

Sobre a ipseidade: Marion leitor de Levinas

*Marcelo Fabri**

Resumo: O artigo examina a leitura que Jean-Luc Marion faz do pensamento de Emmanuel Levinas com especial atenção ao problema do *si-mesmo*. A tese de Marion é uma descrição fenomenológica do *si-mesmo*, permite compreender porque a tensão entre ética e ontologia tem como pressuposto essencial uma ipseidade pré-ética e pré-ontológica. Marion reconhece a herança que recebeu de Levinas, mas procura pensar o conceito de ipseidade para além deste filósofo mediante uma profunda reflexão sobre um fenômeno que, segundo ele, foi totalmente esquecido pela tradição filosófica ocidental: o fenômeno erótico.

Palavras-chave: Fenomenologia. Ipseidade. Ontologia. Ética.

On ipseity: Marion's interpretation of Levinas' thought

Abstract: The paper examines the Marion's interpretation of Levinas' thought in special attention to the problem of the *Self*. Marion's thesis is the phenomenological description of the *Self* makes clear that the contrast between ethics and ontology presupposes a pre-ethical and pre-ontological ipseity. Even accepting the Levinas's heritage, Marion intends to examine the problem of ipseity beyond this philosopher, and he does so through a deep analysis of the erotic phenomenon, considered by him as absolutely forgotten in the Western philosophical tradition.

Keywords: Phenomenology. Ipseity. Ontology. Ethics.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor no Departamento de Filosofia do Centro de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Campus Universitário Camobi. *E-mail:* fabri.ufsm@gmail.com

De l'ipséité: Marion, lecteur de Levinas

Résumé: L'article cherche d'examiner le problème du *soi-même* chez Levinas, selon l'interprétation de Jean-Luc Marion. La thèse de Marion est une description phénoménologique du *soi-même* rend possible comprendre pourquoi la tension entre l'éthique et l'ontologie a comme présupposition fondamentale une ipséité pré-éthique et pré-ontologique. Marion reconnaît l'héritage venu de Levinas, mais essaie de penser le concept d'ipséité au-delà de ce philosophe par le truchement d'une réflexion profonde sur un phénomène qui, selon lui, a été radicalement oublié par la tradition philosophique de l'Occident : le phénomène érotique.

Mots-clés: Phénoménologie. Éthique. Ontologie. Ipséité. Levinas.

Trata-se de pensar a questão do *si-mesmo* a partir da leitura que Jean-Luc Marion faz do pensamento de Emmanuel Levinas. No cerne desta leitura, a referência a Heidegger não deixa de ser também fundamental. Este evitou descrever a ipseidade a partir de um *Ego* observando-se metodicamente (Husserl), uma vez que o *Dasein* só se *reflete* a si mesmo graças à sua presença concreta num mundo de afazeres cotidianos, num ambiente familiar repleto de utensílios (HEIDEGGER, 1985, p. § 15, p. 199). O ser-aí é *ser-no-mundo* e, como tal, existe *em vista de si mesmo*, vale dizer, não é apenas um ente entre outros, nem tampouco uma consciência de sua identidade, mas uma *Selbstheit*, um pertencer a si próprio (HEIDEGGER, 1985, p. § 15, p. 210). O sentido profundo desta análise será decisivo para a aproximação que propomos entre Marion e Levinas, pois, ao lado dos influxos do autor de *Ser e tempo*, há também o desafio de suspender ou sair do anonimato que, segundo Levinas, é determinante não somente da ontologia heideggeriana, mas de toda a Filosofia do Ocidente. É assim que, para quebrar a neutralidade do Ser impessoal, Levinas procurou descrever o impacto do rosto do *outro* sobre o *mesmo*, ou seja, pensou a ipseidade enquanto subjetividade atravessada por uma alteridade não escolhida, não dependente da liberdade de um sujeito

constituído e autônomo. Eis, na perspectiva levinasiana, a situação ética capaz de questionar o primado da ontologia.

Ora, tendo em vista a leitura que Marion faz da ética levinasiana, pode-se perguntar: estariam Heidegger e Levinas em dois universos temáticos e teóricos realmente incompatíveis? Não haveria uma problemática comum que permite aproximá-los, apesar da enorme diferença que os separa? Mas como, se a ênfase de Levinas não recai sobre a finitude da existência, e sim sobre a significação do *um-para-o-outro*, que é primeira e irreduzível à ontologia? Ora, na perspectiva de Marion, além de se procurar saber se, originariamente, o eu responde pelo ser ou pelo outro, é fundamental entender que ética e ontologia dependem de uma subjetividade que se compreende como única e insubstituível, ou ainda: que, apesar da diferença enorme que os separa, Heidegger e Levinas terminam se movendo num terreno comum. Como assim? É que ambos parecem partir de uma ipseidade sem a qual não haveria nem submissão ao ser nem submissão ao rosto do outro. A tensão entre ética e ontologia tem como pressuposto essencial uma ipseidade pré-ética e pré-ontológica.

