

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

DEMETRIUS OLIVEIRA TAHIM

ROSTO E ÉTICA NO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS

Porto Alegre, 2008

DEMETRIUS OLIVEIRA TAHIM

ROSTO E ÉTICA NO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS

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

Orientador: Prof. Dr. Pergentino Stefano Pivatto

Porto Alegre

2008

DEMETRIUS OLIVEIRA TAHIM

ROSTO E ÉTICA NO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS

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

Aprovada em ___ de _____ de _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Pergentino Stefano Pivatto (PUCRS) – Orientador

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (PUCRS)

Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão (UCS)

Dedico este trabalho à minha família.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha família pelo apoio que me foi dado nestes anos de estudo, especialmente, papai e mamãe.

Agradeço ao Prof. Pivatto pela orientação, pela paciência e disponibilidade com que sempre me recebeu.

Agradeço aos meus amigos do Ceará que tanto me apoiaram neste período. Em especial: Santo Anselmo, Nilton, Roberto, Roberta Bandeira, Roberta Kelly, Josivan, Bárbara, Menino Jansen, Galiléia, Maxmiria, André Barreto, Tiago Régis, Alex Sandro.

Agradeço aos meus amigos gaudérios que tanto me acolheram. Em especial: Rafael Bragé, Rógenes, Talita, Técio, Fernando Gnomo. Muito obrigado por tudo.

Agradeço ao Alexandre Junges e ao caríssimo Keberson pelas descontraídas conversas na PUC.

Agradeço ao Adriano, ao Humberto e ao Fausto por me receber num momento de dificuldade. Meus agradecimentos.

Agradeço a sra. Nedy que, por mais que eu brincasse e criticasse, sempre tentou me ajudar.

Agradeço à CAPES e ao CNPq pelo apoio financeiro.

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo descrever, a partir do pensamento de Emmanuel Levinas (1906-1995), a relação com o rosto de outrem como ética. O fio condutor deste trabalho é a leitura levinasiana da idéia de infinito na qual é vislumbrada a possibilidade de descrever um evento não pautado na abertura do ser nem como representação do eu transcendental. A descrição da idéia do infinito indica a relação com algo absolutamente exterior àquele que o pensa, assim como atesta uma abissal distância entre o pensador e o pensado. Levinas utiliza-se da estrutura formal desta idéia para descrever a relação com outrem, a concretude da idéia do infinito produz-se na relação social que é mantida com o rosto de outrem. O delineamento dessa relação apresenta o eu como acolhedor deste rosto descrito como absolutamente outro. Apenas a presença de outrem interpela o eu, confrontando o seu livre e arbitrário movimento de apropriação e posse. Esta impugnação da liberdade do eu por outrem será chamada de ética e afirma a anterioridade da justiça em relação à liberdade e, destarte, a ética como anterior à ontologia. Os desdobramentos dessa relação primeira – face a face – serão discutidos no texto tendo como ponto de partida a história da filosofia dando ênfase, principalmente, à crítica a ontologia fundamental proposta por Heidegger. Pretende, com isso, mostrar que a relação com o rosto não se engloba na abertura do ser e, além disso, é fonte de sentido e capaz de promover a justiça na humanidade como acolhimento da diferença.

Palavras-chave: Outrem. Mesmo. Ética. Ontologia. Face a face.

ABSTRACT

This paper aims to describe, from the thought of Emmanuel Levinas (1906-1995), the relationship with the face of others as ethics. The leitmotif of this work is the levinasian reading of the infinity's idea. The description of the idea of infinite indicates the relationship with something completely outside of that who thinks about the former, as well as affirming a big gap between the thinker and thought. Levinas works in the formal structure of this idea in order to describe the relationship with others. The concreteness of the idea of infinity is produced in the social relationship and is maintained with the face of others. The design of this relationship shows the "I" as welcoming of this face which is described as another. Only the presence of others concerns the "I", confronting its arbitrary and free movement of ownership and possession. This challenging of the someone's freedom will be called "ethics" and says the anticipations of justice in relation to freedom and, thus, ethics and pre-ontology. The unfolding of this first relationship - face to face - will be discussed in the text taking as a starting point the history of philosophy emphasizing mainly on the critical key to the ontology proposed by Heidegger. The aim, with this, is to show that the relationship with the face does not include the opening of the being and, moreover, is a source of meaning and is capable of promoting justice in humanity as a host of difference.

Keywords: Others. Same. Ethics. Ontology. Face to face.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
A FILOSOFIA E SEU CAMINHAR	14
<i>Os caminhos da filosofia</i>	16
PARA ALÉM – METAFÍSICA E TRANSCENDÊNCIA	26
A transcendência da relação	26
<i>Metafísica</i>	26
<i>A metafísica precede a ontologia</i>	32
<i>A idéia de Infinito e sua concretude</i>	35
<i>Separação e Interioridade</i>	38
<i>A verdade do rosto</i>	40
<i>A linguagem</i>	41
<i>O discurso ético</i>	43
INTERIORIDADE	46
<i>A constituição da interioridade</i>	46
<i>O viver e suas alegrias</i>	47
<i>O corpo e as necessidades</i>	49
<i>A singularidade do eu</i>	51
<i>Independência e ateísmo</i>	53
Habitação e Economia	55
<i>O elemento indeterminado</i>	55
<i>A morada: condição de afirmação da interioridade</i>	57
<i>O feminino: a condição da intimidade do lar</i>	58
<i>O domínio do ser através da posse e do trabalho</i>	60
Consciência e Conhecimento	61
<i>O saber como atitude crítica</i>	61
<i>O saber ontológico</i>	63
<i>O saber metafísico</i>	65
ROSTO	67
O rosto e seus vários significados	68
<i>O rosto como mandamento ético</i>	68
<i>O rosto como fonte de sentido</i>	71
<i>O rosto como condição de objetividade e assimétrico</i>	73
<i>O rosto educa a vontade para o bem e se estende para toda a humanidade</i>	75
CONCLUSÃO	78
REFERÊNCIAS	83

INTRODUÇÃO

*Vi ontem um bicho
Na imundície do pátio
Catando comida entre os detritos.
Quando achava alguma coisa,
Não examinava nem cheirava:
Engolia com voracidade.
O bicho não era um cão
Não era um gato,
Não era um rato.
O bicho, meu Deus, era um homem.*

O bicho, Manuel Bandeira

O que mais nos pode chocar? A força da natureza ou a habilidade humana? Os terremotos ou as guerras que alienam os seres de suas identidades? A história humana parece estar fadada a um desfile de guerras e horrores, iluminados pela celebração de falsos absolutos que movimentam os entes ao seu redor, dando-lhes sentido. Ou seria exagero considerar a nossa história como um escândalo para a venerada razão?

O pensamento de Emmanuel Levinas (1906-1995) torna-se vital para uma crítica da racionalidade que se perpetua na história da filosofia. Levinas é bastante respeitado como comentador dos grandes mestres alemães Husserl e Heidegger, mas após sua experiência com o nazismo começa a questionar a periculosidade que o pensamento pode assumir ao se aliar ao mal¹, ou seja, a racionalização das formas de opressão. Mas, como Levinas compreende a história da filosofia?

Para Levinas, a história da filosofia ocidental pode ser resumida como exercício do poder de redução de toda a diferença ao mesmo, expresso no conceito de ontologia. A crítica levinasiana aponta para uma filosofia ocidental que exalta o sujeito ou a identidade. Essa concepção transforma a liberdade no maior valor do ocidente, mas ao

¹ Consideramos o mal como totalidade, eguidade, centramento, interesse.

mesmo tempo, exclui a possibilidade de um outro ou da diferença. O sujeito engloba tudo e todos, cada ser humano se transforma numa parte do todo.

Podemos, diante disso, considerar que há no pensamento de Levinas uma dura crítica à totalidade que se manifesta nos seus mecanismos de neutralização da diferença. A neutralização pode ocorrer no exercício do eu transcendental na sua atividade de objetivação (Husserl), assim como na abertura do ser em geral (Heidegger) em que o ser é colocado como condição de inteligibilidade dos entes. Contudo, Levinas sugere um novo caminho em que a liberdade e o caminhar arbitrário do mesmo não seja o fundamento. Faz-se necessário uma relação original e originária com o ser, relação esta que não poderá ser descrita no horizonte da ontologia. E é com a idéia de infinito que Levinas irá propor esta ruptura. A noção de infinito fará frente ao conceito de totalidade, produzindo um excedente nesta totalidade mesma.

Contudo, este excedente é produzido como relação ética que é mantida com o rosto de outrem, ou seja, Levinas irá deslocar a questão relação com o infinito para o plano ético no qual a relação com um ente infinitamente distante produz uma ruptura na totalidade. Assim, neste espaço de abertura e des-territorialização vimos ao encontro do pensamento de Emmanuel Levinas que com base em um diálogo crítico com a filosofia ocidental sistematizado em sua obra *Totalidade e Infinito* de 1961, propõe a reconstituição dos conceitos de subjetividade e intersubjetividade, deslocando do eu para a relação ao outro o fundamento de toda teoria e de todo conhecimento.

Levinas explicita que a nossa relação com o mundo não é, primeiramente, com as coisas ao nosso redor, mas sim com o ser. Nesse caso, o ser é a base pela qual nossa existência e nossas relações no mundo podem ser compreendidas. Aqui, se estabelece que tais relações acontecem apenas à luz do ser, sendo este o responsável pela inteligibilidade, isto é, a compreensão tanto de nossa existência quanto das relações que temos com as coisas.

Identificando ontologia com existência e esta como compreensão do ser, Levinas afirma que tal relação não dá conta do encontro com outrem, pois, ultrapassa a rede heliocêntrica – luz do ser - que daria sentido ao encontro. A relação com este ente privilegiado não ocorre, primeiramente, como objeto de compreensão – horizonte pelo qual o ser perfila-se – e depois como interlocução. A compreensão do outro é uma fala original que não estabelece sentido e nem referências, ou seja, compreender é indissociável da invocação do outro.

Assim, a anterioridade da relação ontológica, onde para relacionar-me com um ente seria, primeiramente, necessário compreender o seu ser, perde sua validade, pois, o encontro com o *outro* é manifestação imediata de um *rostos* que, descontextualizado do horizonte do ser, apresenta-se na sua nudez e pureza. Aqui, compreender este ente é falar-lhe esta compreensão. A linguagem estabelece a relação com outrem.

Ao passar pelo outro a significação desloca seu centro de gravidade do sujeito cognoscente para a linguagem que acontece na sociedade, no mundo concreto em que os sujeitos são encarnados e têm em seu rosto um mandamento de justiça. Se a origem do significado, da objetividade do conhecimento ocorre diante da linguagem, da sociedade, do outro, sua crítica mais severa ultrapassa a ordem da razão e apresenta-se como uma interpelação ética, diante de rostos que precisam de comida, saúde, educação, habitação e justiça. Neste contexto podemos notar a postura firme de Levinas ao analisar a sociedade ocidental que se legitima e a justifica pelo conhecimento, desenvolvendo poderosos recursos para sua produção e avaliação, mas ignora o que seria sua crítica mais contundente: a responsabilidade diante de outrem.

Compreende-se, desta maneira, o esforço de Levinas em instituir um novo sentido para o humano, distante de toda forma de relação que imprima um caráter imperialista sobre o *outro*. O *rostos* do *outro* é manifestação por excelência e não se insere no jogo ontológico de compreensão. O resultado deste esforço é a inversão da primazia da ética em detrimento da ontologia e o novo tratamento que nosso autor confere à metafísica.

Com a idéia de *Infinito*, proposta em sua obra *Totalidade e Infinito*, Levinas redefine o conceito de Metafísica tomando por base a relação com o *outro*, cuja primazia fará da ética a filosofia primeira. Verificamos, então, o esforço de Levinas para superar uma “subjetividade, uma objetividade e uma moralidade constituídas ontologicamente”². Trata-se de uma defesa destas tendo como fundamento a idéia de *Infinito*.

O *discurso*, condição da relação ética, promove não apenas uma aproximação com o outro, mas, também, o anúncio de uma escuta ética: outrem fala, interpela. As dimensões que esta escuta promove assumem proporções não pensadas, ou seja, traz à tona o silêncio que sempre se manifestou em relação aos marginalizados. A pesquisa sobre a linguagem ética, proposta por Levinas, abre espaço para uma “tarefa maior e urgente da reflexão filosófico-ética que é repensar a realidade dos homens *vencidos* na história quotidiana do mundo – perseguidos, explorados, oprimidos, pobres, estrangeiros, todos os sem voz e sem vez (...)”³, ouvir a voz de sempre invisível aos olhos imperialistas.

Tendo isso em vista, no primeiro capítulo tentaremos compreender como Levinas descreve a história da filosofia ocidental entendida como um processo de apropriação das alteridades. Tentaremos mostrar, também, que nem todas as relações ocorrem sob a forma de posse, ou seja, redução. No capítulo seguinte, articularemos essa relação nos moldes da idéia de infinito de Descartes⁴ tendo como objetivo descrever uma relação com um ente privilegiado que possui a exterioridade como conteúdo. Várias noções serão aqui explicitadas: metafísica, desejo, rosto, infinito, linguagem, separação.

² COSTA, Márcio Luis. **Levinas**: uma introdução. Trad. bras. J. Thomaz Filho. Petrópolis: VOZES, 2000. p. 107.

³ PIVATTO, Pergentino. A ética de Levinas e o sentido do humano – Crítica à ética ocidental e seus pressupostos. Porto Alegre, **Veritas**, v. 37, nº 147, p. 325-363, set. 1992. p. 325.

⁴ Levinas utiliza do instrumental cartesiano para dispor do infinito para referir-se ao infinito.

No terceiro capítulo trataremos de descrever o eu separado, separação esta que se produz como surgimento de uma interioridade capaz de abrir-se para a exterioridade. Noções como gozo, economia, casa, posse e trabalho serão descritos como etapas para a constituição desse eu. Por fim, no quarto capítulo mostraremos como, após, o eu estar constituído pode abrir-se à relação com o rosto e como, nessa relação, o rosto pode possuir vários significados.

A FILOSOFIA E SEU CAMINHAR

O *logos* grego, luz que nos encaminharia para a plenitude de uma vida pacífica, mostrou-se capaz de indicar um caminho satisfatório para as exigências que surgiram no seio da sociedade: o reconhecimento de *outrem*? O solo, pelo qual a filosofia ocidental caminhou desde os gregos e as novas veredas que se abrem pelas estradas sempre já percorridas, mostra-se árido e, no entanto, é nele que ainda nos firmamos⁵. É necessário empreender: “*navegar é preciso*”.

O horizonte, o qual se abre com a “navegação” que propomos, é inteiramente novo aos olhos do Ocidente. Distante do discurso apologético de uma razão fundamentada num eu que sempre retorna a si – como Ulisses e sua Odisséia⁶ – propomos cortar o fio de Ariadne e deixar Teseu aventurar-se no labirinto em que o encontro com o Minotauro, longe de ser o anúncio da morte deste, mostraria o encontro com um absolutamente outro que limita meu poder e minha liberdade – *espanto*, *traumatismo*.

⁵ Pensamos que o pensamento de Levinas possui sua amplitude, também, como crítica à história da filosofia como desdobramento totalizante do Ser. É nesse diálogo-confronto que Levinas tentará descrever os limites deste pensamento. “A linguagem grega pressupõe assim, a bem até mesmo de sua auto-compreensão, uma *solidão original*, a pretensão intelectual a uma univocidade perfeita de sentido, atualizada ou em potência. A razão, como expressará a mentalidade moderna, tem de ser uma só; pois o contrário seria compatível com a multiplicidade de sentidos, e o sentido está dado, de uma vez para sempre, na expressão da igualdade equacional no verbo Ser. Algo é, ou não é: *tertium non datur* – eis a regra original, da qual dependem todas as outras da lógica de origem grega, *inclusive*, como já sugerimos, *a lógica dialética*. O enunciado da razão *como razão* é a equação do verbo ser: a igualdade redentora *afasta* da razão o perigo do *diferente dela*”. Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e Alteridade**: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 195.

⁶ Levinas descreve esta idéia da seguinte maneira: “A filosofia produz-se como uma forma sob a qual se manifesta a recusa de engajamento no Outro, a expectativa preferida à ação, a indiferença em relação aos outros, a alergia universal da primeira infância dos filósofos. O itinerário da filosofia permanece sendo aquele de Ulisses cuja aventura pelo mundo nada mais foi do que um retorno a sua ilha natal – uma complacência no Mesmo, um desconhecimento do Outro.” Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Trad. br. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 50. Para uma leitura sintetizada dos principais pontos da filosofia de Levinas cf. PIVATTO, Pergentino. A ética de Levinas e o sentido do humano – Crítica à ética ocidental e seus pressupostos. Porto Alegre, **Veritas**, v. 37, nº 147, p. 325-363, set. 1992. Também cf. SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, ética e história**: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999 – Coleção Filosofia: 92 e cf. SOUZA, Ricardo Timm de. Levinas e a razão ética. In: **Razões plurais**: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004 – Coleção Filosofia: 169.

Desta maneira, tendo como pano de fundo as críticas levantadas por Emmanuel Levinas à filosofia, considerada como um processo de redução do outro ao mesmo no decorrer da história ⁷, nosso intuito é problematizar a questão da busca da verdade pela filosofia – busca esta que anima, também, as ciências - entendida como um processo em que o eu – liberdade sem limites – dá sentido às coisas, ou seja, princípio ativo, legitimado por si mesmo em seu movimento de apropriação da diferença, identidade ⁸ por excelência.

A crítica levinasiana estende-se, por conseguinte, à *ontologia fundamental* proposta por Heidegger, "aquela que mais sucesso conhece em nossos dias" ⁹. Para Levinas, o pensamento filosófico ocidental, partindo da *ontologia* como filosofia primeira, não efetivou a relação do eu com *outrem* e nem reconheceu no *outro* o lugar que lhe era devido, subordinando a relação ética à relação com o ser. O resultado desse procedimento foi a dominação de *outrem* pelo eu ou pela *totalidade* ¹⁰ desde o pensamento clássico até a fenomenologia existencial.

A filosofia parece-nos, diante disso, nos mostrar qual seu sentido. Todavia, seguindo os passos da proposta de Levinas, esboçaremos que algo anterior se impõe e tal "imposição" não é ato de violência. Para isto, teremos que explicitar os caminhos que a filosofia toma na busca da verdade.

⁷ LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. port. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1949 – Coleção Pensamento e Filosofia. p. 202.

⁸ Segundo Pivatto, "as afirmações relativas à autonomia ficam mais claras e contrastantes quando referidas ao tema que Levinas combate, sintetizado na expressão *eu fichteano*". Nesse sentido, segundo o autor, para Fichte "o eu é o princípio originário, porque se põe a si mesmo, não é posto por outro, é autônomo. Assim, o princípio primeiro é condição incondicionada, constrói a si mesmo, é assim porque assim se faz, é posição de si mesmo, em síntese, é auto criação." Cf. PIVATTO, Pergentino. A ética de Levinas e o sentido do humano – Crítica à ética ocidental e seus pressupostos. Porto Alegre, **Veritas**, v. 37, nº 147, p. 325-363, set. 1992. p. 332.

⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. port. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1949 – Coleção Pensamento e Filosofia. p. 206.

¹⁰ Mas, o que seria essa totalidade? "A Totalidade é o resultado da totalização, obra da Razão e do Mesmo que envolvem e se apropriam de toda exterioridade, de todo transcendente, mesmo a Metafísica, segundo uma ordem, em um sistema, em uma unidade; esta obra de apropriação progressiva porém inelutável da Ontologia é a obra mesma da imanência. A totalidade é a imanência acabada: todos no tudo, tudo no UNO, a multiplicidade na unidade original ou final". Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. Levinas e a razão ética. In: **Razões plurais: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004 – Coleção Filosofia: 169. p. 169.

Os caminhos da filosofia

Para Levinas, a filosofia, assim como as ciências podem caracterizar-se pela busca da verdade, todavia, mesmo sendo uma caracterização ampla e, de início, vazia, esta busca pode tomar dois caminhos, isto é, "ela permite distinguir duas vias em que o espírito filosófico se compromete e que esclarecem a sua fisionomia." ¹¹

O primeiro caminho é aquele em que a verdade está estreitamente ligada à experiência. Aquele que pensa, mantém, na verdade, uma relação com aquilo que é distinto dele, ou seja, uma relação com o "Absolutamente outro" ¹². A relação, aqui, assume o significado mesmo da palavra experiência, pois, nos coloca em contato com uma realidade que está além de nossa natureza, das nossas criações. Assim, verdade implica uma relação com a exterioridade, com a transcendência, com o estranho. A filosofia voltar-se-ia, desta maneira, para o absolutamente diferente, ou seja, a própria heteronomia ¹³.

Contudo, verdade significa também a investigação livre por parte do ser pensante onde este não encontra qualquer restrição enquanto liberdade de investigação. Essa liberdade é o próprio exercício de negação do outro, um não alienar-se em seu movimento, pois, o contato com uma realidade outra não impede sua marcha. Destarte, a busca da verdade como exercício da liberdade pode ser entendida como a marcha da autonomia, caminhada do mesmo. A filosofia não seria outra coisa senão essa caminhada de apropriação do ser pelo homem no decorrer da história. Para Levinas, "vista por este prisma, a filosofia empenhar-se-ia em reduzir ao Mesmo tudo aquilo que se opõe a ela como *outro*." ¹⁴

¹¹ LEVINAS, Emmanuel. **Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. port. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1949 – Coleção Pensamento e Filosofia. p. 201.

¹² Ibidem, p. 201.

¹³ Ibidem, p. 202.

¹⁴ Ibidem, p. 202.

Ora, para Levinas, a descrição deste projeto de filosofia não é a formulação de um esquema abstrato, mas sim a indicação de um eu humano, ou seja, de um eu que se mantém como identificação do diverso¹⁵. Mesmo com todos os obstáculos que, porventura, surgem na história do eu, ele é sempre o mesmo. Os diversos acontecimentos que surgem no decorrer da história, ele os transforma na sua história. O mesmo acumula conteúdos diversos – afetivos, históricos - mas a sua identidade continua a mesma, ou seja, o mesmo figura como camadas pintadas no decorrer do tempo, contudo, um núcleo duro perdura como liberdade de atuação, autonomia. "A conquista do ser pelo homem através da história – eis a fórmula que resume a liberdade, a autonomia, a *redução do Outro ao Mesmo*." ¹⁶

Dito isso, Levinas lança a questão da escolha da filosofia, ou seja, que esta pendeu, na maior parte de seu percurso, para a defesa da liberdade e, conseqüentemente, para o mesmo¹⁷. Proclama-se, assim, a anterioridade da autonomia em detrimento da heteronomia: a "violência" e a apropriação estariam justificadas¹⁸.

A autonomia é entendida como liberdade que não precisa de justificação fora de si, isto é, justifica-se a partir de si mesma. Enfim, assegura a identidade¹⁹ dos seres²⁰. No surgimento de algo estranho, no choque com uma realidade distinta, surge o incômodo. Torna-se necessária a apropriação, a integração dessa diferença no movimento livre do eu, ou seja, "é preciso ultrapassá-lo e integrá-lo nessa vida. Ora, a

¹⁵ Ibidem, p. 202.

¹⁶ Ibidem, p. 202.

¹⁷ "A cultura ocidental teria nascido do embate contra a natureza e contra a alteridade estranha à identidade; tal embate é 'sui generis' no processo de formação de um humanismo como 'ego cogito' pelo qual, consciência de si mais consciência do todo, sintetiza-se idêntico e não idêntico. As relações interpessoais tornam-se dominadas pela objetividade e pela razão do Mesmo, pela liberdade do que acumula ter e ser. Do ente, do real, infere-se o ser ou a essência; esta se faz presença à luz de uma consciência, de um horizonte, de um conceito ou de um pensamento, possibilitando o conhecimento – assimilação". Cf. PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **A relação ao outro em Husserl e Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. p. 65.

¹⁸ Como bem comenta Pivatto: "Tal regime pode tornar-se fonte de inumanidade e arbitrariedade e poderá estar aí uma chave de compreensão dos pressupostos que determinam a civilização ocidental de propriedade, de exploração, de tirania política, de guerra e de preservação de privilégios". Cf. PIVATTO, Pergentino. *A ética de Levinas e o sentido do humano – Crítica à ética ocidental e seus pressupostos*. Porto Alegre, **Veritas**, v. 37, nº 147, p. 325-363, set. 1992. p. 337.

¹⁹ Cf. nota 3.

²⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. port. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1949 – Coleção Pensamento e Filosofia. p. 203.

verdade é precisamente essa vitória e essa integração." ²¹ Assim, a liberdade age como processo de integração da diferença coincidindo com a verdade, uma liberdade não justificada. A procura pela verdade ocorre como uma espontaneidade que não encontra limite e reduz toda a diferença no mesmo. O impacto desse encontro é incontestável pela evidência, ou seja, a relação com o outro, a verdade desse outro, não anula a liberdade, pelo contrário, coincide com ela.

Destacamos um primeiro traço da filosofia do mesmo: o seu processo de identificação é a atividade mesma de apropriação, redução do outro ao mesmo. A busca pela verdade é entendida, assim, como espontaneidade por parte de um ser livre e, por conseguinte, graças a essa verdade podem-se compreender as coisas ao redor.

A "essência da verdade" não estaria, assim, numa relação verdadeiramente heterônoma. A relação que este eu mantém com o mundo é reminiscência, ou melhor, diálogo consigo mesmo. A palavra diálogo não descreve essa relação, outra palavra deve ser colocada: monólogo. Pois, para Levinas:

" É a lição de Sócrates, que apenas deixa ao mestre o exercício da maiêutica: todo o ensinamento introduzido na alma já aí se encontrava. A identificação do Eu – a maravilhosa autarquia do eu – é a prova natural dessa transmutação do Outro em Mesmo." ²²

Tal constatação fará com que este autor confira a “essa filosofia” a alcunha de egologia. Todavia, a identificação exige outro movimento: a mediação. Distinguimos, por conseguinte, uma segunda característica da filosofia do mesmo, isto é, o seu recurso aos Neutros²³. Para que o acesso à diferença ocorra é necessário o recurso a um termo que, na sua essência, é abstrato, geral. Dissolve-se desta maneira a ‘alteridade’ do outro. O conhecimento torna-se neutralização do outro, ou seja, conhecer é conceituar. "O conhecimento consiste em apreender o indivíduo que existe sozinho, não na sua singularidade, que não conta, mas na sua generalidade, a única

²¹ Ibidem. p. 203.

²² Ibidem, p. 204.

²³ Ibidem, p. 204.

em que há ciência." ²⁴ Conhecer seria, justamente, reconhecer através daquilo que não faz com que a coisa seja ela mesma.

Começa, então, o jogo de poder, pois, a apropriação das coisas exteriores pela liberdade pelo recurso aos Neutros – universalização, generalidade, conceituação – não é apenas um exercício de compreensão, mas a posse, a redução mesma do outro, uma supressão da singularidade. Tal exercício é a suspensão da independência na manutenção desta realidade.

Vê-se, desta maneira, que aquilo que é outro está, desde sempre, sob o meu poder, ficando de refém das estratégias do pensamento²⁵. Parece-nos que nada se antepõe a essa liberdade do eu. Sendo assim, surgem as perguntas: será que isso se sucede com os homens? Os homens são como as coisas? Não poriam eles em causa essa liberdade?

O uso da força poderia opor essa liberdade, todavia, podemos opor, também, as liberdades. Tal oposição é a situação de guerra. Mas, na guerra essa livre vontade pode fracassar sem, por isso, ser colocada em questão²⁶. Como liberdade ela poderia não renunciar ao seu direito e anunciar a revanche. Desta maneira, o mesmo não é posto em questão por outrem. A liberdade saber-se-ia injusta? Mas, saber-se injusta não é o resultado de um processo que esta consciência impõe a si mesma.

Dito de outra maneira, sabendo-se injusto, o mesmo não repousa com tranquilidade em si. Isso traz à tona a constatação de que a filosofia parece não estar, necessariamente, ligada ao jogo que engloba todo outro ao mesmo – o que escapa? Tal dúvida será elaborada posteriormente. Pois, cabe-nos agora verificar como a

²⁴ Ibidem, p. 205

²⁵ O absolutamente outro - a experiência no sentido radical – perderia sua validade nesse raciocínio. Todavia, “sua Alteridade consiste fundamentalmente em permanecer avesso a toda representação intelectual”. Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. Levinas e a razão ética. In: **Razões plurais**: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004 – Coleção Filosofia: 169. p. 169.

²⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Descobrir a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. port. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1949 – Coleção Pensamento e Filosofia. p. 205

proposta heideggeriana é vista, por Levinas, como perpetuadora da tradição ocidental, ou seja, como uma filosofia em que o mesmo mantém a sua supremacia sobre o outro²⁷.

Na ontologia fundamental de Heidegger, explicita Levinas, a nossa relação com o mundo não é, primeiramente, com as coisas ao nosso redor, mas sim com o ser. Nesse caso, o ser é a base pela qual nossa existência e nossas relações no mundo podem ser compreendidas. Aqui, estabelece-se que tais relações acontecem apenas à luz do ser, sendo este o responsável pela inteligibilidade, isto é, a compreensão tanto de nossa existência quanto das relações que temos com as coisas.

“ Quando ele traça a via de acesso a cada singularidade real através do Ser, que não é um ser particular nem um gênero onde entrariam todos os particulares, mas de alguma forma o próprio acto de ser que o verbo ser exprime e não o substantivo, (...) conduz-nos à singularidade através de um Neutro que esclarece e comanda o pensamento e o torna inteligível”.²⁸

Ora, vimos que o recurso ao neutro é um traço da filosofia do mesmo. Para Heidegger, o homem é possuído pela liberdade e não o contrário. Nesse sentido, estabelece-se a submissão do homem a um neutro que ilumina a liberdade, mas não a coloca em questão. Levinas entende que esta subordinação exalta a vontade de poder e, mais ainda, coloca a relação com outrem como dependente da relação com um neutro que é o ser²⁹. O ser anônimo e neutro ordena uma liberdade eticamente indiferente ao outro. Liberdade esta sem culpa que é "resultado de uma longa tradição de arrogância, de heroísmo, de dominação e de crueldade."³⁰

²⁷ Mas, por que Heidegger? “É com a ontologia fundamental de Heidegger que principia formalmente o diálogo levinasiano. Se Heidegger encarna toda uma extraordinária maturidade de milênios de encantos e desencantos da racionalidade ocidental, é porque subsume os esforços e derrotas, fracassos e sucessos de uma imensa multiplicidade de ramificações, de uma variada gama de energias de origem (...) *E é justamente porque houve Heidegger que o discurso levinasiano pode assumir sua incisividade particular na língua particular em que é expresso*”. Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e Alteridade**: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 53.

²⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. port. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1949 – Coleção Pensamento e Filosofia. p. 206

²⁹ Ibidem, p. 207

³⁰ Ibidem, p. 207

Percebe-se, nesse sentido, uma submissão do pessoal ao neutro que é o ser. Os seres seriam subsumidos por um conceito abstrato no qual perdem sua singularidade emprestando a sua voz a um termo geral perdendo, assim, sua capacidade de interpelar. Na relação entre os seres que ocorre na abertura do ser em geral ergue-se “um logos que não é verbo de ninguém e, por isso, abre a possibilidade para o anonimato e o triunfo da violência”³¹. A proposta de Levinas surge numa busca, ou seja, na tentativa de anunciar um lugar onde o humano possa irromper. No jogo ontológico, este espaço parece não existir. Essa relação não é de compreensão, excede a mesma. Mas, quem não se enquadra nesta ordem? Para Levinas, outrem não se manifesta como objeto a ser desvelado.

As principais idéias defendidas por Heidegger – o primado do ser em relação ao ente, da ontologia em relação à metafísica – alicerçam a tradição em que o mesmo se apropria do outro, onde a liberdade se põe como anterior à justiça. Mas, justiça não significaria responsabilidade em relação ao outro antes do mesmo?

A inversão dos termos não é para Levinas uma simples inversão da diferença ontológica³². Tem-se por objetivo investigar uma relação em que o outro não caia nas malhas do pensamento do mesmo, expondo outro sentido para a vida humana. Tal relação já é vista em Platão quando coloca o Bem acima do ser. Todavia, é com Descartes, principalmente, na idéia de infinito, que Levinas encontra a estrutura formal para desenvolver o seu pensamento³³.

Para Descartes, o eu pensante mantém uma relação com o Infinito. Todavia, esta relação esclarece que o ser pensante não é capaz de conter o seu conteúdo e, além disso, conserva a distância entre conteúdo e continente porque infinito. Mesmo

³¹ Cf. PIVATTO, Pergentino. A ética de Levinas e o sentido do humano – Crítica à ética ocidental e seus pressupostos. Porto Alegre, **Veritas**, v. 37, nº 147, p. 325-363, set. 1992. p. 338.

³² "Essa inversão só terá sido o primeiro passo de um movimento que, abrindo-se para uma ética mais velha do que a ontologia, dará margem a significações que irão além da diferença ontológica – o que, sem dúvida, é a própria significação do Infinito." Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Trad. br. Paul Albert Simon, Lígia Maria de Castro Simon. Campinas: PAPIRUS, 1998. p. 13.

³³ Desenvolveremos esta idéia com maior ênfase no próximo capítulo, todavia, consideramos que citá-la, neste contexto, facilita entender a busca de Levinas por uma “saída” das redes da ontologia.

sendo descrito de maneira tão negativa, para Descartes, essa é a idéia do Infinito em nós.

A partir do exposto, podemos destacar dois aspectos presentes na forma de Descartes conceber o infinito e que terão grande influência no modo de Levinas pensar a relação entre o mesmo e o outro, para além da categoria da totalidade. O primeiro aspecto está ligado à exterioridade da idéia do infinito em relação ao cogito. Isso significa inverter a lógica do pensamento, uma vez que não é o cogito que pensa a idéia do infinito; ela não provém do “eu penso”, mas de uma substância infinita. Sendo assim, ela é exterior ao sujeito que a pensa.

O segundo aspecto refere-se à inadequação do pensamento em relação ao infinito, isto é, a idéia de infinito excede a toda forma de adequação do pensamento, uma vez que o infinito não pode ser englobado pelo conceito ou pela representação derivada do sujeito. Sendo assim, como inadequação, a idéia do infinito é também um transbordamento do próprio *ideatum*, isso porque na relação do cogito com o a idéia do infinito, o ideado, que é o infinito, transborda a própria idéia que dele se tem.

Para Levinas essa é a experiência por excelência, pois, é relação com o totalmente outro, com uma exterioridade, sem que essa se desvaneça no mesmo. Todavia, como essa relação, que é separação, pode ser mantida, ou melhor, concretizada?

Manter uma relação com o infinito é produzi-lo. Todavia, esta produção não é parte do movimento de uma consciência, ou melhor, o infinito não é uma representação. A concretude de sua idéia está na relação com outrem e tal concretude atesta a plenitude da experiência. "A experiência, a idéia de infinito, está ligada à relação com Outrem. A idéia do infinito é a relação social." ³⁴

³⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. port. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1949 – Coleção Pensamento e Filosofia. p. 210.

Essa relação de socialidade consiste em abordar um ser que mantém a sua exterioridade por ser infinito e, por isso, o eu não o pode conter. Verifica-se que outrem, nesse sentido, não se revela como tema e não se manifesta, da mesma maneira, a partir de um conceito. A exterioridade manifesta-se como resistência à apropriação, opondo-se aos meus poderes.

Claro que o outro se oferece, sob certo aspecto, aos meus poderes e pode, por fim, ser testado pelas estratégias da minha consciência, ou seja, o outro pode me opor sua força. Mas, ele pode opor-se, também, na nudez de seu rosto denunciando sua fragilidade e a franqueza de seu olhar: "a verdadeira exterioridade está nesse olhar que me proíbe qualquer conquista."³⁵ A questão aqui colocada não é a do fracasso de uma consciência, no seu exercício livre de identificação de si, que não consegue no seu retorno trazer a objetivação. Mas, ela, diante de outrem, já não pode poder³⁶. Vê-se a desarticulação ou a inversão da estrutura da liberdade, pois, "a referência do pensado não está no que o pensa, mas na vida própria do pensado que não se determina pelos artifícios lógicos do pensamento ontológico."³⁷

Outrem se manifesta, então, como uma resistência que Levinas chamará de resistência ética. Além disso, esta resistência abre a dimensão do infinito que, por conseguinte, confronta o irresistível movimento do mesmo. Chamar-se-á *rosto* a essa manifestação de exterioridade que se apresenta de maneira direta a um eu.

A relação com este ente privilegiado não ocorre, primeiramente, como objeto de compreensão – horizonte pelo qual o ser perfila-se – e depois como interlocução. A compreensão do outro é uma fala original que não estabelece sentido e nem referências, ou seja, compreender é indissociável da invocação do outro.

³⁵ Ibidem, p. 210

³⁶ Levinas não nega a possibilidade da objetivação de outrem, todavia, esta não seria a maneira ideal de abordá-lo.

³⁷ TIMM, Ricardo. Levinas e a razão ética. In: **Razões plurais**: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004 – Coleção Filosofia: 169. p. 173.

Assim, a anterioridade da relação ontológica, onde para relacionar-me com um ser seria, primeiramente, necessário compreender o seu ser, perde sua validade, pois, o encontro com *outrem* é manifestação imediata de um *rostos* que, descontextualizado do horizonte do ser, apresenta-se na sua nudez e pureza. Aqui, compreender este ente é falar-lhe esta compreensão. A linguagem estabelece a relação com o *outro*.

