

PERCURSOS DA ALTERIDADE E ÉTICA*WAYS OF ALTERITY AND ETHICS*

de Augusto Jobim do Amaral¹ e Gustavo Oliveira de Lima Pereira²

RESUMO: Não existe questão humana que não seja uma questão radicalmente ética. Portanto, contar com a alteridade e tê-la em conta representa o intervalo crítico que, irreduzível à tematização, convoca a diferença como significação para além de qualquer essência. O trauma do pensamento logocentrado inspira um instante que irrompe no dizer ético por excelência, desagregando, com seu encontro com o outro, as racionalidades bem pensadas, e investe de responsabilidade qualquer crítica da realidade.

Palavras-chave: Alteridade; Ética; Diferença

ABSTRACT: There is no human question which is not a radically ethical issue. So rely on otherness and take it into account is the critical range that, irreducible to thematization, calls the difference as significance beyond any essence. The trauma to the logocentric thought inspires an instant that erupts the ethical tell par excellence, disaggregating, with his encounter with the other, the well thought-out rationalities which invests responsibility any criticism of reality.

Keywords: Alterity; Ethics; Difference

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Ciências Criminais da PUCRS; Doutor em Altos Estudos Contemporâneos (Coimbra-POR) e Doutor em Ciências Criminais (PUCRS). Rua General Rondon 163; (51) 81890329, guto_jobim@hotmail.com.

² Doutor em Filosofia (PUCRS); Professor da Faculdade de Direito (FADIR) da PUCRS, (51) 84332139, gugapereira@hotmail.com.

Introdução – da Totalidade

Quando Heráclito concebeu que o ser, a verdade, o sentido, a *arché* se dá no entrave, no combate, no choque; estabeleceu as diretrizes daquilo que a história do Ocidente se atreveu chamar de “conhecimento”. Conhecer é guerra³. Conhecer é violência. O originário da razão é violento. Conhecer é totalidade, e a totalidade é sempre violenta. Não obstante, a aporia se instaura porque a totalidade, para ser total, tem que incluir a tudo – inclusive a si mesma. Assim, nega-se a diferença que é originária do pensamento. Conclusão: a totalidade acaba negando o pensamento. A totalidade não pensa. “Um ser só pode ser tomado por uma totalidade se carece de pensamento. Não que ele se engane ou pense mal ou loucamente – ele não pensa.” (Levinas, 1997, p. 34). Esta é a tese de Emmanuel Levinas. A guerra é a experiência pura do ser purificado; desinibido. Desvelado pela racionalidade. Aprisionado em caixas ontológicas de sentido. Segundo o pensador lituano: “no es necesario probar por oscuros fragmentos de Heráclito que el ser se revela como guerra al pensamiento filosófico; que la guerra no sólo lo afecta como el hecho más patente, sino como La patencia misma – o la verdad – de lo real.” (Levinas, 1999, p. 47).

Violência: ser ou não ser? O resto é diferença

A violência da razão ontologizante que se dá na guerra ganha dimensões no plano relacional. Tortura a diferença. Tal racionalidade infere totalidade no ímpeto pelo conhecer. Conhecer o princípio e a origem significa o verdadeiro pensar⁴, que só se importa com o todo e dimensiona um conceito de violência de maior amplitude, como aqui propomos, não apenas recaído no espectro da violência física: violência é a negação de uma alteridade em todas as suas complexas, sutis, simbólicas e pouco perceptíveis manifestações (Souza, 2008, p. 32).

Esse anseio totalizante ganha substancialidade principalmente no primeiro grande entrave reconhecido na história da filosofia ocidental. Está em Parmênides o privilégio pelo estático e unitário como determinante na procura pelo ser. Já Heráclito credita o ser ao movimento, ao devir que se manifesta na guerra. No entanto, por mais que à primeira vista se possa conceber um antagonismo intelectual entre os dois pensadores, ambos se preocupam com mesmo problema: “o que é o ser?”, e comungam da mesma premissa: “o ser é e o não-ser não é”⁵.

Estas são as diretrizes primordiais de toda a história do Ocidente. O ser é o que importa ao pensamento. Ou seja, é tudo aquilo que pode ser aprisionável coerentemente pelo *logos*, enquanto o não-ser é o resto; o nada – aquilo que pode ser descartado, reduzido ao rótulo de irreal e desmaterializado do universo verdadeiro (Souza, 1996, pp. 22 e 136). A vontade da univocidade, a mania da conceituação absoluta, acompanha o homem desde o início de sua relação com o saber, sem admitir contrapontos que relativizassem as assertivas da totalidade.

