

**AFETIVIDADE NÃO-INTENCIONAL E INTENCIONALIDADE AFETIVA:  
INDIVIDUAÇÃO E SIGNIFICAÇÃO NA RELAÇÃO IPSEIDADE-  
ALTERIDADE**

**NON-INTENTIONAL AFFECTIVITY AND AFFECTIVE INTENTIONALITY:  
INDIVIDUATION AND SIGNIFICATION INTO RELATION IPSEITY-  
ALTERITY**

Cristiano Cerezer\*

**Resumo:** Lévinas trabalha com uma noção de subjetividade ligada constitutivamente a uma condição afetiva irreduzível ao saber e que se torna a base da individuação e da significação. Contudo, ao desdobrar conjuntamente uma fenomenologia do sensível e uma fenomenologia da alteridade, o discurso levinasiano parece tratar de duas afetividades, uma não-intencional e outra intencional. É nesta chave que funcionará sua fenomenologia do Rosto enquanto Símbolo (fenomenológico) e enquanto Vestígio (alterológico), ligando o âmbito não-intencional (diacrônico) e o intencional (sincrônico) no evento proximal. Parece-nos que a intriga de alteridade possui estes dois momentos alternados – simbólicos (sincronia) e elípticos (diacronia) – desde sua base afetiva. Eis o tema de nosso trabalho. Descrever e analisar introdutoriamente tais aspectos – nosso objetivo.

**Palavras-chaves:** Afetividade. Alteridade. Significação. Símbolo. Vestígio. Rosto.

**Abstract:** Lévinas works with the notion of a subjectivity linked constitutively at an affective condition that was irreducible at knowledge and that becomes the basis of individuation and signification. But, developing the phenomenology of sensibility and the phenomenology of alterity, the levinasian discourse seems talk about of two distinct affectivities, one non-intentional and another intentional. In this key works your phenomenology of Visage as Symbol and as Trace, linking the pré-intentional and the intentional fields in the proximal event. Seems to us that the intrigue of alterity have both the moments alternately – symbolic and elliptic – since your affective basis. This circumscribes our theme. Describe and analyze these aspects is our aim.

**Keywords:** Affectivity. Alterity. Signification. Symbol. Trace. Visage.

### **Introdução**

O filósofo **Emmanuel Levinas (1905-1995)**, pensador formado na escola fenomenológica, é conhecido pela “radicalidade” com que concebe a ética como dimensão meta-ontológica da significação. Sua preocupação fundamental é saber se a

---

\* Mestrando em Filosofia da UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA (UFSM). Foi Bolsista CAPES, modalidade DS, pelo projeto: <<DA CARNE SENSÍVEL À SINGULARIDADE ÉTICA>>. Orientador: Prof. Ph.D. Marcelo Fabri. [cristianocerezer@gmail.com](mailto:cristianocerezer@gmail.com)

moral é uma farsa ou se ela deriva de uma “experiência originária” cujo sentido precede e ultrapassa os saberes e a compreensão do ser. Por oposição à hermenêutica compreensiva que a ontologia articula, Levinas chamará “Outramente-que-Ser” à significação inter-humana como *acontecimento ético* de individuação e orientação subjetivas. Este só teria *ocasião* entre individualidades absolutas cuja *constituição sensível* possibilitaria a acolhida e a resposta não-alérgica à alteridade, ou seja, uma abertura à heteronomia no seio da autonomia. Na verdade, seu pensamento consiste em “pôr o dedo na ferida” da moralidade, através da fenomenologia, trazendo a *questão do humano* para o centro do pensamento filosófico contemporâneo. Assim, a defesa do primado da ética beberia seu fundamento numa radicalização (hipérbole) da fenomenologia do sensível, onde a encarnação do sujeito implicaria um “concernir ao outro” a se tornar responsabilidade e, através dela, individuação ética do Eu. O método fenomenológico descobrirá no sensível a condição-gênese da moral.

**O campo fenomenológico e o paradigma filosófico de Lévinas é a sensibilidade**, segundo nossa hipótese geral, sendo que é nele que se intrincam os processos genéticos de temporalização, individuação e significação. Contudo, um dos pontos mais originais do pensamento levinasiano é sua defesa de uma “sensibilidade ética”, isto é, da vulnerabilidade que, na proximidade (presença imediata e obsessiva de outrem), adquire um sentido condicionante da subjetividade enquanto responsabilidade (ser-em-resposta ao outro: Um-para/pelo-Outro).

A descrição fenomenológica das significações emergentes dentro do campo da sensibilidade pede uma atenção direta aos modos específicos de “ser-afetado-como”, bem como aos índices afetivos (dor, prazer, etc) que guiam o olhar descritivo na direção de certa modalidade ou estrutura relevante. A afetividade seria já a iteração de um fundo sensível revelando o *momento significativo* ou condicionante da afecção. O que afeta este conjunto desta ou daquela maneira? O “como” deste ou daquele “ser-afetado” determina a gênese de que formas de subjetividade? O sentido revelado realiza qual tendência? Qual acontecimento reverte “passividade” em “significação”?

