

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

**ÉTICA COMO METAFÍSICA DA
ALTERIDADE EM LEVINAS**

JOSÉ TADEU BATISTA DE SOUZA

PORTO ALEGRE/2007

JOSÉ TADEU BATISTA DE SOUZA

**ÉTICA COMO METAFÍSICA DA
ALTERIDADE EM LEVINAS**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da PUCRS, em cumprimento às exigências para obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

PORTO ALEGRE/2007

Agradecimentos

Agradecemos, em primeiro lugar, às energias de criação, desenvolvimento e conservação da vida, que nos mantiveram vivo e permitiram a realização do nosso trabalho.

À Universidade Católica de Pernambuco, que concedeu licença e permitiu nosso afastamento das atividades; deu apoio que permitiu a realização da nossa pesquisa.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, que nos acolheu e, generosamente, nos concedeu bolsa durante toda a pesquisa.

Às colegas Emanuele, Gláucia, Katarina e Andréa, que, pacientemente, digitaram o nosso trabalho.

Aos novos irmãos Kuiava e Luciano, que compartilharam comigo a “rouquidão dos dias” de estudos e a alegria do viver juntos pequenas grandes coisas.

A Sandro Sayão, Marcelo Pelizzoli, Magali e famílias, que amavelmente nos acolheram em suas residências, nos apoiaram e nos introduziram na espiritualidade gaúcha.

Aos Professores do Programa de Pós-Graduação da PUCRS, especialmente De Boni, Flickinger, Jaime Parviani, Nythamar Fernandes, Pivatto, Alcira Bonilha e Draiton Gongaza.

Às secretárias dos Departamentos de Filosofia da UNICAP e da PUC, Gorete e Denise, que, durante todo o tempo, facilitaram gentilmente os procedimentos formais das instituições.

Agradecemos, de modo muito especial, ao nosso orientador Prof. Dr. Ricardo Timm, que aceitou fazer a orientação da nossa pesquisa e esteve sempre disponível para nos atender, com paciência generosa, à espera da conclusão de nossa pesquisa.

Dedicatória

Aos meus pais, Severino e Tica, *in memoriam*.

À minha família: Lucas, Laiza e Leide, que, durante um ano, compartilharam comigo o frio e o calor gaúcho e sofreram todo o tempo minha ausência e presença estressante.

JOSÉ TADEU BATISTA DE SOUZA

ÉTICA COMO METAFÍSICA DA ALTERIDADE EM LEVINAS

**Tese Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Doutorado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do grau de doutor em filosofia.
Aprovada em 03 de agosto de 2007.**

BANCA EXAMINADORA

**Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (PUCRS)
(Orientador)**

Prof. Dr. Eduardo Luft (PUCRS)

Prof. Dr. Pergentino Pivatto (PUCRS)

Prof. Dr. Castor Mari Martin Bartoloné Ruiz (UNISINOS)

Prof. Dr. Marcelo Fabri (UFSM)

SUMÁRIO

RESUMO	vi
ABSTRACT	vii
RESUMÉ	viii
INTRODUÇÃO	9

I CAPÍTULO

CRÍTICA À METAFÍSICA E A POSSIBILIDADE DA ÉTICA EM HEIDEGGER

1.1 O que é a metafísica	14
1.2 Retorno ao fundamento da metafísica	23
1.3 A superação da metafísica e a possibilidade da ética	29
1.4 Reação a Heidegger: a emergência da existência	41
1.5 A ontologia não: a ética é fundamental	52

II CAPÍTULO

A PROCURA DA ALTERIDADE EM HUSSERL

2.1 A intersubjetividade pressupõe a subjetividade	68
2.2 A alteridade intersubjetiva	65

III CAPÍTULO

A TRANSFORMAÇÃO LEVINASIANA DA INTENCIONALIDADE

3.1. A recepção a Husserl	74
3.2. A intencionalidade em questão	79
3.3 A racionalidade ética	86
3.4 A má consciência	93
3.4 A consciência como passividade	96

IV CAPÍTULO

A METAFÍSICA DA LINGUAGEM DO ROSTO

4.1 As possibilidades abertas por Karl Otto Apel	103
4.2 A metafísica da linguagem	107
4.3 A imoralidade da linguagem retórica	118
4.4 A linguagem do rosto	126
4.5 A herança da tradição	128
4.6 A significação da linguagem do rosto	134
4.7 O sentido transcendente	138
4.8 A palavra ética do rosto	145
4.9 A idéia do infinito	159
4.9.1 O infinitamente ético	160
CONCLUSÃO	175
REFERÊNCIAS	179

RESUMO

A partir da constatação de que a compreensão de metafísica, que emergiu com os pré-socráticos e se efetivou no desenvolvimento histórico do pensamento ocidental teve como preocupação fundamental constituir um saber sobre o ser, procuramos, na nossa tese, afirmar a possibilidade da ética como metafísica da alteridade. Na contemporaneidade, Husserl se preocupa em incluir a alteridade na constituição do sentido da objetividade. Na sua tentativa de constituir o sentido do outro, emerge um nós constituinte. A intencionalidade egológica e solitária transforma-se em intencionalidade intersubjetiva. Heidegger fez uma crítica veemente à metafísica, acusando-a de ter esquecido de considerar o ser como a questão mais fundamental. Enunciou que a possibilidade do pensar ético seria viável à medida que se tornasse o agir na procura da verdade do ser, que garantiria ao homem, na sua existência, realizar sua essência. Levinas percebe que a prioridade do pensamento na procura de estabelecer a verdade como o ser resultou na configuração de uma ontologia, uma gnosiologia e uma forma de racionalidade, que se identificaram com os próprios temas investigados, a coerência das relações lógicas e as formas objetivas abstratas. Esse modelo de pensamento não ignorou a dimensão antropológica, mas, na obsessão pela síntese e pela objetividade, terminou nivelando as coisas e a interioridade subjetiva das pessoas, igualando e diluindo suas particularidades numa generalização neutra e abstrata. O humano tornou-se um *ente entre outros entes*, um ser anônimo, impessoal, apreendido pelo sujeito pensante e expresso num conceito. A corporeidade, a sensibilidade, os desejos, a dinâmica de relação com os outros, o nascer, o viver, o sofrer, o morrer do humano transformaram-se em conteúdo objetivo, sintetizado e representado num sentido puramente racional. Em vez da relação teórica abstrata na determinação inteligível do ser, Levinas prioriza a busca do sentido do humano, onde se verifica a possibilidade da relação metafísica do mesmo com o outro, sem que o outro reduza-se ao mesmo, nem o mesmo se absorva na identidade do outro, mantendo, cada um, a condição de separação e a verdadeira relação de alteridade. A relação ética de alteridade torna-se lugar originário da construção do sentido e provocação eminente à racionalidade. O rosto do outro apresenta-se como apelo irrecusável de responsabilidade para com ele, que tem como medida, a des-medida do infinito. O rosto não é um ente objetivo que possa ser abordado de modo especulativo. O rosto fala e, ao proferir sua palavra, invoca o interlocutor a sair de si e entrar na relação do discurso. A linguagem tem a excelência de assegurar a relação entre o mesmo e o outro, que é transcendente em absoluto respeito à sua alteridade. O infinito se mostra na subjetividade vivente na história, que pode desejar outrem para além do sentido racional, objetivo e abstrato. Na relação com o outro, efetiva-se a possibilidade do infinito dar-se sem padecer os horrores da violência do modo de pensar entificante e totalizador. Ela faz reluzir o seu brilho como verdadeira alteridade metafísica, que nos convoca a desejar aquilo que sabemos nunca poder saciar, o desejo.

ABSTRACT

Starting from observing that the metaphysics understanding that emerged with the pre-socratics and it was executed in the historical development of the western thought had as fundamental concern to constitute a knowledge on the being, we sought in our theory to affirm the possibility of the ethics as metaphysics of the alterity. In the contemporary age, Husserl worries in including the alterity in the constitution of the sense of the objectivity. In his attempt of constituting the sense of the other one, it emerges as an ourselves constituent. The egologic and lonely intention become intentional and intersubjective. Heidegger made a vehement critic to the metaphysics, accusing it metaphysics of having forgotten to consider the being as the most fundamental subject. He enunciated that the possibility of ethical thinking would be feasible as far as the man turned acting in the search of the being's truth, that it would guarantee to the man in existence, to accomplish his essence. Levinas notices that the priority of the thought in the search of establishing the truth as the being resulted in the configuration of an ontology, a gnosiology and a rationality form, that were identified with the own investigated themes, the coherence of the logical relationships and the abstract forms lenses. That thought model didn't ignore the anthropological dimension, but in the obsession for the synthesis and for the objectivity, it ended leveling the things and the people's subjective innerness, equaling and diluting their particularities in a neutral and abstract generalization. The human became a being among other beings, a being to be anonymous, impersonal, apprehended by the thinking subject and expressed by a concept. The body sense, the sensibility, the desires, the relationship dynamics with the other ones, being born, living, suffering, dying of the human became synthesized objective content and acted in a sense purely rational. Instead of the abstract theoretical relationship in the being's intelligible determination, Levinas prioritizes the search of the human's sense, which in the possibility of his metaphysical relationship is verified with the other one, without the other is reduced to the same, nor the same is absorbed in the identity of the other, maintaining, each one, the separation condition and the true alterity relationship. The ethical relationship of alterity becomes original place of the construction of the sense and eminent provocation to the rationality. The face of the another comes as irrecusable appeal of responsibility to him, that has as measure, the dis-measure of the infinite. The face is not an objective being to be approached in a speculative way. The face speaks and when speaking it invokes the speaker to leave of himself/ herself and to enter in the relationship of the speech. The language has the excellence of assuring the relationship between the same one and the other one, which is transcendent at all respect to his alterity. The infinite is shown in the living subjectivity in the history that can insure somebody else for beyond the rational, objective and abstract sense. In the relationship with the other one, the possibility of the infinite is executed to feel without suffering the horrors of the violence in the way of thinking as being and totalizer. She makes her shine as true metaphysical alterity, that calls us to want that we never know how to satiate the desire.

RESUMÉ

On prétend affirmer dans cette thèse la possibilité de l'éthique comme métaphysique de l'altérité, à partir de la constatation que la compréhension de la métaphysique, qui a émergé avec les pré-socratiques et s'est réalisée dans le développement historique de la pensée occidentale a eu comme préoccupation fondamentale de constituer un savoir sur l'être. Dans la contemporanéité, Husserl s'est préoccupé d'inclure l'altérité dans la constitution du sens de l'objectivité. Dans sa tentative de constituer le sens de l'autre, émerge un «*nous*» constituant. L'intentionnalité egologique et solitaire se transforme en intentionnalité intersubjective. Heidegger a critiqué véhémentement la métaphysique, et l'accuse d'avoir oublié de considérer l'être comme la question la plus fondamentale. Il a énoncé que la possibilité de la pensée éthique serait viable à la mesure qu'on puisse rendre l'agir à la recherche de la vérité de l'être, qui assurerait à l'homme, dans son existence, de réaliser son essence. Levinas perçoit que la priorité de la pensée à la recherche d'établir la vérité comme l'être a donné comme résultat la configuration d'une ontologie, d'une gnoséologie et d'une forme de rationalité, qui se sont identifiées avec les thèmes recherchés eux-mêmes, la cohérence des relations logiques et les formes objectives abstraites. Ce modèle de pensée n'a pas ignoré la dimension anthropologique, mais dans l'obsession par la synthèse et par l'objectivité, a mis au même niveau les choses et l'intériorité subjective des personnes, a rendu égales et a délayé leurs particularités dans une généralisation neutre et abstraite. L'humain est devenu un *être parmi d'autres êtres*, un être anonyme, impersonnel, saisi par le sujet penseur et exprimé à travers un concept. La corporalité, la sensibilité, les désirs, la dynamique de la relation avec les autres, la naissance, l'existence, la souffrance, la mort de l'humain se sont transformées dans un contenu objectif, synthétisé et représenté dans un sens purement rationnel. Au lieu d'une relation théorique abstraite dans la détermination intelligible de l'être, Levinas donne priorité à la recherche du sens de l'humain où on se vérifie la possibilité de la relation métaphysique du même avec l'autre, sans que l'autre puisse se réduire au même, ni le même puisse s'absorber dans l'identité de l'autrui, en maintenant, chacun, la condition de séparation et la vraie relation de l'altérité. La relation éthique de l'altérité devient un lieu originaire de la construction du sens et de la provocation éminente à la rationalité. Le visage de l'autre se présente comme un appel irrécusable de responsabilité envers lui, qui a comme mesure, la des-mesure de l'infini. Le visage n'est pas un être objectif qu'on puisse aborder d'une manière spéculative. Le visage parle et quand il exprime sa parole, il invoque l'interlocuteur à sortir de lui-même et à entrer dans la relation du discours. Le langage a l'excellence d'assurer la relation entre le même et l'autre qui est transcendante dans un respect absolu à son altérité. L'infini se montre dans la subjectivité vivante dans l'histoire, qui peut désirer l'autrui par-delà du sens rationnel, objectif et abstrait. Dans la relation avec l'autre, se réalise la possibilité de l'infini se donner sans souffrir les horreurs de la violence de la façon de penser de l'être et totalisatrice. Cette relation met en relief son éclat comme une vraie altérité métaphysique qui nous invite à désirer ce qui nous savons être impossible de satisfaire pleinement le désir.

INTRODUÇÃO

A escolha do nosso tema A Ética como Metafísica da Alteridade justifica-se porque Emmanuel Levinas tem, nos meios acadêmicos contemporâneos, um lugar de considerável destaque internacional. Esse espaço foi conquistado graças à recepção que sua obra teve em várias academias espalhadas pelo mundo. Sobretudo, destaca-se a originalidade de suas análises, os núcleos temáticos que imprime aos seus textos, a perspectiva que assume nas considerações de temas tradicionais e a novidade das propostas que formula.

A sua produção teórica, que aparece como obras sistemáticas e artigos diversificados quanto a sua temática, é profundamente marcada por uma aguda sensibilidade aos problemas humanos. A questão humana¹, na maioria das vezes, não encontrou a acolhida devida nas obras dos denominados grandes filósofos, nem nos grandes sistemas que configuram a história da filosofia. Salvo as exceções, ela aparece nas articulações de uma Antropologia Filosófica, de uma Filosofia Política e, até mesmo, numa Filosofia Moral ou sistema de ética.

Todavia, o status que lhe foi conferido nem sempre ultrapassou a condição de apêndice ou aspecto complementar de um sistema mais geral. Além disso, quando a presença do humano e seus problemas se deixou visibilizar nos sistemas e obras de determinados pensadores, foi com a intenção de evidenciar a coerência lógica do pensamento, a exaltar, elegantemente, as possibilidades e o potencial da razão que opera sem limites. Segundo ele, a filosofia identificou-se com as idéias e não com as pessoas; com o tema e a interioridade da relação lógica e não com a exterioridade da interpelação.

A constatação de Levinas não nos deve levar a pensar que ele reivindica a inversão dos termos, que, pondo-se o humano como eixo articulador da reflexão, tudo estaria justificado. Não se trata de trazer ao centro aquilo que está na periferia, nem simplesmente de lançar luzes sobre aquilo que está na obscuridade. A sua constatação tem uma dimensão de profundidade que vai mais além da exigência de reorganizar a tradição. Além da extensão do espaço que se requer para o humano, sugere a reformulação dos pressupostos ancoradores da reflexão mesma. Em outras palavras, Levinas sugere uma interrogação profunda sobre as bases da racionalidade do Ocidente, com todo o seu conjunto de categorias. A interrogação tem como intenção atingir o âmago daquilo que pode ser considerado no âmbito da cultura

¹ Referimo-nos a concepção de ser humano no contexto do pensamento contemporâneo.

filosófica do Ocidente, como as próprias condições de possibilidade do pensar. O que torna possível o pensar é chamado a justificar-se quanto ao sentido de sua própria produção de sentido. No fundo, o autor quer saber se as bases da razão conceitual são apropriadas para dar conta do sentido do humano.

Levinas percebe que o pensar racional propriamente dito, no momento de sua emergência na Grécia Antiga, origina-se já identificado com objeto, com o ser. O famoso fragmento de Parmênides pode ser considerado como paradigmático testemunho da aludida identidade: "Pensar e ser é o mesmo". Estabelece aí um forte acento no domínio do pensar e a indubitável condição de pensar o ser. Uma vez estabelecida a identidade originária entre ser e pensar, a dimensão de horizonte dos objetos possíveis passa a ser o próprio pensamento, pensamento como imanência identificadora.

As intuições originárias da ontologia vinda dos gregos tiveram desdobramentos diferenciados ao longo da história do pensamento no Ocidente. Mas foi na modernidade que a Razão, o pensamento racional, assumiu dimensões de notáveis magnitudes. Descartes, ao formular a sentença *Cogito ergo sum*, instaura o primado da racionalidade moderna. O cogito, agora, é o princípio normativo e condição de inteligibilidade.

A partir de agora, o sujeito adquire autonomia e é elevado à condição de sujeito juiz absoluto do que é, do que não é e do que poderá vir a ser. Esse sujeito tematiza a si mesmo em pleno gozo da liberdade. Na modernidade, iniciada com Descartes, a consciência torna-se autoconsciência. Em particular, no sistema de Hegel, ela atinge o patamar de consciência absoluta.

De algum modo, o pólo diferenciador de interlocução da consciência é ela mesma. Através da atividade de reflexão, a consciência determina a própria realidade. Essa dimensão criadora da reflexão é característica do pensamento moderno. O sujeito tudo pode. Ele é o fundamento último de tudo.

Frente à dinâmica da relação sujeito-objeto, com o domínio do sujeito sobre o objeto, Levinas pergunta se o próprio do racional é o seu poder sobre o objeto. Se a inteligência que atua como um "ardil de caçador", de luta e violência para com os seres, tem condições de plasmar uma ordem verdadeiramente humana.

As perguntas formuladas têm um alcance de grande importância, pois apontam para a maneira de conceber a própria racionalidade. Não se trata simplesmente de recusar a razão. A questão é indicar, de modo incisivo, o sentido operante do Eu penso. Esse modo de proceder

seria inadequado para abordar o humano enquanto tal. Será que a razão consegue dar conta da “essência” do homem?

Uma forma mais adequada de abordar o humano não requer uma alternativa à essência? Uma das nossas pretensões na realização desta pesquisa é mostrar que o âmbito próprio para equacionalizar o que diz respeito ao humano requer, necessariamente, uma ruptura com a ordem da essência. No âmbito da ontologia, o humano não pode ser considerado senão puro ser. É um ente entre outros entes. Existe como qualquer outro existente. Enquanto ser anônimo, impessoal, ele pode ser capturado pelo sujeito pensante e subsumido numa generalidade conceitual. A sua singular dimensão subjetiva, a sua estrutura corporal, que ocupa um espaço único na natureza, o fluxo da complexidade de relações que ele tece com os outros torna-se conteúdo abstrato de um pensamento representador. É própria do humano a possibilidade de desejar o infinito, referir-se à transcendência na finitude da subjetividade, que existe com suas fraquezas e limites no espaço e no tempo da história.

Levinas critica o modelo de racionalidade hegemônica porque ele se configura como legitimador de procedimentos éticos reprodutores da indiferença para com os humanos. Esse modelo de racionalidade comporta a violência do poder sobre todas as dimensões da existência, seja ela efetivada como prática repressiva dominadora, ou pela simples posição de indiferença para com os outros, como acontece atualmente com os denominados excluídos. Afinal, quais são as conseqüências em considerar ou não um ser anônimo?

Levinas defende uma idéia de racionalidade, que se põe para além do mundo dos meios objetificadores, abstratos, totalizadores e indiferentes. A contraposição verifica-se como crítica radical ao primado da ontologia, onde os entes tornam-se seres objetivos. O pôr-se além ocorre como estabelecimento da dimensão social onde o humano pode abrir-se para o outro. A forma de abertura desenha uma estrutura que se diferencia, fundamentalmente, do procedimento do sujeito transcendental moderno na sua operação apreendedora, possessiva e representadora. A evasão da dimensão ontológica para a sociabilidade possibilita uma subjetividade acolhedora, capaz de produzir, pela hospitalidade, a implosão do ser, do saber e do pensar como operações puramente abstratas.

Trata-se de desenvolver uma "inteligibilidade" do humano onde ele, como ente privilegiado, escape às possibilidades de domínio ontológico e, por conseguinte, considere o desafio da metafísica como relação ética de alteridade.

A escolha que fizemos do tema da nossa pesquisa foi ética como metafísica da alteridade em Levinas. A ressonância significativa que tem a metafísica, a vinculação entre ética e metafísica, ética e alteridade, são muito amplas e assumem um alto nível de complexidade no transcurso da história da filosofia.

Levando em conta a amplitude de sua obra e a complexidade da problemática, julgamos conveniente estabelecer um texto específico a partir do qual seja possível articular a temática em questão. Escolhemos a obra de 1961, *Totalidade e infinito*, como nosso referencial principal. A partir de daí, faremos, necessariamente, recorrência a outros textos que incidem, de forma mais contundente, sobre a nossa temática, como é o caso de alguns artigos de *Descobrir a existência com Husserl e Heidegger*, *Humanismo do outro homem*, *Outramente que ser*, *Entre nós* e *De Deus que vem a idéia*.

A partir da idéia de que a ontologia é insuficiente para exprimir a realidade do humano, onde acontece a trama ética e metafísica, propomo-nos investigar, no seu pensamento, uma concepção de ética como metafísica da alteridade. Partimos de uma consideração sobre a crítica de Heidegger à metafísica e em que sentido ele aponta para uma ética. Depois, analisamos as tentativas de Husserl na busca da alteridade. Esforçar-nos-emos para explicitar o sentido da linguagem, que se põe para além da pura troca de signos verbais ou intercâmbio de idéias sobre o mundo objetivo, mas que garante a relação entre o mesmo e o outro no cumprimento ético do respeito à alteridade metafísica do outro. Investigaremos a significação do rosto como possibilidade de encontro face a face e como resistência ética às investidas de apreensão, cognoscibilidade objetivante e sintetizadora. Finalmente, consideramos a categoria do infinito como possibilidade de ruptura com a totalidade e como efetivadora do evento ético na subjetividade humana.

A partir da avaliação crítica que Levinas faz do pensamento ocidental, que ele considera um pensamento englobante, neutralizador da diferença, constituindo uma totalidade, defenderemos a tese central da possibilidade da ética como metafísica da alteridade, como nova forma de inteligibilidade.

A partir da tese central, pretendemos demonstrar as seguintes teses particulares:

- a) O ponto de partida principal assumido por Levinas na postulação da metafísica como ética da alteridade é uma avaliação crítica ao primado da ontologia, bem evidente no pensamento de Heidegger. Defenderemos a idéia que, após a crítica heideggeriana à metafísica, ela ressurgiu como ética em Levinas.

- b) A crítica formulada tem a intenção de referir-se ao conjunto dos sistemas filosóficos instituídos no desenvolver-se do pensamento ocidental, mas pode-se identificar autores como Hegel, Husserl e Heidegger como alvos particulares, representativos do conjunto dos sistemas.
- c) Levinas transforma a consciência intencional de Husserl em uma consciência hospitaleira.
- d) A categoria de desejo presente na Fenomenologia do Espírito de Hegel é contraposta por Levinas, com a idéia de desejo metafísico na intenção de radicalizar a diferença entre Mesmidade e Alteridade. As idéias de Desejo Metafísico, Infinito, Linguagem e Rosto constituem, no pensamento de Levinas, os elementos nucleares e fundamentais da metafísica como ética da alteridade.

O tema será abordado no âmbito da obra do próprio autor. Como Levinas é um autor de estilo filosófico e de uma terminologia muito própria, requer, inicialmente, o esforço de interpretação. Esforçar-nos-emos para situar alguns conceitos que julgamos pouco usuais. Tomaremos a obra *Totalidade e Infinito* como o referencial principal para articularmos a nossa reflexão no interior da obra do autor, e na relação com outros conforme nossos objetivos.

Tentaremos usar o método da análise exegética dos textos de Levinas e dos outros autores; o analítico comparativo, quando do esforço de relacioná-los entre si. E, finalmente, usaremos o método hermenêutico para proceder às interpretações que julgamos pertinentes na configuração dos argumentos que explicitam os nossos objetivos.

Dividimos o nosso trabalho em quatro capítulos. No primeiro capítulo, faremos o esforço de apresentar a crítica de Heidegger à metafísica. No segundo capítulo apresentamos as tentativas de Husserl na procura da alteridade. O terceiro capítulo apresenta os esforços de Levinas na transformação da intencionalidade de Husserl e na abertura de novas possibilidades para a consciência. O quarto capítulo trata da questão da metafísica da linguagem do rosto e da idéia do infinito como explicitação mais evidente da ética como metafísica da alteridade em Levinas.

I CAPÍTULO

CRÍTICA À METAFÍSICA E A POSSIBILIDADE DA ÉTICA EM HEIDEGGER

1.1 O que é a metafísica.

A temática da metafísica foi enfrentada por Heidegger a partir da exposição de sua obra maior: *Ser e Tempo* em 1927. No entanto, ele se deteve, de modo mais particular, na problemática específica da metafísica, a partir de 1929, quando escreveu uma preleção intitulada *Que é Metafísica? e Kant e o Problema da Metafísica*.

Em 1943, voltou a considerar o problema e escreveu um posfácio ao texto de 1929. Em 1949, voltou à questão, escrevendo um texto com o título de *Retorno ao Fundamento da Metafísica*. Em 1953, deteve-se na confecção de outro texto: *Introdução à Metafísica*. No mesmo ano, investiu na mesma temática e escreveu o texto: *Superação da Metafísica*. Em 1975, um pouco antes de sua morte, escreveu uma preleção: *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*.

Os dados cronológicos nos fazem concluir que a temática da metafísica não foi para Heidegger algo que apareceu na sombra de uma questão mais fundamental. Ela teve uma importância destacada e perdurou ao longo do tempo como problema fundamental nas suas investigações.

Da tentativa de definir o que é a metafísica até à proposição de sua superação, corre um substantivo ímpeto em torno da questão da metafísica. Não vamos considerar aqui o itinerário das questões particulares que cada texto apresenta, nem pontuar a posição que ele tomou em relação a cada uma delas. A nossa pretensão é delinear a idéia mais geral que aponta para a superação da metafísica. O que Heidegger detectou de problemático na metafísica para propor a sua superação? Seria o fato de ela não ter se dado conta do caráter problemático de suas pretensões e aquisições? O que Heidegger propôs para o pensar após a metafísica superada? A superação da metafísica é suficiente para resgatar o rigor do pensar na sua pulsão originária? O que a metafísica esqueceu de considerar que justifique sua

superação? Ou ainda, a que ela se apegou que lhe impediu de pulsar viva na história do pensamento? Afinal, o que é a metafísica “em si mesma”, que precisou ser superada?

Quando Heidegger começou a considerar especificamente a metafísica, tomou, como ponto de partida, a elaboração de uma interrogação metafísica. Logo após a formulação do que considerou uma questão, esboçou uma resposta: “Nossa tarefa inicia-se com o desenvolvimento de uma interrogação metafísica, procura, logo a seguir, a elaboração da questão, para encerrar-se com sua resposta”². Detendo-se no desenvolvimento da interrogação, compreendeu que ela tem duas características. A primeira está no fato de que “toda questão metafísica abarca sempre a totalidade da problemática da metafísica. Ela é a própria totalidade”³. A segunda característica apresenta-se no fato de que “toda questão metafísica somente pode ser formulada de tal modo que aquele que interroga, enquanto tal, esteja implicado na questão, isto é, seja problematizado”⁴.

As duas características apontam para uma condição possível, no caminho da interrogação: “a interrogação metafísica deve desenvolver-se na totalidade e na situação fundamental da existência que interroga”⁵. O que propriamente acontece na existência interrogante? Ele respondeu constatando que “nossa existência [...] é determinada pela ciência”⁶. Admite que as ciências são diversas entre si, têm métodos distintos de abordar seus objetos, somente têm unidade por causa de uma organização técnico-administrativa e que “seu fundamento essencial, desapareceu completamente”⁷. No entanto, na vigência de todas as ciências, “nós nos relacionamos, dóceis a seus propósitos mais autênticos com o próprio ente”⁸. O ente se constituiu na razão de ser da busca das ciências, na sua referência ao mundo:

“A referência ao mundo, que impera através de todas as ciências enquanto tais, faz com que elas procurem o próprio ente para, conforme seu conteúdo essencial e seu modo de ser, transforma-lo em objeto de investigação e determinação fundante”⁹.

² HEIDEGGER, Martin. **Que é a metafísica?** trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. col. Os Pensadores. p. 35

³ ibid

⁴ ibid

⁵ Ibid

⁶ Ibid

⁷ Ibid

⁸ Ibid

⁹ HEIDEGGER, Martin. **Que é a metafísica?** trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. col. Os Pensadores. p.35-36

O direcionamento para o mundo onde se apresenta o ente não somente é efetivado, mas sustentado “por um comportamento existencial do homem livremente escolhido”¹⁰. Quer dizer que o tomar a decisão de assumir a busca pelo ente como a tarefa principal do fazer científico do homem é uma decisão livre. Para Heidegger, não somente o fazer ciência, mas também o agir pré-científico e extracientífico do homem estão movidos em direção ao ente: “Também a atividade pré e extracientífica do homem possuem um determinado comportamento para com o ente”¹¹. Em outras palavras, ele quer explicitar o fato de a existência do homem como sujeito da ciência ter se apropriado dele e impresso na sua identidade existencial, a possibilidade da condução do seu próprio agir. Dito de outro modo, o ente passa a comandar as possibilidades do próprio que fazer humano. Na verdade, no momento em que a ciência pretende dizer algo sobre alguma “coisa”, a primeira e a última palavra, passando, objetivamente, a pontuar o seu “perguntar, determinar e fundar o ente, realiza-se uma submissão peculiarmente limitada ao próprio ente”¹². O ente assim posto assume o comando da existência científica.

Em resumo, Heidegger sintetizou aquilo que ele entendeu caracterizar a existência científica e que, para nós, indica uma aproximação mais pontual da formulação da interrogação metafísica: “Aquilo para onde se dirige a referência ao mundo é o próprio ente e nada mais. Aquilo de onde todo o comportamento recebe sua orientação é o próprio ente, e, além dele, nada.”¹³. O posto evidencia que somente o ente interessa à ciência. Além dele, nada. O nada é dispensado pela ciência como elemento “nadificante”. Aqui está o ponto da interrogação — o que acontece com o nada: “Que acontece com este nada?”¹⁴. Heidegger se perguntou se, no momento em que a ciência rejeitou o nada, ela não o admitiu, e até certo ponto, não recorreu a ele? Ou seja, aquilo que ele rejeitou termina sendo levado em conta. Assim ter-se-ia uma ambivalência: o nada rejeitado é admitido. Daí estar-se diante de um paradoxo.

Essa situação ambivalente e paradoxal impôs a Heidegger a necessidade de elaborar a questão do nada e, assim, pleitear uma resposta ou deparar-se com sua impossibilidade.

No esforço de elaborar a questão, ele partiu da posição da ciência. Enquanto a ciência o rejeitou “como aquilo que não existe”, ele afirma: “Nós, contudo, procuramos perguntar

¹⁰ Ibid. p.36

¹¹ Ibid

¹² Ibid

¹³ Ibid

¹⁴ Ibid

pelo nada. Que é o nada?”¹⁵. O levantamento da pergunta pelo nada força a admissão de que o nada “é assim e assim - como um ente”¹⁶. Estamos diante de uma questão complexa. Pois o perguntar pelo modo de ser do nada, por sua essência transforma “o interrogado em seu contrário”: “a questão priva-se a si mesma de seu objeto específico”¹⁷. Da mesma maneira uma possibilidade de resposta torna-se inviável.

Ora, o nada comparado com o ente é exatamente o que dele se distingue de forma radical, mas, precisamente, “é dele que se distingue absolutamente”¹⁸. A partir da distinção, Heidegger afirmou que “o nada é a negação da totalidade do ente, o absolutamente não-ente”¹⁹. Portanto, não pode ser elevado à categoria de objeto. Ao contrário, ele é elevado à mais alta determinação do “negativo, assim, do negado”²⁰.

Reconheceu que atingiu um ponto que concerne à lógica: “A negação é, entretanto, conforme a doutrina dominante e inata da lógica, um ato específico do entendimento”²¹. Ele se perguntou como podemos “pretender rejeitar o entendimento na pergunta pelo nada e até na questão da possibilidade de sua formulação”²². Ele está seguro que a pretensão de manter inviolável o princípio da não-contradição deixa latente uma dimensão importante e não perceptível pela própria lógica. Desconfia do que se pressupõe e se pergunta:

“se representa o “não”, a negatividade e com isto a negação, a determinação suprema a que se subordina o nada como uma espécie de negado. Existe o nada apenas porque existe o não, isto é, a negação? Ou não acontece o contrário? Existe a negação e o “não” apenas porque “existe” o nada?”²³.

Quanto a isso, ele ficou convencido que não estava ainda decidido, nem sequer tinha sido formulado como “questão”. Optou pelo lado oposto da questão porque julgou ser mais radical: “nós afirmamos: o nada é mais originário que o “não” e a negação”²⁴. Aqui está a nosso modo de entender, o núcleo mais importante da questão perseguida por Heidegger. A

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. **Que é a metafísica?** trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. col. Os Pensadores.p.37

¹⁶ Ibid

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ HEIDEGGER, Martin. **Que é a metafísica?** trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. col. Os Pensadores.p.37

²⁴ Ibid.

proposição do nada originário inverte as coisas de modo que a efetivação da negação operada pelo entendimento e ele próprio dependem do nada e não ao contrário. Sendo assim, é o nada que decide sobre o entendimento e não o inverso.

Se o nada é mais originário que a negação, podemos nos perguntar como acessar esse originário? É possível encontrá-lo? Ele apresenta algumas indicações possíveis. Em primeiro lugar, põe-se a afirmação já mencionada que “o nada é a plena negação da totalidade do ente”²⁵. Isso admitido, considerou que “a totalidade do ente deve ser previamente dada para que possa ser submetida enquanto tal simplesmente a negação, na qual, então, o próprio nada se deverá manifestar”²⁶.

No entanto, essa indicação pode revelar um nada ainda como ente figurado e pensado no entendimento e, portanto, ser apenas um conceito formal de nada, e não o nada “originário” ou “autêntico”. Por isso, ele indica a possibilidade de uma “experiência fundamental do nada”²⁷. Assume que “nunca podemos compreender a totalidade do ente em si e absolutamente, tão evidente é”²⁸. E, no entanto, “nos encontramos postados em meio ao ente de algum modo desvelado em sua totalidade”²⁹.

Para ele, enquanto a compreensão da totalidade do ente é impossível,

o encontrar- se em meio ao ente em sua totalidade é algo que acontece no cotidiano da nossa existência. Por mais variado que seja o experienciar, o dia-a-dia ele retém, mesmo que vagamente, o ente numa unidade de totalidade”³⁰.

Este em totalidade nos aparece no momento em que nos desocupamos de qualquer ente de nós mesmos, através do tédio: “[...] sobrevém-nos este em totalidade, por exemplo, no tédio propriamente dito”³¹. Ele não fala do tédio num sentido banal, como entediar-se com uma roupa que se veste ou uma comida que se come ou outra atividade qualquer. Obviamente ele pensa o tédio como uma experiência profunda capaz de manifestar o ente em sua totalidade: “o profundo tédio, que como névoa silenciosa desliza para cá e para lá nos abismos

²⁵ Ibid.p.38

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

³⁰ HEIDEGGER, Martin. **Que é a metafísica?** trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. col. Os Pensadores.p. 38.

³¹ Ibid.

da existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, numa estranha indiferença. Este tédio manifesta o ente em sua totalidade”³². Em segundo lugar, ele sugeriu a possibilidade de alegria, pela presença de um ser querido. Não é simplesmente a presença da pessoa, “mas da existência de um ente querido”³³. À alegria pela existência de um ser querido, ele chama de “disposição de humor”³⁴, que não é apenas um sentimento de revelar o ente na sua totalidade, mas de ser esse revelar mesmo, “um acontecimento fundamental de nosso ser-ai”³⁵. Quer dizer, ele não é um simples ato, que acontece sem maiores implicações, mas um acontecimento significativo para o ser-ai.

Nesse particular, Heidegger pergunta: acontece no ser-ai do homem semelhante disposição de humor, na qual ele seja levado à presença do nada? A resposta é afirmativa. Ele defendeu que, apesar de “bastante raro” e “apenas por alguns instantes”, a angústia é essa disposição de humor que leva o ser-ai humano à presença do nada. Para ele, a “angústia é radicalmente diferente do temor”³⁶. O temor sempre acontece diante de um ente determinado. É sempre temor “de” ou temor “por”. A angústia é sempre angústia “diante de” ou “por”, mas nunca angústia “por isso ou aquilo”³⁷. A angústia, portanto, tem um caráter de indeterminação. Não se trata somente de “uma simples falta de determinação, mas a essencial impossibilidade de determinação”³⁸. Ela provoca uma espécie de estranheza, que nos afunda numa radical indiferença: “todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença”³⁹. À medida que se procede ao afastamento, ela reaparece se aproximando, pois “em se afastando elas se voltam para nós”⁴⁰. Ele ainda diz que: “este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém — na fuga do ente — este “nenhum”⁴¹.

No momento que o ente foge do nosso alcance, não há mais um ponto de ancoragem onde possamos nos segurar. Somente esse “nenhum” se faz presente. A angústia impera. Justamente por isso, ela manifesta o nada: “A angústia manifesta o nada”⁴². É ela que se

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ *ibid.*, p.39

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

³⁹ HEIDEGGER, Martin. **Que é a metafísica?** trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. col. Os Pensadores, p. 39.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

apresenta, não para nos segurar como apoio, mas para “suspender”: “Estamos suspensos na angústia”⁴³. Não há, portanto, um ponto de apoio, mas um estranho suspender: “somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que apoiar-se”⁴⁴. Por causa da impossibilidade de determinação e um ponto de ancoragem, na total ausência do ente, emerge a angústia como estranha companheira com quem não se pode falar. Falar a quem? Falar de quê? Falar o quê? Somente o calar é adequado pela simples impossibilidade de falar: “A angústia nos corta a palavra”⁴⁵. Qualquer possibilidade de dizer “é” torna-se impossível. Quando o ser-aí-humano deu-se conta da estranheza dessa experiência como uma ocorrência e se pergunta pelo que o angustiava, dá-se conta que era puro nada: “Diante de e por que nós nos angustiamos era “propriamente” — nada. Efetivamente: o nada mesmo — enquanto tal — estava aí”⁴⁶.

Nas indicações do tédio e nas disposições de humor, como alegria e angústia que manifestam o nada, Heidegger pensou ter formulado a questão. Esse ponto termina com a retomada da pergunta: “Que acontece com o nada?”⁴⁷. De certa maneira, a resposta à pergunta foi dada no modo pelo qual foi articulada a própria questão. No entanto, ele fez algumas pontuações, que a explicitaram mais adequadamente. Retoma a idéia de que, no homem em seu ser-aí, a angústia se realiza e manifesta o nada. Entretanto, tem o cuidado de acentuar o fato de que o nada que se revela na angústia não é um ente: “o nada se revela na angústia – mas não enquanto ente”⁴⁸. Do mesmo modo, observa que ele não é dado como objeto que possa ser apreendido. Ao contrário, “revela-se propriamente o nada com e no ente como algo que foge em sua totalidade”⁴⁹. Além disso, assegura que, na angústia, não se concretiza nenhuma destruição do ente nem sua negação. O nada “nos visita juntamente com a fuga do ente”⁵⁰. Na fuga, não há apenas um retroceder, mas uma espécie de “quietude fascinada”, que se constitui em atração ou remissão para o ente que foge.

No movimento de remeter, rejeitar, fugir, está o modo de o nada fascinar na angústia o ser-aí. O fascínio, que se realiza no ser-aí, que angustia na procura do ente que sempre foge,

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. **Que é a metafísica?** trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. col. Os Pensadores. p. 39.

⁴⁹ Ibid

⁵⁰ Ibid

termina expressando a essência do nada: “é a essência do nada: a nadificação”⁵¹. Nessa direção, ele observa que a nadificação não destrói o ente, nem tem sua origem numa negação. O nada simplesmente nadifica, “o próprio nada nadifica”⁵², diz Heidegger. O que significa este nadificar? Qual é a sua essência? “A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí diante do ente, enquanto tal”⁵³. Não se trata apenas de o nada revelado originariamente conduzir o ser-aí diante do ente, mas entrar nele mesmo: “somente à base da originária revelação do nada pelo ser-aí pode o homem chegar ao ente e nele entrar”⁵⁴. O nada atua como um tipo de suspensão do ser-aí humano, que o possibilita chegar até o ente, entrar em relação com ele e consigo mesmo. Uma vez suspenso dentro do nada, o ser-aí se põe para além do ente. A este pôr-se além, Heidegger chama de transcendência: “Este estar além do ente designamos a transcendência”⁵⁵. Com isso, ele pensou ter encontrado a resposta à questão do nada:

O nada não é nem um objeto, nem um ente. O nada não acontece nem para si mesmo, nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilitação da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada⁵⁶.

Essa resposta que Heidegger encontrou para a questão do nada expõe a fragilidade das concepções de metafísica, que vem dos gregos e permanece vigorante na história do pensamento ocidental. A fragilidade estaria na metafísica grega no fato de ter compreendido “o nada no sentido do não ente, quer dizer, da matéria informe”⁵⁷. No pensamento medieval, ela se expressou na negação do enunciado “*ex nihilo nihil fit* e dá, com isso, uma significação modificada do nada que, então passa a significar a absoluta ausência do ente, fora de Deus”⁵⁸.

O nada acaba sendo entendido como o que é oposto ao ente e sua verdade. Cada concepção do nada exprime também uma concepção de ente. Se, no pensamento antigo e medieval, o nada foi compreendido respectivamente como negação e oposição ao ente,

⁵¹ Ibid

⁵² Ibid

⁵³ Ibid. p. 41

⁵⁴ Ibid

⁵⁵ Ibid

⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. **Que é a metafísica?** trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. col. Os Pensadores. p. 41.

⁵⁷ Ibid

⁵⁸ Ibid

também o ente e o ser não foram considerados de maneira própria. Ele diz enfaticamente: “A discussão metafísica do ente mantém-se, porém, ao mesmo nível que a questão do nada. As questões do ser e do nada enquanto tais não têm lugar”⁵⁹. Ora, o que Heidegger julgou ser a tarefa da metafísica é justamente o esforço de pontuar o ente como tal e sua radical diferença do ser. Por isso não concordou que o nada fosse a simples negação do ente, nem a oposição a ele. Parece, a esta altura, que ele quis manifestar a necessidade que o homem tem de encarar o nada para poder acercar-se do ente e aproximar-se de sua essência, como um ser capaz de experimentar a natureza da metafísica: “O ser-aí humano somente pode entrar em relação com o ente se se suspende dentro do nada. O ultrapassar o ente acontece na essência do ser-aí. Este ultrapassar, porém, é a própria metafísica”⁶⁰.

Isso quer dizer que não é fugindo do nada, nem se afogando no ente ou sobrevoando o campo das idéias lógicas que o homem faz metafísica. Não é, portanto, fora do nada, do ente ou de si mesmo que ele se estabelece e manifesta sua essência. Ela é parte essencial do acontecer do ser-aí-humano: “[...] a metafísica pertence à natureza do homem [...] é o acontecimento essencial no âmbito do ser-aí, ela é o próprio ser-aí”⁶¹. Por isso, não é próprio pensar que a metafísica seja algo que vem de fora, ou que se precise entrar nela. O fato de existir o ser-aí enquanto ser finito no mundo, já acontece a metafísica: “[...] na medida que existimos – já sempre estamos colocados dentro dela”⁶².

No último parágrafo do texto de 1929, ele acenou sutilmente para uma possível identificação do filosofar com sua tarefa maior: “pôr em marcha a metafísica”⁶³. Contudo adverte que essa marcha só é possível se houver o ultrapassamento da existência nas condições do ser-aí no seu todo. E impõe condições fundamentais:

Para este salto são decisivos: primeiro, o dar espaço para o ente em sua totalidade; segundo, o abandonar-se para dentro do nada, quer dizer, o libertar-se dos ídolos que cada qual possui e para onde costuma refugiar-se sub-repticiamente; e, por último, permitir que este desenvolva este estar

⁵⁹ Ibid

⁶⁰ Ibid. p. 44

⁶¹ HEIDEGGER, Martin. **Que é a metafísica?** trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. col. Os Pensadores.p. 44.

⁶² Ibid

⁶³ Ibid

suspensão para que constantemente a questão fundamental da metafísica que domina o próprio nada: por que afinal ente e não antes o Nada? ⁶⁴.

1.2 Retorno ao fundamento da metafísica

É muito interessante o fato de, no primeiro texto que Heidegger escreveu, tentando responder a pergunta o que é metafísica, terminar com uma pergunta radical. Passados catorze anos, ele mantém a convicção que ela é, de fato, uma pergunta: “A pergunta que é a metafísica permanece uma pergunta”⁶⁵. Aqui ele oferece uma indicação do que se constituirá em meta de suas investigações: a superação da metafísica. Considerando que a interrogação pela metafísica é uma pergunta que se põe para além dela, ele afirmou que a própria pergunta já emerge de um pensamento penetrado na sua superação: “ela nasce de um pensamento que já penetrou na superação da metafísica” ⁶⁶.

No Posfácio de 1945, Heidegger aponta, com mais veemência, as razões que impulsionaram a busca pela superação da metafísica. Recolocou sua recusa em aceitar que a ciência possa ser o ponto de partida para a aproximação à essência da metafísica. Toda pretensão da objetividade da ciência moderna na procura da verdade não passa de um rodopiar em torno do ente. Além disso, o ente é “produzido” por um cálculo objetivo. Não foi o fato objetivo de a ciência reproduzir o ente através de um cálculo o motivo maior dessa recusa, mas o engano em que ela incorreu ao tê-lo produzido e pensado que fosse o ser. Nisso residiu o maior equívoco da ciência: “Mas pelo fato de toda objetivação do ente se exaurir numa produção e garantia do ente, conquistando, desta maneira, as possibilidades de seu progresso, permanece a objetivação apenas junto ao ente e já o julga ser”⁶⁷.

O engano perpassou o modo de conhecimento do pensamento moderno, científico e filosófico, de modo que a intenção de atingir a verdade do ser não significou outra coisa que a verdade do ente:

⁶⁴ Ibid

⁶⁵ Ibid. p.47

⁶⁶ Ibid

⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. **Que é a metafísica?** trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. col. Os Pensadores.p. 47.

Esta verdade é a verdade sobre o ente. A metafísica é a história dessa verdade. Ela diz o que o ente é, enquanto conceitua a entidade do ente. Na entidade do ente pensa a metafísica o ser, sem contudo, poder considerar, pela maneira de pensar, a verdade do ser. A metafísica se move, em toda parte, no âmbito da verdade do ser que lhe permanece o fundamento desconhecido e infundado ⁶⁸.

O exposto nos aproxima da constatação mais significativa a partir da qual, Heidegger justifica a necessidade de perseguir a superação da metafísica e buscar-lhe um fundamento mais originário. Não lhe interessa somente acessar o ente, mas o que torna possível o ente no seu fundamento. Para ele, é o ser que se constitui na origem e fundamento do ente, e não o contrário. Portanto, o desafio da metafísica deveria ter sido buscar o ser na sua verdade para poder anunciar a verdade do ser. Segundo ele, isso ainda não aconteceu, e a pergunta pela metafísica em seus fundamentos continua vigente:

suposto, porém, que não apenas o ente emerge do ser, mas que também, e ainda mais originariamente, o próprio que reside em sua verdade e que a verdade do ser se desdobra (west) como o ser da verdade, então é necessária a pergunta pelo que seja a metafísica em seus fundamentos ⁶⁹.

A verdade do ser, portanto, é o que deve se constituir no chamamento maior do pensamento que se dispõe a escutar atentamente a voz do ser. Uma possibilidade de responder a esse apelo se configura no momento em que o ser-á humano se dispõe a fazer o “sacrifício” de ouvir a “voz silenciosa” do ser e somente a ele responder. Somente no sacrifício, o homem pode fazer a experiência mais profunda do pensamento originário: “No sacrifício, se realiza o oculto reconhecimento, único capaz de honrar o dom em que o ser se entrega à essência do homem, no pensamento, para que o homem assuma, na referência ao ser, a guarda do ser” ⁷⁰.

A disposição do homem em assumir o sacrifício de ouvir a voz do ser e guardá-lo cuidadosamente pode dar-lhe as condições apropriadas para promover a despedida do ente e tornar-se defensor veemente do ser. Isso, naturalmente, marcará o seu lugar na história de modo significativo. Procedendo dessa forma, o homem encontrará a palavra capaz de levar a

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. **Que é a metafísica?** trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. col. Os Pensadores. p. 47.

⁷⁰ Ibid. p. 50

verdade do ser até a linguagem. Uma vez encontrada a palavra, a linguagem se encaminha para sua destinação originária: dizer o ser. Nesse particular, Heidegger diz: “o pensamento do ser protege a palavra e cumpre nesta solicitude seu destino”⁷¹. A linguagem que se exaure no ente experimenta somente a angústia que acossa o homem e o dispõe para o abismo do nada.

O texto *Posfácio* finaliza com a retomada da questão do nada como velamento do ser e a imperiosa necessidade de o pensamento pensar o ser como a máxima plenitude do ente: “o nada, enquanto o outro do ente, é o véu do ser. No ser, já todo o destino do ente chegou originariamente à sua plenitude”⁷².

Em 1949, voltou a colocar e tomar posições sobre a metafísica. Dessa feita, ele investiu na tentativa de explicitar os seus descaminhos e apontar-lhe o mais significativo problema, qual seja o de não ter ainda conquistado o seu fundamento. Ela seria assim, uma árvore sem raízes. No segundo parágrafo, levantou um conjunto de perguntas que atingiram a natureza da metafísica. Logo no terceiro parágrafo, ele retoma a velha e principal questão, que vem de 1929, ou seja, o seu apego ao ente. “Ela pensa o ente enquanto ente”⁷³. A partir disso, ele fez uma constatação de que todas as iniciativas, até então, não se deram conta: o fato de as explicações do ente não terem percebido que ele sempre aparece à luz do ser. E, por não ter percebido isso, também não percebeu suas formas de desvelamento. Por essa razão, não teve como pensar o ser na sua essência: “o ser não é pensado em sua essência desveladora, isto é, em sua verdade”⁷⁴. Ela apenas se refere, inadvertidamente, ao ser quando se debruça sobre o ente. Sem a verdade do ser, a metafísica se mantém na superfície do solo, sem nunca adentrar no subsolo, donde pode retirar seu alimento. É nessa perspectiva que Heidegger afirma: “A verdade do ser pode chamar-se, por isso, o chão no qual a metafísica, como raiz da árvore da filosofia, se apóia e do qual retira seu alimento”⁷⁵.

Dessa forma, fica mais claro ainda, que a metafísica, que quer ter raízes sólidas, não poderá ficar satisfeita com a simples representação do ente, acreditando estar residindo na casa do ser; onde ela pode encontrar o alicerce firme. O olhar de Heidegger sobre a metafísica vigente no seu tempo percebeu esse desenraizamento ou a falta de fundamento. Ela não pensou o ser como ser, nem sua verdade. Então, o que fez? A resposta dele foi: ela apenas fez

⁷¹ Ibid. p. 51

⁷² Ibid.

⁷³ HEIDEGGER, Martin. **Que é a metafísica?** trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. col. Os Pensadores. p. 56

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid.

representações do ente enquanto tal. Aqui está uma razão a mais da necessidade de sua superação. Diz Heidegger:

na medida em que constantemente, apenas representa o ente enquanto ente, a metafísica não pensa o ser. A filosofia não se recolhe em seu fundamento. Ela o abandona continuamente e o faz pela metafísica. Dele, porém, jamais consegue fugir. Na medida em que um pensamento se põe em marcha, para experimentar o fundamento da metafísica, na medida em que um pensamento procura pensar na própria verdade do ser, em vez de apenas representar o ente enquanto ente, ele abandonou, de certa maneira a metafísica⁷⁶.

No exposto, está o foco principal da crítica à metafísica. Não se trata de uma recusa à metafísica como tal, mas da busca de um sentido originário, enraizado num solo firme e não na superfície arenosa e movediça. É nessa perspectiva que se deve compreender a idéia de superação – pensar somente o ser em sua verdade: “No pensamento da verdade do ser, a metafísica está superada”⁷⁷.