Tal é a tese de Marion que retoma a proximidade/distância entre Levinas e Heidegger para propor um conceito de ipseidade capaz de ir além da permanente tensão entre ética e ontologia. Problematizando, sob os influxos de Levinas, o primado da questão do ser, Marion afirma que a ipseidade não se descreve apenas mediante o primado da ética sobre a ontologia, e sim pela recorrência a um “terceiro termo”, o verdadeiramente esquecido pela tradição filosófica ocidental: o fenômeno erótico. Amar não seria a própria exposição sem retorno, o ponto determinante para que haja individuação? No risco e no “sem garantia” da doação, na possibilidade de se perder aquilo mesmo que é oferecido como dom, o eu desperta para o que há de mais próprio em *si-mesmo*. Questão sobre a ipseidade. Questão fenomenológica¹

¹ Para Marion, Levinas provocou uma verdadeira renovação da fenomenologia. Tanto

por excelência. Questão que emerge, a nosso ver, de uma leitura aguda de Levinas.

1. A ipseidade para além da in-diferença ontológica

Num estudo magistral sobre Levinas, Marion propõe uma retratação: o primado levinasiano da ética sobre a ontologia não se resolve em simples inversão da diferença ontológica, colocando o ente no lugar do ser, tal como se disse numa obra já consagrada². Por quê? Porque o que importa, em última instância, é a significação que ultrapassa a diferença ontológica. O *outramente que ser* proposto por Levinas explica porque a ética é mais velha que a ontologia (MARION, 1993, p. 48-49). Para Marion, a diferença ontológica culmina com o próprio desaparecimento da *diferença*. Aquilo que escapa à anfibia da ontologia do ser e do ente, isto é, aquilo que excede a ordem do ser (o ético), termina absorvido ou explicado pelo processo de auto-exibição do ser. Nas palavras de Levinas:

O ser e o não-ser (*le ne-pas-être*) se esclarecem mutuamente e desenvolvem uma dialética especulativa que é uma determinação do ser. Nessa dialética, a negatividade que procura repelir (*repousser*) o ser é logo encoberta pelo ser (...). O *esse* do ser domina o próprio não-ser. Minha morte é insignificante (LEVINAS, 1993, p. 14).

a intencionalidade quanto a fenomenalidade foram como que abaladas. Por quê? Porque, em Levinas, se passa do objeto visado e visível para o rosto (*Visage*). Ora, o rosto é aquele que visa e, por isso, é não-visível como tal. Eis a modificação radical do “inteiro horizonte da análise fenomenológica (...). Por causa disto, tornamo-nos todos levinasianos, definitivamente” (MARION, 2006, p. 12).

² Trata-se de uma abordagem realizada em 1977, em *L'idole et la distance*, obra na qual Marion sustentava que, na medida em que Levinas desloca o privilégio do ser em benefício do ente (ética), esta inversão não deixa de consagrar a diferença ontológica, ou seja, a superação da ontologia a partir da relação a Outrem só poderia ocorrer sob a condição de que a diferença ontológica fosse reconhecida (MARION, 1977, p. 268).

Daí a pergunta: a *diferença* enquanto tal, o que é que permite pensá-la? Melhor dizendo, o que poderia impedir que a produção da diferença, no interior da anfibia da do ser e do ente, termine transformando-se em in-diferença, em subjetividade humana absorvida pelo ser? In-diferença significa que o ser (ou essência) se compreende como jogo verbal ou luta, ou ainda: como guerra, persistência no próprio ser, *interessamento*. Comentando Levinas, Marion (1993, p. 54) afirma: “Somente a não-indiferença a Outrem pode proteger a diferença ontológica da indiferença³”. Resolvido o problema? De modo algum.