### **1 Lévinas entre duas afetividades: auto-afecção (fruição) e hetero-afecção (Desejo).**

Pode-se dizer que há em Lévinas **duas afetividades**<sup>1</sup>: i. Afetividade não-

---

<sup>1</sup> Também podemos nomear isso de outra maneira, dizendo que há em Lévinas uma *afetividade não-intencional* e uma *afetividade intencional*. A primeira é diacrônica, alterológica, e a segunda é “quase-

intencional; ii. Intencionalidade afetiva. Neste aspecto, um artigo de Andrew Tallon (*Non-intentional affectivity, affective intentionality, and ethical in Levinas's philosophy*. In: **Ethics as First Philosophy**. (Londres: Routledge, 1995, p.107-121) pode ser de grande auxílio, por fazer explorações em psicologia fenomenológica (fenomenologia genética) ligada à psicologia profunda (Jung<sup>2</sup> e Freud). Tais aproximações prestam auxílio no esclarecimento de algumas noções-chave do pensamento levinasiano sobre a afetividade ligada tanto à significação quanto à individuação. Ressalvas para as divergências terminológicas há a intuição de que certas “pulsões” (tendências) se instalam a nível “pré-intencional” (não-intencional, afetivo) e condicionam os sentidos. Coloca-se desde o início a seguinte pergunta: como a afetividade e a intencionalidade se relacionam uma com a outra e com a ética na filosofia levinasiana? Isto é, como a intencionalidade afetiva se conecta com o campo não-intencional da consciência dando origem à responsabilidade? Como sinto-“me” orientado?

Desde suas primeiras explorações fenomenológicas, seguindo a esteira das análises genéticas husserlianas e da analítica da facticidade heideggeriana, Lévinas passa a se interessar pelos processos que operam sob a cognição e que revelam o movimento “intencional” da consciência “não-representacional” da afetividade, o que inclui sentimentos e humores/tonalidades afetivas. Neste mesmo caminho vai o pensamento de Max Scheler<sup>3</sup> em que a intencionalidade dos sentimentos é ao mesmo tempo a apreensão e a resposta a um valor. Dentro da fenomenologia francesa, por exemplo, Sartre e Merleau-Ponty usam a linguagem da intencionalidade afetiva, o que fica evidente na psicologia fenomenológica e na psicanálise existencial. Figuras-mestres como Gabriel Marcel<sup>4</sup> defendiam a idéia de uma afetividade “partilhada” na intencionalidade da consciência cognitiva. Ao que parece, a recepção francesa da fenomenologia foi bastante atenta à importância fenomenológica do sensível e sua estrutura afetiva como sendo portadora de significações fundamentais. Revela-se aí uma inspiração mais pascaliana que cartesiana, pois, por trás das cogitações e sustentando o próprio cogito, o coração parece ter “razões” aquém da razão.

Ao se falar de intencionalidade, trata-se do **problema do sentido**. *Intencionar é significar: estruturação e orientação*, tender-para como abertura de horizontes e

---

sincrônica”.

<sup>2</sup> JUNG, C.G. *Os Arquétipos e o Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2000.

<sup>3</sup> “Scheler: o mundo dos valores e da pessoa”. In: ABBAGNANO, N. *História da Filosofia*. Lisboa: Presença. V. XIV, p. 159-77: valores vitais, intencionalidade emotiva, simpatia, valores culturais, afinidade, motivação, etc.

<sup>4</sup> MARCEL, Gabriel. *Homo Viator*. Chicago: Regency, 1951.

polarização dos atos significantes. Assim, intencional afetivamente é significar através de sentimentos. Quando Lévinas diz que o rosto significa responsabilidade, ele está apontando a significação afetiva pela qual alguém se sente responsável pelo outro na relação face-a-face. Tal fenômeno deve preceder e mesmo preside toda conceituação ou deliberação; é algo que é primeiro “sentido” - e neste “sentir” a subjetividade se “molda como” ou se “dispõe como” – e só depois “entendido”. Ao ser afetado pela significação, este alguém é comandado pela proximidade, como refém de uma experiência não-representacional (porém obsessiva), onde uma presença inquietante o atinge enquanto vulnerabilidade e para o qual, em sua encarnação sensível, a afetividade traz seu próprio tipo de intencionalidade, seu próprio *modo de acesso ao sentido*. Contudo, como a intencionalidade afetiva trabalha? De que maneira o rosto comunica e comanda a responsabilidade?

Lévinas fala do **Rosto** como não afetando no presente, mas como “traço de uma ausência” que afeta diacronicamente. Esse modo novo de “ser-afetado” reconduz a um passado pré-intencional aquém da volição e da representação. Isso que ele por vezes chama “consciência não-intencional”, não seria um nível incipiente ou prévio de consciência posicional. Quando se fala de apetites, orientações teleológicas, vetores ou tendências como fadiga, esforço, fome, etc, como se fossem conteúdos conscientes, então haverá uma relação causal amarrando-os a uma totalidade de sub-causas. Todavia, enquanto afecções puras ou enquanto *modalidades afetivas genéticas*, tais descrições escapam ao formato objetivante da consciência intencional. Do mesmo modo, Lévinas aponta na constituição da subjetividade uma *ambigüidade* pela qual a heteronomia se impõe sem dissolver a subjetivação, mas determinando a transcendência-a-si:

[...] a *idéia do infinito* na consciência é um transbordamento dessa consciência, cuja *encarnação* oferece poderes novos a uma alma que já não é parálitica. Poderes de acolhimento... de *hospitalidade* (LÉVINAS, 1980, p. 183) A ideia do infinito supõe a *separação* do Mesmo e do Outro [...] Uma *transcendência absoluta* deve produzir-se como inintegrável [...] A correlação não é uma categoria que baste à transcendência. (1980. p. 41) O *Desejo metafísico* [...] só pode produzir-se num ser separado [...] É preciso, pois, que no ser separado a porta sobre o exterior esteja a um tempo aberta e fechada [...] A *interioridade deve, simultaneamente, ser fechada e aberta* (1980, p. 132-133) A ideia do infinito – que se revela no rosto – não exige, pois, apenas um ser separado. A luz do rosto é necessária à separação. (1980, p. 134) – [grifo nosso].

