou literal, seja no “sensível” ou no “racional” é um dado irrecusável na tradição. No início de sua *Metafísica*, Aristóteles quer salientar a supremacia do conhecimento teórico, e por isso preferimos muito mais a vista a os outros sentidos.¹⁷⁰ Em Agostinho, a concupiscência dos sentidos denota a primazia do olhar, em que os outros sentidos usurpam o visual por analogia, mas que somente o olhar pode perceber por si a concupiscência.¹⁷¹ Tomás de Aquino na mesma compreensão de Agostinho denota a “certeza” e a “dignidade” não somente no aspecto sensível, como também no próprio conhecimento intelectual. Descartes no *Discurso do Método* faz menção ao caráter da “clareza” e “distinção” como critérios para a regra da razão da evidência, bem como declara no prefácio dos *Princípios da Filosofia* que viver sem filosofia “(...) equivale, verdadeiramente, a ter os olhos bem fechados, sem nunca procurar abri-los.”¹⁷²

Agostinho radica a posição da luminosidade aristotélica na “voluptuosidade” que somente a luz, a rainha das cores nos propicia, muito mais na potência afetiva do que na potência cognoscitiva da visão.¹⁷³ Heidegger aproxima-se desta intuição em que coloca a percepção visual das coisas do mundo como entrega curiosa do mundo, como passividade, mais do que procura ativa do homem no mundo.

De Aristóteles a Heidegger a visão se articulará com a inteligibilidade, no qual o sujeito com o objeto se subordina na relação com o objeto com o vazio de abertura que em si, não é objeto. A inteligibilidade consiste em ir além do ente dentro da abertura precisamente,

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.* p. 205.

¹⁶⁹ Cf. LEVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Librairie Générale Française, 2010c, p. 206.

¹⁷⁰ Cf. ARISTÓTELES. *De l'Âme*. Paris: Les Belles Lettres, 1995, p. 78.

¹⁷¹ Cf. AGOSTINHO, St. *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, p. 272.

¹⁷² DESCARTES, R. *Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre laquelle peut servir de Préface*. Paris: Classiques Garnier, 1994. Vol III, p. 771.

¹⁷³ Cf. AGOSTINHO, St. *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, pp. 206-207.

em que o ser particular compreende-se a partir de um lugar estabelecido.¹⁷⁴ No entanto diante do fracasso da representação e do trabalho no vazio, não como nada, mas como o silêncio impessoal do Há, a essência elementar do retorno desta luminosidade não se dá pelo triunfalismo do rosto mítico, mas como participação do horrível indeterminado que anuncia o gozo, em que o vazio espacial não é um intervalo absoluto; todavia é o sujeito diante do absolutamente exterior, onde a modalidade do gozo e da separação hipostática, em que a visão descreve-se em sua perspectiva, uma relação com o possível e com os dados, sempre um horizonte.¹⁷⁵ A visão, que se transcende sobre a forma de visão de abertura em relação ao sensível, das formas como formas de contemplação e em termos de prática; ela é a Olhar-rosto, como revelação que é a fala como relação com outrem.¹⁷⁶

Ética que é discurso que escapa da finitude que está para além dos sistemas linguísticos ou reflexivos em um para além da liberdade em que, de forma próxima a Kant: “(...) encontrar um sentido para o humano sem medi-lo pela ontologia, sem saber e sem se perguntar ‘que será de’... para além da mortalidade e da imortalidade, a revolução copernicana talvez seja isso.”¹⁷⁷

Assim, diante do acusativo, anterior a toda espontaneidade do humano, na dimensão de despojamento de um fechamento sobre si, num traumatismo que não permite nenhuma evasão, o eu torna-se assim testemunha do Infinito¹⁷⁸, da glória do Infinito que o consigna como responsável. A ideia de Infinito coloca a profunda experiência de Entrada e Visitação, não como intervalo, mas para um além do mundo, não como pano de fundo, mas ausência profundamente radical em que não se converte pela circularidade do Eu ao Mesmo. Assim, o Olhar-Rosto é abstração que desordena a imanência e não fixa horizontes no Mundo, o Rosto que seria insignificante na forma indicativa em que procede como absolutamente Ausente. O modo de desvelamento, deste buraco no mundo do absolutamente outro se dá fora de toda revelação e dissimulação como uma terceira via excluída na constituição de um *alter ego*. O

¹⁷⁴ Cf. LEVINAS, E. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. Paris: Librairie Générale Française, 2010c, pp. 206-207.

¹⁷⁵ Cf. LEVINAS, E. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. Paris: Librairie Générale Française, 2010c, p. 207-208. A compreensão metafísica em Levinas foge do conceito tradicional, já que esta é compreendida a partir de um gesto transgressivo do fenômeno, do Mundo e da sua luminosidade. Transgressão não como abertura para um além, mas a experiência mesma do Desejo Infinito, sem se mostrar em sua totalidade, em que denuncia o excesso de ser, mais do que uma sincronia com a ontologia, tal como a crítica precede o dogmatismo, assim a metafísica precede a ontologia. Qualificante da Alteridade como tal, a metafísica aproxima-se de uma ética como ultrapassagem da metafísica por ela mesma no sentido tradicional; relação com o transcendental e do infinito. CALIN, R. e SEBBAH, F.D. **Le vocabulaire de Lévinas**. Paris: Ellipses, 2002, pp.44-46.

¹⁷⁶ Cf. LEVINAS, E. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. Paris: Librairie Générale Française, 2010c, pp. 210-211.

¹⁷⁷ Cf. Id. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 2009b, p. 90.

¹⁷⁸ Cf. Id. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a, p. 229.

que fica diante de nós é o vestígio do Ausente como profundo passado imemorial e que a transcendência se recusa a imanência do Mesmo, não como correlação e sim como irreduzibilidade ao Mesmo. Assim, o sinal do vestígio está para além do ser que conclama para o irreduzível e para a eleidade - neologismo que denota a ligação entre o Ele no drama entre o Eu – Outro e o Terceiro eleidade fora de todas as alternativas do ser.

Além do ser é uma Terceira Pessoa que não se define pelo Si Mesmo, pela ipseidade. Ela é a possibilidade desta terceira direção de “irretitude” radical que escapa ao jogo bipolar da imanência e da transcendência, própria ao ser, em que a imanência ganha, sempre, contra a transcendência. O perfil que, pelo vestígio, o passado irreversível toma é o perfil do “Ele”. O *além* donde vem o rosto é a terceira pessoa. O pronome “Ele” exprime sua inexprimível irreversibilidade, quer dizer, fora do alcance de toda revelação e de toda dissimulação – e neste sentido – absolutamente não englobável ou absoluta, transcendência num passado absoluto. A “eleidade” da terceira pessoa é a condição da irreversibilidade.¹⁷⁹

Nomeado pela eleidade que está para além de interlocutores, perturbado pelo enigma na ordem do ser, de tempos transcendente, ele coloca-se diante do fato mesmo de dizer – culpabilidade por nada, mas desconfortável diante do não recíproco e do não lugar. Trauma diante da indigência subversiva da nudez humana diante de si, do eu que é sequestrado e desordenado pela presença do Ausente, do que se mostra sem se mostrar, como traço de um enigma que penetra o mundo como enormidade e desmesurado.¹⁸⁰ Escapa a ontologia pelo vestígio que consiste em fazer sinal pela ação involuntária que não depende da dissimulação e do aparecer sensível, fora do tempo ontológico. “O vestígio autêntico, pelo contrário, decompõe a ordem do mundo; vem como “em sobreimpressão”. Sua significância original delinea-se na marca que deixa (...) ele passou absolutamente. Ser na modalidade de *deixar um vestígio*, é passar, partir, absolver-se.”¹⁸¹ Assim, a superioridade está no deixar o vestígio, fora da intriga entre o ser e o ente, ao que transcende o mundo e como possibilidade de vestígio deixado por esta transcendência.

Esta posição no vestígio, que chamamos “eleidade”, não começa nas coisas, as quais, por si mesmas, não deixam vestígios; elas produzem efeitos, isto é, permanecem no mundo. (...) O vestígio como vestígio não conduz somente para o passado, mas é o próprio passado e todo o futuro, os quais ficam dispostos ainda no meu tempo – para o passado do Outro onde se esboça a eternidade – passado absoluto que reúne todos os tempos.¹⁸²

Outrem não é um visto relativo e sim um dado como compreensão de alguma espécie em que a sensação visual e o tato identificam o Outro ao Eu (moi) não como intencionalidade

¹⁷⁹ LEVINAS, E. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 2009b, pp. 62-63.

¹⁸⁰ Ibid. p. 63

¹⁸¹ Ibid. p. 64.

¹⁸² Ibid. p. 66.

do objeto, nem como reciprocidade de relação, ou mesmo como manipular o que fora retido pela consciência, tornando-o objeto de relação. A alteridade de outrem não depende de uma qualidade, mas de uma distinção que implica na não-anulação pelo conceitual representacional; mas infinitamente transcendente, estrangeiro, e que se produz pelo seu epifenômeno o chamado do eu, rompimento com o mundo e que não lhe pode ser comum a ele. A fala-palavra procede a profunda diferença, como rompimento de gênero em que os termos e os interlocutores se absorvem na relação. O fenômeno da fala, do ouvir nestes termos refere-se ao fenômeno em que a consciência se relaciona com o som. A sonoridade é a vibração como produção do som; ruptura dentro de sua produção mesma como som. Escutar é uma forma refratária à forma e uma experiência incapaz de ter seu conteúdo, como a letra é um sinal do som, mas o som pode servir de sinal como uma sirene ou um assobio, é sempre uma relação irreduzível do som ao representado.¹⁸³

Assim, sobre a sonoridade e sobre a palavra, a linguagem oral é ensinamento, porque na relação entre termos separados o discurso é essencialmente transcendental e irreduzível. Não um rosto encontrado que se forma na circularidade do eu, mas é o desejo metafísico do absolutamente outro no qual se desdobra dentro da ideia de infinito¹⁸⁴ como experiência de encontro por excelência.¹⁸⁵

Mas os outros, absolutamente outro - outrem - não limitam a liberdade dos mesmos. Ao apelar para a responsabilidade, ele estabelece e justifica. A relação com outro enquanto *visage* é uma cura para alergia. É o desejo, ensino que recebeu no discurso e oposição pacífica. (...) A ideia de infinito, o infinito do pensamento finito pelo seu conteúdo - tornando a relação do pensamento ao que se passa como capacidade, com que em todas as vezes que ela aprende sem ser atingido. Esta é a situação que chamamos de *visage* – face-a-face.¹⁸⁶

Olhar-rosto é a recusa de toda possessão, poder do Mesmo sobre o outro. É resistência total a captura; é a dimensão do novo, da mutação e do estranhamento, do outro que me fala e me convida a uma relação sem reciprocidade, sem reduzir o rosto como uma caricatura diante dos poderes do eu, como apropriação de algo que não pode ser morto em sua alteridade, o fracasso do assassinio, enquanto meta fenômeno do aniquilamento do corpo, mas não da

¹⁸³ Cf. LEVINAS, E. **Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et notes philosophiques diverses**. Paris: Bernard Grasset/Imec, 2009a, pp. 144-145.

¹⁸⁴ A experiência privilegiada de infinito, a relação com as noções kantianas como ideal da razão confronta-se com os limites de sua finitude, em que o infinito supõe o finito que amplifica infinitamente como projeção, descrita positivamente pela sensibilidade como a finitude heideggeriana do ser para a morte. Enquanto que em Hegel e Descartes, a ideia de infinito é positiva, mas exclui toda multiplicidade, e todas as relações (Levinas, 2010b, p.214).

¹⁸⁵ Cf. LEVINAS, E. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. Paris: Librairie Générale Française, 2010c, p. 213.

¹⁸⁶ Ibid. pp. 214-215.

alteridade.¹⁸⁷ Torna-se o cadáver a resistência da alteridade, do delírio da solidão daquele que em seu poder somente matar aquele que é outro, embora no paradoxo do poder, o assassino diante da materialidade sensível do corpo, diante do poder sem poder, de um ato que se depara com a expressão da Alteridade que é o Infinito¹⁸⁸, expressão pré-original e mandamento inscrito na face nua de outrem - Não cometerás assassinato.

Este infinito, mais forte do que o assassinato, já o resiste no rosto (visage), o rosto é a expressão original é a primeira palavra: "Não matarás." O infinito paralisa o poder do assassinato pela sua resistência infinita, que, dura e intransponível, brilha no rosto dos outros, em total nudez de seus olhos, indefeso, nudez e a abertura absoluta do Transcendente. Existe uma relação não com uma resistência muito elevada, mas algo totalmente diferente: a resistência que não tem nenhuma resistência - a resistência ética.¹⁸⁹

A resistência ética é a relação diacrônica, que paralisa o poder diante de sua miséria, da indefesa e nudez dos olhos do outro, como epifenômeno do infinito, como mandamento de não matarás, em que a guerra supõe a paz pela não alergia do outrem, da *indiferença* e surdez de seu chamado, além da impressão, mas como vibração como expressão. Responsabilidade é essencialmente ética enquanto linguagem, que está para além da lógica, e das contrariedades e contradições, de uma totalização do ser, mas obrigação que conclama o ser em sua fome num plano pré-existente que se exprime - a relação é ética.¹⁹⁰

O Infinito paralisa o poder por sua resistência infinita na morte, que, dura e insuportável, luz do rosto do outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez de abertura absoluta do Transcendente. Há uma relação não com uma resistência muito grande, mas com qualquer coisa absolutamente Outra: a resistência de que não tem resistência – a resistência ética.¹⁹¹

Aproximar-se, o contato com a pele, como linguagem da diversidade e de urgência que se impõe ao eu.¹⁹² Marcado por traço de inquietude fraternal, donde a ambiguidade do rosto do próximo me obsessa em sua miséria. Ele me olha, em que a força imperativa vem do enigma do não original e anacrônico, de um infinito na ambiguidade do traço que clivou o espectador e que se aproxima na ambiguidade do rosto; rosto enquanto fisionomia e palavra, mas que é indicação de um significado, de um sinal enigmático que não se detém na

¹⁸⁷ Cf. SOUZA, R.T. **Sentido e alteridade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, pp. 23-24.

¹⁸⁸ ...a ideia de Infinito diz respeito ao caráter interminável e desinteressado da relação ética (transcendência) [não representação e registro epistemológico]. Neste sentido, a ideia de Infinito corresponde ao Desejo metafísico e à responsabilidade permanente pelo Outro. Pela referida ideia, Deus ou o infinito pode se tornar acessível para a consciência, sob a forma de ideia de Deus em nós. FABRI, M. **Desencantando a ontologia**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p.83.

¹⁸⁹ LEVINAS, E. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. Paris: Librairie Générale Française, 2010c, p. 217.

¹⁹⁰ Cf. Id. **Entre nós: ensaios sobre alteridade**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2010b, p. 219.

¹⁹¹ Ibid. p. 217.

¹⁹² Id. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a, p. 145.

tematização do Mesmo.¹⁹³ Não é indeterminação, mas é interrupção do evento, exposição ao outro, do mostrar-se e não mostrar-se, paradoxal expressão na exposição, do dizer, como linguagem ética, discursividade não sincronizada com a representação do outro, mas paradoxal refração ao descobrimento e a manifestação, mas como glória do infinito.¹⁹⁴

Deus como totalmente outro, que reenvia ao serviço do próximo, a responsabilidade por ele, no qual ele significa-se a partir do rosto do outro homem, de uma significância que não se articula como relação entre significante e significado, mas como ordem ao eu significado. Na *eleidade*, como ele absoluto, coloca-se como fora de todas as alternativas do ser e é imemorável em relação ao passado; anterioridade que é maneira de se mostrar sem se mostrar, como ausência absoluta.

A “*eleidade*” deste Ele não é o isto da coisa que está à nossa disposição, ao qual Buber e Gabriel Marcel tiveram razão em preferir o Tu, para descrever o encontro com o humano. O movimento do encontro não se acrescenta ao rosto imóvel; está no próprio rosto. O rosto é, por si mesmo, visitação e transcendência. Mas o rosto, todo aberto, pode, ao mesmo tempo, estar em si mesmo, porque está no vestígio da “*eleidade*”. A “*eleidade*” é a origem da alteridade do ser, da qual o *em si* da objetividade participa, traindo-o.¹⁹⁵

Na intriga transcendental da ideia de Infinito, se remonta aquilo que é ruptura do *mais no menos* no cogito cartesiano, de uma ideia do Infinito na finitude considerando a questão da possibilidade desta na consciência, enquanto receptividade.