Essa relação privilegiada que o eu possui com o outro ser humano permite-nos compreender o quão infinito é *outrem* em comparação com a idéia que o representa como ente inteligido. O *rostos* de *outrem* se apresenta significando, excedendo-se de modo que não posso colocá-lo numa rede conceitual, isto é, conceitualizá-lo, contextualizá-lo

O encontro com *outrem* é *discurso* e, tendo como fundamento a relação com *outrem*, a linguagem fundar-se-ia na experiência ética por excelência: o *face a face*. Aquele que se mostra nesta relação é *outrem* que destrói a todo o momento a imagem que tenho dele. Sendo presença viva, *outrem* é capaz de desmentir o dito e em cada palavra proferida anuncia mais do que enuncia. “O *rostos* fala. A manifestação do *rostos* é já *discurso*. Aquele que se manifesta traz ajuda a si próprio, segundo a expressão de Platão. Desfaz a cada instante a forma que oferece.”³⁸

A linguagem ética estabelece uma relação original com a exterioridade que se manifesta no *rostos* de *outrem*. O eu não produz o sentido e tampouco arrebatá o outro num arcabouço teórico destruindo, assim, a sua alteridade. No *discurso* ético, *outrem* põe o eu em questão. Desloca o eu de sua segurança e coloca em crise as suas liberdades individuais, acusando-a de injusta e ingênua. Distante de todo o “*inter-esse*”, o *rostos* manifesta-se significando. Compreende-se, desta maneira, o esforço de Levinas em instituir um novo sentido para o humano, distante de toda forma de relação que imprima um caráter imperialista sobre *outrem*. O *rostos* de *outrem* é manifestação por excelência e não se insere no jogo ontológico de compreensão. *Outrem* não pode ser

³⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 53.

conhecido objetivamente nem pela fenomenologia nem pelo conceito, nem tampouco ser possuído ou incorporado a uma totalidade. O resultado deste esforço é a inversão da primazia da ética em detrimento da ontologia.

Surge uma fenda no ser.

PARA ALÉM – METAFÍSICA E TRANSCENDÊNCIA

Após a discussão feita no capítulo anterior, torna-se necessário explicitarmos como Levinas descreve a relação não anexada aos estatutos do ser³⁹, ou seja, relação que não se produz como desvelamento, mas como ruptura, ou melhor, como resistência à totalidade. Contudo, que resistência é esta? Como ela se produz? Como é possível uma resistência produzida no ser não estar sob sua luz? Quais seus desdobramentos? Tais perguntas parecem indicar que é possível relações fora da totalidade, ou melhor ainda, parece entrever uma situação em que mostra os limites dessa totalidade - *um além, um aquém*. Descrever tal *desituação* é o objetivo desse capítulo.

A transcendência da relação

Metafísica

O que poderia significar descrever esse *além*⁴⁰? O mesmo não pode ser descrito como atemporal ou pertencente a outro mundo, pelo contrário, deve ser mostrado no interior da totalidade, pois, "nós estamos no mundo" ⁴¹. A metafísica – noção que

³⁹ Levinas assinala em vários textos essa tentativa de descrever tal relação. Todavia, a obra principal de nossa análise é *Totalidade e Infinito* (1951), logo, vejamos o que o próprio Levinas fala acerca desta obra: "Esse livro contesta que a síntese do saber, a totalidade do ser abraçada pelo *eu transcendental*, a presença captada na representação e o conceito e a interrogação sobre a semântica da forma verbal do ser – estações inevitáveis da Razão – sejam as instâncias últimas do *significativo (sensé)*". Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós** – Ensaio sobre a alteridade. Trad. bras. Pergentino Stefano Pivatto et al. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005. p. 283.

⁴⁰ Nosso intuito não é a descrição deste além, pois, seria um contra-senso. Temos sim por objetivo explicitar o sentido.

⁴¹ Poderíamos insinuar que esta é a tese central de Levinas? Esta frase é o contraponto da feita por Rimbaud : "*nós não estamos no mundo, a verdadeira vida está ausente*". Pensamos que todo o esforço de Levinas vai de encontro à idéia que a relação por ele descrita assume ares de ascese ou ainda de cunho religioso. Levinas, como fenomenólogo, busca o concreto e é no paradigma fenomenológico que devemos nos guiar. Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 21.

pretendemos desenvolver e que adquiri sentido próprio em Levinas – assume essa condição do *para além*, o *de outro modo*. A noção de metafísica indica, desta maneira, a relação entre dois termos absolutamente separados, irreduzíveis à assimilação de um pelo outro. Ela assinala, portanto, uma relação de transcendência entre o eu e o outro que vai além da apropriação, da totalização e da dominação. Dito de outro modo é a relação em que o eu aborda o outro sem o tocar e sem destruir a sua alteridade, abrindo espaço para que o outro se manifeste pela linguagem e a expressão de maneira que cada um permaneça em si. Destarte, a relação metafísica é descrita como relação entre o eu e o outro em que não há posse nem objetivação, mas acolhimento e respeito do outro em sua alteridade.

O movimento dessa relação possui um sentido próprio. Não se trata de uma satisfação das necessidades, a busca daquilo que me falta. A noção de metafísica assinala o total *estranhamento* do outro, sua condição de estrangeiro, pois, não há território comum. Todavia, é para ele que há o movimento descrito como *desejo do absolutamente outro*. Contudo, na base do desejo não se encontra a necessidade.

“ O Outro metafisicamente desejado não é <outro> como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este <eu>, esse <outro>. Dessas realidades, posso <alimentar-me> e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado (...) O desejo metafísico tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro*”.⁴²

Notemos, pois, na descrição acima a total exterioridade do termo metafísica. Não se trata de um jogo, uma dramatização. O movimento metafísico, descrito como desejo e inadequação – pois, fora da esfera do conhecimento objetivante, mostrando, assim, a desmedida do desejo - é transcendente. A *transcendência* tem como característica fundamental a *distância* em que os termos se encontram *absolutamente separados*, permanecendo em si mesmo e constituindo a sua identidade, ou seja, não há totalidade nem correlação entre o mesmo e o outro. De acordo com Levinas, "a transcendência

⁴² LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 21.

pela qual o metafísico o designa tem isto de notável: a distância que exprime – diferentemente de toda a distância – entra na *maneira de existir* do ser exterior".⁴³

Convém, porém, destacarmos a diferença de significado entre as noções de metafísica e transcendência descritas por Levinas, ou seja, *metafísica* não é movimento. Esta é descrita como o estatuto da relação entre o outro com um eu em que o eu não mantém o seu poder sobre o outro, ou melhor, não está sob o meu domínio, todavia, mantemos uma relação com ele.⁴⁴

A noção de *transcendência* pode ser descrita de dois modos, isto é, como totalmente outro, nesse sentido, está além de meus poderes; ou como *movimento meta-físico* em que o eu, animado pelo desejo metafísico, é capaz de ir além de suas necessidades com atos. Toda a "subjetividade" se põe em movimento no plano do desejo. Assim, é abertura e acolhimento para o outro como responsabilidade e bondade.

Todavia, explicitadas as noções, a relação entre o mesmo e o outro, a separação radical entre eles, precisa ser tomada a sério. A distância anunciada não se torna necessidade de preenchimento e muito menos ida e regresso do movimento. Caso o fosse os termos entrariam numa totalidade que registraria essa correlação anulando a distância. Para que a alteridade absoluta do outro seja respeitada é preciso um ponto de partida, uma entrada na relação que é possível apenas se o termo for o eu.

“ A alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é realmente Outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de entrada na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente. *Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu.*”⁴⁵

⁴³ Ibidem. p. 23.

⁴⁴ Levinas, em seu artigo *A filosofia e a idéia de infinito* (1957), já anuncia essa descrição. Neste pequeno trabalho podemos verificar algumas idéias que, posteriormente, irão compor as questões centrais de *Totalidade e Infinito*. Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. port. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1949 – Coleção Pensamento e Filosofia. p. 201-226.

⁴⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 24.

Apesar de todas as mudanças que possam ocorrer na vida do eu, ele continua sempre idêntico, atividade mesmo da identificação, pois, “a maneira do Eu contra o <outro> do mundo consiste em *permanecer*, em *identificar-se* existindo aí *em sua casa*”⁴⁶. Mesmo diante da alteridade do mundo o eu subsiste como apropriação, possuindo e suspendendo a alteridade daquilo que é outro. Essa atividade de posse é a *maneira do Mesmo*⁴⁷. Como veremos, posteriormente, é através do corpo, da casa, do trabalho, da posse e da economia que o eu se realiza concretamente como egoísmo, mantendo assim uma separação radical – psiquismo - entre o eu e o outro.

Porém, como pode o eu, descrito como egoísmo e afirmação de si, entrar em relação com o outro sem anular a sua alteridade? Não estaríamos aqui utilizando de recursos artificiais para sustentar essa relação? Ressaltamos, agora, a importância da distinção feita acima das noções de metafísica e transcendência. A relação metafísica não é da ordem da representação, caso contrário o outro seria objeto de constituição do eu. O eu não percorre a distância - que marca a relação metafísica - assinalada pela alteridade do outro, ou seja, na alteridade radical o eu não tem poderes. O outro chega como o estrangeiro, o estranho que abala as estruturas do eu que navega em si.

“ O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o mesmo.”⁴⁸

A relação entre o mesmo e o outro não forma totalidade, pois, não há um termo geral que possa definir essa relação e, mais ainda, essa relação não cabe na estrutura da consciência intencional, ou seja, *noético-noemática*. Para que a relação metafísica

⁴⁶ Ibidem, p. 25.

⁴⁷ Ibidem, p. 25.

⁴⁸ Ibidem, p. 26.

não seja desmentida “o absolutamente Outro é Outrem, não faz número comigo”⁴⁹. A relação do eu com o outro não possui terreno comum, não há gênero, não há parentesco, não há unidade anônima do conceito ligando-os. Não possuindo pátria comum são apenas o mesmo e o outro. Mas, como nas exigências descritas, se torna possível esta relação? Para Levinas, a única forma do mesmo se relacionar com outrem é através da linguagem. Somente quando o mesmo na sua “ipseidade”, isto é, na sua condição de “eu” único e singular sai de si e vai ao encontro do outro pela linguagem, ocorre a relação como discurso.

A relação entre o mesmo e o outro, não unidos em um sistema, produz-se como *face a face* descrito num âmbito em que a atividade do entendimento não atua. Contudo, essa relação precisa ser pensada e para que isso ocorra é necessário um eu. A distância a ser percorrida necessita do eu que, não apenas pense essa distância, mas a curse como o próprio movimento da transcendência não tecida como uma invenção subjetiva. “A alteridade só é possível a partir de mim”⁵⁰. Mas, o que leva o mesmo a se movimentar para o outro?

O desejo metafísico

O movimento para o outro, descrito como transcendência, não é a busca de satisfação, busca de algo que falte ao eu. Como dissemos acima, a transcendência possui um sentido próprio tendo como base o *desejo metafísico*. Aqui, novamente, nos deparamos com a novidade do sentido proposta por Levinas, ou seja, o desejo assume um significado diferente da tradição. O desejo é descrito como *desejo do outro*, para além das necessidades, nesse sentido, “o desejo metafísico tem outra intenção – deseja para o que está além de tudo o que pode simplesmente completá-lo”⁵¹. As relações no âmbito ontológico são regidas pela necessidade, sempre em vista da

⁴⁹ Ibidem, p. 26.

⁵⁰ Ibidem, p. 27.

⁵¹ Ibidem, p. 22.

fruição e satisfação do eu. O desejo metafísico, ao contrário da relação ontológica, não se encontra no nível das carências e necessidades passíveis de satisfação na qual o eu está voltado para si mesmo, pois já supõe as necessidades satisfeitas.

Distinguimos, portanto, a diferença entre necessidade e desejo na relação entre o mesmo e o outro. Na ordem da necessidade, está a apropriação, a dominação, a redução do outro ao mesmo. O eu, no seu empreendimento, é busca de satisfação. Todavia, o desejo é abertura ao outro e respeito a sua alteridade, relação com o invisível, mas que nem por isso deixa de manter a relação. Trata-se de “um Desejo sem satisfação que, precisamente, *entende*⁵² o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro”⁵³. O desejo metafísico não tem a estrutura egoística do gozo, uma vez que não se conclui no gozo, pelo contrário o desejado não satisfaz o desejo, mas o aprofunda.

Como desejo do invisível deseja o absolutamente outro que, como tal, não pode ser visto sob a luz da razão na sua atividade conceitual ou totalizante, mas que permanece em seu mistério, em seu não-lugar, estranho ao eu. Respeito ao estranho, ao estrangeiro⁵⁴ que, precisamente, é o sentido do desejo entendido “como alteridade de Outrem e como a do Altíssimo”⁵⁵. O desejo revela-se, portanto, como bondade.

Diante disso, parece que vislumbramos uma relação que não possui seu sentido no horizonte do ser – totalidade – e nem da consciência intencional. Mas, como teorizar

⁵² Ação que privilegia uma relação de sentido afetivo, assim, não podemos confundir esse termo na esfera cognoscitiva.

⁵³ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. Port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 22.

⁵⁴ Levinas se utiliza muito da figura do estrangeiro, para, justamente, como metáfora, descrever aquele que me chega de uma terra estranha. Ao colocar esse termo levanta-se a questão do hospedeiro, ou seja, aquele que acolhe. Mas, como acolher o estranho? Como escutar a sua língua? Derrida aponta nessa questão um paradoxo entre a hospitalidade incondicional e as leis da hospitalidade: “A questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale a nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós? Se ele já falasse a nossa língua, com tudo o que isso implica, se nós compartilhássemos tudo o que se compartilha com uma língua, o estrangeiro continuaria sendo um estrangeiro e dir-se-ia, a propósito dele, em asilo e hospitalidade?”. Cf. DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade**. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003. p. 15.

⁵⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. Port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 22.

a respeito dessa relação já que a mesma não se sustenta mais no terreno – *seguro?* – da ontologia? A teoria ou o saber assumiriam um novo significado? ⁵⁶

A metafísica precede a ontologia

O que buscamos com as descrições feitas acima? Buscamos descrever uma situação, entendida como relação, que não seja iluminada pela luz do ser. Todavia, não podemos acenar para esta tentativa de modo ingênuo, isto é, precisamos mostrar, por meio de conceitos, essa relação. Articular, dentro da totalidade, a situação em que a mesma se rompe. A teoria possui o estatuto para essa descrição?

Para Levinas, o saber ou a teoria possui dois significados: o primeiro tem um sentido metafísico que não faz desaparecer o ser conhecido respeitando a sua alteridade. Assim, o suporte para a teoria seria o desejo metafísico. Entretanto, o segundo, essencialmente ontológico, significa inteligência ou compreensão do ser e, nesse caso, a alteridade do outro se desvanece. O processo de conhecimento torna-se o exercício de uma liberdade que não encontra obstáculos, ou seja, nada o limita.

O conceito – o terceiro termo - é o referencial teórico a partir do qual se pode amortecer o impacto do encontro entre o mesmo e o outro. Cada um abdica de sua singularidade em favor de um termo geral neutro. Ao lidar com o conceito através da ontologia, o eu solitário está livre das intervenções dos seres particulares que poderiam estorvar ou contradizer a sua espontaneidade, pois, “a ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro” ⁵⁷.

⁵⁶ “A verdade implicaria, mais do que uma exterioridade, a transcendência. A filosofia ocupar-se-ia do absolutamente diferente, seria a própria heteronomia”. Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. port. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 202.

⁵⁷ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. Port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 30.

No entanto, a teoria pode abrir-se para o respeito à exterioridade e neste sentido outra estrutura é apresentada, isto é, a da crítica. Como crítica ela põe em questão a espontaneidade e a liberdade do exercício ontológico, descobrindo o dogmatismo de seu movimento arbitrário. A busca de suas origens torna-se marcha e exercício de sua liberdade numa regressão ao infinito. O mesmo não é capaz de limitar-se, nesse caso, a teoria como crítica assume esse papel, pois, a mesma é descrita por Levinas como capaz de pôr em questão o exercício do mesmo, e esta possibilidade é chamada de ética, pois, apenas *outrem*⁵⁸ questiona essa espontaneidade.

“ (...) a crítica não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Um pôr em questão do Mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que se faz pelo Outro. Chama-se ética essa impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem.”⁵⁹

A navegação do eu pelo si é perpassada por uma tormenta. A tempestade que se anuncia tem a sua concretude como questionamento do mesmo por outrem, onde a metafísica, a transcendência e, por conseguinte, o acolhimento de outrem pelo mesmo produz-se como ética e “tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia”⁶⁰. A afirmação da ética como filosofia primeira funda-se na sua essência crítica e questionadora. Essa afirmação vai de encontro à filosofia ocidental interpretada por Levinas como ontologia – redução do outro ao mesmo.

A abertura do ser, na ontologia, não me põe em relação com os seres enquanto tais, isto é, respeitando a sua alteridade, mas garante a soberania do eu sobre o outro ou se utiliza de um termo médio que garante a inteligibilidade do ser. A filosofia

⁵⁸ *Outrem (autrui)* aqui entendido como *rosto do outro homem*. Levinas não acenou para isso ainda, mas, a partir daqui, toda vez que nos referirmos ao rosto utilizaremos *outrem*. Para tanto, seguimos a sugestão de Simon Critchley feita em seu texto introdutório à tradução espanhola da obra *Difícil libertad*: “Levinas hace una distinción entre dos formas de alteridad, expresadas en francés como *autre* y *autrui*, y que en estilo bastante asistemático de Levinas a veces llevan mayúscula y otras veces no. *Autre* alude a todo lo que es otro: la computadora en la que escribo, las ventanas y los edificios que veo cruzando la calle. *Autrui* está reservado para el otro ser humano (...)”. Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Difícil libertad**: ensayos sobre el judaísmo. Trad. esp. Nilda Prado. Buenos Aires: Lilmod, 2005. p. 25.

⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. Port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 30.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 30.

ocidental, tendo como ponto de apoio a ontologia, é injustiça, pois, incapaz de respeitar a alteridade.

“ No que concerne as coisas, a tarefa da ontologia consiste em captar o indivíduo (que é o único a existir) não na sua individualidade, mas na sua generalidade (a única de que há ciência). A relação com o Outro só aí se cumpre através de um terceiro, que encontro em mim. A filosofia é uma egologia.”⁶¹

A inversão dos termos parece-nos ser a solução proposta por Levinas, todavia, não se trata de uma simples inversão, fruto de um trabalho conceitual e, por assim dizer, artificial. A inversão deve buscar descrever algo mais fundamental, a experiência por excelência, o *face a face*. Nesse sentido, a ontologia perde o seu estatuto de filosofia primeira e abre espaço para uma filosofia onde a justiça e a bondade, ou seja, respeito ao outro são vitais. A ontologia – compreensão do ser – não lança sua sombra para essa relação original, isto é, a relação com *outrem*, infinitamente distante, produz-se como uma ruptura, uma fenda no cerne do ser. Diante disso, a proposta de Levinas é que a ética dar sentido à ontologia, justificá-la. A relação é de tal respeito pela alteridade do outro que não podemos fazer interrogações sobre o seu ser, mas sim “*interrogá-lo*”, pois só ele tem autoridade para falar sobre si mesmo.