Quando Lévinas utiliza a figura da “idéia do infinito” cartesiana, ele quer conservar a estrutura de ultrapassamento da ideação pela transcendência, marcada pela

alteração da “idéia” que indica um movimento “para a alteridade”. A marca desse excesso apenas indicado ou sentido, a presença da alteridade na consciência, pode indicar que a subjetividade possui uma *alteridade-a-si* que se permite acolher a “alteridade exterior”, isto é, é constituída como “hospitalidade”. Contudo, essa “abertura” ao outro só é possível se conservar o “enigma” das subjetividades, isto é, suas alteridades profundas. A *separação* das consciências, isto é, a produção hipostática e auto-afetiva de suas interioridades é necessária para que elas *se afetem mutuamente* enquanto alteridades. A inter-afecção e a vivência auto-afetiva (da hetero-afecção inclusive) pressupõem essa ambigüidade de fechamento e abertura à alteridade que caracteriza a *condição afetiva* do sujeito. Haveria uma *afetividade não-intencional* que Lévinas emprega como contendo a estrutura de um postulado prático oferecido para explicar o *sentimento de responsabilidade* ocasionado pela presença de outrem enquanto rosto. O modo como Lévinas usa a linguagem da hipérbole (obsessão, perseguição, expiação) para descrever a afetividade que não é intencionalidade “objetivante”, especialmente sob o nome da “idéia do infinito” na consciência, parece dar licença para entender a responsabilidade como a “projeção” para o outro de um “arquetipo” instalado no interior do sujeito. Tallon entende esta “projeção arquetípica” como uma parte da mediação geral da afetividade não-intencional diacrônica por uma intencionalidade afetiva *quase-sincrônica* que tende para o rosto como se este operasse a guisa de um símbolo, isto é, integrando afecção/sentimento e imagem. Assim, o sentimento de responsabilidade estaria vinculado a uma imagem arquetípica enraizada no passado diacrônico da criação (TALLON, p. 107-108).

Mas como a categoria de Rosto pode funcionar alternadamente ou simultaneamente como anti-imagem e imagem arquetípica? Como a intencionalidade afetiva se conecta com a afetividade não-intencional? Conforme Tallon é pela *interação e retroação* de ambas que se explica a filosofia levinasiana do Rosto (*visage*) como responsabilidade ética na qual o campo quase-sincrônico da intencionalidade afetiva (como significação do face-a-face) extrai seu sentido do âmbito diacrônico de uma afetividade não-intencional (obsessão da proximidade). A autoridade (imperativo e orientação) que o Rosto exerce sobre o sujeito – e que o constitui eticamente – é um postulado que provém da *atestação do vestígio* que cada homem deixa em todos os homens. Não há gênero humano, mas o *sentido de humanidade como estrutura de uma inter-afecção que condiciona* tanto a individuação quanto a significação de um para o outro e de cada um para todos. Tal vinculação inter-humana é anterior às decisões e

escapa à memória (p. 109).

O que escapa à intencionalidade volitiva e cognitiva é, entretanto, acessível através de uma *intencionalidade afetiva*. Ricoeur nomeia isto – em *O Homem Falível (Fallible Man)* – de “conaturalidade afetiva”, sendo, portanto, algo como uma ligação entre a anterioridade absoluta da origem não-intencional de nossa afetabilidade/suscetibilidade e cada evento presente de alguém consciente de ser-afetado no face-a-face com o outro (TALLON, p. 109). A esta “conaturalidade afetiva” estaria anexada à própria “fragilidade afetiva” pela qual o afetar revela a passividade prévia do sujeito. Quando o outro-aí (facticidade de outrem) se apresenta como Rosto (*visage*) e significa como *apelo*, este chamado ressoa no Vestígio (*trace*) de uma criação e de uma eleição imemoriais que já estruturam a modalidade intencional e afetiva da resposta individuante-significante.

Agora, se a conaturalidade afetiva explica o modo como a intencionalidade afetiva trabalha se atualizando e opera como uma conaturalidade baseada sobre uma afetividade comum, retro-conectando o intencional e o não-intencional, como essas duas afetividades interagem? Como a atual interage com o inatual? E o intencional com o afetivo?

No tocante à **intencionalidade afetiva**, ela parece ter dois momentos. Segundo Ricoeur<sup>5</sup>, o sentimento é “uma afecção mais uma intenção”, onde primeiramente há um “ser-afetado” (afecção) e imediatamente há uma “resposta afetiva” (intenção). O primeiro pressupõe uma *afetabilidade* – Lévinas irá dizer “suscetibilidade” - ou capacidade de ser afetado; o segundo pressupõe uma *responsividade* ou capacidade de responder. E esta disposição “em-resposta-a” revela que o sentimento responde a um valor, orienta-se para um Bem, por assim dizer.

