

## A plasticidade e as vozes de fora

Hilan Bensusan

**Resumo:** A partir da ideia de uma filosofia de primeira pessoa em Levinas, exploro o indexicalismo e a metafísica dos outros como registros de uma impossibilidade da metafísica que entende a heteronomia como permanente e insistente. A proximidade que permite que a totalidade seja exorcizada, permite pensar em um mundo de situações, em um mundo situado. Essa imagem é comparada com a de uma plasticidade instaurada pelo tempo do hábito, defendida por Malabou, e que dá proeminência a vozes de fora quando elas se inserem em uma antecipação. A partir da análise que Malabou faz da religião revelada de Hegel, o niilismo e a morte de Deus é entendido como um sacrifício de si que sacrifica com ele qualquer genuína heteronomia.

**Palavras-chave:** Levinas, filosofia de primeira pessoa, indexicalismo, heteronomia, exterioridade, plasticidade, niilismo.

**Abstract:** From the idea of a first-person philosophy in Levinas, I explore indexicalism and the metaphysics of the others under the key of an impossibility of metaphysics that understands heteronomy as permanent and insistent. The proximity that allows the totality to be exorcised, allows us to think about a situated world. This image is compared to that of a plasticity established by the time of habit, defended by Malabou, and which gives prominence to voices from outside when they are inserted in an anticipation. From Malabou's analysis of Hegel's revealed religion, nihilism and the death of God is understood as a self-sacrifice that proceeds to sacrifice along any genuine heteronomy.

**Keywords:** Levinas, first-person philosophy, indexicalism, heteronomy, exteriority, plasticity, nihilism.

*para Gabriela Lafetá*

1. Nas primeiras linhas de *Totalité et Infini*, quando está indicando os rumos mais gerais do seu projeto, Levinas escreve que a alteridade não é possível “qu'à partir de *moi*”<sup>1</sup>. Este 'moi', enfatizado no texto, é talvez o centro de uma transformação da filosofia que Levinas instaura. O giro situado – ou situacionista – é ao mesmo tempo uma ruptura e um aprofundamento com o esforço de Husserl de tratar dos atos intencionais a partir deles mesmos. Os atos intencionais passam, para Levinas, a serem eles mesmos situados e seu conteúdo pode ser refletido, refratado, interrompido, corrompido e desvirtuado por uma heteronomia. A ideia é que na interioridade ela mesma, “se produit une heteronomie” que incita a um outro destino distinto da complacência.<sup>2</sup> A interioridade se fecha e se abre, ela se separa do Outro – e com isso se fecha – mas a separação não impede que a exterioridade fale com ela, se revele a ela, e o isolamento ele mesmo não “saurait susciter, par contraste”;<sup>3</sup> há uma susceptibilidade à interrupção sem a qual nenhum infinito pode agir sobre algo separado. Já comparei uma vez

---

<sup>1</sup> LEVINAS, 1971, p. 29 (Edição em português, p. 27).

<sup>2</sup> LEVINAS, 1971, p. 159 (Edição em português, p.132).

<sup>3</sup> LEVINAS, 1971, p. 159 (Edição em português, p 132).

esta susceptibilidade ao que Platão, n'O *Sofista*, chama de a *δύναμις κοινωνίας*, uma capacidade de interferir, uma abertura a comunhão que não é ainda uma comunhão anteriormente estabelecida – ou seja, é uma separação. Essa abertura – essa susceptibilidade – aparece no contexto da paisagem de cinco *μέγιστα γένη* independentes entre si, separados um do outro e que expressam um contraste com o ontologismo já que o outro, o mesmo, o movimento e o repouso estão separados do ser. De todo modo, esta susceptibilidade contrasta com a primeira pessoa do ato intencional de Husserl porque aqui a primeira pessoa se torna situada, se posiciona diante de uma exterioridade que é aquilo que eu não sou.

Uma filosofia em primeira pessoa – que não é uma filosofia narrada em primeira pessoa – não é portanto uma filosofia a partir de um ego abstrato, uma mônada, uma interioridade entre outras. Não é uma filosofia da substância-sujeito, é uma filosofia da interrupção precisamente porque faz justiça à exterioridade. Aquilo que interessa na interioridade não é uma representação, uma configuração das coisas, uma agenda ou uma intencionalidade. O espaço noético é habitado – a fenomenologia de Levinas é a da noesis vulnerável, da intencionalidade que pode ser ferida. A exterioridade tem que estar no pensamento ele mesmo; é ele, e assim a interioridade, que “sont la brisure même de l'être et la production (et non le reflet) de la transcendence”.<sup>4</sup> Se a primeira pessoa é um exemplo – um particular onde um ego é de um tipo mônada que se instancia também em um alter-ego – a primeira pessoa é apenas uma escolha narrativa para uma totalidade sendo contada onde outras interioridades, alter-interioridades, podem ser acessíveis já que cada interioridade é também o outro do outro. A filosofia de primeira pessoa de Levinas germina da assimetria entre interioridade e o Outro – uma assimetria que exorciza a totalidade sistematicamente já que encontra um modo de subtrair à ela um intervalo, uma transcendência, uma exterioridade. Não se trata de uma filosofia a partir da exterioridade, mas de uma filosofia da infiltração já que a exterioridade é precisamente onde não estamos, aquilo que não somos. Levinas entende que a integração a um todo só se dá com a morte e a desintegração da interioridade: “[l]a vie [...] laisse un quant-à-soi, un congé, un ajournement qui est précisément l'intériorité”.<sup>5</sup> É a partir da interioridade que o Outro se situa, não como se situa um endereço, mas antes como se situa aquilo com o que podemos fazer um contato que não seja cognitivo. Em outros termos, é a partir dela que aparece uma referência absoluta, porém deíctica.