(...) na ideia do Infinito descreve-se uma passividade mais passiva que toda a passividade atinente a uma consciência: surpresa ou suscepção do inassumível, mais aberta que toda abertura - despertar - mas sugerindo a passividade do criado. A introdução em nós de uma ideia inabarcável derruba esta presença a si que é a consciência, forçando assim a barragem e o controle, frustrando a obrigação de aceitar ou adotar tudo o que entre de fora. Por isso, é uma ideia que significa, mas por uma significância anterior à presença, a toda presença, anterior a toda origem na consciência e, assim, anárquica, acessível no seu vestígio (...).¹⁹⁶

Por isso, a responsabilidade por outrem não está somente na reciprocidade, mas na alteridade como Desejo metafísico, mandamento inscrito que se recolhe sobre os enigmas e os vestígios, e pelo qual o humano não é apenas dia-pessoal ou dialógico; é, sobretudo o humano sensível que se realiza no sair do ser, da insônia que arranca-o da condição anônima do Há - da impessoalidade que não se defronta num face-a-face, e sim num perfil diminuto da existência. Para responder ao *perante quem* não de forma indicativa, mas acusativa do eu como *eis-me aqui*, em que diante de si está o enigma do outro, da responsabilidade na

¹⁹³ Cf. LEVINAS, E. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a, p. 149.

¹⁹⁴ Cf. Ibid. p. 150.

¹⁹⁵ Id. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 2009b, p. 67.

¹⁹⁶ Id. **De Deus que vem à idéia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a, pp. 96-97.

pluralidade, do *Dabar* nos tempos da consciência e do que está fora da consciência, anterioridade do outro.

Partir do sensível em sua afetividade que se escapa do ser e da tematização do outro ao mesmo, da saída do ser como inflexão do Eu (Moi) diante da interioridade frente ao outro, da invasão da morada segura desinstala no olhar-rostos, Olhar de não redução, mas de estranhamento do outro, de responsabilidade por outro, não como *elemento da consciência*, mas como pura qualidade sensível, sem substância. Entre o Eu e o Tu, neste nó subjetivo, Levinas insere e recorre ao Terceiro enquanto O Terceiro é a dimensão assimétrica do pensamento em Levinas, pois exige pensar não mais a dualidade de relação, mas a pluralidade das relações humanas; instante de acolhimento do Outro, de Desejo metafísico e como Alteridade interpeladora de justiça intersubjetiva.¹⁹⁷ Assim como a eleidade O ele absoluto é radicalmente fora de qualquer alternativa do ser em particular, mas é a transcendência e a separação imemoriável do fenômeno que aparece no nosso Mundo, mas não em sua totalidade, ou mesmo em sua presença ordinária. O ele absoluto, o não pessoal não é interlocutor, nem *alter ego*, mas o enigma do rosto, como a-sincronia e ambiguidade do fenômeno da presença do rosto para pensar o Infinito e a alteridade do em si para o outro.

2.3 O respondente e a consciência moral

A responsabilidade toma amplitude hiperbólica e consistência em Levinas pela linguagem ética como filosofia primeira, e, sobretudo, como alteridade - epifenômeno do totalmente Outro, neste encontro permeado pela ideia de infinito. A crítica ao pensamento ocidental atinge os vínculos da ontologia não vista como fundamental, como pensamento perene que se articula no ser a “obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser e da verdade.”¹⁹⁸ Ontologia que dentro da filosofia da existência¹⁹⁹ de um engajar-se no que se pensa o drama do ser-no-mundo. A ambiguidade ontológica, do manejar os utensílios que deixam seus vestígios na existência, por meio do peso da existência de tantos outros atos que demarcam a presença sem qualquer intencionalidade ou deliberação do ser.

¹⁹⁷ Cf. COSTA, J.A. **Ética e política em Levinas: alteridade, responsabilidade e justiça**. Passo Fundo: IFIBE, 2013, p.116.

¹⁹⁸ LEVINAS, E. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. Paris: Librairie Générale Française, 2010c, p. 22.

¹⁹⁹ A linguagem grega pressupõe assim, a bem até mesmo de sua auto compreensão, uma *solidão original*, a pretensão intelectual a uma univocidade perfeita de sentido, atualizada ou em potência. A razão, como expressará a mentalidade moderna, tem de ser *uma só*; pois o contrário seria compatível com a multiplicidade de sentidos, e o sentido está dado, de uma vez para sempre, na expressão da igualdade equacional, no verbo Ser. SOUZA, R.T. **Sentido e alteridade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p.195.

Retomando a Metafísica de Aristóteles, Levinas coloca a ambiguidade da ontologia em função da aspiração do ser, por natureza, ao conhecimento, como abertura que no fundo toma o circuito estrito da inteligência com o real, o ente em sua *ecceidade* nada mais que descreve a essência da verdade, enquanto a própria inteligibilidade do ser.²⁰⁰ Abertura do ser é ainda a obra do ser em Heidegger, como depositário do pensamento ontológico ocidental.

A inteligência do ente consiste então em ir para além do ente – precisamente no *aberto* – e em percebê-lo no *horizonte do ser*. Equivale dizer que a compreensão, em Heidegger, logra alcançar a grande tradição da filosofia ocidental: compreender o ser particular já é colocar-se além do particular – compreender é relacionar-se ao particular, único a existir, pelo conhecimento que é sempre conhecimento do universal.²⁰¹

Evidentemente, Levinas coloca que o conhecimento de outrem não envolve o conhecimento pela curiosidade, como também a simpatia e o amor, maneiras distintas de uma contemplação impassível, diacronia do outro que me chega pela exposição de seu rosto, como rosto que fala em que se confundem a compreensão e o interlocutor, ou seja, a linguagem primeira como proximidade do outro, invocação da pessoa, do encontro em sua máxima alteridade.²⁰²

O homem é o único ser que não posso encontrar sem lhe exprimir este encontro mesmo. O encontro distingue-se do conhecimento precisamente por isso. Há em toda atitude referente ao humano uma saudação – até quando há recusa de saudar. A percepção não se projeta aqui em direção ao horizonte – campo da minha liberdade, de meu poder, de minha propriedade – para apreender, sobre este fundo familiar, o indivíduo.²⁰³

Por isso, a relação com o outro não é representação de outrem, mas invocação e linguagem; religião no sentido de ser vocativa, de chamamento e nomeação ao mesmo tempo em que é chamado por aquele que clama na sua sociabilidade que é irredutível à compreensão, mas acessível em sua proximidade - hipóstase (separação corpórea) que se delinea no rosto humano que se alcança o infinito de outrem.²⁰⁴

²⁰⁰ Cf. LEVINAS, E. **Entre nós: ensaios sobre alteridade**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2010b, pp. 24-25.

²⁰¹ Ibid. p. 25

²⁰² O encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão de minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possuo. Ele não entra inteiramente na abertura do ser em que já me encontro como no campo de minha liberdade. Não é a partir do ser em geral que ele vem ao meu encontro. Tudo o que dele me vem a partir do ser em geral se oferece por certo à minha compreensão e posse. Compreendo-o, a partir de sua história, de seu meio, de seus hábitos. O que nele me escapa à compreensão é ele, o ente (OF p.31) - ou seja, é *o essencial da percepção* que não se deixa confundir com uma essência inteligível, a voz que se expressa e que não se deixa decodificar previamente ao encontro que marca o início *da pluralidade*, e nem se reduz a um dado qualquer destacável de um certo horizonte de sentido que o abranja. E esta pluralidade define-o como não participando da ordem estrita do ser, sempre redutível a si mesmo, à sua base ontológica "materializável", objetivável de algum modo para si mesmo, por mais abismal que seja sua profundidade. SOUZA, R.T. **Sentido e alteridade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p.84.

²⁰³ LEVINAS, E. **Entre nós: ensaios sobre alteridade**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2010b, p. 28.

²⁰⁴ Cf. Ibid. pp. 28-29.

O outro se revela pela exposição do rosto, na nudez e fragilidade como linguagem apelativa que se faz no instante e que é diverso em relação ao ser-mesmo; resistência sujeita a violência, mas que reflete não como preocupação ou inquietação existencial do Eu, e sim que o atordoia em sua quietude; não num fundamento ontológico; mas coloca-o como transcendental em relação ao ser, responsabilidade como questão de justiça que é *primeva* no Outro.²⁰⁵ Assim, a ética é filosofia primeira porque no tempo e na linguagem doa-se o sentido para os ramos da metafísica e da ontologia, em meio ao tatear e dos traumas que afetam o humano em seus encontros. O humano mais sensível, os encontros com a exterioridade, em que linguagem de contato e proximidade, além de verbal é corpórea e concreta - lhe diz algo que fere sua trajetória, vem de um passado imemorial, em que se confronta com a ruptura do tempo, com o estranhamento e com a separação, na qual permeia a viragem do ser diante de um fenômeno anterior que lhe inscreve o mandamento da não violência, onde há uma brusca má-consciência diante do tempo que se paralisou, ruptura da monotonia do tempo.²⁰⁶

Que a relação com o *ente* seja invocação do rosto e já palavra, relação com uma profundidade antes que com um horizonte – uma ruptura do horizonte – que meu próximo seja o ente por excelência, tudo isto pode parecer assaz surpreendente para quem se atém à concepção de um ente, por si mesmo insignificante, silhueta no horizonte luminoso, que não adquire significação a não ser por esta presença ao horizonte. O rosto *significa* outramente.²⁰⁷

O rosto não como plenitude circundante, mas significante em si mesmo. Não se referencia a responsabilidade aos moldes de um horizonte, mas como fenômeno audível da palavra que não é poder, mas devotamento; não como fonte de informações ou *utensílios* para apreender, como manual de modalidades e tipificações do ser, mas é anterior ao Ser, de uma responsabilidade infinita que coaduna-se na vibração de um voz que ecoa na penumbra da consciência. Humano mais sensível; sensibilidade “*flor da pele*”- na singularidade do corpo como separação do mundo, do não poder mais - no qual a existência humana não se reduz enquanto “*lugar-categoria*” da ontologia fundamental, mas como saída do eu fechado em Si, de um tempo para a responsabilidade por aquilo que já se foi, daquilo que o eu não fez, ou que não me diz respeito. Responsabilidade por tudo e por todos, enquanto culpabilidade daquilo que já passou, mas que refere-se a heteronomia anterior a *minha existência*, de uma história imemorial em que se situa a humanidade em relação com a glória do Infinito, de

²⁰⁵ Cf. LEVINAS, E. **Ética e infinito**. Lisboa: edições 70, 1982, pp. 10-11.

²⁰⁶ Cf. *Ibid.* p. 15

²⁰⁷ Id. **Entre nós: ensaios sobre alteridade**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2010b, p. 31.

transcendência da experiência do impossível²⁰⁸ e evasão do ser como saída do fenômeno da impessoalidade e do anonimato (Há - Il y a), da fixidez do ser, do não-sentido, da solidão.

Responsabilidade, em primeiro lugar como Desejo metafísico e que se desdobra como refém do Outro, responsável por outrem, que excede toda a liberdade de Si, para a proximidade, o fazer contato, de substituição diante da dor do outro, do trauma ético que expõe o que se recalca e que aflige a consciência moral, não mais como órgão de sentido, mas como conflagração do que permanecia velado para a consciência do eu, sob a ideia do Infinito e do escapar do ser.

Se o êxodo é o abandono de qualquer familiaridade com o mundo para ir "além da essência" e correr o risco de alteridade, o retorno para uma origem, para um determinado antes de qualquer exigência inteligibilidade. Para Levinas, o infinito não é apenas que pende ao ser, destaca-se, novamente, na anterioridade. Assim, a consciência do mundo que parece pré-determinado por um "mais grave do que ser antes e estar por perto."²⁰⁹

Destarte, é o abandono da vítima como além da verdade, é exposição precária do mesmo em que sinal verbal, a proclamação do outro que me chama a responsabilidade do outro, ele como mestre me reclama pela olhar-rostos de outro – unicidade separada de toda relação – ao meu fazer, como responsabilidade de eleição que se diferencia pela unicidade logicamente indiscernível: responsabilidade gratuita respondente a um mandamento que deixa o outro ser e no qual há toda sociabilidade anterior ao direito do homem, original e absoluto, em que se apresenta pelo outrem toda a revelação de si. Unicidade que não é a redução da multiplicidade ao gênero, considerar o outro irreduzível e único enquanto absolutamente outro.²¹⁰

O Outrem convoca o eu para a responsabilidade, para além da *interpelação*, é mandamento que parte do vulnerável, mas que torna o eu vulnerável, refém diante do chamado do Outrem que sequestra o Eu diante do seu sofrimento, da exposição de sua tessitura e do peso de sua alteridade. O Olhar-Rosto em si é inviolabilidade que parte da nudez dos corpos humanos, que oferece uma resistência de posse absoluta diante da tentação da morte, de uma negação absoluta. Mandamento do “tu não me matarás”

²⁰⁸ Sobre o tema de liberdade e justiça: a experiência do impossível, Larochelle trabalha com a noção de reflexibilidade e identidade como não reduzidas ao Eu (moi), implicando a necessária saída – evasão no sentido de infinito que é o Bem levinasiano, da qual transborda qualquer consciência e intencionalidade do eu, fora do logocentrismo. Pela impossibilidade de liberdade, de justiça entre iguais, sobremaneira tendo a categoria de vítima pressuposta a Shoah, não submetida na circularidade e totalidade política, mas num tempo messiânico que está para além dos dados do ser, da tensão entre ontologia e metafísica, tensão entre liberdade e justiça, sobre a indeterminação do ser pelo viés da alteridade. LAROCHELLE, G. **Liberté et justice chez Levinas: l'expérience de l'impossible**. Québec: Université du Québec à Chitoutimi. (nov. 2007).

²⁰⁹ LEVINAS, E. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. Paris: Librairie Générale Française, 1970, p. 17 Citado por LAROCHELLE, G. **Liberté et justice chez Levinas: l'expérience de l'impossible**. Québec: Université du Québec à Chitoutimi. (nov. 2007), p.2.

²¹⁰ Cf. LEVINAS, E. **Altérité et transcendance**. Paris: Fata Morgana, 1995, p. 142.

compreendido como justiça social, palavra que se torna ordem moral e a possibilidade de entender.²¹¹

A universalidade é instaurada por este fato, afinal extraordinário, que ele pode e tem um eu que não é o eu-mesmo, um eu viu a face: a consciência, por este fato extraordinário que um eu soberano, invasivo do mundo inocentemente, como ‘uma força que vai’, segundo a expressão de Victor Hugo, aperceber um olhar-rostro e a impossibilidade de matar. A consciência é a impossibilidade de invadir a realidade como vegetação selvagem que absorve ou a brisa ou a caça tudo o que o circunda. O retorno sobre si da consciência, não equivale a uma contemplação de si, mas ao fato de não existir violentamente e naturalmente, ao fato de falar a outrem. A moral consoma a sociedade humana. (...) é o milagre da saída de si.²¹²

Porém não é mero diálogo entre dois iguais como satisfação ou sincronia do tempo, mas é instante de tempos diferentes, de linguagem do diverso e do diacrônico, em que o Outrem fere a segurança da morada, do estabelecido, e faz sair o eu, não para qualquer exaltação de si, mas por estar sempre atrasado, na passividade do tempo; agir exposto a culpa de que o outro sofreu demais, mas apesar de oferece-se ao sofrimento do outro.

Pretensamente, a evasão do ser, se propõe enquanto saída do ser - encontro com a exterioridade e hipostática, em que o humano relaciona-se pelo que chegou tarde demais na sensibilidade e afetividade; relação com o fluir do tempo, enquanto paradoxo da culpa e do contato, para adentrar no sentido de abertura do humano para o outro, sem cair como correlato do Eu e do Mesmo.

²¹¹ Cf. LEVINAS, E. **Difficile liberté**. 9. ed. Paris: Albin Michel, 2010a, pp. 23-24.

²¹² Id. **Difficile liberté**. 9. ed. Paris: Albin Michel, 2010a, p. 24-25.

3. O HUMANO RESPONDENTE.

A concepção de supra sentido²¹³ é dada como impossível frente aos limites perceptivos e sensoriais, como também quando se trata de uma razão para viver como sentido de forma hodierna. Aqui repousa o aspecto de crença mais do que razão, em que esta além do inteligível e da racionalidade moderna, bem como o que nos é dado imediatamente na crença de um supra significativo. Este é impossível de se provar, mas pode por probabilista aproximar-se da maioria das coisas que se tem sentido, em cada caso concreto. Porém, a descrença de um supersentido, um mais que o sentido e que a vontade, confere-se a partir da existência individual como única instância que confira sentido as coisas, que não remete ao orgulho e mesmo uma busca de comprovação que se torna desnecessária. Faz parte da vida do humano “(...) não conseguir abarcar o todo, não compreender o sentido de totalidade nem demonstra-lo.”²¹⁴

Esse sentido último necessariamente excede e ultrapassa a capacidade intelectual finita do ser humano; (...) O que se requer da pessoa não é aquilo que alguns filósofos existenciais ensinam, ou seja, suportar a falta de sentido da vida; o que se propõe é, antes, suportar a incapacidade de compreender, em termos racionais, o fato de que a vida tem um sentido incondicional. O *logos* é mais profundo do que a lógica.²¹⁵

A premissa da autotranscendência repousa na compreensão de mundo, na sua profunda dualidade entre o possível e o real da ontologia do tempo, mas que lhe escapa quando atinge o que se coloca para o além do sentido. Não se coloca mais diante de um nada se possa abstrair como sentido, mas diante do ser-espiritual, de transcende o razoável para ultrapassar enquanto sobrevida, ou sobrevivência. De imediato, Frankl já estabelece uma crítica a Allport, que no seu entendimento, com o estado de tensão contra referência ao homem à busca de equilíbrio, sossego, adaptação e satisfação ao mote de uma homeostase.²¹⁶ Neste ponto é que a compreensão também no aspecto social toma corpo, não sobre qualquer concepção clássica, mas na abrangência da singularidade dimensional, contra todo um possível jogo de materialismo que possa advir com relação ao corpo.