Como compreender a inovação da fenomenologia realizada por Levinas? (MARION, 1993, p. 54-55). Pelo menos em três direções: a) o questionamento da relação noese-noema, da significação comandada pela intencionalidade e pelo preenchimento intuitivo (o Dizer é significação que ultrapassa a intencionalidade); b) perda do primado da estrutura intencional (o Dizer supõe uma inversão da intencionalidade; a responsabilidade pelo outro – Dizer – é a condição de possibilidade do Dito) e c) o Dizer implica uma sinceridade anterior a todo Dito e, mais ainda: ele é um Dizer sem o Dito, uma veracidade antes do Verdadeiro (a sinceridade não se reduz a nada de ôntico nem de ontológico, pois se trata, exatamente, da fissão mesma do Eu). Mas, aqui, é preciso ressaltar o seguinte. Essa inovação, antes de destruir ou pretender destruir a diferença ontológica, apenas a contorna. O propósito de Levinas é questionar a primazia de princípio da ontologia heideggeriana. A redução fenomenológica, em sentido levinasiano, conduz ao reconhecimento de que tanto o ser como o ente são fenômenos fundados. Ora, algo se dá ou se mostra se, e somente se, houver um “sujeito” que, no caso de Levinas, não pode ser o Ego puro. O sujeito não será o Eu soberano, mas uma espécie de sujeição. O que sobra depois da redução é o eu no acusativo, o “eis-me aqui” recusando-se a toda pretensão de domínio.

³ No original: “*Seule la non-indifférence à Autrui peut éviter l’indifférence à la différence ontologique*”.

Nas palavras de Marion (1993, p. 57): “A obediência ao infinito ético identificaria, na nova redução fenomenológica, aquele que ultrapassa toda diferença ontológica”.

Com o exposto, chegamos ao núcleo do problema segundo o autor de *Ídolo e a distância*. Se a redução levinasiana possui um caráter eminentemente ético, realizando a inversão do Eu (*Je*) em *eis-me aqui* (*me voici*), não se poderia pensar uma inversão semelhante no que se refere à própria diferença ontológica? Como assim? É que, para Marion, o *Dasein*, na medida em que pressupõe a contestação do Eu transcendental em virtude da ênfase sobre o ser lançado no mundo, é, ele também, uma espécie de exposição, um *eis-me aqui*. O ser-aí é um ser exposto aqui, um ser enquanto aqui exposto. Tanto o sujeito levinasiano quanto o *Dasein* heideggeriano caracterizam-se pela exposição. Eles seriam, guardadas as diferenças, “subjetividades” expostas e, nesse caso, que possuem uma função crítica incontestável (MARION, 1993, p. 58). Ambos se definem segundo a diferença ontológica: o ser-aí, enquanto capaz de aceder a ela, ao passo que o sujeito levinasiano, enquanto possibilidade de libertar-se de tal diferença (MARION, 1993, p. 59). Ora, como é que dois universos tão diferentes poderiam ser aproximados? O que é que o sujeito definido como pura exposição, como refém do outro, responsável até a substituição, teria em comum com um ente lançado no mundo, um existente que compreende ser, que só se apropria de si mesmo quando assume seu *ser-para-o-fim*?

Eis a resposta de Marion: Tanto o ser-aí quanto o *eis-me aqui* são “subjetividades” que não estão interessadas por elas mesmas, que se rendem a uma “outra” instância. São entes ex-centrados, expulsos de si mesmos. O primeiro é exposição ao ser, o segundo está exposto ao outro, mas ambos são exilados. Por via de consequência, não se trata de saber o que é primeiro, a ética ou a ontologia, mas sim, como a explicitação de um ente privilegiado (o *Dasein* ou o *eis-me aqui*) pode conduzir ao rosto de outrem, e não ao acontecimento do ser? O que decide, em última instância, é a condição (in-condição?) de

refém. O sujeito levinasiano não é aquele que tem o poder de decidir, de suspender sua exposição ao outro.

A ética, começa quando *cessa* a liberdade de decidi-lo e quando o irrevogável me precede”. Mas, antes de ouvir a voz de comando, seria preciso considerar uma ipseidade (termo nosso), um (quase)-ente (expressão de Marion) suscetível de fazer aliança (*entente*), ou exposto à aliança. Ora, só aquele que se vê desconcertado (*interloqué*) pode ouvir um apelo e, ao mesmo tempo, saber que deve fazê-lo. Para Marion, a diferença ontológica só será transgredida com uma condição: admitir-se que uma reivindicação pode fazer de mim seu refém. Mas, ainda assim, há uma última diferença a ser traçada: “entregar-se ou não a tal reivindicação (MARION, 1993, p. 62) (Voltaremos a isso), afirma Marion (1993, p. 61. grifos do autor)

