



Universidade Federal do Ceará – UFC

Centro de Humanidades

Mestrado em Filosofia

Ética como Filosofia Primeira
em Emmanuel Lévinas

Emanuel Marcondes de Souza Torquato

Fortaleza – Ceará
2004

Emanuel Marcondes de Souza Torquato

Ética como Filosofia Primeira
em Emmanuel Lévinas

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado
em Filosofia da Universidade Federal do Ceará,
como requisito parcial à obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Contemporânea

Orientador: Prof. Custódio Luís S. de Almeida
Universidade Federal do Ceará

Fortaleza

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC

2004

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- T64É Torquato, Emanuel Marcondes de Souza.
Ética como filosofia primeira em Emmanuel Lévinas / Emanuel Marcondes de Souza Torquato. – 2004.
105 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2004.
Orientação: Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida.
1. Ética - Filosofia. 2. Filosofia francesa. I. Título.

CDD 100

Dissertação defendida e aprovada em 26 de julho de 2005, pela banca examinadora constituída pelos professores:

Dr. Custódio Luís S. de Almeida
Universidade Federal do Ceará

Dr. Pergentino Stefano Pivatto
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS

Dr. Manfredo Araudo de Oliveira
Universidade Federal do Ceará - UFC

Sumário

INTRODUÇÃO.....	6
I CAPÍTULO: TOTALIDADE E ÊXODO.....	11
1.1 A Guerra e a (Des)Construção da Filosofia.....	12
1.2 Um Judeu e a Guerra: Razão e Justiça.....	15
1.2.1 - Chegada à Razão do Ocidente.....	18
1.2.2 - Para Além da Razão Ocidental.....	22
1.3 Para Além do Ser.....	24
1.3.1 Denúncia da Totalidade.....	25
1.3.2 Escatologia.....	33
1.3.2.1 Metafísica.....	35
1.3.2.2 A Idéia De Infinito e o Desejo Metafísico.....	36
1.4 Anterioridade da Ética.....	40
II CAPÍTULO: A INFINIÇÃO DO INFINITO.....	43
2.1 A Fruição.....	45
2.2 Interioridade.....	51
2.3 Ateísmo.....	53
2.4 Corpo e Necessidade.....	55
2.5 Economia.....	57
2.6 A Morada e o Feminino.....	60
2.7 A Teoria.....	64
III CAPÍTULO: LINGUAGEM E TENSÃO.....	71
3.1 Separação como condição do face-a-face.....	75
3.2 Discurso e Expressão.....	76
3.3 A Nudez do Rosto.....	80
3.4 Vergonha e Culpabilidade.....	83
3.5 Doação e Ensino.....	85
3.6 Linguagem e responsabilidade.....	89
3.7 Jacó e o Anjo.....	91
CONCLUSÃO.....	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	103

Resumo

O objetivo desta dissertação é a compreensão da tese principal do pensamento levinasiano: a ética como filosofia primeira. Investigamos esta questão a partir da obra pela qual Lévinas é mais conhecido e em que este pensamento é apresentado de forma mais elaborada: “Totalidade e Infinito”. Com esta afirmação ele apresenta uma crítica à filosofia nos moldes modernos – a filosofia da subjetividade –, colocando a fundamentação do conhecimento na relação com o *outro*, na intersubjetividade. Na base de todo o saber está a ética que Lévinas também chama de relação metafísica, um acordo mínimo necessário, respeitoso, pautado pela justiça, entre o *eu* e o *outro*.

A estruturação do seu pensamento apresenta uma complexidade desencadeada pelo fato de que, embora partindo da fenomenologia, ele traz elementos ou categorias alheias ao pensamento ocidental elevando-os à posição de categorias filosóficas. Constrói, assim, a sua reflexão retomando categorias como ontologia, metafísica e ética e introduzindo termos da sabedoria judaica como revelação, epifania, escatologia e messianismo.

Para entender sua tese se faz necessário compreender o significado das principais categorias utilizadas na sua construção. Para tanto esta pesquisa está estruturada a partir de três momentos: a reconstrução dos conceitos de subjetividade, metafísica e alteridade por parte de Lévinas.

Uma subjetividade verdadeira, emancipada enquanto tal, só é possível enquanto se realiza como abertura para a alteridade, enquanto “desejo metafísico”. A isto Lévinas chama de “infinição do infinito”, ou seja, o infinito, com a ajuda da compreensão de Descartes, apresenta-se como inadequação à idéia de infinito no sujeito, irrompendo-o e ultrapassando. A partir daí buscamos descrever todo o processo de constituição da subjetividade partindo da sensibilidade passando pela teoria até chegar ao encontro na “epifania do rosto” possibilitador da verdadeira “paz messiânica”.

Introdução

Neste início de século, o glorioso triunfo da razão e do saber coincidem com uma realidade de lutas fratricidas, políticas e sangrentas, de desprezo humano, de violência e de exploração. No início do século XXI, constata-se que o saber, a sociedade e a história conduziram a humanidade a uma dolorosa experiência do humano, saldo do século XX, que contabiliza duas grandes guerras mundiais, totalitarismos de esquerda e de direita, genocídios, o holocausto do povo judeu, violação dos direitos humanos e tantos outros crimes contra a humanidade sob as mais variadas formas de violência e massacres.

Dentre vozes que evocam o papel da filosofia frente aos extremos desafios da vida, presente nesses tempos duros para a humanidade, coloca-se Emmanuel Lévinas, filósofo judeu, cujo pensamento impressiona por sua crítica à ontologia e por seu projeto de fundamentação de todo conhecimento na *ética*. Seu pensamento emerge progressivamente da análise da filosofia ocidental. Sua atitude é a de um interlocutor que põe em jogo a lógica dos sistemas filosóficos, propondo um retorno à relação com a alteridade. Esse retorno faz da *ética* um outro modo de pensar o ser, de entender a subjetividade e a intersubjetividade. O pensamento levinasiano é marcado pela desconstrução da razão que se autoproclamou humanista e se mostrou como autoritária, segregadora, sectarista e “assassina”. O seu modo de filosofar aponta para um outro modo de ser, de conhecer e pensar. Ele é um autor que põe o sujeito em estado de vigilância, de suspensão de toda forma de saber cristalizado e preso pelas malhas da lógica formal.

O presente trabalho é um estudo sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas, a partir de sua obra mais célebre, *Totalidade e Infinito*, publicada em 1961, e de sua tese fundamental: a ética como filosofia primeira. Nesta obra, a partir de um diálogo crítico com a filosofia ocidental, Lévinas apresenta uma postura muito complexa e estranha para a filosofia ocidental. Ele combate e

desconstrói o totalitarismo do *eu* ou do *mesmo* e funda a subjetividade na abertura à alteridade do *outro*. Faz, assim, uma reconstrução dos conceitos de subjetividade e de intersubjetividade, colocando na relação com o *outro* o fundamento de toda teoria e de todo conhecimento.

O plano de estudo desta pesquisa constitui-se a partir das seguintes questões: Qual o sentido da tese levinasiana da ética como filosofia primeira? Como essa proposta se concretiza diante da estrutura da filosofia que se constituiu ao longo dos séculos? Qual a estrutura necessária para o cumprimento deste projeto? O que é a subjetividade para Lévinas? O que é a alteridade? O que é a relação ética? E finalmente, quais as conseqüências de se assumir este fundamento como tal?

Partindo dessas questões, o trabalho estrutura-se em três capítulos. No primeiro, trata-se inicialmente da temática *Totalidade e Êxodo*. São apresentadas as questões que desencadeiam a construção da tese principal de Lévinas. Neste momento, a preocupação consiste em expor o problema no qual Lévinas se insere, situar o pensamento do autor dentro da problemática levantada no século XX: a crítica ao projeto violento em que se tornou a racionalidade moderna. Aborda-se aqui a crítica de Lévinas à totalidade como categoria fundamental da ontologia consagrada como filosofia primeira e que representa, para o autor, a justificativa teórica da guerra e da dominação na medida em que funda uma relação com a realidade estabelecida no *eu* e no conhecimento objetivo e conceitual, sem levar em conta a importância da alteridade enquanto tal. A crítica levinasiana é desencadeada pela experiência que ele, juntamente com o povo judeu, faz da guerra, além do diálogo com o pensamento ocidental, sobretudo através de Husserl e Heidegger.

A partir dessas influências e confrontos, sem deixar de reconhecer os méritos e valores da tradição filosófica, o autor promove uma “descontextualização” dessa filosofia, propondo-lhe um novo fundamento. Sua proposta desenvolve três grandes intuições, expressas em *Totalidade e Infinito*: reconstituir os conceitos de subjetividade, de metafísica e de alteridade, colocando na relação ao *outro* o fundamento de toda a teoria e de todo

conhecimento. A proposta fundamental de Lévinas é a “relação metafísica” posicionada na base de todo saber. Nesta relação, a subjetividade transcende a si mesma, saindo da esfera do ser para além do ser, abrindo-se à alteridade do *outro* e acolhendo-o como bondade, ao que Lévinas chama de *escatologia*.

A transcendência da “relação metafísica” é essa saída de si sem retorno, êxodo permanente de qualquer forma de totalidade. Lévinas traduz essa saída através das idéias de *desejo* e *infinito*. O infinito é a transcendência do *outro* que rompe com a totalidade no sentido de não se fundir nela e que se manifesta no rosto de *outrem*. A relação com o infinito é movida pelo “desejo metafísico” que não é a procura de satisfação de uma necessidade, como algo que se incorpora à identidade do *eu*, mas se refere à relação interpessoal desinteressada, sem busca de retorno nem de complementação. É através da idéia de infinito que Lévinas redefine o conceito de metafísica, a partir da relação com a alteridade, cujo objetivo é elevar a relação intersubjetiva ao nível da transcendência e fazer da *ética* o fundamento de todo conhecimento, ou seja, transformá-la em filosofia primeira. Assim a metafísica perde o seu sentido tradicional, tomando um sentido ético, transfigurando-se em justiça. A metafísica para Lévinas é a *ética*: condição intersubjetiva, acordo mínimo e respeitoso na base de todo discurso.

Para chegar à proposta levinasiana da anterioridade da *ética*, é necessário, primeiramente, compreender o que é a subjetividade para Lévinas e como ela se constitui. Por isso, no segundo capítulo, com o tema *Infinição do Infinito*, analisa-se a subjetividade levinasiana na sua relação com o mundo e voltada para si mesma e como, a partir dessa constituição, enquanto separação, pode-se dar a abertura à alteridade, como o infinito se produz no seio da subjetividade enquanto infinición. Originado na sensibilidade, o sujeito surge como *separação*, *gozo* e *egoísmo* em função dos quais se constituem a *morada*, a *economia* e a *teoria* como meios de construção da própria liberdade e autonomia. A subjetividade possui sua origem na sensibilidade através da qual ela se relaciona com o mundo em forma de gozo. É da felicidade e do gozo que o *eu* tira sua independência e singularidade. A *habitação* e a *economia* constituem-se como um nível subsequente da construção da subjetividade garantindo a interioridade e

a permanência do gozo futuro pelo trabalho e pela posse. Por fim, a insuficiência e insegurança da *economia* conduzem ao saber, como fruto da reflexão e do conhecimento. A subjetividade encontra-se aqui, no nível ontológico, predominantemente marcado pelo egoísmo. Trata-se de um egoísmo original e inocente, necessário à sua separação e transcendência. Neste âmbito, todo relacionamento com o mundo e com os outros tem em vista a volta para si. A partir da teoria, no entanto, abrem-se duas alternativas, o conhecimento ontológico reforçando o poder da subjetividade de possuir e dominar o mundo, ou a *metafísica*, um comportamento ético e justo diante do *outro*. Através do conhecimento ontológico o sujeito pode alcançar o pleno conhecimento econômico, técnico e intelectual, mas não a plena subjetividade que só é alcançada na “relação metafísica” pela busca da justiça e da verdade.

No terceiro capítulo, com o tema *Linguagem e Tensão*, esforça-se por captar o sentido do mistério do *rostro*, isto é, o sentido da alteridade apresentando-a através da revelação do *rostro* como sensibilidade. A alteridade é também uma interioridade separada do *eu*. Nessa revelação, o *rostro* se apresenta com vários significados: mandamento ético, fonte de sentido, fundamento da razão, condição da subjetividade. O *outro* é *mistério*, no sentido em que não pode ser conhecido completamente pelo conceito nem pode ser possuído ou incorporado a uma totalidade. A idéia de *separação*, a verdade do *rostro*, a linguagem interpessoal, a justiça, o discurso ético, a linguagem como abertura e doação ao *outro* são os pressupostos dessa relação pela qual surge a consciência moral, ou, como denomina Lévinas, a “vocaçãõ messiânica”, ou seja, a responsabilidade pelo *outro* e por toda a humanidade como a verdadeira identidade do sujeito, a instância onde se encontra todo o sentido, a *ética* como a experiência primordial, uma tensão fundamental instaurada no interior da subjetividade que a impulsiona a um êxodo de si, a colocar-se em saída para a abertura radical.

A inteligibilidade da *ética*, como anterioridade metafísica, supõe um outro modo de pensar o ser como fundamento, uma tensão estabelecida na base de toda proposta de tematização que a impulsiona a refazer-se a cada instante, crítica permanente, dialogo respeitoso com o *outro*, linguagem. A ontologia não pode

sobreviver como filosofia se não estiver fundamentada na *ética*, no questionar-se permanente enquanto o seu acontecer como justiça. A verdadeira filosofia anuncia o amor e a justiça diante do *outro*.

I Capítulo - Totalidade e Êxodo

1.1 A Guerra e a (Des)Construção da Filosofia

Por que o homem fere o homem? Por que a violência se faz presente na vida humana? E, tão urgente quanto estas interrogações, como ultrapassar a esfera da violência encontrando a paz?

Esta é uma das mais antigas questões que inquieta o pensamento: o problema da violência. Esta questão tem ao longo dos tempos ecoado como pergunta política e, ao mesmo tempo, como questão filosófica, como um questionamento pela justiça e pela ética. O próprio construir-se da razão ocidental, enquanto racionalidade grega, surge solidário a esta problemática presente no começo conflituoso da *polis* grega¹. A experiência social, no tocante a passagem da realeza micênica à cidade grega, desperta o surgimento de uma *sophia* ocupada com uma reflexão moral e especulações políticas orientadas para a busca de um equilíbrio, um acordo diante de uma desordem presente. Os primeiros sábios não têm por objeto o universo da *physis*, ainda, mas, justamente, o mundo dos homens e seus conflitos: Que elementos o compõem? Que forças o dividem contra si mesmo? Como uma vida comum pode apoiar-se em elementos discordantes? Como harmonizá-los para que, desses conflitos, surja a ordem na cidade? Como, no plano social, o uno pode sair do múltiplo e o múltiplo do uno?

Quando nasce, na Escola de Mileto, a filosofia está assentada sobre esta sabedoria política com traços ainda mítico-religiosos diluída no novo espírito, a *polis*. Ocupando-se da natureza do ser e do saber, a razão está rodeada pelo escândalo da guerra, pelo irracional da injustiça, pela ausência de sentido da violência, pelos conflitos de poder, muitas vezes narrados nas diversas teogonias e cosmogonias. O *logos*, na sua origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, justamente por intermédio de sua função política. O novo

¹ Para um detalhamento do começo da filosofia assentado sobre os conflitos que dão origem à *polis* grega ver VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução: Ísis Borges B. da Fonseca. 13ª. Ed. – Rio de Janeiro: Difel, 2003.

horizonte espiritual inaugurado no sistema da *polis* é favorecido, inicialmente, pela extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder, tornando-se instrumento político por excelência. A palavra apresenta-se como poder de conflito e poder de união. De uma disputa bélica entre carros e cavaleiros no campo de batalha, cede-se lugar a uma disputa oratória, um combate de argumentos no espaço público da *ágora*, onde a arte do discurso procura ultrapassar a esfera da violência, considerada, pelos gregos, uma forma pré-política de lidar com as pessoas.²

Pode-se dizer, com isso, que o *homo sapiens* redonda em *homo politicus*, na origem do *logos* grego. No palco da guerra, de conflitos, ora armados, ora argumentativos, a filosofia nasce como filha da cidade. Deparando-se com as questões mais emergenciais e cotidianas da sociedade, mergulha na natureza mais profunda da sociabilidade, de tudo, do *todo*.

No início, já sangrento, do século XXI, nos deparamos com estas mesmas questões, ressurgentes por conta das conseqüências trágicas do século XX, que nos conduzem a uma experiência violenta e dolorosa do humano. Christian Delacampagne³ apresenta o século XX tendo como elemento marcante o horror diante de crimes realizados em escala planetária e originados por uma insondável perversão do pensamento, em que Auschwitz pode ser situado como o seu maior símbolo. A Primeira e Segunda Guerras Mundiais, o holocausto judeu, a Guerra-Fria, a ameaça nuclear, enfim, essa sucessão de fatos bélicos expõem a verdadeira face do mundo contemporâneo: um mundo em crise. Todos esses acontecimentos põem em xeque o projeto europeu, exaltado no século XIX como a plenitude da razão ilustrada, científica e tecnológica. “*A guerra representava, antes de tudo, a prova mais patente do fracasso de um projeto de convivência e do fracasso da cultura européia.*”⁴ Uma cultura assentada na ilustração e no liberalismo agora é colocada em juízo.

² HARENDT, Hanna. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. – 7ª. Ed. Rio de Janeiro: Forense. 1995, p. 35.

³ DELACAMPAGNE, Christian. *História da Filosofia no Século XX*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

⁴ COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução*. Tradução: J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 57.

Retomando a origem do pensamento grego, percebe-se que, ao impulso filosófico, corresponde o fato do mundo humano em que o pensamento é gestado. Diante do quadro contemporâneo, numa convocação à filosofia, após Auschwitz, como pensar a justiça, a igualdade, a liberdade? Como pensar a ação humana após o século XX? Qual o sentido do sujeito e da filosofia perante o genocídio? Enfim, com a interdição da razão moderna pelo escândalo da guerra, como pensar a própria racionalidade? O grito de dor no campo de batalha é um clamor para que a filosofia, a razão, se faça presente e faça frente ao irracionalismo.

Assim também, Ricardo Timm de Souza⁵ vê o século XX, no tocante à estrutura do pensamento, como um século de rompimento e desagregação. “*O sentido geral da filosofia se transloca de forma muito incisiva da construção sistemática ou conceptual para a crítica do sistema, do conceito, da linguagem e da filosofia mesma.*”⁶ Para este autor, a filosofia em sua evolução tem empreendido, na maioria das vezes, um projeto que consiste justamente em esforçar-se por neutralizar o poder desagregador do *diferente*. *Diferente* este entendido, desde o começo do pensamento ocidental, como princípio de caos e desordem, o *ápeiron*, o ilimitado, o fundamento da indeterminabilidade. Diante de um pensamento deslumbrado com o próprio poder de abrangência e de identificação consigo mesmo, esse ilimitado aparece como a “ameaça do desconhecido”. O projeto que o pensamento toma para si é justamente a redução do desconhecido ao conhecido, do diferente que se torna uma espécie entre outras espécies.

A história do Ocidente tem consistido, em suas linhas mais amplas, na história dos processos utilizados para neutralizar o poder desagregador do Diferente; e a História da Filosofia ocidental tem sido, quase sempre, a maneira de favorecer e legitimar intelectualmente esta busca da neutralização.”⁷

⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e Desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

⁶ Id. Ib. p. 24.

⁷ Id. Ib. p. 18.

A esta busca de neutralização chama-se *totalização* e o resultado a este esforço, de *totalidade*. A filosofia contemporânea depara-se, então, com um passado seu referido, com raras e marcantes exceções, a um grande exercício de *totalização*.

A inauguração do século XX que, na visão de Souza⁸, ocorre com a Primeira Guerra Mundial, expõe uma face oculta da lógica do Ocidente. Os sucessivos eventos sangrentos, presentes neste século, trazem à tona a grande razão que culmina no grande irracionalismo da violência e do genocídio. Gestase, a partir daí, uma fragmentação do pensamento. Os filósofos da época percebem um desconforto, um perigo, uma desagregação manifestada na forma de, como vê Souza, basicamente, duas direções: uma “arqueologia restauradora”, com Husserl, onde se vê uma tentativa de retomada dos parâmetros da modernidade sobre bases mais consistentes, e Heidegger, com uma retomada das nascentes do Ocidente, para evitar e corrigir os desvios causados pelo esquecimento do ser. Ou ainda, alternativas diversas, como Rosenzweig, com a crítica à totalidade; Wittgenstein, abordando o pólo crítico do pensamento, a linguagem; Bérngson, com uma crítica da razão rígida; Sartre, às voltas com a ambigüidade da percepção do diferente; ou a Escola de Frankfurt, criticando a totalidade da construção ocidental em seus constitutivos mais profundos e em sua estruturação; para não citar outros, ainda.⁹ Com isso, a cultura ocidental encontra-se frente a uma desagregação de todo um sistema de sentido e de valores. A proposta de Souza, retomando Rosenzweig, é que se leve às últimas conseqüências este processo de desconstrução da totalidade, oportunizando uma “*re-situação*” da filosofia.

1.2 Um Judeu e a Guerra: Razão e Justiça

Dentro desse espírito de *translocação*, um judeu, em meio às vítimas da guerra, manifesta a sua perplexidade, numa denúncia veemente à hermética

⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e Desagregação*. p.22-27.

⁹ Id. Ib. Para uma compreensão mais detalhada dessa desagregação ver também o capítulo *A razão em Questão* de DELACAMPAGNE. Op.Cit.

civilização constituída tendo como pilar a *iluminação*. Emmanuel Lévinas começa a sua obra mais célebre, *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*, trazendo a tona o problema da guerra frente ao projeto da razão moderna: “A lucidez – abertura do espírito ao verdadeiro – não consiste em entrever a possibilidade permanente da guerra?”¹⁰.

Partindo da preocupação com a justiça face à guerra, Lévinas se lança a pensar o problema contemporâneo da violência e, ao mesmo tempo, insere-se nesse movimento de *des-construção* da filosofia presente no século XX. Ele expõe uma desconfiança na potência da filosofia, assim como em suas grandes conquistas como a síntese, o conceito, o sistema, a objetividade e, enfim, a maravilha da abrangência do “processo de totalização” e, ao mesmo tempo, lança uma acusação a esta estrutura como uma “filosofia do poder e da violência”. Partindo dessa crítica, aponta para uma reconstrução da racionalidade a começar de fora do projeto ocidental, como lugar grego do pensar que havia se mostrado fatigado na realidade cruel do século XX.

Com a tese fundamental do seu pensamento, a ética como filosofia primeira, ele procura demonstrar em que consiste essa proposta de saída do lugar grego. Saída para um lugar *pré-originário*, o lugar da justiça, a esfera da *ética* como esfera fundamental. Neste tocante, a justiça é considerada por Lévinas a questão privilegiada da filosofia enquanto questão que está na base de todo o saber que possa ser constituído, porque convoca toda e qualquer tematização a justificar-se, a tornar-se justa em face a exterioridade visada pelo conhecimento, em face ao que ele chama de “*outro*”¹¹. A relação entre verdade e justiça torna-

¹⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 9. Em outras referências utilizaremos a sigla usual TI.

¹¹ Susin faz menção ao uso por Lévinas da palavra “Outro” com letra maiúscula. “Lévinas emprega sobretudo em **Totalité et Infini** a maiúscula para realçar o seu significado metafísico. No entanto, na mesma obra e sobretudo em outras obras, flutua entre maiúsculo e minúsculo, pendendo, aliás, para a segunda forma. (...) Mais problemática é a diferença “Autre” e “Autrui”, que em português se poderia fazer entre “outro” e o arcaico “outrem”. No entanto, pode-se suprir com o cuidado no emprego ou ausência de artigo: “Autrui” não porta artigo nem em francês e nem no seu sentido em português. Quanto a diferença de emprego de “autre” e “autrui” para indicar o outro homem ou Deus, isto não está nas intenções de Lévinas.” Preferimos utilizar “*outro*” com inicial minúscula e em itálico para não confundir o sentido metafísico com o pronome outro. Da mesma forma com “*outrem*” como sinônimo de “*o outro*”. Optamos, igualmente, por utilizar “*eu*” com letra minúscula e em itálico, ao contrário de alguns comentadores de Lévinas, por causa da mesma distinção. Cf. SUNIN, *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 1984 . p. 221, nota 83.

se, a seu ver, a questão imprescindível para o humano ao qual a filosofia não pode se furtar: o fazer justiça ao *outro*.

No entanto, esse pequeno anúncio do que seja toda a estrutura do projeto levinasiano nos remete a uma série de questionamentos pertinentes a essa desconstrução e remontagem da racionalidade em outras bases filosóficas, diferentes das bases modernas. Em primeiro lugar, cabe perguntar em que consistiria a interpretação que este autor faz da estruturação do pensamento ocidental. Compreensão esta que o leva a realizar uma crítica às bases da racionalidade propondo um mergulhar em uma “anterioridade muito mais anterior” que a apresentada pela racionalidade ocidental. Concretamente, de onde nasce essa crítica e que elementos a compõem para torná-la sustentável enquanto argumentação válida? Em que se baseia, verdadeiramente, a sua proposta da *ética* como o mais fundamental para a própria filosofia assumindo-a como a anterioridade de toda e qualquer tematização e do próprio ato de justificar? É possível uma saída da esfera grega, como constitutiva do pensar ocidental sem ferir o próprio estatuto da razão, sem cair num irracionalismo? Como se pode perceber, Lévinas lança-se numa polêmica que invita a filosofia a justificar-se diante do que ele chama de fracasso do projeto da civilização ocidental, que trouxe conseqüências dolorosas e desastrosas para a vida humana. Mas, ao mesmo tempo, polêmica que convoca o próprio Lévinas a justificar-se.