“ A compreensão do ser exprime-se já no ente que ressurge por detrás do tema em que ele se oferece. Este <<dizer a Outrem>> - esta relação com Outrem como interlocutor, esta relação com um *ente* – precede toda a ontologia, é a relação última no ser. A ontologia supõe a metafísica”.⁶²

Todavia, cabe-nos explicitar a base filosófica de que Levinas se utiliza para descrever essa relação com o *absolutamente outro*. Que ente é esse que interrogamos? Como é descrita a concretude dessa relação? Não estaríamos apenas a escrever sobre uma situação hipotética, ou seja, um norte, um fim para o qual deveria guiar a humanidade? Enfim, onde podemos vislumbrar a presença dessa relação?

⁶¹ Ibidem, p. 31.

⁶² Ibidem, p. 35.

A idéia de Infinito e sua concretude

Notemos que, no esquema acima descrito, a teoria assume um novo significado, ou seja, possui a ética na sua base. Nesse sentido, as relações de conhecimento não implicam uma posse do eu sobre o outro conhecido afirmando a separação entre o mesmo e o outro. Dito isso, a transcendência dessa relação não se torna religiosa ou ainda transcendência que mergulha na participação. Há uma total separação, necessária, do eu. Mas, então, surge a pergunta: como podemos descrever essa relação que, ao mesmo tempo, implica uma não relação?

Levinas toma como modelo dessa relação a “*idéia de infinito*” de Descartes, que se diferencia da idéia das outras coisas, pois, nesta, há sempre uma correspondência entre a idéia e a coisa, embora ambas sejam distintas. Ao passo que na “*idéia de infinito*”, o infinito pensado (*ideatum*) ultrapassa infinitamente a idéia que se tem dele.

“ A relação do Mesmo com o Outro, sem que a transcendência da relação corte os laços que uma relação implica, mas sem que esses laços unam num Todo o Mesmo e o Outro, está de facto fixada na situação descrita por Descartes em que o <<eu penso>> mantém com o Infinito, que ele não pode de modo nenhum conter e de que está separado, uma relação chamada <<idéia do infinito>>”.⁶³

O interesse não é, com a idéia de infinito, renovar o argumento ontológico, mas, a partir de seu *modelo formal*⁶⁴, estruturar e descrever como a relação com o absolutamente outro pode ser descrita como relação com o infinito. O infinito possui a distância – é o seu conteúdo – necessária para delinear a relação com o outro, pois, “o

⁶³ Ibidem, p. 35-36.

⁶⁴ “Mas, a análise cartesiana da idéia do infinito que, da maneira mais característica, esboça uma estrutura de que apenas queremos conservar, aliás, o *desenho formal*”. Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. port. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 209. Ainda: “Parto da ideia cartesiana do infinito, onde o ideatum desta ideia, isto é, o que esta ideia visa, é infinitamente maior do que o próprio acto pelo qual eu penso. Há desproporção entre o acto e aquilo a que o acto dá acesso. Para Descartes, reside aqui uma das provas da existência de Deus: pensamento não pôde ter produzido algo que o ultrapassa; era necessário que este algo tivesse sido posto em nós. Logo há que admitir um Deus infinito que pôs em nós a ideia do Infinito. *Mas não é a prova procurada por Descartes que aqui me interessa*” (grifo nosso). LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito** – Diálogos com Philippe Nemo. Trad. Port. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 83.

infinito é a característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro”⁶⁵. A transcendência entra como característica do infinito, pois, possui a exterioridade, ou melhor, está infinitamente afastado da idéia que fazemos dela. Pensar esta estrutura é romper os limites desse pensamento, pois, o mesmo pensaria aquilo que não possui contornos. Pensamento do invisível? Sim. A objetividade aqui é secundária e abre espaço para uma nova intencionalidade que é a da transcendência. O pensamento procura abarcar o inabarcável e nesse seu movimento, que não é começado por ele, pensa mais ou faz melhor do que pensar. Um pensamento que faz melhor do que pensar é *desejo*.

“ O infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela idéia do Infinito, produz-se como Desejo. Não como um Desejo que a posse do Desejável apazigua, mas como o Desejo do Infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer. Desejo perfeitamente desinteressado – bondade”.⁶⁶

Desejo e bondade que devem se instaurar concretamente. A concretude dessa relação não deve ser a dominação daquilo que é desejado, pelo contrário, deve ser a oferta de um mundo a outrem, sendo este outrem a presença de um *rostro*. A violência que poderia ser exercida contra o outro perde sua força diante de outrem, assim, de violência transmuta-se em generosidade, nunca abordando outrem de mão vazias. A relação entre eu e outrem é da ordem do *discurso*.

Discurso que é acolhimento e respeito a outrem. Mas, já delineamos essa relação de respeito à alteridade. A relação descrita assume a estrutura formal da idéia do infinito, ou seja, relacionar-me com outrem é possuir a idéia do infinito. Outrem, como rosto, ultrapassa, constantemente, a idéia que posso fazer dele. Sua imagem não é plástica e possui sua própria luz, ou melhor, outrem como rosto é descrito como a *desituação*, pois, não necessita de horizontes para surgir seu significado. O rosto se apresenta *por si*, isto é, ele exprimi-se ao apresentar-se. Não necessita de ajuda, pois, ele mesmo traz o seu significado.

⁶⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. Port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 36.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 37.

Relacionar-se com o outro pelo discurso é *ter a idéia do infinito*⁶⁷ que quer dizer, receber do outro mais do que aquilo que sou capaz. Significa *ser ensinado*. Levinas pretende superar o predomínio da subjetividade em que o eu sozinho julga-se o dono e a fonte da verdade. A acolhida de outrem no discurso é descrita como a relação por excelência, ou seja, se a experiência significa a relação com aquilo que é absolutamente outro, a relação com outrem, com o rosto é a experiência imediata, anterior, anterior aos poderes, aos horizontes, à posse. *O imediato é o face a face*.⁶⁸

“ Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa em cada instante a idéia que dele tiraria um pensamento. É, pois, *receber* de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exactamente: ter a idéia do infinito”.⁶⁹

A concretude da idéia do infinito produz-se na relação que mantenho com outrem, relação esta que não é totalização. O frente a frente, que agora podemos chamar de *face a face*⁷⁰, torna-se o ponto onde devem ser erigidos os pilares do ser, pois, a luz vem desta relação original e não o contrário. Levinas já acenara em outros textos sobre os limites da ontologia fundamental e da consciência intencional, buscando descrever a base, inclusive, que a atividade destas se ergue.

A relação face a face descrita como relação entre dois entes separados e que, mesmo assim, mantêm uma relação pela linguagem – ponte que ‘liga’ a infinita

⁶⁷ A noção de Infinito é vista pelo por Timm como essencial para compreender a filosofia de uma época sendo a mesma discutida, de modo implícito ou explícito, desde os primórdios da filosofia. Interessa-nos destacar seu pensamento no que tange à ‘compreensão’ desta noção para pensar os problemas da contemporaneidade: “Nesse momento, interessa-nos destacar o seguinte: se é verdade o que afirmamos anteriormente, ou seja, que ao longo da história o conceito dominante de ‘infinito’ co-determina a estrutura racional de auto-compreensão de uma época à medida em que se auto-determina – e, como sugerimos, temos muito boas razões para crer nisso – então uma época que é capaz de conceber uma noção de ‘infinito’ que escape ou supere as dimensões de um necessitarismo ontológico-categorial determinante na tradição do pensamento ocidental *será também capaz de superar os condicionamentos de uma racionalidade solitária e aferrada obsessivamente a si mesma com seu corolário de auto legitimações cada vez mais insustentáveis a qualquer espírito lúcido* – pois tende a se fechar faticamente em uma estrutura de sentido suicida-totalizante”. Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e alteridade**: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 126.

⁶⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. Port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 39.

⁶⁹ Ibidem, p. 38.

⁷⁰ Face a face (*le face à face*) é descrito como a estrutura primeira da socialidade.

distância entre eles – está aquém da história e suas narrativas. Abordar outrem é desde já acolher seu infinito transbordar, abraçar o estrangeiro – aquele que não tem lugar – acolher sem perguntas ⁷¹: bondade. Mas, novas noções surgiram: separação, rosto, discurso, linguagem – qual a importância que elas assumem nas descrições feitas acima?

Separação e Interioridade

A noção de separação é necessária para a produção da idéia do Infinito. A separação do eu não pode ser concebida como correlação recíproca da transcendência do outro. Além disso, a separação não atesta uma antítese. Se assim o fosse, a relação entraria num movimento dialético onde o outro seria subsumido. Esta afirmação traz conseqüências concretas para a vida moral: o eu não tem direito de exigir do outro o que ele pode exigir de si. Esta experiência tão comum na vida das pessoas mostra a irreciprocidade e *assimetria* da relação pessoal e a total impossibilidade de se fazer um julgamento verdadeiro dos outros a partir de si. Desta maneira, a relação é inintegrável, a descrição desta mostra a não totalização de um evento.

Mas, como ocorre essa separação do mesmo? Movimentando-se como egoísmo, o mesmo é gozo, busca de sua satisfação e, nesse sentido, alimenta-se do mundo. A separação do mesmo produz-se nessa vida que frui e constitui-se como uma vida interior, ou seja, como *psiquismo*. A interioridade aqui não é refletida, pelo contrário, ela é ida ao mundo e gozo. Celebra o mundo na medida em que se satisfaz nele, mas a constituição da interioridade é uma primeira resistência à totalidade. Com isso, “o

⁷¹ Verificamos aqui, novamente, o paradoxo da hospitalidade. Como acolher esse estranho? Deve existir algo anterior à lei da hospitalidade – contudo, não desligada dela – que sustente esse acolhimento. Pensamos que a linguagem sustenta essa relação, todavia, a linguagem é possível apenas num ser cuja interioridade está resguardada. Haveria, assim, uma proximidade entre interioridade e linguagem?

psiquismo – articula a separação; não reflectida no pensamento, mas produzida por ele”

72 .

A separação atesta, também, a não integração do ser particular na história, que só pode acontecer após a morte deste. Historicamente, não se conhece o homem na sua singularidade particular como ente humano, mas sim, pelas suas obras. A história lida com dados objetivos (fatos e obras). Trata-se de uma história documentada, por isso, só os vencedores fazem história. Para Levinas, a história não faz justiça à interioridade, pois, o psiquismo não se limita ao ser. Nenhum tribunal da história está em condições de julgar esse ente, pois, cada um é incomensurável.

A idéia da separação dá ao ente a possibilidade de se situar além da morte, isto é, comportar um sentido para além da história. A questão aqui é que a história não indica o sentido último e, menos ainda, uma época seria capaz de englobar, por meio das narrativas, essa interioridade. Escatologia? Sim. A escatologia é ir contra o conceito de história. O psiquismo é o ponto de inflexão, a dobra na sincronicidade, pois, ele vem de si, de um não lugar – do nada?

“ O nascimento de um ser separado que deve provir do nada, o começo absoluto, é um acontecimento historicamente absurdo. De igual modo, a actividade saída de uma vontade que, na continuidade histórica, marca, a toda o instante, a ponta de uma nova origem. Estes paradoxos ultrapassam-se pelo psiquismo.”⁷³

Interioridade⁷⁴ vinda de onde? Não há memória capaz de atestar esse surgimento. A memória, nesse caso, é o fenómeno da interioridade, isto é, ela não se liga à teoria do conhecimento e sim ao psiquismo. A resistência desta interioridade não

⁷² LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. Port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 42.

⁷³ Ibidem, p. 43.

⁷⁴ Mesmo não sabendo sua origem, a interioridade surge. Descrita, posteriormente, como estar em casa – *chez soi*. Mas, essa interioridade possui o seu auge, se assim podemos falar, no acolhimento de outrem. Como se a intimidade do lar só pudesse ser plena na presença de um estranho. “(...) como se o estrangeiro, então, pudesse salvar o senhor e libertar o poder de seu hóspede; é como se o senhor estivesse, enquanto senhor, prisioneiro de seu lugar e de seu poder, de sua ipseidade, de sua subjetividade (sua subjetividade é refém)”. Cf. DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade**. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003. p. 109.

é deficiência de uma consciência que não consegue lembrar-se de seu início. A resistência é o modo de ser da interioridade, ou seja, essa interioridade surge como resistência às forças da totalidade. Não deve a nada a não ser a si mesmo. Eis o que podemos compreender por *ateísmo*. Para Levinas, o ateísmo atesta a absoluta independência do mesmo, aliás, é uma exigência que surge pela idéia do Infinito preservando a vida interior.

Interioridade não conceituável, todavia, descrita. Não há palavras que possam fechar o significado desse psiquismo alheio à totalidade, ao sistema. Trata-se de um *enigma*. Irrupção que surge como descontinuidade, segredo capaz de sustentar a totalidade e, a partir dele, determinar as totalidades. A relação com outrem, a partir do eu separado, constitui a fonte de sentido para a compreensão dos sistemas. Outrem que não precisa de auxílio e que se revela no rosto.

A verdade do rosto

Levinas introduz um conceito de verdade que não é a verdade intelectual, mas a sua condição. Com efeito, toda teoria e toda investigação sobre o mundo e a realidade supõe a relação com outrem. A verdade só pode ser encontrada entre a relação eu com outrem, pois apesar do modo de ver a verdade não ser igual, eles podem decidir mesmo com o risco de errar – a buscar juntos a verdade, colocando em comum os seus pontos de vista, sem violar a interioridade - a busca da verdade supõe a separação de um ser autônomo.

Não fazendo parte de um todo, a verdade metafísica, ou seja, a alteridade não pode ser procurada pelo sujeito como alguma coisa que lhe falte, pois esta não se baseia nem na “privação” nem na “necessidade” mas num desejo que supõe um ser já satisfeito. O que guia a busca pela verdade é a exterioridade daquilo com que há

relação, tornando-se um modo privilegiado de busca. Ora, já vimos que a relação por excelência, como exterioridade total, é a relação com o infinito.

A idéia de infinito delinea um sentido – ela não vem de mim. A busca pela verdade não é, como já dissemos, uma busca para suprir as necessidades do eu. Esse movimento parte de um não lugar, revelando-se a mim e suscitando o Desejo de outrem, descrevendo um pensamento que, a todo instante, ultrapassa suas fronteiras porque inabordável. A relação com essa absoluta exterioridade, desmedida do Desejo, é relação com o rosto.

Esta noção de verdade não se opõe à verdade intelectual, obtida através da pesquisa teórica que é o modo mais específico de busca da verdade, mas é mais fundamental do que ela. A idéia do infinito é indispensável nessa primeira relação para que outrem não seja deduzido a partir de mim. A linguagem é o modo específico da relação de Desejo. Por meio dela, o ser autônomo e independente, procura a verdade em outrem. Pois, “a verdade surge justamente onde um ser separado do outro não se afunda nele, mas lhe fala” ⁷⁵.

Separação e interioridade, verdade e linguagem são, pois, as categorias constitutivas da relação ética no pensamento de Levinas. Todavia, como podemos descrever a ponte que “une” o mesmo e outrem?

A linguagem

A partir das descrições acima, é preciso distinguir o conhecimento objetivo do conhecimento metafísico, pois, ambos assumem novo conteúdo. No conhecimento objetivo, as coisas se apresentam para nós, segundo à nossa visão. É compreendido

⁷⁵ ⁷⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. Port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 50.

como desvelamento, uma vez que o objeto é desvelado segundo a compreensão do sujeito, seja pela submissão da sensibilidade ao entendimento, seja pela elaboração de um projeto. Este conhecimento nos põe em relação com “o que”, com a coisa pronta e acabada – a coisa não fala. Por essa razão, o conhecimento do outro é superficial e muitas vezes equívoco.

Contrariamente, no conhecimento metafísico, outrem não é desvelado, não se apresenta ao nosso olhar como um objeto que se interpreta, mas se manifesta segundo ele mesmo, quer dizer, “*por si*”, sendo relação de conhecimento no sentido absoluto do termo ⁷⁶. Isso quer dizer que seu modo de aparecer independe das posições do mesmo e da totalidade. Não há tomada de posição em relação a essa exterioridade.

“ (...) contrariamente a todas as condições da visibilidade de objectos, o ser não se coloca à luz de um outro, mas apresenta-se ele próprio na manifestação que deve apenas anunciá-lo, está presente como quem dirige essa mesma manifestação, que somente o manifesta. *A experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação (...)*” ⁷⁷

Ao se exprimir, outrem se expõe como rosto ultrapassando a forma plástica, ou seja, outrem segundo a imagem que eu poderia constituir, na qual se apresenta sem se reduzir à idéia que posso fazer dele. Exprimir-se é, portanto, revelar-se, é a experiência absoluta que produz sentido. Sentido construído no constante desfazer-se da forma instituída pelo mesmo, ou seja, falar. O rosto como manifestação é discurso em que não necessita de auxílio para sua manifestação mesma – ele significa por si. No entanto, por poder dispor do sentido, pode outrem mentir sem esconder sua franqueza de interlocutor que se apresenta na nudez do rosto, cuja alteridade se mostra no olhar. Ele pode usar de sinceridade ou de falsidade.

Essa noção de *interpessoalidade* a partir da revelação comporta um tipo de conhecimento inverso ao da intencionalidade em outros filósofos como Husserl e Heidegger. Pois, em nenhum deles encontra-se a idéia da separação e do infinito que assegura a revelação da alteridade mediada pela linguagem como *interpelação* e

⁷⁶ Ibidem, p. 52.

⁷⁷ Ibidem, p. 53.

invocação. Os altos muros do mesmo apenas são ultrapassados mediante o apelo de outrem na medida em que estes muros mesmo mostram-se incapazes de rebater o chamado de outrem. *O rosto fala*.

Para Levinas, a palavra é princípio, não em si mesma, mas princípio enviado para outrem ⁷⁸. Ele acredita encontrar aqui toda a origem da objetivação. Portanto, se a relação ao infinito, isto é, a relação com outrem – descrito com justiça e respeito a essa alteridade radical - vem antes e se ele é o fundamento, a transcendência tem a primazia sobre a objetividade e, conseqüentemente, a filosofia primeira é a ética e não a ontologia.