A busca por uma realidade unívoca significaria a troca da angústia e da incerteza pelo conforto da “verdade”. Platão e Aristóteles começam as tentativas mais elaboradas de organizar um sistema de racionalidade que explore os caminhos da resposta sobre a questão ontológica do “ser”, que é, conforme afirmamos, o único movimento do pensamento que importa para o homem. O que é ser? Platão procura deduzir o ser por aquilo que chamou de “Ideia”, algo

que assume um patamar de perfeição e com o que o homem, de algum modo, é capaz de ter contato. Experimentou a impossibilidade de uma solução unívoca e a necessidade de uma constante aporia. A perplexidade do filósofo é percebida no diálogo “O sofista” (Platão, 1983), quando este se debruça sobre o problema metafísico fundamental do ser e do não-ser, do uno e do múltiplo, do universal e do singular, sem chegar a uma resposta. Consagra a dialética como o método capaz de perseguir a verdade a partir dos contrastes.

Aristóteles complementa as soluções platônicas, afirmando que o mundo das ideias não seria capaz de absorver o problema e explicar a realidade. O considerado fundador da metafísica designa a Ontologia como a ciência que investiga o ser enquanto tal; ciência das causas primeiras, que, para o estagirita, está na concepção de “substância”. A pesquisa da verdade é identificada com a pesquisa das causas, as quais abririam o homem para a sabedoria dos entes, pela teoria da causalidade. Assim, o pensamento do ser se reduz aos entes. Com isso, podemos dizer que tanto Platão quanto Aristóteles só pensaram o ser no presente. Ou seja, fora da temporalidade. Husserl e, principalmente, Heidegger instituem o problema do “ser” na temporalidade.

Os modelos de pensamento que se insurgiram contra esta tentativa de explicitação da realidade foram tidos como subversivos da suposta incumbência humana da busca pela verdade unívoca. Obtiveram a repulsa do pensamento hegemônico e, hoje em dia, tal rechaço ainda é reproduzido e reverenciado por muitos pensadores contemporâneos que carregam e disseminam esta percepção. Isto é o que podemos perceber no tratamento dado aos filósofos sofistas, aos cínicos e aos demais perversores, que surgiram e foram demonizados pela organicidade cognitiva ao longo da história do pensamento ocidental (cf. Bergson, 2005, p. 263-264).

Contudo, alguma disposição crítica da filosofia contemporânea mantém-se e é avessa a universalismos, procurando romper com toda e qualquer pretensão de totalidade, já que o intelectualismo do passado naufragou em mera tautologia (Souza, 2008, p. 29). A racionalidade ocidental não se apercebe que todo originário da possibilidade do pensamento se inscreve pela diferença. É ela que possibilita o pensar. Será mais uma vez SOUZA (2005, p. 189-208) que lucidamente esclarece que a percepção da racionalidade ocidental é inaugurada com uma pergunta: “O que é a realidade?” Começa-se, assim, o filosofar. Existe uma dúvida, uma diferença originária, pois aquele que pensa só é capaz de pensar algo diferente de si. A questão da realidade – “o que é a realidade?” (X=?) – ganha uma resposta, pois o aparelho cognitivo não suportava, já em sua origem, o indeterminado, o infinito, o apeiron. A vontade conceituante dá uma resposta: determina, pelas categorias lógicas, que realidade é igual a Y (X=Y). Finalmente, a concepção se desdobra, e compreende-se a realidade a partir da nomenclatura dos objetos: a realidade coincide com seu nome (X=X). A diferença, assim, é neutralizada, e o pensamento se torna totalidade. O homem se fecha ao indeterminado, apropria-se da realidade e retroalimenta a lógica violenta de construção da subjetividade. A diferença se torna igualdade: “é na igualdade, na equalização do diferente, no processo dinâmico desta equalização de uma vez para sempre, que repousa a segurança do *logos*”. Essa compreensão apropriativa, oriunda da ontologia, deságua e macula as percepções éticas que estavam por vir. O homem, desde sempre, habita o verbo “ser”. As teorias morais, desde então, dimensionam sua lógica de operação a partir de elementos essencializantes, sem considerar o necessário “reiniciar” a que o pensamento filosófico verdadeiro se presta, sem considerar que toda decisão ética mantém em

³ “A veracidade do real, de todo o ser e do ser em geral, é a guerra: esse é o dado mais originário, mais evidente. Todos nós começamos na e pela guerra: eis o que somos obrigados a constatar.” (grifo no original). Cf. Sebbah, 2009, p. 46.

⁴ “Num eu (moi) consciente, nada pode entrar fraudulentamente, como de contrabando, sem se expor à confissão, sem se igualar na confissão, sem se fazer verdade. A partir daí, toda racionalidade equivale à descoberta da origem, do princípio.” (Levinas, 1993, p. 88-89).

⁵ “Jamais obrigará os não-seres a ser; tu porém, afasta o pensamento deste caminho de investigação” (Parmênides, 1993, p. 47). Aristóteles acompanhou o ensinamento parmenídico e contemplou a formação da tradição ocidental neste sentido: “esta claro que es imposible que uno mismo admita simultaneamente que una misma cosa es y no es. Pues simultáneamente tendría las opiniones contrarias el que se engañase acerca de esto. Por eso todas las demostraciones se remontan a esta última creencia, pues este es, por naturaleza, principio también de todos los demás axiomas.” (Aristóteles, 1998, p. 168).

seu coração o fantasma do *indecidível* – figura, portanto, da *alteridade*.