2. Ipseidade e substituição

Marion dá continuidade a essa discussão em muitos de seus escritos sobre Levinas, mas, aqui, vamos destacar um que nos pareceu decisivo. Trata-se de um estudo sobre o conceito de substituição que, na perspectiva de Marion, conjuga dos léxicos diferentes: o discurso fenomenológico e a revelação do Infinito (MARION, 2007, p. 52). Como sabemos, Levinas descreve a ipseidade a partir da ideia de perseguição. O *eu* é perseguido antes mesmo de ter escolhido livremente a perseguição. Ser *eu* significa, antes de tudo, descobrir-se como unicidade insubstituível, atravessada pela alteridade. Eis, com efeito, aquilo que torna possível romper com a *essência* do ser (LEVINAS, 1996, p. 181). Ora, o que chama a atenção de Marion é isto: a substituição, que me constitui como refém do outro, não provém inicialmente de um horizonte ético. O que se dá, para dizer fenomenologicamente, é o questionamento do primado do eu (*je*), é a liberação da subjetividade em relação ao discurso da ontologia (MARION, 2007, p. 53). Uma vez que a substituição não é a ética, mas sim a sua condição, pode-se dizer que, ao final das contas, a substituição ultrapassa a ética. Retomando as contribuições de Jacques Rolland, outro eminente

intérprete de Levinas, Marion sublinha que o interesse de *Outramente que ser* não é com o discurso moral propriamente dito, mas sim com a gênese da ipseidade, vale dizer, com a constituição do eu.

A substituição deve, pois, compreender-se aqui *em sentido extra-moral*, como um radical abalo da ontologia, por meio de uma destruição de toda determinação segundo o ser daquilo que atua na subjetividade. Assim compreendida, a “ética” (o elemento ético) abre uma via para uma ipseidade sem o ser (MARION, 2007, p. 54, grifos do autor).

A diferença em relação a Heidegger fica, então, bastante clara. O *Dasein* só pode se apropriar daquilo que nele há de mais seu, de mais próprio, ou ainda: só pode atingir sua ipseidade, porque, ao assumir a finitude, descobre que ninguém mais pode substituí-lo. Ninguém pode morrer em seu lugar: não há, neste caso, substituição possível. Tanto o substituir alguém quanto o ser substituído, admitindo-se que isso fosse possível, inviabilizaria o acesso à ipseidade (MARION, 2007, p. 62). Dito de outro modo, na perspectiva heideggeriana, a existência autêntica impede a substituição. Só posso atingir minha ipseidade na medida em que *decido* por uma existência capaz de olhar a morte nos olhos.

No caso de Levinas, a ipseidade se descreve como passividade radical e, portanto, não significada pela consciência intencional. A subjetividade respondente se produz temporalmente como um “eis-me aqui”. Responsabilidade não-escolhida, não admitida ou não assumida por um sujeito livre (LEVINAS, 1996, p. 181). O *eu (moi)* aqui pensado não é o *eu (je)* da iniciativa, do nominativo. No entanto, é possível perguntar: para haver acusação, não se requer “uma suficiência, uma precedência, uma independência *ônticas*?” (MARION, 2007, p. 65). A anterioridade de outrem sobre mim, implícita no conceito de acusação, não pressupõe um sujeito constituído, anterior à acusação? A resposta é negativa, pois a exposição a outrem não depende de minha iniciativa. Tal exposição me institui como um *si-mesmo*. Mas, se é assim, forçoso se torna admitir que,

na substituição, não haverá, entre mim e outrem, nenhuma comunhão, nenhuma mediação. O que há é tão somente a possibilidade de se colocar no lugar do outro (LEVINAS, 1996, p. 186). A solidariedade entre os homens depende da estranha condição de refém, própria de um eu capaz de substituição. Para Marion (2007, p. 68), a condição de refém

Não provém da ética, mas estabelece as condições de possibilidade dela. A substituição não pertence à ética, mas exerce uma função transcendental com respeito à ética: torna-a possível.

A condição de refém não se dá porque o sujeito tenha cometido uma falta, mas sim porque o sujeito é responsável. Em outros termos, o eu está no acusativo não porque alguém o acuse de alguma coisa, mas sim porque responde por aquilo que não fez, do mesmo modo que um sobrevivente de um massacre se descobre responsável por aquilo que foi feito contra os aniquilados. Pode-se, então, falar em nome de todos os desaparecidos e contra seus exterminadores. A leitura de Marion a esse respeito é notável: “A substituição não provém, portanto, nem da moral nem da ética, porquanto ela realiza, de um modo não metafísico e não ontológico, a ipseidade” (MARION, 2007, p. 69).