Na medida em que entendemos por vida a existência corpórea, portanto biológica, a vida de uma criança é obra dos pais; todavia, na medida em que concebemos a vida não como existência do corpo, mas como ser-assim espiritual (essência), por

²¹³ “Esse sentido último necessariamente excede e ultrapassa a capacidade intelectual finita do ser humano; (...) o que se propõe é, antes, suportar a incapacidade de compreender, em termos racionais, o fato de que a vida tem um sentido incondicional. O *logos* é mais profundo do que a lógica.” FRANKL, V. **A vontade de sentido**. São Paulo: Paulus, 2011, p.142.

²¹⁴ FRANKL, V. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 234.

²¹⁵ Id. **A vontade de sentido**. São Paulo: Paulus, 2011, p. 142.

²¹⁶ FRANKL, V. Op. cit. p. 26

consequente em sentido não biológico, e sim biográfico, podemos dizer que a vida de um homem é sua própria obra.²¹⁷

Nesta apresentação, podemos derivar aquilo que constitui o singular como novo absoluto pela existência espiritual que é intransmissível, já que hereditária e geneticamente somente podemos ser determinados pelo que “temos” e não pelo que “somos”. No entanto, este novo absoluto somente se realiza não somente na procriação, mas na atualização psicofísica, atualizando espiritualmente a potencialidade de toda a dimensão. A auto-realização não dispensa a relação com outras existências, e se concretiza no fenômeno primário da transcendência. Numa relação parental a relação com os filhos não se realiza no tempo, mas no sobre temporal, na compreensão de Frankl de infinito. “Na verdade infinitude, a existência não transcende no tempo ou no tempo infinito, mas para além do tempo, no sobre temporal.”²¹⁸

Por isso, toda conotação de pessoa faz referência direta a integralidade das dimensões, i.e., ao indivíduo ativo. É no ser atuante, o ser da causalidade que se abre para o significado, num supersentido, que não tem qualquer conotação hierárquica, mas apenas para o sentido que ultrapassa a capacidade humana de compreensão, com respeito à singularidade e a dimensão em que vivemos²¹⁹. A abertura é tão necessária quanto à efetividade do espírito, para que se percebe o humano que se esconde em suas capacidades exclusivas e supra sentidos de sua essência. O “ser-responsável”, a busca do sentido em sua vida é a própria vida, emerge como fenômeno singular que se refere ao auto distanciamento do próprio organismo. O Humor e o heroísmo²²⁰ são duas destas capacidades humanas, que envolvem não uma consciência, mas, sobretudo uma referência direta a autotranscendência. O *Homo patiens* é “(...) o homem em sofrimento, que, em virtude de sua humanidade mesma, mostra-se capaz de erguer-se sobre sua dor e de tomar uma atitude significativa em relação a ela (...)”

221

²¹⁷ FRANKL, V. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 126.

²¹⁸ Cf. Ibid. p. 127.

²¹⁹ Sobre este aspecto é importante contrapor o sofrimento não como tentativa de explica-lo, mas de aceitação deste na experiência dolorosa que pode acometer o ser humano, é o traço fundamental de libertação, mas de um dado que afeta o peso da existência, a corporeidade. “O mais mínimo rastro de” sofrimento sem sentido no mundo experimentado infringe um desmentido a toda a filosofia da identidade que gostaria de desviar a consciência da experiência: “Enquanto ainda houver um mendigo, ainda haverá mito”, é por isso que a filosofia da identidade é, enquanto pensamento, mitologia. O momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser que ele deve mudar. “A dor diz pereça.” ADORNO, T. W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009, p. 173.

²²⁰ Cf. FRANKL, V. **A vontade de sentido**. São Paulo: Paulus, 2011, p. 27.

²²¹ Ibid. p. 96.

Frankl na dimensão espiritual coloca o homem como aquele que busca não o sucesso, mas humano que prova em sua autenticidade pelo *experimentum crucis*. Não se trata de uma explicação das causas do mesmo, das justificações, ou mesmo de uma negação do sentido, mas do que transborda a razão, a lógica, o supersentido, a transcendência apesar da imanência humana. Idealismo transcendente do que emerge da carne humana, não como outro monismo, no absoluto do espiritual como espécie de um antropologismo e de um antropocentrismo em consequência de uma super compensação dos valores. A antropologia precisa ser aberta para que resguarde a transcendência apesar da imanência no processo de compreensão do humano, na qual “(...) tem que deixar aberta a porta à transcendência, por onde passa, contudo, a sombra do absoluto.”²²²

A supervalorização do homem remete novamente para os valores, que devem ser relativos ao sentido pessoal, mas que de forma alguma estejam sem a confrontação com os valores supremos, em especial com relação ao supersentido, na condição de sentido último. As coisas são relativas e estão condicionadas, mas, além disso, elas testemunham algo de absoluto que as condicionou e que se perdeu. Por isso que o sentido deve ser encontrado, na essência da existência. Em sentido análogo, as coisas tomam e tornam-se visíveis pela percepção de valor e valoração que estão presentes, e no plano ético que estas tomam valor, muito mais que no plano ôntico.²²³ Referência à ideia de valor absoluto, ao valor máximo de Deus, em que no tribunal divino é que o humano é capaz de valorar as coisas e as correspondências dos valores numa ordem provisória, sobretudo quanto à possibilidade de exagero ao valor que recai na idolatria, sendo que o primeiro indício é o esquecimento do valor máximo e o segundo como esquecimento de que as coisas são suportes de Deus.

E o sistema de relações das relações de valor é Deus. Daí resulta que Deus mesmo não pode ser um fator qualquer, nem sequer um fator infinito da ordem das coisas. Ele é a ordem das coisas. O sistema de relações, por sua vez, tem de ser incomensurável: não pode ser medido ou comparado, ele é o “completamente outro”. Deus não se encontra em nenhuma dimensão, simplesmente porque Ele é a dimensionalidade de qualquer relação de valores.²²⁴

A subjetividade em Frankl constrói-se deveras nas atualizações e rotações no tempo, entre o valor e o sentido quando são possíveis na perspectiva de uma transcendência que se move para além de uma imanência pura, de um antropocentrismo; e que remetem para algo mais elevado, que o *novum* absoluto humano²²⁵, pode tomar como amor a alguém, o

²²² FRANKL, V. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 261.

²²³ Cf. Ibid. p.262.

²²⁴ Ibid. p. 263.

²²⁵ O sofrimento, mais do que a prática clínica, também é visto com especial atenção na crítica que se segue aos horrores da Shoah, em que Frankl mais do que qualquer outro sobrevivente, retornou a sua memória para

sacrifício, que é paradoxalmente, o fim de um autêntico valor, ou seja, as coisas têm valor para serem sacrificadas. A presença de Deus se dá pelos traços marcantes a partir da bondade e do devotamento ao outro, como alguém que já se foi, que se faz presente em todas as dimensões; idealismo marcado pelo fenômeno de Deus que pode emergir em cada decisão do humano. *Dar sentido* quer dizer entregar-se nesta estreita relação com o valor. No entanto, vale salientar o aspecto da decisão pessoal, em que a renúncia é uma decisão que cada um efetua, mas que o homem não é levado por destinação. É na negação do sacrifício que pode entrar no desespero, absolutiza ou mesmo idolatra algo como forma de pseudo segurança diante da mortalidade, da consciência de sua transitoriedade da vida. É importante salientar, que o sofrimento não necessário para o sentido, mas que o sentido é possível mesmo diante do sofrimento.

Sendo assim, a transitoriedade de nossa existência de forma alguma lhe tira o sentido. No entanto, ela constitui nossa responsabilidade, porque tudo depende de nos conscientizarmos das possibilidades essencialmente transitórias. O ser humano está constantemente fazendo uma opção diante da massa de potencialidades presentes; quais delas serão condenadas ao não-ser e quais serão concretizadas? Qual opção se tornará realidade de uma vez para sempre, imortal, como “pegada nas areias do tempo”? A todo e qualquer momento, a pessoa precisa decidir, para o bem e para o mal, qual será o monumento de sua existência.²²⁶

O que deve ser posto de antemão na busca, não o característico buscar a felicidade, o sucesso a realização pessoal. No sentido de essência da existência, deve-se buscar o que é a decorrência de algo, como uma “razão” para ser feliz, ou pela metáfora, deve-se contar uma piada para que a pessoa ria, e não exorta-la para tal para que fique com um sorriso artificial que aparecem nas fotos reveladas. Não se deve buscar o êxito, pois tal busca recair no que Frankl chama de hiperintenção, como princípio de causa, friidez diante da tensão que se tem mediante o fim que se busca. O imediato é a percepção de um sentido que desapareceu, principalmente quando vem na forma de prazer imediato, no “desistente”, no prisioneiro do campo de concentração que desistiu de cumprir a rotina de trabalho normal.²²⁷ A falta de sentido é o fator preponderante do fenômeno da sociedade de consumo, no qual as “*noopatologias*” nascidas com o advento da sociedade industrial criam as neuroses do desemprego no estar sem trabalho, de uma homem econômico pesado em sua existência, e

atualiza-la no pensamento contemporâneo, no fulcro do tempo em que o silêncio grita aos ouvidos da modernidade, da nudez da existência que acomete a humanidade, expressão forte de um otimismo resistente a violência tirânica do regime hitlerista. “Lá onde o pensamento se projeta para além daquilo a que, resistindo, ele está ligado, acha-se a sua liberdade. Essa segue o ímpeto expressivo do sujeito. A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade. Pois o sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado.” ADORNO, T. W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009, p. 24.

²²⁶ FRANKL, V. **Em busca de sentido**. 31.ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2008, p. 144

²²⁷ Ibid. p. 163.

num sofrimento inútil pela busca da felicidade em seu *proprium* e num sem sentido para a vida.

Por isso, a dor tem um sentido potencial de vida quando se tem valores objetivos envolvidos para além de qualquer dor, como realizações ou ações a ser concretizada; um amor a ser vivido e encontrado, mas sobremaneira, é o saber como sofrer que determina a condição de criatividade perante a situação que a faz sofrer. Assim como, na culpa, em que o *mysterium iniquitatis* permanece como um crime que não pode ser explicado ou investigado por nenhuma dimensão humana separada ou associada, e nem o pode, pois o criminoso tem que ser visto como livre e responsável, segundo Frankl, e não como uma máquina a ser consertada.

A culpa coletiva, referenciada aos arquétipos de Jung, de um inconsciente coletivo, que, por exemplo, justifica-se o comportamento dos alemães naquela ocasião, pode não justificar uma responsabilização pela pessoa, e aqui tomamos deste recurso didático para ilustrar o que pretendemos afirmar com a culpa no sentido pessoal e não coletivo.

Uma mulher norte-americana, uma vez, me lançou uma crítica: “Como você consegue escrever livros em alemão, se é a língua de Adolf Hitler?” Em resposta, perguntei a ela se usava facas em sua cozinha. Quando respondeu que sim, mostrei-me espantado e chocado, e exclamei: “Como é que você consegue usar facas se tantos assassinos já as usaram para apunhalar e matar suas vítimas?” Então ela desistiu de me criticar por escrever livros em alemão.²²⁸

A mortalidade não se coloca ao lado da dor e da culpa²²⁹, pois este é fenômeno determinante frente ao fluxo do tempo e na decisão do ser-assim, diante de sua atualização. Na existência, a morte permanece como *mysterium*, que se apresenta não como desaparecimento do espiritual, o que se pode afirmar frente ao falecer do fisiológico e ontogênico. Por isso, a proposição de Frankl, no supersentido, “o diálogo” do eu – como pregador no limiar do túmulo - não se faz pela evidência ao corpo do morto, mas diz pelo espírito ao espírito, do tu que na ocasião morte não se sabe para onde foi. A mortalidade do ser-assim converge-se para um ser-onde, na busca da alma que não mais se encontra no cadáver. Por conseguinte, o Dasein da pessoa espiritual se exprime corporalmente, causando-nos uma impressão sensorial. Como conteúdo da existência, é me dado mais do que a

²²⁸ FRANKL, V. **Em busca de sentido**. 31. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2008, p. 171.

²²⁹ Esta nudez traduz-se em provocação com relação a quem está fora; ela contagia, por seu aparecer sem equivocos de ser - apenas como "nudez que no ser não se resolve" - o mundo de sentido de quem estava fora - torna-se necessário sofrer pelo sofrer. O sofrer inutilmente a indecisão de sofrer-se ao mesmo tempo "pelo sofrimento do outro" como por "não sofrer no outro o seu sofrimento" conduz à indeterminação original de todo nascimento, a uma aurora ética de tons indefinidos, mas reais. SOUZA, R.T. **Totalidade e desagregação**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p.146.

consciência e o conteúdo, mas o objeto, a apreensão de pessoa, não da “sua” pessoa, mas da pessoa durante sua vida.²³⁰

Esta comunicação de espíritos, no fato do amor, torna-se claro com relação não aos organismos, mas ao “eu” que ama “tu”, como ser da corporeidade para além da própria corporeidade, pelo que transborda a razoabilidade, por exemplo, o amor como supersentido. Ou seja, a apreensão da existência e da outra existência sempre se agarrou ao concreto do ser no mundo, concretude captada nos dados sensório-corpóreo, mas que avançam para concretudes mais altas, mais elevadas que no *concretissimum* se coloque na medida de um *realissimum*.²³¹ No entanto, contra uma positividade que se refere ao conteúdo transcende a imanência da consciência, coloca o fator da concretude na execução do ato intencional, em que a pessoa espiritual é dada dentro de graduais variações do mediato e imediato, de acordo com a sensibilidade ao dado e a circunstâncias da transmissibilidade do ser, como por exemplo, a transmissão radiofônica e quando se imagina sobre a personalidade a partir do “charme” daquela voz, que pode ser apenas uma gravação. Assim, o dado da pessoa espiritual é dado por intermediações, principalmente com relação a sua morte. Após a morte, a “imortalidade” consiste na restituição, em que o ser espiritual não é um ser-no-mundo, mas está além do espaço e do tempo, ou seja, carecem de sentido, e nem se pode afirmar enquanto devir, um futuro ou remeter a ideia de perfeição, já que somente podemos saber da existência espiritual *completada* pelo corpo e pela alma na unidade do ser humano.²³²

O inconsciente espiritual, ao lado do inconsciente instintivo, é reconhecido somente quando em que se absorve na execução irrefletida de atos espirituais. Aqui, Frankl faz a distinção do tipo de consciência enquanto saber primário e consciência retrospectiva e reflexiva sobre si mesma, secundária, como autoconsciência. A autoconsciência se opõe a qualquer consciência imediata, derivado de um ato intencional. A imortalidade da pessoa espiritual, a sobrevida se coloca além da organização psicofísica e corpórea, e o que se poderia colocar como ato puro, como *prima intentio*, nada pode chegar a consciência, a não ser somente a consciência imediata, de uma gnose parcial diante da apatia total diante do mergulho na morte.

Por isso, somente é possível a possibilidade ao supersentido somente pelo fluxo do tempo, na transitoriedade da vida que corrói paulatinamente a existência humana.

O tempo flui, mas o acontecimento se coagula em forma de história. Nada que aconteceu pode ser desfeito. Nada que foi criado pode ser exterminado. No passado

²³⁰ Cf. FRANKL, V. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 143.

²³¹ Cf. *Ibid.* p. 145.

²³² Cf. *Ibid.* p. 148.

nada está irreparavelmente perdido. No ser-passado está tudo absolutamente preservado. Reformulando tudo isto no jargão da geologia; vivemos num eterno aluvião.²³³

A fruição do tempo, por conseguinte, refere-se na realidade do passado em que se constituem os valores vivenciais que sempre salvamos algo do passado. Assim, somos responsáveis perante o passado inevitável e pelo futuro decisivo. A imortalidade da pessoa espiritual é captada no sentido de uma alta dimensão em uma escalada “(...) na qual uma criatura, através do sacrifício, da renúncia à infinitude (temporal) numa camada do ser, obtém a infinitude, até mesmo a “imortalidade”, numa camada imediatamente superior.”²³⁴ No que concerne o espiritual, no fluxo do tempo, pela obra ao longo de sua existência, permanece-se naquilo que é a sua individualidade, no interesse de pessoa, não reduzido ao sentimento de espécie. É na maturação e na historicidade de sua existência coloca o ser humano como ser individual e ser histórico, mas somente plenamente, no término da vida quando o “mundo” será completado.

