



Emmanuel Levinas (1906-1995)

O homem é um ser ético?

Fausto Antonio de Azevedo

Excerto de trabalho apresentado em novembro de 2012 para conclusão da disciplina sobre Emmanuel Levinas, do Professor Franklin Leopoldo e Silva, no curso de Mestrado em Filosofia da Faculdade São Bento (São Paulo). (Texto baseado em apontamentos das aulas e na literatura pertinente.)

Em sua origem, a noção de ética diz respeito ao distanciamento ou proximidade que há entre aquilo que se propugna e se diz e o que se pratica e se faz. Assim, não há ética onde existe uma grande distância entre esses dois termos binomiais. Traduzindo em miúdos, não basta pensar, há que se executar. Não basta querer, há que se acreditar e

agir. Caso contrário, todas as vontades e querereres e supostos valores nunca passarão de retórica, ou, pior ainda, como se tem visto, de pirotecnia.

Como desde há muito também se sabe que a verdade e o que é certo acabaram se aproximando e se confundindo com o que é bom, sendo certo então haver íntima proximidade entre o que é pensado e dito e o que é feito, o ético passa a ser bom. E o que é bom, é de se supor, acontece para o bem. Dessa forma a ética só pode estar em se pensar e fazer *o correto*..

Nesse sentido, passarei a invocar o pensador francês (nascido na Lituânia) Emmanuel Levinas, que traz uma intervenção profunda no estilo da filosofia, que é a de pensar o humanismo ocidental. Ele aborda aquilo que constitui o centro da filosofia moderna, a subjetividade, e procura inverter a posição do Eu, um Eu sempre à frente (no sentido de *na frente*) em relação ao Outro, o qual deixa de ser, para ele, simplesmente um objeto.

Na realidade atual vivemos uma crise da ética como um fenômeno da modernidade, que adentra a contemporaneidade, pelo não reconhecimento do Outro. O que é a *consciência moral*? Ao entender o que ela é, pode-se pesquisar o que lhe aconteceu historicamente. O período moderno, a partir de Descartes, parece o ideal para se estudar essa relação entre consciência moral e história.

A Filosofia Moderna descobriu a consciência – uma vez que o próprio sujeito, a noção de sujeito, é uma descoberta moderna. O ser humano tem a capacidade de discernir o que é melhor, moralmente falando. Para Descartes, o sujeito é a substância pensante e é, também, o sujeito de suas ações, vale dizer mais, o sujeito é o princípio de suas ações (princípio no sentido de causa), é a causa inicial, e age por escolha, portanto, age moralmente.

Para Levinas, se a consciência moral estivesse sempre em primeiro lugar, não haveria crise ética. No presente, as modalidades da consciência (como material, factual, etc.) competem com a consciência moral e esta acaba sendo tratada apenas como mais uma modalidade, quando deveria estar antes do demais, plasmando tudo.

Segundo os críticos da modernidade, hoje a ética perdeu substância. Os indivíduos perderam a ética, o senso ético, não fazem mais um juízo de valor. A substancialidade ética da conduta humana depende muito da consciência moral. É preciso que agora se recupere a função da consciência moral.

Num primeiro momento, a causa desse fenômeno da crise da ética e perda da consciência moral pode ser associada a um excesso – exacerbação – de individualização, a ponto de a individualidade ser atualmente vista como um valor – e valor ético –, além de forma de conduta. Ao mesmo tempo essa individualidade, que era uma reivindicação de liberdade (como contraposição ao absolutismo no contexto político da Idade Média; o indivíduo passando a valer por sua liberdade, a liberdade sendo um símbolo de valor), do século XVII para cá, torna-se aquilo que, depois, em sentido negativo, chamaremos de individualismo.

O paradoxo atual fica estabelecido entre sociedade de massa e sociedade de indivíduos (ambas convivendo simultaneamente): na primeira o indivíduo é anônimo, desaparece, não conta; na segunda ele busca se destacar para si e se isola da massa. O indivíduo, como substância pensante, é um princípio ativo de si mesmo, então como ele pode continuar na sociedade de massa e, ao mesmo tempo, agir em nome de si mesmo? O mundo no qual as pessoas são cada vez mais individualistas é também o mundo em que elas são cada vez mais semelhantes. Será que no mundo de hoje ainda é possível se falar de liberalismo? O mundo de hoje ainda pode ser chamado de eticamente liberal (conforme tal idéia à luz da Revolução Francesa)?