A interioridade da qual Levinas parte é precisamente aquela através da qual “l'être se refuse au concept et résiste à la totalisation”.<sup>6</sup> A trama situada se estabelece em um conflito entre tempos – um conflito que se desprende da separação cartesiana entre o tempo da interioridade e o tempo da história fora do qual há uma vida psíquica; “la discontinuité de la vie intérieure interrompt le temps historique”.<sup>7</sup> A filosofia de primeira pessoa tem lugar onde a

4 LEVINAS, 1971, p. 29 (, (Edição em português, p. 27).

5 LEVINAS, 1971, p. 48 (Edição em português, p. 43).

6 LEVINAS, 1971, p. 51 (Edição em português, p. 45).

7 LEVINAS, 1971, p. 51 (Edição em português, p. 45).

interioridade não busca integrar-se e portanto dissolver-se, mas precisamente onde pode ocorrer uma transcendência, onde há uma abertura. A filosofia da abertura é aquilo que Franz Rosenzweig contrasta com o próprio ofício da filosofia que é o de integrar a vulnerabilidade da vida humana singular a um todo – seu medo da morte a uma cosmologia – e assim curar as dificuldades de cada um por meio de um todo articulado.<sup>8</sup> Levinas quer reinventar a filosofia depois de Rosenzweig: encontrar uma articulação à prova de totalidade e sua receita é uma filosofia de primeira pessoa que seja obstinadamente assimétrica e, para tanto, seja capaz de recusar o espelho, a especulação e reversibilidade do encontro com o Outro. A filosofia em primeira pessoa entende que a predicação é estruturada em uma prédica e que é nessa que fica uma palavra que não pode ser indiferente a quem a pronuncia – ainda que não se reduza a um grunhido, mesmo que importe quem emite o grunhido. O dizer que não desaparece do dito – nos termos dos primeiros gestos de *Autrement qu'être* – é o epicentro de uma convulsão de assimetria sobre a totalidade. A palavra que fica dita foi dita, é situada – o encontro não se suprime. A palavra é uma espera; e não um acabamento – ela é por isso mesmo, nos termos de Paul Celan, *verzweifelte*, desesperada. E o desespero vem de seu caráter dúbio – *zweifelhaft*.<sup>9</sup> A palavra é ela mesma não um espelho, mas uma espera e assim uma *diaphonía*. A interioridade que está em embrião nos primeiros gestos céticos é o lugar onde se abriga a dúvida (a palavra de Celan, *zweifel*), a possibilidade da suspensão de juízo, de *congé de totalité*, de dubiedade. Ela é onde a verdade fica ferida de justiça – nos termos de Rosenzweig, onde a revelação não cabe na verdade. Não porque a interioridade é um espaço secreto singularíssimo como queria talvez Kierkegaard, mas porque ela é abertura à exterioridade; ela não é uma mônada e talvez seja apenas porta e janela. Leibniz postula que as mônadas não precisam de encontros porque o exterior está já antecipado, não por necessidade, mas por determinação de um mundo possível específico – e total.<sup>10</sup>

A inclusão da subjetividade na filosofia, por Descartes, foi transformado em um princípio especulativo já por Leibniz – e mais diretamente por Hegel e Whitehead. A subjetividade é uma *ἀρχή*, um princípio de governo e a imagem da interioridade é central: interior é o cerne, o núcleo, a essência, o foro íntimo. Leibniz entendeu a interioridade como um motor cosmológico que não é senão superficialmente mecânico, como uma unidade de ação. A monadologia é uma cosmologia de *ἀρχής*, onde o produto final é o produto comum de inúmeros vetores – em alguns casos infinitos, em outros indefinidos. Em todos os casos, a substância-sujeito aparece como compositor e a heteronomia está na composição – trata-se de uma heteronomia que habita o espaço do noema. Heidegger, em seu “Metafísica como história do ser”, entende a lição de Descartes como sendo levada a cabo de diferentes maneiras por Leibniz e Hegel. No caso do primeiro, a totalidade é composta de interioridades e no caso do