No entanto, existe um risco diante desta historicidade que Frankl alerta para a patologia do *déjà vu*, como perturbação do viver aqui-agora como despersonalização em que não vivo no mundo, como racionalização de uma alucinação da memória, como sentimento de conhecer tão bem alguma coisa como se eu já a tivesse conhecido em outra ocasião. O *déjà vu* não é a falsificação do antes num agora, mas parada transitória na maturação, não-histórica, e que se aproxima de uma estruturação do mundo como articulação com o espacial (não um agora e um antes, mas um aqui e um aí).

Assim, a *bios* pressupõe a *physis*, tal qual o espiritual pressupõe a *soma*, no escalonamento constitutivo que não prescinde das camadas baixas, mas não se condiciona de forma rígida. Pressupor significa que se guarda uma unidade, sem ser adicionado e determinado pelas camadas, embora a condicionalidade parta do psicofísico (de baixo para cima), mas ele é acionado e determinado pelo espírito (de cima para baixo). No entanto a ética da alteridade propõe não somente a vontade, mas outros termos para o Bem.

3.1 A má consciência novamente

O não captável, não representável, o inadequado a consciência, a afetividade do ser-no-mundo enquanto não indiferença ao outrem, ao absolutamente outro, diante do rosto do outro, da relação face-a-face, sem interstícios, não há a possibilidade de desviar-lhe a face,

²³³ FRANKL, V. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 150.

²³⁴ Cf. Ibid. p. 152

como único e eleito. “Apelo de Deus que não instaura entre mim e Ele que me falou relação: ele não instaura o que, por qualquer motivo, seria conjunção - coexistência, sincronia, mesmo que ideal – entre termos.”²³⁵ A glória e a ideia de Infinito refletem um além do ser, no qual o apelo de outro significa que sou enviado, assignado pelo a Deus não processo do ser e consciência ainda da perseverança ontológica. A consciência que é reivindicada por Deus no rosto do próximo, neste tempo de temer a injustiça mais do que a própria morte, um não-retorno a si e sobre a soberania do eu, mas a deposição do eu soberano diante da má-consciência de uma questão moral, mais fundamental que o ser.

Questão ontológica que põe em razão ingênua a facticidade da existência temporal: compreender o ser enquanto ser é o existir?²³⁶ A tensão que se cria na condicionalidade do ser, do seu lugar aqui embaixo, pela qual não são somente oferecidos à intelecção como ato abrupto de intelecção do fato, e que se aplica ao comportamento humano, mais do que na teoria.

O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser e da verdade.²³⁷

Por isso, a ontologia tomada nesta confusão entre vida e filosofia, do engajamento deste ser no mundo, de manejar os utensílios neste lugar embaixo, abarcar uma viragem em que o pensar não é mais contemplativo, mas abarcado por acontecimento dramático. Mas todo acontecimento cômico de nosso corpo próprio, pois ele é habilmente afeito para deixar os riscos e os traços de sua passagem pelos gestos bruscos. O ato nunca é puro, pois deixa vestígios, mesmo quando o são apagados deixam outros vestígios. Assim, pelos vestígios de outrem, é que somos responsáveis além de nossas intenções, em que o ato de olhar que dirige o ato possa evitar a ação por inadvertência. Nossa relação com a consciência não esgota nossa relação com ela por não coincidirmos com nossa habitação e nem tão pouco com Deus.²³⁸ Portanto, o acontecimento que se articula pelo verbo existir em sua transitividade, reporta uma inteligibilidade do ser na própria descrição da essência da verdade. Toda a incompreensão, obscuridade é visto como modo deficiente.

O absoluto da presença do Outro que justificou a interpretação de sua epifania na retidão excepcional do tutear não é a simples presença onde, em fim de conta, estão bem presentes as coisas. Sua presença pertence ainda ao presente de minha vida. Tudo o que

²³⁵ LEVINAS, E. **De Deus que vem à ideia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a, p. 232.

²³⁶ Cf. Id. **Entre nós: ensaios sobre alteridade**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010b, p.22.

²³⁷ Ibid. p. 22.

²³⁸ Cf. Id. **Entre nós: ensaios sobre alteridade**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010b, p. 24.

constitui minha vida com seu passado e seu futuro é reunido no presente em que me vêm as coisas. Mas é no vestígio do Outro que reluz o rosto: o que se aí se apresenta está por absolver-se da minha vida e me visita como já absoluto. Alguém já passou. Seu vestígio não significa seu passado, como não significa seu trabalho, ou seu gozo no mundo, ele é o próprio desordenamento que se imprime (sente-se a tentação do dizer que se grava), por irrecusável gravidade.²³⁹

Mais do que o vestígio do Outrem, o humano é o único ser de expressão, de saudação, em que o pensamento é inseparável da expressão e estabelecer uma relação irredutível pela compreensão do ente como tal e que lhe ofereço minha compreensão diante dele como tal.

A relação com outrem, portanto, não é ontologia. Este vínculo com outrem que não se reduz à representação de outrem, mas à sua invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a religião. Essência do discurso é a oração. O que distingue o pensamento que visa a um objeto de um vínculo com uma pessoa é que neste se articula um vocativo: o que é nomeado é, ao mesmo tempo, aquele que é chamado.²⁴⁰

Longe de uma compreensão, mas de uma sociabilidade que anuncia uma relação com homens, que se afasta de todo exercício do poder e se logra a alcançar o Infinito em que o homem é acessível não por ardil da inteligência e da posse, mas pela sinceridade do rosto.

Assim a desorientação do epifenômeno do rosto, a desestabilização do eu em sua tranquilidade e quietude, frente ao rosto que fala em que se projeta a significância do vestígio do que responde a um passado irreversível e imemorial, um além do ser, do além que vem o rosto. A eleidade é a inexprimível irreversibilidade e que está fora da dissolução. “(...) esta “eleidade” não um “menos que ser” em relação ao mundo em que o rosto penetra; mas é toda a enormidade, todo o “desmesuramento”, todo o Infinito do absolutamente Outro, escapando da ontologia.”²⁴¹ O vestígio, o passado daquilo que sinalizou, mas de forma especial ele dobra a significância do sinal emitido em razão da comunicação deste sinal. Vestígio desta transcendência, como escape do ser, mas de permanência no mundo, produzem efeitos e permanecem no mundo, em que tudo é exposto e ambígua unidade entre causa e efeito permanece. Por isso, o vestígio como vestígio refere-se ao sem passado da consciência, e mais do que passado, ao passado ainda mais afastado onde reúne todos os tempos, para o passado absoluto do Outro.

Claro que mais sobre uma ambiguidade em Levinas, do que propriamente em Frankl, mas entrelaçados pela sabedoria geral da vida, o construto do sentido, que coloca uma

²³⁹ Cf. LEVINAS, E. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 2009b, p. 66.

²⁴⁰ Id. **Entre nós: ensaios sobre alteridade**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010b, p. 28.

²⁴¹ Id. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 2009b, p. 63.

subversão da ordem social, como alternativa política sem torna-se outra ideologia ou esvaziamento pelo modismo, mas relação com o Infinito, no que não se detém a outra tematização, no constante perscrutar da lei. “Mandamento na nudez e miséria do outro que ordena a responsabilidade pelo outro: além da ontologia.”²⁴²

3.2 *Exposição ao outro: Linguagem e Bondade*

Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* Levinas coloca em questão toda linguagem e bondade da transcendência que não signifique o evento do ser, mas outro tempo que não pode mais se assimilar no em si, pela diferença da transcendência como forma de advérbio: outramente que não se significa como correlato ao verbo ser, saindo se sua essencialidade e a tentativa de separar a conjunção da conjectura das evidências. A essência é o interessamento que aparece nos dramas egoístas de luta egoístas com os outros e contra todos na multiplicidade alérgica da guerra diante dos corpos próprios.²⁴³

A saudação, a invocação, a linguagem que anuncia ao Outro o epifenômeno próprio, põe em questão o Dizer²⁴⁴ anterior aos sinais verbais e conjunção e conjecturas, fazendo-se próximo do outro, da significância mesma da significação, enquanto pré-original é o próprio drama da responsabilidade. Dizer que não se fecha numa significância, ainda é palavra sendo dita, palavra oral que ainda não fora escrita, anterior a toda a linguagem e a consciência. Desordena a ordem do ser, mas que o remete a desinteressamento, a gratuidade integral de um responsável a outro, como substituição²⁴⁵ e condição de refém ao outro. Assim, Dizer e Dito, na linguagem ética são correlativos a um e outro, sem que se recaia ao sistema linguístico e a subordinação da ontologia. Dizer que envolve a expressão que sinaliza sua existência antropológica, enquanto que Dito sintetiza toda anfibia entre o ser e os entes - linguagem natural.²⁴⁶

²⁴² LEVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Librairie Générale Française, 2010c, prefácio p. III.

²⁴³ Id. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a, p. 15.

²⁴⁴ Duplo movimento: a inspiração do Mesmo pelo Outro, que faz do eu um ser assinado a si mesmo e a expiração ou a exposição, que impede que a subjetividade assinada possa repousar em si mesma. Para Levinas, o sujeito está implicado no Dizer que, por sua vez, possibilita um *autrement qu'être*. FABRI, M. **Desencantando a ontologia**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p.121.

²⁴⁵ Substituição no sentido de individuação de mim na destronização da ipseidade, enquanto ele é único e insubstituível em sua transcendência. Substituir-se pelo outro é suportar não repousar em si, assim como não é doação de sentido, mas é pela inspiração traumática diante do questionamento moral que se suporta a responsabilidade como inquietude para o outro. SOUZA, R.T. e OLIVEIRA, N.F. **Fenomenologia hoje I: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI**. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 374.

²⁴⁶ Cf. LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a, pp. 18-20.

A relação assimétrica entre três: Outro, Eu e Terceiro expõem-se na temporalização do Dizer como infindição pela diaconia ao outro. O tempo da passividade, de uma anterioridade que abre a ferida do eleito na suscetível passagem dos dias, do envelhecimento irrecuperável e de um sofrimento e mortalidade, está clivados a Deus. Por isso, a responsabilidade é obra de expiação, de sacrifício - mas única capaz de redenção - por suportar a transcendência.²⁴⁷

O Deus sem ser como articulação de percepção misteriosa donde o deplorável gesto do ser, não se articula como possessão de um princípio essencial, mas como aventura que não referencia à tradição do ocidente, mas a proximidade que aparece como relação com Outrem incomensurável, como impossibilidade de imagens e tematização ao logos *kerigmático* ou meramente discursivo.²⁴⁸ A responsabilidade como “contato” de um em relação ao outro, não é apenas a intuição, mas a própria responsabilidade por outro que é um por na relação, a própria significação no qual significa o Dizer que se mostra no Dito, um-para-o-outro como significância mesma da significação, além e mais longe do ser que se apresenta a ausência e do não lugar.

Proximidade que é anárquica, sem ser mediada por um princípio, de alguma idealidade, como consciência incomensurável, mas uma assignação do eu por outrem, uma igualdade dos homens que não os conheço, de uma urgência extrema, como obrigação anterior e anárquica a todo o engajamento e a espontaneidade.²⁴⁹ Obsessão diante do outro.

Nós chamamos obsessão esta relação irreduzível à consciência: relação com a exterioridade, “anterior” ao ato que abriam relação que precisamente, não é ato, nem tematização, nem posição no sentido fichtiano. (...) movimento, no sentido original do termo, anárquico. (...) Mas o anárquico não será o fato da desordem oposta à ordem, como defecção do tema não pretende ao retorno de um campo da consciência difusa, precedente a atenção. (...) Abaixo das espécies de um Eu, mais anarquicamente em atrasado sobre seu presente, incapaz de recuperar este atraso, o empreendimento do Outro se exerce sobre o Mesmo ao ponto de interromper, de deixar sem palavras: a anarquia é a perseguição.²⁵⁰

Perseguição que não se refere como loucura, mas como defecção da consciência, da própria inversão pela passividade de um Eu traumatizado que não se identifica como um ser em si, na intencionalidade, mas como situação ética com Outrem, como uma responsabilidade além do logos e da resposta intencional. Assim, a consciência moral é uma condição da subjetividade em recorrência que expulsa qualquer fechamento da sujeição ao Eu Mesmo.²⁵¹

²⁴⁷ Cf. SUSIN, L. C. O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Est, 1984, p.311.

²⁴⁸ Cf. LEVINAS, E. Autrement qu’être ou au-delà de l’essence. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a, p. 158.

²⁴⁹ Ibid. pp. 158-159.

²⁵⁰ Ibid. pp. 159-160.

²⁵¹ Cf. Ibid. p.162.

Responsabilidade por outrem, não a partir do ser e do nada, se dá nesta temporalização que se faz defasagem do instante da igualdade de identidade, ou seja, a diferença é a manifestação e ao mesmo tempo recuperação de todas as distâncias: retenção, memória, história. Porém, estas não se cristalizam na substancialidade, mas por lapso dos tempos sem retorno surge a diacronia refratária a toda sincronização. Torna-se um enigma pelas modalidades de transcendência do Dizer.

A responsabilidade por outrem não começou em meu engajamento, na minha decisão. A responsabilidade ilimitada ou eu me encontro abaixo da minha liberdade, de um anterior-a-toda-lembrança de um ulterior-a-todo-acabamento do não-presente, por excelência, não-original, do anárquico, abaixo ou além da essência. A responsabilidade por outrem é o lugar onde se posta o não-lugar da subjetividade e onde se perde o privilégio da questão: onde? O tempo do dito e da essência ali deixa de entender o dizer pré-original, resposta para a transcendência, a diacronia, ao intervalo irredutível que emudece entre o não presente e toda representação distante que a fazer sinal a responsabilidade.²⁵²

Assim, a resposta do respondente não se tematiza, mas se mantém separada (santo), em que o Bem também não se pode fazer presente ou na representação do ser. O presente do Bem não é tempo de liberdade, nem tão pouco termo de necessidade suscetível a satisfação. O Bem para o Infinito, em que nada escapa de sua bondade. Por isso, não o voluntário e o significado de liberdade, no qual a responsabilidade é outra liberdade: anárquica de refúgio ao presente que aparece imemorial que me comanda e me ordena a outrem que é mais próximo de si. Toda a intimidade assim é investida por um contra minha vontade, significância que sinaliza o Se acusativo que de modo algum é nominativo. A designação feita ao eu como (eu) se coloca como todo o trauma e todo o traço pelo que se faz invisível, mas que passou e que partiu. A ideia de Infinito diante da responsabilidade.

A positividade do Infinito, é a conversão em responsabilidade, em aproximar-se do outro, da resposta ao Infinito não tematizável, ultrapassando gloriosamente toda capacidade, manifestando, como a contra senso, sua exorbitância no aproximar do próximo, quem obedece a sua medida. A subjetividade abaixo ou além do livre e do não livre – obrigado à deferência do próximo – é o ponto de ruptura da essência pelo Infinito.²⁵³

Ponto de ruptura assim como de clivagem. A evanescência do traço é enigmático e será o ponto de partida de uma demonstração que será inexoravelmente na imanência e na essência. O traço se desenha e se apaga no Olhar-Rosto como anárquico de um dizer e como modalidade mesma da Transcendência. O traço deixou pelo Infinito não resíduo de uma presença, mas pelo Infinito se chama pelo enigma mesmo do traço de eleidade.

²⁵² LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a, p. pp. 24-25.

²⁵³ *Ibid.* p. 28.

A recorrência do sujeito não se faz como retorno a si, nem sob dissimulações, mas como consciência que se ilumina e se interrompe no jogo temporal de retenções e pretensões. Na verbalização do Dizer, em que os verbos, os adjetivos possessivos e as figuras sintáticas se desarticulam na singular torsão e contração do si mesmo, refugiado e exilado em si próprio e na fissão em vista da reconstituição a guisa da identidade no Dito, naquilo que se deixou permear pelo discurso. Passado irrecuperável diante do outro do Outro, do “Ele” e que a recorrência, como remorso pelo atraso, como ruptura ao Mesmo.²⁵⁴

Eleidade que não entra na conjunção com o eu e que tem certos elementos que concernem ao passado, e faz terminar um movimento ao próximo. Ordem de uma positividade da responsabilidade, e não termo de uma teologia negativa, a diacronia diante da exposição do outro.

O paradoxo desta responsabilidade consiste em que eu sou obrigado sem que esta obrigação tenha começado no eu – como se, em minha consciência uma ordem tivesse desligado um ladrão, se insinuado como contrabando, como a partir de uma causa errante de Platão. (...) Na consciência, este “eu não sei onde” se traduz pela subversão anacrônica, pela anterioridade da responsabilidade e da obediência com relação à ordem recebida ou contratada.²⁵⁵

Portanto, a eleidade não apresenta um direção principal e reto à um olhar duvidoso e que signifique uma disposição pessoal. O Infinito não assinala uma subjetividade, unida ao fato, mas a ordem de se tornar o próximo. A proximidade subsistiu o outro, não como correlativo, mas como um-por-outro em que se resolve em significação, em dizer ou em verbo do infinito. Assim, a significação precede a essência e é a glória da transcendência.²⁵⁶

“A sensibilidade é exposição ao outro.”²⁵⁷ No entanto, a exposição não ponto inerte suscetível a uma causa que surgirá a posteriori; é mais passiva ainda como inversão do *conatus essendi*, é uma oferta sem retorno, sem qualquer proteção ou garantia de um estado de identificação, em que o infinito que evidencia pelo não presente, o não-principiado e não-iniciativa da sensibilidade, é o ter-sido que é mais antigo que o presente, uma passividade mais passiva que toda passividade, em que contrapõe-se ao ato, para além do livre, sobretudo, é a anarquia do Bem.²⁵⁸

É toda proteção e toda ausência de proteção supondo a vulnerabilidade diante do outro.