A tautologia da filosofia que não se põe em crise transforma o infinito em totalidade, o Outro no mesmo e a diferença em igualdade. Esquece-se que, antes de tudo, dá-se a diferença. “Não ignoramos que, do Outro, somente captamos o que se dá à nossa representação, e que sua alteridade se refugia para além da própria estrutura de cognoscibilidade e de manipulação do logos – e também não desprezamos o fato de que, sem estes cuidados, nos tautologizamos em uma Totalidade autofágica, beco sem saída de qualquer lógica do absoluto” (Souza, 2005, p. 205).

A ética como filosofia primeira

O traço radical sobre o qual nos debruçamos, portanto, tem na alteridade a condição de reconstrução de qualquer sentido. Reconhecer a diferença é já uma possibilidade tardia, pois, desde sempre, ele se deu. Será esta ancestralidade que faz pressupor outra compreensão de si mesmo, agora a partir do outro.

Que a abertura de flancos para a racionalidade da alteridade ainda é um por vir, é algo que não necessita extraordinária prova. Basta estar no mundo para perceber. A categoria da alteridade é de tal modo incompreendida – seja por uma leitura superficial e refém das primeiras impressões adocicadas que a obra de Levinas pode sugerir, seja por sua dificuldade de penetrar no mundo prático, no face-a-face do encontro – que o desafio de sua releitura se repõe mais urgente do que nunca.

O mais preocupante é o uso da categoria da alteridade, nos mais diversos espaços e contextos, como um “bordão”, reproduzido como uma senha ou um emblema, sem levar às últimas consequências o que a radicalidade deste pensamento reivindica. A trivialização da inovação trazida pela recepção da alteridade, pensada na aventura do encontro, é algo que precisa ser sempre denunciado. Há um dever de vigília dos intelectuais sérios, posto que é inúmeras vezes confundida, por exemplo, com a própria ideia de dignidade humana, ou mesmo com percepções legislativas (a ética suprimida como “código de ética”). No entanto, o pensamento da justiça em nada se reduz ao direito ou a quaisquer apanágios da *representação*.

O direito, o fundamento da dignidade humana, a ideia de democracia, e a liberdade, no patamar do iluminismo moderno, são construções necessárias feitas pelo homem para traduzir uma possibilidade de socialidade e convivência relacional. O que propõe são horizontes de outro modo estranhos a tais dimensões, atrelados a um pressuposto diferenciado: a *temporalidade* – em que pese a permanente tentativa da racionalidade instrumental de exorcizar o tempo e, consequentemente, aniquilar o “Outro”. A justiça, considerada aqui como o suportar o peso da responsabilidade perante outrem, ultrapassa os limites restritos da assimetria. Qualquer arsenal reflexivo que se debruça sobre o tema deve atentar a essa condição. “Viver perigosamente não é o desespero, mas a generosidade positiva da incerteza.” (Souza, 1997, p. 98).

É necessário, portanto, para enfrentar de forma mais detida a perspectiva levinasiana da alteridade, perceber-se a ruptura do trauma diante de outra subjetividade, não sem antes aduzir com rigor algumas concepções filosóficas básicas. Em Heidegger, a preocupação primordial é, de fato, pelo sentido do ser. Boa parte da obra levinasiana é destinada a questionar o anseio pela ontologia em detrimento da ética, e seu principal alvo é Heidegger, principalmente em virtude de sua inegável relação com o nazismo.

“Dasein jamais tem fome”, segundo Levinas (1999, p. 153). O ser-aí se preocupa com o ser. Pergunta-se pelo ser. Por conseguinte, seu pensamento seria indiferente à questão ética. Para muitos autores, a exagerada preocupação

ontológica de Heidegger o fez subestimar a questão ética.

Nesse sentido, o pensamento de Heidegger é tido como uma tautologia do mesmo. Existir é compreensão. “*Ser articula-se com o pensar.*” (Heidegger, 1967, p. 28). Filosofar é pensar sobre os atos impensados que constituem a existência – os atos simples do cotidiano e do mundo prático. Para Heidegger, este mover existencial que vem antes da consciência é o digno de ser pensado (1967, p. 38). É o exato momento de compreensão do ser, em um movimento circular de compreensão hermenêutica. Assim, tudo retoma e retorna ao Ser-aí, e por isso, muitos pensadores entendem a filosofia heideggeriana, apesar de realmente instigante e renovadora, como ainda imersa em uma totalidade (Souza, 1998, p. 80).

Algumas linhas de Jacques Derrida (1991, p. 195) podem nos ajudar a esclarecer esta ideia: “Na leitura desse jogo, pode-se entender em todos os sentidos o seguinte encadeamento: o fim do homem é pensamento do ser, o homem é o fim do pensamento do ser, o fim do homem é o fim do pensamento do ser. O homem é desde sempre seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio. O ser, é desde sempre, o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio.”