A crítica à tradição filosófica é o pano de fundo do pensamento levinasiano. A crítica levinasiana é desencadeada pela experiência que ele, juntamente com o povo judeu, faz da guerra, além do contato com Husserl e Heidegger e de pensadores judeus como Rosenzweig e Buber. Com Rosenzweig aprofunda a ruptura do esquema da totalidade hegeliana e redescobre a especificidade do judaísmo elevando-o à categoria filosófica. De Marcel e Buber é influenciado com a filosofia da invocação, do mistério, do amor e da relação.

Sua filosofia é, desta forma, fruto do itinerário que a sua própria vida toma mediante os acontecimentos do século XX¹². Na condição de perseguido

¹² Como descrição do percurso da vida de Lévinas pode-se tomar como referência resumida: COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução.*; BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética: filosofia e sagrada escritura.*

judeu, sentiu na própria pele as conseqüências mais drásticas do triunfo da razão ocidental.

1.2.1 - Chegada à Razão do Ocidente

Considerado pensador judeu, Emmanuel Lévinas nasceu na Europa Oriental, precisamente na Lituânia em 1906. Filho de família judia, teve uma educação voltada tanto para a cultura judaica como também russa. Recebeu uma influência particular de um tipo de judaísmo presente na Europa Oriental com um nível de estudo talmúdico elevado¹³, o *Mithnagued*, especialmente de caráter dialético de estudo, marcado por uma rica tradição hermenêutica fundada em interpretações talmúdicas. Devido, entretanto, a esta sua condição étnica, situada num ambiente de anti-semitismo fortemente presente na Europa da época, passou boa parte da sua vida em fuga.

Ameaçada pela Primeira Guerra Mundial, a sua família refugiou-se na Ucrânia, onde, nesse período, Lévinas teve uma aproximação mais estreita com a cultura russa, principalmente através dos estudos da literatura no Liceu em contato com autores como Dostoievski e Tolstoi. Nessa literatura, temas acerca do amor e da transcendência começaram a despertar o que o próprio Lévinas chamaria de “inquietação metafísica” na forma de interrogações relativas ao sentido profundo da vida humana. E, embora não tivesse diretamente estudos de filosofia, estes temas começavam a despertar certa curiosidade e inquietações filosóficas. Com condições favoráveis, sua família retorna à Lituânia anos depois, aonde Lévinas chega a concluir seus estudos secundários.

Estando presentes ainda as inquietações do período na Ucrânia, Lévinas dirige-se para Estrasburgo, a cidade francesa mais próxima da Lituânia, com o objetivo de realizar os estudos filosóficos. Nesse período manteve contato com expressões importantes do pensamento filosófico como Maurice Pradines, C. Blondel e M. Blanchot, dentre muitos outros. Através do professor J. Hering,

na obra de Emmanuel Lévinas. São Paulo: Edições Loyola, 1997.; MORO, Ulpiano Vázquez. *El Discurso Sobre Dios Em La Obra de E. Levinas*. Madrid: UPCM, 1982.

¹³ COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução*. p. 33 e BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética*. p. 18.

Lévinas teve os primeiros contatos com a fenomenologia que o conduziram até a Alemanha onde se encontrou com Husserl e Heidegger. A partir de então, o diálogo com a produção desses autores, em especial, acompanha Lévinas por todo o itinerário de sua filosofia.

A aproximação com Husserl e Heidegger, de modo particular nesse período, constitui-se como um momento de instrumentação fenomenológica para Lévinas. Obras como a sua tese doutoral intitulada *La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl* (1930), onde Lévinas interpretará a construção husserliana a partir de Heidegger, a tradução para o francês (1931) de *Méditations Cartésiennes*, de Husserl e, por fim, em sua obra *En découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger* (1949), contribuem para tornar mais conhecida a fenomenologia na França, denotam a admiração pelos dois autores e o esforço de mergulhar cada vez mais na fenomenologia.

Em Husserl, Lévinas se depara com a crítica ao naturalismo, psicologismo, empirismo e positivismo. Estas posturas, fortemente presentes na época como uma supervalorização das ciências factuais, são combatidas por Husserl, por reduzirem o sentido da objetividade à simples existência material e, com isso, gerar a crise pela qual sofre o mundo ocidental. “*Meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos*”¹⁴ é a celebre frase de Husserl.

A partir dessa crítica, Husserl desenvolve a sua filosofia que busca ultrapassar essa esfera objetivista do pensamento. A redução fenomenológica (*epoché*) constitui-se como o método por ele desenvolvido que procura abolir a atitude *a-crítica* em relação às coisas. Todas as teorias a respeito da realidade devem ser suspensas enquanto teses objetivistas, dando-se atenção aos fenômenos, aquilo que aparece na vida consciente das pessoas. Suspendendo a tese natural do mundo, encontramos algo que resiste à suspensão: a vida consciente. É na vida consciente que a objetividade toma sentido. Consequentemente, dois conceitos brotam dessa reflexão, o de *intencionalidade* e o de *horizonte* de sentido. Primeiramente, a consciência é *intencional*, ou seja, toda consciência não é somente consciência, mas consciência de alguma coisa,

¹⁴ BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética*. p. 58.

numa relação com os objetos, *intencionalidade* que se abre nas várias tonalidades em que a objetividade se desdobra. Essas várias maneiras, pelas quais a objetividade nos é dada, denotam as várias intencionalidades da vida. Geralmente, pode-se correr o risco de fixar-se numa significação unilateral, como é o caso das posturas criticadas por Husserl. A intencionalidade, no entanto, pensa “*em infinitamente mais coisas do que no objeto em que ela se fixa*”¹⁵. Demonstrando, assim, que a consciência possui a estrutura de um *horizonte*. Em torno daquilo que recebe a atenção da consciência há toda uma área implícita, que condiciona o sentido.

O conceito de *intencionalidade* e a idéia de “horizontes de sentido” são, assim, reconhecidos por Lévinas como uma grande contribuição da fenomenologia¹⁶. Tudo isso permitiu uma reflexão que envolve não só o saber teórico, mas também os aspectos concretos da vida cotidiana, da sensibilidade e da vulnerabilidade, a inserção no mundo, o envolver-se com a sua dramaticidade.

A fenomenologia, na leitura que Lévinas faz de Husserl, é um método que consiste numa análise intencional que dá acesso aos horizontes nos quais aparece o sentido do real, investigação dos horizontes de sentido concretos, mas esquecidos da consciência. A fenomenologia, portanto, ensina a desconfiar das teorias comuns para representar a realidade, a verdade se origina em algo que precede essas representações.

A crítica que Lévinas fará a fenomenologia, no entanto, situar-se-á na questão da supremacia do ato teórico da representação. Para Husserl, o saber ocorre quando a realidade preenche a medida do visado na intencionalidade. Na compreensão levinasiana da fenomenologia Husserl não conhece uma verdadeira transcendência. Os sentidos que a pessoa encontra fora de si mesma são frutos da sua própria vida intencional. Dessa forma, a intencionalidade acaba identificando pensar e existir.

A influência de Heidegger é notadamente importante. Toda a obra de Lévinas pode ser vista como uma tentativa de repensar as idéias básicas de

¹⁵ BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética*. p.67.

¹⁶ Id. *Ib.*

Heidegger, cujo projeto é entendido como a busca do fundamento ontológico do conhecimento. Os primeiros estudos são dedicados à sua obra principal, *Ser e Tempo*. Neste momento, a teoria do ser insinuada por Lévinas é procura estudar o ser enquanto ser, seu sentido e a estrutura categorial que condiciona sua existência.

Tentando superar a perda de contato com a realidade concreta evidente na forma como as ciências se configuraram, Husserl havia se preocupado com as ontologias regionais esclarecendo as essências dos vários objetos científicos, proporcionando às ciências um fundamento na vida intencional do mundo. Esta crise a qual denuncia Husserl é diagnosticada por Heidegger como “esquecimento do ser”. A filosofia caiu no esquecimento do ser por tratá-lo como ente, o pensamento de Heidegger pretende ser uma ontologia fundamental, porque procura destacar a compreensão prévia do ser, implícita na compreensão dos entes. Segundo Lévinas, a intuição mais importante de Heidegger foi a diferença ontológica, a diferença entre ser e ente. O ser para Heidegger é o próprio evento do ser de todos os entes. Dessa forma, em toda parte onde há entes é possível se encontra o ser. Na compreensão dos objetos ocorre uma transcendência em direção a um horizonte primordial esboçado no qual os entes poderão despontar. A ontologia, compreensão do ser, condiciona portanto todo conhecimento das ciências, enquanto conhecimento ôntico. No entanto, há um lugar privilegiado onde o ser se ilumina, a existência humana, onde, por meio da linguagem se declina o verbo ser. Segundo Heidegger, o ser humano apresenta-se de tal maneira que ao existir sempre se preocupa com a sua existência. É nessa preocupação fundamental que a existência humana esboça desde sempre seu horizonte de ser.

Lévinas reconhece o grande mérito de Husserl e Heidegger com a fenomenologia e a ontologia fundamental por terem resgatado a dimensão concreta da existência. A ontologia foi identificada com a plenitude da vida concreta. Os fatos da realidade não são dados objetivos, fora da consciência com significação própria, mas recebem o seu sentido da consciência que os apreende na intuição. A “volta às coisas mesmas”, ou seja, a compreensão do ser, não

apenas de forma conceitual, mas como um debruçar-se sobre todas as situações existenciais, é, para Lévinas, a novidade desse retorno à ontologia. Nesta atitude filosófica tudo o que diz respeito ao homem, à sua atividade cognitiva, vida afetiva, trabalho, necessidades básicas, tudo interessa à reflexão filosófica. Há um retorno às origens da filosofia grega, não por se tratar de uma filosofia perene, mas por uma preocupação com os desafios urgentes da atualidade, fazendo convergir, espontaneamente, a compreensão teórica e abstrata do ser e as questões relativas às situações concretas da vida.

No entanto, os acontecimentos anti-semitas que precedem a guerra, os próprios acontecimentos trágicos da Segunda Guerra Mundial e a experiência de uma Europa pós-guerra completamente destruída, marcaram um rompimento no itinerário filosófico de Lévinas. Ele questiona Husserl, Heidegger e toda a cultura ocidental com o escândalo da guerra e, a partir daí, sem deixar de usar o método fenomenológico, tenta superar as próprias pretensões da fenomenologia, construindo sua filosofia em busca de um outro sentido para além do lugar grego.

1.2.2 - Para Além da Razão Ocidental

Com a Guerra e o horror nazista, Lévinas teve a mais dura experiência de sua vida, juntamente com sua família, o povo judeu e toda a Europa. Este foi um momento crucial para começar a questionar toda a sua formação ocidental a partir de suas raízes étnicas e da condição do povo judeu perseguido.¹⁷

Percebe-se a partir desse evento marcante em sua biografia¹⁸ o início da exposição do confronto e da crítica a toda a tradição da filosofia que se

¹⁷ COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução*. p. 18

¹⁸ Importante destacar aqui a síntese feita por BUCKS (*A Bíblia e a Ética*. p. 30-32) a cerca de algumas classificações no itinerário da obra levinasiana. Ele destaca a classificação feita por MORO (*El Discurso Sobre Dios Em La Obra de E. Levinas*. p. 7-10) em três períodos – 1929-1951, como o período que corresponde aos estudos sobre a obra de Husserl e Heidegger, aparecendo também os primeiros escritos de cunho pessoal como *De l'Évasion* (1935), *De l'existence à l'existant* (1947) e *Lé Temps et l'autre* (1948); um segundo período – 1952-1964 – marcando um distanciamento das teses de Husserl e Heidegger sobretudo através de *Totalité et Infini*(1961); e um terceiro período – 1965-1979 – com as obras *Humanisme de l'autre Homme* (1972) e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Merece destaque, igualmente, a divisão feita por Strasser, semelhante a feita por Moro por também constituir-se de três períodos, um de crítica a ontologia em que o ser é tratado como “o mal de ser”, o *há* anônimo que carece de sentido; o segundo período, que corresponde a *Totalidade e Infinito*, em que coloca a *metafísica*

constituiu, a partir da análise levinasiana, como primazia da ontologia em detrimento da ética. Para Lévinas, a guerra não é um mero evento contingente, mas, a partir da sua análise, fruto de uma mentalidade na qual a filosofia ocidental se tornou a expressão mais alta.

De modo especial em sua obra *Totalidade e Infinito*, Lévinas expõe, de uma forma sintética, elementos trabalhados anteriormente em outras obras como *De l'évasion*, e *De l'existence à l'existant*. Estes elementos, agora reunidos e desenvolvidos, representam a culminância da crítica à estrutura ocidental do pensar que traz a violência e a guerra como consequência. O essencial das teses de Lévinas está exposto em *Totalidade e Infinito*. Nela, o autor apresenta a sua proposta para a racionalidade humana num “*evadir-se para um modo diferente que o da guerra e do horror*”.¹⁹

Nesse momento, o esforço de Lévinas consiste em empreender um diálogo com o ocidente grego²⁰, com uma linguagem gestada e enriquecida numa tradição filosófica ancorada no horizonte da busca do sentido do ser, a ontologia. Lévinas apresenta uma suspeita de que esta linguagem seja portadora do sentido mais originário. A ontologia, em seu modo próprio de compreender e de constituir o mundo, fixa-se num esforço de aproximar-se do ser e constituir, a partir dele, o horizonte fenomenológico de inteligibilidade dos entes, incluindo entre estes, também o ente humano. A suspeita aponta justamente para a pretensão de possibilidade de fundamentação e universalização da “razão onto-

no lugar da ontologia fundamental; e um terceiro período caracterizado com a *ética* como filosofia primeira. Neste último momento não se fala mais de *metafísica*, mas da *ética* como transcendência do ser. BUCKS menciona ainda uma terceira periodização feita por Petrosino e Rolland, que destaca além das anteriores um quarto período, que corresponde ao aparecimento de temas novos como a *vigilância* e a “*má consciência*”. COSTA (*Lévinas: uma introdução*, p. 19-30) apresenta uma classificação formada por quatro períodos, com datas discordantes da apresentação de Bucks: um primeiro período correspondente aos anos 1928-1930 em que acontece um diálogo com Husserl e Heidegger, no entanto, Lévinas já insinua uma possibilidade de relação fora do âmbito da existência tratando de temas como da temporalidade sincrônica e da existência com a categoria do *il y a*. Um segundo período entre 1932 e 1960 denota um intenso confronto com a ontologia fundamental de Heidegger, marcados pela temática da “*saída do ser*”. Um terceiro momento – 1961-1973 – pontua a primeira grande síntese filosófica de sua obra onde a *ética* surge como tema central na defesa de sua anterioridade frente a ontologia. E na quarta etapa, dos anos 1974 a 1995, acentua-se o tema da *ética* como filosofia primeira anterior a toda filosofia possível, momento em que a *ética* alcança o seu *status* definitivo. COSTA, Op. Cit. p. 19-30.

¹⁹ COSTA, Op. Cit. p. 43.

²⁰ “*Chamo de grego, para além do vocabulário, da gramática e da sabedoria que se haviam instaurado na Hélade, a maneira como, em todas as regiões da terra, se expressa ou se esforça por expressar-se a universalidade do Ocidente, superando os particularismos locais, do pitoresco, do folclórico, do poético ou do religioso.*” LÉVINAS Apud COSTA, Op. Cit. p.48.

fenomenológica”²¹, na qual toda a racionalidade ocidental está fundamentada. A evidência da guerra trouxe à tona justamente a fragilidade dessa estrutura, carecendo um debruçar-se mais atento sobre as suas limitações. Emerge, com isso tudo, a desconfiança nas grandes conquistas da razão.

1.3 Para Além do Ser

O grande interdito lançado pela guerra à razão moderna faz Lévinas debruçar-se mais ainda sobre o projeto ocidental para investigá-lo. O confinamento no campo de concentração de Stammlager, na Alemanha, como prisioneiro de guerra²², favoreceu, sobretudo, o contato com várias obras filosóficas que não havia lido, caracterizando um esforço de mergulhar em toda a estrutura da filosofia moderna, desta vez, a partir da ótica das vítimas da guerra. Ele constrói, então, toda uma análise acerca das categorias filosóficas consideradas como fundamentais ao pensamento ocidental moderno tais como a existência, o mundo, o tempo, a consciência e a intencionalidade, a liberdade e a totalidade, problematizando essas categorias defronte à violência da guerra.²³ Uma categoria, entretanto, obtém de Lévinas uma especial atenção em toda a sua obra: a totalidade, à qual toda a racionalidade ocidental estaria remetida. Tendo bem presente a leitura que faz de Rosenzweig²⁴, Lévinas vê na categoria totalidade a expressão mais contundente do que se tornou a filosofia ocidental,

²¹ COSTA, *Lévinas: uma introdução*.. p 49-50.

²² “Levinas fez o serviço militar em Paris e foi mobilizado no início da guerra em 1939. Sua função era ser intérprete do russo, mas já em 1940 foi feito prisioneiro junto com outros militares franceses. Ficou primeiramente com prisioneiros africanos num ‘Frontslalag’ na Bretanha e mais tarde num campo de concentração na Alemanha. Logo fui restringido a uma condição especial: judeu declarado, mas pela farda, poupado da deportação, fui reagrupado junto com outros judeus num comando especial. Trabalhando separado dos outros franceses, numa floresta, fui beneficiado aparentemente pelas disposições da Convenção de Genebra que protege o prisioneiro”. BUCKS, *A Bíblia e a Ética*. p. 23.

²³ COSTA, Op. Cit. p. 41.

²⁴ Cf. PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 24. Uma referência do próprio Lévinas a Rosenzweig está em LÉVINAS, TI. p. 15. A obra *Estrela de Redenção* de Rosenzweig constitui-se como uma postura, a partir da crítica feita ao sistema hegeliano, que se insurge contra a razão ocidental, contra as pretensões totalitárias do *logos* dialético presente na obra de Hegel enquanto aspira resumir todo o curso da filosofia européia. Para uma introdução ao pensamento de Rosenzweig, conferir SOUZA, Ricardo Timm. *Existência em Decisão*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

num esforço de totalização mostrou-se uma filosofia da violência, do poder e da injustiça: “*A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental.*”²⁵

1.3.1 Denúncia da Totalidade

Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas, através da denúncia da categoria totalidade, esforça-se por apresentar uma abordagem crítica da história do pensamento ocidental e da forma como a violência instalou-se no discurso filosófico. O autor mostra que, nos moldes da racionalidade ocidental, a relação primeira com o mundo, que o constitui como tal, constrói-se enquanto conhecimento ontológico. A filosofia, entendendo-se fundamentalmente como ontologia, trata de pensar o ente à luz do ser²⁶, num esforço de tudo conhecer, tudo abraçar, tudo compreender, tudo identificar a uma referência anterior, a um termo neutro que dissolve qualquer estranhamento e diferença.

Esse esforço de *totalização*, descrito por Lévinas, se dá no âmbito da subjetividade enquanto se compreende como liberdade, ou seja, a espontaneidade do “eu cognoscente” que se dirige à exterioridade, denominada por Lévinas de *outro*. Essa subjetividade visa um retorno a si mesma, e é, devido a este modo de ser, designada por Lévinas como o *mesmo*²⁷. Em sua compreensão, este termo significa toda a relação do *eu* com o mundo enquanto uma saída de si e um retorno a si, reduzindo toda a alteridade à sua própria interioridade. Conhecer é, então, uma atividade livre da consciência – o *mesmo* – que determina a coisa – o *outro* – sem ser por ela determinado.

Damos-lhe o nome de o Mesmo porque, na representação o Eu perde precisamente a sua oposição ao seu objeto; ela apaga-se para ressaltar a identidade do Eu apesar da multiplicidade dos

²⁵ TI. p. 10.

²⁶ Id. Ib.p.30.

²⁷ Id. Ib.p. 111.

seus objetos, isto é, precisamente o caráter inalterável do Eu. Permanecer o mesmo é representar-se. ²⁸

Na *clareza* da inteligência, do exercício do esclarecimento, o ser exterior ou aquilo que está fora da consciência, ajusta-se perfeitamente ao pensamento, perdendo a sua exterioridade. Transforma-se, nesse processo, em objeto do pensamento pelo sentido que lhe é dado. O que é exterior converte-se, dessa maneira, em interior e, sendo a consciência que lhe dá sentido, torna-se uma criação desta. O que se pode perceber, nesse caso, é que a atividade da consciência, como pode demonstrar a fenomenologia, transforma a *coisa em si*, apreendida à sua luz em *coisa para mim*. Esse vínculo, nos moldes da correlação *noese e noema*, anula toda a diferença entre sujeito e objeto, interior e exterior. A alteridade do objeto é eliminada no interior da consciência, enquanto esta constitui o mundo como “conhecido”. Aí está, dentro da estrutura da *totalização*, o fundamento da verdade, a adequação do objeto ao pensamento sem nada de excedente ou oposição: “*uma exterioridade que entrega ao pensamento na clareza e sem impudor todo o seu ser, ou seja, totalmente presente sem que, com razão, nada choque o pensamento, sem que nunca o pensamento se sinta indiscreto*”. ²⁹

Nesses moldes, o conhecer se dá como representação onde o *mesmo*, ou o *eu* que conhece, perde a sua oposição ao seu objeto enquanto o traz para si, para a consciência, e o identifica. A oposição apaga-se para fazer ressaltar a identidade do *eu*, apesar da multiplicidade dos seus objetos. Isto é precisamente o caráter inalterável do *eu*³⁰, a busca de identidade, permanecer sempre o mesmo.

A efetivação do *mesmo* na relação de conhecimento ontológico na medida que realiza a negação da alteridade do *outro* é, para Lévinas, o esforço do *mesmo* de identificar todo estranhamento e diferença absorvendo-os e neutralizando-os na unidade geral do conceito. Nesse sentido, a *visão*, enquanto postura mesma do ato de conhecer, é uma adequação entre a coisa e a idéia que se tem dela.

²⁸ TI. Ib.

²⁹ Id. Ib.p. 109.

³⁰ Id. Ib.p. 111.

A relação do sujeito com alguma coisa através da *visão* não é uma relação direta, mas uma relação com uma outra coisa que é a luz. “A *visão* é, portanto, uma relação com um ‘qualquer coisa’ que se estabelece no âmbito de uma relação com o que não é um qualquer coisa”³¹. Esse “qualquer coisa” é a luz ou o conceito. Não vemos a luz, mas o objeto na luz. A luz esvazia o espaço para que apareça o objeto. Do nada, que é o vazio, surge o objeto. É assim que a filosofia ocidental relaciona a generalidade e o conceito a esse vazio e a esse espaço, de onde surgem os entes, isto é, as coisas que podem ser vistas e tocadas. O conceito ou a luz não existe como coisa concreta mas é necessário para que se compreendam as coisas particulares. Ele é a condição de inteligibilidade dos entes. As coisas são inteligíveis não numa relação direta do sujeito com a sua singularidade e particularidade, mas na relação com o “ser em geral”, isto é, a generalidade que é o “espaço iluminado” pelo qual o objeto é ultrapassado.

Dessa forma, a compreensão do ser acontece não numa relação direta entre o pensamento e a coisa, mas na ultrapassagem do objeto pelo pensamento. A saber, o pensamento capta o ente ou a coisa a partir de um horizonte onde ela está inserida, onde o objeto se apresenta não na sua singularidade, mas como um perfil. A idéia de horizonte concebido pela fenomenologia desempenha a mesma função do conceito no idealismo clássico. “O ente surge num fundo que o ultrapassa, como o indivíduo a partir do conceito”.³² Para Lévinas, a fenomenologia, já desde Husserl, é mais um modo pelo qual a ontologia se impõe claramente como a última palavra do saber. Nesta crítica à categoria totalidade, portanto, aparece embutida a crítica a Husserl e Heidegger, já que Lévinas vê a fenomenologia como continuadora do espírito presente na ontologia. Este fundo, de que fala Lévinas, é o horizonte do ser a partir do qual se compreende as coisas. A verdade do ente está subordinada à compreensão do ser, ou seja, o ser do ente que é posto como *médium*³³ da verdade. Na fenomenologia a luz da inteligibilidade tem origem no sujeito e projeta o sentido no horizonte onde aparecem os objetos que dela recebem o seu significado. A visão limita-se, pois,

³¹ TI. p. 169.

³² Id. Ib.p. 32.

³³ Id. Ib.

ao horizonte e não ultrapassa os limites do ser. Pela visão a consciência sai de si e retorna a si.

Esse horizonte do ser não é a materialidade do existente, mas a inteligibilidade, esta luz e claridade pela qual a consciência se apodera da realidade existente. Dito de outro modo, o ser da coisa, isto é, o “ser em geral” transforma-se em inteligibilidade e é por ela que a coisa, perdendo as suas características particulares, se entrega aos poderes da consciência.

“A partir do Ser, a partir do horizonte luminoso em que o ente tem uma silhueta, mas perdeu o seu rosto, ele é o próprio apelo dirigido à inteligência. Sein und Zeit talvez tenha defendido uma só tese: o Ser é inseparável da compreensão do Ser (que se desenrola no tempo), o Ser é já apelo à subjetividade”.³⁴

Na ontologia heideggeriana, o conhecimento do ser é fundamental para a compreensão do ente, ou seja, das coisas particulares. O ser entra na relação para amortecer ou neutralizar a resistência que poderia haver numa relação direta entre o *eu* e o *outro*. A essência da filosofia, diz Lévinas a cerca de Heidegger³⁵, consiste em afirmar a primazia do ser sobre o ente. Mas subordinando-se o conhecimento do particular, o ente, ao conhecimento do “ser em geral”, o conceito, submete-se à relação com um ente, ou “relação ética”, à relação com o ser que o abrange, isto é, com o “ser em geral” que, por ser neutro e impessoal, suprime a alteridade e permite seqüestrar e dominar o ente.

A relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. Tal é a definição de liberdade: manter-se contra o outro, apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarquia de um eu. A tematização e a conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma de facto o Outro, mas no seio de uma negação da sua independência. ‘Eu penso’ redundando em ‘eu posso’ – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder.³⁶

³⁴ TI. P. 32.

³⁵ Id. Ib.

³⁶ Id. Ib.p. 33

Todo este processo do conhecimento que se produz a partir da inteligência dos seres é o que Lévinas toma justamente por ontologia. É justamente neste processo que se constitui a liberdade do *eu*: a eliminação da alteridade do outro no interior do *mesmo*, uma redução do *outro* ao *mesmo*. Dito de outra forma uma relação de poder e posse, o *eu* que conhece e se apossa. Ao lidar com o conceito através da ontologia, a subjetividade solitária está livre das intervenções dos seres particulares que poderiam impedir ou contradizer a sua espontaneidade. O *eu* assume-se, assim, como liberdade pura. “*A Ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro.*”³⁷ Essa forma de conceber o conhecimento conduz a uma liberdade absoluta em que, na representação, o eu particular se transforma no *eu* universal, “*o eu particular da representação é a passagem natural do particular ao universal*”.³⁸ Souza, descrevendo a partir do pensamento levinasiano essa presença da liberdade no cerne da totalidade, apresenta uma liberdade que é auto-justificação, constituindo-se como a própria regra do jogo totalizante, porque estrutura-se como a sustentação da identificação do *outro* no *mesmo*. Ele afirma:

*Entre a liberdade e a Totalidade existe assim uma identificação: a Totalidade só pode ser ‘total’, quando é ‘absoluta’, ou seja, quando seu cerne não é atingido por limitações de liberdade de autodesenvolvimento; e a liberdade só pode ser designada como tal, se nela se encontra o seu próprio impulso: nenhuma liberdade pode ser imposta. No fundamento, tal identificação nada demarca senão mais um passo tautológico da dinâmica de absoluta totalização.*³⁹

O mecanismo utilizado para realizar esse domínio absoluto do *eu* é a sincronia do tempo. Na representação, o passado e o futuro são reconduzidos ao presente que, para Lévinas, tem um sentido muito forte de soberania e poder. “O

³⁷ TI ,p.30.

³⁸ Id. Ib.p. 111.

³⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999., p. 148-149.

Mesmo que se refere ao Outro rejeita o que é exterior ao seu próprio instante” (...)⁴⁰ A reunião do passado e do futuro no presente dá ao *eu* o poder de exercer o seu domínio sobre o tempo na medida em que reduz tudo ao seu próprio sentido.⁴¹ O presente torna-se origem de tudo.

*“O presente é fonte do espírito (tempo da Ur-impression, em Husserl), é começo absoluto, tempo que engendra seu ser ele mesmo engendrado, em torno do qual se organiza e se orienta o tempo e o ser. O presente se liga, de fato, à “criação primeira” (em Husserl, Urschopfung), à gênese num aqui e num agora por excelência, um hoje sobre o qual se assenta o ontem e o amanhã”.*⁴²

É assim que a representação se torna constituída. Reduzindo todas as coisas do passado e do futuro ao seu próprio sentido, tem o poder de *“reduzir ao noema o próprio ser do ente”*⁴³. Possuindo toda a realidade pelo pensamento, o *eu* se coloca como liberdade absoluta – um *“Eu que retorna à origem, pondo-se no princípio de tudo e de si, é um eu que se põe como plena liberdade sem sombras, a liberdade original e originária de todos os movimentos precedentes de transitividade em busca de si mesmo.”*⁴⁴

Firmada na razão, a liberdade garante seu senhorio e seu poder sobre tudo. Nada a limita. Como no mito de *Giges*⁴⁵, o *mesmo* define o *outro* sem ser por ele determinado, sem ser acusado, invisível a qualquer julgamento⁴⁶. Nessa estrutura, Lévinas interpreta a “razão universal” de Spinoza, o “espírito” hegeliano e o “ser do ente” de Heidegger como formas de sublimação do *eu*. Esse *eu* que tudo sabe e que tudo pode, escondendo-se por trás das várias formas da universalidade da

⁴⁰ TI p. 110.

⁴¹ SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 85.

⁴² Id. Ib.

⁴³ TI p. 112.

⁴⁴ SUSIN, Op. Cit. p. 98.

⁴⁵ *“Giges era, segundo uma lenda, um pastor que tomava conta do rebanho do rei da Líbia. Certo dia encontrou um anel com o poder de fazer invisível o portador. Assim, Giges conseguiu entrar no palácio, seduzir a rainha e com a cumplicidade dela matar o rei, apoderando-se do reino. (...) Lévinas usa a figura de Giges para simbolizar a posição soberana do eu transcendental que a tudo vê sem ser visto, que a tudo experimenta sem se comprometer.”* Cf. nota 12 em BUCKS, *A Bíblia e a Ética*. p. 107. e TI p. 48.

⁴⁶ TI, p. 110.

razão, que resultam numa filosofia impessoal que fala em primeira pessoa à qual devem “*ser reduzidas todas as vontades que, pelo ‘sentir’ seriam demasiado animais pouco racionais.*”⁴⁷ Eis o império da razão cujos resultados se mostram patentes, como bem expressa Lévinas:

*neste fim de milênio em que o glorioso triunfo da Razão e do Saber coincide com um fim de milênio 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, de terrorismo, do desemprego, da miséria sempre incessante do Terceiro Mundo, das cruéis doutrinas do facismo e do nacional-socialismo e até ao supremo paradoxo em que a defesa da pessoa se inverteu em stalinismo.*⁴⁸

Após a descrição, dessa estrutura ontológica, a pergunta colocada, neste momento, por Lévinas é se, verdadeiramente, a razão foi capaz de sempre convencer as vontades no sentido de se tornar razão prática para que não reconheça a sua culpa diante de uma cultura e de uma história em que a “*Razão triunfante das ciências produziu tantas falácias*”.⁴⁹

Com esta composição da categoria totalidade apresentada até agora, o ponto focal da crítica de Lévinas, cabe perguntar o que está, de fato, em jogo na estrutura da razão. A partir de Lévinas, está em questão o poder violento exercido na civilização ocidental tendo por fundamento e referência os conceitos de liberdade e autonomia firmados pela elaboração filosófica.

O que Lévinas se propõe é, justamente, colocar a liberdade em questão⁵⁰, fazendo com que a filosofia assuma esta como a sua tarefa primeira. A filosofia deve, antes de qualquer esforço de *totalização*, tornar-se fundamentalmente crítica da liberdade. “*A essência da razão não consiste em assegurar ao homem um fundamento e poderes, mas em pô-lo em questão e convidá-lo à justiça*”.⁵¹ A crítica é clara: o discurso ontológico sucumbe à tentação de se fechar sobre si

⁴⁷ SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico*. p. 99.

⁴⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós*. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 242.

⁴⁹ Id. *Ib.p.*

⁵⁰ *TI*. p. 72.

⁵¹ *Ib.* p. 75.

mesmo.⁵² A preocupação levinasiana consiste, conseqüentemente, em por à prova as armadilhas do discurso que absorve, sem remorsos, a alteridade que lhe resiste. Recorrendo-se novamente a Souza⁵³, poder-se-á perceber melhor essa suspeita levinasiana com relação à liberdade. O projeto de Lévinas aponta para uma nova concepção de liberdade que começa justamente com a crítica da legitimação da liberdade em sua dinâmica. Essa negação da liberdade como última instância de sua própria legitimação se põe como ultrapassagem de uma liberdade na totalidade. Para tanto, um acontecimento externo é capaz de evocar essa transformação na liberdade, a presença do “outro-que-ser”.

O trauma do encontro com a exterioridade traz à luz a conseqüência indireta, porém, imediata da consciência da radical finitude da Totalidade do Mesmo, que se expressa aqui pelo “não-pode-ser-consciente” plenamente da realidade do Outro. Se é verdade que “não há para a liberdade nenhum escândalo maior do que se descobrir finita”.⁵⁴

A justiça, enquanto posicionar-se respeitosamente frente ao *outro*, é quem conduz, a partir desse ponto, a liberdade. Uma filosofia que não questiona o *mesmo* é, para Lévinas, uma filosofia da injustiça.⁵⁵ Conseqüentemente, a questão da justiça torna-se a questão privilegiada da filosofia. Desta forma, a filosofia precisa, ela mesma, assumir-se como justiça. Na verdade, o apelo de Lévinas é que a subjetividade, caracterizada por liberdade e espontaneidade, se reconheça limitada. “*A moral começa quando a liberdade, em vez de se justificar por si própria, se sente arbitrária e violenta.*”⁵⁶ Por isso, torna-se importante repetir, Lévinas propõe uma *resignificação* de termos. A liberdade não pode ser entendida nos moldes modernos, mas, em face a justiça, deve ser questionada, transformada em uma liberdade que se abre à ação justa. Todo o movimento de sua obra, como se pode perceber, apresenta-se como um esforço por justificar a

⁵² FABRI, Marcelo in VV.AA. *Éticas em Diálogo: Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões de interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 11.

⁵³ SOUZA. *Sujeito, Ética e História*. p. 151.

⁵⁴ Id. Ib.p. 151 e 152.

⁵⁵ TI. p. 33 e 70.

⁵⁶ Id. Ib.p. 71.

liberdade. E justificar, para Lévinas, não é demonstrá-la como poder, mas é torná-la justa.⁵⁷

Apresentar esta sua tese, no entanto, suscita muitas questões. Lévinas não é um autor fácil, principalmente pela forma como estrutura a sua argumentação. A sua proposta da *ética* como filosofia primeira implica, justamente, nesse assumir a justiça como primazia de toda relação de conhecimento. Mas é preciso compreender como Lévinas estrutura essa nova relação do conhecer pautada pela justiça. Conhecer é o mesmo que justificar. Dessa forma, no próprio ato de conhecer já interfere a noção de justiça, o conhecer sofre o apelo da justiça. Dito de outro modo, a liberdade deve subordinar-se ao bem supremo, à justiça, constituindo uma nova relação com o ser.

1.3.2 Escatologia

A essa nova relação Lévinas chama de “escatologia da paz messiânica”, devendo substituir a “ontologia da guerra” como fundamento, num esforço para que a paz seja instaurada. Mas, esta paz não pode ser fundada pelas vias da política, enquanto exercício do poder do mais forte ou do equilíbrio entre forças antagônicas. No prefácio à *Totalidade e Infinito*, Lévinas apresenta a filosofia aliada e submetida à política, “a arte de prever e ganhar por todos os meios a guerra”⁵⁸. A guerra é uma violência que não consiste apenas em matar, aniquilar, mas em subjugar, alienar e desmontar todo projeto de vida das pessoas, fazendo-as praticar atos contra a sua própria natureza. A guerra é totalizadora, não reconhece a exterioridade do *outro*. Dessa forma, fazer política é o modo próprio do homem exercer a sua racionalidade, como visto no esquema apresentado anteriormente sobre a totalidade, ou seja, aniquilar todo estranhamento. Para Lévinas, portanto, nos moldes da ontologia, inevitavelmente, a paz só pode sair da guerra, enquanto exercício da força e da posse.

⁵⁷ TI, p. 70.

⁵⁸ Id. Ib. p. 9.

A paz deve surgir, na verdade, como resultado do respeito e da justiça numa palavra de bondade. A via de relação entre o *mesmo* e o *outro* deve superar a redução ao conhecimento objetivo que se caracteriza na posse.

O próprio termo *escatologia* já remete a essa inversão no agir pela paz. A *escatologia*, como esclarecimento sobre o fim último das coisas, tem grande importância para a teologia, mas não para a filosofia que a relega ao domínio do subjetivo, da ilusão e da opinião. Entretanto, o sentido de *escatologia*, apresentado por Lévinas, não consiste numa consumação do tempo e da história. Esse sentido teológico⁵⁹ estaria ainda preso às malhas da ontologia. Na verdade “a *Escatologia põe em relação com o Ser, para além da Totalidade ou da História, e não com o ser para além do passado e do presente.*”⁶⁰ A *escatologia* remete a uma exterioridade mais fundamental. É justamente fora da totalidade que Lévinas busca o sentido da relação do *eu* com o *outro*, onde acontece a experiência ética. Esse *frente-a-frente*, onde se revela a verdade humana, é traduzido pela categoria *exterioridade*. Essa *exterioridade* não implica uma negação da *totalidade*, mas acontece no interior dela e da história, transbordando-a, apelando a uma aproximação original e originária ao ser, diferente da aproximação ontológica, apresentando-se como algo diferente da totalidade.⁶¹ A *escatologia* é, portanto, uma categoria que se apresenta como um anúncio de algo num outro tempo e lugar.

Essa *escatologia*, como um além ou um exterior, não se submete ao juízo da história, mas a julga a cada momento, julga o exercício da liberdade que acontece em seu interior, chamando os homens a se responsabilizarem por essa mesma história. “*Não é o juízo último que importa, mas o juízo de todos os instantes no tempo em que se julgam os vivos*”.⁶²

⁵⁹ Sobre a discussão a cerca do estatuto do pensamento levinasiano situar-se na esfera da teologia ou da filosofia pode-se ver BUCKS, *A Bíblia e a Ética*. e MORO, *El Discurso Sobre Dios Em La Obra de E. Lévinas*. p. 12-16. Para Lévinas a teologia fala de Deus ainda com categorias ontológicas. Lévinas reivindica para seu discurso o *status* de filosófico uma vez que, usando categorias talmúdicas, as concebe a partir de uma interpretação filosófica. Da mesma forma que interpela a ontologia, também o faz à teologia no sentido desta repensar os conceitos básicos do seu discurso.

⁶⁰ TI. p. 10.

⁶¹ COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução*. p. 98.

⁶² TI. p. 11.

Com a “visão escatológica”, Lévinas rompe com a compreensão do ser limitado à totalidade, abrindo um horizonte para o “infinito do ser”, o *outro*, que não pode ser objetivado nem compreendido a partir da lógica que totaliza o múltiplo. “*O outro é significação, mas significação sem contexto...*”⁶³ Lévinas propõe assim uma saída do ser e de sua obra de ser⁶⁴.

1.3.2.1 Metafísica

Esta saída do ser na *escatologia*, Lévinas compreende como *metafísica*, entendida não como a busca da verdade do ser, contida na essência das coisas, no círculo da totalidade, mas sim, a busca de uma verdade que a excede, encontrando-se sempre além, exterior à totalidade. Lévinas procura, portanto, superar a metafísica tradicional conferindo-lhe um novo significado: a *metafísica* é o esforço de buscar uma saída do ser para o “além do ser” ou para o “diferente de ser”.⁶⁵ Por conseguinte, é através da *metafísica* que se dá a relação com a exterioridade.

Por isso, Lévinas chama de “transcendência da relação metafísica”⁶⁶ a saída de si sem retorno, diferente de toda relação de posse e de poder. A *metafísica* é a relação em que o *eu* aborda o *outro* sem o tocar e sem destruir a sua alteridade, abrindo espaço para que este *outro* se manifeste. Há uma exterioridade nessa relação que impede a assimilação e é essa exterioridade que constitui a transcendência. Mas para manter-se a exterioridade, há um constitutivo imprescindível, o de que a “relação metafísica” é relação entre dois termos absolutamente separados, irreduzíveis à assimilação de um pelo outro. Portanto, a transcendência tem como propriedade fundamental a distância que separa o *eu* do *outro*. Esta não significa uma distância comum, mas está inscrita no próprio modo de existir do *outro*. Nesse sentido, a separação é o que propriamente significa ser *outro*, em virtude da qual o sujeito se encontra

⁶³ LÉVINAS, *Entre Nós*. p. 15

⁶⁴ COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução*. p. 95.

⁶⁵ Id. Ib. p. 95.

⁶⁶ TI p. 28.

absolutamente separado. Aspecto este da “relação metafísica” que será mais detalhadamente trabalhado no segundo capítulo, quando será apresentado o processo de *infinição* na subjetividade. Ou seja, na “relação metafísica” constituída como uma tensão presente na subjetividade, o *eu* que se encontra provocado, na sua obra de identificação, a uma abertura pela idéia de infinito presente nele.

Essa transcendência da qual se vem falando na *metafísica*, Lévinas tenta traduzir com a idéia de *infinito* e a categoria do *desejo*. O *infinito* é a transcendência do *outro* que rompe com a totalidade, no sentido de não fundir-se nela. A “relação metafísica” não pode ser uma representação porque o *outro* não se deixa interpretar por uma constituição intencional, pois, assim sua transcendência seria dissolvida na imanência. A relação com o infinito é movida pelo “desejo metafísico”, que não é a procura da satisfação de uma necessidade, como algo que se incorpora à identidade do *eu*, mas como desejo assimétrico, se refere à relação desinteressada entre o *eu* e o *outro*, sem busca de retorno, nem de complementação, sem apropriação, totalização e dominação.

1.3.2.2 A Idéia de Infinito e o Desejo Metafísico

Alternativamente ao processo de totalização, Lévinas interpela o pensamento ocidental com a idéia de infinito num convite à saída do ser, numa *excedência*. Com ela, o autor, traduz o que quer significar com a expressão “relação metafísica”, ou seja, Lévinas a entende como reveladora da possibilidade de pensar o transcendente fora dos esquemas ontológicos. Enquanto a idéia de ser acaba por englobar a diferença na unidade, Lévinas percebe que, na idéia de infinito é possível respeitar a alteridade. Como diz Pivatto, “*é o Infinito que implode o esquema formal da cogitação.*”⁶⁷ Acontece, com isso, um traumatismo, visto que, na idéia de infinito, a própria consciência mostra que não consegue concluir o seu movimento teleológico, que visa o

⁶⁷ PIVATTO, Pergentino Stefano. A Questão de Deus no Pensamento de Lévinas in: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio. *O Deus dos Filósofos Contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003.p 183.

retorno. A idéia de infinito é, portanto, o momento em que o poder racional se embate contra sua insuficiência. O infinito significa uma ruptura na totalidade.

A idéia de infinito é o “modo de ser” e de se revelar do infinito (*outro*) ultrapassando todos os limites do que é possível compreender e tematizar. Para chegar a essa exterioridade que não pode ser possuída, Lévinas se baseia na idéia cartesiana do infinito, em que um ser contém mais do que é possível conter, um ser que ultrapassa infinitamente qualquer idéia que eu possa fazer dele. Em Descartes, o ser finito contém um *excedente* em relação ao que permanece estritamente seu. Não há correlação entre a idéia de infinito no sujeito e o seu objeto, por isso ela não pode representar o infinito, não obedecendo ao esquema ontológico que a abarca. O infinito pensado (*ideatum*) ultrapassa infinitamente a idéia que se tem dele, não podendo, por isso, ser demonstrado, como acontece com as outras idéias. Ao se pensar um objeto, a distância entre o sujeito e este, é eliminada pelo pensamento que dele se apropria. Por outro lado, quando se pensa o infinito, jamais se alcança o seu objeto porque este ultrapassa o pensamento, ou seja, o ser pensado extravasa o ser pensante. A transcendência do infinito é inassimilável e irreduzível: “o infinito não é um objeto de conhecimento – que se reduziria à medida do olhar que contempla – mas o desejável, isto que suscita o Desejo, ou seja, o que é aproximável por um pensamento que a todo instante pensa mais do que pensa”.⁶⁸

Há, dessa forma, uma distância e uma separação absolutas entre a idéia do infinito e o infinito em si, porque o conteúdo da transcendência é exatamente a distância entre a idéia e o “*ideatum*”, isto é, entre a idéia de infinito e o infinito mesmo. Por isso, o infinito como alteridade mantém a sua exterioridade, já que:

*O Infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único ideatum do qual apenas pode haver uma idéia em nós; está infinitamente afastado da sua idéia – quer dizer, exterior – porque é infinito.*⁶⁹

⁶⁸ TI. p. 33.

⁶⁹ Id. Ib. p. 36.

Isso se dá através do *desejo*, cujo significado recebe em Lévinas um conteúdo próprio. O “desejo metafísico” cria uma relação marcada pela gratuidade e pela bondade, uma relação que parte do *eu* com seu mundo de posses e de saber para um além totalmente desconhecido, o *outro*, estranho ao seu mundo, sem busca de satisfação ou de retorno.

Para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração, sem que seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar qualquer nova carícia. Desejo sem satisfação que, precisamente entende o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro.⁷⁰

Por isso, em Lévinas, *desejo* se distingue de necessidade fazendo referência aos dois modos de relação, a ontologia e a *metafísica*. Na necessidade o *eu* abre-se ao mundo, mas em forma de captação, em forma de posse e de retorno a si. O “desejo metafísico”, ao contrário, não se encontra no nível das carências e necessidades passíveis de satisfação, em que o indivíduo está voltado para si mesmo, preocupado com a própria subsistência e felicidade, mas já supõe as necessidades satisfeitas, uma subjetividade constituída enquanto *eu*. O *desejo* nasce para além de tudo o que pode faltar ou satisfazer. Na verdade, o *desejo* é a revelação de uma insuficiência que não busca uma satisfação, não pode ser preenchida com a posse porque se encontra além da ordem natural da satisfação e da insatisfação. Enquanto o pensamento iguala, o *desejo* põe numa relação que ultrapassa o *eu*.

O *desejo* estabelece uma relação entre o *eu* e o *outro* que não elimina a separação, que preserva os termos, a imanência e a exterioridade. A distância é conservada precisamente porque o *desejo* não alimenta uma necessidade, mas alimenta-se da sua fome⁷¹. A radicalidade da separação entre *eu* e o *outro* no *desejo* é tal, que não pode haver antecipação no sentido de que se possa fazer uma idéia do *outro*.

⁷⁰ TI . p. 22.

⁷¹ Id. Ib.

Lévinas compara o *outro* para o qual tende o *desejo* com uma terra estranha da qual não se é nativo e nem nunca se chega. O *desejo* provoca êxodo enquanto a necessidade provoca retorno, como diz Susin:

*Enquanto a necessidade, nascida de mim, tende à satisfação de uma defasagem e renasce a cada satisfação cavando novo vazio, nova defasagem para nova satisfação, nova tensão por mim mesmo, revelando-se assim o “mal do retorno” na ansiedade por complementação, por ampliação ou recuperação de mim, sempre uma nostalgia de mim como da terra donde se partiu, o desejo não parte de mim: vem do outro, do seu Olhar, da sua palavra e do seu infinito.*⁷²

O *outro* não pode ser encarado como um objeto do mundo ontológico. “O *Desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o Desejado, invisível*”⁷³. O *outro* é invisível não porque fica na obscuridade, mas porque não pode ser alcançado pela luz da visão. Compreender pela visão supõe uma correspondência entre a idéia e a coisa que ela determina, no englobamento de ambas, enquanto a invisibilidade envolve relações com aquilo que não pode ser globalizado porque não entra no esquema da visão.

A alteridade não pode ser apreendida, mas pode ser experimentada no sentido da altura, que não é o céu, mas o invisível, o infinito, para além de uma concepção de ser e não-ser, à qual o *desejo* abre-se e tende. A excelência dessa altura, que é o *outro*, consiste exatamente na sua invisibilidade, ou seja, na sua transcendência que ultrapassa toda compreensão e todo pensamento. “O *facto de essa altura já não ser o céu, mas o invisível, constitui a própria elevação da altura e a sua nobreza. Morrer pelo invisível – eis a metafísica*”.⁷⁴

Como se pode perceber, Lévinas opera, usando as palavras de Pivatto⁷⁵, uma “*trans-significação*”, porque a idéia de infinito, pelo *desejo*, vem ao *eu* de fora, não é uma reminiscência ou um saber tematizável, mas exterioridade. Ela vem ao *eu* posta por *outro*. Não sendo assim, seria idéia a partir do ser, um retorno. A “idéia de infinito em nós” desequilibra a estrutura *noético-noemática*,

⁷² SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico*. p. 265.

⁷³ Id. Ib.

⁷⁴ Id. Ib. p. 23.

⁷⁵ PIVATTO, Pergentino Stefano. *A Questão de Deus no Pensamento de Lévinas*. p. 184.

abrindo-a a uma significação além da intencionalidade. O infinito resiste à participação na compreensão como um conteúdo. Percebe-se com isso que Lévinas procura deslocar a questão do sentido ligado à consciência intencional para a relação que se passa entre a subjetividade e o infinito.

A idéia de infinito é, portanto, como dizem Pivatto e Souza⁷⁶, uma questão de fronteira, uma idéia que obriga o sujeito a pensar mais do que pode. Coloca-se exatamente nos limites da coerência racional tradicional, quando esta se depara com a sua insuficiência. A idéia de infinito se dá justamente no interior da totalidade produzindo nela a limitação a partir da *infinição*. Concretamente, o infinito vem à idéia na relação do *mesmo* enquanto *eu* que se preserva em seu lugar de identificante, ou seja, um *mesmo* em seu mundo totalizado com o *outro*, que se apresenta como a excedência infinita desse mundo.

A inadequação produzida pela idéia de infinito na estrutura cognitiva significa a possibilidade de ruptura na totalidade, ou seja, a idéia de infinito é, concretamente, um questionamento da liberdade, da representação, da imanência do *mesmo*, da injustiça. Esse questionamento impele a subjetividade a uma abertura, a um outro sentido que vem de fora, que vem do alto, que vem de outras terras que não a sua própria pátria, que vem do *outro*.