A responsabilidade por Outrem – na sua anterioridade por relação a minha liberdade – na anterioridade da relação ao presente e à representação – é uma

²⁵⁴Cf. LEVINAS, E. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a, pp. 165-166

²⁵⁵ Ibid. p. 28

²⁵⁶ Cf. Ibid. p. 29.

²⁵⁷ Cf. Ibid. p. 120.

²⁵⁸ Cf. Ibid. p.120

passividade mais passiva que toda a passividade – exposição ao outro sem assunção desta exposição mesma, exposição sem retorno, exposição de exposição, expressão, Dizer. Franqueza, sinceridade, verdade do Dizer.²⁵⁹

3.3 Sensibilidade, proximidade e, substituição

A sensibilidade para Levinas retorna independente de qualquer gnose, em contato, como uma ambiguidade de um beijo no rosto, em que o ser é capturado diante de uma imagem como presa diante de uma caça, da ferida que expõe de uma sensibilidade que é afeição por um não fenômeno, em que se coloca a alteridade de outro antes da intervenção ou a intenção de causa, o aparecer do outro que é inquietude do perseguido.²⁶⁰

A inquietude do perseguido que se nota pelas vísceras que lhe concede espaço para uma nova vida, a maternidade como responsabilidade por outros, como perseguir do perseguido, acima de todo o sofrimento e do efeito da perseguição. Sensibilidade mais estreita e mais constringente que a contingência, mais antiga que todo passado. Por isso, o Eu o renega porque neste ponto imemorial, o eu (moi) inflexível, inclina-se para uma reminiscência que não se assume como antiga e essencial, considerando-o como ignorância e não possível de um engajamento com relação à liberdade de escolha.²⁶¹ Liberdade diante da sensibilidade que pode escapar da *quididade* palpável das coisas, de um “ser intacto – *intactável*”. Contato que é obsessão de Si que superficialmente diante das coisas é contato puramente material e primitivo, de consumo e de conhecimento, traumatizado na carícia, no qual o afago se faz próximo na tematização. No entanto, a proximidade não se tematiza simplesmente diante de um horizonte de contato como potencialidade dessa experiência, mas sensibilidade encarnada, como intuição sensível em que já se faz uma apreensão e a obsessão pelo outro, em que a origem se pode atribuir a um sentido.

A sensibilidade da maternidade é a corporeidade que a filosofia da consciência pode constituir-se a partir dela, como um corpo próprio significante, como a sensibilidade mesma, imediatez do sensível.

Ao aprofundar a relação entre linguagem e sensibilidade em “Linguagem e proximidade” - *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Levinas elenca a tese central de que aquilo que se chama “intuição sensível”, longe de ser algo “mudo” é já além da ordem da linguagem enquanto “intenção” e “pretensão”, ao que dá sentido ao que é apreendido no ato de aprender, reconduzindo o particular ao universal. Assim, a ligação entre sensibilidade e entendimento em Kant ganha no sentido no qual o entendimento é a

²⁵⁹ LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a, p. 31.

²⁶⁰ Cf. *Ibid.* p. 121.

²⁶¹ Cf. *Ibid.* p. 122

“*faculdade*” à qual cabe a função de “*entender*” linguisticamente o sensível como isto ou aquilo. É a linguagem aplicada à sensibilidade e par com o olhar permitem que esta se transforme em conhecimento e reciprocamente todo conhecimento é linguístico, mas precisamente, numa relação de fruição, de passividade, de receptividade, se torna conhecimento na proclamação, no dito.²⁶² Consiste numa linguagem *apofântica*, mas que não reduz a linguagem a si, mas que o “fático” deve ser entendido na condição de contato e proximidade que estão na origem da própria linguagem, antes de ser qualquer objetivo e mesmo tendência ao universalismo.

Qualquer que seja a mensagem transmitida pelo discurso, o falar é contato. É preciso, pois, admitir no discurso uma relação com uma singularidade colocada fora do tema do discurso e que, pelo discurso, não é tematizada, mas aproximada. O discurso e a sua obra lógica manter-se-ia não no conhecimento do interlocutor, mas na sua proximidade.²⁶³

Há antes da linguagem apofântica, da “intuição sensível” uma linguagem pré-original, no qual a sensibilidade enquanto fruição, passividade e receptividade remetem ao contato e a proximidade como anterior deste conhecimento, sendo a linguagem ética, o dizer. E por isso, que a ética é a viragem de uma subjetividade intencional, em está aberta sobre os seres, em que entra em contato com uma singularidade que exclui a tematização e identificação ideal e como tal não ideal.²⁶⁴

A sensibilidade é assim acontecimento de proximidade que não se limita ao saber, mas por uma linguagem oral e original. Assim como nos sentidos existe uma assimilação do mundo, do sentir o gosto e saborear as coisas que perpassam a intimidade, como exemplo de sensibilidade em geral, se encontra este esquema do consumo e do sentir o mundo como que uma forma que nos alimentamos dele, como que uma economia a partir da percepção. Porém, o sentir é primordial pelo ato, neste paradigma, em que o sentir é “aproximativo” e “próximo” pelo contato e pela carícia, que não o tatear para agarrar, o de tomar, mas de toque gratuito.²⁶⁵

Mesmo na visão derivada nesta linguagem, o tato se faz presente, na qual em nossa infância se faz menção a ver as coisas com as mãos. O contato e a proximidade, mesmo no sentido físico, ou mesmo no sentido matemático, são referenciados ao Próximo, de carne e osso no dito de Husserl “as coisas em carne e osso” em que ser próximos é “vir à face,

²⁶² Cf. LEVINAS, E. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, pp. 220-221.

²⁶³ Cf. Ibid. p.224.

²⁶⁴ Cf. Ibid. p.225.

²⁶⁵ Cf. Ibid. p.227.

manifestar-se, desfazendo a manifestação.²⁶⁶ Ser próximo é rosto, “pele humana” em que se manifesta como proximidade, sendo-o em sentido imediatamente dado, um entendimento da singularidade e que interpela a responsabilidade por Outrem, que não reenvia à liberdade.²⁶⁷

A imediatez do sensível é um caso de proximidade e não de saber. A mediação ideal - ou a linguagem *kerygmática* - pertence essencialmente ao saber e não é simplesmente a melhor das hipóteses que resta a um espírito finito, o sintoma de uma frustração e o sucedâneo da intuição intelectual que faltaria. Na intuição sensível, a sensibilidade subordina-se já à descoberta do ser. Mas a sensibilidade não se esgota nessas funções de abertura.²⁶⁸

Na corporeidade é que o imediato sensível, da linguagem evocativa anterior a qualquer gradação de ser, de oferecer-se por-um-outro, de tirar o pão da própria boca, em que o sujeito se faz próximo na materialidade. Não é materialismo a que se reduz, mas a significação antes de qualquer sincronia, ou sistema linguístico, em que está significação é anterior, é o Dito, de um sujeito de carne e osso, que tem fome em suas vísceras, suscetível de dar o pão de sua própria boca. Significação não a partir de sistemas e simultaneidades de línguas, não é um Dito enunciado num sentido de tematização, mas a significação de um Dizer - tensão do Outro, de Outrem, que me arranca a palavra antes de ela me aparecer. Tensão entre Dizer e Dito é a obsessão por Outro enquanto sensibilidade onde o outro em apelo vocativo sequestra-me sem possibilidade de imputa-lo diante de um ferido, como identidade mesma do sujeito.²⁶⁹ Assim, conclui-se que a subjetividade é encarnada como pré-original, refere-se a um passado irrecuperável, uma intriga que não se subordina às peripécias da representação e do saber, a abertura de imagens ou de troca de informações.

A subjetividade da sensibilidade, como encarnação, é um abandono sem retorno, o corpo com o outro corpo, a maternidade como a passividade e a renúncia como experiência pura. Há certamente uma ambiguidade intransponível: o ser encarnado - o eu (moi) de carne e sangue - pode perder seu significado, afirmam sua animalidade em seu conatus e gozo. (...) Esta ambiguidade é a condição mesma da vulnerabilidade, isto é, a sensibilidade no sentido que tem prazer em si - "se enrolar sobre si" "eu sou" - em sua benevolência para o outro, permanece para o outro, apesar de si mesmo, a não-ação, ou seja, ao outro e não para si mesmo.²⁷⁰

O um por outro diante da diacronia como significação da proximidade, em que o contato é somente abertura, mas exposição ao ser e não meramente experiência de proximidade. A vulnerabilidade é um caminho sem retorno, a defasagem no qual se produz o aparecimento do si mesmo ou a essência e *anfibiologia* do ser e do ente, sob os polos de

²⁶⁶ LEVINAS, E. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p.229.

²⁶⁷ Cf. *Ibid.* p. 233.

²⁶⁸ *Ibid.* p. 275.

²⁶⁹ Cf. *Id.* **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a, p. 124.

²⁷⁰ *Ibid.* p. 127.

identificação e sob a verdade do ser, como consciência da consciência em tempos rememoráveis pela consciência.²⁷¹

Proximidade do contato é sem os termos de justiça contra toda a diferença, contra todos os termos que se agregam os termos de motivação e justiça, fora de qualquer compreensão espacial geométrica e psicológica, de uma interioridade absoluta e de uma homogeneidade universal que parte de uma essencialidade subjetiva do ser. Em Levinas, a evasão do ser, o humano coloca-se no espaço de uma significação primeira, de uma palavra que é dita não sobre uma sincronia entre humanos, nem no espaço como intervalo, mas como significação anárquica que não se reduz ao espaço de conjectura, mas de vizinhança entre sujeitos diante de uma comunicação transcendental. A proximidade não é um estado, nem lugar, mas sim fora do lugar em que o repouso é perturbado de uma ubiquidade do ser que é sempre insuficiente próxima como um abraço.²⁷²

Em Levinas, a apreciação do outrem, em sua condição anárquica e diacrônica, tem sua significância diante da fraternidade, como chamado ao eu que não o retorne ao lugar de sua representação, ou seja, signifique em seu significante, mas numa relação de fraternidade enquanto multiplicidade e não síntese de qualquer tipo. Na subjetividade próxima a ambiguidade extraordinária dos termos de uma coletividade é rompida por uma diferença entre os termos, em que ela é não indiferença e a ruptura torna-se obsessão por outrem, como dito que rompe com toda a inteligibilidade e toda intencionalidade do Ser, em que o sujeito é irreversivelmente afetado por outro, contagiado não por uma reciprocidade, mas por uma obsessão que se exerce sobre o sujeito diante da pré-originalidade da abnegação, da responsabilidade imotivada, não pelo cotidiano e pela facticidade do ser, da originalidade da morte, mas diante da não reciprocidade, do que não se pode pensar, se anuncia o um-por-outro como imediato e iniciativa do outro, mais imediato que toda imediatidade diante da quietude do natural, imediatez da proximidade.²⁷³

A obsessão é como não reciprocidade, e mesmo isso não é maneira que alivia o sofrimento em comum - o amor de forma irreversível diacronia do tempo que flui entre os dedos de Mnemonize - está amarrado em me dizer a primeira pessoa, se escapando do conceito de eu, em sua individualidade, e não uma individualidade em geral, mas em eu. Laço *nódico* cuja subjetividade é ir para o outro sem se preocupar com o seu movimento em relação ao eu, ou mais exatamente, para se aproximar de tal forma que, além de todas as relações recíprocas que não deixam de estabelecer entre eu e o outro, eu tenho sempre um passo mais perto dele (o que só é possível se

²⁷¹ Cf. LEVINAS, E. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a, p. 128.

²⁷² Cf. Ibid. p. 131.

²⁷³ Cf. Ibid. p. 134.

for responsabilidade), na responsabilidade que temos um ao outro, sempre tenho uma resposta mais para segurar, responder a mesma responsabilidade.²⁷⁴

Assim, a responsabilidade mesma como responder é transcendente, como entre dois tempos, e não como conjectura do ser ou apreensão transcendental, é a temporalidade diacrônica que escapa pelos dedos da reminiscência, da recuperação da memória, mas como nó subjetivo diante da significância mesma da significação, da instauração do sentido, como hipótese de relação que não se entrecruza, paradoxo de uma subjetividade *hipostasiada* de uma obsessão de não reciprocidade, da dificuldade da liberdade como termo finito. A proximidade é o contato com o outro, sem perder sua alteridade e sua singularidade, não há nada de comum. Não há o horizonte husserliano que remonta ao $\tau\omicron\delta\epsilon\ \tau\iota$ como correlação do vazio entre o incomum e o comum.²⁷⁵ O próximo se concebe pela sua singularidade exclusiva sem aparecer, singularidade extrema que é precisamente sua assignação. A fraternidade é assignação, assinatura do outro enquanto irrecusável e de impossibilidade de afastar-me dele.

O próximo assigna-me, antes do eu dizer-isto, não é um modo de conhecimento, mas é uma obsessão, (porém) em relação ao conhecido, (há) um tremor diante do outro humano. A experiência é sempre transformável em criação e aniquilação, ser favorável ao conceito, como um resultado. Ao retirar o singular, o saber generalização e idealismo. Na abordagem (da assignação), eu imediatamente sirvo os outros, já é tarde e culpado tardiamente.²⁷⁶

A culpa diante da imposição do outro, não como consciência moral, se assume como perseguição, em que o próximo não vem sob forma de certa plasticidade, mas uma desordem que surge na presença do espírito necessária para recepção e adequação do dado e da identificação do diverso, no qual *noema* e *noesis* aparecem na fenomenologia. Perseguição correlativamente como urgência extrema em que adequação é impossível, em que o golpe da afeição é traumático, diante de um passado mais profundo que toda a memória, a historiografia; um anacronismo que atesta um tempo diferente, um tempo irrecuperável e imemorial, sem alguma liberdade, em que o próximo se faz o rosto. “O rosto do próximo me significa uma responsabilidade irrecusável, precedente de todo consentimento livre, todo pacto, todo contrato. Ele escapa da representação, ele é deserção mesma da fenomenalidade.”²⁷⁷ Olhar-Rosto que é nudez e atraso irrecuperável, em que a proximidade suprime a distância e a consciência de, para abrir-se ao presente sem comum e a não

²⁷⁴ LEVINAS, E. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a, p. 134.

²⁷⁵ Cf. *Ibid.* p. 137.

²⁷⁶ *Ibid.* pp. 138-139.

²⁷⁷ *Ibid.* p. 141.

indiferença ao Outro. “A obsessão é responsabilidade.”²⁷⁸ Responsabilidade como linguagem fraterna, heterônoma e para além do discernimento do ser, a condição de refém.

A viragem sobre si dessa reflexão (refém) implica já a reflexão inicial do *Se*. Nele, não se assume uma passividade sem fim por meio de nenhuma atividade que viria duplica-la e acolhê-la ou que lhes preexistisse. No seu “acusativo” que não precede o nominativo, ergue-se um começo. Obcecada precisamente por responsabilidades que não remontam a decisões tomadas por um sujeito que contempla livremente e, assim, como que acusada por aquilo que nunca fez, perseguida e rejeitada em si, encurralada em si, a ipseidade “reflete sobre si”, na incapacidade absoluta de se subtrair à proximidade, ao rosto, ao abandono desse rosto, lá onde o infinito também é ausência.²⁷⁹

Demanda a obsessão por outro, a condição de refém para outrem é a essência da comunicação, da significação na qual significa o Dizer antes da mostraçãõ Dito, a significância mesma da significação, de deixar o eu sem palavras diante na anarquia, sem poder como perseguição.²⁸⁰ Perseguição que antes de tudo não é um loucura - obsessão - e sim a inversão da consciência pela passividade, involuntária, que fere a condição e a identidade de uma consciência de igualdade, em que se suprime o logos do tipo de engajamento, mas a solidariedade com outro pela responsabilidade enquanto perseguida por outro.

O retorno neste sentido de responsabilidade se dá pela exposição das feridas e das ofensas, inscrição a flor da pele, na encarnação não como mero esquema biológico, mas como contradição da ipseidade e do seu traumatismo, de um Dizer anterior ao eu, de um acusativo, como passividade do traumatismo.²⁸¹

(...) O trauma de perseguição, o movimento de indignação sofre a responsabilidade pelo perseguidor, e neste sentido, o sofrimento em expiação dos outros. Perseguição não contribui para a subjetividade do sujeito, e sua vulnerabilidade é o próprio movimento de recorrência. Subjetividade como um no mesmo - como inspiração - é posta como causa de qualquer afirmação "por si" do egoísmo renascer nesta mesma recorrência.²⁸²

Assim, a responsabilidade é anterior ao diálogo que produziria como digressão, em que a discursividade do eu auto-recorrente ao interpessoal e ao intencional do si, como vontade altruísta. A responsabilidade é substituição do outro em sua dor e sofrimento, de um sujeito que é refém; acusação que não se declina e transfere por nenhum tipo de imperativo da vontade do sujeito em si. O sujeito é atingido pelo trauma da perseguição.