8 ROSENZWEIG, 1999.

9 CELAN, 2002.

10 Ver, para uma análise da dissolução do encontro na monadologia, *A diáspora da agência* (BENSUSAN & ALVES DE FREITAS, 2018). Ali argumentamos que os princípios gerais da monadologia são transformados em suas versões do século XX (Tarde, Whitehead e Latour) mas não são abandonados.

segundo a totalidade insinua uma interioridade que tudo abrange. Aqui está talvez o cerne da insatisfação de Meillassoux com o que ele chama de metafísica da subjetividade que inclui Hegel e também Whitehead.<sup>11</sup> Em todos os casos, encontramos um absoluto que está na subjetividade, na interioridade, no elo que ela estabelece com todo o resto. Pelo menos se lermos Meillassoux com as lentes extemporâneas de Rosenzweig: a interioridade é a descoberta especulativa que na mão de quem procura o todo se for possível entender que a correlação não é apenas o que tem uma primazia sobre o pensamento e se torna uma condição contingente, mas é uma necessidade. Rosenzweig entende que a atração do todo faz com que aquilo que era uma impossibilidade de conhece-lo – a crítica à metafísica – se torne uma receita para forjá-lo. Meillassoux entende que se a correlação é o nome de uma impossibilidade, a metafísica da subjetividade a promove em absoluto ao invés de entender que a impossibilidade ela mesma é que deve chamar a atenção. Meillassoux rejeita a metafísica da subjetividade para abraçar um materialismo igualmente especulativo mas que ao invés de se concentrar na proposição especulativa a partir da interioridade, foca na especulação da impossibilidade que desagua no caráter necessário de toda contingência.

O caminho de Levinas tem pouco que ver com estas estradas. Fiel a Rosenzweig, ele quer entender a interioridade como um obstáculo intransponível à totalidade. Não se trata de metafísica da subjetividade, pois a exterioridade do Outro está inscrita na interioridade mesma. É precisamente porque a interioridade não pode ser entendida senão como uma unidade de animação – o que Levinas compartilha com a metafísica da subjetividade – que ela pode ser interrompida e abriga a heteronomia. E é precisamente porque há uma exterioridade nela – no que Levinas diverge da metafísica da subjetividade – que ela não é nem absoluta e nem o ingrediente de uma totalidade. A divergência é crucial pois há um fora-da-correlação que não pode ser exorcizado e nem abarcado por ela – antes, há, talvez, um *δύναμις κοινωvίας*. Há o outro lado do muro que não é integrado. A exterioridade é estabelecida por esta espécie de argumento ontológico já que o Outro é pensado como não podendo ser senão exterior já que "l'exteriorité d'un être s'inscrit dans son essence".<sup>12</sup> A interioridade, por sua vez, é a garantia do exorcismo da totalidade e é esse exorcismo que assegura a exterioridade intransponível. Aqui é a revelação na interioridade do Outro que importa, e não sua autonomia. A palavra que vem dela se expõe ao Outro e assim o contém enquanto exterior. "Parler, au lieu de 'laisser être', sollicite autrui",<sup>13</sup> já que "[l]a connaissance qui absorbe autrui se place aussitôt dans le discours que je lui adresse".<sup>14</sup> O que importa sobretudo na revelação do Outro é que uma exterioridade que precede o ato intencional e assim o habita, e não fica inteiramente à sua mercê, à mercê da autonomia. Ao tentar fazer o que Rosenzweig julgava ser impossível, Levinas reinventa a filosofia a colocando na primeira pessoa; ou seja, tomando a interioridade não em passaporte moderno para a totalidade ou em base para um mundo de substâncias-

11 MEILLASSOUX, 2006.

12 LEVINAS, 1971, p. 213 (Edição em português, p. 175).

13 LEVINAS, 1971, p. 212 (Edição em português, p. 174).

14 LEVINAS, 1971, p., 212 (Edição em português, p174).

sujeitos, mas como uma ferida que torna a totalidade impossível e a substância sempre menos que plena. Ao invés de ser o lugar do foro íntimo, a interioridade é tomada como susceptibilidade.

Ao explorar como a interioridade é inaugurada e mobiliada pelo hábito em Hegel – em particular na *Antropologie*, na primeira seção da terceira parte da *Enzyklopädie* – Malabou descreve a repetição como a pedra de toque da vida interior.<sup>15</sup> É o hábito que conecta a alma – que contempla a repetição – com seu corpo, habituado por ela e por isso habitado por ela. O corpo é assim moldado pelo hábito ainda que esse se oculte por trás da ideia de uma unidade substancial. De acordo com a imagem que Malabou parece recomendar, a interioridade é uma figura da plasticidade. Se entendo bem o que propõe Malabou, é graças à plasticidade que a passividade e a atividade – ou se quisermos a heteronomia e a autonomia, ou ainda a receptividade e a espontaneidade – co-existem na interioridade. Se é assim, a interioridade aparece como um espaço plástico, um espaço em que a forma pode surgir, onde ela é modelada como faz o hábito, e ao mesmo tempo um espaço que dá forma, que modela. Ela recebe e dá forma. Essa associação da plasticidade com o hábito – e deste com a interioridade – sugere a imagem de um habitat, da interioridade como um habitat que molda o que vem de fora e é moldado por ele. O que me interessa aqui é que a hospitalidade está nestas cercanias: um habitat, uma morada, é o que é preciso para haver hospitalidade, para haver recepção. O hábito, de acordo com o caminho que enxergo em Malabou, constrói uma casa – uma casa plástica como talvez toda casa tenha que ser. Gostaria de defender que há uma grande diferença entre a casa plástica de Malabou e a interioridade como ferida de Levinas – talvez uma diferença que seja resíduo daquela entre a metafísica da subjetividade e a lealdade à exterioridade. No entanto, acho que a ideia de hábito como habitat, ainda que estranha a Levinas, pode ter um papel em uma filosofia em primeira pessoa.