O discurso ético

Levinas contrapõe sua idéia à concepção do pensamento europeu. Este, ao colocar o pensamento universal antes das relações pessoais, anula a função da linguagem como relação entre as pessoas. Se os pensamentos singulares se fundamentam todos no pensamento universal, todos devem falar a mesma coisa. Não há, portanto, necessidade de comunicação. É próprio da razão ser única e, por isso, não podendo admitir a singularidade. Ela só fala na primeira pessoa e não precisa se dirigir ao outro, porque é única e soberana.

A filosofia reduz a função reveladora da linguagem à “coerência dos conceitos”, enquanto o sujeito singular é ignorado. A linguagem teria, então, a função de suprimir o outro, reduzindo-o ao mesmo. No entanto, não seria esta função da linguagem. A linguagem não é um monólogo, mas um dirigir-se a outrem o invocando como um ser que se revela a mim. Não é a linguagem que pressupõe a universalidade e a

⁷⁸ “Não se terá esquecido uma terceira dimensão, isto é, a direção para Outrem, que não é somente o colaborador e o vizinho de nossa obra cultural de expressão ou o cliente de nossa produção artística, mas o interlocutor: aquele para quem a expressão exprime, a celebração celebra (...)”. LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Trad. bras. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 57.

generalidade, mas é a generalidade e a universalidade que pressupõem a linguagem. Nesse sentido, a linguagem, ao manter outrem a quem se dirige, torna-se ética.

A linguagem supõe ainda outra condição do sujeito no seu modo de ser separado. Trata-se na nudez do rosto que torna a pessoas totalmente estranhas a toda qualificação e a todo atributo. A linguagem existe exatamente para fazer a relação entre dois termos que não são comuns, quer dizer, entre termos transcendententes. Destarte, o discurso pode ser descrito como a experiência do estranho, *traumatismo do espanto*, para utilizar uma expressão de Levinas. Todavia, apenas esse estranhamento é capaz de instrução e, para Levinas, apenas o homem pode ser totalmente estranho ⁷⁹.

A nudez desse ente especial, desse rosto que se apresenta, significa um ser despojado dos elementos da cultura, das totalidades, dos sistemas ou de qualquer leque de teorias que tentem compreendê-lo. A linguagem exerce essa função de manter a relação com essa nudez, liberta de toda forma que possa aprisioná-la, pois, possui seu próprio significado, sua luz. Essa ausência não é privação. Descrevemos, pelo contrário, como rosto.

Nessa relação que nunca é recíproca, a liberdade é o Outro. Eu tenho o meu mundo, a minha maneira de ser e a minha visão das coisas, mas outrem não pertence ao meu mundo, ou seja, outrem é livre em relação a mim. À nudez do rosto que é essa liberdade e estranheza de outrem Levinas associa a *nudez do corpo* que tem frio e passa fome.

“ A transcendência do rosto é, ao mesmo tempo, a sua ausência do mundo em que entre, a expatriação de um ser, a sua condição de estrangeiro, de despojado ou de proletário. A estranheza que é liberdade é também estranheza-miséria” ⁸⁰.

O reconhecimento de outrem começa pelo reconhecimento de sua fome e de sua penúria e pela doação que ele necessita. Entretanto, não se trata de uma doação de

⁷⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. Port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 60.

⁸⁰ Ibidem, p. 62.

quem se sente superior e está acima, porque tem, mas uma doação a alguém que é mais do que eu – meu mestre e meu senhor. A relação com outrem é relação com aquele que possui miséria, pois, despojado e pobre de mundo, mas, também, relação com o altíssimo ⁸¹.

Percebe-se aqui que a ética levinasiana aponta para a passagem do egoísmo à generosidade. O “*objetivo*” no sentido ético não é aquilo que pode ser contemplado impassivelmente, mas aquilo que pode ser doado ao outro. No discurso, eu comunico e dou o meu mundo. Aquilo que era só meu torna-se de todos - universal. O discurso ético não é apenas palavra vazia, mas se concretiza na partilha e na doação. O discurso instaura a relação entre o mesmo e outrem como a face positiva da idéia do infinito, ou seja, a concretude da relação produz-se como discurso na experiência original e única do *face a face*.

⁸¹ Relação com uma altura que é o sentido mesmo do Desejo: “para o desejo a alteridade, inadequada à idéia, tem um sentido. É entendida como alteridade de Outrem e como a do Altíssimo. A própria dimensão de altura é aberta pelo Desejo metafísico”. Cf. *Ibidem*, p. 22-23.

INTERIORIDADE

A pretensão do capítulo anterior foi descrever a relação entre o mesmo e outrem tendo como pano de fundo a leitura levinasiana da idéia de infinito. Mas, como estes dois termos infinitamente distantes poderiam manter essa relação? A linguagem estabelecia este vínculo, todavia, tal ligação não se estabelece num plano comum⁸². A relação entre o mesmo e outrem, poder-se-ia dizer, é uma relação sem relação, pois, os termos permanecem absolutamente separados⁸³. Separação necessária para ocorrência do acolhimento. Mas, como podemos descrever esta separação? Qual a importância que a mesma assume no pensamento de Levinas?

Tentaremos mostrar que a separação do mesmo produz-se como vida interior ou psiquismo⁸⁴. A descrição aqui buscada ocorre no seio do ser e já manifesta uma resistência à totalização – *separação radical*. Separação e interioridade são os constitutivos essenciais do sujeito e deles depende toda a compreensão da metafísica como transcendência ética⁸⁵ e, por sua vez, estes conceitos – separação e interioridade – são condicionados pela felicidade da fruição e da morada que geram a independência e a soberania do eu.

A constituição da interioridade

Levinas usa o termo “*mesmo*” para designar a *ipseidade*, pois, em sua relação com o mundo, o eu sai de si e retorna a si, reduzindo toda diferença à sua própria interioridade, ou seja, reduz o “outro” ao “mesmo” sem que o outro determine jamais o

⁸² “Esta experiência moral, tão banal, aponta uma assimetria metafísica: a impossibilidade radical de ver-se de fora e de falar no mesmo sentido de si e dos outros; por conseqüência, também a impossibilidade da totalização”. LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 41.

⁸³ Ibidem, p. 89.

⁸⁴ Ibidem, p. 42.

⁸⁵ “O psiquismo e as perspectivas que ele abre mantêm a distância que separa o metafísico do Metafísico e a sua resistência à totalização”. Cf. Ibidem, p.96.

mesmo. Contudo, a relação primeira que o mesmo mantém com o mundo não é da ordem da representação, pois, ainda não há consciência que represente esta relação. Mas, o que queremos dizer com isso? Queremos afirmar que o mesmo, no seu viver, não é enquadrado nos atos da intencionalidade constituinte. Aquilo que alimenta essa ipseidade não é objeto de representação.

Além disso, as coisas de que se vive não são, também, utensílios ou ferramentas como se a existência se esgotasse num sistema utilitário, onde os alimentos possuem fins dentro de uma determinada totalidade⁸⁶. Fins estes que, porventura, atestam a dependência do eu diante do mundo. O homem começa a viver no mundo para começar a “viver-se”, isto é, a viver em si mesmo. Ele sai de si e retorna a si, sem se dissolver, mantendo-se num primeiro movimento “para-si”⁸⁷.

O viver e suas alegrias

Viver é, portanto, gozar a vida intensamente com todas as suas possibilidades de relação com o mundo e com a natureza. Os conteúdos da vida, isto é, as coisas que nos cercam e das quais nos servimos, antes de serem meios de nutrição ou objetos úteis a uma finalidade, fazem o prazer de viver. De acordo com Levinas: “Vivemos de <<boa sopa>>, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalhos, de idéias, de sono, etc.”⁸⁸ Vive-se, neste nível, uma felicidade dependente e independente. Independente porque as coisas não são usadas pela via do ser. No entanto, a felicidade da fruição depende sempre de um conteúdo que não é o eu, mas o outro.

⁸⁶ “As coisas, na fruição, não se afundam na finalidade técnica que as organiza num sistema”. Cf. *Ibidem*, p. 115.

⁸⁷ SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico** – uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis: VOZES, 1984. p. 35

⁸⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 96.

“ O alimento, como meio de revigoração, é a transmutação do outro em Mesmo, que está na essência da fruição: uma energia diferente, reconhecida como outra, reconhecida – vê-lo-emos – como sustentando o próprio acto que se dirige para ela, torna-se, na fruição, a minha energia, a minha força, eu”.⁸⁹

Neste nível da interioridade, toda relação com o mundo⁹⁰ acontece na forma de fruição, como alimento. Nesta dimensão, ainda, não é necessária a consciência de quais sejam os conteúdos da vida, pois a vida é simplesmente alimentada e vivida. Segundo Levinas, o primeiro contato da criança com o mundo ocorre através da boca pela sucção do leite materno, ao contrário de Husserl (através dos olhos) e de Heidegger (a mão que utiliza os instrumentos). Da mesma forma que a alimentação produz gozo e prazer, assim acontece com todas as outras atividades.

Tudo é fruição na medida em que cada atividade alimenta o ato⁹¹. Desta forma, até o simples fato de comer e trabalhar faz a alegria e o prazer de viver. Vemos, portanto que, para Levinas, a felicidade é o modo primordial de ser no mundo. Este nível não é ainda o da reflexão nem tem conotação moral, mas é o que Levinas descreve como o “*egoísmo da vida*”, felicidade que nos envolve pelo simples fato de vivermos. Ser feliz, portanto, é uma propriedade do eu, a felicidade é o seu alimento.

“ A felicidade é condição da actividade, se actividade significa começo na duração contínua. O acto supõe, sem dúvida, o ser, mas marca, num ser anônimo – onde fim e começo não têm sentido – um começo e um fim. Ora, a fruição realiza a independência em relação à continuidade, dentro dessa continuidade: cada felicidade chega pela primeira vez. A subjectividade tem a sua origem na independência e na soberania do eu”.⁹²

⁸⁹ Ibidem, p. 97.

⁹⁰ “O mundo é uma primeira positividade, uma primeira possibilidade de afirmação”. Cf. SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico** – uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis: VOZES, 1984. p. 35

⁹¹ “A maneira de o acto se alimentar da sua própria actividade é precisamente a fruição”. Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 97.

⁹² Ibidem, p. 99.

O eu já começa soberanamente livre, pois rompe com a totalidade absorvendo prazerosamente os seus alimentos, uma liberdade e uma auto-suficiência subordinada ao gozo e este à relação com o mundo. A interioridade levinasiana irrompe, portanto, da relação de gozo do mundo e viver esta relação é a primeira justiça do eu. O eu da fruição é um eu livre das tramas do ser, mas é um eu da ipseidade, ainda de interesse.

Justiça esta que se concretiza na felicidade da fruição como interioridade. Comentamos que a relação do mesmo com o mundo é descrita como dependência e independência. Contudo, esta dependência não é escravidão, pelo contrário, descreve-se como fruição. Tal estrutura supõe uma satisfação do mesmo com as suas necessidades. O *viver de...* torna-se, desta maneira, uma dependência que atesta a soberania do eu – felicidade egoísta. Contudo, dependência que não se refere às necessidades, pois, a felicidade aqui não é a busca de algo privado ao mesmo. A felicidade é a realização da fruição. Viver é fruir da vida⁹³ e, nesse sentido, a vida é descrita como afectividade e sentimento. A vida descrita como felicidade delinea a personalidade desta vida mesma. A felicidade do *viver de...* produz o surgimento de um eu.

“ A personalidade da pessoa, a ipseidade do eu, mais do que a particularidade do átomo e do indivíduo, é a particularidade da felicidade da fruição. A fruição leva a cabo a separação ateia: desformaliza a noção de separação que não é um corte no abstracto, mas a existência em si de um eu autóctone”.⁹⁴

O corpo e as necessidades

Segundo Levinas, a soberania do gozo e a independência da interioridade é condicionada pelo corpo através da necessidade. O ser humano é feliz por suas

⁹³ Ibidem, p. 100.

⁹⁴ Ibidem, p. 101.

necessidades. É através do corpo⁹⁵ que o eu pode ultrapassar os limites de suas necessidades, superando as resistências da natureza em que vive. No entanto, quando não consegue satisfazer as suas necessidades, este mesmo corpo faz com que o mesmo sofra a pobreza e a indigência. Em outras palavras, através do corpo o eu é dono de si, mas também através deste ele pode ser impedido de se realizar. A necessidade está aqui na origem desta ambigüidade.

“ A necessidade é o primeiro movimento do Mesmo; sem dúvida, a necessidade é também uma dependência em relação ao outro, mas é uma dependência através do tempo, dependência que não é uma traição instantânea do mesmo, mas uma suspensão ou um adiamento da dependência e, assim, a possibilidade, pelo trabalho e pela economia, de quebrar a própria ponta da alteridade de que depende a necessidade”.⁹⁶

Apesar do homem romper com a condição animal e vegetal , desprendendo-se do mundo e criando uma distância na qual é a essência da necessidade, ele continua dependendo do mundo para se alimentar. No entanto, agora, dispondo de si mesmo, passa a se relacionar com o mundo em forma de necessidade e supera a fase da fruição imediata.

A independência do mundo criada pela necessidade coloca o sujeito numa situação ambígua intermediada pelo próprio corpo, pois, se de um lado, torna possível o trabalho e, com ele, o domínio sobre o mundo e a satisfação da necessidade, por outro lado, o corpo continua necessitado e, por isso, ameaçado pela incerteza do futuro.

⁹⁵ O corpo assume um papel importante do pensamento de Levinas, pois, é colocado como a posição primeira no mundo - receptividade: “A primeira posição no mundo é uma posição corporal, mas de corpo nu e indigente, todo ele sensibilidade e exposição, necessitado e no ponto inicial do movimento à satisfação”. Cf. SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico** – uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis: VOZES, 1984. p. 40.

⁹⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 101.

De acordo com Levinas, ser necessitado não é ser dependente de outro, mas é ser sujeito. Ele opõe à concepção de necessidade a de desejo. A necessidade diz respeito ao material, aquilo que pode ser satisfeito. Aqui, a relação com o outro é uma relação de consumo. O eu abre-se ao outro tendo em vista o retorno a si na felicidade.

O desejo, ao contrário, refere-se ao espiritual não susceptível de satisfação. Ao tomar consciência da necessidade como possível de ser satisfeita, “o eu pode voltar-se para aquilo que não lhe falta”⁹⁷. Ou seja, ele se volta para o outro e nessa relação não há fruição e nem retorno. Aqui, a interioridade passa da fruição imediata para a necessidade e já começa um novo tipo de relação com o outro, não mais com relação aos elementos da natureza, objetos de sua fruição, mas com o outro. Através da mediação do corpo que trabalha e satisfaz às suas necessidades, o homem sai de seu egoísmo, necessário ao nascimento do eu e completamente surdo ao outro, abre-se em direção a outrem. Não há ainda nesse momento uma relação ética, mas o eu eleva-se da sua condição instintiva natural à altura do espiritual, que é justamente o Desejo do Outro.

A singularidade do eu

Nós já vimos que o psiquismo que começa na fruição, antes de emergir como sujeito que pensa, é sensibilidade e experiência de gozo. A felicidade da fruição não é vivida e nem pensada, ela é sentida. É na sensibilidade que o homem vive a fruição. Ela pertence à dimensão do sentimento e da afetividade onde se manifesta o egoísmo do eu, e não ao domínio do conhecimento. É, a partir deste início da vida sensível, que se torna possível à interioridade emergir ao nível da teoria como veremos mais adiante.

⁹⁷ Ibidem, p 102.

O surgimento do eu é marcado por uma carência, que não é uma “carência infeliz”, mas uma plenitude e felicidade. Um exemplo disso é o suicídio, pois é preferível a morte a continuar no ser, quando se perde toda a esperança e a alegria de viver. A felicidade é, portanto, um valor que está acima e anterior ao ser. Por isso é possível o sacrifício do ser por um valor. Embora a felicidade dependa dos elementos, o gozo faz com que a pessoa esqueça a própria dependência, sentindo-se pleno em si, quer dizer, o gozo e a felicidade criam no sujeito o sentimento de soberania e liberdade.

Da relação da sensibilidade com os elementos que proporciona o gozo, surge o psiquismo como espaço de interioridade que não é mais de ordem material. O psiquismo é o que Levinas chama de “*interioridade*” que forma o eu único e separado. É nisso que consiste a singularidade do eu. Desta forma, a irrupção do eu não está na razão, nem na objetividade, mas na fruição e na separação⁹⁸.

“ A recusa do conceito, neste caso, não é apenas um dos aspectos do seu ser, mas todo o seu conteúdo – é interioridade. Esta recusa do conceito empurra o ser que o rejeita para a dimensão da interioridade. Está em sua casa. O eu é assim a maneira segundo a qual se realiza concretamente a ruptura da totalidade, que determina a presença do absolutamente outro”.⁹⁹

A singularidade ou a interioridade da pessoa é, segundo Levinas, tão absoluta que não se liga a nenhum outro ser e nem se encaixa em nenhuma relação conceitual onde se possa distinguir entre particularidade e universalidade. Ou seja, o eu não pode ser reduzido a um conceito, a não ser enquanto ser biológico. Enquanto sujeito, interioridade e psiquismo, é totalmente separado e é nessa separação que consiste a interioridade pela qual a pessoa emerge fora do puro ser – há .

⁹⁸ “No consentimento afetivo à relação gozosa do mundo se origina o **psiquismo que sente**. O psiquismo original e originante, que abre espaço à interioridade, irrompe desde a sensibilidade, é aí ‘originado’”. Cf. SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico** – uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis: VOZES, 1984. p. 42.

⁹⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. p.103.

Temos, assim, em Levinas, uma interioridade que surge como psiquismo, independente do puro ser. Esta idéia de separação encontra-se, segundo Levinas, bem demonstrada no cogito cartesiano onde o antes (Deus) é acolhido pelo cogito como se viesse depois. Devido a essa inversão, o eu pode colocar-se no presente sem preocupação nem com o passado nem com o futuro, como se fosse único e sem origem, só futuramente apoiando-se no absoluto.

Independência e ateísmo

A interioridade que surge na fruição é descrita como uma independência dependente. A vida depende de nutrientes como água, ar, alimentos, trabalho, utensílios. A necessidade dessas coisas é vista, por Levinas, como objetos necessários à fruição, isto é, para que o homem possa experimentar o gozo da vida.

Para a lógica formal é inconcebível uma independência dependente sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo, vale dizer, liberdade e necessidade. Mas para Levinas é aqui que se encontra o paradoxo e a maravilha do ser humano. A felicidade, o gozo da vida é uma experiência única e singular para cada pessoa. Este é o ponto central da singularidade, pois, é nessa vivência única que a vida se torna pessoal. Viver coincide com afetividade e sentimento. O sofrimento não é a ausência da felicidade, mas sim uma falta de felicidade. A liberdade e a necessidade, que para os filósofos modernos são contraditórios, conciliam-se no gozo que surge da relação.