²⁷⁸ LEVINAS, E. **Descobrimento a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Piaget, 1997, p. 284.

²⁷⁹ Ibid. p. 285.

²⁸⁰ Cf. Id. **Autrement qu'êtré ou au-delà de l'essence**. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a, p.158.

²⁸¹ Cf. Ibid. p. 175.

²⁸² Ibid. p. 176.

Recorrência que se refere em primeiro termo à redução do eu ao Se, do nominativo ao acusativo, na passividade do tempo em que o Dito é reconduzido ao Dizer, de um questionamento anárquico, num tempo diacrônico e não sincrônico, ou seja, a própria temporalização do Evento, como exposição do outramente que ser nos eventos singulares da verdade.²⁸³ Tempos de não uma reminiscência interior, mas que não apresenta um ser, mas uma conjuntura de ser e de coisas, que Platão exprime no Fedro sobre a diferença do quem e do que enunciado em sua questão sobre a eidética ou o essencial que motiva a natureza e o modo de ser do ente. O logos é assumido como Dito na revelação do ser em sua anfibia da ser e do ente, sem deixar o quem ou se prender ao quê – problema do que é visto e deixa de ser visto. O aspecto preponderante em Levinas é o acusativo Se na corporeidade que vai para além do quem (aquém) e do que (além) pela Infinição do tempo que não redução lógica, mas *tertium* como inversão do processo da essência, mas fundado na pré-origem de uma incondição: não lugar e saída do ser. Recorrência de Um-ao-outro como proximidade que fere a corporeidade própria e propriamente pesada num tempo absolutamente irrecuperável.²⁸⁴

A palavra Eu (Je) na ipseidade da passividade e sem identidade, como refém significa o eis-me respondente por tudo e por todos. Não é o retorno em si, mas o estremecimento da identidade. Por outro e para outro sem alienação na guisa da encarnação e na profundidade da pele.²⁸⁵ Daqui emana o sentido da condição de si como *Subjectum* que passa a responsabilidade como sem escolha e por um desinteressamento, como suporte do universo como fraternidade por tudo e por todos, assim como humanidade anterior a liberdade. Nada está em jogo, tudo é *incondição* do refém que é condição de toda solidariedade.²⁸⁶ Na comunicação do acusativo, da assignação do rosto e da hipóstase da carícia maternal, está presente a anterioridade diante da liberdade, não mais finita, mas a própria bondade.

Esta anterioridade da responsabilidade em relação à liberdade significa a bondade de Bem: a necessidade dos eleitos para o bem, em que a eleição é antes que eu seja capaz, ou seja, capaz para receber a sua escolha. Esta é a *suspensão* diante do pré-nascido. Passividade anterior a toda receptividade. Transcendente. *Anterioridade anterior a toda anterioridade representável*: imemoriais. Muito antes de o ser.²⁸⁷

Longe de todo altruísmo, de uma benevolência e de um sentimento moral; a perseguição, do refém a substituição do outro se coloca como correlativo da noite do inconsciente, de uma passividade mais passiva que toda a passividade e da responsabilidade

²⁸³ Cf. LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a, p. 48.

²⁸⁴ Cf. SUSIN, L. C. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Est, 1984, pp. 319-321.

²⁸⁵ Cf. LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a, p. 181.

²⁸⁶ Cf. *Ibid.* p. 186.

²⁸⁷ *Ibid.* p. 193.

enquanto não indiferença, como *eleidade* que inspira um não eu identificado, mas paciência diante do outro, como expiação por outrem de uma sensibilidade de se acusar, de ser acusado pela substituição do sujeito respondente diante de tal anterioridade - tempo *religioso* atinge a passividade primordial na paciência, onde o tempo já passou e cuja origem provém não do sujeito, e sim anárquico ao sujeito, não como princípio, nem tão pouco constituído pelo sujeito, e sim se coaduna na dimensão ética do vocativo: chamado pelo nome e, por conseguinte insubstituível e de eu não poder deixar de agir.

O assunto não é mais um ego - mas eu sou eu - não é capaz de generalização, não é um assunto em geral, que é passar para mim que eu sou eu e não outra. A identidade do sujeito é aqui na verdade incapaz de fugir da responsabilidade, para apoiar uns aos outros.²⁸⁸

A impossibilidade de unificação e a própria singularidade do sujeito se dá no outro, em que a essencialidade e a ontologia não podem contém o sujeito ético em sua vulnerabilidade e nem sua passividade, porque o outrem não coincide com o si mesmo, está fora do ser em sua inabalável abertura e exposição ao eu. Não se expõe como *objectum*, mas expõe-se fora de si. A constituição passiva, a consciência moral sob o mote da acuidade do Dizer do outro, recolhido enquanto dito que me afeta, fere pela má consciência de ser. “O Outro é o questionamento de toda boa consciência, a saída do ser em excesso e do excesso de ser: *um melhor que ser*.”²⁸⁹

Má-consciência: sem intenções, sem visadas, sem a máscara protetora do personagem contemplando-se no espelho do mundo, seguro e a se posicionar; sem nome, sem situação, sem títulos. Presença que teme a presença, nua de todo atributo. (...) Na sua não intencionalidade, aquém de todo querer, antes de toda falta, na sua identificação não intencional, a identidade recua diante de sua afirmação, diante daquilo que o retorno a si da identificação pode comportar de insistência.²⁹⁰

Reserva do não-vestido e não-justificado, timidez e má-consciência em que a originalidade do interior se dá não no mundo, mas na questão, na obviedade de sua ipseidade, condição detestável e que emerge de sua pré-reflexibilidade mas passividade como acusativo, em ser votado ao questionamento da vida por temor a outrem e não por qualquer princípio ou lei anônima. A lei possui rosto e voz que abala minha inocência intencional. “Retidão extrema do rosto do próximo, que rasga as formas plásticas do fenômeno. Retidão da exposição à morte, sem defesa; e antes de toda linguagem e de toda mímica, súplica a mim dirigida do fundo da solidão absoluta (...).”²⁹¹ Questão endereçada a minha presença e minha responsabilidade pela morte de outrem, não como angústia, mas responsabilidade diante do

²⁸⁸ LEVINAS, E. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a, p. 29.

²⁸⁹ SOUZA, R. T. *Sentido e alteridade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 62.

²⁹⁰ LEVINAS, E. *De Deus que vem à ideia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a, p. 229.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 231

inexorável que súplica pela eleidade e para um amor sem concupiscência, desinteressado e o temor pela injustiça sofrida à cometida.

3.4 Responsável por tudo e por todos

A experiência da responsabilidade seria limitada pela reflexividade de identidade, como pensar o mundo é equivalente a reconhecer-se. Para Levinas, todos os objetos são capturados por uma redundância livre constantemente lembrando a mente para determinar suas origens. O personagem de Ulisses na Odisseia é o modelo de uma verdadeira mudança de cenário sem alteridade. Para Ulisses, o outro é apenas o acidente de mim na derrota de seu delírio, um passo no caminho que leva de volta para si mesmo, ou, melhor ainda, um distanciamento do centro do mundo.

O interesse volta-se para o tempo e a existência singular do humano, não de um tempo cronológico, de uma razão geométrica aos moldes de uma ciência positiva, mas nos percalços que afetam o próprio sentido do humano, da hipóstase e da pessoa fora de qualquer inteligibilidade nascente de uma totalidade do ser, de uma abstração teleológica e mesmo de uma ontologia que se desprende do tempo.

O ser humano, voltando-se para dentro de si mesmo, encontra ali durações insuspeitadas, dilatações e contrações acentuadas, inesperadas. A afirmação agostiniana a respeito do indizibilidade do tempo enquanto fenômeno reassume uma atualidade insuspeitada; ninguém sabe dizer o tempo em processo de "flexibilização" crescente, e nem ao menos se sabe o que seria a temporalidade - descompasso entre lógica e a antológicas da fuga ao fixo, escape constante à capacidade focalizadora da razão.²⁹²

Autores que estão no mundo buscando a concretude da ética e do sentido da vida, dos restos que permanecem, mas, sobretudo, as feridas expostas em que a razão não pode antever a tempestade que se aproximava. A alternativa de Frankl e Levinas, mas do que a rendição é a redenção, a resistência do humano pelo caráter de sua singularidade e peculiaridade, a anterioridade do Bem e a transcendência, ora como presença ignorada de Deus, ora de Deus que vem a ideia não sob o aspecto religioso ou tradicional ao termo; e mesmo como confrontação do horror de Deus, mas a articulação do agente da ação nos tempos de escolha, diante do óbvio que é a capacidade primeira de filosofar. Sobremaneira na articulação de uma filosofia transcendental e do pensamento judaico como de Martin Buber, Franz Rosenzweig, H. Cohen; assim vinculado com a filosofia existencial e da própria fenomenologia. Proximidade que está além da essencialidade e do reducionismo monista, intuição recolhida

²⁹² SOUZA, R. T. **O tempo e a máquina do tempo**. Porto Alegre: Edipucrs, 1998, p.141.

do monoteísmo, da intriga e sutilezas da ideia de infinito, da utopia do humano, mas sobretudo da ética como filosofia primeira.

“Procuro pensar uma transcendência que não esteja na modalidade da imanência, que não caia na imanência: no menos procuro o mais que não pode ser abarcado” (De Deus vem a Ideia, parágrafo nº 137). Permanece a transcendência enquanto tal, ao mesmo tempo em que, por assim dizer, eleva-se à imanência. A transcendência divina comparece na relação a Outrem: a dimensão de elevação e altura desenha uma dissimetria na relação entre um homem e outro.²⁹³

Relação religiosa que abarca a intriga entre o transcendente e a imanência. Não há uma abstração diante de não se poder dizer nada sobre o futuro, pois o que corresponde neste universo de sentido é o caráter de resistência, de libertação como emancipação do humano de condicionalidades ou mesmo em refúgios obtusos que podem esconder a razão de totalidade enquanto redutora do aspecto de relação do homem, a sociabilidade não é contratual, mas correlato de contato, de Alteridade no sentido de desinteresse e não indiferença, tão plural que escapa da hermenêutica do eu. E o momento de decisão, do tempo que remete para o que extrapola a consciência, que o tempo é o elemento primordial para construção do sentido pessoal, do enfrentamento das coisas, mas é onde quebra-se, traumatiza-se o eu no fluxo da obviedade que o assola infinitamente em seu gozo vivencial.

É a questão vital de nossa sociabilidade, hipérbole da vibração do Outro que escapa de nossa compreensão, de uma responsabilidade que acontece não sob uma reminiscência, mas sob os vestígios de nosso tempo, que estão além de nossa motivação, de nossa liberdade, mas, sobretudo, é dimensão anterior e pré-reflexiva do rosto. O encontro é ferida que nasce do golpe, dor que nos diz a nossa mortalidade, o nosso sofrimento, mas que implica em abertura, saída do ser, de toda forma de paganismo moderno e mesmo de todo tipo de divinização; para ser responsável por outro, como refém daquele que primeiro chama. Aqui se coloca a proximidade do suprasentido, da transcendência do logos, onde o filosofar é posterior à linguagem ética, anterioridade do apelo do outro.

Suportando o peso do Outro, o eu o confirma em sua substancialidade e o situa acima de si. Um duplo movimento da responsabilidade designa a dimensão da altura: eu respondo ao outro que me interpela e respondo por ele. Neste sentido é que o outro me ordena à obediência, pois ele se situa acima de mim na hierarquia e eu sou responsável por aquele que me ordena. Não se trata de uma obra de piedade.²⁹⁴

²⁹³ DOUEK, S.S. Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: um elegante desacordo. São Paulo: Loyola, 2011, p. 207.

²⁹⁴ CARRARA, O. **Levinas: do sujeito ético ao sujeito político**. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2008, p.201.

O que é capaz de realização, de preenchimento do vazio do Eu é algo que vem a mim, no qual a vida apresenta-se e faz perguntas, que cabe a cada um responder, assim fazendo-se ser responsável (Frankl, 1978, p.34). Claro que a aceção desta prerrogativa colocamos diante de uma transcendência do Si, em que Frankl coloca o supra sentido como resposta para além da lógica, ou seja, somente na vida é que o humano emerge, transcende-se e realiza-se. Sem isso, a auto-realização nada mais é do que o fracasso; de um valor que se por a margem da integralidade da vida.

O singular no ser-responsável é a capacidade de auto transcender-se, de lançar-se no mundo em que não encontre somente a si próprio, mas que se defronte com fenômenos que são contínuos de um para o outro. Há uma diferença dimensional em que o valor mais elevado não anula o que lhe é inferior. Por isso, todas as formas de reducionismo, de monismo, não visam somente a limitar, por motivações heurísticas, o humano no subumano na condicionalidade, mas de negar qualquer existência de uma dimensão mais alta do humano, e o pior, colocam-se os motivos como a priori de todo arcabouço teórico. Por isso, a singularidade somente pode emergir nas possibilidades transitórias.²⁹⁵ No relacionamento com o passado, o homem escapa de toda forma de eguidade, de finitude mediante a autotranscendência, no qual ele torna-se mais humano na medida em que se torna ele mesmo, em proporção e medida que ele se esquece a si próprio na dedicação de uma tarefa, ou na dedicação a um companheiro. Ato eminentemente religioso de profundo encontro, do desinteresse quando tomado no que extrapola o sentido, na própria passividade.

O movimento da responsabilidade é um movimento positivo ao mesmo tempo espontâneo e crítico: o eu se afirma por uma impossibilidade de escapar à ordem do outro sem, no entanto, retornar a si. Por isso, a consciência moral é a primeira e é fonte da filosofia.²⁹⁶

Ainda nos confrontamos com o problema do indivíduo e o do coletivo, e mais do que isto o próprio problema da condição de mundo na sociabilidade. Aproximação importante de Levinas no aspecto concernente a relação ética (Alteridade), do encontro ético que não se absorve o Outro pelo pensamento; como luta de consciência ética enquanto busca de unidade pelo êxtase e por atribuição e domínio do adverso, na ideia de unidade pela seguridade da monadológica a do sujeito em sua solidão, mas como relação a partir da epifania do rosto, da

²⁹⁵ Cf. FRANKL, V. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 46.

²⁹⁶ CARRARA, O. **Levinas: do sujeito ético ao sujeito político**. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2008, p. 202.

hipóstase dos diversos que permanecem vibrantes pelo tempo anacrônico entre o Eu e o Outro.²⁹⁷ A alteridade do qual será a exterioridade do ser-responsável, do outro que apela, constitui-se na inadequação, do além da intencionalidade de consciência que no fluxo do tempo, como dado enquanto ser em doação no tempo e da própria quiddidade dos conteúdos da representação que duram no tempo e na própria satisfação.

A alteridade temporal (Husserl/Heidegger) é pensada, conseqüentemente, como inseparável da diferença qualitativa dos conteúdos ou dos intervalos espaciais, distintos mas iguais, discerníveis, percorridos em um movimento uniforme. Homogeneidade que predispõe à síntese. O passado é representável, retido ou rememorado ou reconstruído em um relato histórico; o futuro, em protensão, antecipado, pressuposto pela hipótese.²⁹⁸

Destarte, a noção de passado não mero presente que se foi, mas é sincronia pela memória e que aglutina o futuro como antecipação do modo de vir a ser a presença, a protensão deste presente vivo. Adequação como representação enquanto englobado na ordem do logos, em que o significativo da transcendência não tem força axiológica diante da intencionalidade. Por isso, o sentido de pensamento significante coloca-se como transcendência da intencionalidade, do além da tematização de outro pela Alteridade.

A responsabilidade se apresenta como capaz de desalienar o eu, abrindo-o à sociabilidade. A responsabilidade é uma resposta ao apelo do outro. É o Outro interpelante que é o primeiro em relação ao eu. A iniciativa assim não procede da liberdade do eu, mas vem do outro. O apelo é resposta anterior à resposta.²⁹⁹

A alteridade, nos “indiscerníveis”, não faz apelo ao gênero comum, nem ao tempo sincronizável em representação pela memória ou pela história. Reunião totalmente diferente daquela da síntese: proximidade, face-a-face e sociedade. Face-a-face: a noção de rosto vem impor-se aqui. Ela não é um dado qualitativo que se acrescenta empiricamente à pluralidade prévia de *Eus* ou de psiquismos ou de interioridades, de conteúdos adicionáveis e a adicionados em totalidade. O rosto, comanda aqui a composição, instaura uma proximidade diferente daquela que regula a síntese unindo os dados “em” mundo, as partes “em” um todo. Ele comanda um pensamento mais antigo e mais desperto que o saber ou que a experiência.³⁰⁰

Daqui se transborda o ser-responsável, na sua vontade de sentido não como reminiscência, mas como os traços e os vestígios que se foram constituindo no além da consciência. Sentido de um imemorial e profundo infinito do rosto de Outrem, que apenas se faz próximo, em que a responsabilidade se torna substituição imotivada pela expressão da

²⁹⁷ Cf. LEVINAS, E. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 2009b, p. 137.