Esse percurso histórico poderia ser visto como uma causa do esvaziamento da ética da vida atual. O indivíduo, agora, acaba perdendo de vista a consciência moral porque não consegue mais exercê-la. Mas a consciência moral nos é fundamental, porque ela pode atuar como um mediador entre a História (a geral, em que – onde – vive o indivíduo) e a história pessoal desse indivíduo, sua singularidade. Essa mediação é que poderia dar ao indivíduo certo horizonte, ajudando-o a desembocar numa conduta ética.

Para Jean-Paul Sartre, mesmo quando o sujeito quer modificar o mundo objetivo, externo, ele primeiro interioriza (traz para o plano do subjetivo) o mundo. O contrário também acontece, pois o mundo externo, objetivo, tem sempre a marca de cada indivíduo. Para se pensar uma consciência moral é preciso levar em conta essa tensão, esses dois parâmetros, sem tendências para um ou outro.

Há, portanto, essa tensão entre a individualidade e a massa, entre o particular e o todo, entre a presença e a diluição, entre a integridade e a totalidade. O filósofo Theodor Adorno nos advertiu de que “a totalidade é o mal”¹ e que existe um risco de a totalidade se transformar em totalitarismo. Não é possível totalizar um valor (por exemplo, o

totalmente bom, totalmente sábio...) e uma totalização restritiva é o totalitarismo. Devo ser totalmente bom, ou totalmente virtuoso, ou totalmente honesto, mas sabemos que essa tal totalização não é exequível. Isso é válido como ideal, como referência, como princípio regulador moral.

Na mediação entre o subjetivo e o objetivo a realidade intrínseca do dever-ser moral precisa ser muito forte. A consciência moral tem que assumir a moral como algo seu e aí a moralidade pode, então, ser autêntica.

Existem várias modalidades de consciência (o pensar, o lembrar, o sonhar, etc.); qual o lugar, portanto, da consciência moral? Esse é o aspecto fenomenológico da consciência. O conhecimento é uma reflexão que o indivíduo faz sobre si, daí a importância da consciência. A consciência moral sendo boa é algo como uma própria presença divina dentro do ser.

Aristóteles estabeleceu dois modos de racionalidade: o teórico e o prático (este equivalendo muito a discernimento) e dizia impossível querer-se demonstrar questões morais no sentido da racionalidade da ética. Para Descartes, a razão é única, seja na matemática seja na ética, mas ele não chegou a desenvolver seu pensamento sobre ética. A razão é uma luz que ilumina tudo por igual. Portanto, Descartes refuta Aristóteles, e com isso se perdeu um parâmetro ético da antiguidade muito bem definido por Aristóteles, que é a prudência.

Lima Vaz assim nos diz em seu artigo, *Crise e verdade da consciência moral*², tocando nas questões metafísica, antropológica e metódica de uma nova ideia de ética como o trazido por Descartes:

Se aceitarmos, como é estabelecido convencionalmente na historiografia usual, o cartesianismo como primeiro capítulo da filosofia moderna, é na revolução operada por Descartes na estrutura do pensamento clássico que devem ser buscadas as origens de uma nova ideia da Ética e de uma nova figura da consciência moral. Do ponto de vista que aqui nos interessa, a revolução cartesiana deve ser considerada sobretudo no domínio metafísico, com a inversão da prioridade entre o ser e o pensamento na fundamentação da inteligibilidade do real; e nos domínios antropológico, com a definição do homem como substância pensante, e **no ético, com a primazia da razão metódica sobre a razão teórica ou contemplativa na estruturação simbólica do mundo humano**. Três inversões de prioridade na posição do

inteligível, cuja extensão a todos os campos do pensar, do agir e do fazer **deu origem ao universo intelectual da modernidade.** (Negritos meus.)

Para se tratar da crise ética atual é preciso refazer a mediação via consciência moral, com uma referência (propósito) histórica ou de ideal, se é que essa solução é alcançável, porque já há quem ache que qualquer referência que extrapole o subjetivismo e o individualismo se tornou agora impossível.

Levinas, então, adotará – com radicalidade – *o Outro* como princípio, em contraposição ao império do sujeito pensante cartesiano. Emmanuel Levinas atravessou as duas grandes guerras do século XX e faz parte do grupo de autores (como Martin Buber e Hans Jonas), que pensam a ética a partir do que a experiência humana da época trouxe de traumático: a falência das grandes idéias e grandes sistemas universais que pareciam dar forte estabilidade ao mundo. Mas o período estável desmorona e pensadores pós-modernos mostram que todas as idéias que sustentavam o mundo parecem haver soçobrado; houve um naufrágio ético, moral, humano, como se nos faltasse o chão. Isso aconteceu histórica e totalmente, como experiência humana. Os princípios nos séculos XVIII e XIX que apontavam para um mundo novo, como os da Revolução Francesa, acabaram por falhar na primeira metade do século XX.