É curioso notar-se a preocupação de Heidegger em livrar-se dos mau-entendidos do termo superação. Ele tem o cuidado de acentuar o que ela significa: “Quando se fala assim, no desenvolvimento da questão da verdade do ser, de uma superação da metafísica, isto então significa: pensar no próprio ser”⁷⁸.

Esse pensar no ser, portanto, significa o ultrapassamento da metafísica que Heidegger encontrou vigente no pensamento do Ocidente. A superação, como ele a entendeu, não foi apenas uma temática, que se apresentou para a reflexão entre tantas outras. Ela se constitui numa questão central, que se fez fio condutor de suas investigações desde muito cedo. A magnífica obra *Ser e Tempo* foi o grande começo da efetivação do seu projeto. Já naquele momento de 1927, Heidegger sentiu a necessidade de colocar o primado do ser em evidência: “A necessidade, a estrutura e o primado da questão do ser”⁷⁹. Sentiu que a questão do ser tinha caído no esquecimento. Logo na abertura do primeiro capítulo, ele diz: “Embora o nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a “metafísica”, a questão aqui evocada

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. **Que é a metafísica?** trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. col. Os Pensadores. p. 56.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Idem; **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 27.

caiu no esquecimento”⁸⁰. O pior ainda não é ter caído no esquecimento, mas sequer ter sido colocada de maneira adequada: “ A questão sobre o sentido do ser não somente ainda não foi resolvida ou mesmo colocada de modo suficiente, como também caiu no esquecimento, apesar de todo o interesse pela metafísica”⁸¹.

Por essa razão, ele pensou na necessidade de proceder a uma destruição de todo o percurso feito pelo pensamento e legado na tradição. E, somente assim, reorientar a metafísica para o caminho que a conduziria a seu destino:

Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como destruição do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o fio condutor da questão do ser até chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser, que desde então, tornaram-se decisivas⁸².

Isso deixa claro que a idéia de superar a metafísica foi uma pulsão original no pensamento dele, cujo começo foi *Ser e Tempo*: “O pensamento, tentado em *Ser e Tempo*, põe-se em marcha para preparar a superação da metafísica assim entendida”⁸³.

O que foi posto responde à pergunta que fizemos no início: O que a metafísica esqueceu de considerar que justifique sua superação? Por que a superação é necessária? Já vimos que não se trata de uma simples recusa superficial ou negativa. Não se trata de substituir os conceitos nucleares da metafísica e dar-lhe um novo corpo doutrinário, muito menos ainda da possibilidade de dar-lhe um fundamento e erigi-la como ciência rigorosa. Quando, em 1949, se perguntou pela necessidade de superação, o que se queria saber era se a aproximação ou o distanciamento da verdade do ser possibilitava o encontro do homem com sua própria essência, a ponto de sentir-se pertencente ao ser:

O que se deve decidir é se o próprio ser pode realizar, a partir da verdade que lhe é própria, sua relação com a essência do homem ou se a metafísica,

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid, p. 50

⁸² Idem; **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 51

⁸³ Idem; **Retorno ao fundamento da Metafísica**, p. 56

desviando-se do seu fundamento, impedirá, no futuro, que a relação do ser com o homem chegue, através da essência dessa mesma relação à uma claridade que leve o homem à pertença do ser⁸⁴.

A partir da constatação de que a metafísica ainda não tinha atingido a sua essência; assim também, a essência da relação do homem como tal. Aqui cabe-nos perguntar se o interesse maior de Heidegger foi alcançar a essência do homem em seu ser, ou apenas, enquanto ele é indispensável para a revelação da verdade do ser. Ele mesmo dá resposta se referindo ao caminho começado em *Ser e Tempo*: “para alcançar o interior da relação da verdade do ser com a essência do homem”⁸⁵.

O fato é que o caminho não tem como meta a essência do homem em si mesma, mas a verdade do ser: “Neste caminho, e isto quer dizer a serviço da questão da verdade do ser, torna-se necessária uma reflexão sobre a essência do homem”⁸⁶. Para evidenciar a implicação da relação do ser com a essência do homem e a possibilidade de abertura do homem para a essência do ser, ele formulou o termo SER-AÍ. Defendendo-se dos usos indevidos que foram feitos do termo, ele explicitou o que entendeu por isso: “Com ser-aí é designado aquilo que, pela primeira vez aqui, foi experimentado como âmbito, a saber, como o lugar da verdade do ser e que assim deve ser adequadamente pensado”⁸⁷.

Com isso, fica clara a resposta da pergunta que fizemos. Não foi pura e simplesmente o homem como tradicionalmente entendido que interessou a Heidegger. Mas o ser-aí como possibilidade do lugar da verdade do ser. Outra pergunta: Qual é a essência do ser-aí? A resposta foi dada já em *Ser e Tempo*: “A essência do ser-aí consiste em sua existência”⁸⁸.

A existência mesma foi compreendida como um modo de ser do ente que se abre para a própria abertura do ser e que também o sustenta. A sustentação é o que ele chamou de “preocupação”⁸⁹, e esclarecendo o que é existência disse: “Aquilo que deve ser pensado sobre o nome de existência, quando a palavra é usada no seio do pensamento que pensa, na direção

⁸⁴ Ibid, p. 57.

⁸⁵ Idem; **Retorno ao fundamento da Metafísica**, p. 58

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid, p. 59

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid.

da verdade do ser e a partir dela, poderia ser designada, de modo mais belo, pela palavra “*in-sistência*”⁹⁰.

Com esse esclarecimento, ele reafirmou a necessidade de se pensar seriamente o que seria o próprio da existência: “in-sistir na abertura do ser, o sustentar da in-sistência (preocupação) e a per-sistência na situação suprema (ser para a morte)”⁹¹. Podemos dizer agora que Heidegger intuiu que o homem é o único ente existente capaz de in-sistir na busca do desvelamento do ser. Ainda mais, somente ele entre todos os outros entes pode ter consciência disso. Foi nesse sentido que ele afirmou: “Somente o homem existe”⁹². A sua essência é dada no fato de ter existência e ter consciência que, na existência mesma, pode conquistar sua essência, à medida que desvelar o ser, a partir do ser e nele mesmo. Nesse sentido, ele afirmou:

o homem existe significa: o homem é aquele ente em cujo ser é assinalado pela in-sistência ex-sistente no desvelamento do ser a partir do ser e no ser. A essência existencial do homem é a razão pela qual o homem representa o ente enquanto tal e pode ter consciência do que é representado⁹³.

Uma outra questão que Heidegger considerou como motivo da superação da metafísica foi o fato de, na sua preocupação de representar o ente e somente ele, não ter passado de uma ontologia. Além disso, há o fato de ter representado o ente em sua totalidade como o divino, ente supremo. Essa dupla maneira de proceder à representação do ente a fez ser ao mesmo tempo uma ontologia e uma teologia. Sendo assim, a metafísica, em sua essência, se constituiu como uma ontoteologia. Há, portanto, uma unidade na forma como a metafísica representou o ente, e se esqueceu da verdade do ser, o que o afastou, cada vez mais, de fazer a experiência do ser em sua verdade.

1.3 A superação da metafísica e a possibilidade da ética.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid.

⁹² Idem; **Retorno ao fundamento da Metafísica**, p. 59

⁹³ Ibid.

No final do texto onde Heidegger refletiu sobre o fundamento da metafísica, recolocou a questão posta no término do texto de 1929, por que o ente é, e não antes, o nada? Com isso, reabre o caráter problemático da metafísica, que requer uma in-sistência no revelar o enigma. E, assim, pergunta: “o que permanece mais enigmático, o fato de que o ente é ou o fato de que o ser é?”⁹⁴ Isso justifica a sua decisão de ter retomado a problemática questão da superação da metafísica em 1953. O texto retoma e desdobra as mesmas questões refletidas nos anteriores. No segundo inciso, ele já expõe o que imaginou ser o próprio da metafísica e como deve ser entendida a idéia de superação:

[...] o homem deve errar pelo deserto da desolação da terra. Isto pode ser um sinal de que a metafísica acontece com propriedade a partir do ser ele mesmo e a superação da metafísica acontece como uma sustentação do ser [...]. Depois da superação, a metafísica não desaparece. Retorna transformada e permanece no poder como a diferença ainda vigente entre o ser e o ente⁹⁵.

No entanto, foram postos conceitos novos, e autores que, até então, pretenderam ter superado a metafísica, foram questionados. Tais são os conceitos de vontade de querer, subjetividade, vontade de poder, acabamento, crepúsculos e os nomes de Descartes, Kant, Hegel e Nietzsche. Tanto os nomes como os conceitos remetem ao pensamento moderno, onde Heidegger considerou acontecido o acabamento da metafísica, cumprido no esquecimento da diferença entre ser e ente.

A aurora do fim começa com Descartes, que introduz e institui, na metafísica moderna, o homem como ente supremo, enquanto o torna sujeito, diante do qual todos os entes se tornam objetos. Ao perguntar quem era o homem no seio da metafísica moderna, ele acenou para o núcleo do significado do pensamento moderno: “Será apenas um eu que, na referência a um tu, só faz consolidar sua egoidade confirmando-se na relação eu-tu?”⁹⁶. A resposta dada foi afirmativa a partir de Descartes:

que todas as cogitations, o ego cogito é pra Descartes o que já se representa pro-posto e im-posto, sendo o vigente, o inquestionado, o indubitável, o que cada vez, já está no saber, o certo e sabido em sentido próprio, o previamente consolidado, o que põe tudo em referência a si e deste modo se contrapõe a todo outro⁹⁷.

⁹⁴ Ibid, p. 63.

⁹⁵ Idem. **Superação da metafísica**. In: Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 62.

⁹⁶ Idem, p.63.

⁹⁷ Idem, p.64.

Nisso está a condição do pensar moderno: pensar tudo a partir do sujeito. Tudo que pode ser verdadeiro, objetivo, certo somente está condicionado ao incondicionado do sujeito. O eu portanto se constitui no fundamento de tudo aquilo que é. Aquilo que, em determinado ente, é, somente o é, quando passar pelo eu pensante que o pode representar como ente objetivo. É nesse sentido que Heidegger diz:

Em sua insistência, a consistência refere-se essencialmente ao pôr da representação como uma posse asseguradora que põe algo diante de si, que o propõe. O objeto originário é a objetividade em si mesma. A objetividade originária é o “eu penso”; no sentido do ‘eu percebo’, que já se apresenta e já se apresentou, é *subiectum*⁹⁸.

À medida que a filosofia moderna pensa no ente como tal, visando a uma representação asseguradora, ela não se encaminha apenas para uma espécie de ontologia transcendental, mas, também, para uma teoria do conhecimento. Dessa maneira, todo objeto se torna dado para o conhecimento, que pode afirmar a verdade e a certeza. O feito de lançar o pensamento metafísico para o transcendental, onde, mediante o conhecimento, se decide sobre a verdade e a certeza, deve-se a Kant. Segundo Heidegger, Kant modifica a verdade em certeza e torna os entes em objetividade da percepção e da cogitatio da consciência e do saber. Ao explicar em que medida Kant assegura a metafísica moderna, afirma: “À medida que a verdade se transforma em certeza e, assim, a entidade dos entes (*ousia*) se torna a objetividade da perceptio e da cogitatio da consciência, do saber, empurrando o saber e o conhecer para o primeiro plano”⁹⁹.

No julgamento de Heidegger, o esforço de Kant não significou outra coisa que constituir a teoria do conhecimento como metafísica e ontologia, que assumiu a verdade como certeza, através da representação. No fundo, o que conseguiu Kant foi transformar o “ser em objetividade e representação proposicional”¹⁰⁰. Se há uma metafísica no nível do conhecimento, não passa de uma metafísica dos objetos para o sujeito: “Trata-se, na verdade, de uma metafísica do objeto, ou seja, dos entes enquanto objetos, objetos para um sujeito”¹⁰¹.

⁹⁸ Idem. **Superação da metafísica**. In: Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 64.

⁹⁹ Ibid, p. 65.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid.

Por conta disso, os esforços de Kant ficaram longe de significar o início do acabamento da metafísica. Contudo, ele possui um começo.

Esse começo se materializa com Hegel, que propugnou a vontade do espírito atingir o saber absoluto: “O acabamento da metafísica tem início com a metafísica hegeliana do saber absoluto enquanto vontade do espírito”¹⁰². Em Hegel, a finitude da subjetividade alcança a condição de sujeito absoluto. Aparecer, de modo absoluto, é, para ele, o destino próprio do espírito. A *Fenomenologia do Espírito* pode ser lida como a auto-representação do espírito, que aparece nas várias modalidades da consciência, até reconhecer-se como espírito absoluto. Assim, o espírito, no seu movimento de determinações finitas, se encontraria como verdade e certeza. Nesse sentido, Heidegger se perguntou: “a certeza incondicionada não chegou a essa metafísica sob a forma de realidade absoluta? Será que ainda existe uma possibilidade de ultrapassagem?”¹⁰³. Sua resposta é negativa. Pois, “a possibilidade da passagem incondicional para dentro de si mesmo enquanto vontade de viver ainda não acabou”¹⁰⁴. Da mesma maneira, a vontade de querer “não apareceu na realidade por ela mesma preparada”¹⁰⁵. Porque o recolhimento para a vontade de viver permanece aberto e a vontade de querer ainda não foi efetivada, a metafísica de espírito absoluto não significou o acabamento da metafísica. Nas palavras de Heidegger: “Por isso, a metafísica ainda não se acabou com a metafísica absoluta do espírito”¹⁰⁶. Dessa forma, terminou produzindo a redução do ser a natureza. Portanto, um ente. Nisso não levou a sério a liberdade e o dever. Não os pensou como ser. Apenas fez “a contraposição entre ser e dever, ser e valor”¹⁰⁷. Estava estabelecido, com isso, o desvio da vontade que tornaria também o ser um valor: “Tão logo a vontade alcance seu máximo desvio, também o próprio ser torna-se, ele mesmo, um mero valor. Pensa-se, então, o valor da condição da vontade”¹⁰⁸. E o que se estabelece depois desse “desvio”? A “fatalidade” da “dominação planetária”, da metafísica, onde uma vontade entra em choque com a outra.

Com a efetivação do desvio, “a humanidade vê-se fadada a assegurar-se no ente”¹⁰⁹. Assim, atada ao ente, ela não pode fazer uma “experiência de ser do ente como dobra de ambos”¹¹⁰.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Idem. **Superação da metafísica**. In: Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 65.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ibid, p. 66

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid, p. 67

Ora, como já foi visto, o ser só vem à luz em sua verdade quando se tem clareza da diferença entre ser e ente. Diz ele mais uma vez: “[...] o próprio ser apenas pode vir à luz em sua verdade, na diferença resguardada entre ser e ente, e isto quando a diferença ela mesma se dá e acontece com propriedade”¹¹¹.

Fazer a experiência profunda do ser, resguardando-se da diferença entre ser e ente, foi o que Heidegger imaginou dever ser a característica fundamental do acabamento da metafísica. No entanto, a experiência não foi feita, e a diferença ainda se mantém velada na História. Por isso, é necessário insistir na superação em função daquilo que ela significa:

A superação da metafísica é pensada na dimensão da história do ser. Ela denuncia a sustentação originária do esquecimento do ser. Mais antigo embora também mais escondido do que o prenúncio é o que nele se anuncia. Trata-se do acontecimento do próprio. O que, no modo de pensar da metafísica, aparece como prenúncio de uma outra coisa, chega e toca como brilho derradeiro de uma clareira mais originária. A superação permanece digna de ser pensada somente enquanto se pensa a sustentação. Esse pensamento insistente ainda pensa a superação. Tal pensamento faz a experiência do acontecimento singular da des-apropriação dos entes, que se iluminam a indigência da verdade do ser e a originalidade da verdade, e também transluz com desprendimento o vigor essencial do humano. A superação é a trans-missão da metafísica em sua verdade¹¹².

Podemos nos perguntar se a trans-missão da metafísica, como ultrapassamento e missão foi efetivada por Nietzsche? Heidegger respondeu que as tentativas de Nietzsche não passaram de um platonismo invertido:

A revirada do Platonismo, no sentido conferido por Nietzsche, de que o sensível passa a constituir o mundo verdadeiro e o supra-sensível o não-verdadeiro, permanece teimosamente no interior da metafísica. Essa espécie de superação da metafísica, que Nietzsche tem em vista e tem no sentido do positivismo do século XIX, não obstante numa transformação mais elevada, não passa de um envolvimento definitivo com a metafísica¹¹³.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Idem. **Superação da metafísica**. In: Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 68.

¹¹³ Ibid, p. 68-69

Atribuir ao sensível o âmbito do verdadeiro é permanecer nele e negar a dimensão transcendente do “meta”: Nisso “não faz outra coisa do que dar acabamento ao esquecimento do ser liberando e ocupando o supra-sensível como vontade de poder”¹¹⁴.

Nesse procedimento de Nietzsche, Heidegger vê uma interdição do destino, que se consolida como abertura de manifestação do ser dos entes. A falta de destino se estabelece, portanto, pela vontade de querer: “A vontade de querer tudo enrijece numa ausência de destino”¹¹⁵. Em decorrência disso, teve-se o mergulhar na dimensão do não-histórico. Além do mais, para impor-se, de modo incondicional, e garantir, a todo custo, sua própria manifestação, “a vontade de querer obriga para si mesmo o cálculo e a institucionalização de tudo como formas fundamentais de manifestação”¹¹⁶. Estávamos agora “na era da metafísica acabada”¹¹⁷.

O modo como a vontade de querer se institucionaliza e calcula no mundo não-histórico, Heidegger chama de técnica: “Pode-se chamar, numa palavra, de técnica a forma fundamental de manifestação em que a vontade de querer se institucionaliza e calcula no mundo não-histórico da metafísica acabada”¹¹⁸. A técnica não foi compreendida por Heidegger apenas como uma habilidade para fabricar ou produzir. Ela teve um significado mais profundo e abrangente. Para ele, “engloba todos os setores dos entes que equipam a totalidade dos entes: a natureza objetivada, cultura ativada, política produzida, superestrutura dos ideais”¹¹⁹. O predomínio da técnica em dimensões tão abrangentes em nível planetário significou, para Heidegger, o “acabamento da metafísica”¹²⁰. Pensou ele que a vontade de querer viabilizou a vontade de poder que se plasmou como técnica. Com isso, apareceu o limite da vontade de querer, ela quer apenas a “entidade dos entes”. Para conquistá-las ela precisa calcular e planejar bem, a fim de que o seu desempenho tenha eficácia.

Os grandes conceitos que foram privilegiados por Nietzsche, como vida, verdade, arte e eterno retorno do mesmo, serviram à vontade de poder, como vontade de ente, como técnica. Referindo-se a verdade e a arte como constitutivos da vontade de poder, ele disse:

¹¹⁴ Ibid, p. 69

¹¹⁵ Idem. **Superação da metafísica**. In: Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 69.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid.

“No conceito de vontade de poder, ambos “os valores” constitutivos (verdade e arte) não passam de circunscrições da técnica”¹²¹.

A partir do estabelecimento da técnica, se configurou um novo modo de estar no mundo, onde nada mais tem sentido fora dela. Todas as possibilidades de pensar e agir já têm como pressuposto. A técnica, como expressão concreta da vontade, significou, portanto, o acabamento da metafísica, uma outra forma para a convivência na terra e o fim das próprias possibilidades de pensar. Essa foi a convicção de Heidegger:

Com a metafísica de Nietzsche, a filosofia acabou. Isso quer dizer: ela já percorreu todo o âmbito das possibilidades que lhe foram presignadas. O acabamento da metafísica que constitui o fundamento do modo planetário de pensar, fornece a armação para uma ordem da terra, provavelmente bastante duradoura. Esta ordem já não mais precisa da filosofia, porque de há muito sucumbiu. Com o fim da filosofia, porém, o pensamento não está no fim, mas na ultrapassagem para um outro começo”¹²².

A vontade de poder alcançou o seu status máximo e se constituiu em “único regulador e dessa forma, o correto e exato”¹²³. Na condição de incondicional, Heidegger viu o afastamento definitivo da verdade: “O correto e exato denomina o verdadeiro e marginaliza a verdade”¹²⁴. À medida que a vontade realiza aquilo que ela quer, termina banindo o seu objeto, quer dizer, a sua própria vontade acaba-se. Por não ter mais uma meta a atingir, ela se centraliza nos meios. No fim de tudo, a vontade fica sem a sua essência: “A falta de meta essencial da vontade incondicional de querer constituiu o acabamento da essência da vontade”¹²⁵.

Sem ter mais o que querer, a vontade termina querendo a si mesma. Torna-se conteúdo para si: “a vontade pura quer a si mesma, e como vontade, é ser. Vendo-se a partir de seu conteúdo, a vontade pura e suas leis são formais. Enquanto forma, ela mesma é o único conteúdo”¹²⁶.

¹²¹ Ibid, p. 71

¹²² Idem. **Superação da metafísica**. In: Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 72.

¹²³ Ibid, p. 76

¹²⁴ Ibid, p. 77.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid.

No entanto, essa vontade de querer, às vezes se personificou nos homens, dando-lhes a impressão que eles eram a origem dessa vontade. Heidegger afirmou que acontece o contrário. O homem é que foi querido pela vontade de querer e não se apercebeu disso: “Na verdade, é o homem quem é querido pela vontade de querer, sem se dar conta da essência da vontade”¹²⁷. Assim, não é o homem que detém a vontade de poder, mas é o poder que detém o homem. Por causa disso, ele considerou que toda luta de poder já está possuída antecipadamente por ele. Devido ao apoderamento, o homem fica sem alternativa para sair do esquecimento do ser: “o poder, entretanto, apodera-se de tal forma da humanidade que desapropria o homem da possibilidade de dispor de um caminho para sair do esquecimento do ser”¹²⁸.

Desde essa perspectiva, ele considerou que qualquer luta seria refratária a decisão. Não haveria o que decidir. Não tendo o que decidir, também não poderia distinguir. Restar-lhe-ia apenas a luta, o não destinal e a obrigação de deixar o ser. Nas palavras de Heidegger: “não há o que decidir, pois ela permanece excluída de toda cisão e distinção (de ser e ente) e assim de toda verdade. Pela sua própria força, essa luta vê-se obrigada ao não destinal: vê-se obrigada a deixar o ser”¹²⁹.

Sem ter um destino para o qual se encaminhar, sem poder decidir nem distinguir, a humanidade entrou no niilismo. Agora o vazio a plenifica e a arrasta, cada vez mais, “para uma servidão incondicionada”¹³⁰. Nessa situação, todas as anunciações de ideais, valores, formas de ações, necessidade absoluta do espírito não passam de expressões do vazio.

Diante de uma tal situação, o homem torna-se um “sub-homem”. O que lhe resta a fazer? Ele precisa tornar-se um super-homem e tentar reafirmar o seu eu. O modo de proceder dessa afirmação se concretiza no “consumo dos entes no fazer da técnica”¹³¹. Precisa, para isso, de mobilizar, regulamentar, planejar a produção e o uso dos entes. Tudo agora tem que ter utilidade, e a ela mesma intensificar. Produzir para consumir e consumir para produzir tornam-se o alento do homem, que pode fazer matéria-prima de tudo em função do uso e abuso dos entes. Nesse processo de produzir e consumir, Heidegger considerou que o homem é uma matéria-prima indispensável, já que é ele quem produz e consome: “o homem também se acha incluído nesse processo, não podendo mais esconder seu caráter de matéria-prima

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Idem. **Superação da metafísica**. In: Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 78-79.

¹²⁹ Ibid, p. 79.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Ibid, p. 80.

mais importante. O homem é a matéria-prima mais importante porque permanece o sujeito de todo e qualquer uso e abuso”¹³².

Apenas matéria-prima e, ao mesmo tempo, sujeito dos usos e abusos, o homem torna-se um objeto entre outros. O seu mundo passa a ser um não-mundo. “o mundo torna-se sem-mundo”¹³³, diz Heidegger. Somente a vigência do poder e seus ordenamentos operativos existem. Nessa circunstância, onde o homem não tem um destino para se dirigir, poder para decidir e mundo para dar sentido a sua existência, resta-lhe apenas seguir “a errância do uso dos entes”¹³⁴. Na errância, ele segue instintivamente calculando tudo para de tudo se apoderar, como um verdadeiro super-homem. Nesse ímpeto de super-homem, de tudo calcular para tudo consumir, ele não se deu conta que estava vivendo à condição de sub-homem e igualando-se aos animais: “Ao poder incondicional do super-homem corresponde a total liberação do sub-homem. A pulsão animal e a razão humana, tornam-se idênticas”¹³⁵.

Na avaliação de Heidegger, o cálculo garantiu a uniformidade e banuiu as diferenças entre as nações. Além disso, ela é fundamento das disputas pela hegemonia do consumo dos entes: “A uniformidade não é conseqüência, mas o fundamento dos conflitos armados entre os vários pretendentes à hegemonia do abuso dos entes, com vistas a assegurar o seu ordenamento”¹³⁶. A uniformidade que tudo nivela obedece apenas ao “Princípio de desempenho”, que passa a decidir sobre o que serve e o que é importante. Assim, na busca da utilidade e operatividade, o homem segue errante na terra sem mundo: “A terra aparece como o sem-mundo da errância. Na dimensão da história do ser, a terra é a estrela errante”¹³⁷. A errância da terra é, portanto, o destino sem destino de um mundo que abandonou o ser em função do predomínio da vontade. Essa vontade se concretizou como técnica e pode esgotar a terra até a exaustão: “Só a vontade que, a toda parte, se instala na técnica, esgota a terra até a exaustão, o abuso e a mutação do artificial”¹³⁸.

Haverá ainda uma reviravolta da técnica, que possa transformar a situação do mundo? Heidegger não acreditou nessa possibilidade e disse que “nenhuma mera ação poderá transformar a situação do mundo, enquanto operatividade e operância, o ser veda o acesso de

¹³² Ibid.

¹³³ Idem. **Superação da metafísica**. In: Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 80

¹³⁴ Ibid, p. 81.

¹³⁵ Ibid, p. 82

¹³⁶ Ibid, p. 84

¹³⁷ Ibid, p. 84-85.

¹³⁸ Ibid, p. 85.

todos os entes ao acontecimento do que lhe é próprio”¹³⁹. No entanto, perguntou se a desmesura da dor pode ainda provocar o homem para uma transformação? Isso só seria possível se o homem decidisse reencontrar a sua essência, mediante a clareira do acontecimento do próprio. Isso lhe permitiria olhar com profundidade e enxergar o caminho “de uma construção pensante”¹⁴⁰. Pois “uma coisa é usar a terra, outra acolher a sua benção e familiarizar-se na lei desse acolhimento de modo a resguardar o segredo do ser e encobrir a inviolabilidade do possível”¹⁴¹.

Se uma ação operativa não poderá transformar a situação do mundo, que outra modalidade de agir o poderá? Em outras palavras, ainda é possível se pensar num agir ético?

Um olhar superficial nas palavras iniciais da *Carta sobre o humanismo*, de 1945, se depara com uma constatação, que já aponta para o horizonte da compreensão de Heidegger da possibilidade de uma ética. A constatação aparece assim: “Estamos ainda longe de pensar, com suficiente radicalidade, a essência do agir. Conhecemos o agir apenas como o produzir de um efeito. Sua realidade efetiva é avaliada segundo a utilidade que oferece”¹⁴².

A constatação mostra claramente que o âmbito de se pensar a essência do agir tem sido condicionado pelas armaduras da técnica. E, enquanto o agir for pensado sob a égide da produção e da utilidade, ficará cada vez mais distante do que lhe é próprio. Segundo ele, a “essência do agir é o consumir aquilo que já “é” e levá-lo até a sua plenitude”¹⁴³. O que é, fundamentalmente, é o ser. Então, um agir que reivindica o denominativo da ética tem, como tarefa prioritária, consumir o ser. Quem realizará essa tarefa? Poderíamos achar que dizer simplesmente o homem seria uma resposta satisfatória. Mas não é. É o pensar que tem que abraçar tamanha tarefa. Não no sentido de que ele vai consumir o ser e garantir a sua relação com a essência do homem.

É claro, para Heidegger, que “o pensar consuma a relação do ser com a essência”, mas “não produz nem efetua esta relação”¹⁴⁴. O pensar apenas devolve ao ser aquilo que lhe foi confiado pelo próprio ser: “ele apenas oferece-a ao ser, como aquilo que a ele foi próprio, foi confiado pelo ser”¹⁴⁵. O modo adequado de ofertar foi apontado por ele como a linguagem

¹³⁹ Ibid, p. 85-86.

¹⁴⁰ Idem. **Superação da metafísica**. In: Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 86.

¹⁴¹ Ibid, p.85.

¹⁴² Idem. **Sobre o Humanismo**. In: Conferências e escritos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores). p. 149.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid.

que “é a casa do ser”, na qual mora o homem: “A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem”¹⁴⁶. O agir ético não se configura como ação do homem para com o outro homem, mas como pensar. O agir que Heidegger teve em mente foi o próprio pensar: “o pensar age enquanto se exerce como pensar”¹⁴⁷. A este pensar, ele atribui os qualificativos de “mais singelo” e “mais elevado”, “porque interessa à relação do ser com o homem”¹⁴⁸.

Não são as dinâmicas vivas que afetam cada indivíduo nos mais variados âmbitos que poderiam elevar o pensamento enquanto as considera, mas somente o ser e tão somente o ser. Não entrou em cogitação outra possibilidade de engajamento: “Pensar é o engajamento pelo ser e para o ser”¹⁴⁹. Não foi, portanto, a proximidade dos homens que ele teve em vista como provocação para o pensar. O que ele entendeu como próximo foi o ser: “o ser é o mais próximo”¹⁵⁰. O agir que pretendesse encontrar-se mais próximo de sua verdade teria que imbricar-se nessa proximidade mesma: “mais próximo que o próximo e ao mesmo tempo mais remoto que o mais longínquo para o pensamento corrente, é esta proximidade mesmo: a verdade do ser”¹⁵¹. Por conseguinte, é a essa verdade em que o homem deve engajar-se para alcançar sua própria humanidade. Não é o homem o elemento essencial na determinação de sua própria humanidade como ente existente. Diz Heidegger: “Assim, o que importa na determinação da humanidade do homem enquanto ec-sistência é que não o homem é o essencial, mas o ser enquanto a dimensão do elemento ec-stático da ec-sistência”¹⁵². Como já foi dito, a essência do homem reside na sua existência, e esta, por sua vez, recebe a sua importância do ser.

Com isso, se evidencia que as possibilidades da ética estão circunscritas no domínio do ser. É ele, portanto, que se constitui como a clareira do caminho do agir e, ao mesmo tempo, o ponto de chegada. Sendo assim, se cruzam, no mesmo nóculo, o pensar, o ser e a humanidade do homem: “Pensar a verdade do ser significa, ao mesmo tempo: pensar a humanitas do homo humanus”¹⁵³.

O que foi exposto impõe, necessariamente, a conclusão de que o pensamento como agir é eminentemente ontológico. E a ética como tal? Ele advertiu que deve “dedicar-se todo o

¹⁴⁶ Idem. **Sobre o Humanismo**. In: Conferências e escritos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores). p. 149.

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Ibid, p. 158.

¹⁵¹ Ibid, p. 158-159.

¹⁵² Ibid, p. 159.

¹⁵³ Ibid, p. 169.

cuidado à possibilidade de criar uma Ética de caráter obrigatório”¹⁵⁴, face às armadilhas do agir planejadas massivamente pela técnica.

Reconhecendo que a ética teve origem com a física e a lógica em Platão e Aristóteles, logo se tornou ciência passível de ser ensinada nas escolas. Com isso, ela perdeu o seu caráter essencial. Por causa dessa transformação, ele retrocedeu aos pensadores mais antigos e neles percebeu o anúncio da ética, de modo mais radical. Referindo-se a Sófocles, ele disse: “As tragédias de Sófocles ocultam [...] em seu dizer, o *êthos* de modo mais originário que as preleções de Aristóteles, sobre a Ética”¹⁵⁵. Isso revela a sua intenção de fugir das elaborações que pretenderam dizer o *êthos*, e no entanto, o deixaram encoberto na sua essência. Na busca da essência do *êthos*, ele se deteve na análise do fragmento 19, de Heráclito, que diz: *êthos* antrópos daímon – traduzido como: “o modo próprio de ser é para o homem o demônio”. Heidegger observou que essa tradução insere o seu significado no modo de pensar moderno e não grego. Num sentido mais radical, ele traduz:

Êthos significa a morada, lugar da habitação. A palavra nomeia o âmbito aberto onde o homem habita. O aberto de sua morada torna manifesto aquilo que vem ao encontro da essência do homem, assim, aproximando-se, demora-se em sua proximidade. A morada do homem contém e conserva o advento daquilo a que o homem pertence em sua essência. Isto é, segundo a palavra de Heráclito, o daímon, o Deus¹⁵⁶.

Compreendido como morada, habitação se distingue de todo comportamento teórico ou prático. O habitar comporta atos simples do homem, como aquecer-se do frio, proteger-se de perigos, alimentar-se e dormir. É o lugar que situa o homem no mundo e o dispõe para as suas possibilidades e destino. A única casa que o homem poderia morar e nela encontrar proteção segura foi o ser: “o ser é a proteção que guarda o homem em sua essência existente”¹⁵⁷. É também a partir do ser que ele poderá pensar o seu próprio destino: “o ser é como o destino do pensar”¹⁵⁸. Então, pensar o ser deverá apresentar-se ao homem existente

¹⁵⁴ Idem. **Sobre o Humanismo**. In: Conferências e escritos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores). p. 169.

¹⁵⁵ Ibid, p. 170.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Idem. **Sobre o Humanismo**. In: Conferências e escritos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores). p. 173.

¹⁵⁸ Ibid, p. 174.

como a habitação mais fundamental: “A ec-sistência habita, pensando, a casa do ser”¹⁵⁹. Assim, seguro em sua morada mais essencial, cabe ao homem, tão somente, esforçar-se para dizer de forma apropriada o ser. À medida que o pensar recolher a linguagem para a proximidade do ser, ela se converterá em “linguagem do ser”. Dele ela receberá as normas que se constituirão em leis orientadoras do agir, do pensar e do dizer. A partir dessa orientação, o pensar consome o agir e se põe além das operações práticas e produtivas. Pois encontra-se com o mais originário do homem, que o habilita para morar e cuidar da habitação do ser. Nessa morada, o homem torna-se mais homem pleno.

1.4 A Reação a Heidegger: A Emergência do Existente

Antes da reação crítica ao pensamento de Heidegger, é necessário considerar que Levinas o acolheu e foi, por ele, influenciado. Desde cedo, muitos autores influenciaram, de forma decisiva, o pensamento de Levinas. Entre tantos outros, podemos citar Franz Rosenzweig, E. Husserl, Martin Buber, Kant, Hegel, Durkheim e Bergson.

No entanto, é necessário indicar que a natureza da relação é, fundamentalmente, diferenciada. Husserl e Heidegger fizeram parte da experiência de vida estudantil de Levinas, em Estrasburgo. Isso implica um relacionamento que contém um elemento diferenciador da pura relação intelectual, como é o caso de Hegel, que é uma experiência puramente teórica. E, portanto, não traz em si a visão da cor da pele, o som da voz, o brilhar dos olhos e o movimento do corpo nos seus mais variados gestos.

A experiência da convivência não é, decerto, a única diferença da relação com Hegel. Um elemento que tem que ser considerado como importante, um detalhe que, a nosso ver, também merece ser apontado, em relação a Hegel, é o fato de ser mais explícita a relação de confronto crítico do que de assimilação.

Quanto à influência de Heidegger, deve-se dizer, de saída, que se trata de uma questão merecedora de um trato mais cuidadoso, haja vista a importância conferida por ele a sua obra, principalmente a *Ser e Tempo*. Levinas não hesita em esbanjar elogio a essa obra, dizendo: "Muito cedo tive grande admiração por este livro. É um dos mais belos livros da história da

¹⁵⁹ Ibid.

filosofia-digo-o após vários anos de reflexão. Um dos mais belos entre quatro ou cinco outros”¹⁶⁰.

Foi *Ser e Tempo*, pelo visto, que despertou o interesse de Levinas e, certamente, se constitui, para ele, na obra representativa da sua filosofia. Essa representatividade se impõe como eminente, sobretudo, por sua expressão metodológica. Ora, Levinas, bem afeito às lições do mestre Husserl, percebe que, nas análises de conceitos como "angústia", "Ser-para-a-morte", "preocupação" e outros, desenvolvidos por Heidegger no *Ser e Tempo*, o que impera, metodologicamente, é a fenomenologia. Declara: "[...] Nas análises da angústia, da preocupação, do ser-para-a-morte do Sein Und Zeit, assistimos a um exercício soberano de fenomenologia"¹⁶¹. Esse tipo de exercício não lhe parece somente "brilhante e convincente", como um recurso técnico na análise filosófica.

Ele percebe que, na maravilha do recurso metodológico, resplandece a grandeza da sua pretensão: ascender ao mundo da existência onde está situado o Humano. É o que nos parece, quando lemos a referência do próprio Levinas: "Este exercício é extremamente brilhante e convincente. Visa descrever o Ser ou o existir do homem, não a sua natureza"¹⁶². Percebe ele que o lugar privilegiado da ontologia fundamental é exatamente o âmbito do existir humano.

O que está colocado, contudo, não nos deve levar a pensar que Levinas compreendeu o pensamento de Heidegger, pura e simplesmente, como um pensamento existencialista e, como tal, comporta, definitivamente, uma envergadura antropológica. É importante termos clareza sobre isso, para podermos perceber o alcance de sua compreensão do pensamento de Heidegger.

Lévinas esforça-se em distinguir o método hermenêutico-fenomenológico de Heidegger da Filosofia da Existência. Tenta mostrar que a filosofia de Heidegger não comporta o atributo de filosofia antropológica ou existencialista: "A filosofia de Heidegger, não se ocupa do humano por si mesmo. Interessa-se inicialmente pelo ser"¹⁶³.

Com isso, quer sugerir que só é possível fazer-se uma leitura antropológico-existencialista da obra de Heidegger, se entendermos que é na "existência Humana que se produz a revelação do ser e sua efetiva compreensão"¹⁶⁴. Enquanto Heidegger fala de uma

¹⁶⁰ LEVINAS, E. **Ética e infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1982, p. 29.

¹⁶¹ Ibid, p. 31.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Cf. **En Découvrant L'Existence Avec Husserl et Heidegger**. Paris, J. Vrin, 1982, p. 93.

¹⁶⁴ GUILLOT, Daniel E. **Emmanuel Lévinas, evolución de su Pensamiento: Liberación Latinoamericana y Emmanuel Lévinas**. Buenos Aires, Editorial Bonum, 1975, p. 75.

construção fenomenológica, segundo Guillot, ele faz funcionar condições de possibilidades que, por sua vez, remetem a outras condições, em uma dedução que não é teórica, mas existencial. Todavia, o método fenomenológico de corte heideggeriano:

não consiste na aplicação de uma razão que funciona sempre explicando pelo perfeito ou infinito o imperfeito, mas que desde uma compreensão que não consegue assumir totalmente a existência, enquanto carece de poder sobre sua origem, compreende num trânsito para um fim, o finito¹⁶⁵.

A concepção de existência heideggeriana é enfrentada por Levinas num texto que apareceu em 1947, produzido no seu momento de cativeiro *Da Existência ao Existente*. É, talvez, a primeira exposição de autonomia do pensamento do nosso autor. O texto trata do que ele chama de "*Il'y há*"¹⁶⁶. O "Há" é um tema que está presente na obra de Maurice Blanchot. Neste, o "Há" nem é ser, nem é nada. É desastre. Apolinário interpreta essa categoria e dá-lhe o significado de alegria do que existe, abundância.

Ao contrário, Levinas interpreta o "Há" como uma experiência horrorosa, de pura impessoalidade: "Pelo contrário, "Há", para mim, é o fenômeno do ser impessoal Il' (il y a)"¹⁶⁷. Enquanto, indeterminado, vazio, pura impessoalidade e coisa horrível, a experiência do Há é algo de que se precisa sair.

Preocupava-se, assim, em encontrar uma saída, que indicasse uma determinação concreta. É aqui que ele encontra a categoria de ente: "A minha primeira idéia era talvez o ente, o <<algo>> que se pode apontar com o dedo, corresponde a um domínio do Há que aterroriza no Ser"¹⁶⁸.

Aponta, também, como saída do Há, a hipóstase dos existentes, ou seja, "da passagem que vai do ser a um algo, do estado de verbo ao estado de coisa"¹⁶⁹. Nesse momento, ele relaciona o ser com os existentes e pensava que, simplesmente pondo, o ser já estaria "salvando" o eu da indeterminação. Logo descobre que o eu que existe é estorvado por todos os existentes que ele domina. E mais, a sua solução ainda estava incluída na perspectiva heideggeriana. Percebe, então, que, para sair do domínio do Há, não era suficientemente

¹⁶⁵ Ibid, p. 75.

¹⁶⁶ "Nele se trata do que chamo o "há". LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1982, p. 39.

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1982, p. 43.

¹⁶⁹ Ibid.

eficaz o simples pôr-se. Era necessário um outro movimento, ou seja, fazer um ato de deposição. A deposição da soberania do eu é a relação social com outrem e teria que ser necessariamente uma relação "des-interessada".

A descoberta do ente vislumbra, por excelência, este "des-inter-esse". O encontro com o ente significa, por conseguinte, o emergir da subjetividade, que, por sua vez, deixa para trás a existência indeterminada e anônima do Há. Muito diferentemente de Heidegger, que situa o drama da existência numa dialética do ser e do nada, concebendo o existir autêntico como êxtase para um fim, Levinas pensa que o drama da existência consiste na luta do ente para manter-se separado em sua individualidade do ser em geral.

O ente, compreendido como subjetividade, uma vez subsumido na generalidade e impessoalidade de ser, está naturalmente alienado. Nisso consiste o mal. No seu modo de ver, Heidegger situa o mal para além do que é, ou seja, no nada. Para Levinas, o mal tem que ser colocado nos limites do que é, consistindo sempre na alienação pendente que pode sofrer o ente ao envolver-se na indeterminação anônima do "há"¹⁷⁰.

A subjetividade, que é tema expressivo do pensamento existencialista, assume, em nosso autor, um papel privilegiado, porém numa outra perspectiva, e, portanto, com novos contornos. A sua própria constituição e fundamento, talvez, sejam a expressão maior desse privilégio. Segundo Guillot, Levinas faz depender a origem e possibilidade da ontologia da existência do Ente. Diz: "A origem e a possibilidade mesma da ontologia dependem da existência do ente que se constitui como subjetividade"¹⁷¹. Ele pontua mais exatamente o que entende ser o processo de constituição da subjetividade, dizendo: "A subjetividade ou a hipóstase se constitui no ato mesmo da separação com respeito ao 'há' indeterminado como capaz de criar o instante em que se desconecta do passado e do futuro, e no qual sente o peso e a libertação que implica a separação"¹⁷². A separação, nesse sentido, dá densidade ontológica ao ente e abre a possibilidade de relação. É exatamente como seres separados que a relacionalidade, a relação em sentido forte, ganha sua eminência, como veremos mais adiante.

Essa problemática é radicalizada num outro importante livro de Levinas, *O Tempo e o Outro*. Nesse livro, seu esforço é defender a tese de que o existente se transcende para além da

¹⁷⁰ "O mal, o único mal é a morte e a dor que arrastam numa alienação irreversível o existente e a existência, a subjetividade a seu fim". Cf. GUILLOT, Daniel. Op. cit., p. 68.

¹⁷¹ GUILLOT, Daniel E. **Emmanuel Lévinas, evolución de su Pensamiento: Liberación Latinoamericana y Emmanuel Lévinas**. Buenos Aires, Editorial Bonum, 1975, p. 67.

¹⁷² Ibid, p. 68.

lógica do poder, na sua relação com o Outro. Pois, no contexto existencialista, a existência era de algum modo considerada como desespero da solidão ou como isolamento na angústia.

Nessa perspectiva, ele não mede esforços em buscar uma saída para o isolamento do existir. Inicialmente, aponta uma saída para o mundo no conhecimento. No entanto, logo percebe que essa via não garantia uma saída real. Diz ele:

O meu esforço consiste em demonstrar que o saber é, na realidade, uma imanência, e que não há ruptura do isolamento do ser no saber; que, por outro lado, na comunicação do saber nos encontramos ao lado de outrem, e não confrontados com ele, não na verticalidade do em frente dele. Mas está em relação direta com outrem não é tematizar outrem e considerá-lo da mesma maneira como se considera um objeto conhecido, nem comunicar-lhe um conhecimento"¹⁷³.

O conhecimento não representa uma saída adequada do isolamento do existir:

No que diz respeito ao conhecimento: ele é, por essência, uma relação com aquilo que se iguala e engloba, com aquilo cuja alteridade se suspende, com aquilo que se torna imanente, por que está à minha medida e à minha escala [...] Há no conhecimento, ao fim e ao cabo, uma impossibilidade de sair de si; portanto, a sociabilidade não pode ter a mesma estrutura do conhecimento"¹⁷⁴.

A saída que comporta o conhecimento ainda fica no âmbito da solidão e no domínio do ser. A questão não é sair da solidão como tal, mas sair do ser. Nesse sentido, a via adequada que ele encontra se configura como sociabilidade: “A sociabilidade será, portanto, uma maneira de sair do ser, sem ser pelo conhecimento"¹⁷⁵.

Uma possibilidade de concretude real de uma relação alterativa com o outro, apontada por Levinas, é a relação erótica. Em primeiro lugar, aponta a relação com o feminino, dizendo:

¹⁷³ LÉVINAS, Emmanuel. Op. cit., p. 49.

¹⁷⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1982, p. 52.

¹⁷⁵ Ibid, p. 53.

No Eros, exalta-se entre os seres uma alteridade que não se reduz à diferença lógica ou numérica, que distingue formalmente qualquer indivíduo do outro. Mas a alteridade erótica não se limita à que, entre esses seres comparáveis, se deve a atributos diferentes que os distinguem. O feminino é outro para um ser masculino, não só porque é de natureza diferente, mas também enquanto alteridade é, de alguma maneira, a sua natureza. Não se trata, na relação erótica, de um atributo noutrém, mas de um atributo de alteridade nele¹⁷⁶.

O posto acima evidencia que a relação erótica é uma modalidade de relação que resguarda a alteridade e se apresenta eminentemente diferente do modelo de relação do conhecimento, que se efetiva, freqüentemente, como conhecimento objetivo.

Apesar da importância e indispensabilidade que o masculino desempenha nessa relação, o feminino aparece com um certo privilégio. O autor chega a falar de uma "estrutura ontológica própria da feminilidade" e a põe como "origem do conceito de alteridade"¹⁷⁷. São por demais enfáticas as afirmações de Levinas sobre o feminino e merecem uma consideração à parte, a fim de que se ascenda a sua profundidade e beleza. Escreve ele:

O que me importa nesta noção do feminino não é apenas o incognoscível, mas um modo de ser que consiste em se esconder a luz. O feminino é, na existência, um acontecimento diferente do da transcendência espacial ou da expressão, que se dirigem para a luz; é uma fuga diante da luz. A maneira de existir do feminino é esconder-se, ou pudor. Por isso a alteridade do feminino não consiste numa simples exterioridade do objeto. [...] a transcendência do feminino consiste em retirar-se para o outro lado, movimento oposto ao movimento da consciência¹⁷⁸.

Por fim, explicita por que a relação erótica se constitui em âmbito real da relação de alteridade: "só ao mostrarmos aquilo porque o Eros difere da posse e do poder é que podemos admitir uma comunicação no Eros. Não é nem uma luta, nem uma fusão, nem um conhecimento [...]"¹⁷⁹.

Ainda no âmbito da erótica, ele apresenta uma outra "figura" de relação alterativa, a filialidade. "A filialidade ainda é mais misteriosa: é uma relação com outrem em que outrem é

¹⁷⁶ Ibid, p. 57.

¹⁷⁷ Ibid, p. 58.

¹⁷⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1982, p. 59-60.

¹⁷⁹ Ibid, p. 60.

radicalmente outrem, e em que apesar de tudo é, de alguma maneira, eu; o eu do pai tem de haver-se com uma alteridade que é sua, sem ser possessão nem propriedade”¹⁸⁰.

A idéia de que o filho é um outro, estranho e, ao mesmo tempo, eu, realiza o que o autor chama de "possibilidade para além do possível"¹⁸¹. Ele refere-se ao que chamo de intriga, dizendo:

O fato de ver as possibilidades do outro como as minhas próprias possibilidades, de poder sair do fechamento da minha identidade e do que me foi concedido para algo que não me foi concedido e que, apesar de tudo, é meu-eis a paternidade. Este futuro para além do meu próprio ser, dimensão constitutiva do tempo, adquire, na paternidade, um conteúdo concreto¹⁸².

O que se apresenta como intrigante é, de fato, a modalidade de relação. Não se trata, propriamente, por assim dizer, de uma dimensão ontológica em primeiro lugar, mas de uma relação que estabelece a própria condição de ser. Se quisermos interrogar nessa dimensão pelo ser, este somente é possível ser dito na sua relacionalidade.

Em outras palavras, dizer aquilo que é requer necessariamente ser dito enquanto é na relação com. Senão vejamos: o pai é sempre pai de um filho. O filho é sempre filho de um pai. Sendo assim, torna-se impensável, logicamente, tentarmos acenar para o ser de um, sem a implicação com o outro. É como se disséssemos que, em se pretendendo determinar o si de um dos implicados na relação, tem-se inevitavelmente que fazer-se a recorrência ao outro.

A trama acontece de maneira tal, que fica sem sentido formular a pergunta: o que é o pai e o que é o filho abstraído do contexto da relação? Talvez até mesmo a pergunta "o que é?" seja sem sentido, pois ela evoca a recorrência à dimensão ontológica, que não é o âmbito adequado para a posição da questão, como afirmamos antes. Mas, mesmo assim, pensamos ser legítimo afirmar ou configurar uma identidade ontológica para pai-filho, compreendendo que o próprio de cada um (o "é") "é ser para" ou "ser com".

Seria mais adequado, e faria mais justiça a perspectiva de compreensão levinasiana, fazermos a configuração referida, dizendo que o próprio de cada um é ser pelo outro. Assumir a adequação de "ser pelo" não quer sugerir a eliminação ou pura substituição do "ser para" e "ser com"; quer indicar, em primeiro lugar, que o "para" e o "com" são assimilados no "pelo"

¹⁸⁰ Ibid, p. 61.

¹⁸¹ Ibid, p. 62.

¹⁸² Ibid.

e, em segundo lugar, quer indicar a prioridade ou anterioridade da significação do outro na determinação do si/eu.

O que foi exposto, numa escuta um tanto desatenta, pode soar, à primeira vista, não somente como algo muito estranho, esquisito, mas também como algo impossível.

Como vimos antes, pretender ir além do possível é uma das intuições originais do nosso autor. E, talvez, por aí, devamos catar as pérolas no seu pensamento. Nessa direção, poderíamos formular uma questão concreta a respeito da filialidade, para visibilizarmos melhor esse além do possível. Eis a questão: é possível pensarmos numa relação de filialidade fora do âmbito biológico? E, então, como conceber tal relação? De imediato, sem maiores considerações, não temos problemas de afirmar que tal relação é impossível. E, até mesmo, uma questão sobre que não fazem sentido maiores considerações dada a obviedade da impossibilidade.

Levinas entende que a questão tem muito sentido. E, portanto, afirma a sua efetividade como possível:

Pode perfeitamente conceber-se a filialidade como uma relação entre seres humanos sem laço de parentesco biológico. Pode ter-se, a respeito de outrem, uma atitude paternal. Considerar outrem como seu filho é precisamente estabelecer com ele as relações que designo para além do possível¹⁸³.

O interessante aqui é compreender que o autor pensa a dimensão biológica não como algo que se fecha em si mesmo, e que a única abertura possível para o outro seja a relação erótica. Na dimensão biológica, plasma-se a subjetividade. Esta, por sua vez, se configura como abertura para o outro. Nessa abertura, emerge uma outra dimensão que requer, necessariamente, o biológico-subjetividade e a envolve num horizonte mais abrangente: o social. Exatamente no âmbito da sociabilidade é que, a todo momento, a subjetividade tem que haver-se com o outro.

O fato mesmo de não poder autopor-se como subjetividade no âmbito do social, sem a recorrência necessária ao outro, faz da subjetividade uma instância eminentemente ética. Em outras palavras, o não poder ser sem o outro impõe a eticidade como condição do ser da subjetividade. Esta última tem, pelo que vemos, uma constituição de abertura que lhe permite ser descrita em termos éticos. De forma mais precisa, afirma o autor que a responsabilidade

¹⁸³ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1982, p. 63.

determina primordialmente a essência de subjetividade: "[...] falo da responsabilidade como estrutura essencial, primeira, fundamental da subjetividade"¹⁸⁴.