A substituição nada mais é do que o ápice da individuação e da ipseidade. Mas, diferentemente de Heidegger, tal constituição não passa pelo Eu (*je*) da *Jemeinigkeit*, não depende de um poder de decisão que faz do ser-*ái* um ente capaz de se apropriar de sua possibilidade a mais própria – *ser-para-a-morte*. É graças à responsabilidade, incondicional e sem razão, por outrem que minha individuação se produz. Enquanto *Visage*, outrem me acusa, coloca-me em questão, faz de mim único e insubstituível. Não é aquilo que penso, quero ou julgo sobre a acusação que conta, aqui. Mais do que pôr a questão do ser ou da tarefa de ser, a substituição permite pensar o *si* para além do egoísmo e do altruísmo. Tudo o que remete a essa polaridade já supõe a subjetividade do eu, ou seja, a substituição (LEVINAS, 1996, p. 186). Como na redução fenomenológica, o eu é colocado

como que fora de si mesmo, mas não para visualizar a si mesmo de modo reflexivo, mas sim como *reduzido* à condição de refém: ninguém pode assumir sua responsabilidade em seu lugar. Eis a ipseidade. Só o eu da responsabilidade escapa ao anonimato ou à impessoalidade do conceito. O *eis-me aqui* em nada se equipara ao poder de decisão e de individuação que o ser-aí, no sentido de Heidegger, representa.

De nossa parte, perguntamos: a saída do anonimato pode ser pensada como evidente, ou ainda: é algo que a fenomenologia de Levinas resolve sem maiores dificuldades? Para Marion, a intriga em questão é extra-moral, vale dizer, é uma intriga de fenomenologia estrita (MARION, 2007, p. 71). Sendo assim, não será preciso retomar o problema da ipseidade numa discussão estritamente fenomenológica, isto é, retomando a importância e os limites da intencionalidade? Afinal, que tipo de intencionalidade está em questão quando o assunto é a ipseidade compreendida como desvinculada do anonimato do ser?

3. Ipseidade e fenômeno erótico

Eis, com efeito, a questão que encontramos em vários estudos de Marion sobre Levinas publicados ao longo de mais de vinte anos. Tome-mos, por exemplo, o denso e rigoroso exercício fenomenológico intitulado “Intencionalidade do amor”, de 1984, onde se pode notar a complexidade e a riqueza de uma leitura fenomenológica do amor e, consequentemente, da ipseidade. Em vez de se apoiar numa tradição filosófica que recusou ao amor a possibilidade de entrar no discurso da razão, o filósofo francês se beneficia dos recursos da análise intencional para desfazer a falsa imagem do fenômeno erótico como sendo algo arbitrário e incomunicável enquanto vivência subjetiva. Eis a ironia no que diz respeito ao amor: aquilo que, confessadamente, oferece o sentido de nossa vida, tem sua lógica e seu rigor ignorados por nós (MARION, 1984, p. 265). Ao tratar desse assunto caímos, inevitavelmente, numa aporia: nas vivências e experiências relativas ao amor, não sabemos por que ele ocorre, nem de que se trata.

Não propomos explorar em filigrana as nuances de tal estudo. Vamos, apenas, colocar a questão fundamental: podemos sair da imanência quando se trata de pensar a intencionalidade do amor? Seria o amor uma ilusão de ótica, uma autoidolatria insuperável, pela qual apenas experimentamos o que se passa em nossa própria consciência? Ora, se o outro a quem amo só aparece graças às minhas vivências, não seria a própria consciência que experimento? O autismo do amor não estaria no fato de que amo o outro *em* mim? O outro não seria, então, o ídolo de mim mesmo, o amor de mim mesmo? (MARION, 1984). Na nossa perspectiva, a questão de fundo desta fenomenologia não é outra senão a ipseidade, ou seja, o fenômeno erótico põe o problema daquilo que, em Levinas, se chama unicidade do eu, sua condição de insubstituível. Mas, aqui, o conceito de intencionalidade mostra seus limites.