1.4 Anterioridade da Ética

O que Lévinas apresenta com a sua argumentação é uma tensão instalada entre a força de identificar e reconhecer e a exterioridade ao *eu* cognoscente, enquanto alteridade, enquanto *outro*. A partir dessa tensão, Lévinas conclui que o pensamento, na verdade, se estrutura em torno de um núcleo referencial, que não é este esforço de identificação, mas, a questão da diferença. Como diz Souza⁷⁷,

⁷⁶ PIVATTO, Pergentino Stefano. *A Questão de Deus no Pensamento de Lévinas*. e SOUZA, Ricardo Timm. Da Neutralização da Diferença à Dignidade da Alteridade: estações de uma história multicentenária. In: *Sentido e Alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

⁷⁷ SOUZA, Ricardo Timm. *Da Neutralização da Diferença à Dignidade da Alteridade: estações de uma história multicentenária*. p. 15.

no início não está o verbo ser, mas a relação com os desencontros que o verbo ser tenta de algum modo identificar.

Pode-se dizer, com isso, que o problema da diferença estabelecido numa relação de respeito e justiça é a questão propriamente dita do pensar. A alteridade é a provocação para um processo de compreensão do todo, não como identificante, que se esforça enquanto tal por tirar da diferença esse seu caráter de singular, mas apresenta uma tarefa infinita, que tende, pelo “desejo metafísico”, ao infinito, ao “absolutamente outro”, como um lançar-se sem saber aonde chegar, precisando reiniciar-se a cada momento.

Com essa ruptura na estrutura racional ocidental que a idéia de infinito faz acontecer, Lévinas pretende superar o predomínio do subjetivo em que o *eu* sozinho julga-se o dono e a fonte da verdade, e, portanto, injusto e violento. A idéia de infinito aponta para a revelação de uma anterioridade. O seu irromper obriga a uma inversão no pensamento; sua novidade radical chega sem a iniciativa de quem a recebe, ela é posta por *outrem*. O pensamento torna-se inquieto e vigilante por uma verdade maior, anterior e mais alta que fundamenta, desde fora, a própria idéia. Se o *outro* se coloca muito além da idéia que se tem dele, pode então questionar não só a liberdade do *eu*, mas também a sua verdade. A proposta de Lévinas é opor ao “objetivismo da guerra” uma subjetividade originada da “visão escatológica” e fundada na idéia de infinito.

É na *metafísica* que Lévinas fundamenta a relação com o ser, em virtude de ser a ontologia uma atividade da consciência posterior à relação com o *outro*. Distinguindo transcendência e objetividade, Lévinas destaca a primeira como mais importante do que a segunda. É, nesse sentido, que está orientado todo o desenvolvimento de sua tese em *Totalidade e Infinito*.

À “relação metafísica” Lévinas chama propriamente de *ética*. Entretanto, assim falando, não se trata ainda de um sistema de critérios para o agir moral, não é ainda um ato ontológico. O que Lévinas chama de *ética*, na verdade, é esta relação entre termos, descrita acima, onde um e outro não estão unidos nem por uma síntese de entendimento, nem por uma relação de sujeito-objeto. ⁷⁸A *ética*

⁷⁸ BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética*. p. 101.

ganha, em Lévinas, um estatuto de relação interpessoal, relação ao *outro*. Ela precede qualquer ato ontológico, assumindo-se como a própria postura filosófica, porque toda teoria e toda investigação sobre o mundo supõem uma relação respeitosa com o *outro*.

A anterioridade da ética se constitui como crítica a qualquer saber a ela remetido. Esta crítica vai além da ontologia porque é um conhecimento no qual se fundamentam todos os outros conhecimentos e que não reduz, nem anula a transcendência do *outro*. Ela deixa que o *outro* questione o próprio conhecimento ontológico, ou seja, a espontaneidade da liberdade que reconduz tudo a si mesmo, fazendo o saber se reconstruir.

Tal questionamento se faz presente enquanto exterioridade, porque jamais poderia vir do *eu*, cuja essência corresponde justamente à identidade, mas sim do *outro*, da diferença. A *ética* é a crítica à ontologia e, como tal, é a essência crítica do saber⁷⁹. Ela assegura, portanto, a exterioridade do *outro*, a sua resistência, tornando possíveis a metafísica, a transcendência e o acolhimento do *outro* pelo mesmo. “*Tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia*”.⁸⁰

⁷⁹ TI. p. 30.

⁸⁰ Id. Ib.

II Capítulo: A Infinição do Infinito

Cabe agora, anunciada a proposta levinasiana da anterioridade da *ética* a partir do primado da idéia de infinito, investigar de que modo ela se concretizará verdadeiramente. De que maneira, para tanto, se reconstruirá a subjetividade ferida no primado do infinito? Como se dá o desdobramento do processo de *infinição* do infinito⁸¹, ou seja, o infinito se produzindo na relação do *mesmo* com o *outro*? Como acontece a saída de si da totalidade através do processo de *infinição*, isto é, a reconstrução da subjetividade como abertura e acolhimento de *outrem*, separado, que lhe vem ao encontro no infinito?

Exige-se, neste momento, um desdobramento da compreensão dos elementos implicados na “relação ética”, enfatizando esta primazia filosófica da idéia de infinito. Aqui entram as temáticas da *interioridade* e *psiquismo*, da *separação* e do *ateísmo*, como pontos de partida para a “relação metafísica”, a propedêutica para o infinito. Para Lévinas, antes de qualquer relação ao *outro*, é preciso pensar o *eu* que se relaciona.

Inicialmente, Lévinas coloca como propriedade fundamental da transcendência a distância que separa o *eu* do *outro*. Esta distância significa um afastamento inscrito no próprio modo de existir do *outro*, ser outro em relação ao sujeito que se encontra “absolutamente separado”. Por essa razão o *eu* e o *outro* não formam uma totalidade, nem se correlacionam como num sistema em que à ida de um ao outro corresponda o seu retorno, ou ainda como se tais relações pudessem ser colocadas sob um ponto de vista comum e observadas de fora, formando uma unidade, eliminando assim a alteridade. Ao invés disso, a relação metafísica conserva uma separação radical a fim de que o *outro* se coloque como alteridade, conservando toda a sua diferença. É, portanto, necessário que o *outro*

⁸¹ SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico*. p. 227.

seja outro de fato em relação ao termo com o qual se relaciona. Para tanto, uma verdadeira transcendência na relação entre o *eu* e *outro*, não pode abolir a distância entre ambos.

Essa separação atinge o cerne da subjetividade, ou seja, se estabelece a partir do *eu* que se entende a si mesmo como separado. A transcendência, ou a exterioridade radical do *outro*, se fixa a partir de um ponto separado tão radicalmente que se mantém por si mesmo⁸². Dito de outra forma, é preciso que o termo com o qual o *outro* se relaciona, permaneça essencialmente em si mesmo, como ponto de partida da relação, sem poder percorrer a distância que vai de si ao *outro*, ou seja, respeitando a separação. “*Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu*”.⁸³ *Separação e interioridade* são, portanto, os constitutivos essenciais do sujeito e deles depende toda a compreensão da *metafísica* como “transcendência ética”.

A constituição da “vida interior” do *eu* separado é o primeiro momento da “relação ética”, que então produzirá a transcendência. Lévinas pensa em primeira instância uma interioridade egoísta. Ele descreve a constituição da “vida interior” do *eu* numa concretude progressiva em dois momentos, a *fruição* e a *vida econômica*.

2.1 A Fruição

Para a constituição da subjetividade, enquanto essa separação radical que lhe garante a identidade, Lévinas parte, em primeiro lugar, de uma experiência fundamental da existência humana que é o nível da sensibilidade. Para ele a relação primordial do homem no mundo não é a do manuseio das coisas nem a do saber, mas a de fruição e de gozo⁸⁴, expressa no “viver de...”. Com o “viver de...” Lévinas quer indicar a vida instintiva do homem no âmbito da pura

⁸² TI. p. 266.

⁸³ Id. Ib. p. 24.

⁸⁴ Para Lévinas, a compreensão de gozo possui uma conotação ampla envolvendo a corporeidade, a afetividade e a espiritualidade, podendo incluir também o sofrimento, entendido como adiamento ou impedimento do gozo ou a fome que movimenta para o gozo como uma experiência carregada de sentido.

sensibilidade biológica e psico-afetiva. Ele retorna à origem do *eu* como quem vive em plenitude todos os conteúdos da vida. Ressalta-se aqui a vida em sua constituição original. A relação primeira do homem ao mundo é um “gozar a vida”. Dessa forma, existir é gozar intensamente a vida com todas as suas possibilidades de relação com o mundo: “*Vivemos de boa sopa, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalhos, de idéias, de sono, etc*”.⁸⁵ . As coisas de que vivemos, antes de serem meios de vida, objetos de representação, instrumentos de trabalho, são, em primeiro lugar, objetos de prazer, dos quais se goza gratuitamente, sem finalidade e sem dependência.

Vive-se, nesta esfera, uma finalidade que é independente e dependente ao mesmo tempo. Independente, porque as coisas não são usadas como instrumentos. O instrumento comporta uma relação de finalidade que, como tal, supõe uma dependência, como o efeito em relação à causa. As coisas não são usadas visando-se um fim, mas são desfrutadas como fim em si mesmas. No entanto, ao mesmo tempo, a felicidade da fruição depende sempre de um conteúdo que não é o *eu*, mas o *outro*. Esse conteúdo é aquilo de que se vive ou pelo qual se vive: vive-se da água, do ar, do alimento, do trabalho, do divertimento, de valores, de afeto, de uma idéia estimulante, até mesmo de amargos sofrimentos. Contudo, não é nos moldes da dependência entre efeito e causa que a felicidade depende desses conteúdos. As coisas que fazem a felicidade da vida, mesmo as que são necessárias à sua sobrevivência e à sua manutenção, não são encaradas como tal, nem, muito menos, é necessário o conhecimento da sua natureza ou do seu funcionamento para que sejam usufruídas.

Para se recompor as forças vitais que garantem a manutenção da vida, não é preciso o conhecimento delas. Mas, o próprio ato de alimentar-se já realiza a restauração da vida. A noção de *alimentação* é, portanto, fundamental nesta primeira concepção do homem, porque nesta esfera da subjetividade toda a relação com o mundo acontece na forma de fruição, como alimento. Esta consiste numa relação em que o *eu* transforma o objeto que satisfaz a necessidade em sua própria energia, movimento que se produz sob a forma de gozo e prazer. Toda

⁸⁵ TI. p. 97.

forma de gozo contém dois movimentos, um de falta e outro de satisfação, que constituem a estrutura fundamental da alimentação. Assim, todas as necessidades humanas satisfeitas, seja lá de qual ordem for, obedecem a esse esquema, ocorrem sempre na forma de alimentação. Portanto, os conteúdos da vida, antes de serem meios de nutrição ou objetos úteis a uma finalidade, são alimentos da vida e fazem o prazer de viver.

Nesta dimensão, ainda não é necessária a consciência do que sejam esses conteúdos, pois a vida é simplesmente alimentada e vivida. Aqui, a existência do homem como “viver de...” não é uma relação de conhecimento, como a de um sujeito que se coloca diante de um objeto visando-o intencionalmente, como consciência, na qual as coisas são representadas. Na fruição há uma relação de gozo em que tudo se torna alimento. Todo o contato com o mundo através dos sentidos alimenta o existir. Há, dessa forma, uma outra intencionalidade, diferente da consciência que constitui o seu objeto, a da sensibilidade para a qual o mundo é fonte de gozo e de fruição. A primeira intencionalidade está, portanto, não para o saber intelectual, mas para o saber como sabor. Como diz Susin, “*No início há o paraíso terrestre tecido de sabor*”.⁸⁶

Este é o nível primordial da existência humana. Ao nascer, ainda de mãos e olhos fechados, a criança recebe o mundo como alimento. Lévinas introduz aqui um novo princípio de relação do homem com o mundo, diferente da estrutura apresentada pela fenomenologia. O primeiro contato da criança não ocorre através dos olhos, relação do olhar com a luz, de que fala Husserl. Nem muito menos através das mãos e dos utensílios, a mão que utiliza instrumentos, conforme Heidegger. Mas, o primeiro contato se dá pela boca, através da sucção do leite materno. E como a alimentação produz gozo e prazer, assim acontece com todas as outras atividades.

Por outro lado, pode-se perceber também, uma forte influência da herança fenomenológica em Lévinas, quando ele faz uso da idéia de uma transitividade do verbo existir. “*Viver é como um verbo transitivo em que os conteúdos da vida são os complementos diretos. E o ato de viver os conteúdos é, por isso mesmo,*

⁸⁶ SUSIN. *Consciência Moral Emergente*. São Paulo: Editora Santuário, 1989. p. 32.

conteúdos da vida".⁸⁷ É neste sentido que todas as vivências do cotidiano são, de certa forma, esses objetos diretos que proporcionam a felicidade de viver. Tudo é fruição, na medida em que cada atividade alimenta o próprio ato, ou seja, o prazer que se experimenta na realização do ato é como uma energia que alimenta o próprio ato. Dessa maneira, as alegrias e os sofrimentos não são circunstâncias da vida, mas são a própria vida. A vida humana é intrinsecamente prazer e sofrimento, dependendo da situação que se vive ser boa ou má. Viver de pão ou de trabalho não significa apenas que se come ou se trabalha para repor as energias ou assegurar o sustento, mas o simples fato de trabalhar e comer faz a alegria e o prazer de viver. Não há, conclusivamente, uma existência nua, separada desses conteúdos, e sim uma existência cheia deles. São eles que fazem a vida e lhe dão sabor. A felicidade e a alegria de viver não são apenas atributos que se acrescentam à existência do sujeito, como se ele existisse primeiramente para depois se tornar feliz, mas são a sua maneira própria de existir. Portanto, as ações e atividades no mundo não são somente meios para alcançar-se determinados fins, mas pela fruição, tornam-se em si mesmo fins. *"Ainda que o conteúdo da vida assegure a minha vida, o meio é logo procurado como fim e a prossecução do fim, torna-se, por sua vez, fim"*.⁸⁸ A vida não é só preocupação com o ser da vida, isto é, preocupação em promover as condições que sustentam a vida, mas antes disso, essas mesmas condições dão sentido e motivam a vida. Comer, dormir, brincar, trabalhar são distintos da substância do sujeito, mas tornam-se *"mais caros do que o meu ser"*, *"são o preço da minha vida"*.⁸⁹ Esses conteúdos não se separam, portanto, da existência da pessoa, como se fossem um objeto com o qual ela se relaciona de forma finalista ou utilitarista, mas como gozo, fazendo parte do seu próprio ser.

Compreende-se com isso que, para Lévinas, a felicidade é o modo primordial de ser no mundo. Ser humano, ser pessoa, é primeiramente ser feliz. Aqui, o autor, se afasta do existencialismo, com relação a precedência da existência. O homem não é jogado na existência para depois construir sua

⁸⁷ SUSIN. *Consciência Moral Emergente*. p. 97.

⁸⁸ Id. Ib.

⁸⁹ Id. Ib. p. 98.

essência, mas, esta, já se encontra no nível da fruição e faz o valor da vida. A realidade da vida encontra-se já no nível da felicidade, e, portanto, para além da ontologia. Pela felicidade, o *eu* se coloca acima do puro ser. A felicidade não é um modo de se manter no ser, mas a própria forma de ser. Já nesse nível da eguidade, poder-se-á perceber que, a atitude ontológica não marca o nível mais fundamental.

Lévinas percebe já na fruição um valor acima do ser. A fruição

não é a minha manutenção no ser, mas já a ultrapassagem no ser; o próprio ser 'chega' àquele que pode procurar a felicidade, como uma glória nova acima da substancialidade; o próprio ser é um conteúdo que faz a felicidade ou a infelicidade de quem não realiza apenas a sua natureza, mas procura um triunfo inconcebível na ordem das substâncias.⁹⁰

A felicidade da fruição é a primeira realização do homem como tal. Para Lévinas, no próprio ato de realizar um fim já se experimenta o gosto e o prazer de realizá-lo. O gosto de praticar o ato já é realização, de modo que a primeira relação com as coisas não é teórica nem prática, mas de fruição e prazer. A experiência do gozo e do prazer é, portanto, anterior a toda prática e a toda teoria. Antes de qualquer ato que confere significado, já se está fruindo. Aquilo do qual se desfruta não é primeiramente representado. A subjetividade que começa na fruição, antes de emergir como sujeito que pensa, é sensibilidade e experiência de gozo.

A sensibilidade, segundo Lévinas, não se liga primordialmente à consciência para servir uma ordem inteligente universal, ideal e infinita.⁹¹, mas à realidade da vida sensível, satisfazendo-se com o gozo imediato dos elementos. É pela 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. As qualidades sensíveis não são objetos de conhecimento, mas pertencem à ordem da vivência. Vivencia-se às sensações das cores, dos sons, do

⁹⁰ SUSIN. *Consciência Moral Emergente*. p. 99.

⁹¹ Id. *Ib.p.* 40.

olfato, etc. “*A sensibilidade não é um conhecimento teórico inferior, ainda que intimamente ligado a estados afetivos: na sua própria gnose, a sensibilidade é fruição, satisfaz-se com o dado, contenta-se*”.⁹² A sensibilidade não é preocupação com o ser, nem negação da exterioridade, mas o acesso ao mundo pela fruição. Ela se encontra além do instinto, mas também, aquém da razão que conhece. A originalidade da fruição consiste exatamente nesta consciência irrefletida e ingênua que goza a vida sem preocupação em representá-la pelo pensamento. É esse início a partir da vida sensível, que permite a subjetividade elevar-se, depois, até o nível da teoria.

O *eu* levinasiano, antes de se interessar pelo ser e de perguntar pelo sentido do ser, interessa-se pela felicidade. Desde a sua origem a felicidade é o supremo interesse do *eu* no ser. Na verdade, o que se busca na vida é a felicidade que se encontra na existência transitiva, em que o homem, como ser incompleto, supera, pelo gozo da vida, a sua indigência e se torna feliz. A origem do *eu* é marcada por uma carência. Não uma carência infeliz, mas um desejo de plenitude e felicidade. A felicidade é, pois, um valor mais alto do que o egoísmo que marca a ontologia. Esta esfera é o que Lévinas chama de “egoísmo da vida”, felicidade que nos envolve pelo simples fato de vivermos. Ser feliz é uma propriedade do *eu*, a felicidade é o seu alimento.

O *eu* que goza a felicidade da fruição é um *eu* auto-suficiente e livre, porque a relação de gozo coloca à disposição do *eu* toda a alteridade da qual depende a sua felicidade, fazendo-o esquecer a sua própria dependência e sentir-se como um *eu* único e pleno em si. É precisamente no sentimento de gozo e de felicidade que está a auto-suficiência.

Dessa maneira, a subjetividade já começa soberanamente livre, na medida em que, pela sua origem, rompe com a totalidade, absorvendo prazerosamente os seus elementos, uma liberdade e uma auto-suficiência subordinadas ao gozo e este, à relação com a exterioridade. “*Pela relação de gozo o eu é autóctone, e habitando o outro, a alma adquire sua identidade*”.⁹³ Em Lévinas,

⁹² TI p. 120.

⁹³ SUSIN. *Consciência Moral Emergente*. p. 44.

diferentemente da compreensão moderna de subjetividade, enquanto consciência que se põe diante do objeto pela reflexão, o *eu* nasce da relação de gozo do mundo. Vivê-la é, pois, a primeira justiça do *eu*.

2.2 Interioridade

Da relação da sensibilidade com os elementos que produz o gozo surge o que Lévinas chama de *psiquismo* ou *interioridade* e que caracteriza o *eu* como único e separado. O *psiquismo* é essa região sagrada do *eu*, não material, secreta e infinita, habitada exclusivamente pelo *eu*.

Pelo *psiquismo* o *eu* se torna um único e separado, uma separação que é, sobretudo, solidão e fruição, marcada pela felicidade ou infelicidade. Nisto consiste a singularidade do *eu*, uma separação e uma interioridade que surge do contato do homem com as coisas que o circundam e estão ao seu dispor. Portanto, a origem do sujeito não está na razão nem na objetividade, mas na fruição e na separação. Como diz Pelizzoli, Lévinas elabora uma fenomenologia da sensação como gozo, que denota no *eu*, raízes anteriores à cristalização da consciência.⁹⁴ Dessa forma, a sensibilidade é a possibilidade da primeira transcendência numa intencionalidade de gozo dos elementos do mundo, produzindo uma primeira experiência de identidade: a felicidade.

A singularidade ou ipseidade da pessoa é tão absoluta que não se liga a nenhuma referência, não se encaixa em nenhuma relação conceitual onde se possa distinguir entre particularidade e universalidade, não se enquadra em nenhum sistema. Dessa forma, o *eu* não faz parte de um gênero, nem pode ser a individuação de um conceito.⁹⁵ É nessa separação que consiste a interioridade pela qual a pessoa se coloca fora da totalidade. O *psiquismo* não tem por finalidade apenas refletir sobre o ser e a realidade, mas é a própria maneira de ser do *eu*, que o torna irreduzível a qualquer forma de totalização.

⁹⁴ PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 84.

⁹⁵ TI p. 103.

A separação tem como característica fundamental o egoísmo chamado por Lévinas de “*o próprio egoísmo da felicidade*”⁹⁶. Este egoísmo, que não tem conotação moral nem racional, não é um egoísmo culposo e deplorável, mas inocente e natural. É um movimento de ida e de volta do *eu* ao *outro* que satisfaz a sua egoidade, não no nível das relações humanas, mas dos alimentos. Tal relação é suficiente ao *eu*, não para eliminar suas carências, mas para satisfazê-las. “*A felicidade basta-se pelo não bastar-se da necessidade*”.⁹⁷ A ipseidade do ego consiste, pois, nesse egoísmo caracterizado pela suficiência da fruição como “existência para si”. Um “para si” fechado aos apelos do *outro*. “*Como é para si, ‘barriga vazia não tem ouvidos’, capaz de matar por um pedaço de pão; para si como o fato que não compreende o esfomeado e que o aborda como filantropo*”.⁹⁸ Dessa forma, pode-se deixar o *outro* nu e faminto, entregue a própria morte, sem problemas aparentes de consciência.

A volta para si da fruição é como um movimento em espiral, em que o *eu* é o próprio sentimento que se expande na busca dos elementos de sua fruição e se enrola no retorno a si mesmo em movimento contrário, que Lévinas chama de involução. A fruição é a própria constituição do *eu*, uma retirada para si, uma involução verdadeiramente. Como involução o indivíduo humano escapa à integração a qualquer sistema ou totalidade, é um indivíduo singular e não particular de um geral. É neste sentido que o *eu* se coloca acima do ser como ente, autônomo, como apologia ou auto-suficiência sem nenhum apoio exterior, como se fosse causa de si mesmo.

Tem-se assim uma subjetividade que surge como psiquismo, independente de uma totalidade, sem ligação com o pensamento nem com qualquer causalidade biológica ou sociológica. Essa auto-suficiência e essa liberdade do sujeito decorrem exatamente da relação de gozo pela qual o *eu* tem à sua disposição toda a alteridade. E mesmo que a felicidade dependa dessa exterioridade, o gozo faz com que a pessoa esqueça a própria dependência,

⁹⁶ TI. p. 103.

⁹⁷ Id. Ib.

⁹⁸ Id. Ib. p. 104.

sentindo-se como um *eu* pleno em si. O gozo e a felicidade criam no sujeito o sentimento de soberania e liberdade.

2.3 Ateísmo

Nascida da fruição e do gozo, a subjetividade possui, assim, uma dependência independente. Ou seja, uma dependência que é, em si, fonte de independência. O que Lévinas quer dizer com isso? A vida depende de nutrientes e artefatos como água, ar, alimentos, trabalho, utensílios. Mas a necessidade dessas coisas não é vista como uma simples falta, ou uma dependência escravizante, mas como o desfrutar de objetos necessários à fruição, para que o homem possa experimentar o gozo da vida. “*O ser humano compraz-se em suas necessidades, é feliz com suas necessidades*”.⁹⁹ A necessidade é amada, a falta provoca a plenitude, no sentido de que, o prazer já começa no movimento e na tensão para satisfazer a fome. O homem faz da dependência feliz uma independência, por que se sente satisfeito, sai de si pela necessidade e retorna a si saciado, pleno, e assim continuamente. Nesse sentido, a dependência, “o viver de...”, transforma-se em soberania. O homem que vive egoisticamente a felicidade é um homem soberano, porque é da necessidade que ele tira a plenitude da sua felicidade e da sua riqueza.

*Mantém-se aqui uma tensão na medida em que a criação marca a criatura com uma dependência – em relação ao mundo, necessidade, busca de completude, economia – que ao mesmo tempo faz a independência do sujeito, que a partir disso se afirma como Eu próprio, interioridade.*¹⁰⁰

Nisso consiste justamente o paradoxo e a maravilha do humano. Nele sintetizam-se extensão e pensamento, essência e existência, espírito e matéria, de modo que fica fora de qualquer ponto de referência materialista ou idealista. Desta forma, não pode ser considerado como particular de um universal. A

⁹⁹ TI, p. 100.

¹⁰⁰ PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 76.

felicidade, o gozo da vida, ou seja, a relação gozosa com a matéria, com as coisas do mundo, é uma experiência única e singular da pessoa. É este o ponto central da individualidade, no qual a vida se torna pessoal. Lévinas diz: “*A personalidade da pessoa, a ipseidade do eu, mais do que a particularidade do átomo e do indivíduo é a particularidade da felicidade e da fruição.*”¹⁰¹ E ainda, uma felicidade nas necessidades:

*“A felicidade não é feita de uma ausência de necessidades cuja tirania e caráter imposto se denuncia, mas satisfação de todas as necessidades... A felicidade é realização: está numa alma satisfeita e não numa alma que tenha extirpado as suas necessidades, alma castrada”.*¹⁰²

Nessa esfera, surge o problema da origem. O *eu* autóctone, soberano e separado, é como se não tivesse nenhuma causa fora de si. É aí que a fruição leva a cabo o que Lévinas chama de “separação atéia”¹⁰³. Ela realiza um corte não somente entre o *eu* e a totalidade, mas também entre causa e efeito, entre criatura e o criador. A soberania do *eu* seria comprometida se admitisse uma causa à sua origem, perdendo seu caráter de separado. Dessa forma, o *eu* sente-se numa origem *ex nihilo*. Só um ser saído do nada pode sentir-se no mundo como um ser sem raízes, sem dependência, nem mesmo de uma divindade. Na felicidade do seu gozo ele ignora a sua dependência de alguma causa. É assim que a subjetividade, no seu estado de natureza, como *separação* e *interioridade*, pode sentir-se satisfeita e realizada, sem nenhuma referência a um criador ou alguma causa absoluta da qual dependa.