Situa-se, aqui, o problema da origem, pois, no gozo o ser humano esquece a dependência, como se fosse soberano e não tivesse nenhuma causa fora de si. Se admitisse uma causa à sua origem a soberania do eu seria comprometida, perdendo o

seu caráter de separação absoluta¹⁰⁰. Ora, afirmar a separação significa a quebra na participação, ou seja, na trama ontológica. *Será que o eu se deve ao ser?* Para resolver esta questão da origem, Levinas articula a idéia da criação “*ex-nihilo*”, ou seja, do nada – ateísmo e solidão.

Mesmo assim, segundo Levinas, o ateísmo é um momento necessário e constitutivo da interioridade. Ele representa primeiramente a glória e a bondade do Criador. Em segundo lugar, o ateísmo levinasiano é um pré-requisito para que haja a verdadeira religião, pois não existe a religião natural, ela é uma relação entre seres absolutamente separados, onde um respeita o outro. Em terceiro lugar, é condição necessária para que haja separação a fim de que a alteridade seja protegida não só da relação de parentesco entre a criatura e o criador como não faz parte de nenhum sistema ou totalidade, permitindo-lhe ser livre e separado. Uma vez que, não tem nenhuma obrigação ontológica de aderir a um Deus, pois sequer existem provas que Ele existe, há somente o fato do *ex-nihilo*¹⁰¹.

Sendo assim, podemos perceber que o psiquismo não começa idealisticamente a partir do pensamento, mas na existência concreta, material e terrena, gozando de uma felicidade “animal e vivente”. Todavia, esta não é a última condição do homem, visto que existem possibilidades melhores ao superar este nível.

¹⁰⁰ “Momento radical do absolutamente só, mergulho na sensibilidade e felicidade desenraizando da participação ontológica e representativa, a separação indica uma individuação tal que não se contempla ainda a alteridade no seu sentido mais forte”. Cf. PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **Levinas**: a reconstrução da subjetividade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 77.

¹⁰¹ “Para que se faça justiça ao ‘ex nihilo’, é necessário, segundo nosso autor, que nem mesmo o pensamento esteja ligado a qualquer tipo de unidade, a nenhuma totalidade, sem ‘participação’ a algum pensamento universal, sem cordão umbilical”. Cf. SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico** – uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis: VOZES, 1984. p. 47.

Habitação e Economia

O elemento indeterminado

Após as considerações feitas acima, devemos descrever a interioridade diante do mundo que o cerca, o que Levinas trata, aqui, é uma primeira dimensão da vida humana que não é nem a da consciência nem a da representação, mas que já pertence à interioridade, que é a vida no nível da fruição.

Nesse nível, o mundo de que vive o sujeito apresenta-se como indeterminado, pois goza dos seus elementos sem saber nada sobre sua origem e seu fim. Os objetos de fruição proporcionam um gozo imediato. Eles não garantem nada para o futuro visto que, como qualidades sem substância, torna-se impossível a sua identificação. E é justamente esse caráter elemental, ou seja, a sua indeterminação que constitui a sua fragilidade e se apresenta como uma ameaça à segurança do gozo. Ele é o meio de onde provêm as coisas e como tal é indeterminado e não pode ser possuído.

O elemento, isto é, a matéria indeterminada prolonga-se no futuro adquirindo assim uma significação mítica, como se ela fosse envolvida por uma noite que causa medo e insegurança, uma sensação de vazio, incerteza e dor. Levinas usa essa metáfora da noite para traduzir a experiência que ele denomina como “há” (*il y a*), que significa não só o ser, em geral, no qual se perde toda singularidade, como também, o futuro com todas as suas incertezas que acarreta à subjetividade a insegurança e o medo da indigência.

No entanto, apesar da instabilidade do gozo e da felicidade, o mundo elemental, fonte de nutrição, torna-se, muitas vezes, motivo de idolatria visto que o eu satisfeito e feliz é tentado a prestar-lhe reconhecimento e adoração como se fosse o fundamento

do seu ser e da felicidade. Contudo, esse momento de idolatria é, segundo Levinas, um momento necessário para conduzir a interioridade até a separação ativa (na medida em que a economia e o trabalho vão substituindo a dependência mítica).

Insuficiência do gozo

O gozo é insuficiente na medida em que é imediato e não garante nada para o futuro. Desta forma, é necessário adiar a hora do gozo para assegurá-la futuramente. Surge assim a economia, que adiará o gozo para dar lugar ao trabalho e à posse¹⁰².

Já que o elemento é desconhecido, pode-se dizer que o futuro não garante a permanência do seu instante de gozo na fruição, há uma preocupação com relação ao amanhã. É o que Levinas “chama o mal da necessidade” que diz respeito à indigência a que ela está sujeita. O mal, segundo ele, não está em sentir fome, mas em não poder saciá-la.

Abre-se uma nova dimensão, a da economia. Através do trabalho, o homem vai além da fruição para organizar o mundo e torná-lo habitável, assegurando o gozo de amanhã. O nada do futuro passa a ser promessa de superação da indigência pelo tempo dedicado ao trabalho e à aquisição da propriedade que, por sua vez, exige a morada. *A habitação é, portanto, a primeira condição da economia.* A própria etimologia grega da palavra já traz esse sentido: “*economia*” significa “*lei da casa*”. É a partir da casa que se constrói o mundo econômico.

¹⁰² “É a espessura própria do elemento, sua resistência escapando para a noite silenciosa de onde proveio, que obriga a sensibilidade a ‘tomar providência’, ou seja: **adiar a boa hora do gozo para assegurar-la para amanhã**”. Cf. SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico** – uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis: VOZES, 1984. p. 53.

A morada: condição de afirmação da interioridade

Uma vez que a pessoa humana não é um ser jogado, abandonado, ele necessita de um ponto de recolhimento que lhe sirva de referencial, onde possa assim construir sua intimidade e interioridade. O eu, enquanto surge como psiquismo, compreende que logo o alimento irá acabar e que a fragilidade do seu corpo expõe à morte a qualquer momento. Sendo assim, ele procura descobrir os meios para construir e garantir não só a permanência do gozo, mas da sua própria existência e sua interioridade.

O homem constrói a casa para ter uma identificação no mundo, através dela ele não será confundido com os elementos. À fruição segue-se, imediatamente, a habitação como exigência de separação e afirmação da interioridade do eu. A casa é, portanto, o ponto de referência, onde a subjetividade possa sentir-se segura e observar a realidade ao seu redor sem ser observado. Antes o mundo era a sua casa, agora a casa é o seu mundo.

“ O papel privilegiado da casa não consiste em ser o fim da actividade humana, mas em ser a sua condição e, nesse sentido, o seu começo. O recolhimento necessário para que a natureza possa ser representada e trabalhada, para que se manifeste apenas como mundo, realiza-se como casa. O homem mantém-se no mundo como vindo para ele a partir de um domínio privado, de um <<em sua casa>>, para onde se pode retirar a qualquer altura”.¹⁰³

Na relação com a habitação, acontece também, a mesma dinâmica da fruição: o eu sai de sua interioridade, ou seja, de sua casa (movimento de extensão) e vai ao mundo exterior onde trabalha para garantir o gozo e retorna a si, à sua casa (movimento de involução) para então gozar do fruto de seu trabalho.

¹⁰³ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 135.

Nesse sentido, a morada é anterior à constituição dos objetos, porque toda ação se faz a partir do sentido da morada. Essa prioridade significa para Levinas que a interioridade, antes de tomar consciência de ser um sujeito diante do mundo e dos objetos, já existe como morador em algum lugar, mantendo sua intimidade e identidade, preservadas pela existência do lar. A existência da pessoa se concretiza como interioridade primeiramente na intimidade da casa, só depois é que ela pode realizar as demais dimensões como o saber, a cultura e a civilização.

Levinas repensa a idéia da casa como uma dimensão ontológica do eu: não é a casa que chama o eu ao recolhimento e interioridade, mas o próprio eu é que é separação e recolhimento, por esse motivo é que ele tem a necessidade de construir sua casa e nela se refugiar. No entanto, para que essa interioridade se realize como pessoa única e singular ainda é preciso desenvolver outras dimensões através da ação do trabalho e pela teoria. O eu passa então do recolhimento para a ação, o ato. Mas, como o eu se relaciona na sua própria casa?

O feminino: a condição da intimidade do lar

O recolhimento do homem na casa não pode acontecer simplesmente em quatro paredes sem motivação e sem vida. O gozo estende-se também à relação do homem com a casa. Portanto, é necessário que haja um ambiente acolhedor, doce e aconchegante para que ele se sinta protegido e “em casa”. A relação com o lar supõe uma intimidade, uma familiaridade com este ambiente.

Nesse momento, a interioridade reflete e procura de outra forma a garantir a fruição. Enquanto ela adia o gozo imediato da satisfação da necessidade, a pessoa

goza a alegria do acolhimento e o aconchego do lar. Recolher-se em casa é recolher-se em si mesmo, como lugar de hospitalidade, acolhimento e calor humano¹⁰⁴. Para Levinas, a descrição deste espaço se realiza como a presença da mulher.

O acolhimento e a doçura da casa não exigem, necessariamente, a presença física da mulher, mas não está desligada da figura feminina em quem se concretiza o acolhimento e a relação de amizade, a *“intimidade com alguém”*. A mulher como condição do recolhimento e da interioridade da morada não representa ainda a linguagem como transcendência ética, mas já indica a sua possibilidade. Ou seja, no nível da interioridade enquanto “somente vivente”, o eu ainda não é capaz de uma relação de alteridade no sentido ético, pois, ele não tem consciência da alteridade do Outro. Isto não significa que a alteridade da mulher seja negada - pelo contrário, é a alteridade por excelência – mas, enquanto figura feminina do lar ela é uma alteridade velada.

A mulher entra no contexto da habitação como “condição” de intimidade e economia. A sua alteridade é um mistério que se esconde através do pudor e da discrição. Levinas vê, na relação erótica, um anúncio dessa alteridade na medida em que ela se distingue da relação de gozo com os elementos. Existe uma materialidade elemental que satisfaz o gozo (feminilidade do corpo), mas também uma alteridade que apesar de se esconder, é percebida pela carícia. Realizando a concretização da interioridade, o eu está preparado para estabelecer novas relações com o mundo através da posse e do trabalho.

¹⁰⁴ O feminino indica que esta interioridade deve manter uma relação de acolhimento para si mesmo, ou seja, antes de ser hospitalidade com outrem, seria hospitalidade consigo mesmo?

O domínio do ser através da posse e do trabalho

A casa garante e protege a separação do eu, mas não o isola do seu habitat natural, a permanência em casa não elimina essa relação. No adiamento da fruição (gozo) e no recolhimento da casa, o homem repõe suas energias necessárias para o trabalho, através do qual os elementos da natureza são transformados em coisas duráveis, como bens móveis, que podem ser transportados e guardados em casa. Nesse sentido, a casa é o fundamento da posse e do trabalho.

Todavia, Levinas, estabelece uma distinção entre a posse a partir da fruição e a posse a partir da morada efetuada pelo trabalho, isto é, na fruição a sensibilidade mergulhada no “elemento” sem adquirir, “sem apanhar”, não há nenhum compromisso do eu com o seu objeto de satisfação e a duração da posse coincide com o momento da fruição. Mas a partir da habitação, a posse ganha um novo significado. Aqui o objeto não se confunde com o gozo e pode ser permanentemente possuído. Pois, através do trabalho, a subjetividade se afasta do gozo imediato e, ao extrair da natureza os elementos de que necessita à fruição, ela anula a independência desses elementos, para transformá-los em propriedade. Em síntese, o homem fabrica coisas manipuláveis que possam ser levadas para a sua casa.

A posse elimina a qualidade da coisa, parte do elemento que foi arrebatada e trabalhada, podendo ser guardada e comercializada. Seu “ser-em-si” é suspenso enquanto qualidade, para torna-se “ser-para-mim”, como posse. Sendo assim, a obra perde a sua alteridade, passando a ser uma propriedade da qual posso dispor quando quiser.

Na posse, as coisas incorporam-se ao eu como uma extensão do próprio corpo, estendendo também o gozo e garantindo o gozo futuro. Nesse sentido, a posse do

objeto é mais importante que o objeto possuído, pois, o que se procura é a posse pela posse, independente do seu conteúdo. A riqueza é então amada por si mesma, nela o eu apreende o mundo como propriedade e se confunde com o ter. Desta forma, a pessoa humana vale de acordo com o que tem, se não tem, não vale nada.

Todavia, essa forma de se relacionar com as coisas, segundo Levinas, é uma tendência inata – mas, não do humano -, pois é próprio do eu dominar através da posse, o mundo e a natureza, assegurando a sua sobrevivência no futuro e adiando a morte. Nesse nível, a posse realiza-se pelo trabalho, cujo meio fundamental é a mão, que faz a ligação entre o elemento, a posse e a morada. Mais do que instrumento da fruição, ela é meio de aquisição. A mão está ligada aos objetos de uso como ferramentas, instrumentos de trabalho.

Em sua concepção de trabalho, Levinas o chama de “técnica original”, a qual não está ligada ao saber e à técnica enquanto aplicação de uma teoria. A relação do homem com a matéria, através do trabalho, não é como a relação do homem com outro homem. Pois, a resistência da matéria é diferente da resistência de um rosto, na relação face-a-face. A matéria se dobrará, certamente, com a força da mão. A matéria não tem rosto, por isso, o trabalho não é uma violência contra ela, pois a sua resistência representa o nada. Pelo trabalho, o homem domina o ser e pela posse garante o futuro.

Consciência e Conhecimento

O saber como atitude crítica

O homem na sua preocupação em permanecer no ser e com o seu futuro evolui da economia ao saber e à teoria, para melhor executar a economia. O conhecimento e

a reflexão são um prolongamento da economia, em linha de continuidade com o gozo e a posse, ao contrário do idealismo, que o coloca na origem da subjetividade. Segundo Levinas, só depois da fruição e da economia é que surge a teoria como estágio necessário ao desenvolvimento da interioridade. Como na fruição, o sujeito encontra uma insuficiência na vida econômica, pois, nem sempre suas obras correspondem às suas expectativas. Mas, como se dá esse processo da economia à teoria?

A teoria, no pensamento de Levinas, não é a origem de toda a realidade segundo o intelectualismo ou uma superestrutura resultante das condições materiais da vida, como dizem os materialistas, ela é uma atitude crítica de desconfiança de si, um caminho de volta à origem para se saber onde e em que falhou. A teoria surge a partir de um distanciamento do ato, de uma parada na ação.

O pensamento e a reflexão surgem, portanto, de uma experiência de vida. No gozo, no sofrimento, a sua reflexão e o seu saber são condicionados por essas vivências. Assim, como na fruição e na economia, no nível do saber, o homem se torna soberano e capaz de ignorar sua dependência da vida, colocando-o como a fonte e a origem de si mesmo. É o que o autor chama de “desenraizamento” da representação. Aqui, mais uma vez ocorre a inversão: o que é condicionado torna-se a condição, origem e fundamento¹⁰⁵.

A desconfiança de si ou atitude crítica que é a base do processo da economia até a teoria, o saber pode decorrer por dois motivos contrários e excludentes. A primeira surge da descoberta de suas limitações, de seus fracassos. Deste modo, a teoria terá como objetivo a clareza de seus atos, sua segurança e afirmação de si. Conhecer é, portanto, compreender a si mesmo e ao mundo. Aqui, o saber identifica-se com a ontologia. A segunda baseia-se na dúvida de seus atos morais, se o que faço é certo ou não. Essa atitude só é possível pela consideração da “relação com o Outro”. Neste

¹⁰⁵ A obra do prof. Susin está demasiada presente neste capítulo. Cf. SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico** – uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis: VOZES, 1984. p. 71.

caso, o saber aparece como a busca da justificação e correção dos atos diante da convivência com o outro. Desta forma, seu objetivo principal será no nível moral, ou seja, a relação ética.

É a partir dessas duas posturas que Levinas faz a distinção entre a Ontologia e a Metafísica. A Ontologia é o pensamento voltado para a compreensão do ser do mundo, da objetividade e da eficácia do eu. O conhecimento ontológico na sua versão moderna preserva a soberania do eu dentro da totalidade. A Metafísica liga-se à segunda motivação, ou seja, à relação ética onde o conhecimento metafísico volta-se para Outro – absolutamente outro.

Estamos diante de uma heteronomia em que Levinas se opõe frontalmente à autonomia kantiana. A moralidade não é uma legislação da própria vontade, mas uma exigência que vem de fora, de outrem que julga a minha liberdade. A metafísica encontra assim um novo significado: não mais a busca da verdade do ser que está além da física, mas, dentro da totalidade, relação de um sujeito absoluto e solitário chamado a abertura para outrem que se encontra além da totalidade, pondo, desta forma, o eu em relação com a transcendência de outrem, traduzida pelo conceito de infinito.

O saber ontológico

Diante dessas duas opções, ontológica ou metafísica, uma será fundamental e a outra secundária, existindo em função da outra. Levinas, no decorrer de toda sua obra, não deixa de criticar a filosofia ocidental por ter seguido o caminho da Ontologia em detrimento da Metafísica, relegando assim, a moral em segundo plano e reduzindo-a a acordos e diplomacias entre os vários “eu’s” da sociedade¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 71.

Quando a consciência é quem determina o sentido daquilo que se encontra fora dela, o que é exterior torna-se interior. A adequação do objeto do saber ao pensamento, como total imanência, sem nada de excedente ou oposição, anula a alteridade do objeto no interior da própria consciência. Conhecer é, pois, uma atividade livre da consciência (*o mesmo*) que determina o objeto (*o outro*) sem ser por ele determinado; é a eliminação da alteridade do outro no interior do mesmo, ou seja, redução do outro ao mesmo¹⁰⁷. Na representação, há uma determinação do sujeito pelo objeto, mas uma determinação de tal modo gratificante que o pensante se sente autor do conhecimento.

O movimento utilizado para realizar esse domínio absoluto do eu é a sincronia do tempo. O presente ao reunir o passado e o futuro, dá ao eu o poder de exercer o seu domínio sobre o tempo na medida em que resume tudo ao seu próprio sentido. Desse modo, gradativamente, o mesmo vai construindo a sua liberdade transformando a dependência em independência que a caracteriza como ser separado. Primeiramente, no gozo dos alimentos, depois na atividade econômica que garante o gozo futuro e, finalmente, pela razão que o eleva a um poder universal, levando-a, a uma liberdade absoluta. Levinas vê a consumação desse poder da razão nas filosofias modernas de Descartes a Husserl.