2. A ideia de uma filosofia em primeira pessoa abre a perspectiva de uma filosofia onde a exterioridade é protagonista. Esse gesto estabelece a prioridade da posição sobre a tematização, do indexical sobre o substantivo, do situado sobre a substância-sujeito – a impossibilidade da eliminação do dizer no dito. Essa metafísica situada pode descrever o mundo apenas se o exterior enquanto exterior for parte dessa descrição – e, portanto, que a descrição não convirja em totalidade. Tratar o Outro como Outro é manter uma indexicalidade no cerne de sua essência. Ou seja, garantir que não haja uma convergência para a imanência, uma colapso da posição do Outro em uma descrição substantiva. Uma metafísica situada pode assumir a forma de um indexicalismo: o que existe não forma uma totalidade porque é posicional, tem uma exterioridade – que no limite é mesmo o Grande Fora de que fala Meillassoux – e não pode ser tratada senão por expressões indexicais (como agora, aqui, repouso, movimento, mesmo, outro, dentro, fora, além etc). A tese de que a filosofia é situada e por isso o Outro não é encontrado em terceira pessoa de onde ele pode ser contemplado

---

15 MALABOU, 1996.

desde parte alguma está em contraste com a prioridade do saber sobre o encontro. Em uma metafísica dos outros, onde aquilo que constitui o que há são posições indexicais e não substantivos, nenhuma narrativa é uma visão de parte alguma porque indexicais não podem formar uma imagem completa do que há sem substantivos. Um ponto de partida é a essência do Outro enquanto Outro; ou a injunção da antropóloga Anna Tsing: contar o mundo com o melhor das nossas capacidades e ao mesmo tempo deixar espaço para outras narrativas. É como se toda totalidade a que pudéssemos aspirar fosse esburacada, ferida de indexicais, marcada de insuficiências e de aberturas.

Uma metafísica situada que se origina em uma filosofia em primeira pessoa se erige a partir do encontro, e do diálogo. Porém não do diálogo que Levinas entende como o diálogo da imanência que pressupõe que o saber precede a linguagem e que há na interioridade uma promessa de saber, ainda que inconsciente – perdido pelo saber ou elusivo a ele. A filosofia em primeira pessoa é fiel a uma resiliência à totalidade que pauta o diálogo da imanência que consiste, para cada interlocutor, “à coincider dans la raison”<sup>16</sup> já que a voz racional é que estabelece o consenso e a paz. A razão é “comme le silence du discours intérieur” j'a que a troca de ideias levará, ao final das contas, “dans une seule âme, dans une seule conscience, dans un cogito que reste la Raison”.<sup>17</sup> Levinas entende que acerca de um tal diálogo “on doit se demander si le dynamisme et l'exaltation de la paix par la vérité tient uniquement à la suppression de l'altérité et non pas, tout autant, à la possibilité même de la Rencontre de l'autre comme autre”.<sup>18</sup> Uma metafísica dos outros abdica da paz pela verdade, ela antes advoga uma precedência do Outro ao saber e contrasta com a vontade de verdade que move a inquisição típica da metafísica uma vontade de verdade do Outro, uma prevalência da questão que é do Outro. Não se trata de um empreendimento direcionado à convergência, mas de um diálogo onde a difração – ou a divergência – do Outro nunca é imunizada. A paz da verdade é violenta, a metafísica dos outros é local, é movida por uma exterioridade que posiciona o pensamento em termos dos encontros.

O antídoto vigilante contra a totalidade é a proximidade que está na raiz da continguidade e da sucessividade – o próximo, meu próximo que está próximo. A proximidade é anárquica, “car, principe, elle serait déjà représentation et être”.<sup>19</sup> A proximidade é anterior ao espaço, anterior ao pano de fundo onde tem lugar o encontro. A proximidade é anárquica, está fora do âmbito da representação e do ser porque é como que contingente – mas aqui ela traz à tona a dificuldade com o pensamento habitual da falta de necessidade. O caráter anárquico da proximidade se segue da sua divergência com a proximidade: ela é o antídoto da proximidade – e nesse sentido Levinas está com Heidegger que contrasta a *Ge-Stell* e a *Nähe*.<sup>20</sup> A

16 “Le dialogue”, LEVINAS, 2004, p. 216.