Levinas – introdutor do pensamento fenomenológico na cultura filosófica francesa e tradutor de Husserl –, ao longo de suas obras, demonstra uma relação ambígua com a percepção husserliana. Por vezes, a crítica é atroz; por outras, é perfeitamente verificável o teor da influência de Husserl em seu pensamento (cf. LEVINAS, 1999, p. 54). Levinas afirma que apenas faz uso do método fenomenológico, pois vincula a este a necessária inquietação do pensamento avesso a premissas edificantes e pretensões totalizantes, introduzindo a “dúvida subversiva”, mas afere que a articulação da “significação sem contexto” (LEVINAS, 1999, p. 50), pedra de toque de suas obras, dá-se no ultrapassar da pretensão fenomenológica (PELLIZZOLI in SOUZA, 2001, p. 284).

Com isso, a questão que se instituiu, apesar das conquistas inegáveis da fenomenologia e da ontologia fundamental (cf. LEVINAS, 1982, p. 29-35), é sobre a possibilidade de existir um pensamento fora do horizonte da intencionalidade, já que esta é sempre feita a partir de representações. O próprio pensar filosófico não seria um ultrapassar os horizontes da representação? (LEVINAS, 1999, p. 188). A ontologia estaria disposta a isso?

Para serem ultrapassadas as barreiras de qualquer ontologia, há de se perguntar pelo verdadeiro sentido desta pergunta: para que perguntar o ser? (Souza, 2008, p. 136). Por que a obsessão pelo ser? O que há por traz disso? O que está construído como sentido de existência no perguntar-se pelo ser? “Ser ou não ser, provavelmente não é aí que está a questão por excelência.” (Levinas, 1997, p. 177). Se devemos considerar a inovação do pensamento heideggeriano, no que tange ao retorno das antigas questões filosóficas e sua forma inédita de abordagem, não podemos esquecer que tal aporte pode carregar uma dimensão ainda perigosa – ainda englobante (Pelizzoli in Souza, 2001, p. 289). Há de se reinaugurar o fundamento do pensamento filosófico para além do sentido do ser. Algo que interrompa o reino do ser. Um outro modo *que ser* (Levinas, 1982, p. 92). Um modo distante dos modos do ser, pois inexistente uma resposta ontológica para a questão do poder ontológico.

Sutileza que é título de sua mais importante obra: “de outro modo que ser, ou mais além da essência”. A palavra *que* já traz a ruptura do modo de pensar ontologizante, pois não visa um outro modo *de ser*, mas sim um ou modo de pensar que vá além do que o modo de pensar do ser. Um outro ponto de partida. Uma notória *an-arquia* na formatação do pensamento ocidental. Levinas esclarece, ao comentar essa obra, que o *des-inter-esse* é o que quer dizer o título do livro “de outro modo que ser”. A condição ontológica desfaz-se, ou é desfeita, na condição ou incondição humana. Ser humano significa viver como se não fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, invertessem-se as categorias do ser, num “de outro modo que ser”. Não apenas num “ser de modo diferente; ser

diferente é ainda ser.” (1999, p. 93).

Conforme Ricardo Timm de Souza (1999, p. 151): “A verdade do não-ser não é menos verdadeira e importante do que a verdade do ser, somente porque seu “conteúdo de verdade” – sua Alteridade – não pôde conservar sua dimensão própria e teve de entregá-la à determinação da Totalidade. A verdade do Outro-que-ser é uma outra verdade, que não tem seus alicerces na dinâmica da liberdade do ser.”

Enquanto para Heidegger a história da filosofia está no esquecimento do Ser, para Levinas o limiar da crise não está propriamente no esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente. *A problematização se insere a partir do esquecimento do “outro” como foco de responsabilidade do mesmo.* Inverte-se a lógica do que significa pensamento. “Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo.” (Levinas, 1997, p.23).

Ultrapassar as barreiras de uma mera unidade psíquica solitária e monádica para uma dimensão de subjetividade que suporte o peso da decisão pelo outro é o que move Levinas a se perguntar se “a ontologia é fundamental”. Percebe que, partindo do ponto de vista ontológico como filosofia primeira, sempre compreender-se-á a ética como estilhaços do ser (1997, p. 31).

Levinas (1997, p. 22) é ilustrativo na temática que estamos abordando: “O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou a verdade.”

Seria necessária uma trans-ontologia; uma metafenomenologia (Derrida, 2009, p. 121), o ultrapassar os limites da diferença ontológica à filosofia da diferença para assim sairmos dos arredores da insuficiência do ser-com-outros (*miteinandersein*) heideggeriano (Souza, 1998, p. 157-158). Direcionar a intencionalidade existencial para a intencionalidade ética. Uma espécie de má consciência ou consciência não-intencional, como assim denominou Levinas, pois consciência como consciência de algo não pode ter a si mesma como o foco da questão. Algo como uma consciência reduzida, na margem da ideia de consciência, “(...) que, na reflexão sobre si mesma, reencontra e domina como objetos do mundo seus próprios atos de percepção e de ciência, e se afirma, assim, consciência de si e ser absoluto – permanece, também, como por acréscimo, consciência não-intencional de si mesma, sem nenhuma visada voluntária: consciência não-intencional exercendo-se como saber, sem ela saber, do eu ativo que se representa mundo e objetos.” (Souza, 1998, p. 188).