“ (...) Razão triunfante do saber, mas também no fim de milênios de lutas fratricidas políticas, mas sangrentas, de imperialismo tomado como universalidade, de desprezo humano e de exploração e, até este século de duas guerras mundiais, da opressão, dos genocídios, do holocausto, do terrorismo, do desemprego, da miséria sempre incessante do Terceiro Mundo, das cruéis doutrinas do fascismo e do nacional-socialismo e até ao supremo paradoxo em que a defesa da pessoa se inverteu em stalinismo. Terá a Razão sempre convencido as vontades? Terão estas sido sempre razão prática para permanecer numa cultura em que a Razão triunfante das ciências animava a própria história e não devia aí cometer nenhum paralogismo?”¹⁰⁸

¹⁰⁷ Analisamos estas noções no primeiro capítulo.

¹⁰⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós** - Ensaios sobre a alteridade. Trad. bras. Pergentino Stefano Pivatto et al. 2ª ed. Petrópolis: VOZES, 2005. p. 242-243.

Quando a Razão segue o caminho da Ontologia, a “Boa Vontade” não é a vontade que se conforma à bondade, portanto, que se situa na linha da ética, mas a vontade que age conforme a razão, fonte de verdade e valor.

O saber metafísico

O caminho da Ontologia que repete o movimento da interioridade análogo ao da fruição, extensão e involução – uma saída de si na contemplação da obra e uma volta para si na medida em que o saber reverte em auto-afirmação de si mesmo e da liberdade - faz com que o mesmo continue encerrado em sua interioridade, em si e para si, onde determina o outro sem ser determinado por ele. Desta forma, não é possível uma relação de reciprocidade e muito menos nas relações de interpessoalidade.

No entanto, como o ser humano não pode viver sozinho, isolado no mundo, ele está sempre em relação também com outras interioridades. O homem é um ser em relação, mas esta relação poderá ocorrer no nível ontológico, negando a alteridade do Outro, como poderá ocorrer no nível metafísico.

A teoria pode deixar de privilegiar a verdade do ser e o seu domínio, para se preocupar com a moral, isto é, com a atitude justa ou injusta diante de outrem, ocorrendo, assim, a relação metafísica de que nos descreve Levinas. Mas, como ocorre? Da mesma forma que a economia supunha o distanciamento do gozo imediato, a representação também supõe o distanciamento do ato para ser bem compreendido. Contudo na relação metafísica é necessário que, além disso, haja o afastamento da posse, ou seja, o desapego das coisas.

Só a doação pode libertar o eu da dependência do não-eu. Entretanto, isso só é possível com a presença de outrem que me questiona, e tal questionamento deve vir de uma exterioridade que não se torne uma propriedade do eu, que não possa ser reduzida ao mesmo como na representação do idealismo transcendental.

Levinas salienta aqui a dimensão ética acima da dimensão ontológica. Para ele, a relação com o Outro não pode ser colocada no mesmo nível da relação com as coisas, (relação de objetividade, em que o mundo é visto, a partir de fora, constituído e objetivado pela consciência), mas “a partir de cima”, quer dizer, fora de toda relação objetiva, numa dimensão que impede a apropriação e supressão do outro, ou seja, assassinio.

É na linguagem, entendida como ensino, que acontece essa contestação de outrem. A voz que vem de outrem como ensino manifesta toda a sua transcendência. O saber ético não provém do próprio eu, mas de outrem que me interpela, ou seja, da relação ética. A presença de outrem me ensina a sair do meu egoísmo e abrir-me para um valor maior - a ética, a sociedade - sem, no entanto, me violentar.

A busca não pretende delinear a moral como harmonização de interesses, preocupado em evitar conflitos entre as liberdades, mas colocar à distância de si o próprio eu para julgá-lo. A liberdade do saber metafísico não consiste num poder absoluto que domina e elimina o Outro, mas em libertar-se do egoísmo e da posse e ser capaz de praticar a justiça a partir do questionamento de outrem. Ele liga a relação ética com a vida econômica, uma vez que esta não pode ser dissociada do mundo em que se vive, pois, a ética para ser concretizada começa com a hospitalidade, acolhimento da total estranheza de outrem. Mas, no acolhimento dessa exterioridade, o que podemos vislumbrar? O que surge *de novo* nessa relação com outrem – rosto?

ROSTO

Face a face – expressão demasiado repetida neste trabalho. Repetida porque buscada. Mas, o que de significativo podemos descrever quando estamos diante de outrem? De um rosto ¹⁰⁹? Sabemos – e esperamos ter deixado isso bem claro – que a relação ética aqui buscada produz-se entre dois termos separados, separação que se produz como interioridade, psiquismo. Todavia, chegamos ao momento em que este psiquismo após ter ido ao mundo material, usufruindo-o e retornando a si mesmo pleno e cumulado, poderá abrir-se para a transcendência irreduzível, ou seja, à alteridade.

Esta abertura a outrem, abertura que teria se tecido no gozo, e que jamais poderá ser uma relação de assimilação de outrem pelo eu, é possível com a visitação do rosto – um rasgo na teia do sensível. É a palavra rosto que Levinas usará para traduzir a noção de alteridade ¹¹⁰. O autor tem um extremo cuidado ao se referir à alteridade, pois, falar de outrem implica falar a partir do eu, e outrem é descrito como uma realidade que está além do que posso conhecer ¹¹¹.

Como, então, o pensamento pode almejar mais do que o pensado? Ou então, como o mesmo se relacionará com essa alteridade, se esta não pode ser captada pelo

¹⁰⁹ Rosto (*visage*). Há entre os estudiosos de Levinas um debate em torno à tradução deste termo por *Olhar* ou *Rosto*. Em uma nota, o prof. Timm comenta e se posiciona sobre este assunto: “A tradução de ‘visage’ por ‘rosto’, embora gramaticalmente correta, nos parece muitas vezes imprópria no âmbito estrito do pensamento levinasiano, no sentido de que pode sugerir uma determinada materialidade facilmente redutível à determinação ontológica, mais ‘picturável’, no momento mesmo em que se estabelece, ética e faticamente, o ponto de fuga de toda determinação ontológica. Um rosto dá-se, em sua dignidade, à materialização como ‘circunscrição espacial’ – isto não acontece com o ‘olhar’, cuja presença é, desde sempre, a *subversão mesma* da noção normal de espacialidade determinável”. Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. **Razões Plurais**: itinerários da racionalidade no século XX – Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 168.

¹¹⁰ “Ainda: ‘Alteridade’ assume a forma concreta, expressa por Levinas sob o termo *visage*, Olhar ou Rosto do absolutamente Outro, daquele que meu intelecto não é capaz de compreender desde suas próprias (do meu intelecto) leis”. Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. **Razões Plurais**: itinerários da racionalidade no século XX – Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 168.

¹¹¹ “A síntese da questão: todo e qualquer conhecer, todo e qualquer ‘entrar em relação’ tem de ser dar necessariamente no jogo predefinido da ontologia cognoscente?”. Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, ética e história**: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 59.

eu? Esta inadequação realizar-se-á como desejo do absolutamente outro, o qual descrevemos como rosto em que se manifesta a “presença” enigmática do infinito¹¹². Falar¹¹³ a outrem, portanto, é concretizar a idéia do infinito.

Nesse sentido, abordaremos a questão do rosto refletindo sobre os seus vários significados, ou seja: o rosto como mandamento ético; o rosto como fonte de sentido; o rosto como condição de objetividade e-assimétrico e enfim, o rosto educa a vontade para o bem e se estende a toda a humanidade.

O rosto e seus vários significados

O rosto como mandamento ético

O rosto como expressão, na sua forma sensível, poderia de alguma forma ser apreendido pela compreensão ou pela posse, mas devido à sua resistência aos estratégias do eu, vislumbra-se a abertura de uma nova dimensão. Esta dimensão descreve o rosto como resistente não só à apreensão ou apropriação, mas também ao poder de matar. É uma resistência ética que se opõe à resistência ontológica. Não se trata de apontar as fraquezas do eu diante de outrem, como se a relação se tratasse de um jogo de forças onde os poderes são medidos. O rosto desafia e coloca em questão o poder de poder do mesmo¹¹⁴.

¹¹² “A idéia do infinito, o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo, efectua a relação do pensamento com o que ultrapassa a sua capacidade, com o que a todo o momento ele apreende sem ser chocado. Eis a situação que denominamos acolhimento do rosto. A idéia do infinito produz-se na oposição do discurso, na socialidade”. Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 176.

¹¹³ Podemos afirmar que a linguagem já realiza o acolhimento? “Rosto e discurso estão ligados. O rosto fala. Fala, porque é ele que torna possível e começa todo o discurso. Recusei, agora mesmo, a noção de visão para descrever a relação autêntica com outrem: o discurso e, mais exactamente, a resposta ou a responsabilidade, é que é esta relação autêntica”. Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito** – Diálogos com Philippe Nemo. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 79.

¹¹⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 176.

A resistência ontológica é a oposição concreta e real das armas, de uma vontade contra outra vontade, é a resistência da violência e da guerra. Todavia, a resistência ética é a resistência do que não tem resistência, mas proíbe só pelo olhar¹¹⁵. Como já dissemos, não se trata aqui de um confronto entre o eu e outrem, no qual outrem resiste por ser mais forte, ou por dispor de mais condições materiais de defesa, mas que convoca o eu para uma relação diferente da relação de poder, nesse sentido, a relação se estabelece em âmbito diferente do conhecimento ou da fruição.

Contudo, o rosto é manifestação no sensível e, desta maneira, ainda se oferece aos poderes do eu. Dominar, apropriar-se são modos de descrever o movimento do mesmo na sua ida ao mundo. Assimilar e, nesse sentido, negar parcialmente a alteridade dos elementos que visam satisfazer suas necessidades. Mas, o rosto é descrito como o único que se expõe a um tipo de poder que não é de domínio, mas de aniquilamento. O assassinio não é dominação, mas aniquilamento. Exerce um poder que é impotente diante da alteridade que se exprime no rosto, uma vez que é poder somente como destruição do sensível, no entanto, o rosto rompe o sensível.

“ Matar não é dominar mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão. O assassinio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder porque o rosto exprime-se no sensível; mas já impotência porque o rosto rasga o sensível”.¹¹⁶

Como frisa Levinas, esta tentativa – matar outrem – atesta um triunfo e, ao mesmo tempo, uma derrota. Triunfo, pois, o poder do eu se efetiva, todavia, no momento mesmo desta realização outrem me escapa. Vislumbra-se a impotência do meu poder, pois, matar seria colocar o rosto de outrem na abertura do ser¹¹⁷, no

¹¹⁵ “O mesmo é tocado pela presença do Outro, na medida em que uma guerra não pode ser iniciada. E por que não pode? Porque agora houve a invasão, na lógica da guerra, de elementos de outra ordem, que não se curvam a essa lógica”. Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. **Razões Plurais**: itinerários da racionalidade no século XX – Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 178.

¹¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 177.

¹¹⁷ LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós – ensaios sobre a alteridade**. Trad. bras. Pergentino Stefano Pivatto et al. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005. p. 31.

mundo, contudo, o rosto, como nu, é desenraizado, ou seja, está fora dos elementos que poderiam dar-lhe significado. Ele é *por si*. O rosto escapa aos tentáculos do eu, destarte, ao matar outrem não o possui, teremos nas mãos apenas um corpo, um cadáver¹¹⁸.

Logo, é a transcendência do rosto de outrem que suspende no mesmo o seu poder de matar como mandamento ético: “*não matarás*”. Brilha, de certa maneira, no rosto de outrem uma infinita resistência – absolutamente transcendente. Levinas chamará essa resistência de *ética*¹¹⁹. Esta impossibilidade de matar não corresponde somente de forma negativa e formal, mas apela para o eu sobre a sua responsabilidade diante da miséria e fome de outrem, pois, “a compreensão dessa miséria e dessa fome instaura a própria proximidade do Outro.”¹²⁰.

Os exemplos que representam, segundo Levinas, a alteridade por excelência são: o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro¹²¹. É desses excluídos e despojados que surge o apelo, como expressão do discurso original e solicitação que vem de sua miséria e sua altura.

A “altura” é a dignidade e o valor ético da sua alteridade. É o seu apelo que faz com que o mesmo ouça, promovendo pela sua consciência moral, o nascimento da bondade. Esta bondade não consiste em uma atitude caridosa, mas traduz a noção de justiça. Eis o motivo pelo qual a moral não pode provir do eu, mas sim de outrem.

¹¹⁸ “O assassino quer a vida do Outro, mas só conquista a Morte, um corpo morto; a vida do outro – sua alteridade – refugiou-se no pesadelo de toda ontologia: no Nada, *Nada de Ser*”. Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e Alteridade**: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 41.

¹¹⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 178.

¹²⁰ Ibidem, p. 178.

¹²¹ “A quadríade é a seguinte: ‘o pobre’ (que não tem recursos econômicos), ‘a viúva’ (que não tem marido que a sustente), ‘o órfão’ (que não tem abrigo que o recolha), ‘o estrangeiro’ (que não tem pátria onde pisar). Em síntese, são ‘os condenados da terra’, que hoje chamamos de excluídos”. Cf. CINTRA, Benedito Eliseu Leite. Emmanuel Levinas e a idéia do infinito. **Margem**, São Paulo, nº16, p. 107-117, dez. 2002. p. 114.

“ É irrecusável. O rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma <<interioridade>> permite evitar. Discurso que obriga a entrar no discurso, começo do discurso que o racionalismo exige com os seus votos, <<força>> que convence mesmo <<as pessoas que não querem ouvir>> e fundamenta assim a verdadeira universalidade da razão”.¹²²

Vale ressaltar que o discurso não traduz apenas um pensamento preexistente na interioridade, e sim, a união da responsabilidade da interioridade e a expressão do rosto de outrem.

O rosto como fonte de sentido

O sentido primeiro de todo conhecimento e comunicação é o rosto, como proximidade de outrem, proporcionando uma relação inter-humana que condiciona e fundamenta a razão. Levinas faz uma separação radical entre linguagem e obra, discurso como expressão e discurso como trabalho, levando-se em conta o lado prático da linguagem.

No pensamento objetivante a linguagem encarnada na obra e na atividade, opera como um “eu posso”. Dessa forma, antes da palavra tomar um sentido, o pensamento transforma o “eu penso” em um poder, originando a significação. Esta significação passa a ser constituída e representada pela intencionalidade da consciência.

Entretanto, para Levinas, a análise intencional não consegue dar conta da significação, pois esta é o infinito que se apresenta do rosto de outrem¹²³. Diante disso, percebemos que anterior aos signos verbais há algo que dá sentido a esses signos mesmos, aliás, não apenas sentido, mas sustentação. A expressão não se apresenta apenas como uma reunião de termos, formando orações nas quais

¹²² LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 179-180.

¹²³ “A diferença entre objectividade e transcendência vai servir de indicação geral a todas as análises deste trabalho”. Ibidem, p. 36.

poderíamos falar sobre o mundo. A expressão é descrita como o testemunho de si e este testemunho é descrito como rosto – significação primeira.

“ Se no fundo da palavra não subsistisse a originalidade da expressão, a ruptura com toda a influência, a posição dominante do falante, estranha a todo o compromisso e a toda a contaminação, a rectidão do face a face, a palavra não ultrapassaria o plano da actividade da qual, evidentemente, ela não é uma espécie, embora a linguagem possa integrar-se num sistema de actos e servir de instrumento”.¹²⁴

É com a presença de outrem que se fundamenta a linguagem - o rosto como primeira significação no ser. A expressão do rosto como testemunho de si mesmo, com sua palavra, abre a inteligibilidade¹²⁵. Até mesmo sua obra não apresenta a sua originalidade e singularidade, mas somente um conteúdo, que se refere ao “que” e não ao “quem”. Desta maneira, Levinas salienta que “o sentido é o rosto de outrem e todo o recurso à palavra se coloca já no interior do face a face original da linguagem”¹²⁶.

Da mesma forma, estabelece-se a diferença entre o Dizer e o Dito. O Dizer é a palavra ao vivo, ou seja, é palavra ou sinal de outrem, e o Dito é a palavra reduzida à função de ato ou obra, e como tal não exprime perfeitamente o seu autor. Sendo assim, somente o Dizer possibilita a linguagem em sua “*essência de expressão*”.

Esta relação face-a-face na qual o outrem é a origem de todo o sentido¹²⁷ instaura a paz entre a interioridade e a alteridade, pondo um fim à violência e instaurando a razão sem tirar a liberdade de outrem, pois, pelo contrário esta aproximação de outrem é apelo e chama a liberdade do mesmo à responsabilidade. A

¹²⁴ Ibidem, p.180.

¹²⁵ “É deste modo que Levinas pode afirmar que a condição da verdade teórica – sua justificação, sua autenticidade e o que a indica como realmente humana – é a palavra do rosto, expressão de outrem, ‘que qualquer mensagem já supõe’. Cf. PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **A relação ao outro em Husserl e Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. p. 87.

¹²⁶ Ibidem, p.185.

¹²⁷ “O discurso é produção de sentido. O sentido é dito e ensinado pela presença do outro, a significação é a presença da exterioridade”. Cf. SILVA, Jussemar da. A relação face a face como significação em Emmanuel Levinas. **Veritas**, Porto Alegre, v. 37, nº147, p. 397-402, set. 1992. p. 397.

relação com outrem, o face a face, produz-se como apelo em que o eu vê sua liberdade investida de responsabilidade¹²⁸.

O rosto como condição de objetividade e assimétrico

É devido à existência de outrem que o mundo objetivo tem um significado, dando à interioridade a oportunidade de tematizar o mundo da sua fruição, adquirindo sentido. A objetividade decorre, para Levinas, da linguagem entre seres assimétricos e separados, e resulta no seu desprendimento entre sujeito e objeto, criando uma distância radical que ultrapassa sua significação espacial.

“ A objectividade resulta da linguagem que permite pôr em causa a posse. Este desprendimento tem um sentido positivo: entrada da coisa na esfera do outro. A coisa torna-se tema. Tematizar é oferecer um mundo a Outrem pela palavra”.¹²⁹

A relação ética entre o eu e outrem – que produz a objetividade - exige, portanto, a libertação da economia e da posse, assim como a economia exige a libertação da fruição imediata. Contudo, esta tarefa de desapossamento não pode vir do eu, pelo contrário, é a presença do infinito de outrem que chama este egoísmo ao discurso, pois, este desprendimento surge na esfera da linguagem¹³⁰.

Levinas, ainda descreve que a relação entre o mesmo e outrem é de assimetria, que provém da separação radical entre os termos, salvando assim a absoluta transcendência. Mas, como podemos descrever esta assimetria? De início, a idéia de uma irreciprocidade, ou seja, entre o mesmo e outrem não há vestígios comuns. Além

¹²⁸ Liberdade esta que deve atuar no mundo e ser capaz de promover relações melhores entre os homens. A questão torna-se a seguinte: como tornar o mundo mais justo?

¹²⁹ Ibidem, p.187.