Ocorre uma contradição dos princípios revolucionários quando as revoluções chegam ao poder, isto é, quando passam de discurso de contestação para senhoras do poder e, então, perdem seu caráter de portador do novo. Esse foi o caminho das grandes revoluções da época (a americana, a russa, a francesa), o que constituiu uma espécie de *patologia da modernidade*. Vale dizer, a modernidade tardia não deu conta de sua própria história, conforme falam os teóricos da Escola de Frankfurt, como Walter Benjamin. Hoje, talvez, nada mais haja de universal em que possamos nos apoiar, mas apenas o particular, o simples – nominalismo: e conviva-se com os perigos que podem de aí advir!

Assim, do ponto de vista ético, qual a posição de cada um perante os outros, perante Deus, etc.? O pensamento ocidental foi moldado tendo em vista o privilégio da categoria do mesmo, do Eu, sobre a do outro. Na modernidade tardia e na contemporaneidade há um acirramento dessa posição. Quando se passa da civilização medieval teocrática, com a guerra e a catequese religiosa justificando a eliminação/conversão do outro, para a modernidade cartesiana, a justificativa de eliminação deste outro vem por questões ‘éticas’ e políticas.

De acordo com Max Weber, tudo isso poderia ser amenizado pela existência da comunidade e pelas relações entre o indivíduo e esta comunidade. Mas relações entre indivíduos são relações de onde, inexoravelmente, derivarão formas de poder – e o poder implica na existência de subjugados, a não ser que o poderoso seja um sábio esclarecido...

Platão fala, em *A República*, como o indivíduo é devidamente preparado para exercer o poder, a ponto de que quando ele está de fato pronto, já não quer mais o poder, pois sabe que o poder não tem valor algum.

Weber registrou que o mundo está desencantado, já não se guia por valores objetivos, mas por interesses. Por isso será necessário haver um estado burocrático para harmonizar todos esses interesses. Se todos os valores perderam força no processo da modernidade e já não mais existe comunidade (ela só existe hoje metaforicamente), o nível de inserção de cada qual é apenas sistemático, e esse mundo que resulta acaba oferecendo alguns parâmetros que não substituem os valores: fazem apenas alguma compensação.

Portanto, respondendo à pergunta proposta no título deste texto, concluo, dessa sucinta análise, que ficaram muito enfraquecidas e rarefeitas na atualidade as condições, ou estímulos, ou predicativos, para que o ser humano cultive atitudes e condutas éticas. Tal comportamento ou desapareceu / ou é somente retórico / ou quando minimamente ocorre, o faz muito secundariamente, depois de já atendidas e satisfeitas todas as necessidades e, sobretudo, desejos de satisfação do Eu, da individualidade, do individualismo. O *Homo pos modernus* cristalizou uma cegueira egóica mediante a qual o Outro, os outros, a Natureza, só existem para atender Seus propósitos e anelos, nada mais importando, desde que atendidas suas fantasias e neutralizados seus medos. Contudo, resta, quiçá, uma tênue luz no fim do túnel, representada (quando não mais, pelo menos por mero exercício intelectual) pela audaciosa proposta de reinvenção da filosofia ao modo proposto por Levinas, com o que seguirei.

A verdadeira ética só pode estar no outro³

Vê-se gravada na obra de Emmanuel Levinas, historicamente, a lembrança dos seis milhões de judeus assassinados pelo nacional-socialismo durante a *Shoah* (Holocausto), aos quais ele dedica o livro *Autrement qu'etre* (1974). Guarda em si,

portanto, a inquietação de um século marcado pela dominação do homem sobre o outro homem. Em suas palavras:

Século que, em trinta anos, conheceu duas guerras mundiais, os totalitarismos de direita e de esquerda, hitlerismo e stalinismo, Hiroshima, o goulag, os genocídios de Auschwitz e do Cambodja. Século que finda na obsessão do retorno de tudo o que estes nomes bárbaros significam. Sofrimento e mal impostos de maneira deliberada, mas que nenhuma razão limitava na exasperação da razão tornada política e desligada de toda a ética.