O filósofo lituano afirma que “a relação com outrem não é ontologia” (Levinas, 1997, p. 31) e, assim, consagra a ética como filosofia primeira (Sebbah, 2009, p. 71). O *olhar do rosto*⁶ do outro não é uma figura. Não é fenômeno ou não-fenômeno. É contrafenômeno (Sebbah, 2009, p. 124). Para se dar a relação com o outro é necessário que este apareça como uma não-fenomenalidade. “Fenomenologia alguma pode, portanto, explicar a ética, a fala e a justiça.” (Derrida, 2009, p. 151).

Analisando a ontologia de Heidegger, Levinas aponta que “a relação ética ‘ser-com-outrem’ não passa de um momento de nossa presença ao mundo. Ela não

tem lugar central.” (Levinas, 1997, p. 158). Neste âmbito, outrem se torna objeto de compreensão do ser-aí, e só depois se torna um interlocutor (Levinas, 1997, p. 27; cf. ainda Souza, 2005, p. 77): “la ontologia heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser em general (...) permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a oura potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía.” (Levinas, 1999, p. 70).

O mundo não tem sentido sem o homem. Dussel (1977, p. 40-46), pensador argentino muito influenciado por Levinas, afirma que o homem é ente que não é só ente, e justamente por isso tem responsabilidade pelo rosto de outrem, pelo futuro de outrem, pela educação de outrem. Pela fenomenologia, o homem descobre que se compreende pelos entes, e, portanto, tem um dever com eles. Assim, deve inverter o paradigma de manipulação do mundo para compreensão do mundo. A epifania do rosto é a revelação da opressão do pobre, do outro, que não pode ser equiparada à manifestação do ente fenomênico. O homem, quando nasce, é acolhido por outro homem, por isso a relação homem-homem antecede a relação homem-objetos.

O olhar do Rosto

Em Levinas, a recepção do outro é experiência do infinito ético. Entre o mesmo e o outro, existe um abismo de infinito que os separa. O autor admite a postulação de Descartes, principalmente desenvolvida na sua terceira meditação, no que tange à ideia de infinito. Descartes, através da ideia de infinito, tentou provar a existência de Deus, e evoca seu caráter inatingível pelo movimento cognitivo (DESCARTES, 1973, p. 107-108). O ponto de partida da concepção de infinito em Levinas é originária do pensamento cartesiano, entretanto, este modelo contém reservas quando adentra a percepção ética (SOUZA, 1999a, p. 82). Enquanto Descartes permanece fiel aos fundamentos da racionalidade ocidental, Levinas usa essa racionalidade para petrificar seus próprios limites, fazendo uso da ideia de infinito como um meio para abrir uma brecha nos esconderijos da totalidade do ser (SOUZA, 1999a, p. 93). “O infinito não está em parte alguma a não ser no rosto de Outrem” (SEBBAH, 2009, p. 50).

Minha existência começa com a presença da ideia de infinito, que já consiste na ideia de servir outrem, o qual está infinitamente separado de mim (Levinas, 1999, p. 196). A ideia de infinito postula uma separação total entre o “eu” e o “outro” (Levinas, 1999, p. 124), pois é pela exterioridade de outrem que se pode deslumbrar a percepção da alteridade⁷. O outro é sempre exterior; recusa-se aos meus poderes (Levinas, 1999, 211), e minha relação com este outro jamais anula a separação (Levinas, 1999, p. 262).

A esta separação completa, Levinas atribui a ideia de ateísmo (Levinas, 1999, p. 82). É pela interdependência atea do ser separado, em independência absoluta, que se dá a possibilidade da relação ética. “*Solamente un ser ateo puede remitirse al Otro y ya absolve de esta relación*” (Levinas, 1999, p. 100). Este é um ponto bastante mal interpretado na obra levinasiana: muitos creditam toda sua filosofia a algum teologismo salvacionista⁸.

Levinas é influenciado pela percepção talmúdica que concebe Deus como uma força que não intervém nas relações mundanas. Apenas deixa seus vestígios

⁶ Ricardo Timm de Souza alerta que a melhor tradução para a ideia de “rosto” (visage) em Levinas estaria na concepção de “olhar”. A ideia de “olhar” remonta o absolutamente inaprisionável pela racionalidade. Até mesmo mais enigmática que a própria concepção de rosto.

⁷ “La exterioridad – o si prefiere, la alteridad (...) es verdadera, no en una visión lateral que la percibe em su oposición a la interioridad, es verdadera en el cara a cara que no es enteramente visión, sino que va más lejos que la visión; el cara a cara se establece a partir de un punto, separado de la exterioridad tan radicalmente que se sostiene a si mismo”. (Levinas, 1999, p. 270).