A responsabilidade, por sua vez, não deve ser entendida na perspectiva levinasiana, num sentido formal como pensou Kant, nem, muito menos, de modo solipsista. Ela deve ser compreendida na trama da relação com outrem. Não obstante a exigência de responsabilidade para consigo mesmo, ressalta-se, sobretudo, o fato da responsabilidade para com o outro, como veremos depois.

Parece-nos que sua idéia de responsabilidade explicita o que quer dizer ir além do possível, portanto, como é possível a filialidade transcender o âmbito biológico. A relação ética, efetivada no âmbito do social, impõe à subjetividade assimilar e transcender a erótica como responsabilidade por outrem: "entendo a responsabilidade como responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito"¹⁸⁵.

Heidegger foi quem inaugurou, de forma contundente, no pensamento contemporâneo, uma nova forma de compreender a problemática questão da subjetividade. Ele leva em conta a necessidade de considerar a questão fora do fixismo conceitual e colocá-la numa perspectiva dinâmica, que se verifica no tempo para se abordar devidamente. Afirma a intransponível condição da finitude humana e, a partir daí, discute as possibilidades da subjetividade.

Na verdade, trata-se de uma perspectiva nova que foi aberta, mas ainda se move no horizonte de um esquema totalizante. Há, no esforço de Heidegger, a tentativa de livrar a subjetividade do âmbito transcendental, inaugurado na modernidade, e remetê-la para o horizonte do mundo onde se dá a existência. No âmbito da modernidade, os entes adquirem uma existência concreta, todavia figuram como entes existentes no meio de outros existentes, igualando-se um ao outro pelo simples fato de existirem.

Isso é significativo em relação a uma referência meramente formal à perspectiva transcendental. Mas não acontece uma determinação identificadora para cada ente, onde seja possível mencionar-se o espaço e o tempo que pertence a cada um. O ente existe no mundo, mas o que se indentifica dele é somente a sua existência e não a sua particularidade de ente existente.

¹⁸⁴ Ibid, p. 87.

¹⁸⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1982, p. 87.

Há uma existência real que se distancia imensamente do idealismo transcendental, assumindo uma condição de espacialidade e temporalidade. Mas não se pontua com precisão a singularidade de seu espaço e sua determinação pontual no tempo. A existência assume, assim, uma certa condição de indeterminação, que lhe permite ser referida como uma generalidade. Os entes têm, de fato, uma existência quando se pergunta onde existem. Diz-se simplesmente no mundo. Adquirem, também, um tempo de existência quando se pergunta quando. Resposta: no tempo.

A referência ao mundo e ao tempo é condição determinante para uma forma de pensar que entende o próprio mundo e o tempo como imprescindíveis e conseqüentes da própria atividade de pensar. Mas não é suficiente para um pensamento que requer a possibilidade da proximidade, como é o caso de Levinas.

Para acontecer a proximidade, é imprescindível um lugar determinado no mundo e um instante preciso. Aqui começa, por assim dizer, o distanciamento da compreensão levinaziana de subjetividade de Heidegger. Mas, de qualquer forma, podemos dizer que as reflexões de Levinas sobre subjetividade acontecem, inicialmente, na atmosfera do pensamento existencialista, principalmente o heideggeriano.

Levinas identifica, no pensamento de Heidegger, a possibilidade de uma experiência horrorosa. Pensa que o mais amargo que se pode experimentar no âmbito da ontologia é o anonimato. Os seres, os entes aos quais podemos nos referir no universo ontológico, não são identificados, não têm identidade, não têm voz, não têm corpo, não apresentam uma face. A rigor, torna-se impossível qualquer iniciativa de uma real experiência com eles. A velha questão da diferença ontológica está aqui presente.

Quando o problema é estabelecer a distinção entre os entes, Levinas postula a idéia de que o ente, por excelência, é um ser determinado, uma subjetividade. Como ente, a subjetividade mantém uma relação dolorosa, marcada pelo sofrimento e o cansaço, pois o ser como o outro da relação apresenta-se como uma grandiosidade impossível de determinar. Nessa circunstância, podemos imaginar que pensar uma saída do anonimato significaria tirar das costas um fardo pesado, causador do cansaço.

O livrar-se desse fardo, ele consegue, inicialmente, recorrendo à idéia de hipóstase, como já mencionamos. Segundo ele, a hipóstase significava um acontecimento de determinação: “Na história da filosofia designava o evento pelo qual o ato expresso pelo

verbo torna-se um ser designado por um substantivo”¹⁸⁶. Em verdade, trata-se de um acontecimento de tomada de posição na existência, onde ocorre, efetivamente, a possibilidade de identificação.

A hipóstase, portanto, estabelece uma diferença ontológica fundamental. Evidencia a distinção do ser como puro ser genérico, anônimo e algo posto com existência determinada, um existente. Ela confere uma certa individuação, que visibiliza, simultaneamente, a determinação e a diferenciação. Em outras palavras, poderia dizer-se que, pela hipóstase, ocorre um tipo de entificação como ensimesmamento. Uma espécie de dobramento sobre si mesmo. *Repli en soi*, no dizer de Levinas.

Vemos que há um esforço de superação ou de saída de uma situação de completa indeterminação e anonimato para uma outra situação, na qual é possível afirmar algo indicando um aqui. Algo que, por conseguinte, toma posição de materialidade. Para Levinas, essa materialidade garantida pela hipótese é corpo.

O corpo, no entanto, não é um simples modo de ser, um instrumento qualquer que possa ser manuseado. Na formulação de Susin, “o corpo antes de ser regime ou modo de ser, antes de ser instrumento ou símbolo ou sintoma da interioridade, ergue-se como posição material, condição do próprio ser, a partir do qual acontece o eu como ser e como interioridade”¹⁸⁷.

O corpo, portanto, constitui-se como possibilidade de identificação do eu. É a condição mesma de se poder dizer eu e a interioridade. No entanto, é importante não pensarmos que, a partir disso, se pode deduzir que a interioridade assumiu definitivamente uma matéria. “Não se trata, pois, de interioridade que se corporifica assumindo matéria, mas da materialidade e do corpo material como lugar e base onde jorra interioridade, o eu ou a subjetividade”¹⁸⁸.

A subjetividade acontece, dessa forma, vinculada a uma dimensão de localidade que, de alguma maneira, configura uma condição de ser. Uma vez dada a materialidade corporal, uma entificação, se está diante da subjetividade, de um eu como evento ontológico. É, portanto, uma dimensão de distanciamento e diferenciação da impessoalidade e anonimato da generalidade do ser.

¹⁸⁶ LEVINAS, Emmanuel. **De L’Existence à L’Existant**. Paris: Vrin, 1986. p.140-141.

¹⁸⁷ SUSIN, Luiz Carlos. **Levinas e a Reconstrução da Subjetividade**. In: *Veritas*, v.37. n°147.set.1992.p.368

¹⁸⁸ *Ibid.*

Todavia, a entificação ou a possibilidade de dizer eu, ocorre de forma diferente daquela a que estamos habituados. Levinas faz uma inversão na declinação do pronome do nominativo para o acusativo. Essa inversão indica uma condição para o eu. Ele não poderá simplesmente dizer eu sou. O próprio agora é dizer: É-se. Na interpretação de Susin: “Dizer é-se aquivale a dizer que eu sou “se”, ou eu me sou, nominativo apropriando-se da condição acusativa básica onde há manifestação e exposição antes ainda do domínio”¹⁸⁹.

Vê-se que não há um anúncio em primeiro lugar do eu. Afirma-se uma condição para se dizer eu. Primeiramente ele tem que expor-se, manifestar-se, ocupar um lugar e já desocupar esse lugar pela exposição. O “se” indica uma dimensão de profundidade, por um lado, e por outro, uma intimidade, que lhe garante uma afirmação de si mesmo, ter-se a si mesmo.

É nessa perspectiva que se tem a identidade: “A identidade não é uma relação inofensiva consigo mesmo, mas um estar acorrentado a si mesmo”¹⁹⁰. O acorrentar-se a si mesmo é, na verdade, todo o esforço que cada eu tem que fazer para afirmar a particularidade do seu si e marcar a sua posição na existência como um ente determinado.

Podemos falar que o eu tem que entrar em luta consigo mesmo e tentar se distinguir de tudo aquilo que não é o “seu próprio”, o de si, sob pena de ser diluído na generalidade do ser anônimo.

Nesse sentido, ganha muita importância a possibilidade de poder se manifestar, expor-se ou não. Para manter-se como eu, é, então, necessário fazer de si mesmo uma tarefa. Nessa direção, a constituição do eu pode ser entendida como um esforço de ter cuidado para consigo mesmo. Em outras palavras, afirmar o si apresenta-se como algo que requer um cuidado, o que implica uma inflexão necessária do eu para consigo mesmo. Nessa inflexão, o eu experimenta a simplicidade da solidão. Ser é, nesse sentido, isolar-se mediante o existir. “Sou mônada, enquanto sou”¹⁹¹.

1.5 A ontologia não: a ética é fundamental

¹⁸⁹ SUSIN, Luiz Carlos. **Levinas e a Reconstrução da Subjetividade**. In: *Veritas*, v.37. n°147.set.1992. p. 368-369.

¹⁹⁰ LEVINAS, Emmanuel. **El Tiempo y el Otro**. p. 93.

¹⁹¹ *Ibid*, p. 81.

A reação levinasiana à ontologia de Heidegger é eminentemente crítica. A crítica pode ser explicitada na consideração de que ele representa a filosofia do ser. O ser preside a obra da verdade teórica e prática. Nada escapa à sua potência.

Por estar centrado no ser e pretender, prioritariamente, o sistema, a realidade moral e a ética aparecem, nesse modo de pensar, como um simples corolário. Além disso, quando a relação entre o mesmo e o outro entra no foco do pensamento, quando deixa de ser afirmação da supremacia do mesmo se reduz a uma relação impessoal, numa ordem universal, onde os entes são reduzidos à neutralidade da idéia, do ser, da conceituação. Esse juízo já revela a crítica à ontologia e à metafísica, que, tradicionalmente, se puseram como propugnadoras exclusivas da verdade. E, para Levinas, elas compõem-se como amplexo “do ser”, o que resulta na negação e coisificação da pessoa. Provavelmente é em razão disso que ele declara que “o ser é mal”¹⁹². Por que o ser é mal? Simplesmente, pelo fato de, no âmbito do ser, não se efetivar a possibilidade de o humano afirmar sua humanidade como ser transcendente, capaz de estabelecer relação ética como tal.

A tradição do pensamento ocidental operou a redução da transcendência à imanência e efetuou um nivelamento que se exprime nas categorias ontológicas da identidade e totalidade. E, uma vez constituída nesse logos, como pensar englobante, a filosofia tem se mostrado incapaz de operar com a alteridade.

As reflexões de Levinas apontam uma via de superação ou uma fratura e indicam uma nova noção de metafísica. Afirmam um modo de filosofar respeitoso da alteridade. Esse novo modo de filosofar admite que a relação "homem a homem", o "face-a-face" é a relação irreduzível e a mais imediata e, por conseguinte, a origem do sentido, cerne da "ética como filosofia primeira". Isso quer indicar a anterioridade da experiência ética e a novidade absoluta do outro portador de uma linguagem, um rosto e um corpo.

O acolhimento do outro se converte na condição de possibilidade do pensar. O outro, uma vez acolhido, re-propõe a inteligência da realidade. Trata-se de uma inteligência que se deixa impregnar pela ética, evocada a partir do exterior, da alteridade.

A verdade e sua inteligência não se constituem apenas como tentativa de desvelamento do outro, mas o desvelamento e a penetração de toda a realidade iluminada, pressupõem a alteridade do outro e sua expressão, a palavra. É nesse sentido que a ética já é um modo de

¹⁹² LEVINAS, E. *L'existence a l'existant*. Paris: Vrin. 1986. p. 19

ver. A ética como ótica torna-se a perspectiva a partir da qual as questões devem ser tratadas. Propõe-se um novo paradigma de pensar. No entanto, o que se denomina pensar não significa um pensar "sobre" e nem um pensar "a partir de", mas um pensar "por", como um cuidado zeloso pelo outro.

Esse modo de pensar não tem como tarefa essencial, o apreender, compreender, representar ou, mesmo, explicar o outro numa tentativa de dar-lhe um fundamento. Em vez de fundamento, sua preocupação básica é com outra relação. A relação pressupõe a existência de algo que não está no mesmo lugar, que não se encontra nivelado; que está num outro pólo, como separado. E, portanto, não está formando par, nem sintetizado numa totalidade. Então, enquanto pólos separados, propõe-se a relação que será relação do mesmo com o outro, como relação ética e alterativa.

Suas considerações se direcionam na perspectiva de negar a possibilidade de objetivação do outro, assim como a reciprocidade. Sugere repensar os limites da relação teórica e propõe a meta-física como um modo de pensamento. Suas análises são focadas no humano, capaz de relação metafísica, que, por sua vez, será explicitada no terreno da moral.

Na moral é onde se coloca a questão da obrigatoriedade para como o outro. Por isso, a sugestão do autor vai na direção de indicar que a ética se constitui numa mediação necessária, mesmo para se pensar numa relação com o divino. Em outras palavras, o acesso possível à "realidade" do divino, como outro transcendente, será possibilitado pelas relações éticas. O que significa dizer, por conseguinte, que a relação com o outro transcendente será um comportamento ético e não uma teoria, não uma tematização. A teologia só terá consistência se enraizar o sentido de seus conceitos na ética.

A crítica à ontologia também atinge o fazer teológico, enquanto este imaginou sempre que a teoria teológica seria uma forma válida de conhecimento do divino e não a relação entre os homens. Segundo ele, não poderá haver nenhum 'conhecimento' de Deus prescindindo da relação com os homens.

É possível inferir-se que as relações sociais, onde ocorrem a experiência do frente-a-frente, uma vez ordenada no reto comportamento ético, abrem um campo de inteligibilidade no qual é vislumbrada a "compreensão" do transcendente. O comportamento ético mais eminente, capaz de promover o ordenamento das relações e produzir a abertura, é, para ele, a prática da justiça. É nessa perspectiva que ganha toda a significação a afirmação de que a "ética é ótica".

A "visão" ética não coincide com uma operação ótica, que pode abarcar um objeto e torná-lo imanente ao sujeito que o vê. E, portanto, não reduz o que é outro a interioridade do mesmo. Se a ética é ótica, é porque a ética mesma tem uma "intenção transcendente". Em sua obra *Totalidade e infinito*, logo no prefácio ele escreve: "Se relações éticas devem levar — como este livro mostrará a transcendência ao seu termo, é porque o essencial da ética está na sua intenção transcendente e porque nem toda a intenção transcendente tem a estrutura noese — homem"¹⁹³. Isso mostra que a visão do que trata é, fundamentalmente, diferente daquilo que, desde os gregos, tem sido compreendido como operação intelectual, ação de ver, observar, e que, posteriormente, assumiu o sentido de raciocinar, pensar, demonstrar, julgar, refletir, em suma, uma teoria.

A visão desenha uma outra estrutura, possibilitando uma relação com a transcendência que a mantém na sua radicalidade de transcendência. Se a visão não é teórica, e a obra de justiça configura essa visão, ela é, portanto, prática. Então, ele propõe a "prática" como um possível modo de relação com a transcendência. Entretanto, é forçoso ter presente que o autor não se declara avesso à teoria e nem propõe acentuar a oposição entre teoria e prática. Assim como a prática, há, para ele, um modo de procedimento teórico, que também pode ser sugerido como uma modalidade de relação com a transcendência. Sem confundir a teoria com a prática, ele as considera como formas de "transcendência metafísica".

Totalidade e infinito explicita em que sentido a teoria pode garantir uma relação alterativa com a transcendência metafísica e quando a nega. Em primeiro lugar, a teoria pode ser "uma relação tal com o ser que o ser cognoscente deixa o ser conhecido manifestar-se, respeitando a sua alteridade e sem o marcar, seja no que for, pela relação de conhecimento. Neste sentido, o desejo metafísico seria a essência da Teoria"¹⁹⁴. Em segundo lugar, apresenta outra compreensão de teoria como "inteligência — logos do ser — ou seja, uma maneira tal de abordar o ser conhecido que a sua alteridade em relação ao ser cognoscente se desvanece"¹⁹⁵. Nesse segundo sentido, o sujeito cognoscente goza de uma liberdade de modo tal que nada pode limitá-lo.

No primeiro sentido de teoria, há a preocupação de crítica pela "inteligência dos seres". E assim, com essa preocupação de crítica, pode-se descobrir o "dogmatismo e o arbítrio ingênuo da sua espontaneidade e pôr em questão a liberdade do exercício

¹⁹³ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**: ensaios sobre exterioridade. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1980 p. 16.

¹⁹⁴ Ibid, p. 29.

¹⁹⁵ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**: ensaios sobre exterioridade. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 29-30.

ontológico"¹⁹⁶. Ora, se a ontologia como inteligência dos seres absorve o outro no mesmo, a teoria, como crítica, ao contrário, põe em questão o exercício do mesmo. Esse pôr em questão, todavia, não é possível ser efetivado levando-se em conta a espontaneidade do mesmo, porque assim ficaria ainda presa ao círculo da sua abrangência. Dizendo de um outro modo, o pôr em questão é algo que se faz pelo outro.

Trata-se, por conseguinte, de uma impugnação da livre espontaneidade do mesmo. Mas, o que promove essa impugnação? A ética, "o acolhimento do outro pelo mesmo, de outrem por mim, produz-se concretamente como impugnação do mesmo pelo outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber"¹⁹⁷. Portanto, as considerações da noção de teoria apresentam uma dupla compreensão, uma, por assim dizer, negativa e outra, positiva. A negativa apresenta a teoria como inteligência ou logos do ser, que opera com um termo "médio neutro" e articula-se intrinsecamente com a ontologia que promove a liberdade e reduz o outro ao mesmo, negando, assim, a alteridade; produz-se, de fato, como "egologia". A positiva apresenta-se como respeitosa da alteridade, por não reduzir o outro ao mesmo, mas propor a impugnação do arbítrio da liberdade, firmando-se como crítica, que se configura como ética.

Estabelece-se, com certeza, uma contraposição entre a ontologia, que articula conceitos, como o ser, o saber, o neutro, o anônimo e, portanto, possibilita a objetivação e, por outro lado, a metafísica, que articula os entes pessoais, onde é possível propor uma modalidade de relação ética.

Podemos reconhecer, ao lançar a metafísica no horizonte da moral, muito mais a influência de Kant do que a de Heidegger. As intuições de Kant facilitaram, significativamente, as análises de Levinas na consideração da metafísica. Kant tentou investigar a possibilidade de constituir a metafísica como ciência. Todavia, constatando a impossibilidade de juízos sintéticos a priori, no âmbito da metafísica, indica que ela não pode ser ciência teórica. Daí o seu passo para a razão prática. Como razão prática, pensou ser possível a metafísica, não como ciência teórica, mas como racionalidade moral. Do mesmo modo, Levinas admite que "a metafísica tem lugar nas relações éticas" [...] É as relações inter-humanas que compete, em metafísica, o papel que Kant atribuiu à experiência sensível no domínio do entendimento. É, enfim, a partir das relações morais que toda afirmação

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Ibid.

metafísica ganha um sentido”¹⁹⁸. Se, por um lado, a aproximação entre Levinas e Kant é importante, por outro, é imperioso apontar uma diferença radical entre os dois. Kant articula a moral com o princípio da emancipação ou autonomia fundados na racionalidade crítica, e, portanto, o ponto de partida está no sujeito, e assim a ação moral aparece guiada pela razão, Levinas, por seu turno, pensa que é o outro quem suscita o agir moral. O outro, ao apresentar-se como frágil e indigente, questiona a autonomia e exige justiça e responsabilidade infinita.

Na obrigação para com o outro, há um sentido que escapa às pretensões da racionalidade. Na responsabilidade para com o outro, há a possibilidade de a metafísica manter-se como exterioridade radical, de fato, como meta-física. Isso porque a responsabilidade comporta uma exigência de infinitude, de modo tal que nunca é suficiente para se poder dizer "cumpri todo o meu dever". "O infinito da responsabilidade não traduz a sua imensidade atual, mas um aumento da responsabilidade, à medida que ela se assume, os deveres alargam-se à medida que se cumprem"¹⁹⁹.

¹⁹⁸ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**: ensaios sobre exterioridade. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 65.

¹⁹⁹ Ibid, p. 222.

II CAPÍTULO

A PROCURA DA ALTERIDADE EM HUSSERL

2.1 A Intersubjetividade pressupõe a Subjetividade

O nosso propósito nessas considerações, é tentar explicitar o esforço de Husserl na procura da alteridade. Pensamos poder atingir o nosso objetivo fazendo a explicitação da problemática questão da intersubjetividade.

Em primeiro lugar, mostraremos que, na fenomenologia de Husserl, a consciência tem uma função constituidora do sentido da realidade e está, fundamentalmente, estruturada pela intencionalidade.

Em segundo lugar, julgamos necessário admitir o caráter problemático da questão. O fato da problematidade faz emergir, naturalmente, a pergunta: o que tornou problemático o conceito de intersubjetividade na fenomenologia de Husserl?

Pode-se perguntar ainda: esse conceito teve uma importância relevante para Husserl ou apareceu apenas na articulação de outros conceitos mais fundamentais?

Não resta dúvida que o próprio Husserl considerou o conceito de intersubjetividade como algo de importância capital para uma reta compreensão do próprio estatuto da fenomenologia. Não se trata de uma questão periférica, mas de uma questão que faz parte do itinerário de formulação da sua proposta de fenomenologia. Em outros termos, trata-se de um tema, que emerge no florescer e acompanha o desenvolvimento de constituição de seu Pensamento.

Num texto publicado em 1922 *Lógica Formal e Lógica Transcendental*, ele se refere aos anos de 1910-1911, como um momento onde a preocupação com a questão já estava plasmada: "Desenvolvi desde minhas lições de Gotinga (semestre de inverno de 1910-1911), os pontos principais que permitem resolver os problemas da intersubjetividade e superar o solipsismo transcendental"²⁰⁰. É curioso notar-se a distância que há entre a formulação de prováveis alternativas à questão e a notícia dada sobre ela. É igualmente curioso que a

²⁰⁰ HUSSERL, Edmund. *Logique formelle et logique transcendantale*. Trad. Suzanne Bachelard. Paris: Presses Universitaires de France, 1957. p. 326.

primeira ajudante que Husserl teve, Edith Stein, tenha elaborado um texto especificamente sobre o tema da intersubjetividade. Merece também uma menção o fato de o texto publicado em 1931, *Meditações Cartesianas*, conter um capítulo que, se comparado aos quatro outros, corresponde à metade do texto, somente dedicado ao problema. Num último texto produzido por ele, "A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental", o tema reaparece. O coroamento da exposição da problemática tem um momento importantíssimo em 1973, quando se publicam, pela primeira vez, manuscritos de Husserl dedicados à questão. Esses manuscritos vêm sendo estudados e interpretados, abrindo, certamente, horizontes novos de elucidação para a intrigante problemática.

O anúncio dos textos que Husserl dedicou à investigação do tema impõe a necessidade de se assumir uma atitude cuidadosa, pois o problema tem uma abrangência muito grande, e o próprio processo de esclarecimento de muitos aspectos ainda está em andamento. Talvez, até possamos dizer que uma das razões de mal-entendidos ou interpretações truncadas desse problema deva-se a esse caráter deviniente da investigação husserliana. Esse caráter de movimento processual exige daquele que tem a pretensão de acercar-se do problema o esforço de acompanhar a dinâmica do seu aparecimento e desenvolvimento.

Fixar um momento preciso e uma obra particular pode incorrer no risco de não captar o núcleo mais importante da questão, apesar de ser uma opção metodologicamente produtiva. Se considerarmos que o projeto de Husserl foi tentar formular uma proposta de fenomenologia como ciência rigorosa, temos que considerar que quaisquer outras devam ser compreendidas articuladas com esse projeto. Por conseguinte, um determinado texto que for tomado como referência deve ser articulado com outros, que apresentam, com certeza, categorias significativas, elucidadoras de conceitos produzidos em outros momentos.

Essa observação é importante porque há uma certa convenção, de que o texto produzido em 1931, tomado em si, isoladamente, dá conta da temática da intersubjetividade e pouco tem a ver com outras questões, como a "redução" e a "constituição". Ora, o que estamos apontando é justamente para uma perspectiva diversa. As *Meditações* de 1931 devem ser consideradas num universo mais amplo e articuladas com o arcabouço conceitual já configurado por Husserl, na intenção de tonar as coisas claras.

Parece que houve apropriações precárias das intuições metodológicas de Husserl, que, usadas indevidamente, tiveram o efeito contrário. Categorias como "redução e constituição" foram usadas como ferramentas para a compreensão de determinados conceitos, como por

exemplo, intersubjetividade, quando, na verdade, o próprio Husserl teve a intuição ao inverso, ou seja, uma vez elucidada a questão da intersubjetividade, as questões da "Redução" e da "Constituição" serão mais bem esclarecidas.

Essa impropriedade ou equívoco pode ser formulado nos termos seguintes: com efeito, um dos erros muito habituais na interpretação de Husserl é expor o conceito de redução e constituição e aplicá-los depois ao tema do outro, ao tema da intersubjetividade. Sendo assim, desde a perspectiva husserliana, tanto a redução como a constituição só alcançam seu verdadeiro sentido, uma vez resolvido o tema da intersubjetividade²⁰¹.

A ocorrência de uma imprecisão dessa natureza deve-se, provavelmente, ao fato de o olhar não se dirigir à dinâmica da questão, mas à fixação obsessiva do inerte. Ainda mais, incorre numa apreensão da idéia de método apenas como técnica. Ocorre como quem pára num caminho e não se dá conta da implicação com o ponto de partida e de chegada.

As considerações aqui acenadas, respondem, em parte, a nossa pergunta inicial quando anunciamos o caráter de problematicidade e importância da intersubjetividade para Husserl. Podemos dizer agora que a intersubjetividade é uma questão central para o projeto da filosofia fenomenológica de Husserl, e acompanha, portanto, os momentos distintos da elaboração e exposição do seu pensamento²⁰². A importância que esse conceito teve para o criador da fenomenologia foi logo percebido por tantos outros pensadores como uma brecha aberta para a viabilização de outras questões. O próprio Husserl teve a clara intenção de que, com o conceito de intersubjetividade, poderia resolver o problema do solipsismo transcendental, conforme dissemos antes.

Quando falamos em intersubjetividade, deveremos perguntar sobre o que está implicado na base desse conceito. Além dos problemas já mencionados inerentes à interioridade da obra do próprio autor, podem ser identificados outros problemas, que têm

²⁰¹ Para um aprofundamento desta questão sugerimos consultar o texto de MARTIN, Javier San. **La fenomenologia de Husserl como utopia de la ración**. Barcelona: Antropos, 1987. p. 82.

²⁰² Eusebi Colomer considera a fenomenologia um método que tem três momentos distintos: os momentos essenciais ulteriores do método fenomenológico são os seguintes: 1) a coisa mesma deve ser reconquistada por eliminação dos diversos extratos de sentido, de que foram recobertas pelas teorias científicas ou filosóficas". Uma pedra não consistirá para o fenomenológico em constelações de átomos e moléculas ou "paquetes" de energia, mas simplesmente em uma coisa extensa, dura, pesada, colorida, etc. que se nos mostra na percepção sensível; 2) a coisa mesma pode ser expressa mediante as formas lógico-sintáticas da linguagem, mas, em sua ipseidade autárquica, é independente da linguagem. A predicação é uma operação lógica, efetuada sobre uma coisa em si mesma prelógica. A fenomenologia quer despojar as coisas de roupagem lógico-conceitual para apresentá-las logicamente nuas à mirada pura do filósofo; 3) o que a fenomenologia aspira a conhecer das coisas não são seus aspectos acessórios ou acidentais, mas sua essência ou conteúdo ideal, captado em visão imediata. O mundo da fenomenologia é cosmos intemporal dos essenciais ideais. Cf. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, v. III. Barcelona: Editorial Herder, 1990. p. 356-357.

ressonância maior no lastro da história do próprio pensamento filosófico. Parece-nos ser o caso aqui, o conceito de subjetividade. Na base do conceito de intersubjetividade, está presente, de forma inequívoca, o de subjetividade.

Constata-se, então, que, por trás do conceito de intersubjetividade, se encontra, inequivocamente, o de subjetividade. E mais: pode-se dizer que o conceito de intersubjetividade resulta unicamente compreensível à medida que tratamos previamente o conceito de subjetividade e de sujeito, e o papel que desempenha na filosofia fenomenológica

²⁰³.

Se tivéssemos que seguir rigorosamente a sugestão de Gadamer para elucidar o conceito de intersubjetividade, deveríamos fazer uma incursão na História, a partir dos gregos até os últimos modernos. Aí encontraríamos a gênese e as variações que sofreu o conceito de subjetividade. Fazer esse percurso seria por demais interessante. No entanto, não é esse o nosso propósito. Interessa-nos, apenas, um acenar para a importância do problema e a implicação que tem para o nosso tema.

A cada vez que nos interrogamos pela base do conceito de subjetividade, logo nos vem à mente o termo *subietum*, que pode ser traduzido por sujeito. Imediatamente somos levados a pensar que o sujeito pode ser entendido como aquilo que tem uma "referência a si mesmo, reflexividade, eu"²⁰⁴. É surpreendente percebermos que o termo grego, *Hypokeimenon*, o qual origina *subietum*, não denota nada de referência a si mesmo, a um eu. Significou mais exatamente: "o que está por baixo". Tudo faz crer que foi com o significado de "o que está por baixo", que Aristóteles utilizou o termo na "física" e na "metafísica". Uma tradução latina do termo o apresenta como substância, significando aquilo que permanece invariável e resiste a movimentos de mudança ou transformação.

É interessante o fato de Aristóteles utilizar o termo na física e na metafísica, porque indicava uma aproximação à dimensão material. Certamente ele tinha presente o universo natural. De qualquer modo, fiquemos com a idéia de que Ele "introduz esse conceito pensando na natureza" [...] "O giro aristotélico para a física aproximou também esse conceito

²⁰³ GADAMER, H.G. **El giro hermeneutico**. Tradução de Arturo Parada. 2.ed. Madrid: Cátedra Teorema, 2002, p. 12-13.

²⁰⁴ Ibid, p. 13.

lógico-gramatical do sujeito à matéria (hylé), como conceito para a matéria e buscando-se com ele uma elaboração conceptual da metafísica da substância²⁰⁵.

Há, como se vê, uma referência clara a um horizonte de objetividade. Essa perspectiva de objetividade do sujeito só vai mudar de rumo com Descartes, no momento que ele introduz o conceito de "cogito". A partir desse momento, o sujeito se erige como fundamento das verdades possíveis e base inabalável para todas as representações do pensamento. A máxima "pense enquanto pense" torna-se o mote indispensável para aqueles que reivindicam a condição de pensar. É a partir do "cogito" cartesiano que se desenvolve o conceito de subjetividade, que vigora em toda a filosofia moderna, graças à iniciativa de Descartes, Kant pode consolidar definitivamente o conceito de subjetividade e atribuir-lhe o caráter de transcendental. Devemos a Kant, portanto, o fato de entronizar a subjetividade e dar-lhe uma função sintetizadora e unificadora das apercepções:

Foi Kant quem entronizou depois definitivamente a palavra e o conceito desde o momento em que situou a função da subjetividade na síntese transcendental da apercepção, que deve poder acompanhar todas as nossas representações, às quais aquela confere unidade. Da mesma maneira que a natureza dos estados ou processos de mudança tem lugar sobre o que permanece invariável, assim também a mudança das representações repousa sobre o fato de que pertencem a um eu permanente²⁰⁶.

Na instituição do eu permanente, se consolida a idéia do sujeito como fundamento ou instância de fundamentação última da realidade. A partir de agora, sim, temos um sentido de sujeito como referência a si mesmo, como reflexividade, enfim, como eu. Acontece de forma definitiva a passagem da idéia substancialista de sujeito para uma compreensão de sujeito puro, "eu puro", "eu penso". O eixo articulador da reflexão filosófica passa a ser, a partir de então, a subjetividade pensante: "Com isso, a estrutura da reflexividade passa a constituir o núcleo central da filosofia"²⁰⁷. Hegel leva essa estrutura ao seu ápice quando propõe, como tarefa primordial do pensamento, pensar a si mesmo. A reflexão tem, com ele, a característica fundamental de ser pensamento do pensamento.

Longe se está, portanto, da intuição grega de que o pensamento pensa primordialmente objetos e, depois, a si mesmo. Agora, no âmbito da subjetividade moderna, o pensamento

²⁰⁵ GADAMER, H.G. **El giro hermeneutico**. Tradução de Arturo Parada. 2.ed. Madrid: Cátedra Teorema, 2002, p. 13.

²⁰⁶ Ibid, p. 13.

²⁰⁷ GADAMER, H.G. **El giro hermeneutico**. Tradução de Arturo Parada. 2.ed. Madrid: Cátedra Teorema, 2002, p. 13.

pensa, fundamentalmente, a si mesmo. A própria objetividade já é uma instância posta pelo pensar. Os fatos e objetos do mundo só ganham um estatuto de real quando são apreendidos pela consciência e reconhecidos no seu próprio reflexo como tais. A consciência mais objetiva possível é, no fundo, a consciência de si mesmo. O próprio Hegel teve a pretensão de levar a consciência a um nível superior de consciência absoluta. Estamos, portanto, navegando numa dimensão de puro idealismo transcendental.

A constatação dos dois modelos de subjetividade, substancialista e transcendental, que estão na base da intersubjetividade, nos remete novamente à formulação da questão: Husserl assume um dos modelos? Pretende conciliá-los? Propõe uma reformulação dos mesmos, ou propõe uma alternativa?

Talvez possamos acenar para o problema, expondo a constatação do próprio Husserl, em 1929, quando declara na sua *Lógica Formal e Lógica Transcendental*: "Se tudo o que pode ter para mim valor de ser é constituído no meu ego, então, efetivamente, todo o existente parece ser, com certeza um simples momento do meu ser transcendental"²⁰⁸. A questão é sair do solipsismo e dar conta da objetividade do real, que se distingue dos produtos da subjetividade transcendental. Parece que Husserl desconfia que a realidade se resume só a objetos e que um sujeito único, isoladamente, possa constituí-lo de forma válida. A intersubjetividade aparece para responder à pergunta: como é constituída a objetividade do mundo e os outros eus?

O problema assim posto, pode ser dito, também, que o lugar que Husserl assume para abordá-lo é seguramente o lugar da subjetividade transcendental. No entanto, precisamos advertir que não podemos entender o transcendental pura e simplesmente como Kant entendeu, como "uma esfera de estruturas dedutíveis a priori que fazem possíveis os objetos"²⁰⁹. Husserl entende muito mais o transcendental como uma "esfera da vida absoluta doadora suprema de sentido, na qual todo dado consciente encontra seu fundamento último"²¹⁰. Tudo indica que ele se preocupa sobremaneira com a fonte originária dos conhecimentos, ou seja, o transcendental se coloca numa dimensão de busca pela origem do saber fenomenológico. O elemento originário que ele encontra é, justamente, a consciência ou a subjetividade, que deve ser entendida rigorosamente como transcendental. A famosa redução transcendental tem importância decisiva, precisamente enquanto se refere aos

²⁰⁸ HUSSERL, E. Apud Alion L. Kelkel e René Schérer. "Husserl". Lisboa: Ed. 70, 1954, p. 48.

²⁰⁹ COLOMER, E. Op. Cit., p. 380.

²¹⁰ Ibid, p. 380.

elementos noéticos e noemáticos, tentando encontrar um fundamento absoluto, o que ele encontra exatamente na consciência.

A atitude de Husserl em colocar tudo entre parêntesis, ou, em outras palavras, aplicar o que chamou epoché, tem a consciência como resultado final. É a partir daqui que se abre a problemática da constituição do mundo e, por conseqüente, a recorrência à questão da intersubjetividade. A essa problemática, ele dedicou um texto específico, tentando esclarecer efetivamente "as regiões essenciais do mundo: o mundo material, o mundo animal, ao qual pertence também o homem como ser natural, e o mundo espiritual"²¹¹. São, de fato, a coisa ou matéria, o outro e o espírito, as "realidades", por assim dizer, que ele tem diante de si, como desafio para explicitação, ou melhor, esclarecer como essas realidades são constituídas pela consciência.

Não obstante, o grau de dificuldade que se evidencia na tematização dessas questões podemos vislumbrar que, quanto aos objetos ou as coisas que são dados da apercepção sensível, são dados à consciência numa espécie de unidade idêntica a si mesma através de uma corrente incessante de silhuetas, esboços que a configuram. As silhuetas, são de alguma maneira, sensações vividas pela consciência e dotadas de um sentido de apreensão que os refere ao objeto. O que é captado é de alguma maneira dotado de sentido pela consciência que intenciona o objeto .

O que se constitui como objeto não é outra coisa que o correlato da consciência. O mundo dos objetos se institui, assim, como correlato intencional da consciência. Com isso, fica por demais evidente que tudo aquilo que pode ser considerado no seu estatuto de ser o é enquanto constituído.

Enquanto se trata de objetos que se dão fenomenicamente à consciência e, por ela, são constituídos de sentido objetivo, nada de mais problemático. Enfim, a consciência assume a sua função primordial de constituidora de sentido. A questão do outro não incorreria em maiores problemas, no momento em que se aceita que tudo pode ser constituído pela consciência. Numa forma simples de entender a intencionalidade, o outro não pode ser outro, senão para a consciência. No entanto, foi exatamente essa evidência que incomodou Husserl, como anunciamos antes. O incômodo foi exatamente perceber que se a consciência é quem institui o valor de ser para os objetos, então o que é ser objetivo não pode ser outra coisa, a

²¹¹ Trata-se do texto: *Idéias relativas a uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*. Há uma tradução em língua espanhola de José Gaos, publicada pela Fondo de Cultura me 1949, México. *Ibidem*, p. 387.

não ser uma determinação dessa consciência mesma. O que puder ser considerado outro, é outro de um mesmo, ou de um eu solitário constituidor.

A pergunta crucial para Husserl é: Como é possível que eu, no interior do meu próprio ser, possa constituir, de algum modo, o outro precisamente como outro? Ele se dá conta que o outro é um outro ser, que tem uma existência equivalente à minha, que tem uma autonomia como o meu eu tem. Em outras palavras, a questão é saber como é possível constituir o sentido do outro, enquanto "análogo a mim mesmo, fora do conteúdo concreto do eu mesmo que o constituo”?

No esforço que Husserl fez para responder essas questões, apareceram implicadas várias outras questões importantes e categorias fundamentais da sua fenomenologia. Contudo, a necessidade de se lançarem luzes sobre elas era grande porque estava em questão não somente a resolução do problema do outro, mas a configuração de uma teoria ou pensamento do mundo objetivo com validade plausível. Essa validade só seria conquistada pelo reconhecimento universal de outras subjetividades.

É por isso que, de alguma forma, o trato da problemática da constituição do outro aponta, necessariamente, para a questão da constituição da intersubjetividade. Nessa perspectiva, poderíamos pensar que o próprio Husserl admitiu tratar-se de um procedimento de "redução intersubjetiva".

2.2. A Alteridade Intersubjetiva

A idéia de uma "redução intersubjetiva" é, de fato, muito sedutora e nos leva a imaginar que até podemos supor tratar-se de um recurso metodológico apropriado para referir-se ao outro eu, também como sujeito de constituição do sentido.

Como registro dessa fórmula "categorial", poderia Husserl estar sugerindo a solução do "aí-para-mim do outro e do aí-de-nós" do mundo. É muito interessante notarmos que, na pretensão de esclarecer o âmbito do transcendental, como o "espaço" de visibilização da intersubjetividade monadológica, Husserl recorre ao procedimento da redução para instituir a esfera do que ele denomina de próprio. Isso pode ser verificado nas *Meditações Cartesianas*.

Logo após fazer a exposição do problema e indicar os modos como o outro se dá (42 e 43), titula o parágrafo seguinte, (44) de "redução da experiência transcendental à esfera do meu próprio". O termo grego epoché, quatro vezes é citado, acrescido de: temática, abstrativa, fenomenológica e "nova índole". A insistência enfática em todo o procedimento metodológico é, de certo, uma preocupação com o significado e a importância que está implicada no trato do conteúdo. O que está em questão agora é dar um passo à frente da distinção entre eu natural (eu homem) e eu transcendental como uma "estrutura essencial da constituição universal, na qual o ego transcendental vai vivendo como constituidor de um mundo objetivo"²¹².

Ora, o eu transcendental, como o meu próprio, como meu ser constituído como mônada, mesmo fechado em si mesmo, por causa da intencionalidade, envolve o alheio. Daí a necessidade de analisá-lo naquilo que ele tem de só seu. Diz Husserl:

Primeiramente intento, na atitude transcendental, delimitar dentro de meu horizonte transcendental de experiência o meu próprio. É - começo dizendo-me-não-alheio. Começo por libertar abstrativamente de todo o alheio a este horizonte de experiência²¹³.

A pretensão de Husserl é distinguir os sentidos de realidade já constituídos por outros eus, ainda contaminados pela dimensão empírica e constituir uma esfera puramente transcendental.

Como é sabido, no âmbito das *Meditações Cartesianas*, o processo de abstração começa pelos "homens e animais", avança com a abstração de todas as determinações do mundo fenomênico, que remetem em seu sentido a outros, enquanto sujeitos-eus; em seguida, faz a abstração do "caráter de estar no mundo em torno para todos". Como resultado desse processo abstrativo, se obtém "um extrato unitariamente conexo do fenômeno mundo, do correlato transcendental da experiência - contínua e unanimemente em progresso - do mundo"²¹⁴.

Nesse estrato unitário, Husserl constata algo muito fundamental -o fato de não se poder tomar o alheio como experiência sem ter esse extrato na experiência real. Diz: "é

²¹² HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, p. 54..

²¹³ HUSSERL, Op. cit., p. 155.

²¹⁴ Ibid, p. 156.

evidente que não posso ter o alheio como experiência (logo tampouco o sentido "mundo objetivo" como sentido empírico) sem ter este estrato na experiência real"²¹⁵. Se prestarmos bem atenção a esse resultado, veremos que ele sugere nitidamente a idéia de intencionalidade.

Evidenciando o resultado conquistado, Husserl afirma que, do mundo como fenomênico, se separa "uma natureza minha própria", que deve permanecer distinta da natureza num sentido mais usual e que é tema da física. Na esfera dessa natureza, se encontra o corpo. Não como um simples objeto entre outros, mas como corpo vivo. Ele é captado, de forma distinta dos outros objetos que estão materialmente na natureza. No entanto, não pode existir fora dessa natureza.

Para fazer a distinção da forma como o Eu faz a experiência do corpo como próprio e do outro, Husserl diferencia o corpo físico (Körper) do corpo vivo (Leib): "Entre os corpos propriamente captados desta natureza encontro logo, sinalado de um modo único, meu corpo vivo, a saber: como o único que não é mero corpo físico, mas precisamente corpo vivo"²¹⁶.

O corpo é dotado de sensações, e é passível de ser ordenado ou mandado imediatamente: dele é possível se dizer "eu posso", eu faço. Podemos dizer que o corpo está no meu domínio e, com ele, posso "atuar imediatamente". Ademais, quando se trata de uma atuação perceptiva, é possível se fazer experiência de minha própria corporalidade, que pode se encontrar retroativamente referida a si mesma.

Essa experiência é possível porque na trama da perspectividade, acontece uma espécie de intercâmbio entre o que atua e o que é atingido pela atuação: "Isso se faz possível pelo fato de que "eu posso", em cada caso, perceber mediante uma mão a outra, mediante uma mão, um olho etc.; para o qual o órgão que atua tem que converter-se em objeto, e o objeto em órgão que atua"²¹⁷. Na base do que chamamos de intercâmbio, poderá estar mais propriamente, a forma de implicação do eu como produto dos processos de redução com o mundo no qual ele atua e, ao mesmo tempo, o sofre enquanto mediado necessariamente pelo corpo.

A idéia de implicação nos ajuda a compreender a experiência imediata que o eu faz do *outro*. Ora, a percepção que se pode ter imediata do outro é como corpo que ocupa um espaço (aí, ou ali), que tem suas próprias características, seus movimentos autônomos, sua determinação e que compartilha as mesmas condições com outros corpos. Na sua exposição exterior, eu posso fazer experiência dele. No entanto, assim como meu corpo tem uma

²¹⁵ Ibid, p. 156.

²¹⁶ HUSSERL, Op. cit., p. 157.

²¹⁷ Ibid, p. 158.

dimensão subjetiva, uma dinâmica interna, uma sensibilidade própria, dessa dimensão interior eu não posso fazer experiência. Quer dizer, não posso sentir, falar, sofrer, gozar, viver a vida de outro. Por outro lado, eu também não posso introjetar no outro essa dimensão.

Da mesma maneira que, para proceder a uma interpretação de um texto, é necessário se considerar o texto como texto, assim também a experiência do outro só é possível a partir da sua consideração de *outro*. Mas se de *outro* só me é dado perceptivamente como corpo físico, como posso fazer experiência de sua dimensão interior?

A saída que Husserl encontra é a experiência do próprio corpo. Mas, particularmente, ele propõe que se admita uma associação de equivalência com algo análogo. Ora, a única experiência de interioridade para se estabelecer essa equivalência é a minha própria. Nesse sentido, ele é bem enfático ao afirmar:

Nessa comprovável acessibilidade do que em mim mesmo é inacessível se funda para nós a existência do outro. O que pode ser apresentado justificado diretamente sou eu mesmo ou me pertence em propriedade. O que pelo contrário, só pode ser me dado mediante uma experiência indireta ou fundada que não apresenta o objeto mesmo, mas sugere, e ao mesmo tempo verifica esta sugestão por concordância interna, é de outro²¹⁸.

Dessa maneira, o outro é considerado análogo ao que pertence a mim e, desse modo, aparece, para minha consciência, como uma modificação intencional e necessária do meu próprio eu.

A equiparação analógica que permite, a nosso ver, unir e separar o meu corpo do corpo do outro tem que levar em conta o fato de que, quando, no meu campo perceptivo aparece um *outro* corpo, se estabelece uma dimensão espacial delimitada; para mim, um "aqui", para o outro, um "ali". Meu corpo me é dado como aqui e o do outro como ali. No entanto, por causa de sensações musculares de menor movimento e minha determinação, posso me movimentar livremente, mudar de lugar e manter o "centro intencional" em mim mesmo, como referência do espaço e "sede de minhas percepções". Tenho a possibilidade de

²¹⁸ Husserl, Edmund. **Meditaciones cartesianas**. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económico, 1942. p. 78.

girar ao redor e mudar de lugar no espaço; com isso transformar o "aqui" em "ali" e, portanto, ver as mesmas coisas que via antes, porém de outra perspectiva.

Ora, tudo isso que ocorre comigo, com meu corpo, posto em conexão com o esquema da analogia ou do "emparelhamento", como diz Husserl, promove a apresentação do corpo do outro, com a sua dinâmica própria, ou seja, o outro é apreendido como eu de seu mundo próprio, como uma mônada, que tem, em seu corpo, o hic absoluto de sua ação própria.

Com isso, podemos pensar que a questão da impossibilidade de experiência que, no outro, lhe é próprio e inatingível para mim, fica resolvida. O que antes aparecia numa dualidade de interior exterior, graças à "transposição aperceptiva e analógica", visibiliza a interioridade como expressa na exterioridade e toda exterioridade como guardadora de uma interioridade. E, com isso, fica estabelecido que meu corpo é o meu primordial "campo de expressão", é o que possibilita que se tenha uma compreensão do corpo do outro como expressão da sua vida como um todo.

A experiência do outro como ser monadológico, que tem as mesmas atribuições que o meu eu, dado o fato da implicação, já aludida, representa a possibilidade concreta da fundação da comunidade intersubjetiva e, portanto, a validade do mundo objetivo. Pois, se o eu das pertenças se descobre como constituinte do mundo que existe para si, como membro do mundo, junto com tudo que é exterior a ele e que, em sua "alma, constitui tudo" isso e o leva intencionalmente consigo, assim também o outro. Daí a necessidade do reconhecimento da comunidade constituída das mônadas ser intersubjetivamente constituidora de toda objetividade possível. É nesse sentido que se inscreve a dimensão da redução intersubjetiva a que aludimos antes. Por assim dizer, aqui se lança o fundamento de toda realidade. A esse caráter de fundamentalidade e comunidade, Husserl se refere dizendo:

O primeiro constituído na forma de comunidade e o fundamento de todas as outras coisas em comum intersubjetivas é o caráter comum da natureza, que se constitui ao mesmo tempo em que o corpo vivo alheio e o eu psicofísico alheio em paridade (parificación) com o eu psicofísico próprio²¹⁹.

²¹⁹ Husserl, Edmund. **Meditaciones cartesianas**. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económico, 1942. p. 185

Há, portanto, uma reorientação no sentido de constituição e no seu correlato. Assim como sou co-existente, sou também co-constituente. A própria intencionalidade e o seu correlato adquirem uma dimensão de "nós", de intersubjetividade. Nesse sentido, Husserl tem uma clareza rara:

[...] O mundo objetivo, como idéia, como correlativo ideal de uma experiência intersubjetiva idealmente concordante [...] deve por essência ser reportada a intersubjetividade, constituída ela mesma, como ideal de uma comunidade infinita e aberta [...] Por conseguinte, a constituição do mundo objetivo comporta essencialmente uma harmonia das mônadas²²⁰.

É visível o esforço de Husserl para promover a harmonia e a concordância entre as mônadas. Para, a partir daí, garantir uma unidade essencial que possa respaldar a unidade do mundo, do tempo, da natureza e da própria comunidade, agora como comunidade transcendentalmente constituída, que tem validade universal como comunidade intersubjetiva.

Resta-nos saber se a unidade garante, efetivamente, aquilo que é próprio de cada um e que possibilita a subjetividade oferecer como tal na comunidade intersubjetiva, ou se, de alguma maneira, não vigora um predomínio do ego absoluto (eu puro) que, na sua intencionalidade mesmo que implicativa, constitui a unidade.

A comunidade intersubjetiva é aberta. Isso significa dizer que ela está num horizonte temporal e social distintos. Então como garantir a unidade num tempo que flui continuamente e se plasma em determinações específicas?

No momento em que se institui uma instância, no caso aqui, a transcendental, não se configura um plano comum para pensar o eu e o outro e, portanto, um nivelamento? Se há um ego universal inato à subjetividade e essa essência diz respeito ao meu ego original, como ele poderá ser intersubjetivo?

As perguntas visam enfatizar o estatuto do outro como distinto e não apenas uma variação do mesmo, ou seja, um simples correlato de um ego transcendental, que, na sua posição de ser autoreflexionante, institui o outro como seu reflexo ou como apenas um

²²⁰ Husserl, Edmund. **Meditaciones cartesianas**. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económico, 1942. p. 170.

correlato seu. E, sendo assim, não passa de uma variação eidética de um si, que projeta universalmente, reivindicando validade para todos.

Se pudermos afimar que o núcleo mais fundamental da comunidade intersubjetiva se sustenta pela força do ego transcendental, então, podemos afirmar também que tal comunidade pode ser denominada de "comunidade egológica". O caráter egocêntrico que, antes, foi atribuído ao eu transcendental como eu solitário, pode ser muito bem transposto para a comunidade intersubjetiva. E, neste caso, se ela agora assume a atividade de constituir ou refletir, a efetiva como processo de autoreferenciação.

Apesar do magnífico esforço de Husserl, para sair do solipsismo do eu, ele poderá ter constituído, no final das contas, um solipsismo do nós. Dessa maneira, as relações interativas da comunidade intersubjetiva poderão ter caído na rotatividade circular, que não encontra saída. E, com isso, se pretendeu criar um processo de interação alterativo, ele não passa de um processo inútil.

Nesse sentido, o que Gadamer diz, referindo-se ao sujeito transcendental, nós o aplicamos á comunidade intersubjetiva: "A mesmidade em processo de reflexão cai num processo interativo e impossível de concluir na medida em que a reflexão pode incidir sempre uma vez mais sobre a mesmidade em processo de reflexão"²²¹ .