A esta separação, Lévinas chama de *ateísmo*. Um começo absoluto, uma origem do nada, onde o *eu* separado se mantém sozinho na existência, sem participar no ser que está separado.¹⁰⁴ Esse *ateísmo* original é uma condição constituinte da subjetividade. É também condição para que haja a separação exigida, a fim de que a alteridade seja salvaguardada em relação à totalidade.

¹⁰¹ TI p. 101.

¹⁰² Id. Ib.

¹⁰³ Id. Ib.

¹⁰⁴ Id. Ib. p. 46.

Não se trata de uma atitude de recusa voluntária de Deus, mas uma disposição interior que precede à consciência da afirmação ou negação de Deus.

Essa é condição para que se possa haver de fato a “relação ética”, a qual Lévinas denomina *religião*. A *religião* é uma relação entre dois absolutos, isto é, entre seres absolutamente separados, cujos termos se absolvem da relação, quer dizer, um respeita a liberdade do outro. Tal respeito permite até a recusa da relação.

Não há obrigação ontológica de aderir a um Deus, nem há provas de Deus. Há somente o fato do *ex nihilo*. O *eu* está só, separado de tudo, inclusive de Deus. Essa é a condição de criatura autônoma do ser humano, uma primeira transcendência do ser.

Esta concepção da subjetividade desligada do pensamento universal e sem cordão umbilical confere-lhe um estatuto de soberania e senhorio sobre o Universo. Todo o Universo e todas as coisas do mundo ganham sentido a partir do humano. Elas estão aí não como simples seres, mas são elevadas ao sentido de “ser-para-mim”.

2.4 Corpo e Necessidade

Segundo Lévinas, no entanto, a soberania do gozo e da independência da subjetividade é condicionada pelo corpo. Para ele, o corpo é a maneira própria de o *eu* posicionar-se no mundo e de realiza-se. As necessidades corporais provocam o primeiro movimento em direção ao *outro*, ao que está fora, isto é, aos elementos da natureza e do mundo, dos quais depende a manutenção do corpo. Para Lévinas, portanto, a esfera primordial não é consciência, mas a corporeidade localizada e sensibilizada, corpo em um mundo, banhado pelos elementos que o circundam, no entanto exposto e vulnerável às qualidades das coisas. Dessa forma, a sensibilidade está antes da consciência.

Todavia, a condição corporal não significa para o sujeito uma escravidão, por depender de uma exterioridade. É, justamente através do corpo, que o *eu* pode ultrapassar os limites das suas necessidades, superando as resistências da

própria natureza da qual se vive. Entretanto, esse mesmo corpo que medeia a soberania da fruição é também o meio pelo qual a subjetividade sofre a pobreza e a indignação quando não satisfaz as suas necessidades.

*A vida é corpo, não apenas corpo próprio onde desponta a sua suficiência, mas encruzilhada de forças físicas, corpo-efeito. A vida atesta, no seu mundo profundo, a inversão sempre possível do corpo-senhor em corpo-escravo, da saúde em doença.*¹⁰⁵

Pelo corpo, o *eu* é dono de si, mas também por ele pode ser impedido de se realizar. A necessidade tem aqui uma significação muito importante porque é ela que está na origem dessa ambigüidade. Lévinas a entende como um momento negativo indispensável à estrutura da fruição, pois é ela que possibilita o gozo. No momento da fome é a necessidade que impulsiona a busca do alimento e da satisfação, na necessidade está a fonte de prazer.¹⁰⁶

É próprio do homem ter necessidade, ela é o seu primeiro movimento. O animal não tem necessidade porque é totalmente dependente da natureza. Sua relação com ela é imediata, faz parte de um todo, de modo que não há distância entre o animal e a natureza da qual ele vive. O homem, ao contrário, ao romper com a condição animal e vegetal, cria uma distância com relação ao mundo, sendo assim, essência da necessidade. A distância conserva também uma dependência em relação ao mundo, mas uma dependência que já superou a fase da fruição imediata e pode retardar o momento da fruição, permitindo um outro momento, a etapa do *trabalho* e da *economia*. O homem se desprende do mundo, mas continua dependendo dele para se alimentar. A diferença é que, agora, dispondo de si mesmo, passa a se relacionar com o mundo em forma de necessidade.

A independência do mundo, criada pela necessidade, coloca o sujeito numa situação ambígua intermediada pelo próprio corpo: de um lado, torna possível o trabalho e com ele o domínio sobre o mundo e a satisfação da

¹⁰⁵ TI. p. 146.

¹⁰⁶ SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico*. p. 38.

necessidade; por outro lado, o corpo continua necessitado e, por isso mesmo, ameaçado pela hostilidade e a incerteza do futuro.

*Ter frio, fome, sede, estar nu, procurar abrigo – todas estas dependências em relação ao mundo tornadas necessidades arrancam o ser instintivo às anônimas ameaças para constituir um ser independente do mundo, verdadeiro sujeito capaz de assegurar a satisfação das suas necessidades, reconhecidas como naturais, isto é, susceptíveis de satisfação.*¹⁰⁷

Portanto, ser necessitado não é ser dependente de outro, mas é ser sujeito. Sujeito que, uma vez independente do mundo, pela necessidade, através do corpo dispõe de si próprio e pode resolver os problemas da pobreza e da miséria que essa libertação pode acarretar.

A necessidade diz respeito ao material, àquilo que pode ser satisfeito. Nela a relação com o outro é uma relação de consumo, assimilação e satisfação, uma relação gozosa em que o *outro* termina sendo absorvido e transformado no *mesmo*. O *eu* abre-se ao *outro* tendo em vista o retorno a si na felicidade. “*No momento mesmo da plenitude, uma vez satisfeita a necessidade, paradoxalmente termina o gozo e se retorna a si mesmo como um repouso em si*”.¹⁰⁸

Pela mediação do corpo, que trabalha e satisfaz as suas necessidades, o homem sai do seu egoísmo e abre-se na direção do *outro*. Mesmo não estabelecendo, ainda aí, uma relação ética, o *eu* eleva-se da sua condição instintiva natural à altura do espiritual que é o *desejo* do *outro*.

2.5 Economia

Essa esfera da fruição, no entanto, instala uma insegurança e uma inquietação. A felicidade da fruição é precária, depende de um equilíbrio frágil entre o indivíduo e o ambiente. Na instância da fruição, goza-se os elementos da vida sem saber nada da sua origem, nem do seu fim. A qualidade dos objetos da fruição como o sólido da terra, a harmonia do som, o sabor dos alimentos,

¹⁰⁷ TI p. 102.

¹⁰⁸ SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico* p. 39.

proporcionam o gozo imediato, mas não garantem nada para o futuro, visto que, qualidades sem substância, torna-se impossível a sua identificação, não provêm de substâncias que possam ser possuídas, estão sempre aí, mas não se pode apropriar de sua fonte. Apresenta-se, com isso, uma idéia de mundo como natureza ou elemento semelhante ao *apeíron* indeterminado e ambíguo dos gregos.

A qualidade, na fruição, não é qualidade de alguma coisa. O sólido da terra que me suporta, o azul do céu acima da minha cabeça, o sopro do vento, a ondulação do mar, o brilho da luz, não se prendem a uma substância; vêm de nenhures. O facto de vir de nenhures, de 'alguma coisa' que não é, de aparecer sem que nada apareça – e, por conseguinte, de vir sempre, sem que eu possa possuir a fonte – delinea o futuro da sensibilização e da fruição.¹⁰⁹

É justamente esta indeterminação como vindo do nada e de um dissipar-se no devir, que constitui a fragilidade do mundo, apresentando-se como uma ameaça à segurança do gozo. O mundo está aí à disposição da fruição, mas por ser indeterminado é sempre um desconhecido, dá-se e nega-se ao mesmo tempo.

O *elemental*, como compreende Lévinas¹¹⁰, é o ambiente vital no qual a fruição se banha. O *eu* está, originalmente, mergulhado nesse *elemental* do qual ele faz um mundo, se alimenta, afirma-se. Entretanto, é indeterminado, visto que, por toda parte lhe escapa. Adquire uma significação mítica como se fosse envolvida por uma noite que causa medo e insegurança, uma sensação de incerteza, vazio e horror. O mundo dos fenômenos é ambíguo, silencioso. O *elemental*, no qual se perde tudo do que se frui, está sujeito a ser povoado por figuras mitológicas, criadas pela fantasia como uma primeira defesa contra a insegurança.

*Esta maneira de existir sem se revelar, fora do ser e do mundo, deve chamar-se mítica. O prolongamento noturno do elemento é o reino dos deuses míticos. A fruição não tem segurança. Mas o futuro não assume o carácter de um *Geworfenheit*, por que a*

¹⁰⁹ TI p. 124.

¹¹⁰ Id. Ib. p. 115.

*insegurança ameaça uma fruição já feliz no elemento e na qual só a felicidade torna sensível a inquietude.*¹¹¹

Lévinas usa essa metáfora da noite, onde as coisas perdem seu contorno, para traduzir a experiência do que ele denomina *há (il y a)*,¹¹². Significa não só o “ser em geral”, no qual se perde toda singularidade, como também o terrível futuro, com todas as suas incertezas, o qual acarreta, para a subjetividade, a insegurança e o medo da indigência. A fruição não está preocupada com o que está além das coisas que a alimentam, mas com o virtual desaparecimento daquilo que já está à sua disposição, ou seja, com a instabilidade do gozo e da felicidade.

A incerteza do futuro é portadora da insuficiência do gozo. Em sua estrutura “*a fruição realiza a independência em relação à continuidade*”.¹¹³ Dentro dessa continuidade, cada felicidade chega pela primeira vez. No entanto, a realidade humana é marcada pela temporalidade, não pode evitar a preocupação com o futuro. Se, na posição de gozo do mundo, o homem permanecesse fora da continuidade do tempo, não haveria ameaça à sua suficiência. A subjetividade permaneceria gozo eternamente presente, sem preocupação com o amanhã. Por meio da ação, o homem interrompe essa continuidade aparente do tempo e marca um começo, a partir do qual pode situar-se entre um passado e um futuro.

Enquanto se constrói como *psiquismo*, o *eu* compreende que o gozo imediato não lhe garante o gozo futuro, porque nem sempre as coisas estão aí ao seu alcance, que o alimento pode acabar e que a fragilidade do seu corpo o expõe à morte a qualquer momento. A incerteza do futuro na indeterminação do *elemental* não garante a permanência do seu instante de gozo na fruição, que não passa de um momento eventual. Dessa forma, a preocupação com o amanhã estraga o gozo da felicidade imediata da fruição. É o que Lévinas chama de “mal da necessidade”. O mal não está no vazio da necessidade, como exigência de

¹¹¹ TI. p. 126.

¹¹² Sobre essa temática poder-se-á conferir a obra de Lévinas *Da existência ao Existente*. Tradução Paul Albert Simon. Campinas: Papyrus, 1998, onde ele trabalha a metáfora do *há* como a existência enquanto anterioridade ao mundo, experiência trágica e horrorosa na qual o existente está mergulhado.

¹¹³ TI p. 99.

satisfação, mas está, justamente, em sentir fome e não poder saciá-la. Está na indigência, a qual, pela necessidade, o homem está exposto.

Uma nova dimensão constitui-se a partir daqui: *a economia*. O elemento vem de lugar nenhum, ou seja, não oferece resistência como alteridade, no entanto, gera uma insegurança quanto às possibilidades do gozo futuro, é acompanhado de uma ameaça à felicidade e interioridade. Portanto, acontece a suspensão do gozo da fruição imediata para dar lugar ao trabalho e à posse. De uma pura pulsão em direção aos elementos como *boca* que se alimenta e sente o sabor dos elementos no gozo, origina-se uma necessidade de “segurar pela mão”, garantindo a *manu-tensão*¹¹⁴, assegurando o gozo do momento seguinte. A angústia causada pela incerteza do futuro é apaziguada pela possibilidade de se interromper a fruição para se dedicar ao trabalho e, assim, poder organizar o mundo, torná-lo habitável e assegurar o gozo do amanhã. Suspende-se o gozo para que sejam garantidas as alegrias de amanhã.

O tempo agora é indispensável a essa nova situação. Com o adiamento da consumação para assegurar o futuro, inaugura-se o *projeto*, o posicionar-se no mundo como projeção. Essa intencionalidade se constitui como postura organizadora de um mundo num tempo, ou seja, *economia*. É preciso um intervalo entre a necessidade e a sua satisfação para que se possa passar do gozo instantâneo ao cultivo da terra, à *habitação*, bem como a fabricação de objetos e utensílios. Articula-se dentro dessa intencionalidade a transformação do mundo *elemental* num “mundo habitado”, numa *casa*. O nada do futuro transforma-se em promessa de superação da indigência pelo tempo dedicado ao trabalho e à aquisição da propriedade que, por sua vez, exigem *a morada*.

2.6 A Morada e o Feminino

Diante do medo e do horror da indefinição do *il y a* é preciso que o *eu* encontre abrigo e segurança em sua própria *casa*. A *habitação* é a primeira

¹¹⁴ SUSIN, *Consciência Moral Emergente*. p. 35.

condição da *economia*, a partir de onde se constrói o mundo econômico. Para não se confundir com o *elemental*, o homem constrói a *casa*. Para assegurar-se como separado, é necessário um ponto de recolhimento que lhe sirva de referencial, onde possa constituir a sua intimidade e interioridade. Ter um lar é ter um espaço interior no meio do mundo, um centro organizador do mundo. Por isso, à etapa da fruição segue-se imediatamente a *habitação* como exigência de separação e afirmação da interioridade do *eu*. Dessa maneira, a *habitação* aparece como estrutura indispensável à constituição do *eu*. “*A morada pertence à essência do eu. Contra o há anônimo, horror, tremor e vertigem, abalo do eu que não coincide consigo, a felicidade da fruição afirma o Eu em sua casa.*”¹¹⁵ A *habitação* é o lugar onde o *eu* é livre, apesar de dependente do mundo. É favorecido pela *casa* que o *eu* dispõe dos meios para o trabalho e a posse, pelos quais se torna senhor do mundo.

*Tudo está ao alcance, tudo me pertence; tudo é de antemão apanhado com a tomada original do lugar, tudo está compreendido. A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a maneira do Mesmo.”*¹¹⁶

A *casa* é, assim, o ponto de referência – um ponto extraterritorial onde a subjetividade pode sentir segurança para observar o mundo de fora, observar a realidade que a cerca sem ser observada. Situado fora do mundo e em segurança dentro da *casa*, o *eu* pode sair e voltar. Acontece, a partir da esfera da *habitação*, a mesma dinâmica presente no nível da fruição. O *eu* sai de sua interioridade, de sua morada e dirige-se ao mundo exterior, onde providencia tudo o que é necessário a sua fruição voltando em seguida à sua interioridade, à sua *casa*, para aí gozar do fruto do seu trabalho. Só a partir da *casa* é que a natureza pode ser trabalhada e representada. As portas e as janelas na *casa* facilitam essa abertura pela qual o *eu* pode sair em busca do alimento e de tudo o que lhe é necessário. A *casa* cria uma distância, mas ao mesmo tempo, facilita a aproximação. Os elementos permanecem lá fora, mas acessíveis ao *eu*, que pode contemplá-los da

¹¹⁵ SUSIN, *Consciência Moral Emergente*. p. 127.

¹¹⁶ TI p. 25.

janela com “*um olhar que domina, um olhar que escapa aos olhares, o olhar que contempla.*”¹¹⁷

Do *elemental*, do mundo da fruição indeterminado e sem garantia de futuro, o homem fabrica coisas manipuláveis que pode ser transportadas para a casa. O ser da coisa é o elemento do qual ela foi tirada. Essa parte do *elemental* que foi retirada torna-se, pelo trabalho do homem, em coisa e, como tal, perde a sua independência, tornando-se propriedade, anula a independência desses elementos enquanto inseridos na natureza, perdendo, por conseguinte, a sua alteridade. A *habitação* permite também, não só o trabalho e a obra em vista da apropriação e da posse, mas torna-se um poder e um domínio sobre o mundo através da incorporação. As coisas possuídas são incorporadas, tornando-se extensão do corpo e da *casa*.

Essa forma de relacionar-se com as coisas, apoderando-se delas, é uma tendência inata e espontânea do *eu*, anterior a toda teoria. É próprio do *eu* dominar pela posse o mundo e, assim, assegurar a sobrevivência do futuro, adiando a morte. A posse nesse nível se dá pelo trabalho, cujo meio fundamental é a mão. Ela é o elemento de ligação entre o elemento, a posse e a *morada*. É o órgão pelo qual o homem se apodera das coisas, ou pela tomada direta dos objetos. A mão põe em relação com o *eu* as coisas tiradas do *elemental*, antes matéria-prima indeterminada e, agora, transformados em objetos concretos. Mais do que instrumento da fruição, a mão é meio de aquisição, está relacionada aos objetos de uso como ferramentas, instrumentos de trabalho. Mesmo quando providencia o alimento ela o guarda para o futuro. Esta providência não seria possível sem o espaço da *morada* onde se guardam não só o excedente da produção como também os instrumentos.

Dessa forma, a *morada*, para Lévinas, mesmo pertencendo ao mundo dos objetos, é anterior à constituição dos objetos. Essa dimensão significa que a subjetividade, antes de tomar consciência de ser um sujeito diante do mundo, de se opor ao mundo pelo trabalho, já existe como alguém que mora em algum lugar, alguém que tem sua identidade e intimidade preservadas pela existência do

¹¹⁷ TI. p. 139.

lar. “O sujeito idealista que constitui a priori o seu objeto e mesmo o lugar onde se encontra, não os constitui, falando com rigor, a priori, mas precisamente a posteriori, depois de ter morado nele como ser concreto, sobrepunhando o saber”(…) ¹¹⁸ O que se quer dizer com isso é que a *casa*, nesta dimensão de *morada*, não é objeto representado na intelecção, mas justamente condição da representação, uma dimensão constitutiva do *eu*, é a própria existência do *eu*, enquanto separação e recolhimento, condição de afirmação da sua interioridade. “O sujeito que contempla o mundo supõe, pois o acontecimento da *morada*, a retirada a partir dos elementos (isto é, a partir da fruição imediata, mas já inquieta do amanhã), o recolhimento na intimidade da *casa*”. ¹¹⁹

O que a seção sobre *interioridade e economia* ¹²⁰ de *Totalidade e Infinito*, esforça-se por evidenciar é que, para que o *eu* se abra na *infinição* e se coloque a acolher o *outro*, é preciso que se tenha constituído como singularidade e interioridade diante de um mundo para si, é preciso que o *eu* tenha uma *casa* para efetivar o acolhimento e a hospitalidade. “A *casa* é *Oikos* como foro íntimo antes que *Cosmos* como mundo ou natureza onde o ser humano se enraíza”. ¹²¹

Como experiência gozosa estende-se também à relação do homem com a *casa*. É preciso que haja na *casa* acolhimento, doçura, aconchego para que ele se sinta protegido e “em casa”. O recolhimento, segundo Lévinas, refere-se a uma parada em relação aos afazeres e solicitações do mundo para uma volta a si mesmo. Este recolhimento se concretiza como um movimento de libertação da fruição, quando a subjetividade descobre a insegurança e a incerteza do gozo futuro. Por isso, uma nova forma de fruição surge na intimidade e familiaridade do lar. Ou seja, enquanto adia o gozo imediato da satisfação da necessidade goza-se a alegria do acolhimento e o aconchego do lar. A familiaridade não significa apenas uma relação que torna os elementos do mundo acessíveis na medida em que são trabalhados e transportados para *casa*, mas se traduz também como uma espécie de doçura que se experimenta no contato com as coisas da *casa*.

¹¹⁸ TI. p. 136.

¹¹⁹ Id. Ib.

¹²⁰ Id. Ib. p. 95-166.

¹²¹ PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*. p. 88.

Recolher-se em *casa* é, por assim dizer, recolher-se em si mesmo, como lugar de hospitalidade e acolhimento. Essa intimidade num nível mais elevado proporcionado pela *casa*, envolve não só um recolhimento, mas já acolhimento. “A intimidade que já a familiaridade supõe é uma intimidade com alguém”.¹²² Este alguém é a *mulher*. A condição do recolhimento, da interioridade da *casa* e da habitação é chamada por Lévinas de *feminino*. Dentro da dimensão da *casa*, portanto, Lévinas abre a possibilidade deste *feminino* não se referir somente ao sexo feminino e sim a uma dimensão de feminilidade que é própria da *casa*. A *casa* possui em si esta dimensão de feminilidade, porque é capaz de acolher outro. A *mulher* refere-se, portanto à situação de feminilidade e de doçura que envolve o *eu* na *casa*.

O *feminino* transforma em doçura a frieza e a hostilidade reinantes no mundo, fazendo com que a subjetividade repouse sobre si e se construa. A *mulher* entra no contexto da *habitação* como condição da interioridade e da *economia*. Ela é um *tu* familiar indispensável à constituição da interioridade no gozo da intimidade do *lar*. Pode-se, então, compreender o *feminino* como esta força que faz parte de todo ser humano, possibilitando a preservação da interioridade e da individualidade. A doçura da presença do *feminino* possibilita o *eu* de se recolher em um ambiente que já lhe é familiar.

2.7 A Teoria

Como acontece no momento da fruição, também na esfera da *morada* e da “vida econômica”, o sujeito se depara com uma insuficiência. Percebe que suas obras são falhas e nem sempre respondem satisfatoriamente às suas necessidades. E, da mesma forma como foi preciso um intervalo de tempo entre a necessidade e a sua satisfação para que surgisse a *economia*, agora também, uma parada na ação, devido a sua insuficiência, provoca um distanciamento do ato, dando origem à outra esfera, a teoria. A vida que se vive no desfrutamento, na ação e

¹²² PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Lévinas: a reconstrução da subjetividade*.p. 88

apropriação, torna-se pensamento, reflexão, crítica, teoria. Ela é fruto de uma atitude crítica de desconfiança de si, em busca de reforçar a sua autonomia.

O saber reforça, no sujeito, a sua soberania, através da separação em relação a exterioridade, mesmo continuando dependendo dela e mantendo-se separado no recolhimento da *casa*. Por sua qualidade de separado, o *eu* pode permanecer no seu egoísmo. Nesse caso, o saber visará um reforço à auto-suficiência do *eu* através da ultrapassagem das suas limitações quanto à posse, através do aperfeiçoamento de suas próprias capacidades.

Ao descrever a subjetividade, Lévinas salienta a importância do egoísmo na sua constituição. Este é a própria vida humana na sua essência. O humano é o ser que goza egoisticamente a vida na sua relação com o mundo, que começa com a fruição. O egoísmo é necessário para que haja separação e interioridade, isto é, subjetividade. No entanto, já na base dessa formação, a relação com o *outro* se faz presente como condição da existência da subjetividade. Sem a relação com o *outro* não haveria a possibilidade de fruição. No entanto, a exterioridade não se manifesta porque o egoísmo ignora a transcendência do *outro*. Isso se dá pela posse que reforça a posição do *eu* no egoísmo e na interioridade na medida em que reduz toda a exterioridade ao *mesmo*. Na esfera da fruição, o *outro* é mediação para o gozo, no âmbito da economia, o *outro* aparece na intimidade do lar, garantindo a doçura do recolhimento. Até mesmo no nível do saber, o *outro* pode não ser reconhecido como tal, dada a impossibilidade de se pensar a exterioridade sem reduzi-la a própria medida no *mesmo*. Ou seja, a relação com o *outro* pode ocorrer meramente na esfera ontológica, pela representação que reduz o *outro* ao *mesmo*, negando a sua alteridade. A teoria, por sua vez, nasce do resultado da desconfiança sobre si mesmo presente no *eu*, na sua incapacidade também na vida econômica. Isto é, essa consciência do fracasso da subjetividade se dá na sua relação com o mundo. Nasce daí a verdade intelectual e objetiva que confere à subjetividade o poder e a competência para lidar com o ser.

No entanto, a desconfiança de si na teoria situa a subjetividade numa encruzilhada. O *eu* depara-se com duas modalidades de limites, duas

contradições presentes no exercício do seu poder, ou em seu atuar, enquanto liberdade. Primeiramente, é questionamento quanto à insuficiência e incapacidade de seus atos, e por outro lado, quanto à moralidade desses mesmos atos.

De início, surge uma desconfiança dos atos como sendo falhos, insuficiência através da experiência do fracasso. A teoria surge como um salto, como busca de aperfeiçoamento, de certeza. Nesse sentido, a justificação da subjetividade se dá como justiça para si mesma, na forma do concerto, da busca de acerto pelos próprios atos, como afirmação de si. O conhecimento visa, portanto, uma compreensão de si e compreensão do mundo. Dessa forma, a teoria é, no distanciamento e análise do ato, uma recordação, um retorno às origens do ato. Ela constitui-se como caminho de volta, um refazer o caminho até a origem para descobrir em que se falhou. Essa atitude decorre do deparar-se com a própria limitação e incapacidade na realização das obras, nasce das derrotas e dos fracassos.