Certo, em fenomenologia, a intencionalidade não é o emblema de uma vida fechada em si mesma. Ela implica, por essência, a referência ao objeto intencional, isto é, a algo de “outro” que a própria consciência. Se assim é, então a fenomenologia do amor não pode prescindir da possibilidade de se explicitar a consciência como abertura ao exterior, como uma saída da imanência. O problema é, então, saber se a referência ao objeto pode ou não conduzir à autêntica alteridade no que diz respeito ao amor. É claro que a resposta é negativa, uma vez que o ato de visar um objeto encontra-se formalmente determinado pela atividade egológica de uma consciência às voltas com o preenchimento do que fora significado por ela mesma. Um preenchimento da intenção com respeito ao outro seria, necessariamente, um empreendimento condenado ao fracasso, pois só há preenchimento intuitivo relativamente a objetos (MARION, 1984, p. 231). Eis, portanto, a dificuldade: na medida em que o outro é, tanto quanto eu mesmo, origem de atos intencionais, isso o torna invisível. Encontrar o olhar alheio é poder ver a fuga do visível, é “experimentar o outro do objeto”, ou ainda: é tomar consciência de que “meu olhar, pela primeira vez, vê um olhar invisível que o vê” (MARION, 1984, p. 233).

Chegamos, assim, ao núcleo de uma fenomenologia da ipseidade. O olhar do outro termina reduzindo minha consciência (intencional) a uma inconsciência, ou perda de consciência (MARION, 1984, p. 233). Não se trata de uma questão psicológica, mas da constituição da nossa identidade como sujeitos humanos. Fenomenologicamente, o que se passa é uma destituição de um nominativo, de um Eu (*Je*) que se descobre na forma de um acusativo: o *me* ou *a mim*. Como explica Marion, o outro faz que o Eu (*Je*) se desnude. O que fica exposto é o *me* do acusativo. O *me* é o Eu desnudado, descentrado. “Eu (*Je*) me torno um eu (*moi*) ao descobrir-me como o simples *me* de um outro” (MARION, 1984, p. 234). A ipseidade pode, pois, ser definida como sendo a descoberta de si mesmo sob a forma do acusativo, ou seja, como destituição de um nominativo. Eis por que a ordenação (*injonction*) é algo capaz de constringer e conter a intencionalidade, mas como e por quê?

Vejamos o argumento. Não posso ver meu próprio olhar. A intencionalidade, para operar-se, não pode ver-se a si mesma, é invisível para si mesma. Do mesmo modo, para haver injunção, é preciso haver invisibilidade, pois só posso ser interpelado pela ordem do rosto porque a objetivação foi suspensa. A pergunta pela ipseidade se faz tendo em vista uma dupla invisibilidade: aquela da própria intencionalidade e aquela da injunção. Para se descrever corretamente o *si-mesmo*, será preciso enfrentar essa confrontação, este duelo, este *entre-deux*, numa palavra, será preciso mostrar como dois olhares invisíveis se expõem um ao outro e, assim fazendo, são conduzidos a uma visada recíproca, a um acordo, a uma vivência em comum. Tal vivência será o resultado do conflito cruzado entre dois invisíveis. Um equilíbrio no próprio cruzamento, portanto. Os dois invisíveis não vêem algo de objetivo, mas o próprio encontro, ou seja, vêem a vivência de suas tensões (MARION, 1984, p. 237). Assim se descreve o amor em sua lógica específica.

Na nossa perspectiva, é com sua fenomenologia do *Eros* que Marion evidencia sua proximidade, mas também sua autonomia, em relação a Levi-

nas. Mesmo reconhecendo a inovação da fenomenologia realizada pela ética levinasiana (cf. item 1 deste trabalho), e mesmo confessando sua dívida e sua fidelidade para com esta renovação, Marion realiza sua fenomenologia do *si-mesmo* a partir de uma leitura crítica não só de Heidegger, mas também de Levinas. A pergunta que ele faz, tendo em vista a intencionalidade do amor, é esta: a injunção ética é suficiente para sair do anonimato do Ser, ou da neutralidade do universal? Numa palavra: seria a fenomenologia do rosto suficiente para evitar a indiferença à diferença ontológica?

Ora, tal pergunta é necessária pelo seguinte. No âmbito de *Totalidade e infinito* (1961), Levinas insistira sobre a relação face a face como sendo originária e, por isso mesmo, irreduzível. A origem de toda significação supõe o encontro de um Rosto, isto é, de uma alteridade para sempre resistente à totalização, ao discurso universal, à fenomenalidade do ser. No entanto, a resistência ética à totalização, que somente um eu que se descobriu como responsável pelo outro estaria em condições de testemunhar, não pode prescindir, paradoxalmente, da neutralidade da razão que pretende por em xeque. Dito de outro modo, a ordem do universal se abre justamente pelo encontro com a “exterioridade”, pelo impacto do Infinito sobre nós. O que me olha pelos olhos de outrem não é uma singularidade, um ser de minha preferência, mas sim a presença de toda a humanidade. O mandamento que surge do encontro com o Rosto culmina com a universalidade da lei: é “mandamento que manda mandar”, é discurso que deve valer para a humanidade como um todo (LEVINAS, 1974, p. 188).