²⁹⁸ Id. **De Deus que vem à ideia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a, p.209.

²⁹⁹ CARRARA, O. **Levinas: do sujeito ético ao sujeito político**. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2008, p.203.

³⁰⁰ Cf. LEVINAS, E. **De Deus que vem à ideia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a, p. 213

nudez do outro. A singularidade associa-se na alteridade pela eleidade, do sofrimento por outro, na qual a “(...) Eleição do sofrimento do passado aparece como promessa de um acabamento glorioso e visível.”³⁰¹ A eleição é ruptura do tempo maciço, para o tempo da responsabilidade enquanto articulação.

Zielinski³⁰² coloca alguns pontos chaves de uma responsabilidade como inversão da lógica do ser responsável em Levinas, e que, por conseguinte, aproxima-se da ontologia temporal de Frankl. Num primeiro aspecto consiste na tradição filosófica, da consciência moral de Kant, atribuir o campo de identificação do agente com a sua culpabilidade, no qual temos dois sentidos possíveis.

Primeiro a responsabilidade como engajamento e promessa, que reside no âmbito jurídico de obrigação, no qual o dever apreende-se sobre o corolário de imputação e retribuição. Numa causa civil ou criminal consideram-se as capacidades livres de ações que possam ser imputadas e que se aplicam a reparação ou suportam um castigo. Nesta articulação, de maneira sucinta, a transcendência perpassa pela ideia de espontaneidade deontológica em que a responsabilidade é a posteriori do outro, ou seja, se segmenta sobre a ação do sujeito livre e juridicamente imputável diante de sua liberdade como ideia transcendental.

A ideia transcendental da liberdade constitui somente o conceito de espontaneidade absoluta na ação, como fundamento da imputabilidade desta ação, mas ela não é mesmo verdadeira que a pedra de tropeço da filosofia das dificuldades insuportáveis de admitir esta classe de causalidade incondicional.³⁰³

No segundo sentido, Levinas parte da etimologia da palavra *respondere* como resposta a um chamado, denotando o aspecto bíblico profético, mas antes mesmo do verbo latino como “responder à” (alguém) ou “responder de” (alguma coisa), verbo reflexivo e que se articula ao chamado e a resposta na relação intersubjetiva. Nesta relação não se estabelece uma relação de causalidade que se emana a espontaneidade e de atribuição entre a lógica da ação como causa como efeito, identificação do sujeito da ação sobre o objeto. No lugar da causalidade, Levinas articula os dois sujeitos, entre dois polos, que se direciona não por um mal julgamento de causa, mas pela subordinação, em que um esta do lado do outro que o chamou. A responsabilidade é definida como resposta do sujeito ao outro que chama, mas que precede o próprio sujeito, pois o chamado é precedente e a resposta é a posteriori. Nisto consiste a primeira substituição da imputabilidade clássica, a passividade e a eleição como lugar ético,

³⁰¹ LEVINAS, E. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 2009b, p. 215.

³⁰² Cf. ZIELINSKI, A. **Levinas: la responsabilité est sans pourquoi**. Paris: PUF, 2004, pp. 117-148.

³⁰³ Cf. Ibid. p. 119

além da promessa, pois toma o chamado no sentido bíblico do sair da terra para o infinito. A infinição do chamado, do ressoar da voz, não para o retorno pacífico do eu, como a trajetória de Ulisses até o *thelos* do seu reino, mas muito mais como Abraão, como saída que não se fecha no existir do sujeito, nem do seu próprio fim, de um não fim ao mote moral. “A pessoa cujo agir enfoca-se na responsabilidade é a pessoa do outro, isto quer dizer que este eu sou responsável, a qual eu sou em situação de resposta. Outrem é a vez do mandamento e do centro de responsabilidade. É a partir de outrem e pela relação a ele que tudo se joga (relaciona).”³⁰⁴

A questão fundamental do sentido de responsabilidade se inverte no surgimento do outro como mestre num ensino magistral em face-a-face. Não se coloca como presença e inter-humano sobre a perspectiva da perseverança do ser, mas do despertar do homem em sua letargia ôntica diante do Dizer do outro homem, que o confronta e desconstrói todo tipo de espontaneidade e liberdade.

A palavra do mestre faz estremecer, no sentido estrito, ela traumatiza: ao questionar a identidade do sujeito, ela o dá, assim, a ele próprio. É claro que, para Levinas, a identidade a si mesmo só é dada na violência de um trauma, correndo o risco da destruição. Tendo sido interpelado, deste modo, o discípulo, pelo mesmo impulso, dota-se de olhos, desvenda-se.³⁰⁵

A vibração da palavra é o significar a realidade num sentido paradoxal entre o Mundo que surge para o sujeito, assim como o significar do sujeito para o Mundo, nascente da interrupção abrupta e violenta da quietude de si e da quietude substancial das coisas e do entre as coisas.

(...) abalo e inversão pelos quais, eu (moi) eu irrompo sob a identidade do ente e posso de ora em diante falar de meu abalo, de meu conatus, de minha persistência no ser, de minha colocação em questão da mesma forma como falo de minha vinda ao mundo; entrada na inquietude-para-a-morte-do-outro-homem: despertar de uma “primeira pessoa” no ente. Problematicidade na sua origem, a guisa de meu despertar à responsabilidade por outrem, a guisa de um desembriagamento de meu próprio existir.³⁰⁶

Não se coloca mais a imputabilidade da ação, mas na viragem radical da existência, o outrem é atuante na minha vida, em que ele não é a vítima perante um assassino, por exemplo, mas na relação do olhar-rostos, no face-a-face, na nudez da existência, manifesta-se a vulnerabilidade infinitamente, exposição de outrem em seu não poder, passividade não no sentido jurídico, mas no sujeito mais passivo que a própria passividade da vítima, ou seja, o

³⁰⁴ ZIELINSKI, A. Levinas: la responsabilité est sans pourquoi. Paris: PUF, 2004, p. 122.

³⁰⁵ SEBBAH, F.D. *Levinas*. São Paulo: Estação liberdade, 2009, p. 74.

³⁰⁶ LEVINAS, E. *De Deus que vem à ideia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a, p. 217.

sujeito responsável torna-se refém do outrem, perdendo a inocência do ser diante da alteridade de outro.

(...) questão em que entro obrigado à responsabilidade para com a mortalidade do outro homem, e concretamente, como perdendo diante da morte de outrem a inocência do meu ser: colocação em questão diante da morte do outro como remorso ou, ao menos, como escrúpulo por existir. Meu existir, na sua quietude e na boa consciência de seu conatus, não equivale a um deixar morrer o outro homem? O que como eu rompendo em um ente que sabe “a que se ater”, no indivíduo de um gênero – seja ele o gênero humano – sua calma participação na universalidade do ser, significa como a problematicidade mesma da questão.³⁰⁷

A evocação da questão por outrem é o sentido revisto pela passividade que visa o Bem do outro não por sua ação, mas como injunção profética diante da exposição do outrem, de sua singular e absoluta dignidade, e do próprio respeito a lei correlativa ao respeito do outro. A possibilidade é Dar a si mesmo, no extremo de tirar a pão da própria boca para o que clama e proclama o mandamento “não matarás”; um dar apesar de si, por outro e a partir de si. Fora do ser que antecede qualquer liberdade, vontade ou ato deliberativo, em que “a responsabilidade por outrem não resulta de um engajamento livre.”³⁰⁸

A interrupção do eu se dá na irrupção do Terceiro no face a face, que se manifestou na aparição do outrem. O rosto não desvela um mundo interior, mas instaura um entre nós – separação abismal que coloca em ordem o público. É a infindição como relação com outro, sem tematização e contra o egoísmo na totalidade.

Neste debordamento, se produz precisamente sua infindição mesma, por isso que ao dizer na relação com o infinito em outros termos que noutros termos da experiência objetiva. Mas se experiência significa precisamente relação com o absolutamente outro – isto é este que sempre deborda o pensado – a relação com o infinito é a consumação da experiência por excelência.³⁰⁹

Desta forma a linguagem significa não a existência entre outros, mas justiça em que toda a humanidade olha, de um terceiro “(...) é outro que o próximo, mas um outro próximo, mas também um próximo do Outro e não simplesmente o seu semelhante.”³¹⁰ A multiplicidade dos homens, que não aquietam a questão moral e a justiça; a vibração dos conceitos e dos termos em que se pesa assimetricamente, ou seja, o comparecimento diante do incomparável. Assim, flui da proximidade diante do outro ao Terceiro, em que a relação com o terceiro é metafísica do Eu com o Outrem se transforma em justiça. Fluir que converge para um Nós, aspira um Estado e as instituições e as leis de universalidade: somente se há sentido em uma sociedade e a política se “(...) encontrar seu centro de gravitação neles mesma, pesar

³⁰⁷ LEVINAS, E. *De Deus que vem à ideia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a, p.218.

³⁰⁸ Id. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a, p.126.

³⁰⁹ Id. *Totalité et infini: essai sur l’extériorité*. Paris: Librairie Générale Française, 2010c, p.10.

³¹⁰ Id. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a, p.245.

por sua própria conta.”³¹¹ “A política levinasiana - se assim podemos denominá-la- então se situa nesse intervalo entre *o Il y a* e a Eleidade, ou seja, entre o não-sentido e a indiferença diante do outro e a responsabilidade infinita pelo outro.”³¹²

Justiça que se espera permanecer na responsabilidade do Um-ao-outro em que é irreduzível de um por todos em que o Estado e a justiça se instauram na permanente ambiguidade entre o individual-único-pessoal diante do absoluto – inerente remorso da justiça que precisa se preocupar em justificar constantemente sua experiência política. Interrogar a política é interrogação ética de tempo messiânico em que a responsabilidade não se absorve na instituição, mas se manifesta em uma anterioridade que quebra a engrenagem da história e das liberdades, olhar para o além-Estado, e desorientar a ligação inicial pela pré-origem de uma responsabilidade à indigência. “A política abandonada em si mesma carrega nela uma tirania, deforma o eu e o Outro que a suscitam, pois ela os julga segundo as regras universais e, por isso mesmo, como por contumácia.”³¹³

Responsabilidade política como reconhecimento residual de uma experiência humana escatológica aberta pela nuances em face-a-face por um autêntico intersubjetivo. Justiça que na infinição é um para além da justiça, atualiza a fraternidade humana que excede o judiciário e imputativo, para um sentido do inter-humano mais antigo que o mundo, uma bondade anterior e sobretudo um Eu-Se que vai em direção ao Outro, como refém e na substituição como obsessão por outro: a não-indiferença pelo outro.

A responsabilidade pelo próximo é anterior à minha liberdade, vem de um passado imemorial, não-representável e que nunca foi presente, mais “antigo” que toda a consciência de... Eu sou engajado na responsabilidade pelo outro segundo o esquema singular que uma criatura, respondendo ao fiat do Gênesis, delineia, ouvindo a palavra antes de ter sido mundo no mundo. (...) o engajamento destes “profundos passados” do imemorial me diz respeito como ordem e súplica, como mandamento – no rosto do outro homem – de um Deus que “ama o estrangeiro”, de um Deus invisível, não tematizável, que neste rosto se exprime e do

³¹¹ LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a p. 248.

³¹² CARRARA, O. *Levinas: do sujeito ético ao sujeito político*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2008, p. 203.

³¹³ LEVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Librairie Générale Française, 2010c, p. 276.

qual minha responsabilidade por outrem dá testemunho³¹⁴ sem se referir a uma prévia percepção.³¹⁵

Neste interim o ponto fundamental do sentido da responsabilidade humana é pelo Desejo³¹⁶ infinito como passividade primordial diante da olhar-rostos como desnudamento que não retorna ao amor de si como dever moral, mas como gratuidade enquanto desproporção relacional, em que há uma anterioridade ética, uma assimetria relacional em que o valor não pode ser valorado. Além do ser, em que o outro não é objetificado, mas por uma não-reciprocidade de uma hipérbole relacional como garantia de transcendência do outro, de uma não totalização do outro na categoria do mesmo, mas como significação do humano.

O sentido do humano não se mede pela presença, seja ela presença a ele mesmo. A significação da proximidade desborda os limites ontológicos, a essência humana e o mundo. Ela significa pela transcendência e pelo a-Deus-em-mim que é colocação em questão de mim. O rosto significa na indigência, em todo o precário da interrogação, em todo o risco da mortalidade.³¹⁷

Na aproximação do intersubjetivo, da abertura para a possibilidade, coloca-se evidentemente a relação com a alteridade, que neste encontro pode ser posicionada como deflexão ou a própria intenção paradoxal perante o outro, no qual a relação no fenômeno do amor e do sexo, por exemplo, é mais do que a satisfação do prazer, mas o Desejo em que o encontro hipostático que signifique reconhecer o aparecimento da singularidade do outro, a originalidade sem origem na pessoa que se realiza e que guarda o seu enigma, um modo diferente de ser na qualidade de deposição do eu.

O prevalecer do espiritual na constituição do psicofísico, em que cada ato do humano é sua própria escrita biográfica, como dado imediato e que somente será um todo quando o “seu mundo” estiver sido completado no término da vida, todavia, na alteridade como questionamento anterior ao pessoal, de um alguém que sussurra na má-consciência, no remorso e da não intencionalidade diante do outro.

Na passividade do não intencional – no próprio modo de sua “espontaneidade” e antes de toda formulação de ideias “metafísicas” a esse respeito – coloca-se em questão a própria justiça da posição no ser que se afirma com o pensamento

³¹⁴ (...) Deus escapa à tematização, subtrai-se à experiência e prescinde da reciprocidade. Deus se retira para infinitude como Ele, como mandamento que vem de um passado imemorial. Enquanto *Ileité* (eleidade), que o inclui no registro do Logos. Tudo se passa como se, na relação que liga o sujeito a Deus, este já se retirasse como terceira pessoa, como mandamento sempre recomeçado que não é senão a exigência de um "eis-me aqui". FABRI, M. **Desencantando a ontologia**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p.171.

³¹⁵ Cf. LEVINAS, E. **De Deus que vem à ideia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a, p. 219-220.

³¹⁶ A consciência pode assim pensar mais do que a sua capacidade e natureza permitem conhecer. Para Levinas a relação com o Outro (produção da ideia do Infinito) não se dá no conhecimento, mas como Desejo. Desejo que nasce num ser que, de certo modo, não tem falta de nada, pois este ser está satisfeito em seu egoísmo. Diferentemente de uma relação como o ser, o Desejo é desejo Infinito. FABRI, M. **Desencantando a ontologia**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p.83.

³¹⁷ LEVINAS, E. **De Deus que vem à ideia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a, p. 221.

intencional, saber e domínio do ter-a-mão (main-tenant): ser como má-consciência, ser em questão, mas também ser votado à questão, ter de responder – nascimento da linguagem, ter de falar, ter de dizer eu, ser na primeira pessoa (...)Ter de responder por seu direito de ser, não por referência à abstração de alguma lei anônima, de alguma entidade jurídica, mas no temor por outrem.³¹⁸ (LEVINAS, 2008a, pp.230-231).

Temor pela morte de outro homem e da inexorável responsabilidade de não deixar o outro homem só em face de morte, não de uma angústia e preocupação que acomete o humano em sua solidão. É rompimento do fazer-se face, de eu que responde como “eis-me aqui” na súplica que o interpela, num amor que faz-se exceder na afetividade, não como o retorno a consciência de si no Dasein, sem escrúpulos de pensar a própria morte, mas no gesto gratuito diante da não-representação do ser no mundo.

Em relação a toda afetividade do ser-no-mundo – novidade, para mim, da não-indiferença para com o absolutamente diferente, outro, não-representável, não captável, quer dizer, o Infinito, o qual me convoca – rompendo a representação sob a qual se manifestam os entes do gênero humano – para se designar, no rosto de outrem, sem possibilidade de esquivar-me, como o único e eleito. Apelo de Deus que não instaura entre mim e Ele que me falou relação; ele não instaura o que, por qualquer motivo, seria conjunção – coexistência, sincronia, mesmo que ideal-entre termos.³¹⁹

Por conseguinte, da ideia que vem de Deus, como leitura que Levinas fez a partir da ideia de Infinito em Descartes, em que não é meramente consciência da finitude e da preocupação do ser-para-a-morte, mas antes de tudo um ativismo contínuo que não deixa nada na quietude de um desespero diante do inevitável em Frankl, mas do que transborda a razoabilidade e define-se pela fé pessoal. Assim como há a possibilidade do ser na consciência moral como experiência dos valores, é no supra sentido, ou melhor, na Alteridade enquanto o fora do ser, acesso ao exterior, do rosto como condição de possibilidade da ética que vem ao encontro, não como depositário da confiança heroica e da memória, mas lhe escapa da própria memória, da vibração do tempo oportuno como desempenho vocativo, em que a filosofia não é digestiva, mas comunicação do Outrem, desconstrução da própria ontologia reconhecendo a inevitabilidade do Dito, do destronamento do eu e do temor por outro, temor diante da injustiça, da violência que expõe a ferida do outro, da suspensão do assassinio inscrito no peso da existência. “O sujeito é de carne e sangue, homem que tem fome e que come, entranhas dentro uma pele, e, assim suscetível de dar o pão de sua boca ou

³¹⁸ LEVINAS, E. **De Deus que vem à ideia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a, pp. 230-231.