⁸ Levinas, ao longo de sua obra, faz referências que podem ensejar que sua filosofia adere a algum movimento de pensamento teológico: “A bíblia seria, para mim, o livro por excelência” (Levinas, 1992, p. 16). “Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre el Mismo y el Otro, sin constituir una totalidad.” (LEVINAS, 1999, p. 64). Mas trata-se de um erro grosseiro admitir o pensamento levinasiano como uma mera instrumentalidade teológica. O autor deixa claro, por inúmeras vezes, que seu pensamento transcende a ideia de um criador que influa nas relações mundanas e que possa ser alvo de imanentização pela racionalidade.

expressos primordialmente pelo rosto de outrem (Levinas, 1997, p. 151). Em Levinas, a ideia de Deus é profícua para legitimar o infinito ético, mas é vista para além da revelação. Deus é um “desconhecido que não toma corpo.” (Levinas, 1999, p. 203). Está aberto para as negações e inquietudes do ateísmo. Para Levinas, o encontro com o outro é religião. Mas religião aqui significa re-ligar o mesmo ao outro na abertura para a exterioridade na fuga do solipsismo (Souza, 2005, p. 219–221). Expressa uma espécie de “teologia sem palavra” (Levinas, 1999, p. 204). Deus é uma palavra que só tem sentido em contexto ético.

A concepção levinasiana anuncia a necessidade do ateísmo como referencial primordial da ruptura da humanidade com seus mitos (Levinas, 1999, p. 100) e da indelegabilidade da responsabilidade pelo outro. Uma possibilidade de delegação da responsabilidade ética poderia ser sugerida pela crença em uma entidade divina que assumiria tal missão. Esta condição também expressa o pensamento de Edgar Morin, que não concebe o conceito de religião limitado à relação com deuses. Para Morin (2005, p. 172–173), um conceito renovado de religião comporta a missão de salvar a terra a partir de uma fraternidade comum, sem criação, sem revelação nem salvação por imortalidade; sem verdade primeira nem verdade final; uma religião capaz de compreender as outras e disposta a ajudá-las. “Seria uma religião sem deus, mas na qual a ausência de deus revelaria a onipresença do mistério (...) seria uma religião que assumiria a incerteza. Seria uma religião aberta sobre o abismo”.

A separação plena e a consagração da percepção de infinito demarcam a falência do aprisionamento de sentido por meras representações. Em Levinas, “a representação assegurava à tradição filosófica o próprio contato com o real.” (Levinas, 1999, p. 69). O estranhamento da diferença do mundo que se depara aos olhos é originário do pensamento filosófico, desde os pré-socráticos. A racionalidade ocidental se rendeu à neutralização da diferença que existe entre a realidade e aquilo que se pensa dela. Desde então, o homem é escravo das suas representações, e formata sua percepção de realidade a partir disso. Assim, racionalidade se torna adequação entre representação e conceito (Levinas, 1997, p. 114). Não esqueçamos que tal esquematismo, ordenado pela subsunção que há entre o pensamento e a captura da verdade — visto principalmente pelo binário verdadeiro e falso —, trouxe inúmeras contribuições à humanidade. Entretanto, este modelo de racionalidade, aniquilador da diferença originária, incapaz de lidar com o inconceituável (ou seja, “o outro”), demonstra toda sua violência no campo relacional, ao desmerecer o abismo incomensurável que há entre a capacidade cognitiva e o infinito da exterioridade.

O brilho da exterioridade é exprimido pela percepção de infinito, que, sob nenhuma hipótese, pode ser absorvido⁹. A percepção de infinito extravasa as possibilidades de apreensão pela dimensão do pensamento (Levinas, 1999, p. 52–53). Não dá margem a essa possibilidade, e fundamenta a relação de exterioridade que condiciona a experiência ética, ao deparar-se com um olhar. Receber de Outrem, para muito além da capacidade do Eu, significa exatamente ter a ideia do infinito (Levinas, 1999, p. 75). *Pois conceber a ideia de infinito é já ter acolhido o outro* (Levinas, 1999, p. 116).

A única afirmação que poderíamos fazer a respeito do outro, infinitamente outro, é que, entre esta relação minha com outrem, existe uma irreduzível diferença que me causa estranheza, ao primeiro momento, pois esse outro pode dizer “não” ao meu “sim” (Souza, 2004, p. 58). O “Outro escapa ao controle do mesmo, devido à sua infinita distância que se preserva” (Souza, 1999a, p. 117). O infinito, presente no olhar do outro, é fala para além de palavras (Souza, 1999a, p. 136).