Dessa forma, podemos inferir que todos os dados que se apresentam perceptivamente à comunidade intersubjetiva, passam também a fazer parte desse movimento ininterrupto, onde não se distingue mais o que é próprio do mesmo e o que é próprio do outro. Tudo se torna um. Essa unidade passa a ser celebrada como a vitória do uno sobre o múltiplo, do idêntico sobre o diferente, do evidente sobre o duvidoso, do mesmo sobre o outro. Toda a diversidade, onde, antes, pululava a variedade de cores, perfazendo a beleza do diverso, torna-se monotonia para os olhos que enxergam apenas uma cor.

Mas talvez tenha sido isso mesmo que Husserl pretendeu formular, quando, sabendo já da consciência solitária, mas intencional, buscou uma outra consciência, que também se sabia solitária e intencional para, intersubjetivamente, experimentarem a solidão de si mesmos e a amargura de não terem experimentado o verdadeiramente outro.

Começamos nossa reflexão sobre a procura da alteridade, apresentando a questão da subjetividade e intersubjetividade, tentando situar a importância da questão para Husserl.

²²¹ GADAMER, H. G. Op. Cit., p. 18.

Ao contrário do que comumente se pensa, constatamos que a intersubjetividade se apresentou para ele como uma questão de capital importância. Ela acompanha o desenvolvimento de suas pesquisas até o fim de sua vida.

Procuramos mostrar que é possível manter uma interpretação do tema da intersubjetividade como pressuposto necessário para a compreensão dos conceitos de redução e constituição.

Tentamos deixar claro que o conceito de intersubjetividade tem, como pressuposto necessário, a subjetividade. Assim, vimos que o conceito de intersubjetividade resulta inequivocamente compreensível à medida que tratamos, previamente, a subjetividade e o papel que ela desempenha na filosofia de Husserl.

Inicialmente detectamos que, no contexto grego, o termo *subietum* não teve referência direta com "eu ou si mesmo", mas significou "o que está por baixo". Aristóteles o utilizou na Física e na Metafísica, dando-lhe um sentido mais próximo ao material. Toda a tradição latina usou o termo para designar "substância", "o que permanece imóvel", invariável. Enfim houve o predomínio de uma referência à objetividade.

Essa perspectiva de referência à objetividade, mudou com Descartes, que introduziu o conceito de "cogito". Este se constituiu como a fonte para a busca de toda a verdade possível e as representações do pensamento. A partir do "cogito", se desenvolveu o conceito de subjetividade, que vigorou no pensamento moderno. Graças ao cogito cartesiano, Kant pôde plasmar, definitivamente, o conceito de subjetividade, dando-lhe o atributo de transcendental. É Kant, quem lhe atribui a função de síntese e unificação das apercepções.

A partir de então, "o eu penso" se institui, definitivamente, como sujeito autônomo, fundamento e instância última de fundamentação da realidade. Temos, agora, uma idéia de sujeito como referência a si mesmo. Instituiu-se, portanto, o eu pensante como eu puro.

O modelo de subjetividade que Husserl encontra em vigor atribui, ao pólo do sujeito, predomínio sobre o objeto. A relação de sujeito e objeto já é uma relação posta pelo sujeito. Toda a objetividade possível só tem consistência se for pela subjetividade, pelo eu transcendental.

Grande parte do esforço de Husserl foi superar a dualidade sujeito-objeto como solidão do sujeito. A questão é sair do solipsismo e dar conta da objetividade do real, que se distingue dos produtos da subjetividade transcendental. A intersubjetividade apresenta-se,

para ele, como possibilidade para responder como é que se constitui a objetividade do mundo e dos outros eus - já seguro da clareza do eu que se sente pertencente a si mesmo, que tem consciência do que lhe é próprio (natureza primordial), ele parte para a experiência do que lhe é estranho, não-eu, outro, alteridade.

Descobre o outro, que também é um eu, que tem suas pertencas próprias, e também pode configurar o sentido da objetividade. Aparece, assim, a iminência da constituição do real ser produzida de modo intersubjetivo, ou seja, a possibilidade de objeto ser construído numa "unidade de intencionalidade intersubjetiva". Em vez do ego, eu solitário, emerge um "nós", constituinte. A intencionalidade configura-se como intencionalidade intersubjetiva.

O sentido de "redução" e "constituição" ganha uma nova perspectiva de compreensão. O solitário eu transcendental ganha um novo fluxo de relações quando se articula como intersubjetividade transcendental.

Mostramos que Husserl distingue a constituição dos objetos da constituição do outro homem, porque ele também é constituidor dos objetos do mundo, mas é constituído, mesmo como estranho. Aqui levantamos a questão: até que ponto o outro não é apenas um produto do eu constituinte? Parece que, na dinâmica da intencionalidade do eu, nada fica fora da sua referência, tudo vira imanência ou correlativo da intencionalidade.

Ora, se pudermos imaginar a comunidade intersubjetiva como unidade e a ela atribuir a afirmação de que "o outro é uma modificação intencional do meu eu", toda sua tentativa de uma relação autenticamente intersubjetiva é apenas um engodo. Pois o outro é ainda eu, o mesmo. Se não há como pensar uma intencionalidade que não seja implicativa, não pode haver, verdadeiramente, alteridade na intencionalidade.

A grande contribuição da fenomenologia husserliana em acabar com o dualismo da relação sujeito-objeto e impedir a existência de dois mundos, um em si e outro para o sujeito, criando a correlação fundamental, onde só pode haver consciência de um objeto e objeto para uma consciência, não é adequada à experiência do outro ou às suas exigências.

III CAPÍTULO

A TRANSFORMAÇÃO LEVINASIANA DA INTENCIONALIDADE

3.1 A recepção a Husserl

O que podemos dizer das relações de Levinas com Edmundo Husserl? Muitas coisas, com certeza. Só não pretendemos aqui expor os pensamentos de Levinas e Husserl e, depois, tentar uma comparação. Nem tampouco apresentar uma leitura levinasiana de Husserl. Queremos apenas pontuar algumas idéias de Husserl, que estão na base do pensamento de Levinas.

Com efeito, entre os pensadores que influenciaram na constituição do pensamento de Levinas, como pensadores do Ocidente, Husserl é, com certeza, um dos que têm significado especial. Tudo começou por ocasião de sua ida para Estrasburgo, onde, inicialmente, acontece o seu encontro com o pensamento fenomenológico através de Hering. Segundo o próprio Levinas, o encontro com a fenomenologia aconteceu por acaso:

Por um mero acaso. Em Estrasburgo, uma jovem colega, M^{le}.Peiffer, com quem mais tarde participei na tradução das husserlianas *Meditações Cartesianas*, e que preparava sobre Husserl o que se chamava a memória do diploma de estudos superiores, recomendara-me um texto que estava a ler – creio que eram as *Investigações Lógicas*. Introduzí-me nesta leitura, muito dificilmente ao princípio, com muita aplicação, mas também com muita perseverança, e sem guia. Foi pouco a pouco que se formou no meu espírito a verdade essencial de Husserl, na qual ainda hoje acredito, se bem que, de acordo com seu método não obedeça a todos os seus preceitos escolares²²².

A perseverança e a aplicação no trato da obra de Husserl continua, de certo modo, até os últimos esforços teóricos. Estas declarações datam de 1982. Para quem teve um contato com esse pensamento no final da década de 20 e ainda, em 82, se mantém acreditando nela, é porque se contitui, de fato, em algo muito importante. Não se trata de um simples conteúdo filosófico apreendido. Mas de uma verdade essencial compreendida. Essa verdade, que

²²² LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1982. p. 22-23.

possibilitou a Levinas constituir o seu próprio itinerário na pesquisa filosófica. É, de fato, uma questão tão forte, que, quando foi interrogado por Philippe Nemo sobre o que queria fazer quando terminasse os estudos em filosofia, ele responde: “Trabalhar em Filosofia”. A possibilidade da concretude desse trabalhar, ele atribui a Husserl.

Como já afirmamos, Levinas descobre que, a partir de Husserl, é possível a configuração de uma abertura, que se põe para além das estruturas categoriais cunhadas pelas filosofias já constituídas na tradição. Tudo indica que ele intuiu, inspirado na fenomenologia, que filosofar poderia significar algo diferente do que a simples afirmação de dogmas e termos filosóficos, aparentemente insuperáveis na trajetória do pensamento ocidental.

O fascínio inicial por Husserl foi provocado pela inspiração metodológica e não por um corpo sistemático de verdades, constituídos num sistema bem articulado. Ele percebe grande importância na fenomenologia como método: “A metodologia do trabalho fenomenológico está também, na origem de algumas idéias que me parecem indispensáveis a toda análise filosófica. É o novo vigor dado a idéia medieval de intencionalidade da consciência”²²³.

A declaração não anuncia apenas um juízo de aceitação e, portanto, o reconhecimento da importância, mas também a indicação sugestiva de que o método fenomenológico deve ser assumido como forma de produzir a análise filosófica. Em outras palavras, não é somente o âmbito de compreensão da realidade, onde aparece a possibilidade da diferença, do inédito, do novo, mas também a forma de procurar compreender que fascina o jovem Levinas.

O encontro com Husserl e sua fenomenologia influencia, decisivamente, de alguma maneira, todo o horizonte do seu pensamento. Pelo menos, teve-o no centro de suas preocupações por alguns anos. Essas preocupações se efetivaram em ocupações específicas no trato do seu pensamento. Por exemplo, em 1926, ele escreve um texto com o título: *Sobre as idéias de E. Husserl*; em 1930, conclui sua tese de doutorado que traz como título: *A Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*; em 1940, escreve outro texto: *A Obra de E. Husserl*; em 1959, escreve: *Reflexões sobre a Técnica Fenomenológica, A Ruína da representação, Intencionalidade e Metafísica*. Em 1965, produz um outro texto com o título: *Intencionalidade e Sensação; Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*; em 1974, escreve: *Da Consciência ao Despertar*; em 1977 escreve: *A Filosofia e o Despertar*.

²²³ Ibid. p. 24.

Como podemos perceber pela exposição de seus textos, suas considerações sobre Husserl acontecem desde muito cedo de sua vida acadêmica e estendem-se praticamente até o final de sua vida. Segundo René Buks, “os estudos de Levinas que tratam expressamente da fenomenologia de Husserl, se estendem desde as primeiras publicações até os últimos escritos, *Entre Nous*, publicado em 1991”²²⁴.

É conseqüente imaginar-se que, do primeiro momento do relacionamento até certo ponto, essa relação foi marcada pelo fascínio sedutor onde houve, sobretudo, por parte de Levinas, o esforço de compreender, explicar e expor o pensamento de Husserl. Muito provavelmente, sem uma preocupação de pôr em evidência problemas do pensamento, falhas ou limites do método. Trata-se, portanto, de uma assimilação tranqüila, o que poderíamos chamar de momento do discipulado incondicional. Esse discipulado se deleita em lembrar os encontros com o mestre, revivendo a áurea da afetividade da relação. “Fui, durante um ano, seu ouvinte em Friburgo. Acabara de ir para a reforma, mas ainda ensinava. Consegui visitá-lo e recebia-me amavelmente”²²⁵. Talvez seja o sentimento de respeito e amorosidade conseguidos pela proximidade, que fez com que Levinas fosse tão firme no reconhecimento da importância que teve Husserl na sua vida de “Trabalhador na filosofia”.

Mesmo que, desde muito cedo, o discípulo também ousasse produzir reflexões que, de uma maneira muito evidente se colocaram para além das intuições de base de Husserl, sempre manteve o reconhecimento, a gratidão e, a até mesmo, a disposição para produzir modificações no pensamento do mestre, que garantissem a sua atualidade em novos tempos vindos.

Quando Husserl aparece no cenário filosófico, depara-se com uma noção de consciência elaborada pelo naturalismo. O naturalismo reduzia a consciência aos parâmetros acessíveis ao conhecimento científico das ciências naturais. O conhecimento que não se subordinasse a esses critérios não eram dignos de consideração científica como conhecimento válido. Em resumo, o naturalismo operou a redução da subjetividade à objetividade. Por causa do materialismo embutido e da redução das diversas maneiras de ser ao modo de ser físico, Husserl procura abordar uma outra idéia de consciência.

Contrariamente ao naturalismo, ele privilegia o modo de ser da consciência. Prioriza a consciência e não o modo de ser material. Tenta mostrar que não é o ser natural que determina

²²⁴ BUKS René. **A bíblia e a ética**. São Paulo: Loyola, 1997., p. 64.

²²⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1982. p. 25.

o modo de ser da consciência, mas o inverso. Husserl afirma, categoricamente, uma posição absoluta da consciência, ou seja, a impossibilidade de negar sua existência.

Se o naturalismo reduzia tudo o que é a objetividade, Husserl reduziu tudo o que é a consciência. Essa redução se justifica no fato de o ser da consciência existir, independentemente de tudo e, por outro lado, no fato de o ser da realidade externa remeter necessariamente para a consciência, encontrando aí a âncora de sua própria existência. Tudo o que é ser vai depender da consciência.

A existência implica, por essência, uma referência à consciência, que, por sua vez, tem uma estrutura intencional, que a mantém sempre ligada aos objetos. Com isso, se estabelece aquilo que se poderia chamar da implicação fundamental da fenomenologia de Husserl, qual seja: a essência da consciência é ser consciência de alguma coisa e, por outro lado, alguma coisa só se afirma como alguma coisa se for para a consciência. Em outros termos, a consciência é sempre consciência de algo e algo somente pode ser se for para a consciência.

Essa implicação faz com que a consciência seja constituída fundamentalmente pela intencionalidade. O fato de a consciência ser intencional, possibilita a Husserl pôr-se para além do tradicional problema da relação sujeito-objeto.

A consciência, agora, vai estar sempre presente ao objeto. A intencionalidade torna-se, a partir de então, relação primitiva e modelo fundante das demais relações. A descoberta da intencionalidade põe Husserl para além da tradicional questão da substância. Pois a intencionalidade garante uma relação não substancial. Ela não é uma substância porque o que lhe é essencial está fora de si. É próprio do ser da consciência, a relação com o mundo, com os objetos. O estar fora de si é uma provocação dos objetos. Uma vez provocada pelos objetos, a consciência entra em atividade, tematiza-os e dá-lhes sentido.

A atividade da tematização e doação de sentido confere à consciência uma superioridade e um domínio sobre o objeto. Nesse sentido, podemos dizer que “a relação da consciência com seus objetos é vista em termos de conhecimento e no ato de conhecer a consciência é ativa na própria constituição do objeto conhecido”²²⁶. Essa constituição começa, a nosso ver, a partir da redução fenomenológica. Isso porque a redução tem a pretensão de recolocar o mundo dos objetos no tecido concreto da nossa vida consciente.

²²⁶ BRITO, José Henrique Silveira. **Levinas, Husserl e a consciência ativa**. Revista Portuguesa de Filosofia. Tomo XLVII, 1981, p. 91.

A partir do exposto, fica evidente a centralidade e importância da consciência nas reflexões de Husserl. Podemos até ousar afirmar que a consciência, para ele, tem um caráter e assume uma condição de absolutidade: “Uma prova da posição absoluta da consciência é o fato de ela existir quer se dê, quer não se dê, como objeto é reflexão, o que não se verifica com o objeto transcendente”²²⁷. Muito provavelmente, por causa desse seu caráter absoluto, ela tenha a prioridade em relação ao objeto atuando sobre ele, constituindo-o como existente e dando-lhe um sentido. Contra essa compreensão de Husserl, de pensar a consciência como estruturada intencionalmente e com a possibilidade de constituir a objetividade dos objetos e toda a realidade do sentido, Levinas vai, muito respeitosamente, manifestar o seu desacordo e esboçar uma reação crítica.

Em primeiro lugar, discorda da função ativa do eu, sobretudo quando essa atividade se apresenta como a essência do eu. Para ele, a “essencialidade” do eu como subjetividade é ser ética. Essa é a sua função primordial, o seu estatuto identificador, o seu sentido fundamental. O eu não é, primeiramente, sujeito cognoscente numa relação de conhecimento, mas pólo de uma relação aberta com o outro. A tentativa de reduzir o outro à condição de objeto de conhecimento fracassa, pois ele não se deixa objetivar nem representar numa relação teórica. Levinas não aceita que o outro seja constituído pelo eu. Entre o eu e o outro, há uma separação, que permite ao outro manter-se numa dimensão de autonomia como quem assume uma condição de transcendência. Em segundo lugar, discorda que o eu seja doador de sentido. Assegura que o outro tem o sentido em si mesmo e que, originalmente, aparece como “autosignificante”. E porque tem o sentido em si mesmo e pode ensiná-lo, o eu é discípulo do outro, que é mestre.

Em terceiro lugar, não aceita a estrutura intencional da consciência, que reduz tudo à interioridade. Para ele, o outro fica sempre no exterior. É transcendente. A exterioridade é a forma adequada para manter o eu na condição de separado, fora do circuito da intencionalidade. Por isso, não se iguala. Mesmo a relação que se estabelece tem que se manter nessa forma de radical assimetria. O outro não se iguala simetricamente. Ele tem uma dimensão de altura, que lhe permite manter-se outro, como ente radicalmente diferente.

Por causa dessa sua maneira de ser, é que ele provoca no eu uma atração, um chamamento, uma solicitação. Aos apelos do outro, o eu tem que dar uma resposta. Ele não tem muito a alternativa de ficar indiferente diante dos apelos do outro. Não porque não possa

²²⁷ Ibid, p. 89.

ficar indiferente, mas por causa da radicalidade dos apelos do outro. Trata-se de uma forma de exigência a qual apresenta-se como imperativo, que não pode ser recusado.

Ao contrário do que afirmou Husserl, podemos ver que Levinas fez derivar o sentido de uma outra forma de relação, que não a teórica. Agora, o sentido tem que ser buscado numa dimensão que se apresenta na tessitura ética e não mais a trama da intencionalidade. A consciência que, em Husserl, tem uma função ativa de constituição de sentido e objetividade, é vista por Levinas como abertura para o acolhimento do outro. O eu não é mais o ponto de iniciativa, mas o pólo de recepção da provocação e lugar da possibilidade da resposta. É, portanto, na possibilidade de uma relação com o outro que o eu se constitui. É também a partir daí, que deve ser pensado fora de qualquer horizonte definido pela compreensão.

Levinas propõe uma nova forma de pensamento em que seja possível destituir o privilégio da subjetividade e da intenção cognitiva e instituir o primado ético, onde o outro aparece como alguém com quem é possível estabelecer uma relação, que possa se fazer próximo, encará-lo num frente-a-frente. Assim, o outro apresenta-se como alguém que tem a sua própria identidade e não a identidade construída pelo eu cognitivo. Agora ele aparece como um convite ao estabelecimento de uma relação social e não como um objeto que pode ser feito tema e, portanto, objeto.

A objetividade possível da relação com o outro é o próprio estar presente, fazer frente ao outro, ou, por assim dizer, a experiência da relação que se concretiza no encontro com o outro. Esta sim é uma objetividade real porque passa pela concretude temporal do acontecer. Não é uma objetividade formal instituída por um pensamento que cria objeto de conteúdos lógicos e realidade que apenas existem como formas abstratas.

O sentido ético advindo dessa nova forma de pensamento tem a excelência de ser um sentido que brota de uma concretude experiencial que se efetiva temporalmente. É, de fato, uma objetividade mais objetiva do que a objetividade pleiteada por Husserl. Pois trata-se de uma objetividade que não é objetividade de um objeto, mas de outrem que não se objetiva, mas se oferece numa relação ilimitada. A leitura levinasiana da estrutura da consciência em Husserl será exposta a seguir.

3.2. A Intencionalidade em Questão

Vimos, anteriormente, que, apesar de todo o esforço de Husserl, o outro, na sua radicalidade, não foi apreendido pela consciência que intencionalmente, pretendeu atingi-lo. Agora podemos nos questionar e nos fazer a pergunta: por quê? O problema está do lado da consciência intencional, que encontra limites em tal investida, ou está no outro, que se recusa a ser apreendido? O outro é acessível? Qual é a forma apropriada dessa acessibilidade?

Podemos afirmar sem temor, se não for exagerado de nossa parte, que a grande maioria da produção intelectual de Levinas pretendeu responder essas questões. Ele toma a fenomenologia como ponto de partida, caminha por longos trechos com ela, mas, ao final se lança para muito além. Percorrer esse caminho é fundamental porque nos possibilita identificar os momentos de recepção acolhedora, as modificações que são operadas ou se, de fato, ocorreram grandes rupturas. No entanto, nos limitaremos aqui a fazer breves indicações, que se alinham na direção de aproximação à idéia de subjetividade.

Antes de mais nada, é forçoso reconhecermos e relembarmos o testemunho do próprio Levinas sobre a herança da Fenomenologia Husserliana:

Foi com Husserl que descobri o sentido concreto da própria possibilidade de trabalhar em filosofia e sem, no seu conjunto, ficar fechado num sistema de dogmas, mas ao mesmo tempo sem correr o risco de avançar por intuições caóticas. Impressão, simultaneamente, de abertura e de método²²⁸.

São, por demais, abundantes as formulações de Levinas referindo-se a essa dimensão de abertura e, sobretudo, o método. Uma análise rigorosa do percurso dele pela fenomenologia nos mostra uma ambigüidade em relação a conceitos fundamentais, os quais ele usa, ora recusa.

Tal é o conceito de intencionalidade que, em Husserl, é estrutura fundamental da consciência. Levinas percebe, nesse conceito, um dinamismo vibrante, que o vincula à realidade, situando-a, seu está, onde ela diz "que é", e o "como é", o que é, que significa que

²²⁸ LEVINAS, E. **Ética e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1982, p.22.

ela seja”²²⁹. Ele chega a afirmar que a intencionalidade pode ser compreendida de uma maneira diferente do saber e penetrar em regiões de domínios estranhos, como a afetividade. Diz: "Focagem intencional que não é um saber, mas que, nos sentimentos ou aspirações, é, com seu próprio dinamismo, afetividade qualificada”²³⁰.

Percebe-se, assim, que a intencionalidade poderá ser compreendida de uma maneira diferente do simples saber de um sujeito. Em verdade, a categoria de intencionalidade é considerada, por Levinas, como uma das novidades mais fundamentais da fenomenologia, que influíram no seu próprio modo de filosofar. Para ele, a intencionalidade marcava um modo de pensar inovador, que afetaria, necessariamente, a estrutura do pensar, que se configurou a partir da modernidade. De modo mais preciso, ele vê na intencionalidade, a ruptura com um modelo de pensar onde as relações sujeito-objeto são instâncias absolutamente separadas e partícipes de um jogo, que nunca saem da dimensão do abstrato. Nesse jogo, o sujeito se compreende como fora do mundo do objeto, mas é capaz de constituí-lo e representá-lo como a objetividade mais radical. Assim, a realidade objetiva fica reduzida a imagens abstratas construídas pelo sujeito e, este por sua vez, atua na zona de flutuação, que não encontra nunca lugar onde repousar.

O que resulta dessa relação de sujeito e objeto, como conhecimento e ideal de ser, não passa da ilusão de um sujeito que se entendeu todo poderoso e confundiu o reflexo de sua própria sombra com a realidade objetiva dos objetos do mundo. Essa forma de relação move-se sob a base de um pressuposto de que há uma dualidade no real, uma realidade que é em si, e outra que é para o sujeito. Assim, o que se chama mundo não é nada mais do que o mundo do sujeito. E, portanto, um mundo vazio, abstrato.

A intencionalidade que Levinas descobre na fenomenologia tem outro ponto de partida e a pretensão de chegar em outro lugar. Esse ponto de partida se inscreve numa perspectiva de recuperar o concreto das coisas mesmas e fugir da memória de sua ausência. Por isso, ele diz: "Ir às próprias coisas significa, antes do mais, não se limitar as palavras que visam apenas um real ausente”²³¹. Ir às coisas mesmas foi a grande intuição que fascinou Levinas, como recurso para fugir ou superar os equívocos da abordagem dos objetos e sua conseqüente caída na abstração. O pensamento que se pretendeu como rigoroso de fato não

²²⁹ Ibid, p. 24.

²³⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1982. p. 24.

²³¹ LEVINAS, E. **Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, p. 140.

poderia ficar envolto nas sombras dos equívocos produzidos pelas palavras. Era necessário recuperar a intuição do real no que ele tem de denso, áspero, liso e suave.

Levinas tem profunda consciência dessa necessidade e declara:

É necessário regressar aos atos onde se revela essa presença intuitiva dos objetos para pôr fim ao equívoco - isto é, à abstração e a parcialidade da relação com o objeto. O regresso aos atos onde se revela a presença intuitiva das coisas é o verdadeiro regresso às coisas²³².

Esse regresso marca fortemente um momento de um novo começo. Começo de uma nova postura de compreensão da realidade e a forma de abordá-la. Abre-se, na verdade, um novo campo de possibilidades para experiências, que não podem mais acontecer como atuação operativa sobre um objeto, forçando-o a dizer até mesmo o que não é, e nem poderá vir-a-ser, mas presença que se resguarda "deixando surgir à realidade na sua estrutura última"²³³.

O deixar surgir marca uma nova orientação e evoca a capacidade para assistir à revelação daquilo que só pode ser dado enquanto se revela. De maneira tal que aquilo que se revela já manifesta a sua essência na própria revelação. Nesse processo de revelação dos seres, não há um espectador que fique de fora, intocável e, por isso, pode preferir o processo de revelação. Muito pelo contrário, a própria revelação é implicativa e arrasta o pretense observador como partícipe efetivo dela, ou seja, ele já faz parte da essência e do processo da própria revelação: "Nós estamos de imediato no ser, fazemos parte do seu jogo, somos parceiros da revelação"²³⁴.

Encontra-se aqui um dos núcleos mais fundamentais da fenomenologia, que consiste em vincular a compreensão do ser, de sua revelação. A própria idéia de ser passa a ser entendida como revelação. Por conseguinte, anuncia-se uma tarefa para o filosofar, que consiste justamente em descrever como ocorre a revelação daquilo que é real. Essa descrição vai se constituir, segundo Levinas, na forma como a realidade recebe ou ganha significado:

²³² LEVINAS, E. **Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, p. 140.

²³³ *Ibid*, p. 136.

²³⁴ *Ibid*, p. 142.

"Os problemas relativos à realidade consistem em descrever a forma como ela recebe um significado que a esclarece ou revela, ou a forma como esse significado lhe é atribuído"²³⁵. Não se trata, portanto, de um distanciamento do real por via da representação, mas de um aproximar-se pela via mesma de sua revelação.

É nessa perspectiva que podemos entender a fenomenologia como quebra dos obstáculos que separam os mundos de sujeito e objeto, ao oferecer uma via de acesso ao objeto como parte do objeto mesmo, ou seja, "o acesso ao objeto faz parte do ser do objeto"²³⁶. A fenomenologia mesma, segundo Levinas, se explica como essa vibração que "enquanto revelação dos seres, é um método da revelação da sua revelação"²³⁷ ou ainda, acrescenta ele: "encontrando-se o ser dos objetos na sua revelação, a própria natureza dos problemas transforma-se em fenomenologia"²³⁸.

A fenomenologia, ao descobrir a implicação entre o ser e a sua revelação, descobre também um âmbito próprio para proceder rigorosamente, a análise de tudo o que é implicado: a consciência. A recorrência à consciência vai ser de fundamental importância, pois se constituirá na estrutura possível de recorrência ao real. A consciência, portanto, configura-se como instância última, que tornará possível a fuga da representação e a libertação da atividade todo poderosa do sujeito.

A rígida relação de luta entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível cede lugar a um horizonte de possibilidades de um convívio de relações que não prevê vitória alguma, mas convívio de mútuas dependências. A intencionalidade, como a entende Levinas, significa, entre tantas outras coisas, essa implicação de abertura, que se mantém no implícito. Assim o diz:

[...] a intencionalidade contém os inúmeros horizontes das suas implicações e pensa em muito mais coisas do que no objeto em que se fixa. Afirmar a intencionalidade é perceber o pensamento como estando ligado ao implícito em que ela não cai acidentalmente, mas onde, por essência ela se mantém ²³⁹.

²³⁵ LEVINAS, E. **Descobrir a Existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, p. 142.

²³⁶ Ibid, p. 142.

²³⁷ Ibid, p. 142

²³⁸ Ibid, p. 142.

²³⁹ Ibid, p. 158.

A modalidade de implicação como forma de ser da intencionalidade corrói a unilateralidade de uma intenção fixadora de um pólo único, quer do pensamento que pensa, quer do objeto pensado. A implicação nos pode livrar de um pensamento que funciona como um edifício que, sem alicerce firme, não se preocupa em subir e, portanto, corre o risco de cair, ou aquele que só se avolumou na horizontal e não chegou a ser um edifício. Em outras palavras, queremos dizer que a implicação da intencionalidade diz respeito à estrutura básica mais fundamental da consciência, que vincula o existir de um objeto a uma consciência que o reconhece como tal, ou seja, só há uma consciência possível, de um objeto possível, para uma consciência possível.

Aqui está um dos ensinamentos mais fundamentais da fenomenologia de que Levinas dá testemunho dizendo: “A intencionalidade significa que toda a consciência é consciência de alguma coisa, mas, sobretudo que todo o objeto apela e como que suscita a consciência pela qual o seu ser resplandece, dessa forma, aparece”²⁴⁰.

A nova forma de compreender a consciência estruturada como consciência intencional, não é apenas uma modificação na forma de abordar metodologicamente o real, o ser, mas a fundação de uma nova compreensão do ser mesmo.

A fundação de uma nova ontologia: "uma nova ontologia começa: o ser não só se estabelece como correlativo de um pensamento, mas já como fundamento do próprio pensamento que, no entanto, o constitui"²⁴¹.

A correlação entre ser e pensamento, onde o pensamento atua como constituinte, é compreensível para Levinas, como uma instância aberta pelo horizonte da própria intencionalidade, que funciona como condição para a constituição. Em outras palavras, a consciência, que é intencional, que atua no jogo do acesso e da revelação do ser, constituindo seu sentido, precisa de um âmbito de ancoragem. Nesse aspecto, Levinas reconhece que é preciso considerar a importância da sensibilidade e as qualidades sensíveis como horizontes possíveis dessa condição. A sensibilidade, assim, será vista não como dado para uma forma, mas como condição de possibilidade.

Assim, toda a atividade transcendental desempenhada pelo pensamento ocorrerá numa vibração de implicação com algo em situação determinada, por assim dizer.

²⁴⁰ LEVINAS, E. **Descobrir a Existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget. p. 162.

²⁴¹ *Ibid*, p. 158

Em outros termos, segundo Levinas, quando o pensamento movimenta-se em direção a um objeto, envolve pensamentos e entra em âmbitos "noemáticos", que já são sustentados pelo pensamento, assumindo uma função transcendental. A sensibilidade entra como condição possível dessa situação:

a sensibilidade e as qualidades sensíveis não são a matéria de que é feita a forma categorial ou a essência ideal, mas a situação em que o sujeito se coloca para cumprir uma intenção categorial; o meu corpo não é apenas um objeto percebido, mas um sujeito que percebe; a terra não é a base onde surgem as coisas, mas condição que o sujeito requer para a sua percepção²⁴².

Põe-se, no nosso modo de entender, uma preocupação quase que obsessivamente: manter o pensamento que atua numa esfera transcendental vinculado à imanência de uma consciência situada no mundo.

A consciência que constitui o próprio situado no mundo já se entende constituinte como pertencente ao mundo: "A presença junto das coisas, que a intencionalidade exprime, é uma transcendência que já tem como que uma história no mundo em que acaba de entrar"²⁴³.

Parece-nos que Levinas se esforça para apresentar uma concepção de fenomenologia como alternativa a um puro idealismo transcendental e um empirismo exacerbado.

Entender o pensamento situado numa transcendentalidade, em uma corrente de vibração permanente com o mundo sensível, é um dos ensinamentos que Levinas quer nos sugerir. Nesse sentido, ele afirma as convicções de Husserl:

A flutuação entre a liberdade do idealismo transcendental e o compromisso num mundo, pelo qual Husserl é censurado, não é sua fraqueza, mas a sua força. Esta simultaneidade da liberdade e da pertença - sem que nenhum dos termos seja sacrificado - talvez seja a própria *Sinngebung*, o ato de emprestar um sentido que atravessa e sustenta todo o ser²⁴⁴.

²⁴² LEVINAS, E. **Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, p. 159-160.

²⁴³ Ibid, p. 160.

²⁴⁴ LEVINAS, E. **Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget. p. 161.

Com isso, plasma-se, segundo Levinas, uma nova maneira de atuação do transcendental, que recebe um novo redirecionamento do ponto de vista da fenomenologia. Toma-se um transcendental imanente num "mundo que não é só constituído, mas constituinte"²⁴⁵. Ele ganha um conteúdo, que o enriquece na sua liberdade, mas lhe aponta condições que o limitam em suas pretensões: "céu e terra mão e utensílio, corpo e outrem condicionam *a priori* conhecimento e ser. Ignorar este condicionamento é produzir abstrações, equívocos e vazios no pensamento"²⁴⁶.

Apontar condições para o pensamento é altamente significativo quando se quer evidenciar limites para uma desvairada tendência a um idealismo transcendental e uma obsessão pela abstração. A consciência dos limites dá uma justa idéia de um estar situado do pensamento no mundo concreto. É a partir dessa base concreta que os conceitos mais abstratos possíveis decorrem e se mantêm vinculados: "as noções aparentemente mais puras vão beber o seu verdadeiro sentido"²⁴⁷.

3.3. A Racionalidade Ética

Apesar da emergência do homem ético, de Levinas reconhecer a importância das condições para o pensamento, quando relacionada com outras formas do fazer filosófico, observa-se que ela ainda fica circunscrita num circuito onde a objetividade impera. A atividade do pensamento acontece como doação de sentido, mas fazendo sempre dos outros objetos conteúdos seus. A sua relação é sempre relação com dados objetivos que ele os pode representar.

Na representação, o outro dos objetos desaparece enquanto tal. Levinas sugere uma outra forma de doação de sentido fora da relação estritamente objetiva: relações de sociabilidade. Nesse nível, o mesmo e o outro podem criar sociedade para além do dado objetivo. O pensamento, agora, é chamado a rever suas formas de atuação. O outro parceiro

²⁴⁵ Ibid, p. 161.

²⁴⁶ Ibid, p. 163.

²⁴⁷ Ibid, p. 163.

da relação pode fazer exigências, que ponham em questão a livre e soberana atividade. A partir das possíveis exigências dos outros que estão envolvidos na relação social, aparece uma nova condição ou limite para o pensamento: a ética. Todo o ideal de verdade terá que ser buscado tendo a ética como referência mais fundamental, ou seja, a ética poderá se converter na condição determinante da verdade: "Pode procurar-se a condição da verdade numa ética"²⁴⁸.

A ética como condição da verdade pressupõe alguns ganhos da análise fenomenológica, como a remodelação da relação sujeito-objeto, a destituição do poderio do sujeito em absorver tudo em si como conteúdo, o enfraquecimento da atividade de representação e a pretensão da totalização plena, dadas essas condições. Levinas vai dizer: "tornar-se possível uma *sinngebung*, isto é, essencialmente respeitosa do outro"²⁴⁹. O anúncio de uma doação de sentido ético poderia nos levar a supor estarmos nos mais altos níveis da análise fenomenológica; ou mesmo que Levinas tratasse da tentativa de explicitação da ética subjacente à fenomenologia ou de uma ética fenomenológica. Obviamente ele reconhece que há uma "intencionalidade axiológica"²⁵⁰ em Husserl e que ele não ficou omissos às questões éticas e, portanto, "o que o próprio Husserl disse sobre o problema ético e sobre as relações com outrem permanece representativo"²⁵¹.

No entanto, a atitude ética tem uma característica diferenciada da consciência e configura-se como não-teorética, que não tem uma intenção de saber. Trata-se, como ele o diz, de "uma intencionalidade irreduzível"²⁵², por conseguinte, de uma "ruptura da intencionalidade"²⁵³. Todo o esforço de Husserl na "constituição da intersubjetividade são, na verdade, esforços que vislumbram a realidade ética. Mas são articulações que partem de atos objetivantes"²⁵⁴, e talvez por isso, não fuja da perspectiva do saber. Saber que é sempre de algo objetivo. De qualquer forma, Levinas percebe e reconhece que, na empreitada husserliana, "despertam-se bruscamente relações sociais"²⁵⁵, que são inadequadas, ou como ele o diz: "irreduzíveis a constituição objetivamente"²⁵⁶. As perspectivas abertas pela fenomenologia são valiosas, com certeza, mas ainda insuficientes para um manejo adequado

²⁴⁸ LEVINAS, E. **Descobrir a Existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget. p. 164.

²⁴⁹ Ibid, p. 164.

²⁵⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Ed. 70. p. 25

²⁵¹ Ibid, p. 25.

²⁵² Ibid, p. 25.

²⁵³ Ibid, p. 25.

²⁵⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Descobrir a Existência com Husserl e Heidegger**, p. 164.

²⁵⁵ LEVINAS, E. **Descobrir a Existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget. p. 164.

²⁵⁶ Ibid, p. 164.

com a nova realidade humana, que aparece no âmbito social. O ente humano não pode ser entendido apenas como um ser entre os demais. E nem mesmo se resume em densidade de ser.

As afirmações mais eminentes que alcançam o saber só conseguem chegar até aqui: dizer que o humano é um ente privilegiado. Isso é importante e magistralmente dito pela fenomenologia de Heidegger, mas insuficiente para dizer o humano.

Ainda que dito ente privilegiado, ele é somente ente. Está imerso nos horizontes indistintos da objetividade ontológica. Ainda que tenha consciência do seu privilégio, é consciência de um privilégio de ser. Ironicamente, o ente que reconhece tudo o que é ser, reconhece a si mesmo como partícipe desse "mesmo" de todos os objetos. A sua autoconsciência é saber objetivo, o seu si, termina sendo objetificado e expresso como uma realidade equivalente às outras: saber objetivo. Na perspectiva do saber tudo se engloba no nível do ser. Toda diversidade se unifica na imanência do pensamento, que, estranhamente, sai de si e retorna, identificando-se consigo mesmo.

Qualquer forma de exterioridade que, por vezes, permaneça estranha ao pensamento, entra na imanência como o mesmo. Os tempos passados e futuros, que não podem tomar-se presente pelo seu caráter de ocorrido e não ocorrido, são unificados numa presença sempre atual:

Como saber, o pensamento leva ao pensável, ao pensável chamado ser. Levando ao ser, ele está fora de **si** mesmo, mas permanece maravilhosamente em si mesmo ou a si retorna. A exterioridade ou a alteridade do si é retomada na imanência. Aquilo que o pensamento conhece ou que em sua "experiência" ele apreende é, ao mesmo tempo, o outro e o próprio do pensamento. Não se apreende senão aquilo que já se sabe e que se insere na interioridade do pensamento, à guisa de lembrança evocável, representável. Reminiscência e imaginação asseguram como que a sincronia e a unidade do que, na experiência submetida ao tempo, se perde ou está apenas por vir ²⁵⁷.

²⁵⁷ LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**: ensaios sobre alteridade. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997. p. 167.

O saber, como ponto de chegada da atividade do pensamento, tem, em Husserl, um momento esplêndido na história do Ocidente. O seu pensamento representa "as formas mais acabadas" do fazer teórico. Até podemos dizer que o privilégio do seu pensamento está justamente nisso: "privilégio do teórico que garante a presença, o presente, a representação"²⁵⁸. Essa prioridade, evidentemente, o impediu de locar as possibilidades de uma intencionalidade fora da atualidade da presença e não passível de constituir-se como dado da representação. Talvez os textos inéditos venham a desmentir as recorrentes reclamações quanto à centralidade das questões éticas.

Se Husserl tivesse dado prioridade a ética como dado primordial do seu pensamento, ou feito dela o tema por excelência de suas meditações cunhadas na intencionalidade, ainda assim, teria ficado no âmbito do conhecimento objetivo. A realidade ética seria tão somente o objeto da tematização. Os possíveis sentidos éticos daí decorrentes seriam sentidos alinhados ao universo da objetividade ontológica, expresso como simples conhecimento ético.

Se, porventura, tivesse sido essa a sua postura, ainda assim, Levinas diria: nada diferente de toda a tradição ética até então verificada. Ter-se-ia um saber ético, resultante da tematização, constituído como unidade sintética do eu pensante ou um eminente correlativo da consciência ética, embebida dos fluidos da intencionalidade do saber. E, por conseguinte, representável como sentido ético objetivamente dado. A *sinnggebung* ética seria apenas uma nova forma de significação ética, fundada numa ontologia. Em outras palavras, a novidade ética não passaria da atualização e ampliação da mesmidade do ser, já tão antiga. Se tivesse sido desenvolvida a intencionalidade ética sob o comando do ser e operacionalizado pelo pensamento, que pretende chegar ao saber absoluto, nós teríamos, na fenomenologia husserliana, o ápice da inteligibilidade, que se constituiria em sistema sintetizador e unificador dos possíveis inteligíveis.

Afinal reclama Levinas: "A unidade do eu penso é a forma última do espírito como saber. E a esta unidade do eu penso são reconduzidas todas as coisas que constituem um sistema. O sistema do inteligível é, no fim das contas, consciência de si"²⁵⁹.

Todavia, se, por acaso, a consciência fosse consciência do outro em vez de consciência de si, cairia no agrado de Levinas? O pensamento não sintetizador seria aceitável? A resposta seria negativa. Pensamento é sempre pensamento operante ativamente,

²⁵⁸ Ibid, p. 167.

²⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**: ensaios sobre alteridade. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997. p. 169.

consciência é sempre consciência de algo. Não há como sair do jogo da correlação onde um pólo entra necessariamente como dado para o outro. Não se trata de um saber sobre o outro, nem de uma consciência do outro. Assim, ele permanece preso às malhas ontológicas, gnosiológicas onde brilha a intencionalidade. Se o problema estivesse no nível do sistema do saber, talvez o "saber absoluto" e o "sistema da vida ética", propostos por Hegel, tivessem evitado um agir humano, diferente das objetivações totalizantes e dos horrores vividos em pleno século vinte. O saber nem pode evitar nem compreender esses horrores.

Os acontecimentos da guerra que, em grande medida, ocorreram e ainda continuam ocorrendo, possibilitados pelas aplicações dos mais requintados níveis de saberes, são, para Levinas, a expressão mais profunda de uma inadequação e falência de um sistema de saber, que é incapaz de conviver com a diferença.

A impossibilidade de viver em paz com o outro, os outros é a expressão mais forte dos limites de uma consciência, que só aprendeu a conhecer e conviver com os "os outros de si mesmos" e não com o outro em si mesmo. Essa inabilidade da consciência deve-se, fundamentalmente, à fidelidade de Husserl à perspectiva do pensar de toda a tradição do Ocidente, que privilegiou a teoria, o conhecimento e o ser. As formas de relações com os outros sempre aconteceram a partir dessas dimensões e, por conseguinte, também nos seus limites.

Levinas reclama o fato de Husserl ter tido outras sugestões, que, evidentemente, não seguiu, preferindo manter-se no privilégio da tradição:

aparece em Husserl - conforme uma venerável tradição ocidental - um privilégio do teórico, privilégio da representação do saber, e conseqüentemente, do sentido ontológico do ser. E isso, apesar de todas as sugestões opostas que se podem igualmente derivar de sua obra: intencionalidade do não teóricos, teoria do *Lebenswelt*, (mundo da vida), o papel do corpo próprio, que Merleau-Ponty soube valorizar²⁶⁰.

A reclamação de Levinas expõe, na verdade, as razões teóricas da prioridade assumida por Husserl e, por outro lado, as razões teóricas de seu afastamento do discipulado

²⁶⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**: ensaios sobre alteridade. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997. p. 166.

do mestre. Não foram, todavia, somente as razões teóricas, as bases principais do seu afastamento, mas, também, as razões histórico-factuais ou razões práticas, por assim dizer. Afirma Levinas enfaticamente: “Aí - mas também nos acontecimentos que se desenrolaram de 1933 a 1945, e que o saber não soube evitar nem compreender - está a razão pela qual minha reflexão se afasta das últimas posições da filosofia transcendental de Husserl, ou ao menos, de suas formulações”²⁶¹.

Essas razões são altamente significativas para mostrar a nova perspectiva que Levinas vai abrir na compreensão da estrutura da consciência. Trata-se, de fato, de uma nova perspectiva, que começa pela escolha da prioridade. Em vez do saber, da relação teórica ou sentido ontológico do ser, ele elege, como prioridade, a "afirmação da prioridade da relação a outrem na qual não se trata de estruturas do saber conforme a intencionalidade que Husserl fez intervir no estudo da intersubjetividade”²⁶².

A nova estrutura da consciência possibilita, também, uma nova configuração de sentido, que se plasma fora da relação de saber e da predominância do ser.

É, de fato, uma nova maneira de pensar o sentido, que, até então, não tinha sido postulado. Levinas pretende que seja uma maneira diferenciada: “uma noção de sentido que, a partir daí, se impõe ao pensamento de um modo radicalmente diferente”²⁶³.

Certamente ele não está preocupado com um novo modo de construir sentido, por aparecer simplesmente como um modo diferente, mas, sobretudo, com o teor do novo modelo de compreender o sentido, onde aparece o respeito devido à diferença. Como já afirmamos, o núcleo mais importante da configuração de sentido, possibilitado pela nova estrutura da consciência, é a dimensão ética.

O novo modelo de configurar o sentido manifesta, na sua base, uma nova maneira de compreender-se a inteligibilidade. Inaugura-se, portanto, uma nova forma de racionalidade, que, por vezes, foi intuída no âmbito do pensamento ocidental, mas nunca foi levada a sério.

A guinada no pensamento teórico-representador, fundado no ser, que, tão bem, Husserl representa, e o giro para "d'outro modo" podem ser vislumbrados nas questões que Levinas expõe:

²⁶¹ Ibid., p. 166.

²⁶² Ibid., p. 166.

²⁶³ Ibid., p. 166.

Pergunto: a intencionalidade é sempre - como Husserl e Brentano o afirmaram - fundada sobre a representação? Ou a intencionalidade é o único modo de doação de sentido? O significativo (sensé) é sempre correlativo de tematização e de representação? Resulta ele sempre de uma reunião da multiplicidade e da dispersão temporal? O pensamento é imediatamente voltado à adequação e à verdade? Será ele somente captação do dado na sua identidade ideal? O pensamento é, por essência, relação ao que lhe é igual, quer dizer, essencialmente a ele?²⁶⁴.

As questões se referem ao núcleo mais profundo da filosofia fenomenológica, que é, em Husserl, ápice da filosofia ocidental no século vinte. É a estrutura básica do pensar que está em questão. Elas atingem, por isso, os fundamentos possibilitadores do pensar e seus mais expressivos resultados.

A primeira questão que se refere ao fundamento da intencionalidade, põe em causa o fato de ela apoiar-se na representação e não postular uma outra realidade não representável como fundamento. A segunda questão acusa o fato de a intencionalidade apresentar-se como única modalidade de doação de sentido.

Se, como vimos inicialmente, o próprio Levinas chegou a dizer que a intencionalidade é a identidade da fenomenologia, agora o vemos pôr em questão essa identidade mesma.

A terceira questão põe em causa se o sentido é sempre obra que resulta da tematização e está sempre disposto para uma representação. A quarta questão põe em cheque o poder operativo do pensamento, que atua de forma sincronizante, resumindo toda a diversidade numa mesmidade; sempre procurando reduzir as diferenças exteriores à interioridade da imanência. A quinta questão põe em causa o fato de o pensamento ter delineado, como horizonte de suas possibilidades, encontrar a verdade e esta se manifestar como adequação do objeto ao pensamento. A última formulação atinge o sentido do pensamento como poder de apoderar-se do dado em sua "identidade social".

Certamente está presente o sentido de realidade, configurado a partir da dimensão da identidade e da idealidade. Nessa última questão, chega-se, por fim, ao verdadeiro núcleo da questão maior: constitui-se o pensamento, essencialmente em referência ao idêntico, o seu reflexo? Está o pensamento inelutavelmente condenado a concentrar todas as suas energias

²⁶⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**: ensaios sobre alteridade. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997. p. 169-170.

exclusivamente na realização de um processo totalizador, totalizante, que só pode ser concebido nas linhas de uma tautologia em movimento, em uma dinâmica da totalidade²⁶⁵?

As perguntas de Levinas não expressam apenas as suas dúvidas e, por conseguinte, a possibilidade de responder, pela negativa, a cada uma das questões. Elas revelam, por um lado, o seu distanciamento das certezas cunhadas pela tradição e que a fenomenologia ainda se insere como continuadora e, por outro lado, revelam o núcleo mais original do programa das suas investigações em busca de uma nova estrutura de pensamento. Esse pensamento reverte as prioridades, as modalidades e as perspectivas do próprio pensar. Em outras palavras, Levinas transforma a filosofia que chegou até Husserl e a leva a perspectivar outras possibilidades até os seus limites.

3.4. A Má Consciência

A idéia de "má consciência" é uma tentativa de expressar a nova estrutura da consciência como não-intencional. Segundo Levinas, a consciência pode ser compreendida mesmo "a partir da intencionalidade, como modalidade do voluntário"²⁶⁶. Isso quer dizer que ela usufrui uma certa condição de liberdade. Enquanto livre, ela pode mover-se para além da possível fixação da intencionalidade:

Isso significa que pertence naturalmente a intentio da intencionalidade perceber-se e compreender-se, a partir de sua interioridade, como móvel, não-fixa; esse dado surge desde o reconhecimento da identidade "internamente" e "externamente" a si mesma²⁶⁷.

O fato de poder ser compreendida dotada de liberdade lhe garante, por conseguinte, a possibilidade de mover-se para além de sua condição de intencional.

Ao lado do elemento "móvel" da consciência como característica própria, ele enfatiza o fato de ela aparecer na sua estrutura intencional, caracterizada pela representação: "A

²⁶⁵ SOUZA, Ricardo Timm. **Sujeito, Ética e História**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p.60.

²⁶⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós: ensaios sobre alteridade**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997. p. 170.

²⁶⁷ SOUZA, Ricardo Timm. **Sujeito, Ética e História**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 62.

estrutura intencional da consciência é, por outro lado, caracterizada pela representação. Ela estaria na base de toda consciência teórica e não teórica”²⁶⁸.

Pode-se perceber, portanto, que, na análise levinasiana da consciência intencional, são identificados dois movimentos, que ocorrem em fluxo duplo. Ricardo Timm descreve esses dois momentos de forma magistral, dizendo:

por um lado, o movimento representativo, já que se move, de certa forma, desde si à representação, a qual se mostra, finalmente, como a fonte original da intencionalidade e caracteriza, assim, a possibilidade propriamente dita do conhecimento e, por outro lado, ela é uma representação "móvel", à medida que também a energia intencional original e livre se encontra nesse estar fora de si do representado, e a representação pode ser concebida como consequência dessa energia dinâmica.²⁶⁹

A consciência que tem sua atividade condizente com a modalidade da intencionalidade, que se refere, de forma direta, aos dados do mundo, os objetos, também pode atuar de forma indireta, e chegar a ser consciência dos seus próprios atos de representação:

mas a consciência dirigida sobre o mundo e sobre os objetos, estruturada como intencionalidade, é também, indiretamente, consciência de si mesma: consciência do eu ativo, que se representa mundo e objetos, assim como consciência de seus próprios atos de representação, consciência da atividade mental - consciência, todavia indireta, imediata, mas sem visada intencional implícita e de puro acompanhamento²⁷⁰.

O fato de ser consciência de si mesma é, no fundo, uma espécie de autoconsciência. A forma como Levinas apresenta suas análises na tentativa de explicitar as novas possibilidades da consciência, dá a entender que há algo como uma espécie de camadas na consciência que é preciso distinguir-se bem. Assim, ao lado da "camada" intencionalidade, estaria a não-intencional, que seria a parte vivida de forma "indireta", "imediata", "implícita". É uma parte da consciência que acompanha, por assim dizer, o movimento intencional, mas que ele mesmo não tem visada intencional. Trata-se de uma dimensão de recolhimento da consciência para si mesmo, para sua interioridade, que não se exterioriza nas formas normais

²⁶⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Intencionelle** In: Cahiers de L’Herne. p. 116.

²⁶⁹ SOUZA, R. Timm. Op. cit., p. 63.

²⁷⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**: ensaios sobre alteridade. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997. p. 170-171.

da luminosidade clara e distinta tão fortemente privilegiada pelo pensar ocidental, desde Descartes.