Mas aqui *o valor impõe uma demanda*, uma obrigação, na tensão da exigência de uma resposta adequada para uma inadequação insuperável. O valor põe uma exigência sobre o sujeito, o valor comanda, é auto-significante. O Rosto como valor,

---

<sup>5</sup> Conforme “O Sentimento”, *Na Escola da Fenomenologia* (p. 292-307), em que o sentir revela o duplo papel da interioridade e da intencionalidade, da individuação e da significação. Apesar de o âmbito afetivo ser anterior à razão, esta nele se enraizaria como uma lucidez carnal em que toda afecção comportaria já uma orientação para algo e uma expressão da interioridade. O empírico e o transcendental, o afetivo e o intencional se implicariam, em algum nível, por uma gênese mútua. Na sensibilidade se estabeleceriam um “campo” em que alteridade e subjetividade se misturariam e no qual se revelaria nossa “fragilidade afetiva”, isto é, a desproporção entre a interioridade e a realidade assim como o desejo/visada e sua satisfação possível. Lugar de síntese e diástase, o “coração” do homem revela sua natureza basicamente afetiva. Ele seria um “ser que recapitula em si mesmo os graus da realidade, mas que ao mesmo tempo é o ponto fraco da realidade porque não coincide consigo mesmo” (p. 307). A afetividade não intencional seria esta “fragilidade” ou “vulnerabilidade” como passividade inassumível.

talvez proto-valor, demanda uma resposta adequada no seio mesmo da inadequação que revela sua alteridade. A intencionalidade afetiva – ou Desejo – possuiria, portanto, uma estrutura dual ou ambígua. O “desejado” é acessado pela inadequação sentida como “desejar” (*tensão-para*). Porém, porque alguém é tão afetável pelo rosto?

Talvez porque a **afetabilidade** em si mesma é baseada sobre algo prévio e irreduzível, nomeadamente, uma conaturalidade não-intencional que impõe uma “afinidade na diferença”, como se algo “em mim” ressoasse com o outro e “eu sou” espontaneamente afetado e obrigado a responder – obsessivamente – diante da “diferença” (sensibilidade alheia, vida *alter*) que me afeta em “minha diferença” (sensibilidade própria, campo de diferenciação e identificação subjetiva). Lévinas reluta quanto ao modelo de uma “ressonância” que lembraria os modelos dialógicos de empatia; não obstante, por vezes ele descreve que a *vulnerabilidade* (sensibilidade pura, passividade de fundo)- como “re-ligando” o Eu ao seu Si e ao Outro na proximidade (face-a-face) – estrutura o sujeito na responsabilidade como “ressoando na resposta ao outro como eco de si-mesmo”. No momento mesmo da hetero-afecção a auto-afecção liga “EU-SI” e “SI-OUTRO” sobre o fundo de uma sensibilidade comum, como *campo de gênese afetiva* das subjetividades.

Lévinas endereça a (pré) origem de nossa “primeira natureza” numa afetividade não-intencional descrita como *pura passividade* que, mais do que receptividade (intuição + intenção), significa uma *responsividade* anterior à atividade deliberada.

Como nos casos de suicídio espontâneo e imediato cometidos para salvar outra vida ou em outros atos de auto-sacrifício, as pessoas agem “sem pensar”, numa resposta que revela um “desinteresse” em relação a si próprias “em prol do outro” onde uma orientação ética parece sobrepujar a deliberação. Seria um ato de loucura arbitrário? Ou seria a expressão de uma *significação transcendentemente transpassível* a toda relação inter-humana? Aqui parece se mostrar a noção levinasiana de **Substituição**, isto é, uma (*re*) ação espontânea de *des-inter-esse pré-voluntário* revelando a **orientação** Um-para-o-Outro e a **individuação** de Um-pelo-Outro como a significação ética no seio da subjetividade que “antecipa” a possibilidade extrema do “morrer por” no limite do sentido (pelo-outro) e do não-sentido (por-nada).

Resta saber como ocorre essa “profunda ressonância metafísica” entre consciências e entre o ego consciente e a *ipseidade* inconsciente/profunda no interior da subjetividade individual. Isso implica perguntar como as subjetividades se ligam umas às outras por meio do sentido e como essa ligação mesma significa internamente e

condiciona a própria individuação ética dos sujeitos. Pode-se perceber aqui que a identidade do si-mesmo parece estar enraizada num nível mais profundo que o racional, sendo que *a afetividade seria a própria ipseidade do eu irrompendo como sentimento de responsabilidade*. Neste caso, a própria “dissonância” fundamental entre as diferentes vozes “ressoaria” sobre um fundo sensível comum, a saber, a *facticidade da encarnação como disposição incondicional à co-afecção*. Pelo menos esta parece ser uma interpretação promissora.

Analisando a estrutura do sentir/sentimento como *intencionalidade afetiva* é possível notar que a resposta não é uma operação no sentido lógico-cognitivo ou volitivo. É possível mesmo distinguir entre operações (olhar, pensar, querer, julgar) e respostas (dispor-se-como-e-para). A intencionalidade afetiva possui, enquanto afecção, uma estrutura dual: i. O sentimento do agente motivante-afetante; ii. O sentimento de si-mesmo ao ser-afetado ou a iteração auto-afetiva do sentir. Haveria uma dupla intencionalidade do “de” e do “por”, uma participação afetiva de mão dupla, uma encruzilhada afetiva em que se unem e se alternam *hetero-afecção e auto-afecção* e em que a segunda condiciona a primeira. O essencial da intencionalidade afetiva é que o termo da intenção não é conceitual ou dóxico, mas o “ser-afetado”, momento passivo inicial, e a resposta afetiva, momento espontaneamente ativo (TALLON, p. 110).

A resposta “minha” - por mim produzida - depende do outro que “me” afeta engendrando tal resposta. Mas o ponto-chave da afetividade dual - não-intencional e intencional - seria, segundo Tallon, o fato de que o Rosto *funcionaria como símbolo* que agiria não somente a guisa de índice atual, mas com a força reordenante e sobre-determinante de um arquétipo mediante o qual ocorreria uma comunicação profunda entre o passado diacrônico e o presente sincrônico. Isto é a “revelação do outro” como Rosto teria um “momento diacrônico” originário e um “momento quase-sincrônico” intermediário anteriores à representação sincrônica típica (TALLON, p.110).