No entanto, a desconfiança de si é também desconfiança da própria consciência, do próprio saber, e não só desconfiança da própria prática, questionamento sobre as ações mais eficientes para a posse. Essa crítica se dá como um salto doloroso que se efetua por meio da teoria, e que pode ser recusado na suspeita da dor: a crítica se torna autocrítica. A crítica é posta, portanto, sobre a própria consciência. Acontece assim, uma auto-posse que põe a consciência no mundo e a trata como objeto. O salto sobre a realidade no conhecimento e na crítica dos gestos em relação ao mundo torna-se, aqui, um salto da consciência sobre a consciência, uma suspensão de si, um distanciamento de si e uma objetivação de si. Nesse possuir-se a si mesma, nesse ter-se, a consciência não consegue perceber a si mesma a partir do *outro*. Não consegue por si colocar o *outro* como centro de si. Isso seria, antes, mortal para a sua liberdade e auto-posse.

Nesse caminho que a reflexão toma, a moralidade se configura como uma vigilância da consciência sobre si mesma, um diálogo crítico consigo mesma, obrigando-se a comparecer diante de si, como juiz e réu ao mesmo tempo. A

ética é, portanto, relegada a um momento da teoria. No silêncio de toda alteridade o *eu* responde a si mesmo, permanecendo identidade e retornando sempre no *mesmo*.

A auto-posse do *eu*, salienta Lévinas, coincide com sua suprema independência e liberdade. Ocorre, nesse momento, uma inversão. O pensamento retorna a origem colocando-se como se fosse fonte de si mesmo. Para Lévinas, a existência humana consiste em todos os seus níveis de relações, a *fruição*, a *economia* e a *racionalidade*, em encontrar-se, dependente de algo externo, mesmo que esse algo exterior seja a própria consciência que se distancia de si para tomar-se a si mesma como objeto. Entretanto, o gozo experimentado na relação faz o sujeito esquecer a própria dependência tornando-se soberano. É justamente aqui que ocorre a inversão. O que é condicionado torna-se a condição, origem e fundamento. No nível da reflexão acontece novamente essa inversão: inverte-se o processo, subordinando a vida ao pensamento. Ocorre, assim, uma saída de si na contemplação da obra e uma volta para si na medida em que o saber reverte-se em auto-afirmação de si mesmo. É uma transcendência em direção a uma imanência sempre maior. O *eu* que retorna à origem, pondo-se no princípio de tudo e de si, é um *eu* que se põe com plena liberdade. Desde aí, então, toda relação se dá dentro da intelecção.

O que se percebe até aqui é que a razão é um processo de libertação, de emancipação. A razão da teoria dá razão à liberdade, consumando o retorno presente no processo teórico descrito até aqui. A razão sai da liberdade e retorna à liberdade. A razão é a articulação da liberdade. Graças à razão, a liberdade fica protegida de qualquer rompimento, divisão, se enfatiza no conhecimento. Na liberdade da reflexão, pelo pensamento crítico, toda oposição à liberdade é compreendida nela. Toda exterioridade é aí compreendida e assimilada.

Nesse aspecto, se faz presente, de forma mais nítida, um problema que tem sido levantado por Lévinas até agora: a violência. Na esfera do egoísmo, o *eu* pode desenvolver todas as suas potencialidades alcançando a plenitude da felicidade e do gozo. Mas isso não acontece sem violência. A uma liberdade absoluta tudo é permitido. A um *eu* pleno de si, sem ver nem prever pelo *outro*,

põe o mundo em perigo, é imoral. Ocorre, então, uma configuração da liberdade como não justificada, problemática fundamental levantada por Lévinas. A razão da liberdade está, a partir deste ponto, em si mesma. A interioridade é uma espontaneidade e uma liberdade *ex nihilo* (um ateísmo inato), que, sem ter criado a si mesma, põe-se como princípio, fundamento e ideal de si mesma, por isso injustificada. Existe por existir, gloriosa e contente em sua existência, ou lutando por sua existência. Nesse sentido a liberdade põe-se como um bem em si mesmo, autonomia. E todo o questionamento desta autonomia soa como um escândalo e ameaça irracional.

Lévinas não nega o valor da teoria, desta forma constituída como ontologia, mas contesta-lhe o valor de auto-fundamentação. A ontologia unida a consciência é desvelamento e visão a partir da verdade do ser. Mas isso não quer dizer que se justifica por si mesma. Precisa antes ser julgada. A liberdade que dá razões para a existência da razão deveria assumir-se dentro de uma inversão, a razão deveria justificar a liberdade, torná-la justa.

Entretanto, outro caminho se faz possível situando a subjetividade nessa encruzilhada. Um caminho sem volta para si, sem retorno, o qual Lévinas chama de *metafísica*, um caminho que se constitui como uma saída dessa obra egoísta, uma saída de si, como cansaço e tédio. O *eu*, pela teoria, encontra diante de si uma outra opção: a desconfiança a respeito da imoralidade, do erro moral dos atos, da violência pela apropriação causada contra *outro*. A inteligência socorre, então, como justificação na relação ao *outro*. A consciência crítica desperta como moralidade.

A subjetividade busca descobrir em si mesma a solução para a sua sensação de auto-suficiência, de bastar-se a si mesmo, mas que revela, verdadeiramente, uma insuficiência, passando da fruição para *economia* e para a *teoria*. No entanto, essa insuficiência ainda não se dissipa no âmbito do saber. O *mesmo* feliz sofre de um tédio e um mal, que Lévinas chama o “mal de ser e da obra de ser”, um mal que é o de ser *eu* solitário. Com isso Lévinas quer mostrar que felicidade não é a última palavra sobre o humano. O suicídio bem atesta isso, revela uma insuficiência na auto-suficiência, ou seja, um estar cansado de si que

a felicidade e a plenitude do possuir não pode evitar. Para Lévinas, o sujeito não nasce pronto, ele não é todo de uma vez. Ele tem origem na fruição e na sensibilidade, mas precisa percorrer um longo caminho na sua relação com o *outro*, até alcançar seu apogeu e sua plenitude como subjetividade, plenitude que se realiza na responsabilidade por *outrem*. No entanto, é necessário começar pela absoluta interioridade, pelo *vivente* antes do animal racional, para chegar à plena maturidade. No entanto, essa interioridade não é última palavra sobre o humano. Esta constituição como *vivente*, egoísta no gozo, é necessária para a relação ética. Somente um *eu* sem raízes, sem passado, auto-suficiente e solitário pode abrir-se ao outro sem totalitarismo, como *eu* realmente livre, como criação *ex-nihilo*, por vontade própria. O homem, em Lévinas, é tarefa, mas tarefa que não se cumpre de uma só vez.

Com isso, Lévinas demonstra que a ordem natural é inadequada à plenitude da realização da subjetividade. Ela não preenche o abismo profundo dos anseios da pessoa. No entanto, para que a subjetividade perceba isso, não basta que se encontre na indigência, ou seja, contrariado em suas aspirações. Senão a subjetividade irá buscar a superação do seu desgosto sempre em vista da satisfação e da auto-afirmação. Mas é justamente num ser pleno e saciado pela fruição, que brota o *desejo*, como a passagem para uma outra esfera, a da transcendência. Somente a passagem a uma outra ordem, a da abertura ao *outro*, da ordem ética, é capaz de promover essa realização e justificar a liberdade. Somente o encontro face-a-face com o *outro* é capaz de revelar a insuficiência da subjetividade, é capaz de questionar-lhe o poder e a liberdade, e mostrar, como diz o próprio Lévinas, o “*defeito de sua plenitude, defeito inconvertível em necessidades e que, para além da plenitude e do vazio, não poderá preencher-se*”.¹²³

Por esta presença do *outro*, a teoria pode voltar-se para esta outra ordem. A desconfiança de si que dá origem à teoria, apresentando-se como preocupação moral, não só desconfiança da sua competência na relação com o ser, mas também da sua capacidade de praticar a justiça, descobrindo assim a sua

¹²³ TI p. 161.

indignidade e culpabilidade na relação com o *outro*. A desconfiança de si se dá na forma de uma preocupação do saber em justificar os atos, a correção dos fatos frente o *outro*, uma preocupação em não demonstrar a liberdade como fundamento de si mesma, mas em justificá-la, em fundamentá-la na justiça que realiza a favor de *outrem*. No entanto, esta saída de si, este outro caminho não pode se dar a partir de si, do *eu*, nem pela felicidade, nem pela posse, nem pelo saber, porque dessa forma todo *outro* é dissolvido no gozo, coisificado na posse e igualado no pensamento. Essa desconfiança de si como imoralidade não vem senão de um exterior, não poderá começar do *eu*. É preciso chegar ao seio da subjetividade egoísta um trauma inassumível na forma da idéia de infinito, em que entra o que o *eu* não pode conter em si, rompendo os mecanismos de *mesmificação*. Esse trauma é o *outro*.

III Capítulo: Linguagem e Tensão

Um outro caminho se descortina para a subjetividade na sua constituição, além do caminho do retorno. Esse caminho se abre pela presença do *outro*, como caminho sem regresso, através do desejo suscitado no âmago do *eu*. Por sua vez, este é impulsionado a sair de si, a abrir-se em acolhimento de justiça. A presença do *outro*, no entanto, não se achega ao *eu* com tranqüilidade, mas surge como um abalo, um incômodo ao próprio *status* da identidade e da liberdade, como palavra que convoca, como trauma.

O que Lévinas apresenta na constituição da subjetividade é que esta, tendo assumido o itinerário da ontologia como fundamento, constituiu-se em um *eu* cego à manifestação da alteridade. Mergulhado na *luz* em que a *visão* atua, entendida esta como a postura mesma da identificação, o *mesmo* ofusca a alteridade do *outro*. Os horizontes aplicados à consciência e ao conhecimento, são as perspectivas, os contornos do mundo iluminado, que ao mesmo tempo delimitam e possibilitam a visão dos objetos. O olho é um contato dominador. Indiscreto e auto-permissivo, vê sem ser visto num paradoxo de uma presença ausente, sem se perguntar antes pela justiça ou injustiça de seu gesto, obrigando toda alteridade a se submeter ao seu critério e julgamento. Por isso, a *visão* relaciona-se com um mundo já iluminado num tecido de referências, um pano-de-fundo constituído a partir do ser, onde todo objeto recebe a luz. Compreender é fruto da atuação da *visão*, do olho que atua num esforço por desvelar para identificar, ou seja, trazer a si conforme a sua própria luz e intencionalidade.

O projeto crítico de Lévinas apresenta uma outra postura que leva a um outro caminho, a um outro fundamento anterior e possibilitador: a escuta. Na verdade, mais do que cego na própria luz em que atua, o *mesmo* se encontra surdo, incapaz de ouvir os apelos do *outro*.

É a suficiência do *eu* na *fruição*, na *morada* e na *posse*, na *economia* e no *saber*, que proporcionam uma verdadeira “saciedade surda”. Como Lévinas apresenta, a subjetividade encontra-se fechada no seu *para-si*:

É uma existência para si, inicialmente, em vista da sua existência, nem como representação de si por si-mesmo. É para si, como na expressão “cada um para si”; para si, como é para si “barriga vazia não tem ouvidos”, capaz de matar por um pedaço de pão; para si, como o farto que não compreende o esfomeado e que o aborda como filantropo, como se ele fosse um mísero, espécie estranha. A suficiência do fruir marca o egoísmo ou a ipseidade do ego e do Mesmo.¹²⁴

Desta maneira, a subjetividade, na esfera do gozo e da satisfação, encontra-se numa solidão auto-suficiente que lhe impossibilita, por si mesma, de abrir-se a uma exterioridade verdadeira, que não seja violentada e dominada e aniquilada em sua exterioridade, pelo esforço identificador do *eu*. Essa separação, o posicionar-se do *eu* em si mesmo, é fundamental para a “relação ética”. No entanto, uma questão é estabelecida a partir desse ponto: se este princípio permanece, como a relação poderia acontecer? Se esta separação radical se estabelece, não se constitui uma solidão abissal no humano que não poderia ser superada? Em Lévinas, na verdade, essa separação vai ser gloriosa e positiva porque remete justamente à relação. Através da “relação de desejo” em que se preserva o desejado infinitamente, a separação é preservada como garantia mesma da relação com alteridade que, com isso, não se dissolve no *mesmo*.

No contentamento do gozo, do poder e do saber, permanece uma insuficiência. Não uma insuficiência na ordem das necessidades, como se faltasse alguma coisa para completar a felicidade da fruição, mas como *desejo*, a revelação de uma insuficiência para além da “*satisfação ou da insatisfação*”.¹²⁵ Nessa ordem do *desejo*, Lévinas vislumbra uma subjetividade defeituosa em sua plenitude. Essa insuficiência e esse defeito são tornados evidentes pela presença da palavra do *outro*.

¹²⁴ TI.p. 104.

¹²⁵ TI.p. 161.

O privilégio dado à *visão* é resultado da escolha do caminho ontológico que é tomado na teoria. Na encruzilhada, quando se escolhe o caminho moral, uma outra postura é exigida, o privilégio da *escuta* e da *obediência*¹²⁶. A postura justa já não é tanto a *boca* na fruição imediata, ou a *mão* que garante a posse na *habitação* e na *economia*, ou o *olho* que contempla e abarca na teoria. A *escuta* é um sentido inverso, que acaba captando mais do que pode controlar. Pelo *ouvido* entra o trauma da alteridade, rompendo, invadindo e vulnerando toda *mesmidade*. A audição é o mais passivo dos sentidos, está exposto a ocasião. O ouvir depende de fora, do *outro*. Quando o ouvido escuta é porque o *outro* está atuando, esta visitando.

A tranqüilidade do recolhimento e da posse, ou seja, o silêncio do solipsismo é quebrado pela palavra do *outro* que acusa a subjetividade de uma deficiência e incapacidade na sua liberdade. O *outro* paralisa a posse contestando-a através de sua “epifania no rosto”¹²⁷. É neste momento que surge a dimensão do *acolhimento*, como uma ruptura no recolhimento do *eu*. Este acolhe *outrem* abrindo-lhe a *morada*. Este questionamento do *eu* pela *epifania* do *rosto* é a própria linguagem. Através desta se dá, em oposição à posse, uma oferta do mundo a *outrem*. .

É na esfera da relação, da intersubjetividade e da linguagem que o sujeito rompe com o seu egoísmo, cansado e entediado de si mesmo, plenificado em sua auto-suficiência, e se abre ao *outro* como alteridade, como saída de si em busca de transcendência, apelo de justiça e conquista da verdadeira liberdade. Não uma liberdade como poder absoluto que conhece, esclarece, domina e neutraliza o *outro*, mas como capacidade de um “partir para além” do egoísmo e da posse, de um lugar de violência, para um abri-se à justiça e à bondade, em direção ao bem, como *metafísica*.

¹²⁶ “Ob-audientia”, como diz SUSIN, *O Homem Messiânico*, p. 208.

¹²⁷ Lévinas se utiliza do termo *epifania* para significar uma transcendência presente a partir do *rosto*, como expressão no *rosto*, ele mesmo é uma expressão que não pode ser apreendida, mas somente vislumbrada, lançando-se numa luz frouxa que não dá conta de seu significado na totalidade, é manifestação. Este termo é comumente usado em teologia, mas Lévinas apresenta-lhe uma conotação filosófica, do grego *phánein*=aparecer e *epi*=sobre, e do latim *epiphania*=manifestação.

3.1 Separação como Condição do Face-a-face

Como dito acima, a “relação ética” tem como primeira condição, a separação. Graças a ela o *eu* se mantém em relação com o *outro* sem comprometer a sua singularidade, enquanto o este permanece transcendente. É a “infinição do infinito” acontecendo no seio da subjetividade. O *outro* lhe chega como a idéia de infinito em que ele não pode dominar numa totalidade. Dessa forma, a relação do *mesmo* e do *outro* se processa originalmente como *discurso*, em que o *mesmo*, recolhido em sua ipseidade, sai de si. É importante ressaltar que, somente um ser separado pode ter a idéia de infinito. Somente um ser que se conserve radicalmente separado pode garantir a existência de uma transcendência verdadeira.

Contudo, a separação diz respeito tanto à interioridade quanto à alteridade, mas cada uma é separada ao seu modo. É necessário que seja assim para que se assegure a construção da interioridade do *eu*, que é a condição de abertura a alteridade do *outro*, sem se destruírem. O *outro* é separado porque está fora de toda identificação que se possa fazer. Não há aqui uma relação dialética que vise uma síntese. Uma postura sintética anularia a transcendência metafísica da relação. Por este motivo, Lévinas afirma que a separação do *eu* não pode ser concebida como correlação recíproca ao *outro* ou como oposição que levaria a uma síntese dialética: “A correlação não é uma categoria que baste à transcendência”.¹²⁸ Sem independência absoluta do *eu*, que se traduz pelo *ateísmo* e se realiza existencialmente na “vida econômica”, não seria possível a relação exigida pela Idéia de Infinito. Esta não anula a separação, mas a confirma.

A transcendência da totalidade ontológica do *eu* ao *outro* se dá pela abertura à palavra deste que emerge no mundo daquele, como *rosto*. Pela idéia de *rosto* se atesta essa separação em que se encontra o *outro* e que lhe garante uma verdadeira transcendência. Justamente a separação garante que a palavra do *outro* seja ouvida e não silenciada pela força identificadora do *mesmo*. O *outro*

¹²⁸ TI p. 41.

se revela outro em seu *rostos*, manifesta ser infinitamente outro pela sua palavra. O *rostos* não é algo que pode ser tocado em sentido biológico ou estético. Ele transcende a qualquer fenomenalidade da face humana que se possa constituir. Como diz o próprio Lévinas,

*Manifestar-se como Rosto é impor-se além da forma, manifestada e puramente fenomenal, é apresentar-se de uma maneira irreduzível à manifestação, como a própria rectidão do frente a frente, sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na sua miséria e na sua fome.*¹²⁹

O *rostos* é a forma como o *outro* se apresenta ao *eu* ultrapassando a capacidade deste de compreendê-lo. O *outro* desmancha, no *rostos*, a cada instante, a idéia que se possa fazer dele. Ele se recusa a ser conteúdo, por isso não pode ser compreendido, nem englobado, nem visto, nem tocado, porque a sensação visual procura já a identidade, destruindo a sua alteridade. O *rostos* é resistência a qualquer apropriação ou apreensão, resistência ao poder de matar. Tal significação Lévinas chama de *vestígio*, de *rastro*, de *traço*. O *rostos* é o traço enigmático que já passou e nunca esteve presente, é significação sem contexto.

Relacionar-se com ele é, portanto, ter a idéia de infinito. Isso quer dizer receber do *outro* mais do que aquilo que se é capaz. Significa ser *ensinado*. Significa relacionar-se com o *outro* de forma a acolhê-lo pelo discurso.¹³⁰ O *rostos* é a expressão original, primeira palavra. Para Lévinas, falar é, antes de tudo, essa forma de vir por detrás da aparência, e de sua forma. O *rostos* significa-se.

3.2 Discurso e Expressão

Falar do *outro* para Lévinas, requer, sobretudo, cuidados redobrados com a linguagem utilizada para tratar dele. Primeiramente, porque não é um conteúdo

¹²⁹ TI. p. 179.

¹³⁰ Id. Ib. p. 58.

que se represente, mas que se vive afetivamente.¹³¹ Não entra, portanto, nos esquemas da objetividade. Falar do *outro* é sempre falar a partir do *eu*. E, como alteridade, o *outro* não cabe por completo nos esquemas do pensamento. Falar do *outro* é falar do infinito, ou seja, falar de uma realidade que é mais do que podemos compreender, que convoca qualquer tentativa de tematização a se refazer e se questionar por uma injustiça possível.

Por isso, Lévinas propõe um outro modo de conhecimento que requer uma intencionalidade diferente da “consciência de...” Ele utiliza-se os termos *discurso* ou *expressão* para indicar essa relação que se efetua através de uma linguagem essencialmente interpessoal. O falar do *outro* só é verdadeiro se for falar ao *outro*, se for discurso.

A “relação ética” se estabelece diferentemente do conhecimento objetivo. Este se constitui como desvelamento, ou seja, em seu acontecimento supõe um horizonte de compreensão de modo que o objeto é desvelado segundo a visão e o horizonte do sujeito. O objeto é sempre fruto do entendimento daquele que conhece. Na “relação ética” o *outro* não é desvelado, não se apresenta ao olhar do *mesmo* como um objeto que se interpreta, e por isso mesmo, totalmente entregue ao domínio do *olhar* que o tematiza, mas, na verdade, o *outro* se manifesta por si mesmo. A manifestação consiste, para o ser, em dizer-se, independente de toda posição que se possa ter a seu respeito. Consiste, portanto, em exprimir-se, em constituir-se como expressão.¹³² Exprimir-se significa apresentar-se por si próprio, “*kath autó*”, como diz Levinas, independente da luz e do horizonte de quem poderia, no esquema ontológico, receber a sua manifestação. O *rostro* precede o ato de doação de sentido, de jogar luz sobre a coisa, a *Sinnggebung*.¹³³ Ao exprimir-se, o *outro* se expõe como *rostro*, ultrapassando a forma plástica na qual se apresenta e sem se reduzir a idéia que se possa fazer dele. A forma plástica é o *outro* segundo a imagem no *eu*, conforme a luz do olhar do *mesmo* e de sua inteligência. Esta forma trai e aliena a verdade do *outro*, ou seja, a sua alteridade. Exprimir-se é, portanto, revelar-se, em vez de desvelar-se. O *rostro*,

¹³¹ TI. p. 167.

¹³² Id. Ib. p. 53.

¹³³ Id. Ib. p. 240.

além da forma, é expressão que desfaz a forma: “*A manifestação do rosto 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*”.¹³⁴

O *discurso* é, portanto, diálogo entre separados, entre desiguais, presença que produz sentido. O *outro* desfaz a imagem plástica que o *eu* faz dele significando, falando. Falar é significar um sentido. Isso quer dizer que o *outro* tem significado e sentido próprios diferentes de uma idéia que se oferece ao entendimento. O *outro* é quem produz o seu sentido. Por isso ele é “*kath autó*”. A presença do *outro* ensina uma novidade que não é uma idéia clara e evidente para o *eu* nem uma intuição sensível e intelectual, mas uma idéia acima do seu conhecimento e imprevisível.

Dessa forma, o que Lévinas destaca como essencial na linguagem é justamente a presença do *rosto* que fala, da palavra do *outro*. A “relação ética” ou “relação de face-a-face” se dá como interpelação, que não se dirige a um objeto, mas a uma pessoa que está presente, atualizando o sentido da palavra, como que impedindo que ela se torne passado, ou seja, atualizar, retomando continuamente o instante presente e com isso poder ensinar. No verdadeiro discurso, a verdade do *outro* aparece não na luz que o *eu* projeta, mas, com sua luz própria. É uma interpelação que acontece como um *des-inter-esse*, ou seja como generosidade, apresentação e oferta do mundo constituído do *eu* ao *outro* e, ao mesmo tempo, a escuta solícita à sua palavra, como relação direta sem intermediários, sem mediação anterior do *mesmo*, mas abertura deste a um questionamento. A tematização se estabelece sempre após o questionamento. A esse “*acolhimento de frente no Discurso*”¹³⁵, Lévinas chama de *justiça*. Dessa forma o discurso torna-se o princípio do ser e da objetividade. Ou seja, o ser ou o fenômeno encontra a sua gênese na palavra do *outro*. Anterior a toda e qualquer tematização sistemática, condição de toda palavra, como palavra antes da palavra, condição de todo saber e de toda ciência, a filosofia primeira é a *ética*.

¹³⁴ TI. p. 53.

¹³⁵ Id. Ib. p. 58.

Com isso tudo, quer-se dizer que a alteridade que se manifesta no *rostro* não pode ser conhecida como os objetos são conhecidos. Seu conhecimento parte da linguagem, que supõe uma relação não de posse pela consciência e pela *visão*, mas de acolhimento. A apresentação do *rostro* não é fenômeno, mas é *epifania*, uma manifestação não na ordem do ser, mas de “além do ser”. Esta *epifania* não recebe significação do mundo no qual está inserido, mas tem significação própria.

A significação dada ao *outro* a partir do horizonte histórico ou cultural é abalada por outro sentido e presença não captáveis como fenômeno. A apresentação do *rostro* é como algo novo que entra na imanência do pensamento, uma presença que “*consiste em vir a mim, em fazer uma entrada*”.¹³⁶ Essa presença chega-se ao pensamento como *visita*, como *visitação*. Dessa forma, a aparição do *outro* como *rostro* é como um acréscimo, um excedente sobre o conteúdo do fenômeno. A fala do *rostro* é, antes de tudo, este modo de chegar por trás da sua aparência, de qualquer máscara que tenta plastificá-lo ou fixá-lo. Sendo assim, “*no contexto do mundo o rosto é abstrato e nu. Ele é despido de sua própria imagem*”.¹³⁷

¹³⁶ TI. p. 58

¹³⁷ Id. Ib. p. 59.

3.3 A Nudez do Rosto

Lévinas fala de uma *nudez do rosto* que o apresenta despojado de toda forma e de toda significação que lhe assegure um lugar dentro de algum sistema previamente constituído. Sua significação é totalmente estranha ao mundo do ser. O *outro* entra no mundo como uma alteridade vinda de um absoluto. Com isso ele quer dizer que a *ética* é uma relação com o *rosto*. Não uma relação de conhecimento de objetos, mas uma relação com a transcendência que é liberdade, ou seja, com a liberdade do *outro* que não é coisa entre as coisas do mundo, mas na verdade uma ausência. Com esta, Lévinas identifica a condição de quem não tem nada, do *despojado*. Enquanto o *mesmo* está identificado no ser, o *outro* é o *livre* e o *estranho*. A *nudez do rosto* é, portanto, essa liberdade e estranheza do *outro*, uma “não-mundanidade”, ou seja, um “não-enquadramento” no mundo constituído pelo *mesmo*.