Essa experiência que a consciência vive em si mesma nas suas próprias sombras, é, contudo, vista pela filosofia hegemônica, como uma consciência carente de reflexão e de um saber explícito. Por isso recebe o rótulo de "pré-reflexiva". Por causa disso, ela deve ser levada a plena luz do esclarecimento. Disso Levinas reclama:

É-se, conseqüentemente, levado - talvez depressa demais - a considerar, em filosofia, este vivido como saber ainda não explicitado ou como representação ainda confusa que a reflexão conduzirá à plena luz. Contexto obscuro do mundo tematizado que a reflexão, consciência intencional, converterá em dados claros e distintos, como aquelas que representam o próprio mundo percebido²⁷¹.

No fundo, a reclamação de Levinas quer evidenciar que a consciência que se recolhe nas "sombras" e vive a sua vida implícita porta uma nova dimensão do real, que as pretensões da intencionalidade em "tudo saber" têm que reconhecer o seu fracasso. A intimidade da consciência não-intencional é a de uma dimensão de profundidade imensurável às pretensões do saber. O maior saber que dela se pode ter como claro e distinto é o fato de nada saber. A impossibilidade de saber não expressa um estatuto de realidade inferior ou obscuro, mas, ao contrário, uma excelência outra, que requer também uma outra forma de ser abordada. Trata-se de uma dimensão de realidade, cujo sentido mais profundo não se deixa apreender nem se equipara aos padrões da lógica da "integração racional"²⁷². É sentido de realidade, que significa de modo indiferente e para além da luminosidade da razão.

Se o irracional, ou seus sentidos, pudesse expressar essa nova resignificação de realidade sem cair no campo semântico dos vícios já constituídos com os usos do irracional e sem-sentido, talvez pudéssemos dizer que a sua expressão maior de sentido de realidade fosse mais bem expresso por esse irracional destituído de sentido. Em todo caso, é um sentido refratário à consciência intencional constituidora de sentido.

²⁷¹ LEVINAS, Emmanuel. **Intencionelle** In: Cahiers de L'Herne. p. 116.

²⁷² Chamamos lógica da integração racional o modo de pensar inaugurado pelos gregos, principalmente a partir de Parmênides, e todas as formas de pensar que eliminaram a diferença, como é o caso da lógica formal que afirmam os princípios da identidade e não-contradição.

Talvez possamos dizer que a consciência que vive a sua intimidade, implícita, que foi considerada pré-reflexiva guarda, em si, um sentido eminente, cuja sabedoria maior é manter-se escondida, na sábia ignorância a que a intencionalidade da razão jamais terá acesso. O não-saber é, portanto, todo o seu saber. Por isso, Levinas lança, ironicamente, as suas dúvidas:

O que se passa, pois nesta consciência não reflexiva, que se toma somente por pré-reflexiva e que, implícita, acompanha a consciência intencional visando na reflexão, intencionalmente, ao si mesmo, como se o eu pensante aparecesse ao mundo e a ele pertencesse? O que se passa nesta dissimulação original, neste modo de inexprimível, neste concentrar-se-sobre-si mesmo do inexplícito? O que pode significar de algum modo positivamente, esta pretensa confusão, esta implicação? Não é o caso de distinguir o envolvimento do particular num conceito, sub-entendimento do pressuposto numa noção, a potencialidade do possível num horizonte, de uma parte, e a intimidade do não intencional na consciência pré-reflexiva?²⁷³ .

Estamos, pois, diante de perguntas que colocam em questão toda a moldura estrutural do pensamento ocidental inaugurada pelos gregos. "O não saber o que se passa" na interioridade da consciência não-intencional é a exposição da necessidade do reconhecimento dos limites do pensar que somente se percebeu como saber. A consciência que maravilhosamente se descobriu como consciência de alguma coisa se vê na iminência de perder seu estatuto. As suas possibilidades de atuar configurando sentido como saber, diante do recolhimento às sombras, fica com sua atividade inútil, bloqueada. Em outros termos, a atividade da consciência que se compreende ativa em busca de conhecimento é suspensa em função de uma nova configuração. Não se trata de consciência ativa. Não é mais o ato o fim de sua intenção.

3.5. A Consciência como Passividade

A sua nova estrutura é a passividade: nova modalidade possível de estruturação da consciência, que não tem mais a pretensão de saber, clara e distintamente, sobre os seres. Por

²⁷³ LEVINAS, Emmanuel. **Intencionelle** In: Cahiers de L'Herne. p. 117.

consequente, há a possibilidade de uma configuração fora do âmbito da ontologia. Essa nova estrutura é anunciada por Levinas nos seguintes termos:

Consciência confusa, consciência implícita que precede toda intenção-ou duração retornada de toda intenção - ela não é ato, mas passividade pura [...] consciência que antes de significar um saber de si é apagamento ou discrição da presença. Má consciência: sem intenções, sem visadas, sem máscara protetora do personagem contemplando-se no espelho do mundo, seguro e a se posicionar. Sem nome, sem situação e sem títulos. Presença que teme a presença, nua de todo atributo. Nudez outra que a do desvelamento, outra que a do por a descoberto da verdade. Na sua não-intencionalidade, aquém de todo querer, antes de toda falta, na sua identificação não-intencional, a identidade recuar diante de sua afirmação, diante do que o retorno a si da identificação pode comportar de insistência²⁷⁴.

Se prestarmos atenção aos "atributos" da consciência passiva, veremos que ela tem atributos radicalmente diferentes da consciência intencional. São atribuições, que, com certeza, significam numa outra ordem, ou melhor dito, significam a desordem da ordem lógica da consciência ativa. Toda a atualização da presença que, antes, significava o sentido claro, agora remete para uma ausência, cuja sombra impede sua identificação similar. Identidade outra, que não entra na paridade do idêntico e não idêntico. É reserva de identidade em relação ao ser, que tudo iguala.

A passividade, que não entra na classificação dos atributos que nos permitem dizer é e não é, recebe o qualificativo de "má consciência" (consciência não-intencional). A má consciência não pode ser entendida simplesmente em oposição "à boa consciência", mas como circunscrita numa circunstância, onde a comparação já é uma impropriedade. Ela não é, simplesmente, o correlato de uma ação. É, portanto, indescritível, inominável.

Nessa perspectiva, a consciência passiva se converte no mais profundo questionamento da inteligibilidade do ser, de sua própria afirmação de ser: "Questionamento da afirmação e da consolidação do ser"²⁷⁵.

A partir disso, emerge a necessidade de uma justificação do lugar que cada um ocupa no ser:

²⁷⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**: ensaios sobre alteridade. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997. p. 172

²⁷⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**: ensaios sobre alteridade. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997. p. 173.

Coloca-se em questão a própria justiça da posição no ser que se afirma como o pensamento intencional, saber e domínio do ter-a-mão (*main-tenant*): ser como má consciência; ser em questão, mas também ser votado à questão, ter de responder - nascimento da linguagem; ter de falar, ter de dizer eu (*je*), ser na primeira pessoa, ser eu (*moi*) precisamente; mas, conseqüentemente, na afirmação de seu ser de mim, ter de responder por seu direito de ser²⁷⁶.

A necessidade de justificar a posição, "seu direito de ser", põe, uma vez mais, sob absoluta suspeita o tranqüilo primado ontológico. Há uma clara recusa de Levinas de aceitar a prioridade do ser em relação à justiça. Todo o universo anônimo, abstrato e genérico, que a dimensão ontológica comporta, é posta em questão. A justiça, assumida como novo primado, requer o proferimento de uma palavra expressa em primeira pessoa. É o eu que tem que justificar o seu lugar no cosmos. Não que seja necessário afirmar-se para consolidar uma possível identidade, mas porque precisa se justificar perante outrem.

Assim, a primeira forma de discurso possível não aparece como articulação de signos verbais, mas como prática da justiça feita ao outro, ou seja, a responsabilidade pelo outro é a linguagem primeira e também a mais radical. Parece que somente a responsabilidade por outrem pode justificar a posição ontológica do ser: "Temor por tudo aquilo que meu existir, apesar de sua inocência intencional e consciente, pode realizar como violência e como assassinato"²⁷⁷.

Vemos, portanto, que o eu que emerge priorizando a responsabilidade por outrem, em vez do seu próprio "lugar ao sol", é um eu absolutamente distinto do desenho oferecido pelo pensamento moderno. E, no entanto, um eu único, que não encontra substituto para sua tarefa. Eu que não pode transferir o seu temor e sua responsabilidade para ninguém. Temor e responsabilidade que chegam ao limite máximo, pois se trata do:

²⁷⁶ Ibid, p. 173-174.

²⁷⁷ Ibid, p. 174

Temor e responsabilidade pela morte do outro homem, mesmo que no sentido último dessa responsabilidade pela morte de outrem seja responsabilidade diante do inexorável e, derradeiramente, obrigação de não deixar o outro homem só face à morte. Mesmo que, face a morte - em que a própria retidão do rosto que me suplica revele enfim plenamente tanto sua exposição sem defesa quanto seu próprio fazer-face- mesmo que, no ponto derradeiro, nesta confrontação e impotente afrontamento, o não-deixar-o-outro homem só não consiste senão em responder eis-me aqui" à súplica que me interpela²⁷⁸.

O eu respondente é, portanto, o eu responsável. A responsabilidade assim delineada significa mais para o eu do que a sua própria afirmação. Aqui pode estar, definitivamente, o sentido mais profundo do "abalo ético do ser"²⁷⁹. E, porque não dizer, a excelência do sentido ético, que se abre a partir da radicalidade da responsabilidade por outrem.

A novidade do sentido para o além-do-ser o sentido do abalo ético do ser, se efetiva à medida que a responsabilidade passa a ser o solo primordial a partir do qual se elabora a pergunta pelo sentido. O humano assume o horizonte de inteligibilidade primeira e última. É desse chão que partem as aventuras teóricas e práticas. Trata-se de um chão com muito mais possibilidades de frutificação do que o solo árido do ser. Por isso, é o chão que Levinas sugere para fazer significar o que tem sentido na "altura" do humano.

Acontecimentos e gestos mínimos do humano, como uma lágrima que cai dos olhos, um estender a mão para outrem, o levantar os olhos para a face do outro, o abrir a boca e pronunciar uma palavra: bom dia! Boa tarde! Boa noite! Oi, como vai, passam a significar a maravilha que cada um tem em si, nos recônditos mais profundos de sua intimidade. Esses acontecimentos são elevados a um estatuto de significações infinitamente mais importantes do que as ocorrências do ser anônimo e impessoal, que mantém os indivíduos diluídos num gênero. Esses pequenos acontecimentos, que desabrocham como resposta à interpelação do outro, podem assumir uma grandeza imensurável até chegar a significar o infinito.

A pequenez de cada gesto feito como bondade para com o outro significa mais o infinito do que a pretensaimensidão do ser. Nessa perspectiva, as possibilidades dos atos humanos, entendidos como atos éticos, abrem um horizonte de possibilidades de sentido que vão até o infinito. O próprio infinito, por carecer de uma adequada medida, apresenta-se como (des)medida para a responsabilidade para com outrem. Dessa forma, o aprofundamento

²⁷⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**: ensaios sobre alteridade. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997. p. 174-175

²⁷⁹ Ibid, p. 175.

da responsabilidade pode significar de modo excessivo: "significa um excedente de significância que poderia designar como glória que me interpela e me ordena"²⁸⁰.

A excelência de significado "significa para além do ser"²⁸¹, e por isso, não se deixa apreender nem representar. Significa fora da ordem lógica e ontológica do pensamento intencional. Essa significação, por assim dizer, anárquica abre uma alternativa ao paradigma da racionalidade ocidental. Se é possível uma significação para "além do ser", a alternativa entre ser e nada perde a sua força: "A alternativa do ser e do nada não é última"²⁸².

O tão louvado projeto que cada um imaginou poder levar à plenitude: ser eu plenamente fica posto em questão em função de uma outra possibilidade e chegar aos limites de si, não por si mesmo, mas por outrem. A capacidade que o eu tem de esquecer-se de si mesmo e alargar o seu comprometimento com o outro expressa-se como "maravilha do eu", destituído do primado lógico e ontológico, como já foi mencionado: "A maravilha do eu desembaraçado de si mesmo e temente a Deus - é assim como a suspensão do eterno e irreversível retomo do idêntico a si mesmo e da intangibilidade de seu privilégio lógico e ontológico"²⁸³.

O eu todo poderoso, como a máxima maravilha do pensamento moderno, fica abalado em sua significância e poder, mediante o eu que chora, derramando lágrimas por causa de uma injustiça feita ao outro homem. Ao "eu penso" da intuição cartesiana, o "eu puro" reivindicado por Kant, que puderam bradar em altar voz: eu sou, eu sei, eu posso, Levinas propõe imaginarmos um eu que seja capaz de dizer e sentir: eu sofro a injustiça feita ao outro; eis-me aqui como proximidade amorosa. Não tenho ser para afirmar, nem memória para guardar, me importa somente responder às interpelações que são feitas para amar, praticar a justiça e ser infinitamente responsável por outrem.

A partir da possibilidade de renúncia total do eu, que é detestável, como diz Levinas seguindo Pascal, emerge a nova fonte de significação, como já dissemos para além do ser, do saber e do poder. É novidade da alteridade, que faz brotar a "significação como ética", inquietude espiritual expressa pela intencionalidade humana, que, muito mais do que ser, é capaz de desejar infinitamente o bem do outro. Significação ética que exige a "deposição do eu", em função do serviço gratuito e temor pela morte do outro: "Na deposição pelo eu de sua

²⁸⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**: ensaios sobre alteridade. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997. p. 175.

²⁸¹ Ibid, p. 176.

²⁸² Ibid, p. 176.

²⁸³ LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**: ensaios sobre alteridade. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997. p. 176-177.

soberania de eu, na sua modalidade de eu detestável, significa a ética, mas também, provavelmente, a própria espiritualidade da alma²⁸⁴.

O que mostramos até agora nos leva a reafirmar que a consciência não-intencional desenha-se como possibilidade de significação para além das determinações do eu cognoscente e do ordenamento lógico, assentado somente sobre a aparente alternativa do "ser e não ser".

Lévinas propõe, como real alternativa ao ser, a ética, que pode significar mais e melhor do que todas as estruturas articuladas pelo sistema da ontologia. Pois, a significação ética se abre para a glória do infinito, que está em sintonia com a inexprimível humanidade do homem. E, sendo assim, "ser ou não ser, provavelmente não é aí que está a questão por excelência"²⁸⁵.

Esforçamo-nos para mostrar que Levinas propõe uma outra estrutura para a consciência: uma consciência não-intencional. Na sua proposta aparece a recusa de aceitar o primado da relação de saber, que redundava no fazer sempre presente à consciência, aquilo que reivindica está sempre ausente à luz do saber e da conseqüente objetivação. Na relação de conhecimento, sempre há um poder do cognoscente sobre o cognoscível, desvelando-o.

Na verdade, foi a atividade a marca maior do pensamento na história do Ocidente. A identificação originária já posta por Parmênides, entre ser e pensar, não significa outra coisa do que a ânsia frenética para atualizar a própria atividade de ser e pensar.

A estrutura da consciência, fundada na intencionalidade que a fenomenologia emplacou no século vinte, é a mais fina atualização desse legado. Foi a identificação perfeita entre ser, pensar e poder que criou a possibilidade lógica e ontológica de anunciar-se o outro, a diferença, a alteridade como a mais pura tautologia.

A partir dessa identificação do ser e do saber, tudo o que mereceu a pecha de inteligível ganhou sentido e, por conseguinte, o estatuto de racionalidade. Na linha de uma consciência não-intencional, Levinas propõe a consciência capaz de acolher a novidade de outrem para além de ser e saber. Sugere, portanto, uma consciência capaz de fazer do temor pela injustiça cometida ao outro a sua preocupação primeira.

Mostramos que a responsabilidade como resposta à interpelação do outro, sem a possibilidade de recusa, desenha o novo estatuto da subjetividade. A partir da

²⁸⁴ Ibid, p. 177.

²⁸⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**: ensaios sobre alteridade. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997. p. 177.

responsabilidade para com outrem, que vai até o infinito, aparece o brilho da glória a significar mais e melhor do que a significação sábia do ser.

Por fim, esforçamo-nos para mostrar que na prioridade das relações humanas, onde é possível ocorrer o face-a-face, há, por conseguinte, a possibilidade da significação ética e, portanto, novo horizonte de inteligibilidade emerge, desordenando a ordem lógica e ontológica. Uma nova origem de sentido se abre como escuta atenta aos apelos vindos da humanidade dos homens. Incógnita das Cinzas de rosto humano, um gritar viva! Vida! - a desafiar a inteligência filosófica.

IV CAPÍTULO

A METAFÍSICA DA LINGUAGEM DO ROSTO

4.1. As possibilidades abertas por Karl Otto Apel

A linguagem tornou-se, no século passado, século vinte, a principal questão inquietante do pensamento filosófico, como também, da investigação científica. Ela emerge, no cenário intelectual, como problemática importante para a filosofia e as ciências. Essa constatação foi formulada por Karl Otto Apel nos termos seguinte:

já se disse, com razão, que a despeito — ou justamente por causa? — do emaranhado babilônico de linguagens entre os diversas tendências e disciplinas da filosofia contemporânea a linguagem tornou-se uma preocupação comum a quase todas as escolas e disciplinas²⁸⁶.

Essa preocupação pode ser visibilizada, de maneira diversa, no âmbito das ciências, na acentuação de particularidades, como: “Psicologia da linguagem, sociologia da linguagem, antropologia da linguagem, hermenêutica da linguagem, lógica da linguagem, gramática gerativo-transformacional, etc.”²⁸⁷. Cada uma dessas dimensões que tematizam a linguagem constitui, na sua particularidade, um amplo espectro de dissolução e abertura de problemas pertinentes à provocação científica e filosófica.

No domínio especificamente filosófico, pode-se visibilizar a emergência da linguagem em várias direções, como por exemplo, “na teoria do conhecimento”, onde a crítica

²⁸⁶ APEL, Karl Otto. **Transformação da filosofia**. Trad.de Paulo Astor Goethe. São Paulo: Loyola, 2000. p. 375.

²⁸⁷ Ibid, p.376.

transcendental da razão foi submetida a uma crítica e tornou-se crítica do sentido enquanto crítica da linguagem, no âmbito da lógica, emergiu a questão das linguagens artificiais com a consideração das linguagens naturais; em âmbito antropológico, ocorreu a consideração das linguagens como um feito propriamente humano e se reflete a relação entre forma de linguagem e visão do mundo; a dimensão ética tornou-se questionada como racionalidade e, a partir daí, processa a distinção entre sentenças declarativas e sentenças portadoras de normatividade; no campo poético, se colocou em evidência a questão das metáforas.

Esses pequenos exemplos são suficientes para indicar a importância da linguagem no contexto do pensamento contemporâneo. No entanto, não podemos imaginar que as preocupações da ciência para com a linguagem signifiquem uma tranqüila quietude sobre a questão. Mesmo se considerando a filosofia como “uma teoria da ciência” ou epistemologia, ainda assim, faz-se necessário pontuar a especificidade de um conceito filosófico de linguagem.

Pois, como diz Apel: “a filosofia (como filosofia da ciência, justamente) não pode confiar a tematização da linguagem às ciências particulares”²⁸⁸. A própria filosofia tem que fazer o esforço de demarcar, com propriedade a especificidade de suas tarefas e de seus conceitos. Daí porque, segundo Apel, a formação de um conceito propriamente filosófico de linguagem, em sua especificidade, é tarefa da filosofia. Tudo indica que a formulação filosófica de um conceito de linguagem se constitui numa marca identificadora da própria filosofia: “a filosofia defronta-se hoje com a problemática da linguagem como problemática dos fundamentos da formação teórica e conceitual e de seus próprios enunciados, isto é, da formulações sensatas e intersubjetivamente válidos da cognição em geral”²⁸⁹.

No nosso modo de entender, aqui se vislumbra uma nova maneira de compreender a natureza da própria filosofia. Atentar para a questão dos fundamentos das formulações conceituais e dos enunciados da linguagem, tentando explicitar a validade dos conhecimentos possíveis, é, de fato, apontar um locus primordial, que dá sentido à práxis do filosofar. Nesse sentido, podemos dizer que a filosofia da linguagem “transforma” o núcleo mais significativo da filosofia tradicional e se apresenta como a nova possibilidade de ser da filosofia. Em outras palavras, aquilo que a tradição, desde Aristóteles, designou como filosofia primeira é, agora, encarnada como filosofia da linguagem. O próprio Apel a apresenta de maneira magistral:

²⁸⁸ APEL, Karl Otto. **Transformação da filosofia**. Trad.de Paulo Astor Goethe. São Paulo: Loyola, 2000. p. 378.

²⁸⁹ Ibid.

De forma muito aguçada, poder-se-ia dizer que a “filosofia primeira” não é mais a investigação da “natureza” ou “da essência das coisas” ou “dos entes” (“ontologia”), nem tampouco a reflexão sobre as “noções” ou “conceitos de “consciência” ou da “razão” (“epistemologia”), mas sim a reflexão sobre o “significado” ou o “sentido” de manifestações linguísticas (“análise da linguagem”)²⁹⁰.

Foi essa mudança de perspectiva na forma de proceder à reflexão do pensamento, estabelecendo o que tem e o que não tem pertinência de sentido e validade, que se denominou “linguistic turn” — “reviravolta linguística ou giro linguístico”. A virada linguística não afeta apenas aquilo que diz respeito às questões das formações teóricas, epistemológicas e de validade significativa, mas também o que concerne ao campo da prática:

[...] não apenas a “Filosofia Primeira” no sentido de “filosofia teórica”, mas também a “filosofia prática” — a ética como “metaética”, por exemplo — precisar mediatizar-se metodicamente por uma análise filosófica do uso da linguagem e, assim, pela própria filosofia da linguagem²⁹¹.

O fato de propugnar-se que a filosofia deve chamar para si a incumbência de formular um conceito filosófico de linguagem não quer dizer que ela desconsidere as iniciativas metodológicas e os ganhos das ciências particulares. Se quer, sobretudo, acentuar a autonomia da reflexão filosófica e especificar uma tarefa crítica na consideração das tematizações da linguagem, até poder formular uma avaliação conseqüente das tematizações realizadas e explicitar os pressupostos de sua própria atividade. Nesse sentido, a filosofia pode ser concebida como uma “grandeza transcendental em sentido kantiano”²⁹², ou seja, enquanto se compreende que o seu *métier* enraíza-se na linguagem como grandeza transcendental, ela pode ser compreendida como “uma condição de possibilidade e de validade do acordo mútuo

²⁹⁰ APEL, Karl Otto. **Transformação da filosofia**. Trad.de Paulo Astor Goethe. São Paulo: Loyola, 2000. p. 378

²⁹¹ Ibid.

²⁹² APEL, Karl Otto. **Transformação da filosofia**. Trad.de Paulo Astor Goethe. São Paulo: Loyola, 2000. p. 379.

e do acordo consigo mesmo, e portanto também de uma condição de possibilidade e de validade do pensamento conceitual, da cognição objetual e do agir com sentido”²⁹³.

A compreensão do próprio Apel é que se trata de um “conceito transcendental-hermenêutico de linguagem”²⁹⁴. Segundo ele, a explicação desse “conceito transcendental-hermenêutico” deve cumprir requisitos resultantes do que ele chama “transformação lingüístico-filosófica, mediante a função de uma filosofia como filosofia da ciência, e mediante a função de uma filosofia prática”²⁹⁵. Pensa ele que haveria duas condições ou requisitos básicos que possibilitariam a explicitação do conceito hermenêutico-transcendental da linguagem. Em primeiro lugar, seria necessário mostrar, mediante uma “destruição e reconstrução crítica da história da filosofia da linguagem, que as determinações da linguagem feitas a partir da sua função designativa e comunicativa não eram falsos, mas filosoficamente insuficientes”²⁹⁶.

Em segundo lugar, mediante uma “reconstrução crítica da idéia de filosofia transcendental”, que ela mesma poderá ser “corrigida por meio de uma concretização do conceito de razão, no sentido de um conceito de linguagem”²⁹⁷. Em resumo, trata-se de proceder a uma consideração crítica do ‘status quo’ da história da filosofia e notar que as determinações da linguagem nas suas funções comunicativas e designativas são limitadas, e que a filosofia transcendental pode ser rearticulada num novo conceito de razão como linguagem.

O que Apel denominou de “correção” da filosofia transcendental teria um critério que consistiria, em primeiro lugar, “que as diferenciações sistemáticas feitas entre ontologia clássica, epistemologia ou filosofia da consciência, de um lado, e filosofia linguística-analítica moderna, de outro, possam ser superados”²⁹⁸. Em segundo lugar, que possa ser superada a “diferenciação entre filosofia Teórica e Prática”²⁹⁹.

Nota-se, claramente, que a proposição de Apel de uma concepção transcendental hermenêutica de linguagem aboliria dicotomias ou dualismos postos no decorrer da história do pensamento filosófico no ocidente. Ora, a ontologia, a filosofia do sujeito ou da

²⁹³ Ibid.

²⁹⁴ Ibid.

²⁹⁵ Ibid.

²⁹⁶ Ibid.

²⁹⁷ Ibid.

²⁹⁸ APEL, Karl Otto. **Transformação da filosofia**. Trad.de Paulo Astor Goethe. São Paulo: Loyola, 2000. p. 379

²⁹⁹ Ibid.

consciência, filosofia analítica foram, na verdade, se constituindo em núcleos indetificadores da própria natureza da filosofia. Essa identificação aparece a cada vez que a historiografia filosófica pretendeu especificar os diferentes tempos do pensar. Rigorosamente falando, a própria possibilidade de reflexão sempre esteve inscrita e condicionada pelos referidos núcleos e a partir dos quais os vários problemas e posições foram tratados e assumidos. Não obstante, a importância do que estamos chamando de núcleos da filosofia, a relação entre teoria e prática sempre se colocou como um núcleo fundamental e ponto fomentador de profundas especulações. As inúmeras tentativas de abordar essa relação, por vezes, acentuou a radicalidade da diferença e, em outras ocasiões, a possibilidade de uma articulação mais tranqüila de aproximação.

De qualquer forma, a questão da teoria e da prática emergiu como problemática importante para a reflexão desde a emergência da filosofia na Grécia Antiga. Certamente, o que Apel entende ser o conceito “transcendental-hermenêutico de linguagem” pretende rearticular o problema em novas bases e, com certeza, numa outra perspectiva.

Se não for exagerado de nossa parte, até podemos dizer que a cunhagem da expressão “pragmática transcendental” já aponta para a superação das dualidades ou dicotomias referidas, e sugere uma compreensão unitária, que se produz na linguagem e pela linguagem. Diz Apel: “ A dimensão pragmática revela-se como dimensão transcendental –hermenêutico do acordo mútuo e intersubjetivo quanto ao sentido, e compõe com a dimensão do pré-entendimento semântico (ou o melhor do mundo) “uma unidade dialética”³⁰⁰.

Em resumo, podemos dizer que, mediante a prática discursiva, que pode estabelecer acordos de sentido intersubjetivamente válidos, se estabelece a possibilidade de uma comunidade humana de comunicação, capaz de determinar a inteligibilidade de sentido e modos de agir condizentes com a compreensão lúcida do humano.

4.2. A metafísica da Linguagem

³⁰⁰ Ibid, p. 384

Como se pode ver nas análises de Apel, a linguagem assume o foco primordial da reflexão filosófica até afirmar-se como filosofia primeira em substituição à velha metafísica, que privilegiava a interrogação sobre os entes, o ser, a essência do ser e do fazer.

Podemos nos perguntar agora, como é que Levinas se situa neste horizonte tão vasto que é a problemática da linguagem na filosofia contemporânea?

Pode-se afirmar, sem receios, que a linguagem não é uma questão periférica nas análises de Levinas. Muito pelo contrário, ela desempenha um papel de importância relevante. Além disso, pode-se asseverar que as suas reflexões trazem contribuições novas para o debate. Não somente pela terminologia que ele utiliza, mas, sobretudo, pela perspectiva de compreensão que ele explicita. Ele recolhe dimensões da linguagem que estão aquém do prisma das análises costumeiras e ultrapassa, por assim dizer, os limites das considerações estabelecidas.

Esse recorrer aquém e ir além pode ser vislumbrado pela importância que ele confere a uma simples saudação feita a outrem, até propugnar a possibilidade do sacrifício e do testemunho, que, decerto, se põem para além das possibilidades das palavras e dos ditos possíveis. Está longe de sua preocupação fixar a consideração sobre a linguagem atentando somente para as proposições lingüísticas e para o fato de elas serem dotadas ou não de sentidos. Isso não quer dizer que a questão do sentido e da significação não estejam nos horizontes de suas preocupações. Ao contrário, são questões de grande importância e uma das marcas de suas contribuições às análises da linguagem. Queremos acentuar que não é o foco de sua reflexão a análise da linguagem proposicional. A linguagem tem, para Levinas, uma tessitura de essência, que vai além das proposições.

Esforçar-nos-emos para mostrar que a linguagem cumpre plenamente as condições do que ele entende por "relação metafísica", ou seja, a linguagem pode assegurar a relação entre interlocutores que se fazem próximos, sem que nenhum deles tenha a sua condição de outro reduzido ao mesmo. A transcendência do outro é garantida pela relação da linguagem. De outro lado, é a linguagem que possibilita a um eu/mesmo sair de si e entrar na relação com o outro. Essa condição de uma relação metafísica, onde a alteridade do outro é afirmada e a relação acontece na sua concretude, é posta por ele como um dos objetivos da obra *Totalidade e Infinito*:

Esforçar-nos-emos por mostrar que a relação do mesmo e do Outro - a qual parecemos impor condições tão extraordinárias - é a linguagem. A linguagem desempenha de fato uma relação de tal maneira que os termos não são limítrofes nessa relação, que o Outro, apesar da relação como o mesmo, permanece transcendente ao mesmo. A relação do mesmo e do outro ou metafísica - processa-se originalmente como discurso em que o mesmo, recolhido na sua ipseldade do "eu" - de ente particular, único e autóctone - sai de si³⁰¹.

A saída de si não indica uma perda de autonomia e uma projeção do eu até uma possível absolvição pelo outro, se isso acontecesse, com certeza, se anularia o estatuto de identidade do eu. A saída não significa uma diminuição da distância que separa o eu e o outro. Ela produz, por assim dizer, o início de um movimento de transcendência que mantém a autonomia do eu. O em sua casa, e ao mesmo tempo, a abertura para o outro, que também se mantém separado. O fato da separação explicita a eminência da linguagem, qual seja, a de garantir a relação, salvaguardando os envolvidos na relação na manutenção de suas alteridades:

O discurso, pelo simples fato de manter a distância entre mim e outrem, a separação radical que impede a reconstituição da totalidade e que é pretendida na transcendência, não pode renunciar ao egoísmo da sua existência; mas o próprio fato de se encontrar num discurso consiste em reconhecer a outrem um direito sobre o egoísmo e assim em justificar-se. A apologia em que o eu ao mesmo tempo se afirma e se inclina perante o transcendente é a essência do discurso³⁰².

É evidente, nas palavras de Levinas, o esforço de apresentar a linguagem como uma modalidade de relação apropriada sem a possibilidade de constituir a totalidade e sem fazer do outro uma entidade objetiva, que pode ser tematizado abstratamente como uma simples categoria. O transcendente, que se recusa à totalização e à objetivação é outrem com quem se pode falar. Alguém com quem é possível estabelecer uma relação de discurso, que suscita

³⁰¹ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edição 70, 1980. p. 27.

³⁰² LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edição 70, 1980. p. 27

uma dinâmica diferente da teorização objetiva e totalizante: "Em vez de constituir com ele, como um objeto, um total, o pensamento consiste em falar"³⁰³.

Esse falar não pode ser confundido com a simples emissão de vocábulos sonoros, nem com a articulação de signos verbais. Ele quer aceder a uma dimensão de profundidade mais originária. Pretende, na verdade, retomar um:

...dizer original que não está simplesmente em função do dito, mas pode desdizer e desenfeitiçar o dito na revelação sincera, na "palavra de honra", palavra primeira, em que a subjetividade esteja ela mesma a altura da palavra do outro, sem cobrir-se de retórica, numa linguagem e numa apresentação ao outro como "sinceridade" – como trazer o coração à face - numa coincidência de significação e significante capaz de significar por isso antes do tema, antes da história, antes da obra e da instituição, como um surplus vivo³⁰⁴.

Trata-se, portanto, de compreender a linguagem como uma dimensão de profundidade do humano, onde se alojam as possibilidades da subjetividade de transcender a si mesma e constituir-se como hospedeira da alteridade do outro. A palavra que cada eu guarda consigo, como algo próprio, pode ser oferecida, de forma gratuita e sincera, a outrem.

Pela palavra que constitui as possibilidades de discursos, o eu tem a oportunidade de proceder a sua manifestação ou revelação a outrem. Do mesmo modo, o acolhimento da palavra do outro pode ser a forma adequada de se ter a revelação do outro naquilo que ele pode e quer revelar. Em outros termos, podemos dizer que a palavra configura uma forma de relação onde se desenha a eminência de uma verdadeira experiência com o outro, já que, a rigor, ela é revelação e não desvelamento. É pela palavra que o eu pode exprimir-se na sua sinceridade e dizer ao outro o seu próprio "si", sem perder a sua interioridade, ou seja, aquele que fala mantém a sua independência.

O falar a outrem pode, no entanto, verificar-se como uma interpelação, um mandato, ou mesmo uma obediência. A maneira com que cada um desses elementos se concretiza vai depender da circunstância estabelecida. Pode-se acrescer às modalidades citadas, a saudação, que tem uma grande importância. Na verdade, saudar alguém é reconhecer-lhe uma importância. A saudação pode ser a origem de um relacionamento

³⁰³ Ibid, p. 27-28

³⁰⁴ SUSIN, Luis Carlos. **O homem mecânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas**. Petropolis, Vozes/Est. 1984. p. 269.

possível. É um ato de abertura de alguém, que se dispõe a fazer-se próximo do outro. Ela pode ser a pura expressão de gratuidade de um eu que se abre para o discurso e evoca o outro a entrar nesse discurso. Ela pode significar a origem de uma revelação e, ao mesmo tempo, a solicitação da revelação do outro.

A saudação originária é, provavelmente, a que acontece de modo direto. Aquele em que o eu se apresenta de frente para o outro imediatamente: "A saudação tem isso de excepcional: pôr-se de face a alguém"³⁰⁵. Ela, de alguma maneira, propicia a saída do gelo da indiferença e da posição de soberania que eu possa estar. Na situação do eu face do outro, o próprio "olhar se constitui em uma saudação a mim, aceno pacífico que se expressa convidando à relação face a face"³⁰⁶

O face-a-face que a saudação evoca não pode ser compreendido como uma relação de reciprocidade. Porque assim nivelaria os interlocutores num mesmo patamar e, com isso, se aboliria a dimensão da separação, que assegura o desnivelamento dos envolvidos. Levinas se esforça, a todo o momento, para apresentar a relação de linguagem entre seres desiguais e absolutamente distintos. O nivelamento não cabe na relação do discurso, que mantém as diferenças respectivas. Como bem aponta Susin: "O discurso é palavra entre desiguais, como no discurso com os deuses, em Platão, onde a diferença absoluta foi a medida e a importância do percurso e da aventura atravessada pela palavra"³⁰⁷.

O fato da relação evidencia-se como um acontecimento eminente exatamente por isso: manter a assimetria entre aqueles que se relacionam. Desse modo, a palavra que vai de mim em direção ao outro e a palavra que vem em direção a mim não têm a mesma significação, porque não são intercambiáveis. A relação que se estabelece entre o eu e o outro é, de fato, um encontro entre desiguais. Levinas, mesmo reconhecendo a significação da filosofia do diálogo de Buber para a filosofia contemporânea, adverte para o perigo de encontro, "puro face-a-face", copresença harmoniosa, "olhos nos olhos", não se reduzir "a um jogo de reflexos em um espelho e a simples relações ópticas". E, de um modo muito enfático, ele faz a contestação a Buber dizendo: "Haveria uma desigualdade, uma dessimetria - na

³⁰⁵ SUSIN, Luis Carlos. **O homem mecânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas**. Petrópolis, Vozes/Est. 1984. p. 269.

³⁰⁶ Ibid. p. 270

³⁰⁷ SUSIN, Luis Carlos. **O homem mecânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas**. Petrópolis, Vozes/Est. 1984. p. 269

relação, contrariamente à reciprocidade sobre a qual, sem dúvida, de modo errado insiste Buber”³⁰⁸.

É claro que Levinas aceita o diálogo com uma forma concreta de socialidade e comunicação. O diálogo, verdadeiramente constituidor de uma socialidade, sempre acontece entre, pelo menos, dois interlocutores. Ele também pode ser considerado um diálogo consigo mesmo, como o foi, de algum modo, desde as origens platônicas até Husserl. Esse diálogo de si a si se verificou na tradição de pensamento ocidental, principalmente a partir do momento em que se considerou que ele está subordinado ao pensamento como saber. Desse modo, a função essencial do diálogo seria comunicar o saber. Interessante comunicação do eu para ele mesmo!

Levinas percebe que Husserl, na questão da constituição da intersubjetividade, defende claramente a subordinação do diálogo ao saber e o considera como uma espécie de trauma do eu consigo mesmo.

Em um texto característico e notável de sua *Krisis*, Husserl chega a ponto de pretender alojar, no discurso interior, o discurso que vai a todos os outros. “Isto que eu digo aí cientificamente” [...] “é de mim a mim que o digo, mas ao mesmo tempo, de modo paradoxal, digo-o a todos os outros, enquanto implicados transcendentalmente em mim e um nos outros”³⁰⁹. Nessa mesma perspectiva, Husserl segue, ainda, “o modo hegeliano de deduzir a multiplicidade das consciências, se reconhecendo mutuamente e, assim, comunicando entre elas, a partir de uma marcha para o saber absoluto”³¹⁰.

Levinas recusa essa perspectiva nos seus dois aspectos. Ele não aceita que o diálogo seja subordinado ao pensamento que se constitui como saber, por um lado, e, por outro, não admite que o diálogo consigo mesmo, que proceda no interior de uma consciência, seja um diálogo consistente.

Em primeiro lugar, porque ele não cria a sociabilidade e apresenta-se como auto-suficiente. Em segundo lugar, porque a socialidade que um diálogo pode constituir, não pode ser considerada como uma pura “transmissão de saberes entre os múltiplos eus e à sua confrontação, onde os saberes se elevam à inteligibilidade universal na qual os eus pensantes

³⁰⁸ LEVINAS. E, **De Deus que vem à idéia**. Trad. de Pergentino Stefano Pivato. Petrópoles: Vozes, 2002. p. 201.

³⁰⁹ LEVINAS. E, **De Deus que vem à idéia**. Trad. de Pergentino Stefano Pivato. Petrópoles: Vozes, 2002. p. 192

³¹⁰ Ibid.

se absorveriam, se sublimariam ou se uniriam para, em nome da razão, se bastarem em fim a si mesmos”³¹¹.

Como diálogo intimista e comunicação de saberes, o discurso permaneceria puro egoísmo e linguagem de conhecimento de objetos. Não expressaria, portanto, o calor humano da socialidade e da relação de intersubjetividade. Nesse sentido, Levinas aceita como eminente o diálogo defendido por Buber, pois, segundo ele, é um diálogo com um tu com quem se pode invocar ou interpelar. O diálogo pode acontecer para além das preocupações tematizadoras e objetivantes, capaz de abrir-se a uma verdadeira transcendência: "Haveria no diálogo - no eu-tu, para além da espiritualidade do saber preenchido pelo mundo e no mundo, a abertura da transcendência”³¹².

Desse modo, o diálogo não se resumiria a uma espécie de jogo da interioridade, nem desenharia uma socialidade de iguais, mas cumpriria, como dissemos, a natureza metafísica da relação, que se concretiza entre seres absolutamente separados, mas que se aproximam um do outro, mantendo suas alteridades:

No diálogo, ao mesmo tempo, escava-se uma distância absoluta entre o Eu e o tu, separados absolutamente pelo segredo inexprimível de sua intimidade, cada um sendo único em seu gênero como eu e como tu, absolutamente distintos um do outro, sem medida comum nem domínio disponível para alguma coincidência (segredo inexprimível do outro para mim, segredo ao qual, peremptoriamente, eu não acedo senão pela apresentação, modo de existir do outro como outro); por outro lado, é aí também que se desdobra – ou se interpõe, ao ordenar o eu como eu e o tu como tu – a relação extraordinária e imediata do diálogo que transcende esta distância sem suprimi-la, sem recuperá-la como o olhar que percorre, compreendendo-a Englobando-a, a distância que o separa de um objeto no mundo. Eis o outro modo de aceder ao outro que não o do conhecimento: aproximar o próximo³¹³.

O que foi exposto evidencia claramente a referência ao pensamento de Buber. Levinas reconhece a importância do pensamento de Buber, principalmente no que ele significa como alternativa ao pensamento tradicional, que encerra as aventuras do diálogo no interior de uma consciência. Além disso, mantém-no subordinado ao pensamento que se

³¹¹ Ibid. p. 193.

³¹² Ibid. p. 194

³¹³ LEVINAS. E, **De Deus que vem à idéia**. Trad. de Pergentino Stefano Pivato. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 194

processa como saber até a medida do absoluto no caso de Hegel. Dessa forma, o diálogo pode acontecer prescindindo de qualquer interlocutor e exterior ao eu - e também assumir a forma e função de comunicar o conhecimento de objetos tematizados teoricamente. Com isso, até mesmo os indivíduos que são portadores de uma ipseidade, que não se adequam à tematização objetiva, se diluem numa generalidade imanente e formal no mundo.

Levinas vê, nas intuições de Buber, uma outra orientação que, de alguma maneira, supera a generalidade formal racionalista, abrindo uma perspectiva nova para o diálogo. Parece-nos que a reivindicação de que o diálogo tem que acontecer entre interlocutores pessoais desenha um outro estatuto para a linguagem.

O diálogo pode suscitar o evento do encontro entre pessoas, que se põem frente a frente, onde se pode enxergar o brilho dos olhos e o ver a cor da pele. Trata-se, portanto, de um diálogo que se efetiva na existência humana, onde o homem pode ser afirmado ou negado como humano. É nesse nível do humano que se pode vislumbrar, no diálogo, não apenas um meio de comunicação de idéias, ou conhecimentos de realidades, mas um modo de expressão originária do eu ao outro, que nunca pode ser reduzida a um conhecimento objetivo. O encontro que pode tornar próximos os humanos e criar a socialidade não diminui a distância que os separa, nem aproxima as suas diferenças. Pode-se dizer que tanto mais o encontro propicia a aproximação, mais a distância aumenta e, da mesma forma, se aprofunda a diferença entre eles. Ora, é exatamente isso que dá ao diálogo uma dimensão de excelência: conseguir manter a aproximação e o distanciamento do próximo, ou seja, garantir a concretude da relação e a manutenção das diferenças ou alteridade do outro como tal. É por causa dessa maravilha da separação que o diálogo se efetiva entre seres absolutamente distintos, pois distantes:

À distância ou alteridade absoluta da diferença significa de si a diferença e a relação entre o eu e o tu enquanto interlocutores em relação ao quais a noção de "termo qualquer" do "alguma coisa em geral" (etwas überhaupt) é uma abstração formal. O concreto é a distância absoluta e a relação do diálogo mais antiga que toda distinção dos termos em qualquer conjunção. Distância absoluta, refratária à síntese que o olhar sinóptico de um terceiro desejaria estabelecer entre dois humanos em diálogo³¹⁴.

³¹⁴ LEVINAS. E, **De Deus que vem à idéia**. Trad. de Pergentino Stefano Pivato. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 195

O diálogo, quando cumpre a radical diferença entre os dialogantes, configura, como já dissemos, uma verdadeira relação metafísica. Não a metafísica que considera os entes objetivos, nem o sentido do ser, mas a metafísica entendida como uma real relação de alteridade. Pois a relação acontece, de fato, e não constitui uma totalidade que engloba o eu e o outro que falam. A relação acontece como uma relação que dispensa a própria relação. Isso é para o nosso autor a verdadeira dimensão da metafísica. Por isso ele diz que - a linguagem é uma “relação em que os termos se desligam da relação -, permanecem desligados na relação. Sem tal desligação, a distância absoluta da metafísica seria ilusória”³¹⁵.

O diálogo que se trava entre pessoas que se encontram e se tornam próximas quebra a indiferença de cada indivíduo e o convoca para entrar na experiência da exterioridade. Invoca para sair de si, do seu egoísmo e entrar na relação com o outro, onde ele tem a possibilidade de transcender os próprios limites. Ir além de si mesmo.

Experienciar algo não coincidente consigo mesmo, ou seja, encontrar a sua própria identidade no perder-se na relação como o outro, por assim dizer.

Levinas fala da possibilidade de um "excedente" e "melhor"; “o excedente ou o melhor de um além de si, o excedente e o melhor da proximidade do próximo, melhor que a coincidência consigo, e isso a despeito ou por causa da diferença que os separa”³¹⁶. De fato, uma relação de diálogo na qual a possibilidade do eu transcender-se e lançar-se para além de si mesmo atinge uma dimensão do “melhor”, pois alcança outrem na sua magnitude.

A possibilidade de transcendência pode também configurar uma outra ordem, a ordem do bem, que, com certeza, é “mais” e “melhor” do que a referência à solidão de si. No fundo, é essa ordem que perpassa a reflexão levinasiana e que é sugerida nos vários aspectos do seu discurso. Nesse sentido, as análises sobre a linguagem já sugerem a radicalidade e a importância da questão ética, que, decerto, tem o bem como pressuposto último. O mais e melhor da linguagem que se abre para a transcendência está justamente na perspectiva ética articulada com a transcendência.

Ora, como vimos, o diálogo é, fundamentalmente, um acontecimento entre humanos, entre pessoas. E é justamente aqui que se radica o sentido possível do bem e a abertura da transcendência. Vejamos o que ele diz:

³¹⁵ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edição 70, 1980. p. 51.

³¹⁶ LEVINAS, E. **De Deus que vem à idéia**. Trad. de Pergentino Stefano Pivato. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 197.

É no diálogo da transcendência que a idéia do bem desponta pelo próprio fato de que no encontro é o outro que conta acima de tudo. A relação em que o eu encontra o tu é o lugar e a circunstância originais do advento ético. O fato ético não deve nada aos valores, mas são os valores que lhe devem tudo. O concreto do bem é o valor do outro homem³¹⁷.

É interessante observar-se que Levinas usa uma expressão "advento ético" como algo produzido, por assim dizer, do encontro entre humanos. A nosso modo de ver, há uma forte sugestão de distinguir o ético como acontecimento humano, do simples arranjo categorial em que foi posto no discurso tradicional a realidade ética. Com isso, nos parece que ele quer contestar uma concepção de ética que se dilui no interior das proposições lingüísticas, onde se investiga, analisa e tenta explicitar o ético como um simples conceito. Produzem-se grandes análises, que tentam dizer o sentido da ética presente numa proposição lingüística. Quer-se saber se a proposição tem sentido ou não.

Assim, ela aparece como um ato de discurso, que pode ser infinitamente investigada com todos os rigores possíveis da lingüística. No entanto, a dimensão mais profunda da ética nem sequer chega a ser acenada. Ela fica numa dimensão de superfície que, na maioria das vezes, permanece simples forma verbal. Trata-se, portanto, da ética como se ela não tivesse um enraizamento mais sólido, que ancora a sua própria formalização em proposição. Com isso, não se quer desqualificar o valor, a consistência e a profundidade das análises lingüísticas que tomam a ética como objeto. Pois se deve reconhecer que há magníficas análises, que merecem toda a consideração possível. O que nos parece que Levinas quer propor é considerar a ética como um acontecimento humano fundamental, que tem uma significação de profundidade aquém e além das formalizações da linguagem convencional.

Trata-se, na verdade, de um evento real, que se produz na condição humana e sustenta essa própria condição, e não a de um simples corolário. A ética, portanto, se constitui numa condição de possibilidade para o ser humano efetivar-se no solo da história como ser vivente. Ela apresenta-se para o humano com um enlace enraizado nas condições da história, à medida que ele necessariamente terá que se comprometer nas determinações objetivas que

³¹⁷ Ibid.

ela apresenta e, por outro lado, condições de abertura para a transcendência enquanto ele pode se abrir para o outro como ser absoluto.

Em outras palavras, a circunstância histórica na qual vive o homem e na qual tem que objetivar-se como ser eminentemente ético oferece também as condições da sua saída para a exterioridade metafísica e lançar-se no "mais" e "melhor" da transcendência.

Nessa perspectiva, podemos dizer que as determinações da totalidade histórica podem comportar a possibilidade de um além, como diz Levinas: "a totalidade passa a admitir um além"³¹⁸. Esse além não arranca o humano das suas amarras de humano, mas à medida que ele se abre para o acolhimento do outro homem de modo desinteressado, sem pretender um retomo compensador, se liberta das amarras de ser fechado em si, do egoísmo de sua existência e passa a instaurar uma ordem que transcende a sua própria condição, como dissemos.

Se, na existência ontológica, o ser humano pode viver indiferente ao outro, preocupado em buscar o socorro de sua própria existência, no momento em que ele descobre o outro como um ser capaz de aproximação e, até mesmo, se deixa questionar por ele, ele começa o movimento trans-ontológico de abertura para a exterioridade ou a transcendência, que pode se estender até o infinito, como veremos.

O despertar para o outro de modo gratuito, como pura bondade, talvez seja um dos ingredientes originários do "evento ético" de que fala Levinas. Uma simples saudação, num dizer Bom-dia! E aí? Oi, como vai? – podem ser, de alguma maneira, sinais de uma disposição mais radical, capaz de desdobrar numa atitude de profundo respeito à alteridade do outro. É também o reconhecimento de que o outro tem uma palavra que pode ser dita e trazer alguma novidade ou ensinamento. O ensinamento que o outro pode trazer pode decerto, ser o ensinamento de algo fundamental, como por exemplo, o sentido de sua própria presença. Ou, em outras palavras, a presença constitui o próprio sentido.

A questão do sentido e da significação tem uma importância especial para nosso autor. Veremos que, de uma maneira muito própria, ele esboça uma concepção de sentido e significação, que se distinguem radicalmente das elaborações dos pensadores contemporâneos. Ele não aceita que a significação seja compreendida como uma "essência ideal", que se produz e se tematiza numa configuração intelectual. Ela não é simplesmente um dado para o deleite do pensamento investigativo. Não é algo que se produz no interior de

³¹⁸ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edição 70, 1980. p. 89

uma consciência, como imaginou Husserl. Ela tem a ver com a relação que se estabelece entre o mesmo e o outro, na condição de seres separados, que podem se fazer presentes um ao outro. Diz ele que: "apresentar-se significando é falar"³¹⁹.

Como já vimos, o falar é uma forma adequada de o outro se apresentar ao mesmo como pura exterioridade. O movimento ou a articulação, que torna possível o sentido e a significação, parecem ser desenhados numa perspectiva bastante diversa das costumeiras. Até podemos dizer que se trata de uma perspectiva inversa, pois não está o sentido ao dispor de um eu que pode constituir-lo e destituí-lo a sua maneira. Se assim o fosse, estaria no domínio do eu que poderia, a sua medida, decidir tudo ao seu respeito. Negando que a significação seja uma forma idealista imanente ao sujeito, ele afirma: "A significação não é uma essência ideal ou uma relação oferecida à intuição intelectual, análoga ainda nisto à sensação oferecida ao olho. Ela é, por excelência, a presença da exterioridade"³²⁰. Presença que não se apresenta como um dado sensível, nem se reduz a um objeto que pode ser intuído intelectualmente. Presença que se manifesta como ensinamento novo do sentido, que é "tido e ensinado" por ela: "presença que domina o que acolhe, que vem das alturas, imprevista e, conseqüentemente, ensinando a sua própria novidade"³²¹.

Fica evidente que a presença da exterioridade configura uma noção de sentido e significação, que escapa às possibilidades do domínio do eu prisioneiro dos contextos, de modo que somente uma hermenêutica que não tenha a pretensão de capturá-los objetivamente numa relação de conhecimento pode ter acesso.

O sentido entendido de modo rigoroso se constitui num ensino trazido pelo outro, e somente a relação do discurso pode ser apropriado para abordá-lo, já que ele se verifica como modalidade de relação que assegura uma relação real de presença e, ao mesmo tempo, a ausência da exterioridade. Como bem o diz Levinas, o sentido da presença: "E, ao mesmo tempo, uma presença mais direta do que a manifestação visível e uma presença distante – “a do outro”³²².

4.3. A Imoralidade da Linguagem Retórica

³¹⁹ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edição 70, 1980. p. 53.

³²⁰ Ibid.

³²¹ Ibid.

³²² Ibid.