³¹⁹ Ibid. p. 232.

de dar sua pele.”³²⁰ É o que Levinas colocou como obsessão por outrem, pela dor de outrem como engajamento na dimensão corporal³²¹ do sujeito como convocação da necessidade de outro, do apesar de si que sai do egoísmo diante da privação de outrem. É o reconhecimento dos corpos de outros, do mundo das necessidades que marcam o viver de... eu (moi) egoísta, mas golpeado pela obsessão do totalmente outro humano, que coloca-se no seu lugar. Substituição ao extremo pela hipérbole de culpa por tudo e por todos de uma não-origem e não-poder, mas como desejo por outro, que o eu é sequestrado não numa relação entre Eu e Tu, mas no Terceiro, como clamor de justiça.

³²⁰ LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a, p. 124.

³²¹ A responsabilidade não se reduz a um chamado interior da consciência, mas exige um engajamento carnal. CARRARA, O. *Levinas: do sujeito ético ao sujeito político*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2008, p. 133.

CONCLUSÕES

Chegamos ao momento de subverter a oração no aspecto da satisfação consigo mesmo diante de uma sabedoria que mais antiga que o mundo e que nos coloca diante do transcendente não a partir do imanente simplesmente, mas pela profunda separação a partir da alteridade como não substancialidade no ser; como nem tão pouco de Um como satisfeito em si pela redução do outro na lógica de um terceiro excluído, mas de um *tertium non datum*. Não nome de uma paz interior, mas a sutileza de pronome que não se legitima por uma igualdade formal, uma relação entre iguais que na construção de um sentido para a vida, o respondente ainda se prende ao elementar deste mundo, ou que é partícipe de forma descomunalmente interessada. Inteligibilidade ôntica em que a redução do Outro no Mesmo acontece por intervenção do termo médio e neutro que assegura a sua inteligência.³²²

A incrustação do Outro como supressão ou posse, que justifique a existência institucional em que a vontade se anula como herança, privando o sujeito de seu nome e de sua responsabilidade, são desafios que envolvem a compreensão da consciência moral no plano de tempo passivo que emerge a desumanidade, o desejo do absolutamente outro e que se declina na dimensão da metafísica e de um ateísmo, de uma teologia relacional mais do que substancial.

A fenomenologia é importante porque aponta para os próprios limites da consciência objetiva, e que considera a consciência moral como princípio da sociabilidade e da desordem diante do ser, na qual no acento valorativo do espírito é importante para Frankl, mas que ainda não suficiente para a significação a partir da comunicação do humano com o inconsciente na constituição de vontade de sentido. Busca que é empreendida como pró-tensão de proximidade com o outro, como fundamento e na linguagem ética, por um atavismo anterior a qualquer autobiografia, aliás coloca-a diante do plano traumático que quebra o elo que encadeia a circularidade da consciência, em que o outro não é meramente objeto de reflexão do eu. Aponta para um fenômeno de ordem anacrônica e cuja ética do sentido da vida ainda é a intriga entre eu e o outro. O não fechar os termos, a vibração dos conceitos pela hipérbole de uma palavra escatológica de uma glória do Infinito, aponta para um humano messiânico, respondente diante do apelo da indigência do outro humano. A questão primordial não é ser ou não-ser, mas a questão moral que me acusa, no remorso de um sem retorno diante do

³²² Cf. LEVINAS, E. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. Paris: Librairie Générale Française, 2010c, prefácio, p. XIII.

sofrimento de outrem, de um sofrimento não-heroico, mas inútil e que põe em questão a justiça e o desejo pelo outro.

Desejo metafísico que não aspira ao retorno, mas como Abraão eleito para ir a terras que ele não nasceu, terras inexploradas que não coadunam-se com a satisfação do compreender. Afastamento do invisível e estranhamento no ser que é evocado no discurso do outro que é Mestre e de uma relação como religião sem constituir uma totalidade.

Manter-se vigilante, mas considerar a passividade e o epifenômeno do Outro, de não recair na retórica como violência que corrompe a liberdade do outro, em que a crítica sempre precede o dogmatismo, e a metafísica a ontologia. Subjetividade como acolhimento e hospitalidade, na singularidade pessoal, que vislumbra os sentidos não a partir de si, mas da transcendência do discurso que sinaliza uma escatologia nova que designe uma responsabilidade arranca a jurisdição da história, mas a renúncia da violência por encarar o outro tal como ele é desinteresse associado ao drama que faz vibrar não um *alter ego*, mas o Outro e o Terceiro, o outro do outro que é mais resistência à posse e solicitação absoluta em sua nudez de justiça.

Desta forma, o desvelamento de um neutro impessoal acontece pela generosidade e atrelado a sinceridade que acontece entre os termos desta inquietude ontológica. O mal de ser que está além dos poderes técnicos, do desempenho e do próprio enraizamento no lugar comum. Outro que é o não-lugar, que toma de sequestro o eu em sua artificialidade e na paisagem morta e plástica arquitetônica de sua vida. Pensamento inadequado diante indigência do outro, como heterogeneidade de uma passividade mais passiva que toda passividade, sem história e sem representação na memória e na antecipação, pela qual os modos de consciência e redução são indiscerníveis.

O rosto, que comanda aqui a composição, instaura uma proximidade diferente daquela que regula a síntese unindo os dados “em” mundo, as partes “em” um todo. Ele comanda um pensamento mais antigo e mais desperto que o saber ou que a experiência. Eu posso seguramente ter experiência do outro homem, mas precisamente sem discernir nele sua diferença de indiscernível. Já o pensamento desperto para o rosto ou pelo rosto é o pensamento comandado por uma irredutível diferença: pensamento que não é pensamento de... mas imediatamente pensamento para... pensamento que não é tematização, mas não-indiferença para com o outro.³²³

O encontro do homem com a singularidade se atualiza e traumatiza no ativismo, mas na condição de despertar a significância do rosto do Outro, em que não se constitui um valor de meio, nem de adequação, mas de devotamento à significância anterior a toda expressão particular, o que paradoxalmente manifesta-se em sua nudez e indigência sem-defesa, mas

³²³ LEVINAS, E. **De Deus que vem à ideia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a, p.213.

torna-se a velar-se no enigma - vestígio da eleidade que se manifestou no Olhar-rostos. Assim, o encontro é religião, oração de um discurso que saúda o eu e o destrona de sua soberania neutra. A angústia não o assombra mais do que o numinoso, da impessoalidade da noite, mas no não deixar na solidão do padecimento o outro que expõe sua mortalidade.

A substituição é uma transcendência, pois ela ultrapassa o primado da totalidade, seja esta lógica ou mítica. Nesse ultrapassar o domínio do Logos se liberta do Mito e da neutralização no ser. Mesmo sabendo que sua escrita é necessariamente Logos (Dito), Levinas sempre aponta a possibilidade de um além do Logos do Ser, da crítica que precede o dogmático. Por conseguinte, a indissociabilidade do Dizer e do Dito não teria sentido se uma atitude dessacralizante não estivesse na base de sua relação. “Entretanto, a relação com o Infinito não é um intencionalidade desprovida de poder de reflexão, mas ela é ela mesma a condição de toda reflexão. A consciência só pode ser colocada em questão a partir da exterioridade. A reflexão precisa de uma heteronomia.”³²⁴

A responsabilidade do um-ao-outro é a impossibilidade de deixa-lo entregue a sua indigência, e a gravidade de um amor que se sublima não na frieza legal e reciprocidade, mas de doação sem concupiscência, em que a alteridade se anuncia em sua familiaridade pelo feminino, pela filiação e fecundidade dentro do lar.

A questão da vida é o próprio rosto que irrompe a identidade, abala minha segurança e do meu *conatus*; no qual põe em questão o meu nascimento, a irrupção minha neste mundo que é minha responsabilidade, como acordar da letargia de meu próprio existir e da inocência do meu ser. Pensamento para: a Deus, ético em que se coloca todo o drama humano da sociabilidade, da proximidade e fraternidade, para além do Mesmo que apenas é votado e não engajado em um tempo sincrônico, mas já tarde demais.

A questão do sentido da vida se mede não por presenças ontológicas, mas da precariedade do humano, além de sua espontaneidade e intencionalidade; de mera compaixão e simpatia que privam o ser reflexivo a visadas vazias, mas o que se precisa colocar como direito de ser é o Ethos insubstituível em que “Je” tem significância como caráter de incessível e ligado a responsabilidade.³²⁵ *Ethos* que afeta o eu na má-consciência que repõe à questão de acusação a identidade do eu no palco social da história, em que cada situação é digna de uma realização, de encontros, de instituições; porém enquanto responsabilidade como passiva - ainda é incessível e culpada – diante do sofrimento do outro, no qual pelo

³²⁴ CARRARA, O. **Levinas: do sujeito ético ao sujeito político**. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2008, p. 202.

³²⁵ Cf. LEVINAS, E. **De Deus que vem à ideia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a, p. 222.

atraso do eu, ainda não pode dar uma resposta total, apenas o confortar pela proximidade de refém a sua indignação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADORNO, Theodor W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- AGOSTINHO, St. **Confissões**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.
- ANDRADE, A. C. **Ricouer e a formação do sujeito**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- ARISTÓTELES. **De l'Âme**. Paris: Les Belles Lettres, 1995.
- BAUMAN, Z. **Vida em fragmentos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- BLANK, R. **Escatologia da pessoa: Vida, morte e ressurreição**. 2. Ed. São Paulo: Paulus, 2000.
- BLANK, R. **O projeto cósmico de Deus: Escatologia II**. São Paulo: Paulus, 2001.
- BOURETZ, P. **Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BUBER, M. **Eu e tu**. 10. ed. 4 reimpr. São Paulo: Centauro, 2012.
- CALIN, R. e SEBBAH, F.D. **Le vocabulaire de Lévinas**. Paris: Ellipses, 2002.
- CAYGILL, H. **Levinas and the political**. Londres: Routledge, 2002.
- CORÁ, É. (Orgs.). **Temas de ética e política**. Curitiba: editora CRV, 2010.
- COSTA, J.A. **Ética e política em Levinas: alteridade, responsabilidade e justiça**. Passo Fundo: IFIBE, 2013.
- DESCARTES, R. **Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre laquelle peut servir de Préface**. Paris: Classiques Garnier, 1994. Vol III (Oeuvres Philosophiques).
- DERRIDA, J. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. 1. reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DOUEK, S.S. **Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: um elegante desacordo**. São Paulo: Loyola, 2011.
- FABRI, M. **Desencantando a ontologia**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
- _____. **Fenomenologia e cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar**. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.
- FRANKL, V. **A presença ignorada de Deus**. 13 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

- _____. **A vontade de sentido.** São Paulo: Paulus, 2011.
- _____. **Em busca de sentido.** 31.ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. **O que não está escrito nos meus livros: memórias.** São Paulo: É realizações, 2010.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia.** 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- _____. **Pedagogia do oprimido.** 41. ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2005.
- GUTTMANN, J. **A Filosofia do judaísmo.** São Paulo: Perspectiva, 2003.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo.** 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HUSSERL, E. **A crise da humanidade europeia e a filosofia.** 4. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2012.
- _____. **A ideia da fenomenologia.** Lisboa: editora 70, 2008.
- _____. **Théétète.** Paris: Gallimard, 1994. Volume II. (Oeuvres Complètes).
- KIPPER, J. D. **Ética: teoria e prática.** Porto Alegre: Edipucrs, 2006.
- LEVINAS, E. **Altérité et transcendance.** Paris: Fata Morgana, 1995.
- _____. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.** 7. ed. Paris: Kluwer Academic, 2011a.
- _____. **Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et notes philosophiques diverses.** Paris: Bernard Grasset/Imec, 2009a. (oeuvres 1).
- _____. **Da existência ao existente.** Campinas: Papyrus, 1998.
- _____. **De Deus que vem à idéia.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008a.
- _____. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger.** Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. **De l'évasion.** Paris: Fata Morgana, 2011b.
- _____. **De l'existence à l'existant.** Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.
- _____. **Dieu, la mort et le temps.** 4. ed. Paris: Grasset, 1993.
- _____. **Difficile liberté.** 9. ed. Paris: Albin Michel, 2010a.
- _____. **Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

- _____. **Ética e infinito.** Lisboa: edições 70, 1982.
- _____. **Entre nós: ensaios sobre alteridade.** 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2010b.
- _____. **Éthique comme philosophie première.** Paris: Payot & rivages, 1998.
- _____. **Hors sujet.** 2. ed. Paris: Fata Morgana, 1987.
- _____. **Humanismo do outro homem.** Petrópolis: Vozes, 2009b.
- _____. **Les imprévus de l'histoire.** Paris: Fata Morgana, 1994.
- _____. **Liberté et commandement.** 3. ed. Paris: Fata Morgana, 2008b.
- _____. **Novas interpretações talmúdicas.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- _____. **Parole et silence: et autres conférences inédites.** Paris: Bernard Grasset/ Imec, 2009c. (oeuvre 2).
- _____. **Quatro leituras talmúdicas.** São Paulo: Perspectiva, 2003.
- _____. **Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme.** Paris: Éditions Payot & Rivages, 1997.
- _____. **Le temps et l'autre.** Paris: PUF, 1983.
- _____. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité.** Paris: Librairie Générale Française, 2010c.
- _____. **Totalidade e Infinito.** 3. ed. Lisboa: 70, 2008b.
- MALKA, S. **Lévinas, l'avie et la trace.** Paris: Albin Michel, 2005.
- McKENZIE, J.L. **Dicionário bíblico.** 9. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção.** 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. **Sens et Nonsens,** Paris: Gallimard, 1996.
- PEREIRA, I.S. **A ética do sentido da vida.** Aparecida: Ideias e letras, 2013.
- PELLIZZOLI, M.L. **Levinas: a reconstrução da subjetividade.** Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- PIVATTO, P.S. (Org.). **Ética: crise & perspectivas.** Porto Alegre: Edipucrs, 2004.
- PLATÃO. **A República,** Lisboa: Gulbenkian, 1972.
- RICOEUR, P. **Autrement.** 2. tir. Paris: Presses universitaires de France, 2006.
- _____. **A memória, a história, o esquecimento.** Campinas: Unicamp, 2007.

ROSENZWEIG, F. **La estrella de la redención**. 2 ed. Salamanca: ediciones Sígueme, 2006.

SARTRE, J.P. **L'Être et le Néant**. Paris: 1995, Gallimard.

SEBBAH, F.D. **Lévinas**. São Paulo: Estação liberdade, 2009. Figuras do saber; 24.

SOUZA, R.T. **Ciência e ética**. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.

_____. **Existência em decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. **Levinas e a ancestralidade do mal**. Porto Alegre: Edipucrs, 2012.

_____. **Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

_____. **Sentido e alteridade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

_____. **O tempo e a máquina do tempo**. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

_____. **Totalidade e desagregação**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

_____. **Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo do infinito e a crítica da filosofia ocidental**. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. Coleção filosofia 92.

SOUZA, R.T. e OLIVEIRA, N.F. **Fenomenologia hoje I: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI**. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

_____. **Fenomenologia hoje II: significado e linguagem**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

_____. **Fenomenologia hoje III: bioética, biotecnologia e biopolítica**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

SOUZA, R.T. (Orgs.). **Alteridade e ética**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

SUSIN, L. C. **O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: Est, 1984.

SUSIN, L. C. (Orgs.). **Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

Cf. SVENDSEN, L. **A filosofia do tédio**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

VIGOTSKY, L. S. **A formação social da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1998a.

_____. **Pensamento e linguagem**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998b.

_____. **Psicologia pedagógica**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ZIELINSKI, A. **Levinas: la responsabilité est sans pourquoi**. Paris: PUF, 2004

ZILLES, U. **A crítica da religião**. Porto Alegre: EST edições, 2009.

ARTIGOS E DISSERTAÇÕES:

CARRARA, O. **Levinas: do sujeito ético ao sujeito político**. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2008.

LAROCHELLE, G. **Liberté et justice chez Levinas: l'expérience de l'impossible**. Québec: Université du Québec à Chitoutimi. (nov. 2007).

ARTIGOS WEB

SOUZA, R.T. **A questão do humano em Martin Buber**. Porto Alegre: Blog
<<http://timmsouza.blogspot.com.br/2013/01/a-questao-do-humano-em-martin-buber.html>>
Acesso em 01 dez. 2013.