O *outro* que se manifesta na palavra proferida no *rosto* é, em sua *miséria* e *nudez*, sem nenhum ornamento ou função que lhe assegure um lugar dentro do sistema. Sua significação é totalmente estranha ao mundo do ser, do trabalho e do saber, isto é, de tudo que entra na esfera de interesse do *eu*. O *rosto* se manifesta como *visitação*, começando pela existência concreta na quatríade¹³⁸ bíblica apresentada por Lévinas: com a referência bíblica do excluído e despojado, o órfão, a viúva, o pobre e o estrangeiro, Lévinas traduz essa *epifania do rosto* que se dá como pobreza, nudez, desproteção, sem lar e sem pátria, faminto, miséria. Eles são o “absolutamente *outro*” por excelência, os exemplos mais concretos de alteridade. “As afirmações de Lévinas nos fazem pensar numa realidade inteiramente espiritual, mas que se revela desde o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro que me visitam”.¹³⁹ Pobre porque exposto e despojado, como diz Susin¹⁴⁰, *i-mundo*, não constituído como mundo, como objeto, um *não-mundo*, não simplesmente como *não-ser*, mas como um “além do ser”. O Olhar do *outro*

¹³⁸ SUSIN. *O Homem Messiânico*. p. 201-202.

¹³⁹ Id. Ib. p. 207.

¹⁴⁰ Id. Ib.

como *pobre* é um olhar com luz própria, que não depende da luz da consciência intencional. Uma pureza sem referências ou estruturas.

O *órfão*, sem *eros* paterno, materno, jogado como um elemento indiferente ao mundo, sem *eleição* e sem *bênção*; a *viúva* sem poder oferecer sua intimidade a alguém, sem ventre fecundo e sem futuro; o *estrangeiro* sem tenda, sem história, sem projeto, sem economia, está no mundo mas é estranho no mundo, sem serventia; o *pobre*, tolhido por necessidades não completadas, voltado ao frio e à fome de modo irre recuperável¹⁴¹; representam, sem dúvida, todas as situações desumanas em que a pessoa humana se encontra impedida de viver e de gozar seus direitos à condição de interioridade, ou seja, à *fruição*, à *morada*, ao *trabalho*, à *posse* e ao *saber*. Esse homem despojado de tudo manifesta o apelo como expressão do discurso original, fundamento de todos os outros discursos. É a própria expressão do *rosto* que se manifesta. O *outro se* apresenta na sua realidade nua e crua de miséria, de dor, de aflição, de fome e de nudez.

Essa *nudez* e indigência presentes no *rosto* de *outrem* o expõe ao assassinato e aniquilamento. Por não se submeter à apropriação ou por não constituir matéria de fruição, na sua independência e questionamento apresentados ao poder do *mesmo*, pode surgir contra o *outro* uma vontade de aniquilamento que se realiza no assassinato. No assassínio não há domínio ou posse, mas aniquilamento. Como diz Lévinas,

*Outrem, que pode soberanamente dizer-me não, oferece-se à ponta da espada ou à bala do revólver e toda firmeza inabalável do seu “para si” com o não intransigente que opõe, apaga-se pelo facto de a espada ou a bala terem tocado nos ventrículos ou nas aurículas do seu coração.*¹⁴²

Dessa maneira, ao mesmo tempo, Lévinas apresenta o *outro* em sua miséria e indigência, revela uma súplica. Na fragilidade do seu ser corporal, não possui condições de se opor ao inimigo. Essa súplica é, ao mesmo tempo, uma exigência, pois o abaixamento da sua miséria une-se à altura da sua

¹⁴¹ SUSIN. *O Homem Messiânico*. p. 201.

¹⁴² TI p. 177.

transcendência como um valor acima do ser, despertando a sua nobreza e a sua dignidade. A alteridade está existencialmente em relação ao *eu* primeiramente como *humildade* e *pobreza* porque é através do *outro* de “carne e osso” que brilha concretamente a transcendência. O *rosto* exposto pela “nudez do olhar” tem como única defesa o mandamento ético “não matarás”. A proibição de matar não torna impossível o homicídio, mas a sua súplica do meio da sua indignação se oferece à violência embora se oponha a ela. Como diz Lévinas,

*Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder. Outrem é o único ser que eu posso querer matar.*¹⁴³

Embora se oferecendo ao poder do *mesmo*, o *rosto* resiste com toda a sua força às imprevisibilidades da liberdade. E é essa a resistência que se abre para dimensão de infinito. Ele paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassinio. Está inscrita no *rosto* do *outro* a resistência ao assassinio, sempre sem defesa em sua *nudez* e *miséria*.

O *outro* dirige-se do *alto* ao *eu*, como *visitação*. Entra no mundo da subjetividade como uma alteridade vinda de um absoluto, que Lévinas chama de “estranheza radical”¹⁴⁴. Ela é uma assimetria por causa deste paradoxo do estar mais abaixo e mais acima do que o *eu*. Não forma igualdade nem reciprocidade com o *eu*. Essa “irreciprocidade” se deve ao estatuto mesmo dos termos da “relação ética”. O *eu* é separado porque só assim garante-se a si mesmo como identidade. No entanto, o *outro* também é separado, não porque se afirma na identidade, mas justamente porque impossível de identificação. É *hóspede* que se chega como forasteiro, que vem de fora, estranho e *estrangeiro* ao mundo do *eu*. O *outro* não vem de um lugar, de um outro mundo por trás deste mundo, nem de um novo horizonte ou um horizonte mais largo, correndo o risco de ainda estar preso a uma ordem de desvelamento que não escaparia ao ser. Ele chega como *hóspede* a partir de um *não-lugar*, do *alto*. A *epifania* significa uma entrada no

¹⁴³ TI p. 177.

¹⁴⁴ Id. Ib. p. 59.

mundo, mas a partir de uma dimensão de altura. Paradoxalmente é o olhar do *rosto* que vem de abaixo do mundo porque não se coloca no mundo, não tem lugar no mundo, é inadequação na sua pobreza e humildade e, ao mesmo tempo, é o mais alto do que o mundo, em que o mundo do *eu* se descobre pobre, sistema injusto constituído na totalidade. O *outro* que o *rosto* anuncia é anterior e exterior, é *não-mundano*.¹⁴⁵ É menos, invoca e apela por uma resposta. No entanto é mais, porque é *ensinamento*, exigência e mandamento vindo não se sabe de onde, antes da experiência, antes do conhecimento e antes do tempo.

3.4 Vergonha e Culpabilidade

Na representação, onde o *eu* não tem ainda consciência ética, não tem consciência da alteridade e da transcendência do *outro*, o *estrangeiro* não tem nenhum poder sobre o pensamento. O *eu* pode fechar-se sobre seu egoísmo e sua interioridade não se deixando atingir por nenhuma exterioridade. No entanto, se a subjetividade desperta para a consciência moral, a transcendência do *rosto*, que olha para o sujeito lá do fundo da sua miséria, impõe-se sobre a consciência como se fosse uma ordem, intimando a ouvir a sua voz e a sentir-se responsável pela sua *fome* e pela sua *dor*.

O *rosto* questiona a consciência fazendo-se enxergar os prejuízos causados ao *outro* pela prepotência e soberania do seu egoísmo e impondo o dever de repará-los. O *rosto* de *outrem* recorda as obrigações do *eu*. Nos olhos do *outro*, o *mesmo* vê refletido o juízo autocondenatório do seu apropriar-se. O *rosto* do *pobre* é provocação e juízo, por sua simples revelação. Neste sentido, o *rosto* é mandamento que destrona a consciência cheia de si mesma colocando-a a serviço do *outro*, despertando para a vergonha e a culpabilidade. “O *rosto* desconcerta a intencionalidade que o visa”.¹⁴⁶ Se o *outro* se coloca muito além da idéia que se pode ter dele, ele pode não só questionar a liberdade do *eu*, como também sua

¹⁴⁵ SUSIN, *O homem messiânico*. p.229.

¹⁴⁶ TI p. 61.

verdade. A partir disso, Lévinas desenvolve toda uma significação do *rosto* anterior ao poder do *eu*.¹⁴⁷ Uma *vergonha* é então produzida diante do *outro*. Na *vergonha* a infinitude do *outro* faz o *eu* descobrir-se em sua imperfeição, culpado pelos seus movimentos:

Assim, desarmado de intermediários no face-a-face, e desnudado até o íntimo, enxergando-me culpado para além mesmo do meu querer, envergonhado pelo meu cuidado por mim e pelo meu egoísmo, por não ter tido ouvidos e nem sensibilidade vulnerável ao grito do outro, eu tento me esconder na vergonha mesma: a vergonha é, como a preguiça, um movimento inverso ao projeto, um “retro-jeto”, não mais diante do “medo de ser”, mas ainda mais profundo: “medo de mim”, movimento de afastamento de mim como de-cepção a respeito de mim mesmo, de-cepção que desmancha dolorosamente as antigas com-cepções soberanas e um recuo diante do outro como um primeiro “deixar ser” moral.¹⁴⁸

Diante dessa revelação no *rosto* do *pobre*, da *viúva*, do *órfão* e do *estrangeiro*, o *eu* encontra-se, portanto, envergonhado. A *vergonha* é contraste com o *outro*, o *rosto* que se apresenta como súplica de justiça, oferta de paz que em sua *nudez* visita e fala à consciência. A *vergonha* é movimento moral, movimento do *eu* orientado ao inverso da consciência intencional. É um esconder-se como exílio de si, impossível, porque se torna um retorno ao *outro*, mas retorno desarmado de “olhos baixos” e de “mãos vazias”¹⁴⁹, um retorno na forma de comparecimento e resposta ao questionamento do *outro*. É a ruptura do círculo da totalidade onde se fechava a subjetividade solitária.

¹⁴⁷ TI. p. 38.

¹⁴⁸ SUSIN, *O Homem Messiânico*. p. 263.

¹⁴⁹ Id. Ib.

3.5 Doação e Ensino

O *rostro* do *outro* questiona a posse do *eu* e o põe envergonhado, em movimento moral. A relação com o *outro* não se produz fora do mundo, mas põe em questão o mundo possuído e apresentado. Esse questionamento só é possível por que chega de uma exterioridade que não pode ser apropriada pelo *eu*, que não se deixa reduzir ao *mesmo* na representação. A “relação ética” é então colocada num outro nível que não a relação objetiva. Uma relação que impede a apropriação, ou seja, o assassinio. “Não matarás” é o mandamento bíblico que Lévinas coloca na base da “relação ética”. O questionamento presente no *rostro* não vem apenas de fora, mas vem de cima, razão por que não pode ser assassinado nem suprimido.¹⁵⁰ No entanto, o questionamento do *rostro* não exerce apenas uma ação negativa sobre o *mesmo*, no sentido de fazê-lo perder sua centralidade, mas torna-o capaz de acolher a alteridade do *outro*. Dessa forma o *eu* não se colocará mais surdo e indiferente diante do *outro* que sofre de dor ao seu lado.

Sendo assim, a “relação ética” com o *outro* é linguagem, *rostro*, no sentido em que consiste não em tematizar o *outro* e submetê-lo a posse, mas justamente, em compartilhar o “mundo possuído” com o *outro*. A linguagem é o meio pelo qual o *eu* entra em relação com o *outro* diferente das coisas e objetos possuídos na fruição.

A linguagem é doação e a doação é o primeiro gesto ético. Além do afastamento do ato no conhecimento para criar a postura objetiva, na “relação ética” é necessário o afastamento da posse.

*Para que eu possa libertar-me da própria posse que o acolhimento da Casa instaura, para que eu possa ver as coisas em si mesmas, isto é, representa-las para mim, rejeitar tanto a fruição como a posse, é preciso que eu saiba dar o que possuo.*¹⁵¹

¹⁵⁰ TI . p. 152.

¹⁵¹ Id. Ib.

Percebe-se que a ética levinasiana aponta para a passagem do egoísmo à generosidade. É a generosidade que me permite olhar o mundo de um ponto de vista independente do egoísmo da *fruição*. Nesse sentido, o objetivo passa a ser não o que pode ser contemplado, mas aquilo que pode ser doado ao *outro*. A conceituação e a generalização das coisas supõem assim a capacidade de renúncia à posse dessas mesmas coisas. Esta generalização é a primeira condição da objetividade. A primeira generalização da palavra consiste em por o mundo em comum, não é, no entanto, uma generalização nos moldes idealistas, não é colocar em comum aquilo que o *eu* pensa, mas aquilo que o *eu* tem. “*A linguagem é universal porque é a própria passagem do individual ao geral, porque oferece coisas minhas a Outrem.*”¹⁵² No discurso, o *eu* comunica e doa o seu mundo. A relação com o *outro* consiste justamente em dizer o mundo a este, porque a linguagem não exterioriza uma representação preexistente, mas põe em comum um mundo até agora possuído. A linguagem é, portanto, *oferecimento*.

A liberdade consiste, tendo por fundamento a linguagem, não em um poder absoluto que domina e possui, mas em libertar-se do egoísmo e da posse e ser capaz de praticar a justiça a partir do questionamento oferecido pelo *outro*. A linguagem, pelo que se percebe em Lévinas, não é originalmente reflexo, símbolo ou compreensão no desvelamento. É, na verdade, princípio de tudo isso. Princípio que suscita um movimento do *mesmo* em direção à transcendência, princípio efetuator da “relação face-a-face”. A palavra primeira que inaugura, de modo ordenado e justo o mundo e seus fenômenos, é uma palavra reveladora. Nesse sentido, o pensamento racional tem a sua origem na linguagem, enquanto presença do *rostro* que convoca a um *face-a-face*. Só a pessoa que fala pode desfazer os equívocos e mal entendidos a respeito de suas palavras. A linguagem portanto, não se reduz a imanência de uma consciência, mas vem de fora, de uma anterioridade, como um questionamento.

O que Lévinas quer dizer com isso é que a análise intencional não é capaz de gerar toda a significação. Na verdade não é a palavra do pensamento presente

¹⁵² TI. p. 63.

no mundo objetivo, materializado em signos verbais, que dá a significação e o sentido das coisas, mas a significação que se transforma em signo é aquela que nasce da linguagem, da “relação face-a-face”. Na significação há um sentido que excede a liberdade de uma consciência que tudo constitui na sua imanência. Ela se encontra na “relação ética”, na intersubjetividade, e questiona a própria liberdade constituinte. É o infinito, mas este não se apresenta a um pensamento transcendental, mas em *outrem*. O primeiro sentido, portanto, nasce do *rosto* do *outro*, enquanto se relaciona com o *eu*, permanecendo separados na relação.

Linguagem, sociedade, intersubjetividade, são, portanto, formas de descrever essa esfera de onde vem o sentido das coisas e de onde nasce o discurso objetivo. Desta maneira, o pensamento e a teoria devem se subordinar à relação intersubjetiva do *face-a-face*, onde não acontece, pelo respeito à alteridade, nem dominação nem injustiça.

Pela sua palavra o *outro* é *mestre* do *mesmo* e o ensina, devendo o *eu* julgar sua vida a partir da palavra do *outro*, com a consciência de que jamais se é justo o bastante. A palavra do *outro* se faz presente como ensinamento na linguagem ou discurso. A linguagem é o encontro do *eu* com o *outro*.

O discurso é essa presença que produz sentido. Não se encontra *a priori* no pensamento do *eu*, mas lhe é “dito e ensinado pela presença do *outro*”.¹⁵³ Ele ensina uma novidade que não é uma idéia clara e evidente para o *eu*, nem uma intuição sensível e intelectual, mas uma idéia acima do seu conhecimento previsível.

É a *expressão*, a palavra do *outro*, que dá significado às coisas e ao mundo. O *eu* solitário não pode ser o único detentor da verdade, mas precisa do *outro* para descobrir o sentido do mundo. Este se torna tema, objeto, à medida que é oferecido e proposto por *outrem*. O *eu* recebe, primeiramente, do *outro* o ensinamento racional. Não um ensino que se impõe de forma violenta, mas um ensino que vem do *rosto*, da *altura*, da dignidade humana e da *humildade* e da *miséria*, fazendo com que o *eu* reconheça a arbitrariedade da sua liberdade e a sua culpa diante da miséria do *outro*, despertando para a responsabilidade. A

¹⁵³ TI. p. 53.

objetividade, portanto, está assentada sobre a linguagem, sobre o *face-a-face*, no ensinamento do *outro*, só pode acontecer como discurso, um diálogo, uma proposta, resposta, uma responsabilidade, entre dois termos separados que tornam as coisas objetivas.

Demonstrando a intersubjetividade enquanto relação de justiça e respeito à alteridade, como a fonte da razão e do sentido, Lévinas apresenta uma outra concepção de objetividade a partir desse princípio. O mundo só se torna significativo se há *outrem* para que se fale do mundo em que se vive e goza. Só assim o mundo da fruição se torna tema, adquirindo sentido. O fato de apresentar a coisa a *outro*, isto é, de comunicar um sentido, é já doação a *outrem*, é colocá-la à disposição e na perspectiva do *rosto outro*. Usar a palavra, o discurso, é tornar as coisas oferecíveis, colocá-las à disposição do *outro*, como diz Lévinas, é *diaconia*. O sentido da objetividade decorre exatamente do questionamento da posse pela linguagem: “*Tematizar é oferecer o mundo a Outrem, pela palavra*”.

¹⁵⁴ Dessa forma, a inteligibilidade é oferta e serviço, constituição de um mundo como *diaconia*.

A objetividade, dessa maneira não fica absorvida na subjetividade. O mundo permanece exterior porque vem proposto na palavra de quem permanece exterior ao próprio mundo. A razão, portanto, ganha o seu sentido na exterioridade da verdade, porque a verdade supõe a palavra do *outro*. É na interrogação e no discurso ao *outro* que toda pergunta é sensata e todo desvelamento tem um sentido. Dessa forma, a verdade se fundamenta numa aliança prévia, num *face-a-face*.

Se a razão nasce da palavra e do ensinamento do *outro*, este faz despertar a consciência moral dando um outro rumo à liberdade, colocando-a em outro caminho: “*Se a liberdade fundasse a verdade, não precisaria de nenhuma justificação ou sentido e tudo lhe seria permitido, pois na liberdade mesma se encerraria a verdade*”.¹⁵⁵ A tese que Lévinas quer mostrar é que a verdade nasce da palavra, da linguagem, que vem da “relação ética” e que é na verdade

¹⁵⁴ TI . p. 187.

¹⁵⁵ SUSIN, *O Homem Messiânico*, p. 289.

onde se funda a liberdade e a razão. A verdade intelectual acontece na relação entre o *outro* e o *eu*. Lévinas, portanto, não concebe a verdade fora da relação intersubjetiva. A relação ao *outro* é a condição de possibilidade da verdade.

Essa libertação da posse não acontece sem determinadas condições. É o acolhimento do infinito, do *outro* pelo *desejo*, que possibilita o desprendimento da posse, abertura para a constituição da objetividade como uma tematização posterior à “relação ética”. Só quando o *eu* aprende a acolher o *outro* é que pode libertar-se do seu egoísmo. A linguagem se torna o âmbito onde acontece o encontro do *eu* com o *outro*. Ela não é uma mera experiência, nem um meio de conhecimento de *outrem*, mas o lugar do encontro com o *outro*, com o estranho e desconhecido.

3.6 Linguagem e Responsabilidade

O resultado da “relação ética” é a responsabilidade como vocação da subjetividade. Em Lévinas, a subjetividade torna-se inteiramente responsável pelo *outro*, na medida em que descobre o sentido mais profundo do seu ser como subjetividade única e eleita para ser responsável. Concebendo o sujeito como interioridade totalmente fechada em seu egoísmo, Levinas conduz, através da relação com o *outro*, até uma outra via, a saída de si como acolhimento de *outro* pela bondade e generosidade. A autonomia da liberdade, que tornava a subjetividade soberana e constituinte de toda a realidade, é transfigurada em heteronomia, que justifica a liberdade e torna o sujeito totalmente responsável pelos outros. Essa heteronomia é uma exigência ética e se origina da interpelação e convocação do *outro*. Na verdade não tem sentido de dominação, não é a substituição da dominação vinda do *eu*, por uma escravidão ao *outro*. Para além de uma relação de escravidão, se estabelece um apelo. Não é um mandamento imposto pela onipotência do *outro*, mas sim, e precisamente, pela convocação e a

súplica no *abaixamento* e na *humildade* do *rosto*, enquanto vulnerável, exposto à morte, ao sofrimento e à miséria.

Através da “relação de face-a-face” ao *outro* no *rosto*, Lévinas inaugura uma anterioridade, fonte de sentido e significação na linguagem. A partir da linguagem o conhecimento e a verdade se dão na relação de ensinamento e atenção entre *mestre* e *discípulo*. A razão começa na obediência ao *outro*, como sociabilidade, como afirma o próprio Lévinas:

*Se (...), a razão vive na linguagem, se na oposição do frente a frente brilha a racionalidade primeira, se o primeiro inteligível, a primeira significação, é o infinito da inteligência que se apresenta (ou seja, que me fala) no rosto; se a razão se define pela significação, em vez de a significação se definir pelas impessoais estruturas da razão, se a sociedade precede o aparecimento das estruturas impessoais, se a universalidade reina com a presença da humanidade nos olhos que me observam, se, enfim, se recordar que esse olhar apela para a minha responsabilidade e consagra a minha liberdade enquanto responsabilidade e dom de si, o pluralismo da sociedade não poderia desaparecer na elevação à razão. Seria a sua condição. Não é o impessoal em mim que a Razão instaura, mas um Eu-mesmo capaz de sociedade, surgido na fruição, como separado, mas cuja separação foi também necessária para que o infinito – e sua infinitude realiza-se como o “em frente” – possa ser.*¹⁵⁶

Daí deriva o sentido de *eleição*, usado por Lévinas na estruturação da argumentação da responsabilidade. O *eu* é chamado à responsabilidade ante de toda consciência, e esta começa assentada sobre a resposta de respeito ao *outro*. O sujeito não é uma liberdade absoluta como se fosse a origem de si mesmo, mas é *eleito*, isto é, chamado desde toda eternidade, a ser sujeito por um apelo que vem de fora. Antes de vir à existência, o *eu* já foi chamado. A dimensão ética da *eleição* significa ser chamado à responsabilidade antes de toda consciência, de toda vivência e de toda experiência. O *eu*, mesmo fechado em sua interioridade já nasce destinado a ser responsável, servo e refém do *outro*, de modo que não pode se furtar a essa missão sem anular o seu próprio caráter de subjetividade e unidade. Na visão levinasiana, a subjetividade é, portanto, responsabilidade antes

¹⁵⁶ TI p. 187.

de liberdade. A eleição é assim, uma característica fundamental da pessoa humana.

A verdade na relação pessoal entre *mestre* e *discípulo* se produz neste como resposta ao ensinamento do *mestre*, como resposta ao *outro*. O primeiro movimento da verdade no *eu* não será gozo e posse, mas justiça. Dessa forma, a “relação ética” não se põe sobre uma relação prévia de conhecimento. Ela cumpre o caminho da verdade, é fundamento, pré-existe ao plano na ontologia.

A liberdade sob a intervenção do *outro* pode encontrar sua verdade no despertar na consciência moral. Funda-se em uma estrutura anterior à liberdade. O lastro da liberdade é, portanto, a bondade. A responsabilidade pelo *outro*, então, justifica a liberdade. O pensamento justo é aquele que não ignora a palavra do *outro*, o seu mandamento e súplica, por detrás da razão.

3.7 Jacó e o Anjo

O que melhor caracteriza essa revolução que começa a acontecer no seio da subjetividade é a noção de “intriga ética”. Há um comprometimento profundo que começa a se estabelecer no seio da subjetividade, que abala todos os seus fundamentos. Nenhum esforço, até a esfera do *saber*, foi capaz de impedir que a insuficiência da auto-suficiência do *eu* se manifestasse. Diante da consideração da presença do *outro*, essa insuficiência do *eu* é de fato gritante. A idéia de infinito atesta isso muito bem: a incapacidade do *eu* de conter, numa idéia, uma correspondência ao infinito. A intriga que acontece no interior da subjetividade o questiona de seus poderes e suas posses e exige dele um rompimento com seu domínio. Por essa intriga, uma tensão constante se estabelece onde estar vigilante é o estatuto mesmo da subjetividade.

Para ilustrar essa tensão, Bucks¹⁵⁷ utiliza-se de uma figura bíblica. Fazendo um comentário à obra *Difficile Liberté*, Bucks faz uso da metáfora da

¹⁵⁷ A perspectiva de Bucks situa-se numa análise da situação da sabedoria judaica, e da luta do povo judeu, para preservar essa sabedoria, ou de qualquer outra forma de cultura, frente ao modelo racional da civilização ocidental. A maior tentação para judeus como para toda a humanidade é sucumbir a uma razão

luta entre Jacó e o Anjo, utilizada no pensamento de Lévinas, para introduzir o tema do abalo e da fissura, presente desde o interior da subjetividade.

Quando Jacó ficou sozinho, um homem se pôs a lutar com ele até o romper da aurora. Vendo que não podia vencê-lo atingiu-lhe a articulação da coxa, de modo que o tendão da coxa de Jacó se deslocou enquanto lutava com ele. O homem disse a Jacó: ‘Solta-me, pois já surge a aurora’. Mas Jacó respondeu: ‘Não te soltarei se não me abençoares’. E o homem lhe perguntou: ‘Qual é o teu nome?’ ‘Jacó’, respondeu. E ele lhe disse: ‘De ora em diante já não te chamarás Jacó, mas Israel, pois lutaste com Deus e com homens e venceste’. E Jacó lhe pediu: ‘Diz-me, por favor, teu nome’. Mas ele respondeu: ‘Para que perguntas por meu nome?’ E ali mesmo o abençoou. Jacó deu àquele lugar o nome de Fanuel (face de Deus), pois disse: ‘Vi a Deus face a face e foi poupada minha vida’. Surgia o sol quando ele atravessava Fanuel, mancando devido à coxa.’¹⁵⁸

O que se percebe, fazendo uso desta mesma figuração utilizada por Bucks é que, em Lévinas, como vem sendo descrito até agora, há uma tensão e desconstrução em voga. Nota-se que, em *Totalidade e Infinito*, existe primeiramente um ser egoísta, separado, sozinho, e que em um dado momento ele é interpelado pelo *outro*, ou seja, a subjetividade produz-se como múltiplo, como cindida em *mesmo* e *outro*, constituindo sua estrutura última.¹⁵⁹ Isso se dá como *desejo*, que impede de fugir ou manter-se indiferente à luta. Pelo *desejo*, o *eu* se mantém refém do *outro* na luta.