17 “Le dialogue”, LEVINAS, 2004, p. 216.

18 “Le dialogue”, LEVINAS, 2004, p. 217.

19 LEVINAS, 1978, p. 130.

20 HEIDEGGER, 2012, “Das Ding”.

consciência das coisas que as deixa prontas para serem requisitadas é precisamente o que Heidegger contrasta com a proximidade – *Ge-Stell* a destitui. A proximidade – tanto para Levinas quanto para Heidegger – é o que desaparece quando a totalidade toma corpo. Para Levinas, entretanto, a proximidade precede a interioridade ela mesma. Ela, “comme le 'de plus en plus proche' se fait sujet”.<sup>21</sup> Ela é o ponto de partida anárquico da justiça mas também anátema dela pois “[d]ans la proximité le sujet est impliqué d'une façon qui ne se réduit pas au sens statial, que prend la proximité, dès que le tiers la trouble en demandant justice”.<sup>22</sup> Como ponto de partida, “[l]e prochain me concerne avant toute assumption, avant tout engagement consenti ou refusé”.<sup>23</sup> A proximidade não é um forma de reconhecimento, é uma assimetria que instaura a justiça.<sup>24</sup> A justiça, por sua vez, pede uma distância da proximidade, mas não se sustenta sem a substituição. Eis aqui a dimensão paradoxal da filosofia em primeira pessoa que é herdada pela metafísica dos outros; uma tal metafísica é uma metafísica da transcendência. Assim, essa metafísica paradoxal<sup>25</sup> é uma rejeição sistemática de todo ontologismo através da proximidade. Essa rejeição tem lugar por meio de uma imagem do mundo onde a situação – entendida em termos de proximidade – é inescusável. Não se trata de um humanismo do outro homem, mas de uma metafísica da outra coisa, uma metafísica da coisa externa, do mundo externo, do grande fora, dos outros. Para uma metafísica situada, há pouco sentido em falar de uma necessidade ou uma contingência que não seja em termos de exigências elas mesmas situadas – e portanto de uma heteronomia anárquica. Assim como não há um saber que precede o diálogo, não há um princípio que precede o encontro – um tal princípio seria suficiente para romper com a assimetria e instaurar uma totalidade de terceira pessoa.

Uma metafísica dos outros é em um certo sentido mais do que uma metafísica paradoxal, ela é uma anti-metafísica – um projeto oposto à metafísica. E é no sentido que ela é um projeto oposto que ela pode tomar o seu lugar: uma possível sucessora da metafísica. A inclusão da situação na filosofia introduz a proximidade em sua capacidade de “*dérangement du temps remémorable*”.<sup>26</sup> A metafísica dos outros – e seu correspondente indexicalismo acerca do que há – promove a partir de Levinas uma transformação localista, situada e endereçada na filosofia. O endereço indexicalista, tributário da proximidade, é composto de funções espaço-temporais que dependem sempre de uma posição de referência, de um *locus standi*, no sentido de Whitehead – é um endereço em termos de aqui, de ali, de além. Não se trata de um

21 LEVINAS, 1978, p. 131.

22 LEVINAS, 1978, p. 130.

23 LEVINAS, 1978, p. 138.

24 Em uma resposta a esse texto, Gabriela Lafetá parte do terceiro que traz a justiça para propor não uma metafísica dos outros, mas “uma ontologia anti-metafísica ou quase-metafísica. Nesse sentido, não penso como que “uma filosofia em primeira pessoa” abriria a cena plástica, mas em segunda, em terceira (o terceiro da justiça...), em quarta pessoa, em quinto animal, em sétimo urso, em oitava artemísia, em décima primeira pedra então um ossuário quatrocentésimo.” Lafetá enfatiza que a proximidade é ela mesma apenas possível no reconhecimento de sua impossibilidade. O proximidade pertence ao campo do infinito, onde está também a responsabilidade que existe enquanto instaura uma impossibilidade nem por isso inexistente.

25 O termo é de Jon Cogburn, *Garcian Meditations* (COGBURN, 2017). Uma metafísica paradoxal indexicalista que desemboca na metafísica dos outros é a personagem principal de *Indexicalism – Realism and the Metaphysics of Paradox* (BENSUSAN, 2021). Ver também BENSUSAN 2018.