O direito do outro sobre mim, entendido como algo mais originário que eu mesmo, isto é, como algo que constitui minha própria ipseidade, não me concerne senão sob a forma de um dever, ou seja, a injunção não depende do outro em sua particularidade. Pois, afinal de contas, outrem pode ser *qualquer um*. O que está em jogo, aqui, é um mandamento no sentido de um dever, de uma ordem que não está relacionada a nenhuma pessoa em particular. Não é, portanto, o outro como sendo *este* ou *aquele* que está em questão, mas sim um universal. Nas palavras de Marion (1984, p. 240):

A injunção do dever para com outrem conduz, em realidade, à neutralização do outro como *tal*. O outro se neutraliza, uma vez que um outro outro sempre pode substituir-se a ele (...). Nenhum rosto pode pretender-se insubstituível.

Não fosse assim, a universalidade não poderia sustentar-se. Mas, perguntamos: não é verdade que, em Levinas, a responsabilidade é pelo outro, e não pela lei? Um único rosto não é suficiente para manifestar a universalidade da lei? Certamente. Mas para Marion isto não anula a neutralidade. Por quê? Porque na relação face a face está também escrito: os outros são também o *outro*. Do contrário, estar-se-ia fazendo acepção de pessoas. Consequência inevitável: o rosto neutraliza a individualidade insubstituível. O rosto, mesmo sendo este aqui, não é rosto de ninguém em particular (MARION, 2000, p. 300). Para preservar o mandamento ético proveniente do rosto, seria preciso colocar uma questão que o pensamento tardio de Levinas já havia anunciado, mas que, na fenomenologia de Marion, passa a ser o núcleo da discussão sobre a ipseidade: como determinar a injunção que vem do outro sem que ela termine sendo uma figura do Neutro? (MARION, 1984, p. 241).

A resposta a esta questão depende da possibilidade de se ir além da própria responsabilidade, pois pretende atingir uma singularidade que não termina sendo compreendida como um ente em geral, ou seja, que, tanto quanto o eu responsável, também seja insubstituível. Mas, notemos bem, fazer do outro um insubstituível não significa transformá-lo numa identidade egológica, isto é, num Eu (*Je*) deslocado. Também o outro renunciará à sua egoidade e à sua intencionalidade, pois o que está em jogo é, precisamente, a transgressão da intencionalidade (e não uma inversão) pelo amor. O outro só será o absolutamente outro se ele se tornar insubstituível, ao passo que eu recebo minha individualidade insubstituível em virtude de uma iniciativa do outro. É o olhar do outro, em última instância, que faz de mim insubstituível (MARION, 1984, p. 244). Assim:

O rosto só se volta para mim, e unicamente a mim, se ele me individualiza e, portanto, se individualiza ele próprio. Esta dupla concentração, que nos torna insubstituíveis um para o outro, não se realiza na relação ética, mas sim no encontro do amor (MARION, 2000, p. 308).

Eis, na nossa perspectiva, a proposição desenvolvida numa obra maior, intitulada *O fenômeno erótico* (2003). Ali, o filósofo é contundente: o amor, eis o reprimido, o não-dito, o inconfessável da Filosofia. Ali mesmo onde deveria assumir a palavra, a Filosofia se cala (MARION, 2003, p. 9 – 10). O mais grave é que a Filosofia, que leva o amor em seu nome, recusou não somente a unidade e a racionalidade do amor, mas também a sua prioridade (MARION, 2003, p. 15). Com isso, o fenômeno erótico tornou-se sinônimo de loucura. Mas Marion não se intimida, é preciso explorar o referido fenômeno em seu horizonte próprio, e, aqui, a ressonância levinasiana se faz notar: trata-se de um horizonte do *amor sem o ser* (MARION, 2003, p. 17). Analogamente ao que se passa como a ética no sentido de Levinas, Marion não considera o fenômeno erótico como derivado da pergunta sobre o ser. O que faz de nós humanos não é o eu pensante, não é o *logos*, mas o fato de sermos um animal que ama (MARION, 2003, p.19). Que tipo de análise pode dar conta do fenômeno em questão?