A ética realiza uma relação entre termos que ao mesmo tempo se aproximam e se embatem, mas permanecem separados. A separação e a interioridadesão as características básicas do *eu* levinasiano, das quais depende toda a transcendência da “relação metafísica”. A subjetividade, como explicou Lévinas, tem sua origem na sensibilidade através da qual ela se relaciona com o mundo em forma de gozo. É da *felicidade* e do *gozo* que o *eu* tira a sua independência e singularidade. No entanto, esta estrutura o expõe a uma

que reduz a unicidade das pessoas a uma generalização na história que as assimila e supera. BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética*. p. 13.

¹⁵⁸ Gn 32,25-32 citado em BUCKS, Op. Cit. p. 13.

¹⁵⁹ Id. Ib.p. 114.

insuficiência plantada no seio dessa felicidade primordial, a insegurança do futuro. Dá-se formação a um outro nível, mais elaborado que ultrapassa essas limitações. A *habitação* e a *economia* são outros constitutivos do sujeito que garantem a concretização da interioridade e a permanência do gozo, agora pelo trabalho e pela posse. Não estando livre também de obstáculos que a obra, realizada pelo trabalho, possa encontrar, a insuficiência da *economia* conduz à *teoria* que surge como fruto da reflexão sobre os atos falhos numa tentativa de superá-los, podendo reforçar o poder da subjetividade de possuir e dominar o mundo recobrando a sensação de gozo e felicidade iniciais.

Um novo desnível nessa suficiência aparece pela presença do *outro* enquanto alteridade que não se deixa adequar à teoria, que impulsiona a teoria a abrir-se, enquanto consciência moral, não uma insuficiência no nível da necessidade, mas como *desejo*, preservando a identidade do *eu*, enquanto ser plenificado. O esforço de nominar é ainda o esforço da identidade em estabelecer-se, e o modo próprio do *eu* existir. A relação teórica, entretanto, se inverte pela presença do *outro*, onde a liberdade do *eu* é questionada em sua suficiência.

Pela corporalidade, como fala Bucks¹⁶⁰, o sujeito se depara com essa forte ambigüidade presente em si mesmo. Por um lado, o corpo se constitui como a maneira própria do eu posicionar-se no mundo, ultrapassando-se os limites da necessidade. Estas significam o primeiro movimento em direção ao *outro*, ao que está fora, superando-se toda e qualquer resistência. Na posse, as coisas incorporam-se ao *eu* como uma extensão do próprio corpo, num grande abraço que abarca a exterioridade, permitindo-lhe estender-se para além do gozo imediato do momento presente, garantindo-lhe também o gozo futuro. É a grande tentação, presente na luta, de finalizar-se num profundo amplexo, onde o *mesmo* abarcaria toda diferença e resistência. No entanto, pela corporalidade, acontece a separação frente ao *outro*, na qual o *eu* é exposto. Este mesmo corpo que medeia a soberania da fruição é também o meio pelo qual a subjetividade sofre a pobreza e a indigência, e se reconhece ferida e mancando. “*Pela corporalidade e por*

¹⁶⁰ BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética*. p. 114.

*nossas obras, que de certa forma a prolongam, 'traímos-nos'".*¹⁶¹ Há assim, uma resistência e oposição concreta e real das armas na guerra, oposição dos exércitos, de uma vontade contra outra vontade, de uma liberdade contra outra liberdade, é a resistência da violência e da guerra. *“Numa luta de vida ou morte entre duas pessoas, a vida de cada um depende da maleabilidade do corpo que sabe escapar dos golpes. A vida é assim, um saber adiar o golpe final”.*¹⁶²

A “relação ética” surge justamente na brecha causada pela fissão que acontece na luta entre a plena identificação do *eu* consigo mesmo e com o mundo pela fruição e pelo pensamento e a impossibilidade de englobar nesta identificação a exterioridade do *outro*. A impossibilidade de incluir a exterioridade na obra da identificação abre as portas para a relação.

A *ética*, portanto, é uma tensão permanente estabelecida na base de todo saber. Promover a primazia da ética é considerar essa tensão como fundamental, lugar onde se revela todo o sentido. A tensão, por sua vez, encontra lugar numa subjetividade que se constitui transida pela presença de *outrem*, pela *epifania* do *rosto* como *vestígio*, com diz Susin: o enigma do *rosto* que é *“este modo de passar, de deixar um vestígio, de enviar o Outro e assim desarticlar e inquietar o mundo tranqüilo do Mesmo”.*¹⁶³ Lévinas expõe então uma subjetividade impossibilitada de exercer uma liberdade que não seja respeito, ferida em seu processo globalizante de identificação, onde não é possível antecipar nunca o golpe do *outro*. Um ser deslocado sobre si mesmo: *“A possibilidade que o adversário mantém de frustrar os cálculos melhor estabelecidos traduz a separação, a ruptura da totalidade através da qual os adversários se enfrentam. O Guerreiro corre um risco: nenhuma logística garante a vitória”.*¹⁶⁴

Na metáfora da luta não há vencedor nem vencido. A relação não implica na anulação do *eu*. Não é necessário que ele perca a sua identidade, renunciando ao egoísmo que o identifica. É necessário sim, que na relação, através do discurso, deixe-se que o *outro* questione a liberdade identificadora da

¹⁶¹ BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética*. p 112-113.

¹⁶² Id. *Ib.*

¹⁶³ SUSIN, *O Homem Messiânico*, p. 241.

¹⁶⁴ TI p. 201.

subjetividade a fim de que, esta, possa se justificar. Isso evidencia que, o modo de ser da subjetividade na terra é guerra, ou seja o tempo todo tensionada para evitar a morte. *“Esta fundamentação do pluralismo não congela no isolamento os termos que constituem a pluralidade. Ao mesmo tempo que os mantém contra a totalidade que os absorveria , deixa-os em comércio ou em guerra”*.¹⁶⁵

Entretanto alguém é atingido com um golpe e, com isso, estando “deslocado na coxa”, vê-se retirado de sua posição. Este relacionamento, não poderia acontecer sem o rompimento da totalidade, uma fratura do ser, sem alguém ceder: *“Tal distensão na tensão do instante só pode vir de uma dimensão infinita que me separa do Outro, ao mesmo tempo presente e ainda por vir, dimensão aberta pelo rosto de Outrem”* ¹⁶⁶. O eu, por vontade própria, se abre ao desejo na súplica do rosto. Uma mudança acontece porque a alteridade não se deixa constituir intencionalmente como objeto, e a subjetividade já não pode ser mais entendida como identificação ou correspondência, mas como esforço de identificação transido pela alteridade, deslocado pelo *outro*, num *face-a-face*, porque o *outro* não pode ser apanhado em emboscada.

A subjetividade levinasiana é marcada por essa “intriga ética” como anterioridade a qualquer gesto humano, um estabelecimento de paz que, na verdade, não ocorre pela suspensão da guerra, mas se caracteriza como resistência que vem do alto, como crítica permanente e anterior a qualquer palavra, onde manter-se consciente significa manter-se vigilante, diante da possibilidade de ceder a um resultado fatal que está à espreita: o assassinato. A relação é, portanto, um risco contínuo, uma incerteza, um despojamento e uma doação, pois nunca se pode saber previamente o outro termo da relação, não se pode ter garantias.

¹⁶⁵ TI. p. 200.

¹⁶⁶ BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética*. p. 112.

Conclusão

Desde o seu nascimento, na Grécia antiga, a filosofia esteve marcada pela determinação da busca de fundamento e pela luz da evidência que a razão supõe alcançar. Também não é nova como atitude filosófica, ao longo da história, a tentativa e o movimento no sentido de um rompimento crítico com a tradição do saber greco-ocidental. A filosofia em todas as épocas vive no encontro e confronto com as crises e as críticas.

As idéias de Lévinas, no entanto, se destacam na filosofia contemporânea pela crítica ao pensamento conceitual e objetivante fazendo uso de uma inspiração que atravessa o *logos* grego, mas se constitui para além deste. Esse seu destaque, entretanto, não se dá apenas pela contestação, mas, sobretudo, por esforçar-se em redefinir os próprios fundamentos da filosofia. Seu objetivo é valorizar a transcendência presente na intersubjetividade que a situa fora das categorias objetivantes da ontologia e da estrutura conceitual.

Esta pesquisa teve como objetivo destacar estes dois aspectos principais do pensamento de Lévinas: sua oposição ao conhecimento ontológico totalizante, enquanto auto-fundamentado, e a defesa da transcendência ética na relação com o *infinito*, com uma esfera mais anterior, como fundamento verdadeiro e justo para todo saber. Para tanto, Lévinas reconstitui as categorias de análise da subjetividade, numa abordagem que a convoca a uma abertura, a torna intersubjetividade ética, relação de uma liberdade que não ignora o respeito e a justiça ao *outro*.

Analisando a sua trajetória filosófica até a elaboração de *Totalidade e Infinito* pode-se perceber que, para Lévinas, a ontologia enquanto fundamento constituiu-se como uma filosofia da violência, do poder e da guerra.

Presenciando os acontecimentos violentos do século XX, Lévinas percebe que o ser que se manifesta na guerra tem o seu referencial teórico no conceito de *totalidade* da ontologia ocidental. Os indivíduos são reduzidos a formas e conceitos universais e abstratos nos quais encontram normas de ação, o sentido das coisas e do mundo. Não se dá a devida importância ao que existe de original e singular em cada pessoa. A relação interpessoal está, portanto, submergida no impessoal do conceito.

Para Levinas, colocar a esfera da ontologia como esfera mais fundamental condiciona a paz à guerra. Nela, os seres que foram violentados e alienados jamais irão ser ressarcidos, jamais recuperarão sua identidade e dignidade perdidas. Por isso, é necessária uma nova relação com o ser em que a moral não se reduza apenas a uma região do ser, mas que tenha a última palavra, tornando-se incondicional e universal. Lévinas chama a esta proposta de “escatologia da paz messiânica” que deve então substituir a “ontologia da guerra” como a mais fundamental.

Para tanto, Lévinas deixa claro em *Totalidade e Infinito* a oposição entre o conceito de totalidade e o de metafísica, mostrando ao mesmo tempo como foi possível encontrar no método fenomenológico um modo de conhecimento diferente que possibilitou a passagem do saber objetivante para a transcendência ética. Distinguindo entre a idéia de *totalidade* e de *infinito*, Lévinas afirma o primado da “idéia de infinito”, descrevendo como ela é procurada através do “desejo metafísico” e como ela se revela na relação do *mesmo* com o *outro*.

A proposta de Lévinas é, portanto, através do saber crítico filosófico, criar uma nova consciência moral de acolhimento do *outro*, apresentar uma esfera anterior à ontologia, ou seja, a *metafísica* como a mais fundamental, uma relação intersubjetiva baseada na linguagem e no discurso, articulada pelas idéias de *infinito* e *desejo*, a ética como filosofia primeira.

Nesse sentido, Lévinas repensa a subjetividade como *eu separado* e *ateu*, sem nenhuma referência ou parentesco com pessoas, sistemas e totalidade nem racional, histórica ou divina. A subjetividade origina-se na sensibilidade e vai se desenvolvendo até alcançar a estrutura ética pela superação do egoísmo.

Realizando o caminho da satisfação do gozo, passando pela habitação e economia até chegar à esfera do conhecimento, a subjetividade se reconhece autônoma, satisfeita em si mesma e desligada de qualquer referência exterior a si e impossibilitada de transcendência. Pela presença de *outrem* acontece um rompimento na autonomia da subjetividade, uma fenda se instaura na sua auto-suficiência. O *outro* é estrangeiro, sua morada aponta para fora do *eu*, fora de qualquer pátria, não lhe pode ser imposto fronteiras. Esse rompimento e tensão instaurados impulsionam a subjetividade a se reconhecer como injusta e carente de reconstrução permanente. Esse chegar-se do *outro* ante a subjetividade se dá através da impossibilidade do *eu* de assimilar o *rosto*. Na sua transcendência e irreduzibilidade ao conhecimento objetivo, e por ser vestígio do absoluto, o *rosto*, vulnerável e sem defesa, impede o assassinio pelo mandamento que traz inscrito em si: “não matarás”. Por isso, ele é mandamento ético. Por ter significado próprio o *rosto* é fonte de sentido e fundamento da razão. O *rosto* é desigual porque revela a alteridade do *outro* na grandeza da sua transcendência e, ao mesmo tempo, na pequenez da sua fome e da sua miséria. *O pobre, o estrangeiro, o órfão e a viúva*, modelos de alteridade, são a condição de objetividade ética que obriga a partilhar os bens, a abolir a “propriedade inalienável”. Dessa forma, o *outro*, revelado no *rosto*, não pode ser objeto de conhecimento, nem reduzido à medida do *eu* ou a uma parte da totalidade. Mas, por sua dimensão de altura e de transcendência, isto é, por sua alteridade, deve ser acolhido na justiça e no respeito. A relação com *outrem* se torna, então, o fundamento da justiça e da verdade. O sentido e a significação de todas as coisas sensíveis não vêm da inteligibilidade do ser, mas do *rosto* do *outro*, da relação *face-a-face* que é essencialmente linguagem. A relação com o *outro* não suprime a liberdade do *eu*, mas questiona seu poderes e o coloca diante das exigências da justiça.

Dessa forma, a linguagem se constitui o modo específico da relação de *desejo*, da relação com o infinito. Por meio dela a subjetividade autônoma e independente procura a verdade no *outro*, não incitada por uma necessidade, pela busca de um bem perdido ou para formar com ele uma totalidade, mas

desinteressadamente, isto é, como uma pausa no seu egoísmo. Ao falar ao *outro*, transpõe-se a distância entre o *eu* e ele, não propriamente tocando-o, ou aproveitando-se dele para algum interesse pessoal, mas interpelando-o, ordenando-lhe ou cumprindo suas ordens, ética e moralmente. Separação e interioridade, verdade e linguagem são, pois, as categorias constitutivas da “relação ética” no pensamento de Lévinas.

Esta *epifania do rosto*, que se dá como linguagem, assegura uma crítica permanente na base de todo o saber. A transcendência no *rosto de outrem* se reflete na ontologia como um choque. Encarar o *outro* em seu *rosto* produz uma vergonha, onde a liberdade ontológica descobre sua arbitrariedade.

Como se pôde perceber, a construção empreendida por Lévinas na argumentação do seu pensamento apresenta a idéia de *separação* como fundamental na “relação ética”. Ao *eu* é próprio o seu estabelecer-se, como esforço de identificação, como *mesmidade*. Nesse seu projeto, o *eu* se encontra sozinho. É nesse silêncio solitário que o *outro* irrompe, entra em cena como uma interrupção do diálogo interrompido pela *mesmificação*. A chegada do *outro* diante da subjetividade coloca em questionamento todo o poder do *mesmo* que não consegue abarcar a alteridade, esta lhe escapa como *rosto*. Instaura-se na intimidade do *eu* uma tensão permanente introduzida pela visita do *outro*, uma rachadura e uma ferida se tornam marcas da subjetividade levinasiana gerando desconforto e inquietação. O *outro* não deixa o *eu* relaxar e acomodar-se em sua identificação.

O que se pode compreender, com isso, é que, Lévinas não pretende dispensar a ontologia, o que seria impossível, ou propor um outro modelo lógico racional em substituição a toda a construção ocidental, mas, na verdade, instaurar na base da ontologia um questionamento quanto a sua hegemonia e uma convocação à justiça. É como se a ontologia ainda fosse sonâmbula precisando de um choque vindo de fora, para acordar e tornar-se crítica. Nesse sentido a ética antecede e condiciona a ontologia.

Antes da existência constituir-se, enquanto existência ontológica, deve-se responder a um apelo proveniente de um âmbito que definitivamente escapa à

visão teórica. O que se pode perceber com Lévinas é que o *mesmo* é condicionado, possibilitado pelo o *outro*, e não o contrário. O *mesmo* só começa a existir tardiamente, descobrindo a sua *mesmidade* no mundo. Toda a tematização de sentido já está mergulhada previamente no sentido que é a *ética*. O sentido é pré-existente à tematização do sentido. Um acordo mínimo, então, se estabelece, no sentido em que, o *outro* convoca ao diálogo porque é linguagem, “relação metafísica”. Toda negação do *outro* pelo *mesmo*, supõe já a presença do *outro*. Sendo assim, a subjetividade só se constitui enquanto tal, verdadeiramente livre, quando realiza essa sua liberdade como justiça, como acolhimento ao *outro*. A vocação da subjetividade é a responsabilidade pelo *outro* e por toda a humanidade. Esta é a verdadeira identidade do sujeito. Ele só alcança sua plena realização quando toma consciência da sua “vocação messiânica”, ou seja, antes de toda iniciativa e decisão da liberdade, o sujeito foi criado, escolhido e eleito pelo *Bem* para ser responsável. Pela transcendência, movimento de saída do egoísmo para o altruísmo, o *eu* sai do círculo fechado de si mesmo para ir ao encontro do *outro*, como salvaguarda, amparo e proteção, amando-o com amor gratuito e desinteressado. Nesta saída de si, Lévinas leva o sujeito até às últimas conseqüências da responsabilidade. A passagem do nível natural para o nível ético torna a pessoa tão responsável ao ponto não só de ter que lutar pela justiça, em vista do bem de todos, mas também de responder pelo mal que o outro faz e até de morrer em seu lugar. Lévinas identifica assim a vocação ética da subjetividade com *messianismo*, dele fazendo depender a restauração da verdadeira paz na sociedade e no mundo.

Assim, ele abre a possibilidade de se pensar uma forma de convivência humana em que o respeito à liberdade e à singularidade de cada um não se imponha por normas decretadas por um sistema ou por um poder coercitivo de alguma vontade dominadora, mas por uma força exclusivamente moral, produzida pelas relações entre as pessoas, que as obrigam ao respeito e à responsabilidade em comum.

Dessa forma, a linguagem, partindo-se do pensamento de Lévinas, é o lugar mesmo da chegada, do encontro, da constituição do sentido. Lévinas

convida, então, a filosofia a estabelecer-se a partir da *ética*, ou seja, da tensão fundamental entre a “obra de identificação” do *eu* no *mesmo* e a diferença enquanto *outro*, do puro “des-inter-esse”.

Não se intencionou neste trabalho uma apresentação exaustiva das questões propostas por Lévinas. Seu pensamento é complexo, rico e perpassado de uma linguagem nova que vai buscar sua fonte na exterioridade do projeto racional greco-ocidental, trazendo para si elementos novos a partir da cultura religiosa judaica. Procurou-se, aqui, fixar a temática circunscrita a um estudo à obra *Totalidade e Infinito*. Outras obras como *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, aprofundam mais ainda a questão da linguagem na estrutura do pensamento de Lévinas.

O que se quis foi justamente apresentar e analisar a problemática inaugurada com a afirmação de sua tese principal: “a *ética* como filosofia primeira”. A partir daí, a construção levinasiana suscita novas elaborações em torno à crítica da razão ocidental, como um juiz que se atualiza em cada gesto teórico, tematizador, que possa buscar estabelecer a verdade como definitiva, estática, e irremediável diante da alteridade. A *ética* como filosofia primeira, aponta a permanência da tensão como algo extremamente produtivo, lugar mesmo de encontro com a verdade.

Muitos criticam o pensamento de Lévinas, seja acusando-o de misturar filosofia e teologia ou pela centralidade dada à alteridade numa heteronomia radical. A radicalidade negaria ao sujeito qualquer iniciativa de ação, tornado-o incapaz de autodeterminar-se como autor de seus próprios atos. E, por outro lado, há os que fazem a defesa de Lévinas afirmando que sua *ética* é possível, graças ao lugar privilegiado de encontro, abertura e diálogo que é a subjetividade. O que se percebe é que Lévinas parte do pressuposto de que no íntimo de cada pessoa existe um misto de bondade e egoísmo, como constitutivos mesmo do sujeito. Se a bondade não for suscitada, cultivada e exigida será suplantada pelo egoísmo. Conseqüentemente, as estruturas sociais serão impregnadas de egoísmo se não forem sacudidas pelo grito profético da bondade.

Nesse mesmo intuito, a ontologia não pode abrir mão da crítica estabelecida pela “relação ética” como o mais fundamental para a sua concretização. A ontologia já deve acontecer esforçando-se por ser justiça, abertura ao diálogo crítico. Por outro lado, a relação dialógica que se estabelece na linguagem não pode abrir mão da ontologia, toda justificação quer ser tematizada, exposta, apresentada e, dessa forma, retornar ao diálogo sempre. Sendo assim, o pensamento levinasiano, como se acredita que ele queria ser, mostra-se como abertura produtiva e criativa para a produção filosófica elaborar-se em vários caminhos sem perder de vista que sua vocação primeira é a justiça.

Referências Bibliográficas

Obras do Lévinas

LÉVINAS, Emmanuel. *Da Existência ao Existente*. Trad. Paul Albert Simon. Campinas: Papirus, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do Outro Homem*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis; Vozes, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendência e Inteligibilidade*. Trad. José Freire Colaço. Lisboa: Edições 70, 1984.

LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus Que Vem a Idéia*. Tradução: Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2002.

Outras Obras

BACCARINI, Emilio. Dizer Deus “outramente”. In.: Penzo, Giorgio – Rosino, Gibellini (org.) *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2000.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução: Newton Aquiles VonZuben. São Paulo: Editora Moraes, s.d.

- BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética: Filosofia e Sagrada Escritura na Obra de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- CAPALBO, Creusa. *O “Mesmo” e “Outro” na ética de Emmanuel Levinas*. Revista Reflexão. Campinas: no. 70. p. 100-105. Jan/Abr. 1998.
- COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução*. Trad. J. Tomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DELACAMPAGNE, Christian. *História da Filosofia no Século XX*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- FABRI, Marcelo. Linguagem e Desmistificação em Levinas. In *Síntese – Revistas de Filosofia*. V. 28 n. 91 (2001): 245-266. Belo Horizonte.
- FABRI, Marcelo. Despertar do Anonimato: Levinas e a fenomenologia. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. *Fenomenologia Hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- HARENDT, Hanna. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. – 7ª. Ed. Rio de Janeiro: Forense. 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 3ª. ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1989. 2v.
- HUSSERL E. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Trad. Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto- Portugal: RÉS-Editora. S/d.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. Adorno. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed. 1985.
- MELO, Hygina Bruzzi. *O Rosto do Outro: a morada como acolhimento em Lévinas*. In: *Síntese – Rev. de Filosofia*. V. 26, n. 84 (119-126). Belo Horizonte, 1999.
- MELO, Nélio Vieira de. *Judaísmo e Alteridade*. In *Studium – Revista de Filosofia do Instituto Salesiano de Filosofia*. Ano 3, no. 5 e 6/2000. Recife – PE.

- MORO, Ulpiano Vázquez. *El Discurso Sobre Dios em la obra de E. Levinas*. Madri: Publicaciones de La Universidad Pontificia Comillas Madrid, 1982.
- PELIZZOLLI, Marcelo Luiz. *A Relação ao Outro em Husserl e Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- PELIZZOLLI, Marcelo Luiz. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- PELIZZOLLI, Marcelo Luiz. Da Fenomenologia à “Metafenomenologia” e “Meta-ontologia” – aportes para uma crítica a Husserl e Heidegger, desde Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. *Fenomenologia Hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- PIVATTO, Pergentino. Responsabilidade e Culpa em Emmanuel Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. *Fenomenologia Hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- PIVATTO, Pergentino. Ética da Alteridade. In: OLIVEIRA, M. A. de. *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- PIVATTO, Pergentino. *A Questão de Deus no Pensamento de Lévinas*. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio. *O Deus dos Filósofos Contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SANTANA, Antônio Chaves de. *Fenomenologia do Rosto em Emmanuel Lévinas*. UFC, 2002. MIMEO.
- SANTOS, Luciano. *A Outra Lucidez: apontamentos sobre Totalidade e Infinito*. In Studium – Revista de Filosofia do Instituto Salesiano de Filosofia. Ano 3, no. 5 e 6/2000. Recife – PE.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Fulcro da História, Urgência do Pensamento – sobre a compreensão do conjunto da obra de E. Levinas*. In Studium – Revista de Filosofia do Instituto Salesiano de Filosofia. Ano 3, no. 5 e 6/2000. Recife – PE.

- SOUZA, Ricardo Timm. *Existência em Decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.
- SOUZA, Ricardo Timm. *O Tempo e a Máquina do Tempo: estudos de filosofia e pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- SOUZA, Ricardo Timm. *Sentido e Alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- SOUZA, Ricardo Timm. *Sujeito, ética e história: Levinas, o tramumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- SOUZA, Ricardo Timm. *Totalidade e Desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- SUSIN, Luiz Carlos. A Consciência Moral como consciência primeira: uma interpretação do pensamento de Emmanuel Lévinas. In: Pedrinho A. Guareschi e Luiz Carlos Susin. *A Consciência Moral Emergente*. Aparecida: Editora Santuário. 1989.
- SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.
- SUSIN, Luiz Carlos. (Org.) *Éticas em Diálogo - Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões de interface*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- VAZ, Herique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV e V: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.
- VERITAS, Revista Trimestral de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS, n° 147, set. 1992.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução: Ísis Borges B. da Fonseca. 13ª. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2003.
- ZITKOSKI, Jaime José. *O Método Fenomenológico de Husserl*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.