É notório o esforço de Levinas em apresentar o discurso como uma maneira apropriada de abordar o outro sem reduzi-lo à objetividade abstrata ou a um simples objeto de conhecimento teórico. Como já foi dito, é sua intenção apresentar a linguagem como uma possibilidade de efetivar o que ele denomina de relação metafísica.

No entanto, não podemos imaginar que ele considere todo e qualquer modo de discurso como efetivador dessa tarefa. Ele tem o cuidado de proceder distinções entre as formas de discursos e mostrar como determinadas práticas discursivas assumem uma orientação absolutamente contrária ao que ele considera o discurso verdadeiro. Ele constata que: “nem todo discurso é relação com a exterioridade”³²³. Aponta particularmente para a retórica como um exemplo de discurso que não cumpre a função essencial de resguardar a alteridade do outro. Ele faz uma constatação interessante:

Não é o interlocutor nosso mestre que abordamos com mais frequência nos nossos discursos, mas sim um objeto ou uma criança, ou um homem da multidão, como diz Platão. O nosso discurso pedagógico ou psicológico é retórico, na posição daquele que usa de manha com seu próximo³²⁴.

É interessante observarmos que ele aponta "um objeto", "uma criança", e “um homem da multidão” como aquele a quem o sujeito retórico se dirige. Certamente não há uma desqualificação de nenhum deles. Mas talvez sejam ícones que representam a facilidade da manipulação e do engano no discurso. Em outros termos, não são interlocutores capazes de estabelecer um diálogo maduro e respeitoso.

Provavelmente Levinas tem em mente todo o passado histórico dos sofistas que tão fortemente foram combatidos por Platão e Aristóteles, justamente por não priorizarem a busca da verdade e não defenderem uma moralidade ancorada em princípios consistentes. Ele reconhece que a retórica não deixa de ser um discurso, mas está distante de representar um discurso verdadeiro, exatamente por não abordar o outro como interlocutor, mas usar artifícios que ferem a sua condição de ser inviolável.

³²³ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edição 70, 1980. p. 57

³²⁴ Ibid.

A retórica, para ele: “Aborda outro não de frente, mas de viés”³²⁵. Por isso, ela não pode chegar a ser um discurso verdadeiro, justamente por não se dirigir ao outro na sua condição de ser autônomo e livre. À medida que a retórica estabelece como fim convencer o outro a ponto de conquistar a sua adesão a si, extingue-se a diferença radical da separação, que torna o discurso uma verdadeira relação entre seres diferentes. O fato do convencimento e da adesão promove a introjeção do outro no mesmo ou a configuração da totalidade, que dilui a diferença existente entre interlocutores desiguais.

O próprio fato de o discurso retórico já almejar conquistar o “sim” do outro explicita, por si mesmo, o afastamento da perspectiva do verdadeiro discurso. Nisso consiste a sua natureza agressiva e desrespeitosa do outro, pois já pressupõe ferir a liberdade. É por causa desse interesse que se estabelece antes mesmo do evento do discurso, que Levinas o considera violento e injusto: “Mas a natureza específica da retórica (da propaganda, da lisonja, da diplomacia etc) consiste em corromper essa liberdade. É por isso que ela é violência por excelência, ou seja, injustiça”³²⁶.

Ora, como já vimos antes, a natureza do discurso verdadeiro tem a excelência de abordar o outro sem feri-lo na sua liberdade. A relação do discurso permite ao outro se expressar como outro, de forma absoluta. O discurso permite a relação, mas deixa-o ser o que é, em pleno gozo de sua liberdade. A sua própria manifestação não destrói a sua alteridade. O outro não é um ser oculto, que pode ser desvelado à maneira do mesmo. A sua forma própria de apresentar-se ao mesmo se verifica como revelação e não como desvelamento. A sua manifestação é *Kat Aut*, como diz ele: “A manifestação *Kat Aut* consiste para o ser em dizer-se a nós, independentemente, de toda posição que teríamos tomado a seu respeito, em exprimir-se”³²⁷. Qualquer iniciativa que um determinado sujeito tiver de abordar o outro de forma interessada e que não lhe permita a iniciativa da sua expressão livre é, com certeza, uma violência na maior medida. E, portanto, uma injustiça. O outro, como ser livre, não pode ser manipulado objetivamente, estar para além dos meus interesses de manipulação porque é simplesmente outrem: “O outro enquanto outro é outrem”³²⁸. A justiça que se lhe pode fazer é acolhê-lo de frente, no mais absoluto respeito. A justiça seria justamente essa atitude de acolhimento: “chamamos justiça ao acolhimento de frente, no discurso”³²⁹.

³²⁵ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edição 70, 1980. p. 57.

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ *Ibid.*, p. 52-53.

³²⁸ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edição 70, 1980. p. 58

³²⁹ *Ibid.*

No fundo, a retórica não garante uma relação de interlocutores. Resume-se a uma astúcia manipuladora do outro. Por isso não cria sociabilidade, nem abre a possibilidade da justiça. Ela não reconhece no outro um mestre capaz de trazer um ensino significativo. E, portanto, enquanto não perfaz as condições que estão na altura do humano, deve ser rejeitada como prática discursiva absolutamente injusta e, obviamente, afastada da verdade. Para Levinas, a verdade se desenha na trama da própria sociabilidade que o discurso é capaz de produzir. "A verdade liga-se, assim, à relação social, que é justiça"³³⁰. Portanto, superar a retórica é manter abertas as vias que dão acesso à verdade e à justiça que se faz ao outro: "acesso a outrem fora da retórica que é manha, domínio e exploração. E, nesse sentido, ultrapassagem da retórica e a justiça coincidem"³³¹.

Pode-se também apontar como um dos fatores decisivos da recusa de Levinas à retórica, a dinâmica original que ela comporta. Trata-se do movimento propulsor do discurso: a intencionalidade de um sujeito de atingir o outro pela linguagem. A intenção traz, em si mesma, a malícia perversa e não a bondade como um discurso verdadeiro. A anterioridade que se põe ao fato concreto do discurso já o impossibilita de efetivar-se como um discurso autêntico. Assim, o discurso não acontece como uma saída de si em direção ao outro, que pode ser interpelado. Mas permanece na imanência do mesmo, sem nunca se lançar ao verdadeiro fora de si, que possibilita abrir-se para a exterioridade metafísica ou a transcendência.

Na perspectiva de compreensão levinasiana, a intencionalidade originária e anterior ao próprio discurso teria que ser a responsabilidade pelo outro e não o seu domínio. Ter-se-ia com isso, uma responsabilidade anterior à liberdade e a qualquer decisão possível sobre o outro, como diz Daniel Guilot:

A responsabilidade anterior à liberdade que a linguagem supõe é a que sinaliza a peculiar relação do frente a frente" [...] "Anterior à decisão e à luta de liberdades, anterior à dialética e a história, a linguagem, relação eticamente privilegiada, leva a cabo assim a transcendência fundante que faz possível a teoria e a história"³³².

³³⁰ Ibid, p. 59

³³¹ Ibid.

³³² GUILHOT, Daniel. **Introducción**. In: Totalidad y infinito. p. 34

Estabelecer a responsabilidade como anterioridade ao discurso é, com certeza, pôr uma condição ética ao discurso. E, com isso, afirmar-se-á a disposição de manter a sociabilidade com o outro. Todo o relacionamento que fosse possível, tendo como pressuposto a responsabilidade, seria capaz de expressar a humanidade do homem - a sua afirmação como ser outro. A linguagem desempenharia a função de fazer luzir a convivência de aproximação respeitosa da liberdade do outro e, portanto, não consistiria, como diz Levinas: “em suprimir o outro, pondo-o de acordo com o mesmo”³³³. A conquista de acordo para si, que se promove no discurso retórico, constitui-se numa verdadeira imoralidade. Entre as razões já apresentadas antes, ainda poderá ser mencionado o fato de o outro ser previamente considerado como um ente objetivo, que pode ser inserido numa generalização qualquer. Antes mesmo de ele entrar no discurso, já foi representado, pensado como um dado genérico. Por isso que, desde a perspectiva da retórica, ele pode adequar-se, com propriedade, à relação sujeito-objeto. Ao contrário, pensa Levinas, a linguagem não se adequa e nem pode ser reduzida à trama de sujeito-objeto e, por conseguinte, os seus interlocutores não podem ser pensados enticamente: “O outro interpelado não é um representado, não é um dado, não é um particular, por um lado já aberto à generalização”³³⁴.

No momento que o outro entra na consideração de um dado, ente representável, ele passa a fazer parte do anonimato e impessoalidade das coisas inerentes ao mundo. Torna-se um ente entre outros entes dispostos à mão e à liberdade de qualquer sujeito que possa usá-los, apropriar-se deles, manipulá-los e até destruí-los. Ora, a linguagem supõe coisas à medida que elas podem ser oferecidas ao outro pela mediação do discurso ou por uma atitude de pura generosidade. As coisas são dadas no fluir da experiência que cada um faz de sua própria vida e que podem ser partilhadas numa atitude de abertura para com o próximo. Elas nunca podem ser equiparadas à personalidade humana que pensa e fala. As coisas falam na linguagem metafórica. Por isso, não podem ser configuradas como interlocutores de um discurso. É por isso que Levinas rechaça a retórica e enfatiza o fato de a linguagem supor interlocutores múltiplos: "A linguagem supõe interlocutores, uma pluralidade"³³⁵.

Enquanto personalidades falantes, não são adequadas as representações objetivas nem as universalizações abstratas. A linguagem verdadeira tem uma outra linhagem: “O seu

³³³ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edição 70, 1980. p. 59

³³⁴ Ibid. p. 60

³³⁵ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edição 70, 1980. p. 60.

comércio não é a representação de um pelo outro, nem uma participação na universalidade, no plano comum da linguagem. O seu comércio di-lo-emos desde já, é ético"³³⁶.

A diferença entre a ordem da objetividade dos textos escritos e a personalidade do discurso é uma herança louvável de Platão, que Levinas faz questão de resguardar. Seguindo a intuição de Platão, Levinas fala da "razão em um ser vivo". De modo mais pontual, faz a citação do texto do Fedro, 276, onde ele expõe a idéia de que o discurso se revela como "discurso vivo e animado", capaz de proceder a sua própria defesa. Cita Levinas: "Discurso vivo e animado [...] capaz de defender a si mesmo [...] e que tem conhecimento daqueles a quem tem de se dirigir ou diante de quem deve calar-se"³³⁷.

Desse modo, o discurso requer um ser vivo, detentor de uma liberdade - capaz inclusive de recusar-se a entrar na relação do diálogo. O fato da liberdade do outro é, justamente, o que separa os interlocutores. É óbvio que a liberdade pode ser comum a ambos, mas cada um tem a sua própria liberdade. A liberdade de um não é a liberdade do outro. A liberdade é, por assim dizer, o que os mantém separados. A linguagem, nesse sentido, é que pode constituir a instância de comunidade entre eles: "A linguagem fala-se onde falta a comunidade entre os termos da relação, onde falta ou tem apenas de constituir-se o plano comum"³³⁸.

O fato da separação, como vimos anteriormente, radica afirmativamente a liberdade do outro. Põe-no numa dimensão de ser absolutamente estranho. Mas, essa estranheza é o que constitui a sua identidade de ser único. Daí residir, na linguagem, a possibilidade de proceder a uma experiência radicalmente diferenciada do jogo das modalidades de outro estabelecida pelo mesmo. A experiência poderá resultar num conhecimento de algo verdadeiramente novo.

É nessa perspectiva que o outro estranho tem as condições de oferecer um ensino novo: "só o absolutamente estranho nos pode instruir"³³⁹. A estranheza, em vez de se constituir num empecilho para a relação, se constituiu num verdadeiro propulsor de ensinamentos.

Levinas sugere que o estranhamento não tem referências com os objetos inanimados, mas com o fato humano. E, justamente, por isso, pode ensinar um conhecimento com um

³³⁶ Ibid.

³³⁷ Ibid.

³³⁸ Ibid.

³³⁹ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edição 70, 1980. p. 60

estatuto diferenciado do simples conhecimento objetivo. “Só o homem me pode ser absolutamente estranho - refratário a toda a tipologia, a todo o gênero, a toda a caracterologia, a toda a classificação - e, por conseqüência, termo de um <<conhecimento>> que penetre enfim para além do objeto”³⁴⁰.

É inegável não se reconhecer, no exposto, uma crítica veemente às formulações e aos discursos elaborados pelas ciências e a própria filosofia sobre o ser humano. Tem-se a impressão que Levinas quer propor uma nova modalidade de abordagem, que atinja o ser humano naquilo que corresponde a sua nobreza e um conseqüente afastamento das formas redutoras. Pois, no ímpeto do conhecimento a todo custo de toda a realidade, o que se consegue, no fundo, é o aprisionamento do homem nas escalas de classificação que o identificam como ente particular, distinguem-no de outros entes, mas o mantêm preso numa cadeia de relações conceituais. Ele, na verdade, entra na configuração dos sistemas teóricos, que o representam numa generalidade puramente abstrata.

Talvez Levinas não rechace o fato do conhecimento objetivo do humano como tal, pois, no final de tudo, ele é resultado da própria dimensão da racionalidade e teorização do homem. A questão é que, nessa investida da teorização objetivante e formalista, não se acede ao segredo que o ser humano guarda e que o constitui como um ser diferenciado dos entes mundanos. A forma adequada de abordar o humano não pode ser reduzida a uma dimensão categorial. A categoria mesma é um construto da razão para fazer possível a apreensão de um dado numa relação sujeito-objeto, onde o objeto que se apreende já é, de certa maneira, previamente conhecido. Sendo assim, o que resulta como conhecimento não é, rigorosamente falando, um conhecimento de algo desconhecido, mas uma espécie de modulação de um conhecimento já dado. Dessa maneira, aquilo que se estabelece como conhecimento ou descoberta do novo, ou de algo outro, faz parte da velhice do mesmo. O que se estabelece como diferença já é, por si, identidade.

Ora, para Levinas, como já acenamos, o conhecimento verdadeiro passa por um outro registro. Refere-se a uma estranheza, que não participa da tranqüilidade do eu, mas o espanta, o traumatiza: “Conhecimento ou experiência pura, traumatismo do espanto”³⁴¹. Trata-se, portanto, de um conhecimento que não faz parte do meu mundo, nem se reduz a ele: “o conhecimento puro, a linguagem, consiste na relação com um ser que, em certo sentido,

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edição 70, 1980. p. 60

não é em relação a mim; ou, se preferir, só está em relação comigo na medida em que está inteiramente em relação a si, Kat Auto, ser que se coloca para além de todo atributo [...]”³⁴²

O humano porta consigo um sentido que não pode ser confundido com os atributos constituídos pelo pensamento identificador. A sua forma de se fazer presente não se reduz a uma ocupação do espaço físico ou ideal e, por conseguinte, não se adequa a um dado disponível para a consciência, como seu conteúdo. Nesse sentido, podemos dizer que a pretensão de conhecimento do ser humano tem que pressupor de início, o seu próprio fracasso, ou seja, admitir que a via mais coerente de abordá-lo não é a via do conhecimento, mas a relação de proximidade, que permite ao outro se manifestar a partir de si mesmo, mantendo a sua reserva de segredo, que o deixa sempre além de sua presentificação.

Vimos que a linguagem se constitui uma via possível e adequada para acessar o humano, deixando-o intocável, na sua condição de ser transcendente capaz de revelar-se a outro homem como interlocutor que profere a sua própria palavra.

Palavra que suscita a palavra do outro e o convida a pôr em questão a sua palavra. Portanto, aquilo que for possível em termos de conhecimento sobre o humano somente o será a partir do dizer dele próprio a nós. O seu sentido é ele mesmo quem o diz na sua própria palavra, na expressão dos seus olhos, na sonoridade de sua voz, na cor da sua pele, enfim, no fazer-se próximo ao outro homem.

Como se vê, a linguagem do conhecimento científico e filosófico, que são as expressões mais louváveis da razão ocidental, apesar de ostentarem a pretensão de um conhecimento e um dizer absoluto, são postos em questão. Isso não significa apontar um limite para as duas formas de linguagem ou produzir um choque nas suas possibilidades de conhecimento. É muito mais um indicar o mais além da circunstância, que transcende as iniciativas e potencialidades dos discursos referidos.

Em suma, o conhecimento mais eminente do humano advém da proximidade com o próximo, no frente a frente que é a relação mais imediata possível e não se reduz a uma tematização, nem à representação formalista objetivante. "O imediato é a interpelação e, se assim se pode dizer, o imperativo da linguagem"³⁴³. Sendo assim, a linguagem como fato humano, não cumpre a sua tarefa de dizer o sentido do humano, entendendo-se como capaz de fazer o desvelamento. Pois, o “desvelar pela ciência e pela arte é essencialmente revestir os

³⁴² Ibid.

³⁴³ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edição 70, 1980. p. 38

elementos de uma significação"³⁴⁴. A sua competência vai numa perspectiva bastante diversa da constituição do sentido:

A tarefa da linguagem é totalmente diversa: consiste em encontrar em relação com uma nudez liberta de toda a forma, mas que tem um sentido por si mesmo, Kat Auto, significante antes de projetarmos luz sobre ela, que não se apresenta como privação sobre o fundo de uma ambivalência de valores - como bem ou mal, como beleza ou fealdade - mas como valor sempre positivo. Uma tal nudez é rosto.³⁴⁵

4.4 A Linguagem do Rosto

A nudez do rosto, nas análises de Levinas, revela uma profunda inversão do horizonte de consideração do sentido, da significação, do conhecimento, do ser e da linguagem. Podemos dizer que a idéia do rosto presente em suas reflexões significa o golpe final numa tradição de pensamento que privilegiou a constituição do sentido a partir da razão do sujeito, o fez conteúdo de uma consciência e reduziu toda a alteridade possível à identidade do eu penso, que redundou num eu posso.

As análises do rosto vão marcar a ruptura com o pensamento que não conseguiu a abertura necessária para o acolhimento da novidade trazida pela exterioridade do outro, que não se imanentiza no mundo na forma de dado objetivo, nem corresponde ao conhecimento resultante da relação sujeito-objeto ou noésis – noema. O rosto será descrito, para além de "um isto ou aquilo" determinado, que se torna presente no mundo e pode ser representado numa forma visível aos olhos.

Veremos que o rosto porta consigo uma significação que transcende à presença no mundo e recusa as formas projetadas sobre ele. A forma como o rosto se apresenta depõe as próprias formas convencionais de referência aos outros entes. Trata-se de uma interdição das elaborações de formas ou, simplesmente, uma deformação. Essa deformação guarda o

³⁴⁴ Ibid, p. 61

³⁴⁵ Ibid.

privilégio de assegurar o seu modo de ser e sua recusa de ser identificada como ser, na perspectiva da ontologia tradicional.

Na análise sobre o rosto, a nosso modo de entender, Levinas apresenta a linguagem como a afirmação mais profunda da metafísica enquanto metafísica da linguagem da alteridade. Antes de tentarmos fazer a exposição da idéia de rosto articulada com a linguagem, julgamos necessário fazer umas aproximações de esclarecimento técnico, por assim dizer. Em primeiro lugar diremos que vamos nos limitar as análises apresentadas em *Totalidade e Infinito*. Nessa obra, a questão do rosto está presente de modo decisivo, articulada com outras categorias, que são por demais caras ao pensamento do autor como um todo. Ela aparece já na primeira articulação, da questão central no seu pensamento, que traz como título: *Metafísica e Transcendência*³⁴⁶, inserida no ponto em que ele intitula de: *A Transcendência Como Idéia do Infinito*³⁴⁷. Na terceira secção, ela reaparece como o título central: "Rosto e Sensibilidade"³⁴⁸. A segunda articulação ele estabelece entre "Rosto e Ética"³⁴⁹. Em seguida, expõe os seguintes aspectos: "Rosto e Infinito"³⁵⁰, "Rosto e Ética"³⁵¹, "Rosto e Razão"³⁵². A seguir, ela reaparece no tópico que ele intitula: "A Relação Ética e o Tempo"³⁵³ e, depois, a insere na articulação de "Comércio, a Relação Histórica e o Rosto"³⁵⁴. Por fim, a quarta secção traz o título geral: "Para além do Rosto"³⁵⁵.

Em segundo lugar, esclarecemos que não temos a pretensão de considerar cada ponto na sua especificidade, nem fazer uma análise exegética das ocorrências do termo em cada articulação que ele apresenta. Limitar-nos-emos tão somente à tentativa de explicitar, numa perspectiva mais geral, as implicações da relação do rosto e a da linguagem.

Se observarmos as referências indicadoras das grandes recorrências que Levinas faz à idéia de rosto, podemos nos dar conta que ela tem um grande significado na organização do seu pensamento. Portanto, não se trata de uma questão complementar periférica, mas de um elemento explicitador de sua proposta.

³⁴⁶ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edição 70, 1980. p. 21.

³⁴⁷ Ibid. p. 35.

³⁴⁸ Ibid. p. 167.

³⁴⁹ Ibid. p. 173.

³⁵⁰ Ibid.

³⁵¹ Ibid, p. 176.

³⁵² Ibid, p. 180.

³⁵³ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edição 70, 1980. p. 199.

³⁵⁴ Ibid, p. 205.

³⁵⁵ Ibid, p. 227.

Além da centralidade que ela tem na sua obra, comporta também um alto nível de dificuldade para sua reta compreensão. Não somente pela amplitude das relações que ela abrange, mas pela estranheza que ela comporta nos quadros costumeiros do nosso modo de pensar. É evidente que o rosto já é uma banalidade para cada um de nós, que nos apresentamos como entes viventes, mas nunca ele é familiar no nível da reflexão filosófica. O que se converte em dificuldade é justamente o fato de Levinas apresentar uma “categoria”, impropriamente dita como novidade para a reflexão. E pior ainda, uma novidade que se apresenta rompendo aquilo que é a própria irrupção do novo na filosofia contemporânea, como é o caso da significação da linguagem como vemos.

4.5. A Herança da Tradição

Não obstante, o caráter inusitado do sentido de rosto na filosofia levinasiana não se pode ignorar o fato de sua presença na tradição filosófica. O termo que Levinas usa da língua francesa, “visage”, pode-se traduzir como “rosto”. O termo vem do latim, “visus” e remonta ao século onze. Na modernidade, Hegel faz referências ao rosto no texto da “Estética”. Concretamente ele não faz uma investigação filosófica sobre o rosto, mas se refere ao “olhar e ao olho como uma expressão da alma”³⁵⁶.

Em forma de pergunta, Hegel diz:

não é com efeito, no olho, ou mais exatamente, no olhar, que nós procuramos a revelação mais simples, a mais concentrada, o ponto de convergência, por assim dizer, de todas as qualidades, ou de todos os defeitos de um homem? Não é seu olhar que nos ensina o melhor sobre sua natureza? O olhar não é o espelho da alma, a concentração da interioridade da subjetividade sentinte?³⁵⁷.

³⁵⁶ HEGEL, F. *Esthétique*. Paris: Ed. Montaigne, 1944. v. III. p. 133

³⁵⁷ Ibid.

Como se vê, Hegel não usa pontualmente o termo rosto, mas olho e olhar. Entretanto, sabendo-se que Levinas é um dos leitores e contestadores dele, podemos supor e sugerir que ele tenha recolhido, de Hegel, uma intuição importante, pelo menos (possivelmente), um autor que vai influenciar, de forma decisiva, nas análises de Levinas sobre o rosto, é Franz Rosenzweig, sobretudo, o seu livro *A Estrela da Redenção*. Tudo indica que Rosenzweig tenta uma tematização filosófica do rosto humano e descreve os seus múltiplos aspectos. Os variados aspectos não são considerados na sua individualidade, mas no seu conjunto, perfazendo uma harmonia que, no final, adquiriu um significado especial. “O significado de reflexo do rosto divino”³⁵⁸.

As análises de Rosenzweig terminam compondo as partes, dando-lhes uma fisionomia ou uma figura. E essa figura passa a ter uma importância extraordinária, ou mais exatamente, a figura da verdade: “o que é eterno tinha tomado figura na verdade, e a verdade não é outra coisa senão o rosto dessa figura”³⁵⁹.

É muito interessante a articulação que Rosenzweig faz da figura, que assume a “forma” de rosto, e o rosto que significa a verdade. A verdade não aparece na conjugação dos esforços da razão para fazer corresponder a um objeto. Não é, também, a evidência de um conceito claro e distinto. Ela tem a ver com o rosto do outro homem.

A descrição que Rosenzweig faz da figura mostra dois triângulos, um posto sobre o outro; um deles é constituído pelos olhos e a boca e o outro, pelas orelhas com o ângulo no centro da testa. Ambos têm como base o nariz e as faces. Nos vários órgãos descritos, podemos distinguir os receptivos dos expressivos. Porém, os órgãos expressivos, como os olhos e a boca, ganham uma importância destacada pelo fato de neles se expressarem o brilho e a linguagem do eterno. Segundo Etelvina Pires “é nos olhos que brilha o raio eterno, mas este brilho concentra-se na boca”, que para Rosenzweig “completa e consome toda expressão de que o rosto é capaz [...] tal expressão transforma-se no silêncio onde finalmente o discurso voltou a abismar-se”³⁶⁰. A menção à figura tem uma referência direta à estrela constituída pelos dois triângulos configurados de forma invertida e que segundo ela “representa o rosto humano, iluminado pelo rosto divino”³⁶¹. O próprio Rosenzweig afirma que a estrela “é o

³⁵⁸ Ibid. p. 34.

³⁵⁹ LOPES, Etelvina Pires. **O rosto e o outro**. Braga: Publicação da Faculdade de Filosofia da UCP, 1993. p. 34

³⁶⁰ LOPES, Etelvina Pires. **O rosto e o outro**. Braga: Publicação da Faculdade de Filosofia da UCP, 1993. p. 34

³⁶¹ Ibid.

sinal de Deus e também o sinal do homem. A estrela da redenção tornou-se rosto que me olha e a partir do qual eu o olho”^{362*}.

Outro pensador que tratou da questão do rosto foi Max Picard, em um livro de título sugestivo: *O Rosto Humano, Le Visage Humain*. Levinas, com certeza, recolheu contribuições significativas dele. O texto apresenta uma espécie de tipografia do rosto, detalhando seus tipos diferentes. Para ele, o rosto se insere numa caminhada que o homem faz, partindo da escuridão até chegar à claridade: “o homem foi tirado por Deus da terra, da escuridão, e levado para a claridade; o sinal deste itinerário está gravado no homem; o rosto do homem brota dum plano que vem do além, de detrás do crânio; como qualquer coisa de remoto e de obscuro”³⁶³. Nesse momento de passagem, residiria, segundo ele, a diferença entre o rosto humano e o rosto dos animais. Contudo, o que de fato deve ser mais engraçado no rosto é a sua possibilidade de constituir um todo, que é o que lhe vai conferir integridade enquanto rosto: “esta unidade, a imagem, exige de quem a considera resposta clara, uma alternativa, uma aprovação ou uma rejeição”³⁶⁴.

Pode-se observar que, na perspectiva de Picard, uma consideração feita ao rosto não permite a indiferença. Sugere ele que o rosto faz uma solicitação, exige resposta clara. Isso supõe que o rosto porta um discurso, assim como em Rosenzweig. Além disso, a exigência de uma alternativa impõe àquele que está diante do rosto ter que tomar uma decisão. Há, nos parece, uma forte sugestão de que o rosto não pode ser encarado como uma simples imagem que se oferece à visão. No entanto, não se pode imaginar um rosto sem imagem, nem considerar a imagem como uma essencialidade do rosto. Diz Picard: “um rosto que é totalmente sem imagem não quer encontrar o olho; oferece-se somente ao ouvido, ao barulho e ao rumor”³⁶⁵.

Por outro lado afirma que o rosto tem espessura equivalente ao divino, que, obviamente, não pode ser denominado: “olhar um rosto humano é como querer controlar

³⁶² Ibid. * A influência de Rosenzweig no pensamento de Levinas não se restringe certamente ao que concerne as análises do rosto. Podemos dizer que ela se estende ao conjunto de sua obra como uma inspiração latente, sobretudo a intuição da possibilidade de ruptura da totalidade da constituição do pensamento em sistema fechado. Como sabemos, Rosenzweig é um leitor e crítico veemente de Hegel. A obra *Totalidade do Infinito* exhibe essa inspiração de ruptura e nela Levinas confessa a presença das contribuições de Rosenzweig: “ a oposição à totalidade impressionou-nos na Estrela da Redenção de Franz Rosenzweig, demasiadas vezes presentes neste livro para ser citado”. cf. TI. p. 15.

³⁶³ PICARD, Max. Apud. LOPES, Etelvina Pires. op. cit. p. 35.

³⁶⁴ PICARD, Max. Apud. LOPES, Etelvina Pires. op. cit. p. 35.

³⁶⁵ Ibid.

Deus”³⁶⁶. O olhar que capta uma imagem, também forma uma imagem. Todavia, nem sempre a imagem oferecida corresponde à imagem captada na sua interioridade. Por isso, às vezes, se requer a palavra e o gesto para pôr fim ao equívoco. A palavra, portanto, oferece um recurso capaz de desfazer uma imagem distorcida da que foi apresentada. Por isso, diz o autor que, pela palavra, o homem “pode tornar-se superior à sua imagem”³⁶⁷.

Finalmente podemos apontar como antecedentes e, portanto, como herança da consideração do rosto, a Bíblia. Levinas foi, muito cedo, iniciado na leitura da Bíblia hebraica. Ele não é apenas um leitor, mas um profundo conhecedor. Para ele, a Bíblia não é apenas um livro, mas o livro por excelência: “a Bíblia seria para mim, o livro por excelência”³⁶⁸.

As suas leituras do Talmude, expressas várias vezes, são testemunhas do apreço que ele tem para com a Bíblia. É todo um mundo de uma tradição diferente, que se apresenta para ele com significado profundo. Trata-se de uma tradição onde o rosto tem o seu valor. Nesse horizonte, Levinas reconhece que há um dizer do sentido do humano, que não somente difere da tradição filosófica grega, mas diz coisas fundamentais:

o sentimento de que a bíblia é o livro dos livros em que se dizem as coisas primeiras, as que se deveriam dizer para que a vida humana tenha um sentido, e se dizem sobre uma forma que abre aos comentadores as próprias dimensões da profundidade, não era uma simples substituição de um juízo literário à consciência do sagrado”³⁶⁹.

Não é preciso muito esforço para identificar, nos textos de Levinas referências a situações de figuras emblemáticas da Bíblia. A sua preocupação não é apenas fazer uma menção fria das figuras eminentes, mas evocá-las em circunstâncias concretas decisivas, ou seja, de um modo vivo e vibrante – querendo propor justamente um acesso às situações concretas, onde as pessoas aparecem com o seu rosto: “Para nós, o mundo da Bíblia não é um

³⁶⁶ Ibid.

³⁶⁷ Ibid. p. 36.

³⁶⁸ LEVINAS, E. **Ética e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1982. p. 16

³⁶⁹ LEVINAS, E. **Ética e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1982. p. 17

mundo de figuras, mas de rostos. Eles estão lá de um modo total, e em relação conosco. O rosto do homem é a realidade pela qual o invisível se torna visível e se conecta conosco”³⁷⁰.

As inúmeras ocasiões em que o texto bíblico aparece nas obras de Levinas justificam o seu apreço e o reconhecimento a toda uma tradição de pensamento, que se apresentou a ele desde o começo da sua vida. Sendo assim, não podemos considerar como simples ocorrências por razões de hábitos acidentais ou por uma vontade de exibir o conhecimento e a elegância de um estilo literário. Trata-se, portanto, de um universo rico e amplo de acontecimentos e presenças significativas de rostos humanos, que exibem as situações concretas dos seus sofrimentos, angústias, alegrias e dramas existenciais.

É muito significativo considerar que Levinas faz uso do texto bíblico na exposição de temas que se pretendem estritamente filosóficos. Por exemplo, na obra *Totalidade e Infinito*, quando ele trata da fecundidade relacionada com a transcendência, faz uma citação do Profeta Isaías: "Dirais no teu coração: quem me gerou estes filhos, pois eu não os tinha e era estéril" (Isaías, 49)³⁷¹. Temos aqui uma situação real de extrema surpresa; ter gerado um filho numa situação de impossibilidade. Ainda em *Totalidade e Infinito*, ele faz uma referência direta ao livro do Gênesis. Cita as figuras de Caim e Abel, que têm um simbolismo imenso na tradição bíblica. Provavelmente, ele também tenha a intenção de realçar a situação concreta do assassinato de outro como uma possibilidade humana real. Por outro lado, propor que o encontro com o rosto do outro seja o anúncio da impossibilidade radical de matá-lo. Em *Humanismo do outro homem*, ele evoca o nome de Caim e o associa diretamente a violência. Em *Outro que ser-ou-para Além da Essência*, a evocação do texto bíblico apareceu logo no início, com uma espécie de epígrafe.

Não pretendemos aqui indicar as ocorrências, os contextos e os sentidos que ganham os vários textos bíblicos na escritura filosófica de Levinas. Apenas pontuaremos exemplos, com o intuito de mostrar uma fonte importante de consideração do rosto. Fica evidente, de alguma maneira, que a questão do rosto tem uma tradição e que as análises de Levinas não partem do nada. Resta-nos saber em que medida é que ele dá continuidade à tradição e em que medida rompe com ela? Já sugerimos que ele, apesar de recorrer à tradição já constituída, termina provocando uma ruptura notável. Isso demonstra a riqueza da originalidade de suas análises, a firmeza de um princípio radical que defende e, sobretudo, a

³⁷⁰ LEVINAS, E. *Difícile Liberté*. Livré de Poche. 3. ed. Ed. Albim Michel, 1976 p. 199.

³⁷¹ LEVINAS, E. **Totalida e infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1980. p. 256.

novidade inspiradora da sua concepção de filosofia³⁷². No texto supracitado, ele cita o profeta Ezequiel; 3,20: “Se afastasse o justo da sua justiça cometendo maldade e pusesse eu uma armadilha diante dele, morrerá.

Por não tê-lo tu advertido, morrerá em seu pecado e não se recordarão as obras boas que tivesse feito, mas eu pedirei o seu sangue”³⁷³. Em seguida, cita o mesmo Ezequiel, 9, 4-6:

O eterno lhe disse: Passa pelo meio da cidade, pelo meio de Jerusalém e põe um sinal na frente de todos aqueles que sofrem e gemem por causa de todas as iniquidades que se cometem a eles. E os outros lhes disse, a meus ouvidos: Passe na sua última cidade e fira-os; não perdoe os vossos olhos, nem tenhas compaixão. Velhos, rapazes, moças, donzelas, crianças e mulheres, matai-os, destrua-os, mas de todos os homens que estiverem com o sinal, não vos aproximeis e comeceis por meu santuário³⁷⁴.

É fácil perceber que o foco do interesse é evidenciar a dimensão do humano, atingida por comportamento inadequado, ou seja, as indicações dos dois textos apontam para a impossibilidade de aceitar a injustiça feita ao próximo. A excelência do humano deve ser resguardada a todo custo, sem a menor pretensão de um reconhecimento. Há, nessas indicações, uma clara sugestão para se compreender a dignidade do humano, não pelo conceito que se formulou sobre ele ou por uma necessidade de convivência tranquilizante. Fazer a justiça a outrem é um imperativo irrecusável. No fundo, é o outro que se impõe a mim, fazendo um cheque na prioridade do meu eu e chamando-o a mudar a direção da prioridade. As inúmeras vezes que Levinas cita o texto bíblico talvez tenha essa indicação latente na sua mente como uma proposição a sugerir. Ele sugere priorizar o outro e não o eu - reconhecê-lo como alguém que porta um rosto inviolável e que se põe em minha frente, solicitando-me a responsabilidade por ele, sem ensejar uma retribuição possível.

Essa orientação da prioridade vem, com certeza, de outro mundo, do mundo da Bíblia e que Levinas faz questão de propor como provocação ao filosofar: “a Bíblia é a prioridade do outro em relação a mim. É no outro que vejo sempre a viúva e o órfão. Outrem passa sempre a minha frente. É o que chamei, em linguagem grega, a dessimetria da relação

³⁷² Para uma maior clareza do uso dos textos bíblicos, indicamos a obra "A Bíblia e a Ética": a relação entre filosofia e a sagrada escritura na obra de Emmanuel Levinas, de autoria de Renè Bucks, OCD, publicado pelas edições Loyola, 1997.

³⁷³ Ibid. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.** epígrafes. p. VIII.

³⁷⁴ LEVINAS, E. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.** epígrafes. p. VIII.

interpessoal"³⁷⁵. Desse modo, temos que entender que as reflexões e análises do rosto levam em conta a proximidade do próximo, pois, de fato, se trata de uma relação intersubjetiva, mas nunca admite Levinas que eles estejam no mesmo plano. Se assim o fosse, seria o plano do mesmo.

Ora, todo o horizonte da relação que se estabelece com o próximo na Bíblia, traz em si essa impossibilidade de incluir, no mesmo nível, o humano e o divino, ou seja, a relação do homem com o divino supõe sempre a transcendência do livro e, portanto, a assimetria³⁷⁶. Essa mesma condição nos parece que Levinas quer sugerir para considerar a relação homem a homem em termos éticos. De nossa parte, sugerimos que as análises do rosto perfazem essa dimensão assimétrica em todas as articulações que ele efetiva, como indicamos antes.

4.6 A Significação da Linguagem do Rosto

Antes de tentarmos explicitar as articulações entre as idéias do rosto e linguagem, faz-se necessário ter presente algumas considerações mais gerais.

Em primeiro lugar, é preciso nos dar conta que as análises do rosto, empreendidas por Levinas, têm como base as intuições da fenomenologia de Husserl, mas se distanciam fundamentalmente dela. Ele recorre à fenomenologia como recurso metodológico, mas não tem a pretensão de fazer uma simples fenomenologia do rosto. A relação com o rosto não evoca uma descrição minuciosa de suas partes, nem os modos como ele se apresenta fisicamente, com olhos, nariz e boca. O rosto não se constitui num dado que possa ser descrito e, a partir dessa descrição, uma possível constituição do seu sentido. Se assim o considerássemos, o rosto se inscreveria numa perspectiva de conhecimento objetivo, que implicaria, a necessária imanência num sujeito cognoscente como conteúdo. E, portanto, teríamos que admitir uma dimensão ontológica do rosto. Essa perspectiva está longe das pretensões de Levinas, ou melhor, é exatamente essa maneira de considerar os seres desde o ponto de vista ontológico e numa relação teórica de conhecimento que ele se propõe recusar de modo radical.

³⁷⁵ LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que Vem a Idéia**. p. 129.

³⁷⁶ Para um aprofundamento da relação do humano com o divino em Levinas sugerimos a leitura do capítulo 3 do livro de Cristina Beckert. "Subjetividade e Diacronia no Pensamento de Levinas".

Em segundo lugar, pensamos ser necessário nos esforçar para “compreender” o rosto na dinâmica de vinculação com outros termos de significação nuclear, como a transcendência, o infinito, o desejo, a separação, a alteridade e a ética, só para citar alguns. Esses termos sempre aparecem nos seus textos, numa espécie de sinfonia, onde se tem várias melodias, vários instrumentos, vários músicos, mas todos utilizando as mesmas notas musicais.

Em suma, a maneira como Levinas nos apresenta a idéia do rosto nos remete para o âmago da sua própria concepção de filosofia, que se alimenta e se mantém com o seu desejo, sempre cada vez mais insatisfeito, da alteridade.

Poderíamos nos perguntar, o que é que Levinas entende por rosto? O que é que ele nos quer apresentar com a noção de rosto? Já aqui diríamos que a posição da pergunta nos sugere uma dificuldade. Em primeiro lugar, porque formular uma pergunta começando com “o que”, nos envolve numa dinâmica, que almeja o conhecimento de um objeto. Em segundo lugar, porque a pergunta é sempre formulada por uma subjetividade que quer saber, é uma pergunta que parte de um eu. A atitude do perguntar envolve, portanto, dois elementos juntos: o “o que” e o sujeito. Mas, onde está o problema? Identificá-lo é fundamental para compreendermos a força e a profundidade da intuição de Levinas.

Dadas as condições já habituais da nossa lógica e linguagem, toda pergunta “o que” manifesta um desejo de saber sobre alguma coisa, sobre algum objeto. O saber sobre algo é sempre trazer a interioridade do sujeito, o que ele não tinha, é um trazer para dentro algo que estava fora. Desse modo, tudo que se torna presente ao eu torna-se conteúdo objetivo. O resultado de uma relação entre o sujeito que quer e pode saber e o objeto que pode ser sabido termina na apropriação do objeto pelo sujeito. O objeto é apreendido nas condições do sujeito. Tudo fica na conformidade das condições do sujeito, que dá ao objeto a sua própria forma. O objeto, portanto, passa a ser aquilo que o sujeito o denomina. A sua identidade de outro termina sendo adequada à medida do sujeito.

Levinas se propõe, com as análises do rosto, a inverter essa perspectiva. Suas considerações sugerem uma outra orientação, que se põem para além do ímpeto de um conhecimento de objetos, que se acomodam às condições do sujeito. Para Levinas, considerar o rosto é, para além de tudo, não enquadrá-lo numa relação de conhecimentos: “A relação com o rosto não é conhecimento de objeto”³⁷⁷. Ora, se a relação com o rosto não é um

³⁷⁷ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1980. p. 62.

conhecimento de objeto, a pergunta “o que” perde todo o seu sentido. Sendo assim, fica sem sentido, também, falar-se em saber de um rosto, saber sobre o rosto. E, portanto, não é a relação de conhecimento que expressa o seu significado. O próprio esforço de se tentar dizer o rosto é algo que se verifica como uma espécie de traição da linguagem.

O fato de não ser apropriada à relação do conhecimento não quer insinuar que não se possa manter uma relação com ele. Levinas quer recusar a prioridade da relação teórica porque ela não dispõe de outra maneira para abordar o outro, a não ser tomando-o como tema e, assim, reduzindo-o a uma forma abstrata e adequada ao sujeito. O acesso ao rosto deve acontecer por uma via fundamentalmente distinta da gnosiológica. A acessibilidade do rosto pela via do conhecimento colocaria o rosto como uma entidade disposta à representação. A representação já detém o domínio daquilo que representa. O rosto não pode ser representado, porque ele não é uma construção determinada pelo mesmo. A representação é, para Levinas, exatamente "uma determinação do outro pelo mesmo, sem que o mesmo se determine pelo outro"³⁷⁸. Em outras palavras, pensar a relação com o rosto pela via do conhecimento seria reduzi-lo a uma entidade objetiva, que tomaria forma abstrata na representação do sujeito.

A modalidade de relação com o rosto é absolutamente diferente da relação teórica e de sua corte. A relação com o rosto foi proposta por Levinas como uma relação com a transcendência. Pensar a relação com o rosto requer uma abertura do próprio para esperar a sua revelação. Todas as tentativas de conceptualização encontram uma resistência inabalável. Pois, aquilo que se quer conhecer ou conceituar é fortemente resistente ao conceito. Qualquer idéia que for formulada a seu respeito, qualquer imagem que for projetada sobre ele será uma idéia e uma imagem insuficiente para expressar o seu sentido. O próprio Levinas nos oferece o que julgamos ser um núcleo orientador da compreensão do rosto. Diz ele:

O modo como o outro se apresenta, ultrapassando a idéia de outro em mim, chamá-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a idéia a minha medida e à medida do seu ideatum - a idéia inadequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas Kat-Auto. Exprime-se³⁷⁹.

³⁷⁸ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1980. p. 37.

³⁷⁹ Ibid. p. 37-38.

As palavras de Levinas nos dão as razões da impropriedade, ou mesmo impossibilidade, de tentar ousar uma explicitação do rosto. Se o rosto ultrapassa a idéia que dele podemos ter, é porque ele a transcende, e a própria idéia ser incapaz de revelar aquilo que ele é o que, a rigor, não é um aquilo. Conforme a fórmula de Levinas, o rosto simplesmente não é. Ele ultrapassa a idéia de ser, ou seja, o rosto não tem a espessura de uma entidade ontológica, que pode ser referida propriamente como um “isso” ou “aquilo”. Conferir-lhe um estatuto de ser o reduziria à dimensão ontológica que se prestaria adequadamente à apreensão de um sujeito cognoscente. Assim, o ultrapassamento de sua idéia seria formal e não real.

A idéia de que o rosto é transcendente atesta o fato da negação de sua condição ontológica, mas também de uma condição estética. De fato, a imagem é algo que pode ser desvelado e oferecer-se à visão - e até transformar-se em conteúdo ideal. Mesmo como conteúdo ideal e imagem, ainda seriam de posse de um sujeito e, portanto, permaneceria na imanência do mesmo. Como imagem, o rosto poderia ser reduzido a um objeto visto. A visão atinge outrem o objetivando. O ver, segundo Levinas, tem a possibilidade de reduzir o outro ao eu que o olha: "O visível forma uma totalidade ou tende para ela"³⁸⁰, diz ele.

É fácil percebermos que Levinas recusa-se a aceitar que o rosto seja dado a um olhar, assim como a um sujeito tematizador, pelo fato de ambos o reduzirem a uma imanência objetiva. Ele faz uma consideração importante sobre a visão, remontando a Platão: “A visão, como disse Platão, supõe além do olho e da coisa, e da coisa a luz. O olho não vê a luz, mas o objeto na 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”³⁸¹. A claridade provocada pela luz possibilita o emergir de uma coisa de um espaço escuro. A coisa iluminada torna possível à mão alcançá-la. Desse modo, pode-se considerar o tato equivalente à visão. No entanto, Levinas observa que há uma diferença privilegiada da visão sobre o tato: “A visão tem, no entanto, sobre o tato o privilégio de manter o objeto no vazio e de recebê-lo sempre a partir desse nada como que a partir de uma origem, ao passo que o nada, no tato, se manifesta no livre movimento da apalpação”³⁸². Apalpar é, de algum modo, apoderar-se da coisa, ter um

³⁸⁰ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1980. p. 221.

³⁸¹ Ibid. p. 169.

³⁸² LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1980. p. 221

domínio sobre ela, mantê-la sobre controle. Numa espécie de prisão: "A visão transforma-se em apreensão"³⁸³.

O movimento da visão, que vê um objeto que está distante, separado, não garante a manutenção de sua exterioridade ou separação. A distância que os separa é perfeitamente transponível: "A visão abre-se para perspectiva, para um horizonte e descreve uma distância transponível, convida a mão ao movimento e ao contato e confirma-os"³⁸⁴. A visão que transpõe os espaços elimina a distância que há entre o olho que vê e o objeto que é visto.

Ora, o espaço bem que poderia ser a condição da permanência dos seres separados continuarem no seu em si, por assim dizer. Mas, se a luz pode romper o espaço e tornar acessível a coisa ou objeto, este último perde a dignidade de ter a sua singularidade como uma reserva de si mesmo. Então, responder à pergunta que Levinas se faz quando trata da relação entre "rosto e sensibilidade": "o rosto não será dado à visão?"³⁸⁵ A pergunta poderia ter uma resposta negativa. O rosto não se dá com propriedade para uma visão. A sua manifestação tem um caráter distinto das nossas costumeiras relações com o sensível. Ainda que possamos afirmar que o rosto se dá numa experiência sensível, temos que advertir que a sensibilidade desempenha uma função que se põe para além da objetividade: "A sensibilidade não é uma objetivação que se procura [...] Os sentidos têm um sentido que não é predeterminado como objetivação"³⁸⁶.

De qualquer forma que se pretenda atribuir um privilégio à visão em relação a outros sentidos, precisamos admitir que ela tem seus limites e suas forças. Onde se inscreve a sua força, Levinas vê o seu limite. Ela não mantém um horizonte aberto, onde possa resplandecer a transcendência [...] "A visão não é uma transcendência [...] Não abre nada que, para além do mesmo, seria absolutamente outro, quer dizer, em si"³⁸⁷. Dessa maneira, toda alteridade aberta pela visão seria, no fim de tudo, uma alteridade imanente ao mesmo, à identidade.

4.7. O Sentido Transcendente

³⁸³ Ibid, p. 171.

³⁸⁴ Ibid.

³⁸⁵ Ibid. p. 167.

³⁸⁶ Ibid.

³⁸⁷ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1980. p. 171.

A idéia de rosto que Levinas defende significa, no sentido forte do termo, a transcendência ou a alteridade de modo absoluto e não relativo. O rosto exprime a própria transcendência, que não pode ser atingida por uma reflexão teórica, nem por qualquer tipo de uma determinada prática:

Se o transcendente decide entre a sensibilidade, se é abertura por excelência, se a sua visão é a visão da própria abertura do ser - ela decide sobre a visão das formas e não pode exprimir-se nem em termos de contemplação, nem em termos de prática. Ela é rosto; a sua revelação é palavra. A relação com outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta³⁸⁸.

Parece-nos muito clara a tentativa de Levinas em "apresentar" o rosto fora das perspectivas do idealismo e do realismo, tão costumeiras na nossa tradição filosófica. Talvez ele queira fugir das determinações redutoras, que ambas as correntes plasmaram na nossa cultura filosófica, ora supervalorizando a dimensão intelectual, ora enfatizando a dimensão empírica. Certamente, Levinas identificou, nas duas modalidades de pensamento, a incapacidade de compreender a transcendência para além do egoísmo da razão e da ação.

O fato da relação com o rosto não poder ser reduzida à dimensão teórica intelectual, nem a uma simples experiência sensível, não quer dizer que ela se projete para uma dimensão de além-mundo. Esse além-mundo ainda seria, de alguma maneira, uma representação formal do pensamento. A transcendência do rosto pensada dessa forma não seria outra coisa do que uma idéia que simplesmente transcende à dimensão sensível da realidade do mundo. Essa modalidade de transcendência tem, em Kant, um eminente representante. Na verdade, é essa concepção de transcendência que perpassa todo o discurso filosófico que vem desde os gregos, formulada e expressa fundamentalmente no conceito de teoria. Podemos apontar Husserl como o último grande representante dessa compreensão de transcendência.

Levinas reconhece a magnitude dessa concepção de transcendência. No entanto, não deixa de ver, nessa mesma concepção, uma deficiência profunda: sua impossibilidade de

³⁸⁸ Ibid. p. 172.

abrir um horizonte de transcendência, que se ponha para além da simples diferença entre o sensível e o intelectual. Esse modo de compreender projeta a transcendência para um além-mundo, constituindo-a como uma pura abstração. Em última instância, o próprio mundo perde a sua espessura de realidade atritante de nossos sentidos e se transforma numa transcendência abstrata no conceito.

A compreensão que Levinas tem da transcendência do rosto e da transcendência como tal difere, radicalmente, dessa perspectiva. A rigor, a transcendência do rosto nem está nessa dimensão de transcendência, nem tampouco nesse mundo.

A transcendência é o próprio modo de ser do transcendente, que se encontra absolutamente exterior ao que pensamos. A relação que ele propõe estabelecermos com ela não nos arranca do mundo terrestre, mas nos propõe, ao contrário, um enraizamento nele, para além do anonimato impessoal e uma posse egoísta dos seus elementos. Podemos dizer que ele sugere uma nova maneira de nos situarmos no mundo, onde tudo pode ser reorientado na sua significação. As coisas ou elementos do mundo podem ganhar um sentido novo, no momento em que forem considerados como elementos de fruição, que garantem o próprio viver. Coisas para se viver “de” e não meros objetos de apropriação egoísta. Podem ser consideradas, também, como coisas que eu posso oferecer aos outros, coisas que eu posso dar.

As coisas do mundo assim consideradas se constituiriam em condições de acolhimento do outro e não elemento de diferenciação dos outros ou, por vezes, motivo de estabelecer uma relação com eles, usando-os como coisa para adquirir coisas para mim.

As coisas do mundo consideradas nessa perspectiva configuram uma condição de possibilidade para o acontecimento da transcendência num sentido forte do termo. Quer dizer, o próprio mundo onde o eu se insere converte-se na condição do acontecer da transcendência. A transcendência se dá como um movimento de abertura do eu para com o outro. A atitude de uma subjetividade que conseguisse perceber as coisas, não como puros objetos anônimos dispostos à sua mão e sua posse, mas como ocasião para pôr a sua apropriação em questão, já significa que o eu está promovendo uma abertura para a transcendência. Ora, considerar as coisas como elementos que tornam possível o viver e possibilidade de ofertar aos outros desenha uma modalidade de subjetividade, que não se afirma como um poder sobre as coisas nem sobre os outros.

Na verdade, um obstinado em adquirir e possuir coisas termina constituindo um eu que, às vezes, não consegue imaginar a si mesmo separado das coisas. Ele se torna capaz de

perceber a sua pessoalidade distinta e transcendente às próprias coisas. A posse de objetos passa a ter uma significação tão importante que acaba definindo o destino dessa subjetividade. Esse tipo de eu não teria como produzir a "experiência" da transcendência no mundo.