## **2 O Rosto como Símbolo e Vestígio: significação como projeção e retroação afetivas**

Assim como, enquanto *acontecimento ético*, o “rosto fala” por si mesmo, isto é, é auto-significante, enquanto *arquétipo e símbolo* ele diz muito mais do que mostra através de uma vinculação afetiva com toda a humanidade significada e revelada “no” Rosto. Diz-se “afetivo” no sentido de que o existente é passivo por este ser-afetado cuja passividade precede a auto-consciência e remonta ao fato de “ser criado” na espécie

humana com uma afetividade conatural. Essa **noção de criação** – *creatio ex nihilo* – serve para descrever o momento passivo originário de “ser criado”, bem como o fenômeno do **esquecimento** que permite “assumir o instante da criação” como um “a partir de si”, ilusão que não apaga o “vestígio” da criaturalidade. Assim, o Rosto não se esgota pura e simplesmente em sua função simbólica, pois seu poder unificador traz consigo uma força de *sobredeterminação*, um “excesso de sentido”, que remete além e reenvia aquém de si próprio; mais ou menos do que se mostra, **o Rosto opera como Símbolo e como Vestígio**.

Destarte, “eu sou” afetado por conta de meu próprio “passado imemorial” e, segundo Tallon analisando Lévinas, “eu projeto” para ou transfiro alguma coisa do psiquismo profundo pré-individual que o outro e o eu compartilham enquanto humanos. Esta “transferência de sentido” trabalharia com certa *normatividade* por estar enraizada numa afetividade conatural que se torna consciente ligando o não-intencional e o intencional. Porém, quando Tallon fala de Projeção ele não se refere a um ato vazio ou exploratório de horizontes indeterminados, pois a “imagem” encontrada no Rosto é encontrada não-intencionalmente em mim desde o início como “vestígio” da criação (Imagem de Deus, Idéia do Infinito em mim, eis as metáforas usadas por Lévinas). A *projeção* seria ela mesma um sub-estágio do Rosto como a ocorrência mais fundamental de uma **intencionalidade afetiva** da qual projeção e transferência seriam instâncias da tendência do si-mesmo de trazer para a consciência atual aquilo que o condiciona/marca em nível inatual ou inconsciente. Contudo, a **estrutura dual da afetividade** mostraria, conforme Tallon, que em Lévinas a “projeção de responsabilidade” para e pelo outro estaria arraigada no “arquetipo” postulado desde o início no âmbito afetivo não-intencional. A *afetividade (pré) originária é projetada para o outro* desde um passado diacrônico (imemorial). Afecção obsessiva e projeção responsiva. Como dirá Lévinas:

Esta **maneira de passar inquietando o presente** sem se deixar investir pela *arqué* da consciência, em estriando de raios a claridade do ostensível, nós vamos chamar de **vestígio**. Anarquicamente a **proximidade** é assim uma *relação com uma singularidade sem mediação* de algum princípio, de alguma idealidade. Concretamente [trata-se] da relação mesma com o próximo, o um-pelo-outro. Esta incomensurabilidade relacionada à consciência, que se faz *vestígio de não sei onde* [...] é uma assinalação de mim pelo outro, uma responsabilidade em relação à homens que não conhecemos. A relação de proximidade [...] é já assinalação, de urgência extrema – obrigação, anacronicamente anterior à todo engajamento. Anterioridade “mais antiga” que o a priori. Esta fórmula exprime um **modo de ser afetado** [que não se deixa investir pela espontaneidade]: o sujeito se afeta sem que a fonte da afecção se faça tema da re-presentação (LÉVINAS,

1974, p.158-159)

E segue, tratando do modo da obsessão:

Irreduzível à consciência [a] **obsessão** atravessa[-a] à contracorrente, se inscrevendo como estrangeira: como desequilíbrio, como delírio, desfazendo a tematização, escapando ao princípio, à vontade, à *arquê*. [Trata-se de um] movimento... anárquico. [...] A **anarquia** perturba o ser para além de suas alternativas [...] Sob as espécies de um Eu (*moi*), mas anacronicamente *em retardo* sobre seu presente, incapaz de recuperar este atraso – [um] Eu incapaz de pensar aquilo que o “toca” na relação com um Outro que se exerce sobre o Mesmo ao ponto de o interromper, de o deixar sem palavra: a anarquia é perseguição. A obsessão [designa] a forma segundo a qual o Eu se afeta e que é uma defecção da consciência. (1974, p. 159-160, tradução nossa e grifo nosso).

Nesta leitura, minha “vulnerabilidade” - sensibilidade pró-ética, passividade dolente – (pré-) sente a “vulnerabilidade” de outrem e projeta sobre ele o sentido da “vida interior” suscetível de morte e, nessa paciência (suportar a alteridade na alteração como tempo), o outro “se revela” como Rosto – exterioridade auto-significante – que porta uma *significação ética reativada como vestígio diacrônico*. Em cada face individual há um “pressentimento” de uma morte possível como abismo de alteridade que reenvia à uma vulnerabilidade antiga a qual traz a *significação* como uma espécie de oportunidade de ultrapassar o não-sentido da solidão e faz reencontrar uma afetividade conatural que nos associa enquanto sujeitos de “humanidade” pela responsabilidade sentida pelos outros.