Esta percepção de infinito não impossibilita o encontro ético que aqui é trazido como esteira de reflexão. A filosofia da alteridade recebe críticas no sentido de que, ao traduzirmos o outro como infinito, infinitamente inapreensível, irrepresentável, estaria se também impossibilitando o encontro, já que seria esta uma tarefa contraditória neste pressuposto de pensamento pré-relacional. De fato, esta concepção de infinito assusta as racionalidades acostumadas a ter as diretivas da filosofia lógico-analíticas com as rédeas do sentido. Assim, não se percebe a sofisticação e a sutileza do pensamento do infinito ético: ao conceber o outro como infinito, esta percepção, de algum modo ou de todo modo, aproxima-o de mim. Reduz-se a distância infinita por manter-se infinita. *Há uma aproximação tão infinita quanto a distância infinita no se pensar outramente.*

Como traços finais/iniciais: o encontro ético

A imprevisibilidade do outro pode abalar as minhas pretensões englobadoras. Sua exterioridade, ao passo da lógica do ser, traumatiza-me. Contudo, ao aprender a lidar com este ainda-não-conhecido, crio condições de me relacionar com o outro a partir de nossas diferenças. Isso, ao mesmo tempo em que é uma das tarefas mais fáceis de se pensar, também é uma das mais difíceis de se realizar (Souza, 2004, p. 58), ainda mais “em um mundo que promete o paraíso a quem prometer não pensar.” (Souza, 1998, p. 96).

Transforma-se, assim, o receio da insegurança que a diferença me traz, ao deparar-me com um rosto, em possibilidade de um novo horizonte possível. Não indiferença à diferença do outro pressupõe um andar além do medo do trauma — ir do trauma ao encontro (Souza, 2008, p. 140), pois o encontro só se dá pelo “manter-se” da diferença. O encontro significa disponibilizar-se com o ainda-não-conhecido, pois é a diferença que possibilita o pensar, o filosofar e a construção da subjetividade.

Neste sentido, Ricardo Timm de Souza (2005, p. 405) esclarece: “Não houvesse algo como a Diferença, e se dariam apenas a onipresença e a onisciência, impossibilidades evidentes de qualquer perguntar filosófico. É porque, antes de qualquer pergunta ou consciência, dá-se a diferença, que qualquer pergunta ou consciência são possíveis. A diferença seria como a pré-originariedade a partir da qual qualquer originariedade pode ser concebida. E seu sentido de pré-originariedade se deixa perceber mesmo através de sua conceitualização ou de seu acoplamento a uma determinada esteira de linguagem.”

A metafenomenologia é a evolução do ser-com-outros para o ser-para-os-outros (não no sentido hegeliano ou sartriano). É a responsabilidade pelo outro (Levinas, 1997, p. 147), mas não está escrita ou inscrita em seu rosto (Levinas, 1997, p.91). Para Levinas, filosofia é sabedoria de solidariedade (Levinas, 1997, p. 144), pois somos indelegavelmente responsáveis (Levinas, 1997, p. 149) pelo irrepitível outro, e esse mandamento vem antes mesmo do próprio saber (Levinas, 1997, p. 214).

Senão, vejamos (Levinas, 2002, pp. 105 e 121): “a responsabilidade para com o próximo consiste precisamente no que vai além do legal e obriga para além do contrato; ela me incumbe a quem da minha liberdade, do não presente, do imemorial. Entre eu e o outro, escancara-se uma diferença que nenhuma unidade da apreensão transcendental poderia recuperar. Minha responsabilidade por outrem é insubstituível e se dá precisamente na não-indiferença dessa diferença:

⁹ “O pensamento começa, precisamente, quando a consciência de sua particularidade, ou seja, quando concebe a exterioridade para além de sua natureza de vivente, que o contém; quando ela se torna consciência da exterioridade que ultrapassa sua natureza”. (Levinas, 1999, p. 36).

a proximidade do outro, (pois) quando se começa a dizer que alguém pode substituir-me, começa a imoralidade.”

O choque se estabelece pela substituição da ontologia pela ética como enfoque principal da tarefa do pensar, desvinculando-o do esquematismo pensamento=compreensão. Pensar não pode significar o mesmo que compreender, porque toda ideia de compreensão pressupõe um aprisionamento de sentido, e só há o outro quando se abandona esse prisma, quando se rompe com a premissa ser=pensar.

Só há outro quando ele está livre para ser ele mesmo (Levinas, 1999, p. 183). Só há “outro” separado das pretensões do todo. Em outras palavras: só há separação se cada outro tem seu tempo – sua interioridade (Levinas, 1999, p. 81). Do contrário, se perfaz insistentemente ainda a lógica do mesmo. Por isso, Levinas afirma que toda ontologia é uma violência, pois, como filosofia primeira, torna-se uma filosofia do poder, da injustiça, alérgica à *alteridade* (Levinas, 1999, p. 71), já que nunca suportou o peso do inapreensível, da maior de todas as rupturas possíveis no quadrante da filosofia da finitude, avessa a estruturas edificantes: o desafio do olhar sem contexto, pois o rosto desconcerta a intencionalidade que o visa (Levinas, 1993, p. 61).

“O sentido da realidade não é uma questão de conhecimento, mas de relação”, pois só permanecemos no mundo porque alguém, ao nosso nascer, ao menos minimamente cuidou de nós. O início de toda e qualquer possibilidade de existência é relacional (Souza, 1999b, p. 171). Necessita-se do outro. É só porque alguém cuidou de mim que eu posso vir a compreender o ser. Inverte-se a pretensa heideggeriana. Antes a relação e depois a compreensão. Antes o ente e depois o ser (Levinas, 1999, p. 75). Antes a ética e depois – muito depois – a ontologia.