A idéia de Levinas sobre a transcendência do rosto a situa na dimensão do mundo, no qual se pode afirmar a eminência da abertura para o outro, que requer, necessariamente, um despojar-se das coisas e o seu conseqüente oferecê-las a outrem. Para Levinas, não se pode imaginar uma abordagem do rosto fora do mundo, nem na posse egoísta de bens econômicos:

Mas a transcendência do rosto não tem lugar fora do mundo, como se a economia pela qual se produz a separação se mantivesse abaixo de uma espécie de contemplação beatífica de outrem. (Esta converter-se-ia por isso mesmo em idolatria, que incuba em todo o ato de contemplação). A "visão" do rosto como rosto é uma certa maneira de permanecer numa casa ou, para falar de uma maneira menos singular, numa certa forma de vida econômica. Nenhuma relação humana ou inter-humana pode desenrolar-se fora da economia, nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias e com a casa fechada: o recolhimento numa casa aberta a outrem - a hospitalidade - é o fato concreto e inicial de recolhimento humano e da separação, coincide com o desejo de Outrem absolutamente transcendente. A casa escolhida é exatamente o contrário de uma raiz. Indica um desprendimento, uma vagabundagem, que a tornou possível e que não é um menos em relação à instalação, mas um excedente da relação com Outrem ou da metafísica³⁸⁹.

Ao nosso modo de entender, é muito significativo que Levinas use, mais de uma vez, a expressão "nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias". Em totalidade e infinito, ele usa a fórmula quando articula a idéia de "transcendência como idéia do infinito". Nessa ocasião, o "de mãos vazias" quer indicar uma espécie de positividade da idéia do infinito, que não pode ficar adormecido numa negatividade formal. A sua positividade como desejo não pode ficar restrita à formalidade do desejo que não encontra satisfação. A impossibilidade de apropriação e posse do infinito sugere uma moldura possível de concretude nas relações inter-humanas.

Assim como o desejo do infinito nunca será satisfeito e, portanto, deve se verificar como puro desinteresse, assim também o desejo do outro próximo. A abertura para o outro

³⁸⁹ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1980. p. 154.

que o desejo manifesta deve acontecer como pura bondade, o outro que se apresenta a mim como próximo suscita do meu eu uma atitude de generosidade para com ele. O meu próximo não se constituiu em alguém que simplesmente eu posso ver, falar, saudar. O simples olhar pode identificá-lo num mundo entre as coisas e, até mesmo, coisificá-lo, de modo que ter a visão do outro não pode ser confundido com o simples fato de vê-lo. Eu posso enxergá-lo e manter a minha posse de tudo. Até posso desejá-lo como alguém que seja útil aos meus interesses.

A sugestão de Levinas vai numa outra direção. Ele propõe um modo de desejar o outro ou uma orientação para o outro de uma maneira desinteressada, generosa, onde a posse do mundo possa ser oferecida a outrem. Diz Levinas:

o que, positivamente, se produz como posse de um mundo que eu posso ofertar a Outrem, ou seja, como presença em face de um rosto. Porque a presença em face de um rosto, a minha orientação para outrem só pode perder a avidez do olhar transmutando-se em generosidade, incapaz de abordar o outro de mãos vazias³⁹⁰.

A segunda vez que ele usa a fórmula "de mãos vazias" aparece acrescida de "e com a casa fechada", quando trata a questão: "A liberdade da representação e da doação"³⁹¹.

Pensamos que há uma intenção explícita de acentuar a radicalidade da transcendência do rosto numa perspectiva de desneutralização da sua própria idéia, conforme foi estabelecida na tradição filosófica. Em outras palavras, a transcendência do rosto pode assumir uma concretude na dimensão do humano, que é capaz de oferecer sua casa com todos os seus bens como hospitalidade para o outro homem. Abrir a casa para o outro é a atitude adequada para um eu manifestar a sua dimensão de transcendência. A hospitalidade já indica a abertura original do eu que se estrutura como receptividade e doação, de modo que a transcendência se constitui como uma doação ao outro e não como uma visão do outro. "A transcendência não é uma visão de outrem, mas uma doação original"³⁹².

A doação na aproximação aconchegante, no olhar receptivo, no abraço carinhoso, no dizer bem-vindo, estão aqui minhas coisas, pode dispor à vontade, de que necessita, constitui o ser do humano que age esquecido de si próprio. É nessa perspectiva de

³⁹⁰ Ibid. p. 37.

³⁹¹ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1980. p. 150.

³⁹² Ibid. p. 155.

acolhimento hospitaleiro que o humano pode apresentar a dimensão de sua existência, como uma espécie de abertura no ser. Dito de outro modo, a doação que ele faz ao outro dos seus bens e de si mesmo significa uma transcendência do seu modo de ser fechado e interessado por si mesmo. A doação original inaugura uma outra compreensão de ser humano, por conseguinte, uma nova perspectiva de compreensão da ética.

A identidade do ser humano assume uma outra significação à medida que ele é considerado na sua condição de ser ético. A prioridade que ele dá ao outro em relação a si constitui uma nova maneira de referir-se a ele como homem. No entanto, não podemos imaginar que o dar prioridade ao outro signifique uma negação ou diminuição da importância do eu, do si mesmo, do homem. Muito ao contrário, significa a possibilidade de afirmar a sua humanidade como a verdadeira identidade do homem. É nesse sentido que o homem todo passa a significar o rosto e afirmar a sua personalidade como algo único, distinto das outras coisas. Portanto, a prioridade dada ao outro, marca, segundo Levinas, um horizonte de inteligibilidade do homem constituído fundamentalmente pela ética. A própria descrição que ele faz da ética somente pode ser compreendida nessa dimensão de abertura e prioridade para com o outro:

Descrevo a ética, é o humano, enquanto humano. Penso que a ética não é uma invenção da raça branca, da humanidade que leu os autores gregos nas escolas e que seguiu certa evolução. O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro. Não creio que haja uma humanidade que possa recusar este ideal, mesmo que se deva declará-lo ideal de santidade. Não digo que o homem é um santo, digo que é aquele que compreendeu que a santidade era incontestável. É o começo da filosofia, é o racional, é o inteligível³⁹³.

Parece-nos muito significativo que Levinas se proponha a descrever a ética sem dar uma ênfase aos pilares da sua fundação grega. O fato de não se deter em análises minuciosas das virtualidades e deficiências dos sistemas que se instituíram a partir dos grandes modelos de Platão e Aristóteles supõe, justamente, a percepção de que eles não conseguiram fixar o que era mais fundamental: "o humano enquanto humano". Não que a ética grega tenha sido pensada para seres extraterrestres ou não-humanos. Mas pelo fato de

³⁹³ LEVINAS, E. *Entre Nós*. p. 149-150.

que aquilo que priorizaram no mundo da prática ter se detido nos quadros das formalidades lógicas da razão.

Na verdade, Levinas não despreza os sistemas gregos e os que deles se originaram, como algo imprestável. Ele aponta suas insuficiências e propõe uma outra forma de encarar o humano para além das formalidades da inteligibilidade fundada no logos e das orientações normativas que dele derivam. Dentre as inúmeras insuficiências, como a inscrição do homem no universo do ser, na generalidade de uma espécie, podemos pontuar o fato de serem justamente essas determinações a razão da impossibilidade de captar o humano enquanto rosto. Além disso, nas vezes em que o rosto foi percebido, ele não ultrapassou a condição de ente objetivo do corpo humano, com as suas particularidades de fronte, boca, nariz, olhos, apenas considerados numa visão ótica e dados para análises das ciências do homem como objetos específicos.

É óbvio que Levinas não imagina um rosto informe, sem os seus órgãos constitutivos, mas não enfatiza essas particularidades como entidades dispostas à investigação científica. O que lhe interessa é a percepção do rosto como a revelação mais profunda do humano, capaz de expressar a sua identidade de ser pessoal e a abertura para outro:

o rosto não é a junção de um nariz, de uma fronte, dos olhos, etc, ele é tudo isso, mas toma a significação de um rosto pela dimensão nova que ele abre de um ser. Pelo rosto, o ser não é somente fechado na sua forma e oferecido a mão - ele é aberto, se instala em profundidade e, nessa abertura, se apresenta de qualquer maneira, pessoalmente. O rosto é um modo irredutível segundo o qual o ser pode se apresentar na sua identidade³⁹⁴.

A pessoalidade é, na verdade, aquilo que singulariza um indivíduo e não pode ser transferido. De modo que, sobre qualquer forma de representação, abre-se um fosso intransponível entre aquilo ou aquele que o representa e o que realmente ele significa na sua particularidade. Isso faz de cada rosto humano um absoluto inalienável e dotado de um valor inigualável. Qualquer modalidade de classificação, delimitação conceitual, representação imagética constituem-se em mecanismos falhos e, por vezes, violentos de abordá-lo.

Nessa perspectiva, o rosto somente terá consideração no nível do seu estatuto, quando for abordado pela via da ética. Nesse nível, as formas de violência possíveis serão

³⁹⁴ LEVINAS, E. *Difficile Liberté*. p. 20.

sempre rechaçadas como negadoras da identidade do outro e, portanto, fora da orientação ética fundamental.

4.8. A palavra Ética do Rosto

Em todas as descrições que Levinas faz do rosto, nas várias obras espalhadas no tempo, é perfeitamente visível a fidelidade que ele mantém a um núcleo de sentido originário. A vinculação entre a idéia de rosto e a ética é um desses núcleos de permanência na sua trajetória e nos seus escritos.

A título de exemplo, poderíamos nos remeter ao importante texto de 1951, *É a ontologia fundamental?*, onde se coloca em questão o primado do ser e os correlatos que lhe concernem, como a razão, a inteligência, a compreensão, o conhecimento, etc. O interesse de Levinas é explicitamente combater o privilégio obsessivo da prioridade do ser.

A centralidade da preocupação com o ser, obviamente, marcou a trajetória do pensamento no Ocidente. Nessa trajetória mesma, o outro sempre esteve presente. Mas presente como um dado para a consciência e um objeto para o sujeito, ou por ele constituído, como objeto significativo. Nessa operação, o pensamento se erigiu de um poder extraordinário, a ponto de nada que lhe fosse inacessível a posse pudesse ser dito com sentido. A racionalidade mesma foi identificada não somente com o poder, mas com o poder de poder. Compreender passou a significar exatamente isso: prender, manter preso, presente ao sujeito. Todo o relacionamento que se estabeleceu no Ocidente, principalmente a partir da modernidade, significou sempre o poderio do sujeito sobre o objeto. Isso foi a marca da racionalidade. Assim, razão que tem razão, porque diz a verdade, é aquela que diz o objeto como ele é, em seu ser, ou seja, objetivamente.

Quando Levinas formula a pergunta: *É a ontologia fundamental?*, não nos pode impressionar somente a suspeita sobre o sentido privilegiado do ser como tal, mas também as formas como são ditos e por quem são ditos os seus significados. O poder da razão em dizer o ser parece merecer uma importância decisiva para Levinas. Essa importância pode ser vislumbrada na formulação da questão sobre o poder sobre o objeto:

O racional reduz-se ao poder sobre o objeto? É a razão dominação em que a resistência do ente como tal é superada, não por um apelo a esta resistência mesma mas como que por um ardil de caçador que apanha o que o ente comporta de forte e irreduzível a partir de suas fraquezas, de suas renúncias a sua particularidade, a partir do seu lugar no horizonte do ser universal?³⁹⁵

Levinas não aceita a redução do racional a uma modalidade de poder objetivo, justamente porque as formas de poder preferidas sempre se estabelecem como domínio sobre o outro e, até, a sua negação. Para ele, o poder pode ser expresso como uma fraqueza, que se articula de maneira diferente do domínio. A racionalidade pode se manifestar de outra maneira que a objetiva. Ao propor, no texto referido, “a significação ética de outrem”, está invertendo a prioridade ontológica, o sentido reduzido ao universo do ser, dado pelo sujeito, pela significação ética do rosto.

Mesmo que a terminologia usada ainda tenha marcas da linguagem ontológica, a sua intenção é apresentar o rosto como “aquele” que pode fazer frente à ontologia e a seus elementos constitutivos. Nesse momento, poderíamos dizer que Levinas tem uma convicção fundadora da excelência da significação ética do rosto e dispõe de meios suficientes para a contrapor ao poder da compreensão ontológica.

Partindo dessa convicção, ele percebe que a compreensão, quando se refere ao ente na abertura do ser, constitui também uma significação a partir dele: “A compreensão, ao se reportar ao ente na abertura do ser, confere-lhe significação a partir do ser”³⁹⁶. O ente não é, nessa perspectiva, invocado, mas nomeado pela compreensão: “Nesse sentido, ela não invoca, apenas o nomeia”³⁹⁷. Nessa operação está, para ele, uma negação do ente e uma violência: “[...] comete a seu respeito uma violência e uma negação”³⁹⁸. O fato da nomeação significa para o ente não dispor mais de sua independência. Ele já está sob o poder da compreensão que o nomeou ente. O compreender torna-se uma posse, mesmo como visão ou outra forma de uso instrumental. Na atitude do compreender, portanto, reside um poder e uma

³⁹⁵ LEVINAS, E.. *Entre Nós*. p. 30.

³⁹⁶ *Ibid.* p. 31.

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ *Ibid.*

negação.

Levinas fala de uma negação parcial: “A posse é o modo pelo qual um ente, embora existindo, é parcialmente negado”³⁹⁹. No entanto, quando se trata de uma relação com outrem, apesar da dominação e da violência, não o possuímos de todo. Ele guarda como reserva o seu em si. Dessa maneira, a negação não pode ser parcial, mas total: “Não posso negá-lo parcialmente, na violência, apreendendo-o a partir do ser em geral e possuindo-o. Outrem é o único ente cuja negação não pode anunciar-se senão como total: um homicídio. Outrem é o único ser que posso querer matar”⁴⁰⁰.

Aqui está, ao nosso modo de entender, o núcleo originário mais importante da dimensão ética do rosto na compreensão de Levinas. Na verdade, a possibilidade de desejar matar alguém, exterminá-lo por inteiro, está sempre aberta: “Eu posso querer”, como diz ele. Mas, efetivamente, quando se consolida o ato do assassinato, o que mais o eu desejava conquistar era a alteridade do outro e esta não se faz presente. Ao contrário, resta diante do eu um cadáver. Ora, a relação possível com um cadáver é uma relação com um ente que já não fala, não ameaça, não pode recusar nada, não pode expressar nenhum tipo de desejo. Ele é apenas um ente inscrito na generalidade das coisas do mundo. Sendo assim, o assassino não teve um olhar do rosto, não o encontrou enquanto rosto, pois não o manteve em sua frente.

Levinas propõe que o estar em frente do rosto mantém o duplo movimento do querer matar e a impossibilidade do matar: “A tentação da negação total, medindo o infinito desta tentativa e sua impossibilidade, é a presença do rosto. Estar em relação com outrem face a face – é não poder matar. É também a situação do discurso”⁴⁰¹.

Fica aberta, portanto, a possibilidade do querer de alguém em proceder a negação total de outrem pelo assassinato e a impossibilidade de tal efetividade ocasionada pelo rosto. Ele indicaria, ainda, a situação do face-a-face como a dimensão da irredutibilidade à compreensão e situação imediata, que faz brotar a linguagem.

Nota-se, claramente, a distinção que ele faz entre a relação que se pode estabelecer com as coisas e com o rosto. As coisas, enquanto entidades objetivas, podem oferecer-se adequadamente à objetividade da compreensão, pois se situam no horizonte do mundo onde predomina o ser. Ao passo que a relação com o rosto se constitui num acontecimento de outra ordem. Diríamos da ordem humana, que se tece na sociabilidade e

³⁹⁹ Ibid.

⁴⁰⁰ LEVINAS, E.. *Entre Nós*. p. 31

⁴⁰¹ Ibid. p. 32.

pela linguagem que atinge o ente como tal: “A relação com o rosto, acontecimento da coletividade – a palavra é relação com o próprio ente, enquanto puramente ente”⁴⁰².

O puramente ente sugere a recusa de entender seu rosto num contexto de horizonte tão caro ao pensamento fenomenológico de Husserl. O sentido do rosto nos vem fora do horizonte. Nesse sentido, é uma verdadeira “ruptura com o horizonte”⁴⁰³. O horizonte poderia constituir-se numa espécie de luminosidade que tornaria possível o sentido do rosto. Mas, assim, o rosto perderia a força de imediatidade e a significação por si mesmo. A presença do rosto dispensa o horizonte e afasta a tentação de imaginá-lo como um fenômeno, que aparece revelando uma essência.

E, assim, sugerir um âmbito de imagens ideais possíveis. Para afastar essa tentação imagética e a consideração de fenômeno, ele afirma a presença do rosto como pura nudez, que significa por si mesmo. É justamente a nudez que vai garantir a exposição aberta a todo o perigo e a voracidade do poder assassino: “O rosto significa outramente. Nele, a infinita resistência do ente ao nosso poder se afirma precisamente contra a vontade assassina que ela desafia, porque totalmente nua – e a nudez do rosto não é uma figura de estilo, ela significa por si mesma”⁴⁰⁴.

O que foi exposto é suficiente para mostrar como o protesto de Levinas ao primado ontológico ganha um sentido de profundidade extraordinário pela radicalização do sentido ético de outrem. Naquele momento, 1951, Levinas já tinha clareza da significância do rosto como o contraponto definitivo da significação do ser. O horizonte de sentido mais eminente não vem do esforço de inteligibilidade do ser, mas do rosto, que não se dá com propriedade à compreensão, mas a ela se opõe: “À compreensão e à significação, tomadas a partir do horizonte, opomos a significância do rosto”⁴⁰⁵. Essa significância é inapreensível fora da trama ética que apresenta o humano fora de uma “vontade de poder”.

Em *Totalidade e Infinito*, que é um texto de 1961, Levinas mantém as mesmas intuições de 51. Há, todavia, nessa obra, uma sofisticação maior, assim como um aprofundamento das questões já trabalhadas. Aspectos que, antes, foram apenas mencionados, agora receberam tratamento mais cuidadoso⁴⁰⁶.

⁴⁰² LEVINAS, E.. *Entre Nós*. p. 32

⁴⁰³ Ibid.

⁴⁰⁴ Ibid.

⁴⁰⁵ Ibid. p. 33.

⁴⁰⁶ Seria muito frutífero um estudo que apontasse as relações entre categorias do pensamento Levinasiano, como por exemplo o rosto, em vários textos, para mostrar as articulações diferenciadas e as possíveis silhuetas de

A primeira abordagem mais explícita da relação do rosto com a ética em *Totalidade e Infinito*, mostra, muito bem, a permanência e a pertinência dessa relação. Ele começa sua reflexão apontando para o fato de a visão abordar as coisas dominando-as, exercendo, sobre elas, um poder: “A abordagem dos seres, na medida em que se refere à visão domina os seres, exerce sobre eles um poder”⁴⁰⁷. O ser que se faz presente à visão torna-se um conteúdo visto. É um dado para a visão. Um determinado ser que existe independentemente do sujeito que vê, termina entrando na identidade do sujeito.

Levinas recusa a idéia de o rosto ser compreendido como um dado e tornar-se um conteúdo: “O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido não poderá ser compreendido, isto é, englobado”⁴⁰⁸. O rosto tem uma expressão própria, que não compartilha nada com a generalidade de uma classificação qualquer, nem com a atividade conceitual, como foi dito.

A condição de ser radicalmente diferente, transcendente, impede que haja partilha do mesmo mundo, que se situem no mesmo plano. Trata-se, por conseguinte, de uma diferença absoluta, que insinua um caráter de incompreensibilidade do rosto. Na verdade, o rosto não se oferece à compreensão. Mas isso não quer dizer que ele seja inacessível, nem uma negatividade enigmática. A absolutidade da diferença exprime o fato de não ser possível descrevê-lo nos quadros da técnica fenomenológica, nem da lógica formal.

Levinas propõe uma outra maneira de abordar o rosto, que, ao mesmo tempo, afirme a diferença radical e garanta a relação “positivamente”. A linguagem, com já vimos, tem essa possibilidade: “A diferença absoluta, inconcebível em termos de lógica formal, só se instaura pela linguagem”⁴⁰⁹.

A linguagem supõe uma palavra dita, que pode ser escutada, e não um objeto dado à compreensão e à visão apreendedora. A linguagem tem a excelência de manter uma relação com outrem a partir de sua própria origem, de revelar-se ao outro sem introduzir-se nele, nem assimilá-lo. Ela funciona ao contrário da visão. Por isso, Levinas diz que “a palavra dirime sobre a visão”⁴¹⁰.

A palavra tem uma importância tão decisiva que Levinas chega a propor a

significação que elas assumem. De nossa parte, preferimos pensar que ele muda as formas do dizer, mas o dizer fundamental permanece o mesmo.

⁴⁰⁷ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. p. 173.

⁴⁰⁸ Ibid.

⁴⁰⁹ Ibid. p. 174.

⁴¹⁰ Ibid.

impossibilidade de separá-la do rosto. “A atestação de si só é possível como rosto, isto é, como palavra. Ela produz o começo da inteligibilidade, a própria iniciabilidade, a principialidade, a soberania real, que comanda incondicionalmente”⁴¹¹. A palavra, para ele, não pode significar um elemento incluso como componente de um sistema de signos articulados por uma gramática. A palavra, que pode romper a distância intransponível, tem que ser entendida, “mas liberta da sua espessura de produto lingüístico”⁴¹². Ela não aparece como a simples quebra do silêncio, pois pode “estar no fundo do silêncio como um riso perfeitamente contido”⁴¹³.

Levinas insiste na importância da palavra, movendo-se na atmosfera da fenomenologia de Husserl. Mas se preocupa em apresentar o rosto sem confundi-lo com um fenômeno, como dito anteriormente. A palavra falada não se dissolve numa engrenagem lógica abstrata, nem no anonimato dos fenômenos. Para ele, a força da palavra está no seu potencial de expressividade, na expressão. É por isso que ele tem um cuidado especial de analisar o “mundo dos fenômenos e a expressão”⁴¹⁴.

Em *Totalidade e Infinito*, isso é feito com rigor e muita elegância. A partir do fato da separação, que retém, no recolhimento, a interioridade, ele se pergunta se a obra pode manifestar essa interioridade e romper a separação, e se as ações, os objetos fabricados não expõem o próprio autor: “Mas a obra não manifestará essa interioridade cá fora? Não conseguirá furar a crosta da separação? Será que os gestos, as ações, as maneiras, os objetos utilizados e fabricados não expõem o seu autor?”⁴¹⁵.

Em resposta, ele não nega que haja a ruptura da separação, nem a exposição do autor através das obras. Mas lhe impõe uma condição fundamental. A condição é que a manifestação se dê pela linguagem: “[...] só se eles revestiram a significação da linguagem que se institui para além das obras”⁴¹⁶.

Quer dizer, então, que as obras, por si mesmas, não têm a possibilidade de exteriorizar o seu autor. O eu se recolhe na sua intimidade como se o silêncio fosse o seu mais seguro refúgio. Levinas admite que uma atividade imprima um sentido na matéria, mas esse sentido pode encher de equívocos, o que decerto, confunde a exterioridade: “As linhas de

⁴¹¹ LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. p. 180.

⁴¹² Ibid. p. 159.

⁴¹³ Ibid. p. 78.

⁴¹⁴ Ibid. p. 157.

⁴¹⁵ Ibid. p. 158.

⁴¹⁶ Ibid.

sentido que a atividade traça na matéria enchem-se logo de equívocos, como se a ação, ao prosseguir o seu desígnio, não tivesse consideração pela exterioridade, não lhe prestasse atenção”⁴¹⁷.

Parece-nos que Levinas faz uma afirmação fundamental da radical separação que existe entre um sujeito/eu que, por sua atividade, produz uma obra que dele se separa, se opõe como exterior a ele. No momento em que uma obra emite algum sinal, o autor já não está presente para fazer a sua decifração. Ela é feita por outros, automaticamente. Mas, quando o autor participa nessa decifração, ele tem que recorrer necessariamente à linguagem: “Se ele participa nessa decifração, fala”⁴¹⁸. A fala, portanto, se constitui na possibilidade do eu proceder à interpretação do sinal emitido pela obra e tirar-lhes das sombras do anonimato e do equívoco. As obras que se exteriorizam do seu autor evadem-se no anonimato e participam do conjunto de obras dispostas a todo tipo de uso. Elas ganham o sentido de serem úteis. Mas, no momento em que se quer vislumbrar o seu autor, ele escapa. E se, por acaso, se fizer presente, o será como resultado do esforço dedutivo. E, portanto, pode ser mal compreendido: “A partir da obra, sou apenas deduzido e já mal entendido, traído mais do que expresso”⁴¹⁹.

O que realmente interessa a Levinas, na análise que faz das obras e suas possibilidades de manifestação, é enfatizar a força da expressão como uma manifestação viva e direta. Uma obra pode ser simbolizada ou simbolizar o seu autor, mas o autor da obra mesma se mantém ausente: “Outrem assinala-se, mas não se apresenta. As obras simbolizam-no”⁴²⁰. Nesse sentido, os sinais se constituem em proteção da intimidade. No entanto as interpretações que se podem fazer do simbolismo sempre estão sujeitas a equivocidade.

Além disso, Levinas faz notar na sua análise da “obra e da expressão”, como já foi mencionado, que a manifestação das obras é fundamentalmente colocada a um “*que*”, “*quid*”, como ele o diz. E, por conseguinte, o sujeito que formula a pergunta o quê se identifica também com o quê: “Perguntar o quê é perguntar enquanto quê: é não tomar a manifestação por ela mesma”⁴²¹. A manifestação como tal não é considerada na sua dignidade. De fato, qualquer pergunta feita quer saber sobre um algo, uma “*quididade*”. O que se obtém como

⁴¹⁷ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. p. 158

⁴¹⁸ Ibid.

⁴¹⁹ Ibid.

⁴²⁰ Aqui há uma referência elogiosa a Freud por tratar a questão do simbolismo. Levinas concorda dizendo: “o simbolismo da vida e do trabalho, simbolizado no sentido muito singular que Freud descobriu em todas as nossas manifestações conscientes e nossos sonhos e que é a essência do sinal, a sua definição original: só revela escondendo”. Cf. **Totalidade e infinito**. p.158.

⁴²¹ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. p. 159.

resposta não escapa à espessura de conteúdo real ou ideal, que se pode representar num conceito.

No entanto, ele observa que, mesmo a pergunta que se faz sobre uma *quididade*, se faz a alguém: “Mas a pergunta que se interroga sobre a quididade faz-se a alguém”⁴²². Aqui ele estabelece uma diferença abissal entre o “quem” e o “quê”. Compreender essa diferença é fundamental para se ter lucidez sobre a dimensão metafísica do rosto. No fundo da diferença, está a preocupação de retirar a significação do rosto do universo da ontologia e da conseqüente possibilidade de tornar-se um conteúdo, ou mesmo símbolo de uma outra entidade, que possa ser buscada e interpretada para responder à necessidade de saber. Ele é tão cuidadoso com essa possibilidade que não aceita o perguntar “quem”, como propriamente pergunta: “Na realidade, o “quem é?” não é uma pergunta e não se satisfaz com um saber”⁴²³.

Ele, sutilmente, põe a apresentação do rosto numa anterioridade à formulação da própria pergunta, sem a possibilidade de ser um conteúdo: “Aquele a quem a pergunta é feita, já se apresentou, sem ser conteúdo. Apresentou-se como rosto”⁴²⁴. Se não figura como conteúdo, não tem, por seu turno, uma quididade, nem se constitui em resposta à pergunta: “O rosto não é uma modalidade da quididade, uma resposta a uma pergunta, mas o que é correlativo do que é anterior à pergunta”⁴²⁵. O anterior à pergunta não é, por sua vez, outra pergunta, nem um conhecimento adquirido por antecipação, mas “desejo”. Todavia, não é o desejo em si mesmo, que ganha importância, mas o seu correlativo, que, para Levinas, tem uma importância tão fundamental quanto noções de “quididade, ser, ente e categorias”⁴²⁶.

Percebe-se, com muita clareza, o esforço que Levinas faz para radicalizar a diferença da pergunta “o quê” e “quem”. A diferença radical é que uma se refere a um objeto, uma coisa, uma quididade, e a outra, a uma pessoa. Mas ele observa que essa diferença pode ser uma pura ilusão. A pergunta quem não necessariamente se refere à pessoalidade; que, mesmo se perguntando quem, pode-se estar referindo ainda a um “que” – e aqui não haveria diferença entre os termos - Quando se pergunta, por exemplo, quem é o presidente de tal instituição? Quem foi o senhor Kial?, esse quem o insere “num sistema de relações”. A pessoalidade não aparece. O que ele representa não coincide consigo mesmo.

Levinas faz essas sutis análises, para enfatizar a característica da pergunta quem, a

⁴²² Ibid.

⁴²³ Ibid.

⁴²⁴ Ibid.

⁴²⁵ Ibid.

⁴²⁶ Ibid.

uma dimensão de personalidade irreduzível à generalidade de quaisquer sistemas de relações. Portanto, a pergunta “quem” tem uma exclusividade restrita: “A pergunta quem? Responde à presença não qualificável de um ente que se apresenta sem se referir a nada e que, no entanto, se distingue de qualquer outro ente. A pergunta quem? visa a um rosto”⁴²⁷.

É muito significativo perceber-se a diferença dos modos de perguntar, porque eles indicam a força da intuição levinasiana. A pergunta quem? feita ao rosto tem como resposta a sua própria presença. Desse modo, se dispensa qualquer modo de representação. Ninguém pode responder pelo rosto. Somente ele tem a resposta e o meio próprio de responder. “Visar a um rosto é fazer a pergunta quem ao rosto, que é a resposta a tal pergunta”⁴²⁸. Ao contrário da pergunta quem ao presidente de tal instituição, em que a resposta não o apresenta na sua intimidade, se faz representar no conjunto das relações, no caso do rosto, aquele que responde e o conteúdo do que é respondido são absolutamente coincidentes: “O que responde e o que é respondido coincidem”⁴²⁹.

A coincidência do respondente e daquilo que é respondido mostram a impossibilidade de separar a palavra do rosto de sua própria expressão, outrossim, de situar o rosto como um elemento que possa ser referido pela medição de um signo. A referida coincidência indica, justamente, a recusa em aceitar que o rosto possa ser referido de forma mediada. A mediação do signo o lançaria no interior de um sistema de signos, onde ele passaria a significar ausente de sua própria manifestação. Assim, ele significaria como significa alguém a partir de sua obra:

O quem da atividade não é expresso na atividade, não está presente, não assiste a sua manifestação, mas é aí simplesmente significado por um signo num sistema de signos, isto é, como um ser que se manifesta precisamente enquanto ausente de sua manifestação: “uma manifestação na ausência do ser – um fenômeno”⁴³⁰.

A manifestação do rosto mediada pelo signo não permitiria uma manifestação total do

⁴²⁷ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. p.159

⁴²⁸ Ibid.

⁴²⁹ Ibid.

⁴³⁰ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. p. 160.

rosto, mas parcial, a sua suposta presença seria ausência. Ele permaneceria ainda como um ser passível de interpretação: “símbolos apelam para a sua interpretação”⁴³¹.

Levinas não aceita que a manifestação do rosto possa ser parcial e que sua presença se verifique numa rede de símbolos a serem interpretados. Se assim o admitisse, deixaria aberta a possibilidade de abordarmos o rosto como um fenômeno mudo e anônimo e, por conseguinte, sujeito às ambigüidades e aos equívocos das interpretações possíveis. Ao contrário, para ele, o rosto tem uma expressividade personificada, que dirime quaisquer equívocos ao pronunciar a sua palavra: “O rosto, expressão por excelência, formula a primeira palavra: o significante que surge no topo do seu signo, como olhos que vos observam”⁴³². É essa palavra que faz a decifração definitiva e faz emergir a novidade do ser que se exprime, permitindo o trânsito do fenômeno para uma outra dimensão de sentido mais profundo do que a pura fenomenalidade:

O rosto que acolho faz-me passar do fenômeno ao ser, num outro sentido: no discurso, exponho-me à interrogação de outrem e essa urgência da resposta – ponta aguda do presente – gera-me para a responsabilidade; como responsável, encontro-me reconduzido à minha realidade última⁴³³.

É possível percebermos que a primeira palavra proferida pelo rosto não somente dispensa a mediação do signo e dirime os equívocos, mas transforma a condição de ser de quem acolhe a sua palavra. Podemos dizer que a expressão do rosto evoca uma expressão; a sua palavra requer a palavra, a sua presença solicita a presença do outro, que pode se transformar completamente. A relação com o rosto, quando feita na forma de acolhimento, implica um novo nascimento: o nascer para o outro.

O acolhimento do rosto instaura uma nova ordem, que passa a significar uma profundidade mais excelente do que a significação extraída dos fenômenos. A nova dimensão que um ser adquire no acolhimento do rosto se constitui numa renovada identidade, capaz de exprimi-la sem dissimulação. Trata-se de uma identidade que se constitui pela presença de

⁴³¹ Ibid.

⁴³² Ibid. p. 159-160.

⁴³³ Ibid. p. 160.

outrem e significa por sua pele nua e não por referência a outra coisa. Até poderíamos dizer que o acontecimento do acolhimento do rosto funda uma ontologia do ser humano. Essa ontologia não é suficiente apenas apontar a determinação do ser. Mas apresenta o ser do humano, sendo inteiramente afirmado na negação do seu próprio ser, ao assumir a responsabilidade pelo outro. Desse modo, no ato da negação do seu ser egoísta, acontece a afirmação do ser responsável. A responsabilidade, portanto, configura a transformação do ser puramente abstrato, anônimo ou ser fechado e interessado em si mesmo em ser aberto para o outro.

Nessa perspectiva, podemos entender a dimensão da transcendência se abrindo a partir da imanência do humano que responde aos apelos e às interrogações feitas pelo rosto de outro homem. O homem respondente é, assim, o homem responsável. E é nessa medida que ele tem a possibilidade de encontrar a sua condição de verdadeiro ser humano. É aqui que ele encontra a si mesmo como ser único, com sua identidade intransferível e irrecusável. Pois, não pode deixar de responder nem delegar a outros a sua resposta.

Ninguém pode pronunciar a sua palavra. Nenhum outro ser pode significar por si. No momento que alguém descobre que a sua existência é somente para si e percebe que existir para si mesmo é insuficiente, adquire uma espécie de “acréscimo de consciência”, passa a ficar mais atento aos outros. É nesse momento que começa o processo de mudança de sua própria natureza. A atenção ao outro funciona como um despertar e um desconfiar. Desconfiar de que o seu existir é um simples estar na existência e despertar para a necessidade de se afirmar como alguém que, além de existir como ser, pode adquirir, para a sua própria existência, a plenitude.

Nesse nível, já estamos na nova dimensão do existir para outrem: “A minha existência, como “coisa em si”, começa com a presença em mim da idéia do infinito, quando me procuro na minha realidade última. Mas tal relação consiste já em servir outrem”⁴³⁴.

Fica evidente que a única possibilidade para um ser humano aceder a sua dimensão de profundidade, até chegar à última instância, não pode significar um aprofundar-se nos mistérios e recônditos escondidos de si mesmo. Esse caminho o deixa na solidão anônima e no puro nível do existir. A imersão na interioridade encontra o silêncio mudo de uma noite que nunca terá amanhecer. Há, no entanto, outra possibilidade. Encontrar a ultimidade de si, segundo Levinas, passa necessariamente pelo encontro com o outro. O encontro acolhedor do

⁴³⁴ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. p. 160

rosto do outro constitui-se em “ajuda a mim mesmo”. E, na medida do comprometimento, na responsabilidade acontece o alvorecer da realidade última: “encontre-me reconduzido a minha realidade última”⁴³⁵. A essência mais significativa do humano está, portanto, na sua capacidade de abertura para o outro. Essa é a sua única possibilidade de afirmar-se como distinto dos demais entes, ou permanecer no universo fenomenal das coisas que simplesmente existem.

Existir não é o bastante, ser não é suficiente. Comprometer-se apenas com o ser é navegar no oceano sem bússola. É nunca poder enxergar o horizonte nas variações das cores que ele oferece. Ter a coragem de comprometer-se na responsabilidade para com outrem é contemplar a aurora de um novo amanhecer, que o rosto exprime. Novo dia, novo tempo. O tempo do outro que faz irromper a nova vida. Vida comprometida com a vida. Conjuração da morte pelo medo da própria morte. O homem esperto capaz de discernir em si mesmo a diferença da sua excelência em relação a outros. Homem que não fica satisfeito pelo fato de ter consciência de sua existência, mas aceita o desafio de entrar na aventura da conquista de sua plenitude, na certeza de que ela é inatingível:

Por causa da presença diante do rosto de outrem, o homem não se deixa enganar pelo seu glorioso triunfo de ser vivo, e, distinto do animal, pode conhecer a diferença entre o ser e o fenômeno, reconhecer a sua fenomenalidade, o defeito da sua plenitude, defeito inconvertível em necessidades e que, para além da plenitude e do vazio, não poderá preencher-se⁴³⁶.

Não é suficiente para o homem que encontra o rosto saber-se vivo, mas dar-se conta da necessidade de afirmar a vida, apesar da certeza da morte. A iminência e inevitabilidade da morte devem fazê-lo lançar-se na incessante luta de afirmação da vida e de suas potencialidades. O desejo de outrem pode significar essa permanente abertura de manutenção na própria abertura sem a preocupação com um possível fechamento ou satisfação do desejo. Na verdade, desejar o rosto de outrem não pode ser equiparado ao desejo que possa ser satisfeito. Pois, a rigor, não há necessidade a ser saciada. O desejo parte de um

⁴³⁵ Ibid.

⁴³⁶ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. p. 161.

homem cuja falta não é o que alimenta a sua busca. Ele deseja outrem pela pura gratuidade do desejar, trata-se de um desejo que nunca pode ser satisfeito, porque não há “satisfação possível”: “Não apenas sem satisfação de fato, mas fora de toda satisfação ou insatisfação”⁴³⁷. Trata-se, portanto, de um desejo nobre: “O desejo não coincide com uma necessidade insatisfeita, coloca-se para além da satisfação e da insatisfação”⁴³⁸. O desejo que não visa à satisfação desponta no ser que foi ensinado sobre os limites de suas próprias limitações. Ele se põe como a expressão daquele que faz do infinito a medida do próprio desejo. Por conseguinte, é desejo que não pode ter medida. Assim também, deverá ser a disposição para servir a outrem. Nunca chegará o momento de se considerar pleno ou suficiente o serviço dispensado ao outro. De modo que, tanto mais se serve, mas se abre a obrigação de servir.

É na perspectiva do desejo sempre aberto de servir ao outro, que está a excelência da expressão do ser pessoal, portador de um rosto que pode responder aos apelos feitos pelo outro. É nessa direção que podemos compreender a palavra respondente, fundamentalmente diferenciada da palavra signo, presa ao sistema de signos. A presencialidade daquele que responde se faz de forma original, vibrante e direta. Está presente a sua própria manifestação, consiste para um ser recusar estabelecer com outrem uma relação mediada. A palavra dirigida e acolhida significa essa presença imediata: “A sua presença significa manifestar-se na palavra”⁴³⁹. Palavra que exprime o próprio da presença: “A expressão manifesta a presença do ser”⁴⁴⁰. Não há um algo mais a ser significado como um fenômeno. Pois a presença é fundamentalmente a presença de um rosto: “Ela é, *de per si*, presença de um rosto, e, por conseguinte, apelo e ensinamento, entrada em relação comigo – relação ética”⁴⁴¹.

É clara a intenção de Levinas em recusar o esquema da linguagem tradicional, que toma a relação entre signo, significante e significado, para aí encontrar o que mais significa ou o significativo; justamente porque, nesse esquema, se perde ou não exprime enfaticamente a expressão: “A expressão já não manifesta a presença do ser ao remontar do signo para o significado, mas apresenta o significante. O significante, o que dá sinal – não é significado”⁴⁴². Quando se trata de uma expressão diferenciada das coisas, no caso do rosto, “o significante deve, pois, apresentar-se antes de todo signo, por ele mesmo - apresentar um

⁴³⁷ Ibid.

⁴³⁸ Ibid.

⁴³⁹ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. p. 163.

⁴⁴⁰ Ibid.

⁴⁴¹ Ibid.

⁴⁴² Ibid.

rosto”⁴⁴³.

A linguagem do rosto que fala dispensa o recurso do signo mediador. Nisso está a sua majestade:

A palavra é, de fato, uma manifestação sem paralelo: não efetua o movimento que parte do signo para ir até o significante e ao significado. Desaferra o que todo o signo encerra exatamente na altura em que abre a passagem que leva ao significado, fazendo assistir o significante a manifestação do significado⁴⁴⁴

A palavra, portanto, assiste a própria palavra que é rosto. A essa assistência Levinas denomina, “o excedente da linguagem falada sobre a linguagem escrita”⁴⁴⁵, que se estrutura necessariamente no signo.

Como já vimos, a linguagem que se articula através de signos é uma linguagem que dispensa a pessoalidade – é uma linguagem que não fala. É uma linguagem muda: “o signo é uma linguagem muda, uma linguagem impedida”⁴⁴⁶. É linguagem impedida justamente porque pode não encontrar o seu real destinatário. Este último pode ser qualquer um. Pode até acontecer de uma linguagem escrita nunca encontrar um destinatário, permanecer, para sempre, no silêncio surdo. Ainda que encontre um destinatário, não se tem garantia nenhuma que haja uma comunicação. O diálogo possível que pode ser estabelecido fica num perguntar sem resposta ou um dizer a ninguém. É, por conseguinte, pura forma verbal. O seu sentido fica retido na rede de relações que se agrupam, carecendo sempre de decifração. Ora, como já foi dito, para Levinas, “a linguagem não agrupa os símbolos em sistemas, mas decifra os símbolos”⁴⁴⁷. Ao contrário disso, a linguagem articulada a partir da palavra garante uma “manifestação original”⁴⁴⁸. A partir dessa manifestação, até mesmo outros signos, não necessariamente verbais, podem assumir a função de linguagem: “[...] na medida em que um ente se apresentou e se ajudou a si próprio, todos os signos diferentes dos

⁴⁴³ Ibid.

⁴⁴⁴ Ibid.

⁴⁴⁵ Ibid. p. 164.

⁴⁴⁶ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. P.164

⁴⁴⁷ Ibid.

⁴⁴⁸ Ibid.

signos verbais podem servir de linguagem”⁴⁴⁹. Isso não significa, no entanto, que toda palavra exprima sempre a presença viva e expressiva daquele que fala. Levinas reconhece que, nem sempre, a palavra recebe o acolhimento que lhe é devido:

Em contrapartida, a própria palavra nem sempre encontra o acolhimento que convém reservar à palavra; porque comporta não-palavra e pode exprimir como exprimem os utensílios, as peças de vestuário, os gestos. Pelo modo de articular, pelo estilo, a palavra significa como atividade e como produto.⁴⁵⁰

Porém, esse é um modo de significar sem a expressão viva da luminosidade do olho, sem a percepção dos movimentos dos lábios e a língua, sem a contração dos músculos e a escuta da voz. É, todavia, uma linguagem que não supõe o estar de frente ao outro e, por isso, pode não ter a transparência e franqueza sincera: “A palavra como atividade significa tal como os móveis ou os utensílios”⁴⁵¹.

4.9. A Idéia do Infinito

A idéia de infinito, como problema filosófico, sempre esteve presente nos vários momentos históricos e nos diversos sistemas do pensar ocidental. Na sua trajetória, o infinito foi considerado como algo que não pode ser devidamente e satisfatoriamente definido, algo que incomoda a precisão do conceito racional ou “ simplesmente a síntese de todas as idéias de indefinição”⁴⁵².

Por não se ajustar satisfatoriamente à medida do logos, ele apresentou-se como um poder desestabilizador, que necessitava ser controlado e incluído na formalidade da identidade do pensamento. Nos seus esforços, Hegel, para purificar a razão de tudo aquilo que não era ela mesma, constituiu um sistema que incluísse toda diversidade numa totalidade verdadeira e

⁴⁴⁹ Ibid.

⁴⁵⁰ Ibid.

⁴⁵¹ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. p. 164

⁴⁵² SOUZA, Ricardo Timm. **O infinito para além do infinito**. Porto Alegre: PUCRS, 1991, Dissertação de Mestrado, p. 296.

absoluta, e o infinito foi controlado. A partir daí, passou a ser “função da racionalidade de uma época e aferidor dessa racionalidade mesma; o infinito é a própria racionalidade purificada de qualquer discursividade hesitante”⁴⁵³.

Depois da domesticação efetivada por Hegel, o infinito passou a ser considerado em dimensões mais específicas de ramos de saberes, como a física, a matemática, a estética, a teoria do conhecimento e, até mesmo, a vida prática.

No âmbito das reações ao sistema totalizante do saber absoluto, as denominadas filosofias da finitude consideraram o infinito simplesmente uma idéia mirabolante e desprovida de sentido: “A filosofia heideggeriana marca precisamente o apogeu de um pensamento em que o finito não se refere ao infinito”⁴⁵⁴. Enquanto desprovida de sentido, não podia ser tomada a sério como provocação para a racionalidade contemporânea.

Tentaremos mostrar, neste capítulo, que Levinas recoloca a idéia de infinito como problema estritamente filosófico para o pensamento contemporâneo. E o faz partindo de pressupostos absolutamente diferenciados da tradição, abrindo novas possibilidades conceituais e perspectivas de interpretações eminentemente novas.

Às perspectivas de consideração do infinito “a partir de uma cosmologia, de um ordenamento” “hierárquico de perfeições”, da “analogia do sujeito que o pensa”, da pretensão do “conhecimento do todo a partir do saber das partes”, do enraizamento ontológico, Levinas contrapõe outras bases para sua adequada compreensão. Em certo sentido, veremos que o entendimento levinasiano do infinito se constitui numa espécie de desarranjo inconfortável para um modo de pensar fundado no rigor lógico da conceitualização teorizante. Pois, ele somente se dá no comportamento moral que é vivido em sociedade. Os esforços teorizantes resultam na imantização do infinito no finito, nivelando e igualando o que é absolutamente inigualável, como é a singularidade pessoal.

4.9.1 O Infinitamento Ético

⁴⁵³ Ibid, p. 297.

⁴⁵⁴ LEVINAS, E. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa, Instituto Piaget, s/d., p. 207.

A idéia do infinito dá acesso à compreensão da enigmática formulação levinasiana expressa na fórmula: “De outro modo que ser” ou “para além da essência”. O para além da essência não se refere a um lugar, um onde, mas “significa não-lugar”. Reivindica-se a possibilidade de pensar um possível desligamento da essência. “Terá que mostrar, desde já, que a exceção de ‘o outro ser’ – mais além do não-ser – significa a subjetividade ou a humanidade, o si mesmo que repudia as anexações da essência”⁴⁵⁵.

A subjetividade apresenta-se, pois, como o âmbito próprio para significar a metafísica. Dessa feita, a metafísica resgata o seu sentido radical de meta-além, transpassada pela realidade ética como nova constituição fundamental da subjetividade.

A pergunta sobre a condição fundante da ética, ou seja, a tentativa de buscar um fundamento recorrendo a uma teoria de princípios, como propõe Platão, resulta inconsistente. A possibilidade de pergunta pela fundamentação filosófica da situação ética passa originariamente pela recorrência ao mais além do ser. A questão agora é invertida: a ética é fundamento e, por isso, põe-se como condição de inteligibilidade do ser e de seus possíveis sentidos.

A compreensão levinasiana de metafísica introduz a possibilidade de uma noção de alteridade, que se põe para além da dinâmica da dialética de ser e não ser, conhecido e desconhecido. A idéia do infinito expressa de forma radical uma concepção de alteridade, que escapa as tramas de uma intencionalidade cognoscível. Ele propõe uma “compreensão” de infinito, que escapa e, ao mesmo tempo, supera os condicionamentos da racionalidade abstrata e solidária, centrada em si mesma, na sua auto-fundação e legitimação.

O infinito apresentado por Levinas tem características profundamente diferentes das já conhecidas pela tradição. As considerações que ele faz não inserem o infinito numa ordenação hierárquica ou axiológica de raízes ontológicas; não tem nenhuma analogia com quem o pensa; move-se numa esfera distinta do conhecimento e, por isso, é incognoscível, não se deixa numa totalidade ou sistema, desordena a ordem ontológica.

As características do infinito levinasiano abrem a possibilidade de uma abertura verdadeiramente metafísica, onde o reinado do ser e do conhecimento perdem o seu poder de operação ativa. Todavia, não se trata de estabelecer, simplesmente, uma nova forma de inteligibilidade do infinito. O esforço de Levinas é muito mais pertinente, por tentar apresentar uma nova forma de relação com o infinito. A nova modalidade de relação tem a

⁴⁵⁵ LEVINAS, E. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. p. 9

eminência de garantir a relação real, sem negar o caráter de inabarcável do infinito. A própria natureza da relação, por assim, dizer, é metafísica, “aborda sem tocar”.

Esse modo de relação parte de um eu, mas está direcionado para o outro lado, para o “doutro modo”, para o outro, para um fora de si, “para um além”. Acontece, portanto, como um movimento que tem, no mundo, o seu ponto de partida, mas não encontra satisfatoriamente o ponto de chegada, simplesmente porque ele é outro num sentido pleno.

Segundo Levinas, o desejo articula devidamente esse movimento e mantém o infinito na sua abertura. O objeto do desejo é sempre algo que nos falta. No entanto, ele diferencia o desejo, que radica numa falta, e visa, portanto, a uma satisfação e ao desejo metafísico. O desejo metafísico, não busca uma satisfação, não pretende um retorno, é totalmente desinteressado. É uma espécie de desejo que já parte de um ser satisfeito. “O desejo é um desejo num ser já feliz: o desejado é a infelicidade do feliz, uma necessidade luxuosa”⁴⁵⁶. O desejo metafísico deseja aquilo que está para além de tudo que possa plenificá-lo. Deseja o totalmente outro. Por isso permanece sempre aberto como desejo.

É visível, nos esforços de Levinas, a reação crítica à noção do desejo pensada por Hegel. Quando Hegel tematiza a categoria do desejo na *Fenomenologia do Espírito*, ele pretende demonstrar, pelo processo dialético, como é que aquilo que inicialmente é em si, necessita de um outro para tornar-se para si e tornar-se absoluto. Analisando a autoconsciência, ele parte da certeza sensível. Da mesma forma, o desejo desempenha uma função paralela na evolução da autoconsciência, situando-se no ponto mais alto do processo.

Assim como a consciência surge do interior do absoluto, do universal, também o desejo aparece do interior do absoluto, mas não se reconheceu no universal. Como não se reconheceu no universal, se diferencia e se particulariza, separa-se dele. Em razão disso, se dispersa uma rede de desejos separados. Inicialmente o desejo deseja objetos, se nutre do objeto. Vive da afirmação do objeto, mas, ao consumir o objeto, termina destruindo-o. Dessa maneira, o que era o seu impulso e razão de ser se esvanece uma vez que ele se afirma com o desejo através do objeto desejado: “no plano do desejo, a alteridade do objeto desfalece, já que é consumido, assimilado pelo sujeito”⁴⁵⁷. Hegel mesmo produz a identidade do sujeito desejante com o objeto desejado como autoconsciência.

⁴⁵⁶ LEVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. p. 50.

⁴⁵⁷ BORNHEIN, Gerd. **O desejo em Hegel e Marx**. In: *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 148.

A autoconsciência é por isso, em si, no objeto, que por isso mesmo é adequado ao impulso. Na negação dos dois momentos, unilaterais, que é a atividade própria do eu, esta identidade torna-se para o eu. O objeto não pode fazer nenhuma resistência a esta atividade, sendo em si e para si a consciência o que está privado de independência; a dialética, cuja natureza é suprimir-se, existe aqui como aquela atividade do eu. O objeto dado é posto deste modo subjetivamente, e a subjetividade se despoja de sua unilateralidade e se faz objetiva a si mesmo⁴⁵⁸.