Retornando à questão da *função simbólica* do Rosto – se nós admitirmos a definição de símbolo que nos oferece Ricoeur como “significando outra coisa que aquilo que ele diz” – Lévinas parece estar de acordo se mantivermos a acepção de algo que *se ultrapassa significando* ou de algo que *significa dizendo mais* do que é dito, isto é, a *significação* precedendo e ultrapassando o conjunto das proposições. Assim, o Rosto como comando ou imperativo - “Não matarás!” - nos reenvia para uma afetividade não-intencional como **Vestígio ao modo de um Dizer** diacrônico encarnado em e animando cada Dito sincrônico. Tallon insiste que, se admitirmos a função simbólica do Rosto, isto se faz ao abordá-lo como contendo uma “sobredeterminação de sentido” cuja força não reside numa ligação objetiva, mas numa *implicação existencial que se torna vinculação significativa*. Neste caso, a relação entre os seres excede as proposições sobre eles e o símbolo “comunica” tal excesso. Assim, o Rosto comunicaria

mais sentido do que o aparente porque haveria uma conaturalidade afetiva entre o ser próprio e o outro (TALLON, p. 111): ambos são gerados como seres vulneráveis expostos uns aos outros e *as modalidades dessa gênese acabam condicionando a associação* entre os entes humanos. *Significação e individuação estariam ligadas desde sua base afetiva* e a estrutura universalizante do “senso de humanidade” é entranhada no processo de singularização do sujeito como a “humanidade em mim” pela qual eu sou “Um-pelo-Outro”. O Rosto que “me apela” alterna/conjuga sua *função diacrônica* e sua *função simbólica*.

O pensamento de Lévinas trabalha como se fosse o reverso da redução psicanalítica de Freud em que o recuo do presente para o passado segue o caminho de uma “hermenêutica da suspeita” em que a consciência imediata é esvaziada de significado em favor de uma arqueologia do sujeito como sendo um narcisista auto-obcecado. Em Lévinas encontramos uma espécie de “hermenêutica do recobrimento” onde o auto-obcecado narcisista se torna o altruísta obcecado pelo outro. Mas não se trata de uma defesa da “boa vontade”, nem das virtudes caridosas da “bela alma”. A obsessão é o modo da significação diacrônica que condiciona o reiterado “e... e... e... e... e”<sup>6</sup> como sempre uma resposta à mais. O eu como “resposta respondente”.

O sentido do presente permanece retornando à um passado imemorial, mas o sinal desse retorno é sempre revertido. Mais do que a neurose do gênero humano, trata-se aqui de uma *obsessão com e pelo outro* cuja autoridade conecta com o “infinito”, isto é, um infinito vertical (Deus, o criador), e com o infinito horizontal da humanidade do outro, criado à “imagem de Deus”, cuja criação é um evento de uma afetividade não-intencional (modo de ser-afetado sem intencionar). Para além do ateísmo fundamental do eu voltado para-si, afirma-se, na *hetero-afecção que re-vela* o infinito (o não-mensurável, não-totalizável), a moralidade do para-o-outro suscitando um eu responsável. Não-intencional e intencional, as duas afetividades levinasianas estariam ligadas, conforme Tallon, ao Rosto como “símbolo extravagante” encarnado ao modo de uma “porta” para o infinito e “vestígio” de sua passagem (p.111-2).

Haveria também uma espécie de teleologia em Lévinas como uma referência ao futuro que complementa as raízes arqueológicas no passado pré-histórico. Contudo, vale salientar que na (meta) fenomenologia levinasiana opera uma *trans-teleologia* e uma

---

<sup>6</sup> A *alternância* entre Dizer e Dito no interior da significação se mostra, como diriam Godard e Deleuze, uma “gagueira criativa”. Cada encontro comunica um excesso, cada resposta é atravessada pela *exigência* de ma resposta à mais.

*an-arqueologia*, pois a abertura a um futuro imprevisível se liga a um passado imemorial, ambos “afetando” o presente como o *transpassível* (tendência afetiva visando a alteridade adventícia como um possível “além”) de uma subjetividade *transpassível* (afetividade não-intencional). De certa maneira o *outramente-que-ser* (alteridade) atravessa o *ser* (identidade) como um *dever-ser* (para-o-outro) antes mesmo do *querer-ser* (isto ou aquilo). O imperativo ético entranhado como *significação individuante* e que estabelece uma orientação ética como uma *norma genética* é nomeado **Substituição**. Ela pode ser descrita como o futuro a-ser-feito ou o “dever-ser” ligado à mortalidade de outrem e à responsabilidade exigida por ela; seria, portanto, a *ação* que complementa a *paixão* de ter-sido-afetado por ter sido criado numa passado imemorial. Assim, Tallon descreve o Rosto como símbolo ao **modo de Janus**, olhando ao mesmo tempo para trás e para diante, um *vestígio* e um *projeto*, como afetividade não-intencional e intencionalidade afetiva para o outro. Tratar-se-ia, aqui, de uma dupla intencionalidade, na *recorrência* do imemorial e na *transcorrência* do tempo-futuro, uma (an) arqueologia e uma (trans) teleologia. A intencionalidade afetiva como “apresentação” face-a-face que reenvia ao campo arqueológico, *criado* na afetividade não-intencional, e o conecta ao movimento teleológico e *criativo* da responsabilidade pelo outro. Esses dois polos de tensão conectam, através da passividade do passado e da atividade para um futuro ainda por vir, o advento do outro (p.112)

De modo similar, o *função dual do rosto (visage)* como “símbolo” e “vestígio” mostra como ele oculta e revela, esconde e mostra o infinito, numa espécie de “insinuação”. O rosto presentifica o passado imemorial, mas por causa de um presente que torna isso futuro; assim, o rosto não é uma re-apresentação, mas uma *presente-ação (presentation)*, o tornar-presente e o presenciar daquilo que nunca se desgasta ou antecipa, o outro que endereça ao eu o imperativo sempre renovado que o responsabiliza e o individua responsivamente. Cada encontro face-a-face é uma epifania tanto do si-mesmo quanto do outro; *alteridade como questão* que se revela ao suscitar uma *ipseidade enquanto resposta*. E tal evento é “experienciado” como ético: intriga de responsabilidade.