26 LEVINAS, 1978, p. 142.

endereço representacional – teórico, de terceira pessoa, afetivo, psico-geográfico – mas de um endereço formulado em termos que eludem o contato cognitivo. Ou talvez, que são precisamente transversais e transcendentais ao esforço de formular uma *Bestand*, um repositório de itens postos à disposição para serem requisitados, como pretende o projeto da metafísica. O indexicalismo é a recusa a tratar o mundo como uma coleção de substantivos. Ao tomar Levinas e a filosofia em primeira pessoa como base para uma metafísica situada, a metafísica dos outros pretende tomar o lugar da metafísica promovendo um endereçamento do mundo que não é substantivo. Porém o endereçamento é, em alguma medida paradoxal, aquilo que uma filosofia em primeira pessoa procura exorcizar. Trata-se de entender a situação como ante-sala da transcendência. É como se tivéssemos um mapa de onde podem vir as interrupções a ele – mas além das interrupções, há um mapa ainda que não possa formar nenhuma totalidade. Agora bem, o mapa não é a interrupção, mas é – como a proximidade desencadeia a substituição – aquilo que torna possível a interrupção. O mapa é como uma casa com portas e janelas, uma morada ou um hábitat, que se posiciona no meio das coisas mas que pode abrigar porque pode ser atravessada, pode ter suas portas e janelas abertas. O interior dela é uma porta e uma janela para o exterior – que podem ser abertas ou fechadas, mas que podem ser interrompidas pelo exterior. (Em *A diáspora da agência* exploramos *Hús – House Project* de Hreinn Fridfinnsson onde ele constrói uma casa em que, ao invés de o interior ser exterior, é o exterior que é interior e a decoração interna da casa – papel de parede, cômoda, quadros – está voltada para o exterior.<sup>27</sup>)

Aprendi com Gabriela Lafeté acerca de como o trato como o Outro de Levinas inaugura uma completa novidade em filosofia. *Indexicalism* procura dar vazão à essa ideia por meio de uma ruptura com a metafísica que a entende como derivada de um exercício de substantivismo. Quando indexicais tomam o lugar dos substantivos – e a exterioridade o lugar da totalidade, a posicionalidade o lugar da visão de terceira pessoa e a exigência da situação o lugar da captura da inteligibilidade – a filosofia larga sua empreitada metafísica e, assim, deixa de ser um atlas de conquista para poder se tornar um diário de jornadas. Deixa de ser um tratado acerca de todas as coisas e pode se tornar uma abertura a tratados com todas as coisas – ou ainda melhor, deixa de querer ser um inventário de tudo e passa a ser um confessionário de encontros (com tudo). O indexicalismo é assim paradoxal também porque engendra tanto uma metafísica – a metafísica dos outros – quanto uma crítica à metafísica. Depois de examinar a metafísica dos outros, o livro elabora a ideia de que a receptividade na experiência é uma hospitalidade: a experiência perceptual é ela mesma um exercício de abrigar o outro – um encontro com o Grande Fora. Kant entende a receptividade – assim como a espontaneidade – como sendo uma capacidade; receber requer uma habilidade de inclusão, o que em si mesmo requer uma adaptação e, mais do que isso, uma abertura. Pode parecer que a capacidade envolvida na receptividade é apenas uma capacidade conceptual, mas o tratamento da possibilidade de uma experiência recalcitrante invoca uma habilidade de coordenação – abrigar

27 Cf. <http://www.hraunavinir.net/456/> e também BENSUSAN & ALVES DE FREITAS, 2018, p. 47, nota 103.

uma evidência não pode ser deixá-la isolada. Whitehead parodiaria Kant dizendo que intuições isoladas é que são cegas. Há em Kant um cuidado com o exterior a que a receptividade deve responder. Se há uma metafísica da receptividade em Kant, ela é como uma metafísica dos outros, um mapa com uma abertura – e talvez mesmo com alguns elementos situados, indexicais. A experiência é ela mesma indexada a situações. De fato, a experiência perceptual envolve um acolhimento por parte dos conceitos e trata-se de um acolhimento precário, vulnerável como todo exercício de hospitalidade. A receptividade não é apenas um exercício de proximidade, mas atende também às exigências da justiça: há mais demandas vindas de diferentes evidências que precisam ser conciliadas, integradas e com base na justiça e não na paz pela verdade. Conceitos são assim elementos de justiça que, neste sentido, se separam da proximidade da sensibilidade mas que atendem a ela. Do ponto de vista da metafísica dos outros, conceitos são traços dos encontros; entendendo a receptividade como hospitalidade, eles são como um mobiliário de acolhimento. O esquema conceptual é ele mesmo um abrigo, uma morada, um hábitat que recebe o que vem de fora. Porém se hábitat é uma habit(u)ação, ele é o lugar do acolhimento – como insiste Whitehead, conceitos (ou proposições) são *lure for feelings*, iscas para o sentimento, atratores de acolhimento como a casa de Octave, *maître de céans*, nas *Les lois de l'hospitalité* de Klossowski (*Roberte, ce soir*) é um sítio à espera de visitantes.