¹³⁰ “A objectividade não é o que resta de um utensílio ou de um alimento, separados do mundo onde o seu ser se agita. Ela *põe-se* num discurso, numa *conversa* que *propõe* um mundo. Esta *proposição* mantém-se entre dois pontos que não constituem sistema, cosmo, totalidade”. Cf. Ibidem, p.82.

disso, a responsabilidade do eu não é medida pelo possível retorno de gratificação, isto é, a responsabilidade é uma questão do mesmo¹³¹.

Mais ainda a relação assimétrica descreve uma relação com algo absolutamente transcendente e que por sua altura – infinita - não é capaz de ser abordável pelos movimentos do eu, altura esta capaz de frear este movimento arbitrário¹³². Contudo, a assimetria também se expressa na pobreza e na nudez que se apresenta no rosto de outrem, miséria esta que faz com que o eu seja incapaz de abordá-lo de mãos vazias.

“ Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto. Menos porque o rosto em chama às minhas obrigações e me julga. O ser que nele se apresenta vem se uma dimensão de altura, dimensão da transcendência onde pode apresentar-se como estrangeiro, sem se opor a mim, como obstáculo ou inimigo. Mas, porque a minha posição de eu consiste em poder responder à miséria essencial de outrem, em encontrar recursos”.¹³³

Levinas coloca a interioridade como responsável e, nesse sentido, ela é ao mesmo tempo menos e mais do que a alteridade. Menos, porque é justamente outrem que convida e ensina o eu para sua obrigação. E ela é mais, na medida em que, pode encontrar recursos para responder aos apelos de outrem. A assimetria ou a irreciprocidade consiste dessa forma em uma relação desigual, onde o eu não pode exigir de outrem o que exige de si.

¹³¹ “Um dos temas fundamentais, de que ainda não falámos, de *Totalidade e Infinito*, é que a relação intersubjectiva é uma relação não-simétrica. Nesse sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso viesse a me custar a vida. A recíproca é assunto dele”. Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito** – Diálogos com Philippe Nemo. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 90.

¹³² “O rosto, na sua essência, é o que resta do outro, uma vez exaurida a ordem de referências à própria existência e ao horizonte do ser e do mundo. Neste sentido, *é nudez, é miséria, é exposição*, ao mesmo tempo que *é ideal, altura e mestre*”. Cf. PIVATTO, Pergentino Stefano. A ética de Levinas e o sentido do humano – Crítica à Ética Ocidental e seus pressupostos. **Veritas**, Porto Alegre, v. 37, nº147, p. 325-363, set. 1992. p. 343.

¹³³ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 193.

Ela tanto pode reforçar o egoísmo como pode desabrochar a generosidade, ou seja, o desapego às coisas. Mas, isso ocorrerá se a interioridade se converter à alteridade de outrem, ouvindo o seu mandamento ético. Para Levinas, se houvesse reciprocidade em vez da assimetria, acabaríamos igualando os termos e conseqüentemente perderia a originalidade da diferença.

O rosto educa a vontade para o bem e se estende para toda a humanidade

Levinas vê em todo ser humano, um fundo de bondade, isto é, um fundo de humanidade. Se o homem não for chamado a agir eticamente, ele será submergido por outras forças que surgem desse mesmo fundo natural, são as forças do seu egoísmo. Da mesma forma, se a sociedade não for impelida pela profecia da bondade e pelo seu grito profético, será inserida em uma estrutura egoísta e arbitrária.

Na história da filosofia a vontade é, para Levinas, a expressão que melhor se adequou ao ser do homem. Mas é também a mais questionada, pois até que ponto é possível mantê-la? O ditado popular nos diz que “a minha liberdade acaba quando começa a do vizinho”. Mas, até onde vai a liberdade do meu vizinho, ou seja, de outrem? Inicia-se aqui um jogo de poderes entre a força do eu e a força de outrem, gerando conflito entre as liberdades, prolongando-se a toda a sociedade.

A questão é quando existem conflitos em nossa sociedade, as pessoas se entendem através da razão ou pela força, em vez de se entender através da ética, ou seja, a ética deveria ser a base na qual estes conflitos deveriam ser solucionados. Contudo, ao prevalecer a lei do mais forte, os marginalizados, os pobres, isto é, os mais fracos serão sempre vencidos. É preciso então educar a vontade, quer dizer, a liberdade. Mas, quem educa?

Na multiplicidade, a singularidade é necessária para que haja a moralidade. A pessoa é a fonte da razão e da significação, mas como existem várias pessoas, a razão

só pode sair do intercâmbio das várias vontades, da linguagem que produz o ensinamento de uma interioridade, chamando-a para a responsabilidade. Para Levinas, “o individual e o pessoal são necessários para que o Infinito possa se produzir como infinito”¹³⁴. Para que haja o discurso, são necessários seres separados que falam por si, pois, a paz se instaura como a aptidão à palavra.

“ (...) a subjectividade se fixa como um ser separado em relação com um outro absolutamente outro ou Outrem – se o rosto traz a primeira significação, ou seja, o próprio surgir do racional, a vontade distingue-se fundamentalmente do inteligível que ela não deve compreender e onde não deve desaparecer, porque a inteligibilidade desse inteligível reside precisamente no comportamento ético, isto é, na responsabilidade à qual ele convida a vontade”¹³⁵.

A interioridade investida pela bondade passa a ficar na mesma condição de outrem nu e faminto ou além do ser. Graças à bondade, o eu ganha uma significação melhor que o ser, isto é, o bem. A vontade torna-se livre para suas escolhas, contudo, não pode se inclinar perante o rosto de outrem, ou seja, de ignorar a responsabilidade que essa proximidade chama. *Outrem me chama à responsabilidade indeclinável.*

No entanto, a relação não se produz como hermeticamente fechada com outrem, ou seja, a relação com outrem não se limita num egoísmo a dois, pois, existe um “terceiro”, que significa toda a humanidade, e todos, na sua singularidade, merecem da mesma forma a sua responsabilidade. Ela toma, portanto sobre si não só a responsabilidade pelo outro mais por todos os homens. Como se no rosto de outrem brilhasse a responsabilidade pela humanidade nos clamando justiça. O rosto, como expressão original, apresenta a humanidade.

Essa abertura, promovida pela presença de outrem, não se descreve apenas como inserção no discurso em que a ética se produz, mas como ato construtor de um mundo melhor. Não se trata apenas da impugnação da liberdade do mesmo, trata-se de

¹³⁴ Ibidem, p. 195.

¹³⁵ Ibidem, p. 196.

um chamado ético-prático, de erguer profetas, dar voz a esse chamado que se concretiza em responsabilidade pela humanidade.

“ A presença do rosto – o infinito do Outro – é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande. Por isso, a relação com outrem ou discurso é não apenas o pôr em questão da minha liberdade, o apelo que vem do Outro para me chamar à responsabilidade, não apenas a palavra que pela qual me despojo da posse que me encerra, ao enunciar um mundo objectivo e comum, mas também a pregação, a exortação, a palavra profética”.

¹³⁶

Todavia, somente, numa comunidade fraterna, é possível o acolhimento responsável do rosto do outrem e do terceiro. É através da ética da alteridade radical, que a interioridade chega finalmente à sua real plenitude, sendo capaz de sacrificar não só o ser, mas a vida por outrem, passando do seu egoísmo natural e necessário para o nível ético.

¹³⁶ Ibidem, p. 191.

CONCLUSÃO

Começamos por uma confissão: gostaríamos de ter escrito o título desta parte do trabalho de outras maneiras. Estávamos tentados a ousar, contudo, a ousadia não tomou forma, entretanto, viu-se com sentido após a nossa leitura de Derrida, principalmente, da obra: *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*¹³⁷. Além da maestria com que o autor aborda o tema do acolhimento, nos chamou a atenção – isso é o que nos interessa para o momento – o subtítulo do livro intitulado: *Nada de hospitalidade, passo da hospitalidade*.

De acordo com o tradutor, o título original é: *Pas d'hospitalité*. A tradução do francês para o português permite uma dupla interpretação, pois, *pas* pode ser “não” (advérbio de negação) como também pode significar “passo de”. A impossibilidade da tradução para o português manteve a dubiedade da expressão que pode significar “nada de” ou “passo da”, sendo que esta última ainda sugere “além de”¹³⁸. Nesse sentido, tendo essa leitura em mente, poderíamos escrever: *nada de conclusão? Além das conclusões?*

Distante do brincar com as palavras, nosso intuito é frisar que o pensamento de Levinas cunha sentidos originais em expressões carregadas pela história da filosofia ocidental. As noções descritas assumem novos conteúdos fazendo com que o leitor sinta, sob si, estremecer o terreno antes seguro. Desta maneira, consideramos que o pensamento levinasiano, mais do que afirmar suas idéias é um convite à reflexão, um chamado singular que, por mais que tentemos não escutar, ressoa. Destarte, está além de conclusões.

Além – termo muito utilizado em nosso trabalho. Mas, qual sentido ele assume? O *além* parece indicar uma ultrapassagem de fronteiras e, ao ultrapassar, indica o

¹³⁷ DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade**. Trad. bras. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003. 144p.

¹³⁸ Ibidem, p. 67.

questionamento destas, como se apenas nos limites circunscritos por elas pudéssemos compreender o significado desse *além*. Mas, dentro destes limites o além seria *além*? Contudo, fora desses o *além* possui sentido? A busca deste trabalho, todo o seu esforço, sintetiza-se na tentativa de descrever - não apenas a sua descrição, mas o seu sentido - este fora, este distante, porém, o termo distante não possui referências espaciais que possam medir essa distância mesma. Não seria por acaso que, constantemente, evocávamos nestas páginas termos como fendas, resistência, além, desituação. Situações essas que convergem e se concretizam na relação que mantemos com o rosto de outrem, ou seja, no *face a face*. Outrem foi descrito como capaz de apresentar-se por si, isto é, sua significação não depende da abertura do ser.

Claro que podemos dar vários sentidos ao rosto. A história, a psicologia, a estética, a cultura podem dar suas contribuições para a múltipla percepção desta presença que chamamos rosto, todavia, elas não são capazes de abordar totalmente outrem. O rosto apresenta-se nu, pois, despojado dos elementos culturais e ideológicos que possam reduzi-lo ao conceito geral ou a uma cifra numa contabilidade. Ele é absoluto, pois, exterior aos sistemas.

Contudo, a descrição dessa *situação* não seria possível sem a análise levinasiana da idéia de infinito. Como dissemos em nosso trabalho, a estrutura formal desta idéia proporciona uma relação com um ente absolutamente separado e tendo como conteúdo esta exterioridade total. A produção da idéia de infinito, sua concretude, assume seu peso no mundo, justamente, na relação com outrem, ou seja, na relação social. Esta relação seria capaz de ser o farol que aponta o porto seguro na qual a filosofia poderia se aproximar.

No entanto, a filosofia aproximar-se-ia daquilo que, desde a sua origem, ela tenta expurgar: o estranho, o desconhecido. Ora, o rosto de outrem como nu, não significaria a impossibilidade de sua tematização? Representando, assim, relação com algo de fora

de todo território conhecido, relação com o estrangeiro ¹³⁹. A filosofia parece-nos estaria pronta para assumir a postura de filosofia do acolhimento? Abertura ao totalmente diferente?

A colocação do face a face como fonte de sentido e fundamento abre, para nós, outros questionamentos: abolição do maniqueísmo polarizado entre ocidente e oriente? Abolição das fronteiras nacionais que, mais que nunca, mostram sua dureza diante da aproximação dos estrangeiros? Seria possível a criação de leis para esta hospitalidade?¹⁴⁰ São questionamentos que não se reduzem aos modismos da contestação, mas acentua a não indiferença diante de outrem. Não indiferença esta que, também, podemos chamar de ética.

O problema não consiste na pluralidade das culturas em que estamos imersos, mas no fluxo de significados que emergem cada um por si como doadores de sentido para a realidade. Para Levinas, “esta multivocidade do sentido do ser – esta essencial desorientação – é, talvez, a expressão moderna do ateísmo” ¹⁴¹. O face a face como relação ética deveria banhar a multiplicidade dando-lhe um sentido – a não indiferença.

A relação com outrem, com esse estranho - descrito na figura não apenas do estrangeiro, mas na do pobre, do órfão e da viúva considerados marginalizados pela sociedade – invoca uma resposta, suscitada pelo rosto na sua condição de miséria. Como se o rosto de outrem mostrasse o fracasso do homem com a humanidade. Como

¹³⁹ O que é um estrangeiro? “Não é apenas aquele ou aquela no estrangeiro, no exterior da sociedade, da família, da cidade. Não é o outro, o outro inteiro relegado a um fora absoluto e selvagem, bárbaro, pré-cultural ou pré-jurídico, fora e aquém da família, da comunidade, da cidade, da nação ou do Estado”. Cf. *Ibidem*, p. 65.

¹⁴⁰ “Através de alusões discretas, mas transparentes, Levinas dirigia então nosso olhar para o que se passa hoje, tanto em Israel quanto na Europa e na França, e na África, e na América, e na Ásia, ao menos desde a I Guerra Mundial e a partir do que Hanna Arendt denominou ‘O declínio do Estado-Nação’ onipresente onde os refugiados de toda espécie, os imigrados, com ou sem cidadania, exilados ou deslocados, com ou sem documentos, do coração da Europa nazista à Iugoslávia, do Oriente Médio a Ruanda, do Zaire à Califórnia, da igreja São Bernardo ao bairro XIII, de Paris, cambojanos, armênias, palestinos, argelinos e tantos e tantos outros pedem ao espaço sócio e geopolítico uma mutação – mutação jurídico-política mas, sobretudo, se este limite guarda ainda a sua pertinência, conversão ética”. Cf. DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Levinas**. Trad. bras. Fábio Landa. São Paulo, Perspectiva, 2004. p. 91.

¹⁴¹ LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Trad. bras. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: VOZES, 1993. p. 40.

se o homem fosse chamado a perceber o seu descaso diante da fome, da miséria, da sede, da violência, da apropriação que sofrem grande parcela da população mundial. O rosto de outrem como que contesta a celebração do homem na sua certeza do progresso da humanidade. Mas, quem disse que progresso material significa progresso moral?

A questão, aqui, não se resume em apenas dar comida ou água para os famintos. Não significa apenas saciar a sede e fome que há no mundo, mas efetivar relações melhores, ou seja, tornar o mundo mais justo¹⁴². O pensamento de Levinas assume características ético-práticas em que todos são chamados a ‘sujar as mãos’ se assim podemos dizer. Não há uma distinção entre teoria e prática, não há hierarquia, ou seja, estas, como que propositalmente, caminham juntas. Pede-se um engajamento na resposta.

O presente trabalho alcança seu objetivo se tiver mostrado como, no pensamento de Emmanuel Levinas, a relação com o rosto de outrem é descrito como relação ética. Relação capaz de chamar o eu a sair de si para um movimento de responsabilidade para com outrem. Relação em que o eu é chamado a perder-se pelo desconhecido, a inquietar-se e que essa inquietação seja produzida pela presença de outrem. Mesmo tendo dito o objetivo que nosso trabalho almeja, não deixamos de considerar que as leituras feitas levantaram mais questionamentos do que respostas. *Nada de conclusão.*

Além das conclusões. O propósito, também deste trabalho – embora pretensioso – é destacar a importância que Levinas dá a construção de um mundo tendo como sentido a orientação ética do face a face. A construção significa a prática, o engajamento e a imersão no mundo com atos, cujo conteúdo, transborda em

¹⁴² “O que a equação ‘pobreza=fome’ esconde são muitos outros aspectos complexos da pobreza – ‘horíveis condições de vida e moradia, doença, analfabetismo, agressão, famílias destruídas, enfraquecimento dos laços sociais, ausência de futuro e produtividade’ - ; aflições que não podem ser curadas com biscoitos superprotéicos e leite em pó”. Cf. BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: as consequências humanas. Trad. bras. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999. p. 81-82.

responsabilidade com outrem. Enfim, cada um carrega, em si, a possibilidade do profeta.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: as conseqüências humanas. Trad. bras. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. Emmanuel Levinas e a idéia do infinito. **Margem**, São Paulo, nº16, p. 107-117, dez. 2002.

COSTA, Márcio Luis. **Levinas**: uma introdução. Trad. bras. J. Thomaz Filho. Petrópolis: VOZES, 2000.

DERRIDA, Jacques. Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. In: **L'Écriture et la Différence**. Paris: Seuil, 1967.

_____. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade**. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

_____. **Adeus a Emmanuel Levinas**. Trad. bras. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004

_____. **De que amanhã**: diálogo – Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco. Trad. bras. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia**: subjetividade e sentido ético em Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Trad. bras. Paul Albert Simon, Ligia Maria de Castro Simon. Campinas: PAPIRUS, 1998.

_____. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. port. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997 – Coleção Pensamento e Filosofia.

_____. **Totalidade e Infinito**. Trad. port. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. **Humanismo do outro homem.** Trad. bras. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **De otro modo que ser, o más allá de la esencia** . Trad. esp. Antonio Pintor Ramos. 3ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

_____. **Entre Nós** – Ensaios sobre a alteridade. Trad. bras. Pergentino Stefano Pivatto et al. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

_____. **Difícil libertad:** ensayos sobre el judaísmo. Trad. esp. Nilda Prado. Buenos Aires: Lilmod, 2005.

_____. **Ética e Infinito** – Diálogos com Philippe Nemo. Trad. Port. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Transcendência e inteligibilidade.** Trad. brás. José Freire Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991.

MELO, Nelio Vieira de. **A ética da alteridade em Emmanuel Levinas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MÜLLER, Ulrich. Pergunta pelo outro - -o outro na filosofia de Hegel, Husserl, Heidegger e Levinas. Porto Alegre, **Veritas**, v. 44, nº 2, p. 311-325, jun. 1999.

PELLIZZOLI, Marcelo Luiz. **A relação ao outro em Husserl e Levinas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

_____. **Levinas:** a reconstrução da subjetividade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PIVATTO, Pergentino. A ética de Levinas e o sentido do humano – Crítica à ética ocidental e seus pressupostos. Porto Alegre, **Veritas**, v. 37, nº 147, p. 325-363, set. 1992.

_____. Ser moral ou não ser humano. Porto Alegre, **Veritas**, v. 44, nº 2, p. 353-367, jun. 1999.

_____. A questão da subjetividade nas filosofias do diálogo – o exemplo de Levinas. Porto Alegre, **Veritas**, v. 48, nº 2, p. 187-195, jun. 2003.

RICOEUR, Paul. **Outramente**: leitura do livro *Autrement qu'etre ou au delà de l'essence* de Emmanuel Levinas. Trad. bras. Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1999.

SILVA, Jussemar da. A relação face a face como significação em Emmanuel Levinas. **Veritas**, Porto Alegre, v. 37, nº147, p. 397-402, set. 1992.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Totalidade e desagregação**: Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

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

_____. **Sentido e Alteridade**: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. **Razões plurais**: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004 – Coleção Filosofia: 169.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico** – uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis: VOZES, 1984.