### **3 O psiquismo como encarnação de um sentido ético**

O psiquismo como suma da vida consciente e inconsciente, incluiria um Ego e um Si (*Self, soi-même*). A **intencionalidade afetiva** pode também ser descrita como

atividade de um ego enquanto centro funcional da consciência irradiando respostas intencionais ao ser-afetado. A afetividade não-intencional, entretanto, é a passividade do si como campo sensível que sustenta e individua o sujeito em seus processos tanto egológicos quanto alterológicos. Tallon traz aqui algumas definições. Ego e Si formam a unidade do Psiquismo o qual se comunica consigo mesmo – *egoidade e ipseidade* – através de símbolos e se aceitarmos que o Rosto é um “símbolo real com força evocadora”, há uma conexão/conflito entre o inconsciente não-intencional e o consciente intencional a qual pode admitir – como Lévinas o faz – uma interpretação ética.

O movimento fenomenológico fundamental de Emmanuel Lévinas é o de resgate da “individualidade pura” do sujeito via radicalização das análises genéticas da sensibilidade. Isto implicará, no processo, duas críticas: i. Da representação (Husserl); ii. Da “ontologia fundamental” (Heidegger). Lévinas contesta o privilégio do teórico e da consciência objetivante no pensamento husserliano; não obstante, reconhece o valor da abordagem genética da *subjetividade encarnada e implicada sensivelmente na intersubjetividade*. Mesmo assim, a suspeita recai sobre o caráter identitário da “síntese passiva” apropriada intencionalmente (privilégio da atividade identificadora) e sobre o caráter analógico da “síntese intersubjetiva” (privilégio da reciprocidade sobre a assimetria). Quanto à Heidegger, Lévinas reprova o primado da “mundaneidade” do ser-aí e da “compreensão” do ser no “aí”. Segundo o autor, o existente não pode ser reduzido a uma “modalidade ontológica” (lugar de desvelamento do ser, “lucarna”) nivelada ao mundo - ao nível da correlação entre a mão e o utensílio na tarefa ou entre o olho e o horizonte na luz – nem sua relação afetiva e sensível (consigo próprio e com outrem) pode ser reduzida à “compreensão”. Lévinas irá inverter o sentido da “diferença ontológica” (entre ser e ente, essência/essência) e romper o “círculo hermenêutico” (auto-compreensão via compreensão do mundo): i. Definindo o movimento *Da Existência ao Existente* como produção de uma “interioridade” e posição de um indivíduo que resiste “desde dentro” à anonimização (retorno ao “Há”) e à totalização (redução ao “Sistema”); ii. Mostrando que entre a “posição do eu” e a “compreensão do ser” há a “interpelação do outro” como “outramente-que-ser”. Tudo isso conduzirá Lévinas a defender o “primado da ética” na “(des-) ordem do sentido”. O sentido atravessa e alterna os âmbitos diacrônico e sincrônico.

Entretanto, a *gênese (ética) do sentido* será apreendida segundo os *modos de subjetivação* de um existente encarnado. O “campo de sensibilidade” será puro de

objetos. A redução fenomenológica levinasiana será radicalizada para circunscrever o âmbito pré-temático de uma “sensibilidade pura”<sup>7</sup>. A crítica da representação/compreensão é justificada pela pressuposição de que “re-presentar” é anestesiar e de que “com-prender” é suspender a alteridade do real. Portanto, a radicalização genética das análise do sensível almejará liberar o indivíduo sensível de sua pertença ao ser impessoal e mostrar sua concernência ao outro (pessoal). A subjetividade aqui lobrigada não será “em geral”, mas será “pessoal” e, além disso, afetiva, capaz de sentir e de ser sensibilizada.

O resultado será descrever, segundo um tipo hiperbólico de “empirismo transcendental”, a **subjetividade carnal** (ou o sujeito enquanto “corporeidade”) como “afetividade não-intencional”. O adjetivo negativo não vem recusar categoricamente a intencionalidade, mas alguns de seus traços típicos conforme a letra husserliana: correlação, adequação, primado da atividade sobre a passividade, receptividade como apreensão. A afetividade em questão é “não-intencional” por caracterizar uma “passividade radical”. Esta, todavia, pode se desdobrar em “intencionalidades afetivas” de tipo pré-ético e ético. A conexão entre “afetividade não-intencional” e “intencionalidade afetiva” se dará conforme os “registros da sensibilidade” e sua “estrutura arquetípica”. Os **registros da sensibilidade pura**, segundo Lévinas, são: i. *Fruição (jouissance)*; ii. *Vulnerabilidade (vulnerabilité)*.