Porém aqui a ideia de uma interioridade inaugurada e mobiliada pelo hábito em Hegel explorada por Malabou pode ter um eco. Não é que o hábito é o hábitat, porém ele é como o mapa da casa, a planta da interioridade que localiza as portas e as janelas. O hábito, me parece, só pode ser entendido em termos indexicais e por isso mesmo ele não tem um começo fora dele. O tempo do hábito é um tempo deíctico, situado já que é tomado desde dentro de uma segunda natureza, desde uma primeira pessoa. O hábito é pensado por Hegel e Malabou como sendo o resultado – ou a contemplação – de uma repetição que apenas tem lugar no interior; é uma interiorização do exterior, um acolhimento no sentido de um “tornar-se meu”. O hábito é um tempo em primeira pessoa, relativo a um *locus standi*, mas a porta e a janela da morada – ou mesmo na planta da casa – não é ainda a visita do Outro. Malabou entende que a temporalidade é dada pela antecipação – é o hábito que constitui o tempo, já que ele projeta o futuro.<sup>28</sup> O hábito se instala assim no bojo do pensamento e da ação – e Malabou entende o mundo como feito de antecipações e o tempo como situado. Porém o tempo em primeira pessoa não é ainda uma vulnerabilidade ao exterior, mas um elemento da plasticidade ubíqua. O hábito é o ser que precede a interrupção – é um resíduo de ontologismo. Porém o hábito situa o Outro e assim oferece conteúdo e sentido à interrupção. A plasticidade não pode ser senão a resposta ao exterior; a plasticidade não pode tomar o lugar da ferida, mas pode apontar na direção da hospitalidade. Se a lição da receptividade é sua confluência com a espontaneidade na percepção, ela adquire uma plasticidade onde a forma é

---

28 Aqui a plasticidade se compara com abordagens de ontologias orientadas ao ritmo, ver por exemplo BENSUSAN, 2016, cap. 5.

tanto recebida como conferida. (Que a sensibilidade é plástica é uma ideia sellarsiana de fundo e que foi explorada em um livro muito interessante de Paul Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*.)

3. A plasticidade de Malabou tem um elemento de crucificação – a inserção da morte de Deus no cenário da religião revelada de Hegel. A morte é uma auto-negação para Deus. O Deus crucificado é aquele que se faz plástico. Em *Glauben und Wissen*, entende a *Aufklärung* como fazendo da religião algo distinto da fé e da razão algo que mantêm tão pouco de razão quanto de fé. É como se a o saber se tornasse capacidade de comandar – e impossibilidade de conhecer de onde vêm as aparências – e a fé se tornasse resignação a não comandar. É este o niilismo diagnosticado por Jacobi: o que há por trás do comando empalidece diante da captura da inteligibilidade das coisas. E o niilismo traz consigo uma dose de auto-sacrifício: também o sujeito que conhece se torna uma representação de si capturada e que pode ser comandada. Também o sujeito que conhece adquire uma dimensão cibernética em que aparece apenas como um aglomerado de comandos que podem ser igualmente implementados em um artifício – ou requisitados por um artifício. O sacrifício de si é também o sacrifício de qualquer modo de vida em favor da inteligibilidade – a saga desse sacrifício é a saga da metafísica. O que é interessante nesta renúncia de si que o sujeito que conhece – o sujeito humano tipicamente pelo menos – é que ao renunciar ao que move sua inteligibilidade, há uma rejeição da heteronomia. Se a interioridade é o que subjaz a atitude humana e ela onde se dá a heteronomia e a recorrência, é o Outro enquanto apelo – a exterioridade – que é deixado de lado no sacrifício de si. De acordo com Levinas, sem interioridade não há resistência à totalização. A heteronomia – e com ela a hospitalidade enquanto receptividade da sensibilidade – torna-se uma parte de um aglomerado de comandos. O projeto da metafísica é o de purificar o inteligível – o artificializável – de todo resíduo de força situada e, nesse sentido, trata-se de uma substantivização do indexical: de uma exposição do recôndito, da inclusão de uma terceira pessoa nos meandros da proximidade que instaura autonomia e heteronomia (aquém e além), de uma neutralização do situado. O sacrifício de si é também um ingrediente central na gênese, forjada pelo aprofundamento do niilismo, dos espíritos livres em Nietzsche.<sup>29</sup> É preciso destacar o comando de seu agente, as leis de sua *φύσις*, o conhecimento de seu protagonista – e também o gesto do viço do foro íntimo. O sacrifício de si é o sacrifício dos outros – esta é a manobra excruciante da crucificação niilista.