Aquela que parte da primeira pessoa, pois, no caso do amor, ninguém pode me substituir. É a ipseidade, ou aquilo que há de mais próprio em mim, que se encontra em questão. Voltamos ao ponto de partida de nossa exposição. É preciso pensar o problema em termos de uma aceitação (ou não) de um apelo, de uma convocação. Afirma o filósofo:

Amar coloca em jogo minha identidade, minha ipseidade, meu fundo mais íntimo para mim que eu mesmo. Eu me coloco aí em cena e em causa, pois eu aí decido sobre mim mesmo como em nenhum outro lugar. Cada ato de amor se inscreve em mim para sempre, desenhando-me definitivamente. Não amo por procuração, nem por intermédio de alguém, mas como carne, e esta carne e eu somos um (MARION, 2003, p. 22).

É assim que se descreve a nossa ipseidade: o eu do fenômeno erótico é aquele que se destacou do anonimato, que se subtraiu ao eu dos filósofos, que venceu a in-diferença ontológica. Trata-se de um eu afetado, atingido e, por isso mesmo, insubstituível. O humano em nós talvez seja isto: não renunciar à pergunta sobre o amor, sobre este movimento que vem de um lugar onde não posso estar, um “fora” de mim mesmo. Não é a certeza sobre minha existência que pode fazer dessa existência algo belo, justo, bom, desejável. A certeza que me importa verdadeiramente, afirma o filósofo, “só poderia me ser assegurada por um outro que não eu” (MARION, 2003, p. 44). É assim que o autismo da certeza de si por si se desfaz (MARION, 2003, p. 47). A situação ética, tão cara a Levinas, é reencontrada, aqui, sob a forma de redução erótica, ou seja, o egoísmo admite uma alteridade originária e, por isso mesmo, a provação de outrem (MARION, 2003, p. 53). Pois, pelo fenômeno erótico, estou exposto a uma incerteza radical, a saber, a incerteza de uma resposta que não posso dar por mim mesmo⁴. Ao entrarmos no âmbito do amor, podemos exercer, também, o papel daquele que ama. Onde estou eu, precisamente? Não é o saber de mim mesmo que me dá a resposta. A resposta vem de um “ser afetado”, de um “ser tocado”. De uma vulnerabilidade que faz de mim um insubstituível (tese levinasiana por excelência). A proximidade de Marion a Levinas é notável: é na medida em que sou afetado sensivelmente (*prise de chair*) que posso descobrir-me como insubstituível. Estou precisamente *ali*, onde me podem atingir. Neste descobrir-se como carne o eu pode, finalmente, receber sua ipseidade (MARION, 2003, p. 70), ipseidade esta que, segundo Levinas, é o sentido mesmo da ética.

⁴ A obra de Marion sobre o fenômeno erótico foi publicada em 2003 e, sendo assim, explica-se por que o filósofo não faz referência aos “inéditos” de Levinas, sobretudo ao terceiro volume das *Obras Completas* (LEVINAS, 2013) intitulado *Eros, littérature et philosophie*. Por ora, apenas sublinhamos a necessidade de se dar continuidade ao diálogo Levinas/Marion tendo em vista os novos textos disponíveis hoje.

Referências

HEIDEGGER, M. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Tradução de Jean-François Courtine. Paris: Gallimard, 1985.

LEVINAS, E. *Totalité et infini*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

_____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche, 1996.

_____. *Eros, littérature et philosophie (Ouvres 3)*. Paris: Grasset/IMEC, 2013.

MARION, J. L. *L'idole et la distance*. Paris: Grasset&Fasquelle, 1977.

_____. L'intentionnalité de l'amour. In: _____. *Emmanuel Levinas. Les cahiers de la nuit surveillée*. Lagrasse: Verdier, 1984, p. 226 – 245.

_____. Note sur l'indifférence ontologique. In: GREISCH, J.; ROLLAND, J. *Emmanuel Levinas. Léthique comme philosophie première*. Paris: Editions du Cerf, 1993. p. 47-62.

_____. D'Autrui à l'individu. In: _____. *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance (suivi de Levinas et la phénoménologie)*. Paris: PUF, 2000. p. 287-308.

_____. *Le phénomène érotique*. Paris: Grasset, 2003.

_____. La voix sans nom. In: _____. *Rue Descartes, Emmanuel Levinas*, sous la resp. de D. Cohen-Levinas, Paris: PUF, 2006.

_____. "La substitution et la sollicitude. Comment Levinas reprit Heidegger. In: COHEN-LEVINAS, D.; CLÉMENT, B. *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris: PUF, 2007. p. 51-72.

Data de registro: 12/09/2016

Data de aceite: 26/10/2016