A **fruição** se refere à auto-afecção do eu em sua relação com a alteridade relativa do mundo, alteridade da qual ele pode se alimentar e gozar. O prazer gustativo e olfativo reúne sinestesticamente a difusividade do sentir. Mas há também uma “hiper-estesia” atuando como reflexividade auto-afetiva. Está em jogo aqui uma “intencionalidade afetiva” de *concreção do eu* na “tensão frutiva” entre a satisfação (da interioridade, independência) e necessidade (de outro, dependência). A *individuação do eu* ocorreria na exaltação do psiquismo na Felicidade e na contração em que a interioridade “se sente”. Este nível é pré-ético e expressa o egoísmo (para-si) de um existente que se põe através da **Separação** de si frente o anônimo.

A **vulnerabilidade** possibilita a hetero-afecção do eu em sua relação com a alteridade radical de outrem, a qual lhe resiste e o torna culpável. A *dor* e o *envelhecimento* aparecem aqui como vivências que liberam a “passividade de fundo” do sujeito para além do gozar e do captar, isto é, revelam sua vulnerabilidade: condição

---

<sup>7</sup> DI CASTRO, Raffaella. *Un'estetica implicita - saggio su Levinas*. Milão: Guerini Scientifica, 1997.

simultânea do gozar e do sofrer. A *hiperestesia* encarnaria, aqui, uma “concernência na transcendência”. A intencionalidade afetiva em questão não seria mais o desejo daquilo que me satisfaz (alimento), mas *Desejo Meta-físico*. Para além do mundo que exalta o ser egoísta, este Desejo é a responsabilidade como “tensão ética” entre subjetividade acusada que “dá” e a alteridade radical que “exige/solicita” moralmente uma resposta. A individuação do eu ocorreria na “recorrência a si” na Substituição incessante do Um-pelo-Outro ao fundo do “para-o-outro” da responsabilidade. Este nível é ético na medida em que o Si-mesmo é para-o-outro na intriga imediata do face-a-face, culpado e responsável. Como vimos, à “afetividade não-intencional” do sujeito sensível corresponde uma *auto-afecção* e uma *hetero-afecção*, ambas imbricadas. Ao “se sentir” responsável o sujeito é simultaneamente orientado e individuado.

Há ainda algo a dizer sobre a “imagem afetiva” ou “arquétipo” - a que podem corresponder as duas “intencionalidades afetivas” já mencionadas. A intencionalidade frutiva aspira o “alimento” numa antecipação do prazer; contudo, o *conteúdo representativo* que aí se esboça dissolve-se em seu *conteúdo afetivo*, remetendo ao “nível não-intencional” que está ao fundo. A intencionalidade ética ou “transcendente” do Desejo visa um “Rosto” numa *tendência inantecipável e imemorável*, isto é, não como representação teórica, mas como “Vestígio” – na consciência afetiva emergente – do Outro que “passou” e deixou seu “traço” sem que seja possível remontar teoricamente à origem deste. Assim sendo, o “Rosto” funciona como “arquétipo do outro” que aciona na “afetividade não-intencional”, através do Vestígio, a “motivação ética” do Desejo. A cada vez que nos encontramos face-a-face com o outro, conforme sugere Lévinas, nos “sentimos responsáveis” e, ao mesmo tempo, “sentimo-nos um si próprio”: **para-si e para-o-outro, somos Um-pelo-Outro.**

### **Conclusão**

Neste trabalho apenas esboçamos um caminho de interpretação da *fenomenologia do sensível* em cruzamento com a *fenomenologia da alteridade* em Lévinas, ambas associadas ao problema do sentido. Parece-nos lícito afirmar que para Emmanuel Lévinas a *afetividade é a ipseidade do eu* enquanto a *sensibilidade é o “campo genético” onde se insere o “princípio de individuação”* (pré-ético e ético) da subjetividade. O “princípio de individuação” – conforme o registro da sensibilidade e o tipo de afecção: i. Vida; ii. Responsabilidade. A **vida** individua o eu auto-afetivamente, como produção de uma “interioridade”. A **responsabilidade** individua o eu

hetero-afetivamente como uma eleição ética do indivíduo sensível na proximidade do outro. No primeiro caso, há certa “autonomia” do eu frente o anônimo, não por uma vontade racional, mas por uma “vontade vital”. No segundo caso, a presença de Outrem implica uma heteronomia que re-significa a individuação subjetiva a partir da demanda e da força imperativa da alteridade ética (Rosto). A categoria de Rosto parece operar alternadamente segundo uma *função diacrônica* (Vestígio) e segundo uma *função simbólica* (Arquétipo do Desejo, Bem).

## **Referências**

- BARATA, A. Da Alteridade como Experiência à Experiência como Alteridade. In: BECKERT, C. *Lévinas entre Nós*. Lisboa/Braga: FCT, 2006. p.1 55-64. – (Acta 2)
- CIARAMELLI, Fabio. *Transcendance et éthique*. Essai sur Lévinas. Bruxelles: Ousia, 1990.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito* (1961). Lisboa: Ed. 70, 1980/2000.
- \_\_\_\_\_. *De outro modo que ser; o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- [OqS]. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974). La Haye: Nijhoff, 1974. Paris: Kluwer, Le Livre de Poche, 1991.
- STRASSER, Stephan. Antiphénoménologie et phénoménologie chez Lévinas. *Revue Philosophique de Louvain*, T. 75, p. 101-25, 1977.
- TALLON, Andrew. Non-intencional Affectivity, Affective Intentionality and Ethical in Levinas's Philosophy. In: PEPPERZAAK, Adrian (Org.). *Ethics as First Philosophy*. Londres: Routledge, 1995.

***Artigo recebido em: 01/10/11***  
***Aceito em: 19/12/11***