Nesse processo, o desejo encontra uma satisfação. No entanto, como o processo é dialético, a satisfação abre um novo impulso de desejo: “o desejo é, pois, em sua satisfação, em geral destruidor, como segundo seu conteúdo é egoístico; e como a satisfação se realizou somente no singular, e este é passageiro, na satisfação se engendra outra vez o desejo”⁴⁵⁹. No movimento de desejar o objeto e consumi-lo encontrando satisfação, a consciência descobre que, realmente, e que ela tem que desejar não é o objeto, mas o próprio desejo. O desejo do objeto é um momento necessário para o desejo descobrir que deve desejar a si mesmo. O desejo que era universal e não sabia, ao encontrar satisfação dá-se conta do seu si e passa, imediatamente, a desejar o universal como um para si. Quando desejava o objeto, ao encontrar satisfação, o desejo negou o seu próprio objeto. No momento em que se descobre desejo de si mesmo, terá que negar-se também para conquistar satisfação:

Mas, ao mesmo tempo, a autoconsciência é também absolutamente para si, e o é somente mediante a superação do desejo e este tem que chegar a ser sua satisfação, posto que é verdade. Por razão da independência do objeto, a autoconsciência só pode, portanto, conseguir satisfação enquanto que este objeto mesmo cumpre nele a negação, e tem que cumprir em si esta negação de si mesmo, pois o objeto é em si o negativo e tem que ser para o outro o que ele é⁴⁶⁰.

O que, de fato, Hegel persegue na análise do desejo, é encontrar a idéia de autoconsciência, que se verifica como verdade. A satisfação do desejo não é outra coisa senão

⁴⁵⁸ HEGEL, G. W.F. **Enciclopédia de las ciencias filosóficas**. México: Editorial Porrúa, 1971. Parágrafo 427.

⁴⁵⁹ Ibid. parágrafo 428.

⁴⁶⁰ Ibid. **Fenomenologia del espíritu**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 112.

a reflexão da própria autoconsciência em si mesmo. O outro posto como alteridade diferente é ela mesma: “e somente assim é, na realidade, pois somente assim torna-se para ela a unidade de si mesma em seu ser outro”⁴⁶¹. O que Hegel pensa ser alteridade é, no fundo, a mesmidade da identidade. O que poderia constituir-se exterioridade torna-se imanente à consciência totalizante. O seu projeto especulativo é fazer ciência do mesmo, constituir-se sistema de verdade totalitária:

A ciência do mesmo é essencialmente sistema, porque o verdadeiro como concreto só é enquanto se desdobra em si e se recolhe e mantém na unidade, isto é, como totalidade e só mediante a diferenciação e a determinação das suas diferenças são possíveis à necessidade dos mesmos a liberdade do todo.
462

Levinas, na articulação da noção do desejo com o infinito, reage, de forma veemente, à perspectiva hegeliana e a toda perspectiva do pensar filosófico ocidental e inverte os termos. O motivo primordial da inversão é justamente o fato de esse modo de pensar não garantir a alteridade metafísica do outro; “ Ao inverter os termos, pensamos seguir uma tradição pelo menos tão antiga – aquela que não lê o direito no poder e que não reduz todo o outro ao Mesmo”⁴⁶³.

Levinas percebe que o pensamento que se processa como uma espécie de válvula de sucção nunca faz uma experiência real do outro. Não se abre para a novidade do ensino que ele pode trazer. Ele propõe ao pensamento fazer um outro movimento de abertura para uma experiência real, que ultrapassa os limites da identidade, que vivencie concretamente a exterioridade: “ só a idéia de infinito onde o ser extravasa a idéia, onde o outro extravasa o mesmo, rompe com os jogos internos da alma e merece o nome de experiência, de relação com o exterior”⁴⁶⁴.

Se essa experiência se efetivar em termos éticos, como ele sugere, tem-se um conhecimento mais nobre e superior do que aquele que advém das investidas do sujeito: “A

⁴⁶¹ Ibid. **Fenomenologia del espírito**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 112-113.

⁴⁶² Ibid. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas**. Parágrafo 14. p. 10

⁴⁶³ LEVINAS, E. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa, Instituto Piaget, s/d., p. 208.

⁴⁶⁴ Ibid, p. 211-212.

relação ética, desde logo, é mais cognitiva que o próprio conhecimento [...]”⁴⁶⁵. Ela não pressupõe uma relação de conhecimento, mas ao contrário, é o conhecimento que deve pressupor a ética: “A ética não se insere numa relação prévia de conhecimento. É fundamento e não superestrutura”⁴⁶⁶.

Essa intuição não somente serve de base e guia para análise da idéia de infinito, mas para todas as análises realizadas por Levinas. Podemos dizer que essa intuição se constitui na mais significativa novidade do seu pensamento e a maior provocação para as formas de racionalidade vigentes.

O infinito que se apresenta como exterioridade no rosto de outrem, se apresenta como uma espécie de fraqueza, que se constitui num poder intransponível:

A inquietude solipsista da consciência que se vê, em todas as suas aventuras, cativas de Si, chega aqui ao fim: a verdadeira exterioridade está nesse olhar que me proíbe qualquer conquista. Não que a conquista desafie os meus poderes demasiados fracos, mas eu já não posso poder: a estrutura da minha liberdade [...] inverte-se totalmente⁴⁶⁷.

Aos modos de pensar não habituados ou incapazes de pensar um limite para a sua atividade livre e ilimitada, Levinas apresenta o infinito como absolutamente outro, como instância limitadora ao pensar mesmo. Trata-se de uma forma de resistência que paralisa os ímpetus obsessivos de tudo poder e tudo saber. A relação ética com o outro constitui essa resistência para o eu todo poderoso:

Aqui se estabelece uma relação, não como uma resistência muito grande, mas com o absolutamente outro - com a resistência daquilo que não tem resistência – daquilo que pára o imperialismo irresistível do Mesmo e do Eu⁴⁶⁸.

⁴⁶⁵ Ibid, p. 112.

⁴⁶⁶ LEVINAS, E. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa, Instituto Piaget, s/d, p. 211.

⁴⁶⁷ Ibid, p. 210.

⁴⁶⁸ Ibid.

O fato de a ética abrir a própria dimensão do infinito nos parece ser uma idéia muito estranha ao pensamento filosófico. Não se trata somente de uma idéia estranha, mas também, até certo ponto, escandalosa e incompreensível. Contudo, talvez seja justamente por causa disso que ela se converte em instância provocativa e questionadora da livre iniciativa do pensar, indiferente aos horrores e injustiças cometidas para com os outros. Ao propor a idéia do infinito a partir da concretude ética, Levinas intenciona formular um questionamento crítico da consciência do mesmo. Na verdade, ele pretende promover “o desabamento da boa consciência do mesmo [...] o questionar da minha liberdade”⁴⁶⁹.

É claro que ele não ignora o fato de a liberdade ter-se posto em questão e procurado, a todo custo, se justificar. A questão é que o questionamento e a justificação foram feitos a partir de si mesmos e não do outro: “justificação da liberdade por si mesma”⁴⁷⁰. Dessa forma, o pólo de referência para o questionamento é autoposto e autofundante. A sua inflexão acontece em torno de si mesmo. Por isso, a liberdade nunca se descobre imoral e injusta. Levinas propõe o contrário disso. Sugere o infinito que se apresenta no rosto como instância de referência para a consciência se comparar e descobrir a sua injustiça, o seu arbítrio:

A consciência da minha injustiça produz-se quando me inclino, não perante o fato, mas perante Outrem. O rosto de outrem não me surge como obstáculo ou como ameaça que avalio, mas como aquilo que me compara. Para me sentir injusto, é preciso que me compare com o infinito. É preciso ter a idéia do infinito, que é igualmente a idéia do perfeito, como Descartes sabe, para conhecer a minha própria imperfeição. O infinito não me detém como uma força que põe à minha em cheque, ela questiona o direito ingênuo dos meus poderes, a minha gloriosa espontaneidade de ser vivo, <<de força que anda>>”⁴⁷¹.

O julgamento crítico que Levinas propõe à consciência, a partir do infinito, pondo-o como referencial de comparação, concretiza-se para além da formalidade abstrata do conhecimento teórico. Ele acontece como a experiência de choque para a liberdade, que a possibilita sentir o constrangimento da vergonha: “é uma vergonha que a liberdade tem de si mesma, ao descobrir-se homicida e usurpadora no seu próprio exercício”⁴⁷².

⁴⁶⁹ LEVINAS, E. **Descobrir a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa, Instituto Piaget, s/d, p. 213.

⁴⁷⁰ Ibid.

⁴⁷¹ Ibid, p. 214.

⁴⁷² LEVINAS, E. **Descobrir a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa, Instituto Piaget, s/d, p. 214.

A liberdade que sempre se sentiu livre e procedeu ao questionamento de si mesmo, gozando de todos os privilégios da sua autonomia, foi chamada a fazer uma experiência radicalmente diferente. Provocada a fazer a experiência da heteronomia: “A vida da liberdade que se descobre injusta, a vida da liberdade na heteronomia, consiste para a liberdade num movimento de questionamento infinito”⁴⁷³.

É muito significativo que a idéia de questionamento infinito da liberdade apareça sugerida como um “movimento”. Isso nos parece indicar a necessidade de a liberdade manter-se vigilante permanentemente, sem nunca encontrar o momento em que possa se sentir satisfeita ou suficientemente segura de sua certeza. Levinas propõe em pensarmos a forma da consciência moral como um movimento de abertura permanentemente insatisfeito, como um desejo que se alimenta da sua própria fome: “[...] A consciência moral é essencialmente insatisfeita ou, se quisermos, sempre Desejo”⁴⁷⁴.

A consciência moral, compreendida dessa maneira, constitui-se num movimento mais excelente do que a liberdade, pois se deixa transpassar pela idéia do infinito “[...] um movimento mais fundamental do que a liberdade, a idéia do infinito”⁴⁷⁵. Exatamente por ser mais excelente, deve concretizar-se em anterioridade à liberdade: “Forma concreta daquilo que precede a liberdade”⁴⁷⁶.

O que foi posto esclarece melhor a nossa afirmação de que a idéia do infinito, aberta a partir da experiência ética, apresenta-se como escandalosa e incompreensível. Devemos atentar para o fato de Levinas se esforçar em tirar a idéia de infinito das descrições abstratas e neutras da atividade teórico-cognitiva e lançá-la no universo da moralidade, onde se efetiva a experiência ética. No âmbito da ética, o infinito se des-neutraliza, torna-se desejo e consciência moral “[...] a incompreensão essencial do infinito que tem um lado positivo – é consciência moral e Desejo”⁴⁷⁷.

Vemos, pois, que o desejo converte-se num recurso fundamental para aproximar o infinito de uma subjetividade, que pode, a cada instante, desejar o absolutamente outro. Trata-se, na verdade, de uma nova maneira de abordar o desejo e o infinito de uma forma bastante diversa das formulações estabelecidas. A exposição dessa diferença faz parte das intenções

⁴⁷³ Ibid, p. 215.

⁴⁷⁴ Ibid.

⁴⁷⁵ Ibid.

⁴⁷⁶ Ibid.

⁴⁷⁷ LEVINAS, E. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa, Instituto Piaget, s/d, p. 216.

investigadas de Levinas. Essa diferença é formulada de diversas formas e está presente em, praticamente, todas as grandes obras.

Mas desejo de uma ordem diferente daquelas da efetividade e da atividade hedonista ou eudemonista, em que o desejável se investe, se atinge e se identifica como objeto de necessidade, em que a imanência da representação e do mundo exterior se reencontra. A negatividade do In do Infinito – Outro modo de ser, divina comédia – escava um desejo – que se afasta de sua satisfação – à medida que se aproxima do desejável. Desejo de além da satisfação e que não identifica, como a necessidade, um termo ou um fim. Desejo sem fim, além do ser: dêi-interesse, transcendência – desejo do Bem⁴⁷⁸.

No momento que o desejo deseja o bem, aparece a ética como o horizonte último de inteligibilidade do próprio desejo e a caída do infinito na subjetividade, fazendo-a comportar aquilo que está para além de suas possibilidades. O infinito aparece para a subjetividade como um mais transbordante.

O transbordamento de infinito indica a falta de medida para o comprometimento da subjetividade, que deve desejar o bem do outro, também de forma ilimitada. Esta é uma forma da subjetividade conter o que está para além de seu limite, ou seja, uma maneira do finito comportar o infinito como um mais. “A subjetividade realiza essas exigências impossíveis: o fato surpreendente de conter mais do que é possível conter”.

O infinito não é, portanto, algo de dimensões imensas, que não pode ser medido, nem pensado pelo pensamento. Para Levinas, o desejo pode ser a medida adequada. “É o desejo que mede a infinitude do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de medida”⁴⁷⁹. Mesmo que ele entre nas artimanhas do pensamento, permanece infinitamente distante de sua idéia no pensamento. Por isso, se torna impossível efetuar-se uma representação do infinito. Ao contrário da representação adequada a um modelo de racionalidade objetiva, sintetizadora, o infinito se revela como afirmação de uma possibilidade ética. Dessa maneira, em vez de suscitar um pensamento ou uma idéia, ele suscita um comportamento.

No âmbito do comportamento, é possível uma experiência radicalmente diferenciada. Acontece, nessa dimensão, uma reorientação da subjetividade para uma experiência que não

⁴⁷⁸ LEVINAS, E. **De Deus que vem à idéia**, p. 100.

⁴⁷⁹ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**, p. 49

se resume ao domínio de objetos, mas às exigências novas, feitas pelo outro. É nesse sentido que a subjetividade é convocada a exprimir a sua dimensão de infinitude como abertura e testemunho de bondade, da justiça, e, sobretudo da responsabilidade para com o outro.

Na perspectiva de uma experiência autêntica, o outro se apresenta como rosto humano. Ele exige ser abordado, de forma distinta, da abordagem ontológica ou gnosiológica. Apresenta-se como limite às potências de dominação e posse. O rosto se apresenta como “resistência ética”, que exige ser abordado de forma não violenta, não dominadora, não possessiva, mas sempre como possibilidade aberta de relação de serviço, enquanto resistência ética me proíbe de exercer meus poderes sobre ele.

A idéia do infinito serve de “modelo teórico” para descrever a relação do mesmo com o outro, sem qualquer possibilidade de totalização. Em outras palavras, ela exerce o papel de estrutura formal, que orienta suas análises, para apresentar o outro como exterioridade radical, como transcendência. “As nossas análises são dirigidas por uma estrutura formal: a idéia do infinito em nós”⁴⁸⁰.

No prólogo do texto, onde o autor introduz a idéia do infinito, formula uma crítica às concepções religiosas elaboradas pela teologia por apresentarem um tipo de escatologia, que pretende completar evidências filosóficas, aceitando, assim, a ontologia da totalidade⁴⁸¹. Por conseguinte, ela seria uma referência ao imanente da totalidade e da história. O infinito, a transcendência, seriam, dessa maneira, conceitos formais articulados no sistema da ontologia.

Investindo contra esse modo de compreensão, ele apresenta uma outra perspectiva. Sugere que: “a Escatologia põe em relação com o ser, para além da totalidade ou da história”⁴⁸². Afirma, portanto, uma relação com um ser que se apresenta como uma espécie de Mais exterior à totalidade e à história. O conceito de infinito deve exprimir esse Mais.

No entanto, já no prólogo, ele adverte que este “Além” que ultrapassa a experiência da objetividade não pode ser descrito de maneira puramente formal e negativa. Ele tem uma positividade e, por isso, “reflete-se no interior da totalidade e da história, no interior da experiência”⁴⁸³. Quer indicar, com isso, que é a subjetividade finita que comporta o infinito como um Mais, realizando, de certo modo, aquilo que não pode realizar, ou seja, conter mais do que suas possibilidades. Por outro lado, a idéia do infinito não é uma idéia elaborada

⁴⁸⁰ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. p. 66.

⁴⁸¹ Ibid, p. 10.

⁴⁸² LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. p. 10

⁴⁸³ Ibid, p. 11.

espontaneamente pela subjetividade para designar o ilimitado que está fora de si. Se fosse assim, ela seria, necessariamente, uma representação do pensamento finito. Para ele, a idéia do infinito é “modo de ser — a infindição do infinito. A sua infindição produz-se como revelação, como uma colocação em mim da sua idéia”⁴⁸⁴. Ela vem de fora, de uma exterioridade para o interior da subjetividade.

Esse esquema, com certeza, está presente em Descartes, nas meditações. Na busca de uma legitimação para a certeza do eu puro descobre que o eu, o mundo e Deus são substâncias diferentes. Que o eu que é imperfeito e finito, no entanto tem a idéia de uma coisa de proporções infinitas, cuja causa não é ele mesmo, mas que existe realmente. Assim, ao dar-se conta que é finito, mas tem a idéia de uma substância infinita da qual não é a causa, o eu puro vê-se obrigado a admitir que ela realmente existe como separado e distinto. Portanto, lhe vem do exterior. Nas palavras do próprio Descartes, temos:

E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe, pois, ainda que a idéia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita⁴⁸⁵.

Percebe-se, com isso, que Descartes afirma a existência do eu separado de suas idéias. A substância, que é finita e imperfeita pode ter a idéia do perfeito e do infinito, mas vinda de fora. Nisso Levinas percebe uma diferença entre existência e condição de existência. Diz: “A condição da existência se distingue da existência ela mesma. Uma é infinita, a outra, finita”⁴⁸⁶.

As intuições cartesianas são muito úteis a Levinas. Delas ele recebe a estrutura formal, sobretudo a idéia da separação do eu finito do infinito e o fato de esta última vir de fora, fazendo com que o finito possa conter aquilo que está para além de suas possibilidades, a idéia do infinito. Utiliza o esquema formal porque não poderia concordar com Descartes em atribuir indistintamente à categoria de substância ao eu finito e ao infinito. Ora, se o infinito fosse substância, seria parte da camada ontológica do eu e do mundo e, assim, não poderia ser apresentada como além do ser e da história. Seria, com certeza, um objeto dado ao eu penso,

⁴⁸⁴ Ibid.

⁴⁸⁵ Descartes. *Os Pensadores*. São Paulo, 1973. pp. 107-108.

⁴⁸⁶ LEVINAS, E. **Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger**. p.121

e passível de ser representado, mesmo transcendentalmente. Outrossim, Descartes está preocupado em encontrar uma legitimação conseqüente para a certeza do eu penso, que termina encontrando, na substância infinita, em Deus. Quer dizer, tem uma preocupação fundamentalmente gnosiológica.

Por seu turno, Levinas não está preocupado em afirmar a existência de um ente infinito, nem simplesmente apontar uma possível maneira de compreendê-lo. Sua preocupação vai no sentido de mostrar a possibilidade de uma relação entre seres infinitamente separados, mas que podem manter a relação sem que haja a absorção de um pelo outro, sem que a totalização seja efetuada. Em outras palavras, preocupa-se em estabelecer a relação do mesmo com o outro, mantendo suas respectivas alteridades. Nesse aspecto, ele escreve: “A idéia do infinito — a relação entre o mesmo e o outro — não anula a separação”⁴⁸⁷. Um pouco adiante ele volta a explicitar a condição dessa relação, dizendo: “O Mesmo e o Outro ao mesmo tempo mantêm-se em relação e dispensam-se dessa relação, permanecendo absolutamente separados. A idéia do infinito postula tal separação”⁴⁸⁸. A noção de “separação”⁴⁸⁹ não indica somente uma diferença de lugar ou condição de ser do mesmo e do outro, mas a possibilidade mesma de relação. Contudo, a relação terá que ser uma relação metafísica.

Conforme acenado anteriormente, assim como a metafísica efetiva-se como desejo, da mesma maneira a idéia do infinito precisa-se como desejo. Assim, escreve: “O infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela idéia do Infinito, produz-se como Desejo. Não como um Desejo que a posse do Desejável apazigua, mas como Desejo do Infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer. Desejo perfeitamente desinteressado — bondade”⁴⁹⁰. O desejável como aquele que suscita o desejo que não pode ser satisfeito abre o desejo para a dimensão da infinitude. Dizendo de outro modo, a subjetividade finita que deseja o infinito, ao não encontrar satisfação, lança-se para o infinito enquanto desejo. Assim, o infinito mantém-se como desejável, e o desejo do infinito mantém-se como Desejo.

⁴⁸⁷ LEVINAS. E. **Totalidade e Infinito**. p. 48.

⁴⁸⁸ *Ibid*, p. 89.

⁴⁸⁹ “A separação do mesmo produz-se sob a forma de uma vida interior, de um psiquismo. O Psiquismo constitui um acontecimento no ser que concretiza uma conjuntura de termos que não se definiam de chofre pelo psiquismo, e cuja formulação abstrata esconde um paradoxo. O papel original do psiquismo não consiste de fato em refletir apenas o ser. É já uma maneira de ser, a resistência a Totalidade. cf. Lévinas. **Totalidade e Infinito**. p. 42.

⁴⁹⁰ LEVINAS. E. **Totalidade e Infinito**. p. 37.

Isto não quer dizer que o infinito seja algo de dimensões imensas e, por isso, ultrapassa as possibilidades do pensamento que o pensa ou o desejo. Indica mais exatamente que a infinitude do infinito não comporta uma medida. Só o desejo pode medi-lo. “É o desejo que mede a infinidade do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de mediada”⁴⁹¹. Outrossim, indica que o pensamento que pensa o infinito, tem uma idéia inadequada, pois pensa para além de suas possibilidades de pensar. O infinito se mantém infinitamente distante da sua idéia no pensamento, exatamente porque é infinito. “A idéia do infinito é a própria transcendência, o Transbordamento de uma idéia adequada”⁴⁹². Portanto, o infinito recusa-se a ser possuído pelo pensamento. Em vez da tentativa de representá-lo numa forma conceitual, o pensamento deve reconhecer-lhe como uma espécie de excedente e desejá-lo.

O Desejo constitui-se numa adequada relação com o infinito. Na sua própria estrutura, ele conserva uma positiva ambigüidade, que permite uma dupla direção, qual seja, vislumbrar uma relação com o infinito, por um lado, e, por outro, uma relação social. Em outro registro, o desejo possibilita uma inteligibilidade do infinito enquanto absoluta transcendência e positivamente uma relação ética alterativa no âmbito da sociedade. Ao nosso modo de entender, o autor acena para essa ambigüidade ao escrever: “No Desejo, confundem-se os movimentos que vão para a Altura e a Humanidade de Outrem”⁴⁹³.

De alguma maneira, o autor quer indicar a possibilidade da experiência do infinito no contexto das relações sociais, na sociedade. Pois é no contexto da sociedade que a posição do frente-a-frente torna-se possível concretamente. Nesse âmbito, a subjetividade finita é chamada a afirmar o infinito, como bondade, verdade, justiça, etc. É chamada a sair do seu em si egoísta e lançar-se para o Outro como um desejo insaciável.

Levinas apresenta o frente-a-frente como uma relação última e irredutível, indicando a sua inapropriedade a um pensamento conceitual e a imediatidade que dispensa uma mediação. “O frente a frente — relação última e irredutível que nenhum conceito pode abranger sem que o pensador que pensa tal conceito se encontre, de imediato, em face de um novo interlocutor — torna possível o pluralismo da sociedade”⁴⁹⁴. Isso significa que o frente-a-frente não pode ser tomado como tema de uma investigação teórica, mas como uma experiência excelente em que o outro vem a mim, desde sua exterioridade, mantém-se como ser exterior e entra na

⁴⁹¹ Ibid, p. 49.

⁴⁹² Ibid, p. 66.

⁴⁹³ Ibid, p. 179.

⁴⁹⁴ LEVINAS. E. **Totalidade e Infinito**. p. 271.

relação apresentando-se no seu rosto⁴⁹⁵. O outro, como alteridade, torna-se próximo e solicita ao eu manter, com ele, uma relação.

No entanto, a proximidade não tem um caráter puramente de presença física, ou seja, o outro não se faz próximo simplesmente por estar de frente ou posicionado ao lado. A aproximação verifica-se como uma relação aberta que nunca poderá ser sintetizada. Trata-se de um tipo de aproximação que, no fato mesmo de aproximar-se distancia-se infinitamente. Dizendo de outro modo, trata-se de uma presença já ausência.

Essa ambigüidade efetiva-se pela manifestação do Rosto. E, exatamente por conter uma ambigüidade, é que o Rosto não se dá propriamente como tema, objeto, não se deixa englobar num sistema, nem se exaure numa simples experiência. Manifesta-se, mantendo sua absoluta autonomia. Nessa perspectiva, Levinas escreve:

A manifestação do *kat' autó*, em que o ser nos diz respeito sem se furtar e sem se trair consiste, para ele, não em ser desvelado, não em descobrir-se ao olhar que o tomaria por tema de interpretação e que teria uma posição absoluta dominando o objeto. A manifestação *kat' autó* consiste para o ser em dizer-se a nós, independentemente de toda a posição que teríamos tomado a seu respeito, em exprimir-se⁴⁹⁶.

Dessa maneira, o Outro manifesta-se como rosto, ultrapassando a idéia que dele posso ter. Ao manifestar-se ou exprimir-se, o rosto oferece uma forma que lhe possibilita ser visibilizado. No entanto, o fato mesmo de ser uma expressão desfaz incessantemente a forma que oferece. Escreve: “A vida da expressão é desfazer a forma [...]”⁴⁹⁷. Ora, se a forma não fosse desfeita, seria ainda adequada ao mesmo.

Ademais, se o rosto, de alguma maneira, manifesta-se numa forma que, no entanto, se desfaz, ela aponta para um conteúdo, por assim dizer. O referido conteúdo que, rigorosamente, não tem o status ontológico de conteúdo, é a transcendência, o Infinito, a exterioridade. Em outro registro, a maneira pela qual o rosto se manifesta aponta para uma realidade que não está nele mesmo. É nessa perspectiva que se deve entender a indicação de

⁴⁹⁵ Levinas não compreende o rosto como uma modalidade de quidade. Não é um conteúdo que se possa se possa representar. cf. *Totalidade e Infinito*. p. 159. Veja também uma interpretação do rosto como enigma: In: Revista Portuguesa de Filosofia, Braga - 1951, Tomo XLVII.

⁴⁹⁶ LEVINAS. E. **Totalidade e Infinito**. pp. 52-53.

⁴⁹⁷ Ibid, p. 53.

Levinas, quando afirma: “O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo”⁴⁹⁸. Além disso ainda diz que: “O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania (manifestação), na expressão, o sensível ainda captável transmuta-se em resistência total à apreensão”⁴⁹⁹.

Recusar ser conteúdo, possuído e apreendido é, na verdade, ser livre, dispor de si mesmo, enfim, ter o domínio total de sua existência. O ser que goza dessa condição pode entrar numa relação e, ao mesmo tempo, dela dispensar-se. Tal situação possibilitada pelo frente-a-frente precisa-se concretamente como linguagem. “A linguagem desempenha, de fato, uma relação de tal maneira que os termos não são limítrofes nessa relação, que o Outro, apesar da relação com o mesmo, permanece transcendente ao mesmo”⁵⁰⁰.

O rosto, como outro, ao apresentar-se ao eu, apresenta-se como discurso e solicita-lhe entrar na relação respondendo ao seu apelo, ou seja, convida-o a entrar na relação do discurso. Assim, o outro que se apresenta é a origem da linguagem. “O rosto, expressão por excelência, formula a Primeira palavra”⁵⁰¹.

⁴⁹⁸ Ibid, p. 173.

⁴⁹⁹ Ibid, p. 176.

⁵⁰⁰ Ibid, p. 27.

⁵⁰¹ Ibid, p. 159-160.

CONCLUSÃO

Ao longo de nossa pesquisa, esforçamo-nos por mostrar que, na compreensão de Levinas, a ontologia se constituiu numa totalidade incapaz de reconhecer o diverso, o diferente, o exterior, a alteridade. Por isso, quando se falou sobre transcendência, foi como um reflexo do ser dito na sua linguagem e nas regras de sua gramática. Fez-se praticamente impossível admitir e conceber algo totalmente outro. Só se pode falar de outro como uma referência necessária ao mesmo, que estabelece, com ele, uma espécie de comunidade indissociável.

Ele percebeu, nos esforços da filosofia em manter a transcendência, a exterioridade, o infinito na interioridade de uma imanência do ser, do sujeito, da história, uma violência ilimitada, pois toda exterioridade se reduz ao interior da dimensão do ser; tudo o que se chamou de metafísica não passa de uma pura física. A idéia de metafísica que Levinas propõe assume, como exigência fundamental, a possibilidade de manifestar ou revelar o exterior, o divino, o diferente, a transcendência, o infinito. Pretendeu que a alteridade metafísica fosse algo radicalmente diferente do jogo neutro na morada do ser. Pensou, portanto, que a metafísica é outro distinto do ser.

Entendeu o outro como diferente do ser, ele tem uma originalidade específica e requer ser expresso em categorias também específicas. Os textos de Levinas apresentam esse esforço para formular categorias novas, que possam expressar a novidade e originalidade de tudo o que é outro.

A novidade e originalidade da idéia de metafísica estão no fato de expressarem um mais além. No entanto, enquanto expressam um mais além, não podem ser compreendidas simplesmente como uma fuga ou um além da concretude empírica. Se assim o fosse, ter-se-ia mais uma referência à pura formalidade abstrata, tão comum na linguagem filosófica tradicional. Contrariando a tradição filosófica, ele propõe o âmbito da experiência como lugar originário de abertura para a metafísica. A experiência figura, assim, como uma possibilidade mais rica em amplitude de transcendência do que a limitada ontologia. Não se tratou de afirmar um mero empirismo, mas, simplesmente, de escapar da formalidade abstrata e neutra da teoria. Poderíamos dizer que a recorrência à experiência foi um esforço de produzir a

desneutralização do pensamento, que se manteve circunscrito nos sistemas estruturais formais, mesmo que com eminência de coerência lógica.

Sua intenção foi afirmar a importância da dimensão da experiência como lugar de abertura para todo o horizonte da sensibilidade, que foi relegado desde Parmênides ao nível da doxa, da possibilidade do erro e do não ser. Recomendou Parmênides: “afasta tu, porém, o pensamento dessa via da opinião e faze com que o hábito nascido das muitas experiências dos homens não te obrigue a dirigir para estes caminhos o olho que não vê, o ouvido ribunbante e a língua, mas unicamente com o pensamento examina e decide a muito debatida questão que por mim te foi feita”⁵⁰².

Propositalmente Levinas seguiu o caminho oposto ao seguido por Parmênides. Ele entendeu que a experiência é o que torna possível a afetividade da sensibilidade, sua concretude e a abertura para o seu ultrapassamento. A sensibilidade pode articular uma outra dimensão de sentido e, portanto, de inteligibilidade. Trata-se de uma forma de racionalidade, que nunca pode prescindir da materialidade do corpo como condição da produção de tudo o que é significativo e o que pode significar para além dele mesmo.

O significativo sempre foi estruturado pela filosofia a partir da razão, do conhecimento e do ser. Levinas se contrapôs a esse caminho, e propôs um outro lugar para a significação, subordinando a ontologia e a gnosiologia ao sensível. Dizer que essa estrutura é secundária dentro da sensibilidade que, no entanto, a sensibilidade enquanto vulnerabilidade significa, é reconhecer um sentido em lugar distinto ao da ontologia e, inclusive, subordinar a ontologia a essa significação do mais além da essência.

A sensibilidade produz a significação de uma maneira originária, quero dizer, sem a necessidade de um elemento de mediação. Isso torna a sensibilidade eminente: o fato de significar de forma imediata. A imediatez concretiza-se mediante a proximidade do outro. O outro que se aproxima de mim possibilita o acontecimento da experiência ética fundamental. Pois a proximidade cria a circunstância do frente-a-frente, onde eu posso testemunhar o meu comportamento ético para com o outro ou sofrer os efeitos do seu comportamento para comigo. Aqui acontece a situação limite da significação ética radical: a possibilidade de ser assassino, pois posso matar o outro ou assumir a responsabilidade por ele, sem cobrar que ele seja responsável por mim. Ter responsabilidade sem preocupação de reciprocidade. Ter de responder por outrem sem me preocupar com a responsabilidade dele para comigo. É aqui

⁵⁰² MONDIN, Battista. Curso de Filosofia. São Paulo:Paulinas, 1982. p.29.

onde está, a nosso modo de entender, a possibilidade da ética como metafísica do outro, pois é aqui que o pensamento é chamado a demonstrar a sua capacidade de experienciar metafísica. O que significa encarar o outro como um imperativo irrecusável de responsabilidade, até a medida desmedida do infinito.

O fato da proximidade afirma a realidade da diferença entre o mesmo (eu) e o outro (próximo). Torna-se, por outro lado, uma não indiferença, mediante a responsabilidade.

Na realidade, Levinas enfatiza o fato de a proximidade possibilitar que os meus ouvidos escutem do outro os seus gemidos de dor ou o seu cantar de alegria; que os meus olhos vejam a sua face e penetre na sua expressão. Ou mirar o brilho reluzente dos seus olhos, ou, mesmo, perceber o jorrar de uma lágrima que cai, motivada pelo gozo ou pela tristeza; que a pele sinta a maciez ou aspereza de sua pele, o frio ou calor de seu corpo; que o nariz sinta os odores agradáveis ou desagradáveis que o outro porta consigo; enfim, que o coração se plenifique de compaixão e alegria pelo simples fato de sua presença.

Assim, pela imediatez da presença que a proximidade possibilita, o eu pode começar a fazer, concretamente, a experiência da significação ética radical, que se afirma como amor para o outro.

Podemos dizer que a ética como metafísica do outro tem, tão somente como tarefa, descrever a experiência do amor que se verifica na proximidade do eu e do outro, sem que o outro seja absorvido, nem o eu introduzido nele. Em outras palavras, dar conta da significação originária da estrutura do um-para-o-outro como afirmação da diferença e da não indiferença. A relação de proximidade com outro tem que se afirmar como verdadeira relação e resguardar a absoluta diferença do outro como um ente metafísico.

Os envolvidos nessa relação não se dissolvem no anonimato de um sistema, nem constituem uma totalidade, mas a afirmação da diferença do outro e da não-indiferença para com ele. Anterioridade dessa forma de razão quer, na verdade, significar a prioridade para outrem — razão como um-para-o-outro, no dizer de Levinas. Além disso, a acentuação do primado dessa forma de racionalidade ética em relação à racionalidade teórica. Foi por causa da indiferença, do anonimato, da não-proximidade do próximo que Levinas julgou a proposta ética heideggeriana insuficiente, pois priorizou o ser em detrimento do outro. Para Levinas, a proximidade é proximidade do próximo.

Trata-se de uma metafísica da alteridade em detrimento do primado da ontologia como consideração inteligível do ser e das possibilidades do conhecimento.

A novidade da idéia de metafísica em Levinas talvez se anuncie exatamente pela afirmação do primado do outro, pela anterioridade da proximidade em relação à teorização, pela própria significação da sensibilidade como forma do inteligível, pela exigência de assumir a responsabilidade para com o outro até o limite do infinito, pela impossibilidade de descrever ou narrar, com propriedade, a estrutura metafísica do um-para-o-outro, pelo fracasso da tentativa de dizer o encontro e desencontro com o outro num dito, enfim, pela possibilidade e nobreza da construção do sentido de verdade e alteridade, a partir da subjetividade humana, que é capaz de ter desejos metafísicos e desejar o infinito. E, assim, pensa um pensamento que pensa mais do que pensa: porque pensa melhor o outro como metafísica.

REFERÊNCIAS

APEL, K.O. **Transformação da filosofia** (I e II). São Paulo: Loyola, 2000.

AQUINO, Marcelo F. Metafísica da subjetividade e linguagem. In: **Síntese Nova Fase**, v. 20, n.61, 1993.

ARAGUREN, J.L. **Ética**. Madrid: Bibliografía Nova, 1997.

ARRIGHI, Giovanni. **O longo século XX**. Rio de Janeiro: Unesp, 1994.

AUGÉ, Marc. **O sentido dos outros. Atualidade da antropologia filosófica**. Petrópolis: Vozes, 1999.

AZÚA, Javier Bengoa Ruiz de. **De Heidegger a Habermas. Hermenética y fundamentación última en la filosofía contemporánea**. Barcelona: Editorial Herder, 1992.

BAILHACHE, G. **Le sujet chez E. Levinas - fragilité et subjectivité**. Paris: PUF, 1994.

BAUMAN. Zygmunt. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.

BECKERT, Cristina. **Subjectividade e diacronia no pensamento de Levinas**. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1998.

BICA, Luiz. **O mesmo e os outros**. Rio de Janeiro: Sete Livros, 1999.

BRITO, José H. S. de. O sentido para lá do sentido. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. Tomo XLVIII, F. 3, Braga, 1992.

CALDEIRA, Alejandro Serrano. **El doble rostro de la postmodernidad**. Managua, 1994.

CARDOSO, Ricardo. **O conceito de metafísica no pensamento de Henri Bergson**. Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa. Braga, 1993. (Dissertação de mestrado).

CAPUTO, John D. **Desmistificando Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

CIARAMELLI, Fabio. **Transcendence et éthique: Essai sur Lévinas**. Bruxelas: Ousia, 1990.

CHALIER, C.; ABENSOUR, M. (Org.). **Emmanuel Lévinas. Cahiers de L'Herne**. Paris: Ed. de L'Herne, 1991.

CHALIER, Cathérine. **La persévérance du mal**. Paris: Cerf, 1985.

CHALIER, Catherine. **Lévinas - a utopia do humano**. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

CRITCHLEY, S. **The Ethics of Deconstruction**. Levinas & Derrida. Oxford\Cambridg, 1992.

COHEN, Richard. **Face to face with Levinas**. New York: State University of N.Y., 1996.

DARTIGUES, André. **La Fenomenologia**. Barcelona: Herder, 1981.

DE GREEF, Jan. **Scepticisme et raison**. Revue Philosophique de Louvain. N.55, 1984.

_____. **Le concept de pouvoir éthique chez Lévinas**. Revue Philosophique de Louvain, Tome 68, novembre, 1970.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é filosofia**. São Paulo: Editora 34, 1992.

DERRIDA, J. **Adieu à Emmanuel Levinas**. Paris: Galilée, 1997.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

DESCOMBES, Vincent. **Le Même et l'Autre**. Quarente-cinq ans de philosophie française (1933-1978). Paris: Minuit, 1979.

DUPUIS, Michel (éd.) **Levinas en contrastes**. Bruxelas: De Boeck Université, 1994.

DUSSEL, Enrique D. **El humanismo helénico**. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1975.

_____. **Para uma filosofia da libertação latino-americana**. São Paulo, Loyola, s/d. 4. Vol.

ENTRALGO, Pedro Laín. **Teoria y realidad del otro**. Madrid: Revista de Occidente, 1961.

FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. **Sentido ético e compreensão: em torno da questão levinasiana a ontologia é fundamental?** In: Cadernos da subjetividade, São Paulo, 5(1), dezembro de 1997.

_____. Levinas: Mito-Logos e a possibilidade de um sentido ético. In: **Veritas**. Porto Alegre, V.44, n.2, junho de 1999.

FRAILE, Guillermo. **História de La Filosofía**. v. I – II, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.

_____. **História de La Filosofía**. Madrid: Bac, 1983.

FERON, E. **De l'idée de transcendance à la question du langage: itinéraire philosophique de Lévinas**. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.

FINKIELKRAUT, Alain. **La sagesse de l'amour**. Paris: Gallimard, 1984.

_____. **A derrota do pensamento**. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

FORTHOMME, Bernard. **Une philosophie de la transcendance, la métaphysique d'Emmanuel Lévinas**. Paris: La Pensée Universelle, 1979.

GADAMER, H. G. **El giro hermenéutico**. 2.ed. Trad. Arturo Parada. Madri: Cátedra Teorema, 2000.

GARCIA, F. Vázquez. Figuras da alteridade em M. Foucault. In: **Revista de Filosofia**, Sevffia, n. 19, p. 70, 1994.

GILLES, Thomas Ranson. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: EDUSP, 1975.

GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: PUF, 1994.

GREISCH, J.; ROLLAND, J. (Org.) **Emmanuel Levinas - L'éthique comme philosophie première** (Colloque de Cerisy-la-Salle). Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

GOMES, Wilson. Heidegger e os pressupostos metafísicos da crítica da modernidade. In: **Síntese Nova Fase**, Vol. 22, n.68, jan-mar 1995.

GUIBAL, Francis. **Et combien de dieux nouveaux...** Paris: Aubier- Montaigne, 1980.

GUILLOT, Daniel E. **Emmanuel Lévinas, evolución de su Pensamiento: Liberación Latinoamerican y Emmanuiel Lévinas**. Buenos Aires, Editorial Bonum, 1975,

GUSDORF, Geordes. **Mito e metafísica**. São Paulo: Convívio, 1980.

HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

HABERMAS, J. **O pensamento pós metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HEGEL, G.W.F. **O sistema da vida ética**. Lisboa: Ed. 70, s/d.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*., Tübingen: Auflage, Max Niemeyer, 1977.

_____. **Esthetique**. Paris: Ed. Montaigne, 1944. v. III.

HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. Trad. de Jorge E. Rivera. Chile: Editorial Universitaria, 1997.

_____. **Carta sobre o humanismo**. Trad. Ernildo Stein. Lisboa: Guimarães Editores. s/d.

_____. **Conferências e escritos**. Trad. E. Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Introdução à metafísica**. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. **Ensaio e conferências**. Trad. Emanuel Carneiro Leão, G. Fogel e Maria S.C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

HERE, R. M. **A linguagem da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

HODGE, Joanna. **Heidegger e a ética**. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996

_____. **A filosofia como ciência de rigor**. Coimbra: Biblioteca Filosófica, 1965.

_____. **A idéia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **Méditations cartésiennes**. Trad. E. Levinas e G. Peiffer. Paris: J. Vrin, 1969.

JAEGER, Werner. **Paidéia: A Formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes/Editora Universidade de Brasília, 1999.

JANICAUD, D. **Le tournant théologique de la phénoménologie française**. Paris: Editions de l'éclat, 1991.

JAMESON, F. **Pós-modernidade: a lógica cultural do capitalismo tardio**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1997.

KALLEL, A.; SCHERE, L. **Husserl**. Lisboa: Ed. 70, 1982.

KANT, I. **Crítica da razão prática**. Lisboa: Ed. 70, 1977.

_____. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores)

_____. **Prolegômenos a toda metafísica futura**. Lisboa: Ed. 70. s/d.

_____. **Os progressos da metafísica**. Lisboa: Ed. 70, s/d.

LANDGREBE. Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de la Phénoménologie. In: **Revue de Métaphysique et de Morale**. Paris, 1964.

LARUELLE, F. (Ed.) **Textes pour Emmanuel Lévinas**. Paris: J. M. Place, 1980.

LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. **Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução 1947. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. **Entre nós. Ensaaios sobre a alteridade.** (1991). Petrópolis: Vozes, 1997. (versão brasileira feita pelo grupo de estudos sobre Emmanuel Levinas da PUCRS)

_____. **Dios, la muerte y el tiempo.** (Tradução, 1993). Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.

_____. **Humanismo do outro homem. Petrópolis:** Vozes, 1993, (versão brasileira feita pelo grupo de estudos sobre Emmanuel Levinas da PUCRS).

_____. **Transcendência e inteligibilidade.** (Tradução, 1984). Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. **Entre nous. Essais sur le penser-à- l'Autre.** Paris: Bernard Grasset, 1991.

_____. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.** (1947). Paris: J.Vrin, 1988.

_____. **Hors sujet. Montpellier:** Fata Morgana, 1987.

_____. **De Dieu qui vient a l'Idée.** (1982). Paris: J. Vrin, 1986.

_____. **Transcendance et intelligibilité. Suivi d'un entretien,** Genebra: Labor et Fides, 1984.

_____. **L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques.** Paris: Minuit, 1982.

_____. **Éthique et infini.** Entrevista com Philippe Nemo. Paris: Fayard, 1982.

_____. **Le temps et l'autre.**(1948). Montpellier: Fata Morgana, 1979.

_____. **Humanisme de l'autre homme.** (1972). Montpellier: Fata Morgana, 1978.

_____. **De l'existence à l'existant.** (1947). Paris: J. Vrin, 1978.

_____. **Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques.** Paris: Éditions de Minuit, 1977.

_____. **Noms propres: Agnon, Buber, Celan, Delhomme, Derrida, Jabès, Kirkegaard, Lacroix, Laporte, Picard, proust, Van Breda, Wahl ("Essais"), Z.** Montpellier: Fata Morgana, 1975.

_____. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.** La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

_____. **Totalité et infini. Essais sur l'extériorité.** (1961). Martinus Nijhoff, La Haye 1971.

_____. **Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.** (1930). Paris: J. Vrin, 1970.

_____. **Quatre lectures talmudiques.** Paris: Editions de Minuit, 1968.

_____. **Difficile liberté: essai sur le Judaïsme.** (1961) La Haye; Nijhoff. Collection "Présences du Judaïsme", Paris: Albin Michel, 1963.

LEVINAS, E. et alli. **Husserl.** Paris: Ed. de Minuit, 1959.

LESCOURRET, M-A. **Emmanuel Lévinas.** Paris: Flammarion, 1994.

LIMA, Walter M. A questão metafísica e da subjetividade e sua crise na modernidade. In: **Revista de Filosofia Symposium**, ano 3, N. Especial, dez. de 1999.

LOPARIC, Zeljko. **Heidegger réu**. Ensaio sobre a periculosidade da filosofia. São Paulo: Papyrus, 1990.

_____. **Ética e finitude**. São Paulo: EDUC, 1995.

LYOTARD, Jean-François. **A fenomenologia**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

LIBERTSON, J. La séparation chez Lévinas. In: **Revue de Métaphysique et de Morale**. n. 4, 1981.

MALKA, Salomon. **Lire Lévinas**. Paris: Cerf, 1984.

MARION, Jean-Luc. **Réduction et donation**. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, Paris: PUF, 1989.

_____. **Dieu sans être**. Paris: Communio-Fayard, 1992.

MECA, D. Sánchez. El hebraísmo en el pensamiento de Lévinas. In: **Anthropos**. Barcelona: Proyecto A. Ediciones. N. 176, enero-febrero, 1998.

MELQUIOR, J. Guilherme. **Michel Foucault ou o niilismo de cátedra**. Trad. Donaldson M.C. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

MERÉCHAL, J. **Le point de départ de la métaphysique**. Cahier V. Paris: Desclé, 1949.

MERLEAU-PONTY, M. **Le Philosophe et son Ombre**. In: Signes. Paris: Galimard, 1960. Tradução brasileira: *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Sentido y sin sentido**. Ediciones Península, ...

_____. **Fenomenología de la percepción**. Barcelona: Ediciones Península, 1975.

MOORE, George Eword. **Principia ethica**. São Paulo: Icone, 1998.

MÜLLER, Ulrich. A pergunta pelo outro: o outro na filosofia de Hegel, Husserl, Heidegger e Levinas. In: **Veritas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, V.44, n.2, junho de 1999.

MÜNSTER, Arno (Org.). **La différence comme non-indifférence**. Paris: Éditions Kimé, 1995.

MACINTARE, Alasdair. **Justiça de Quem?** Qual a Racionalidade? Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1981.

OBRAS COLETIVAS. **Revista Veritas**. Número sobre Levinas. Porto Alegre, EDIPUCRS, v..44, n. 2, jun. 1999.

OBRAS COLETIVAS. **Revista Veritas**. Número sobre Levinas. Porto Alegre, EDIPUCRS, v.37, n.147, set.1992.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Sobre a fundamentação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

_____. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1990.

_____. **Ética e praxis histórica**. São Paulo: Ática, 1996.

OLIVEIRA, Nythamar F.D. "Verdade, poder, ética: Foucault e a genealogia da modernidade. In: **Tractatus Ethico-Politicus**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, P. 137-161.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Grag, 1999.

PAVIANI, Jaime. **Filosofia e método em Platão**. Porto Alegre: Edipucres, 2001.

PELIZZOLI, Marcelo L. **Entre o mesmo e o outro**. Husserl, Heidegger e Levinas. (tese de doutorado) Porto Alegre: PUCRS, 2000.

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

_____. **A emergência do paradigma ecológico**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Husserl, Heidegger e Levinas - da (im)possibilidade da (inter)subjetividade**. In: *Veritas*, Porto Alegre: PUCRS, V. 44 , n. 2, jun\1999.

PETIDEMANGE G.; ROLLAND J. **Autrement que savoir**. Les Entretiens du Centre Sèvres. Paris: Osiris, 1988.

PETROSINO, S.; ROLLAND, J. **La Vérité nomade**. Paris: La Découverte, 1984.

PIVATTO, Pergentino S. A ética de Levinas e o sentido humano: crítica à ética ocidental e seus pressupostos. In: *Veritas*. Porto Alegre, v.37, n.147, set. 1992.

_____. **La relation a la transcendance dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas**. Paris, 1980, (tese de doutorado).

_____. **Ética da alteridade**. (Polígrafo de conferência). Porto Alegre, PUCRS, 1999.

_____. Ser moral ou não ser humano. In: **Veritas**. Porto Alegre, V.44, n.2, junho de 1999.

_____. Responsabilidade e culpa em Levinas. In: **Cadernos da FAFIMC**. Viamão. n.19, janeiro, julho de 1998.

POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas: Qui êtes-vous?** Lyon: La Manufacture, 1987.

RABINOW, Paul. **Antropologia da razão**. Trad. João G. Bichi. Rio de Janeiro: Relumé, 2002.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, 1994. vol. I e II.

_____. **Para uma nova interpretação de Platão**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

REY, Jean-François. **Le passeur de justice**. Paris: Éditions Michalon, 1997.

REGUERA, Gabriel, B. **La construcción ética del otro**. Madrid: Ediciones Nobel, 1997.

REZENDE, Noga Brandi. Da contemplação aristotélica segundo Tomás de Aquino. In: DE BONI, Luís Alberto (Org.). **Idade Média: ética e política**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 305-314.

RICHIR, Marc. **Phénomène et infini**. In: Emmanuel Lévinas. Cahiers de L'Herne. Paris: Ed. de L'Herne, 1991.

RICOUER, P. **O si-mesmo como um outro**. São Paulo: Papyrus, 1995.

_____. **Outramente**. Trad. Pergentino S. Pivatto. Vozes, Petrópolis, 1999.

_____. (Ed.) **Répondre d'autrui: Emmanuel Lévinas**. Neuchâtel: La Baconnière, 1989. (Entretien avec E. Lévinas et contributions de P. Ricouer, S. Mosès, C. Chalié, G. Petitdemange et M. Faessler).

ROBLEDO, Antônio Gomes. **Los seis grandes temas de su filosofía**. In: Platón. México, 1993.

RORTY, R. **Ensaio sobre Heidegger e outros escritos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

ROSENZWEIG, Franz. **La estrella de la redención**. Salamanca: Sígame, 1997.

SANTOS, Leonel Ribeiro. **A razão sensível**. Lisboa: Colibri, 1994. (Estudos kantianos).

SARTRE, Jean-Paul. **L'être et néant**. Paris: Gallimard, 1946.

SEARLE, John R. **Mente, linguagem e sociedade**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. **Práxis e responsabilidade**. Porto Alegre: Edipucres, 2002.

SCHOLEM, G.G. **A mística judaica**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

SIMON, René. **Moral de filosofia tomista**. Barcelona: Herder, 1994.

STEIN, E. **Seis estudos sobre ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **Racionalidade e existência**: uma introdução à filosofia. Porto Alegre: LPM, 1988.

_____. **A questão do método na filosofia**. Porto Alegre: Movimento, 1983.

_____. **A caminho de uma fundamentação pós-metafísica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

STEIN, ; De Boni (Org.). **Dialética e liberdade**. Porto Alegre: Editora da Universidade - UFRGS/Vozes, 1993.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e alteridade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. **Existência em decisão**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. O delírio da solidão - sobre o assassinato e o fracasso original. In: **Veritas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, V.44, n.2, junho de 1999.

_____. **Sujeito, ética e história**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. **Da neutralização da diferença à dignidade da alteridade**. Polígrafo de conferência, PUCRS, 1999.

_____. **O infinito para além do infinito.** Porto Alegre, PUCRS, 1991 (Dissertação de mestrado).

_____. **O tempo e a máquina do tempo.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. **Totalidade e desagregação.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico:** uma introdução ao pensamento de E. Levinas. Porto Alegre: EST \ Vozes, 1984.

VATTIMO, Gianni. **As aventuras da diferença:** o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Lisboa: Edições 70, s/d.

VAZ, H. C. de Lima. **Escritos de Filosofia:** problemas de fronteira. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Metafísica: história e problema.** In: **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, n.66.

ZACCAI-REYNER, Nathalie. **Le monde de la vie.** Paris: Les Éditions du Cerf, 1995.

ZARADER, Marlène. **La dette impensée:** Heidegger et l'heritage hébraïque. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

ZUBIRI, Javier. **Sobre la esencia.** Madrid: Alianza Editorial, 1985.

_____. **Inteligencia sentiente.** Madrid: Alianza Editorial, 1980.

WALDENFELS, Bernhard. **De Husserl a Derrida**: introducción a la fenomenología. Barcelona: Paidós Ibérica, 1992.

WITTGENSTEIN, L. **Cultura e valor**. Lisboa: Ed. 70, 1980.

_____. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.