Percebe-se a validade da intuição de Franz Rosenzweig, autor que exerceu forte influência sobre o pensamento levinasiano, neste foco de discussão. O autor inova o pensamento ocidental reivindicando um corte na filosofia ocidental, trazendo um inédito ponto de partida para reflexão: a ideia da multiplicidade como originária da existência. Abandona-se a pretensão do conhecimento do todo e das essências, já que a totalidade escapa do alcance do mortal – apesar da resistência que a filosofia, de uma maneira geral, apresenta em não suportar uma porta fechada (Souza, 1999b, pp. 63-64), pois esta se manifesta como realização do ser, isto é, como eliminação da multiplicidade (Levinas, 1999, p. 306).

Nossa relação com os objetos que nos cercam ultrapassa a medição lógica, e só admite possibilidade se percebida como posterior à dimensão relacional que existe antes de qualquer ação pensada (Souza, 1999b, p. 79). “Se existe a alteridade que inicia exatamente quando o pensamento acaba, ou seja, exatamente na fronteira do racional e no ‘anúncio’ do fático-real, então que este fato seja, ao menos, levado a sério pela filosofia.” (Souza, 1999b, p. 104). Daí percebe-se o enfoque que aqui nos propomos a trazer, da ética como filosofia primeira¹⁰, em substituição à ontologia, anterior à intencionalidade como formadora de sentido originário. Vislumbrar uma racionalidade que ampare a alteridade significa atirar-se sobre o abismo da racionalidade ética: “melhor compreender eticamente do que por esquartejamento ontológico.” (Souza, 1999a, p. 171).

Para Ricardo Timm de SOUZA (2008, p. 58) “agora não interessa mais primariamente o conhecer – direção original da intencionalidade fenomenológica –, mas sim o agir ético a partir da recepção do outro como tal – em uma metafenomenologia que inverte a direção da intencionalidade e, por extensão, de todo o passado do modo de conhecer ocidental”.

Enfim, tal encontro foge do plano da intencionalidade e interroga o sentido

do agir, que nega a mediocridade da indiferença perante aquele que me é completamente diferente. Foge do pensamento como poder e transforma-o em percepção de finitude àquele que me interpela pelo olhar, que espera de mim algo mais que meu mero desconforto que sua escassez me traz. Convida-me a agir; a não deixá-lo só nem mesmo na hora da morte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. *Metafísica*. (1998). Edição trilingüe. Trad. Valentin Garcia Yebra. Madrid: Gredos.
- Bergson, Henri. (2005). *Cursos sobre a filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes.
- Derrida, Jacques. (1991). *Margens da filosofia*. São Paulo: Papirus.
- Derrida, Jacques. (2009). *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva.
- Heidegger, Martin. (1967). *Carta sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro.
- Levinas, Emmanuel. (1982). *Ética e infinito. Diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70.
- Levinas, Emmanuel. (1993). *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes.
- Levinas, Emmanuel. (1997). *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes.
- Levinas, Emmanuel. (1999). *Totalidad y infinito. Ensayo sobre La exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, Emmanuel. (2002). *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes.
- Morin, Edgar. (2005). *Terra pátria*. Porto Alegre: Sulina.
- Parmênides. (1993). *Os pensadores originários. Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. tradução: Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes.
- Pelizzoli, Marcelo Luiz. (2001). “Da fenomenologia à ‘metafenomenologia’ e ‘meta-ontologia’ – Aportes para uma crítica a Husserl e Heidegger desde Levinas”. *Fenomenologia hoje I. Existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Souza, Ricardo Timm de; Oliveira, Nythamar Fernandes de (Orgs.). Porto Alegre: Edipucrs.
- Platão. (1993). *O sofista*. Coleção os pensadores. São Paulo: Abril cultural.
- Sebbah, François-David. (2009). *Levinas*. São Paulo: estação liberdade.
- Souza, Ricardo Timm de. (1996). *Totalidade e desagregação. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: Edipucrs.
- Souza, Ricardo Timm de. (1998). *O tempo e a máquina do tempo. Estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: Edipucrs.
- Souza, Ricardo Timm de. (1999a). *Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edipucrs.
- Souza, Ricardo Timm de. (2004). *Ética como fundamento. Uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo: Ed. Nova harmonia.
- Souza, Ricardo Timm de. (2005). *Sentido e alteridade. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, coleção filosofia (120).
- Souza, Ricardo Timm de. (2008). *Em torno à diferença. Aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lumen juris.
- Souza, Ricardo Timm. (1999b). *Existência em decisão. Uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva.

¹⁰ “Ética como filosofia primeira não é uma apologética, ou uma prescrição formal de um pensamento que quer chocar pelo inusitado. Ética como filosofia primeira significa, simplesmente, a reordenação de elementos de importância evidente que, por uma espécie de errância da racionalidade imatura e deslumbrada com seu próprio poder, acabaram se afastando de suas próprias referências mais originais e, simultaneamente, de seus destinos mais próximos”. (Souza, 2010, p. 90).