O niilismo mergulha nas vísceras das coisas para arrancar-lhes seus efeitos. Trata-se de uma batalha de fantasmagorias, de espectros talvez. O espírito mergulha no corpo e arranca dele seus princípios e procedimentos, depois o larga no exército industrial de reserva. Sob a égide desse engajamento está o projeto da metafísica e sua crítica correlacionista – basta atentarmos para o que a coisa-em-si mesma nos expõe, nos mostra, nos diz. Uma metafísica situada é transversal a esse engajamento; em uma fórmula, porque está com a proximidade e

<sup>29</sup> Ver, por exemplo, o prefácio, escrito bem mais tarde, de *Humano Demasiado Humano* (NIETZSCHE, 2006).

não com a disponibilidade. O indexicalismo é um esforço para colocar o lugar de fala (e o lugar de escuta, o lugar de partida) de volta em cena. Seu diagnóstico do engajamento com o corpo do outro para retirar dele seu modo de funcionamento coincide com o que diz Levinas sobre a traição do *Dire* pelo *Dit*.<sup>30</sup> Levinas entende que ainda que o *Dire*, “d'en deçà le Dit [...] se thématise, c'est à dire, se manifeste, qu'il entre dans une proposition, et dans un livre”,<sup>31</sup> a responsabilidade pelo Outro se dá no dizer, anterior a todo dito. Levinas entende que o dito se reduz ao dizer, o dizer nunca fica completamente livre do eco que lhe deixa o dizer. “Le Dit, contestant l'abdication du Dire qui se fait pourtant dans ce Dit même, maintient ainsi la diachronie ou, le souffle retenu, l'esprit entend l'écho de l'autrement”.<sup>32</sup> O dito se reduz ao dizer, para além da essência, e o que fica dito se reduz à substituição que permite que aquilo que foi dito possa ser dito por outro – o um pelo outro. A escavação do subterrâneo do *Dit* é já um protótipo de uma inversão da cricifixão niilista: permanecem os ecos das vozes de fora, de quem disse e para quem disse e o dito não é mais do que um canteiro de traços – os rastros indexicais que foram deixados nos substantivos. A metafísica dos outros é uma extensão dessa escavação que a prolonga a todo outro, ao Grande Fora: todo conceito veio de uma situação e traz nele seus ecos. Há um dizer por trás das essências capturadas, por trás da inteligibilidade extraída – é esse dizer que torna possível uma *Kehre* no sentido de Heidegger<sup>33</sup> e possibilita que se faça justiça às coisas para além de oferecer-lhes a paz da verdade.

O ponto de vista da plasticidade permite enxergar a inteligibilidade como sendo não uma pura essência, mas um material que também dá e recebe forma. O dito, se quisermos colocar nesses termos, é plástico e dá forma a quem o escuta assim como recebe a forma de quem o diz. O substantivo, se quisermos colocar nestes outros termos, é plástico e dá forma às situações que o engajam assim como recebe formas de outras situações. Porém a plasticidade parece, como o sacrifício de si, promover um exorcismo da heteronomia. A plasticidade, como estado, é como o dito – aquilo que está (ou ficou) dito – ou então como a inteligibilidade – aquilo que fica inteligível. Ou seja, desaparece aquilo que diz, aquilo que age do modo considerado inteligível – e, talvez, desapareça a *φύσις* ela mesma. Desaparece assim o destinatário que interrompe e interfere no remetente – a substituição onde o destinatário fica no lugar do remetente que diz. A plasticidade periga ser uma forma de exorcizar os outros sem consumá-los em um espírito de essências; porém um *Geist* de plástico talvez não seja senão um meio-termo entre a proximidade e a disponibilidade. Eis onde enxergo o conflito entre a metafísica dos outros e a (ontologia da) plasticidade: esta assimila na totalidade os efeitos (plásticos) do que aquela quer tomar como vozes de fora.

### Referências:

- BENSUSAN, Hilan. *Being Up For Grabs*. London: Open Humanities, 2016.  
 BENSUSAN, Hilan. “Towards an indexical paradoxico-metaphysics”, *Open Philosophy* 1, 2018,

30 LEVINAS, 1978, p. 19.

31 LEVINAS, 1978, p. 75.

32 LEVINAS, 1978, p. 76.

33 HEIDEGGER, 2012, “Die Kehre”.

pp. 155-172.

- BENSUSAN, Hilan. *Indexicalim: Realim and the Metaphysics of Paradox*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
- BENSUSAN, Hilan & Jadson ALVES DE FREITAS. *A diáspora da agência*. Salvador: UFBA, 2018
- COGBURN, Jon. *Garcian Meditations*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- CELAN, Paul. *Le Méridien & Autres Proses*, ed. bilingue, traduzido e anotado por Jean Launay. Paris : Seuil, 2002. Edição em português : «O Meridiano» in *Arte Poética. O Meridiano e outros textos*, tr. João Barrento e Vanessa Milheiro, Lisboa: Cotovia, 1996).
- HEIDEGGER, Martin. "Einblick in das was ist", in: *Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1994.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*, Haia: Martinus Nijhoff, 1971. Edição em português: *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être où au-delà de l'essence*. Haia: Martinus Nijhoff, 1978.
- LEVINAS, Emmanuel. *De Dieu vient l'idée*. Paris: Vrin, 2004.
- MALABOU, Catherine. *L'avenir de Hegel: Plasticité, temporalité et dialectique*, Paris: Vrin, 1996.
- MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude, Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Menschliches, Allzumenschliches – Ein Buch für freie Geister*. Colônia: Anaconda, 2006.
- ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.

Recebido em maio de 2020

Aceito em maio de 2020