Em sua caminhada, Levinas constata que a filosofia ocidental, desde os gregos, consolidou-se como discurso de dominação. O Ser foi soberano na Antigüidade e na Idade Média. Depois, da época moderna aos dias atuais, foi substituído pelo Eu. E isto se deu sempre sob o mesmo marco: a *unidade unificadora* e totalizante que elimina o confronto e a valorização da diversidade, impedindo, inclusive, a abertura para o Outro. Então Levinas adverte para a urgente necessidade ética de se reexaminar os caminhos da filosofia, e de se partir do Eu já em direção ao Outro. Esta inspiração Levinas, como grande especialista no Talmud, derivará da sabedoria bíblico-judaica.

Analisando a filosofia ocidental, Levinas debate com os filósofos da tradição: como Platão, Descartes, Kant, Hegel, Bergson, Husserl e Heidegger.

Levinas utiliza, de Descartes, a descoberta da idéia do infinito como orientação metafísica para a sua ética.

Husserl e Heidegger são constantes em sua obra: ou parte deles ou intenta superá-los. Ele próprio comenta: “quase sempre, começo com Husserl ou em Husserl, mas o que digo já não está em Husserl.” E de Heidegger:

Apesar do horror que um dia veio associar-se ao nome de Heidegger — e que nada poderá dissipar — nada conseguiu desfazer em meu espírito a convicção de que *Sein und Zeit*, de 1927, é imprescritível.

Levinas foi muito influenciado pela fenomenologia de Edmund Husserl, de quem foi tradutor, assim como pelas obras de Martin Heidegger e de Franz Rosenzweig. Seu pensamento parte da idéia de que a Ética, e não a Ontologia, é a Filosofia primeira. É no **face-a-face** humano que se irrompe todo sentido. **Diante do rosto do Outro, o sujeito se descobre responsável e lhe vem à idéia o Infinito**. Por isso ele tem sido chamado de o filósofo da alteridade (a ética do Outro). O rosto do outro contém, necessariamente, o meu próprio rosto, o rosto da humanidade, o rosto de Deus.

Depois de 1960, o pensamento levinasiano sobre relacionamentos influenciará a obra das filósofas feministas francesas Luce Irigaray e Julia Kristeva. Nos anos 1970, suas idéias sobre responsabilidade influenciam também a psicoterapia, e, em 2001, o filósofo Jacques Derrida aprofunda a responsabilidade em relação a questões humanitárias como o asilo político.

Levinas, ao examinar a crise da ética da contemporaneidade, assumirá uma perspectiva revolucionária que é a da alteridade. Sua pergunta central é se não estará aí, na não primazia da alteridade, no legado à subjetividade, a causa do fracasso ético da humanidade. O motivo que o leva a isso é que a filosofia toda, toda a tradição filosófica, com ênfase a moderna, é a filosofia do Eu, da subjetividade, e se houve o fracasso da ética na humanidade e a matriz da sociedade moderna é a subjetividade, então ela precisa ser questionada. A partir disso Levinas colocará a tese do outro

De Descartes a Sartre a questão da filosofia é a questão do sujeito e Levinas mostrará que o problema está na universalização e no privilégio dessa matriz *subjetividade*. Criticar a posição tradicional da filosofia centrada no sujeito (ainda que em sua relação com o objeto) é, no mínimo, arriscado, mas Levinas o fez, a despeito do alcance histórico de sua atitude. Assim, ele examina não só como a alteridade se dá no sujeito, mas a própria filosofia do sujeito, pois é isso o que primeiro precisa ser analisado, isto é, a matriz da modernidade lastreada na filosofia cartesiana. Os sucessores de Descartes logo desistiram de trabalhar uma exterioridade, ficando, pelo ponto de partida assumido – o sujeito –, com sua interioridade, posto que o outro nunca poderá ser demonstrado tão eficientemente como se demonstra o sujeito mesmo, isto é, a coincidência do sujeito consigo mesmo.

Tudo que é o outro, a alteridade, a exterioridade, tem problemas graves em relação ao sujeito desde a fundação da teoria do sujeito. Vem a pergunta: é possível considerar o outro como sujeito ou tudo que diz respeito ao outro é objeto?

Levinas colocará tudo isso em cheque, mas o interessante é exatamente que o encaminhamento que ele dá a seu pensamento é muito dependente da filosofia de Descartes. O próprio Descartes considerou que era preciso seguir além em sua demonstração: eu existo, muito bem, mas existe o outro? Tal fato será complicadíssimo para Descartes, porque se confundirá com a própria existência de Deus, e, de certa forma, do infinito.

Se o sujeito tem limites (é finito), o que existe além dele e de seus limites é o outro, tal seria uma explicação do existencialismo, como demonstração, mas para Descartes a questão é muito mais complexa. Para o *Cogito* cartesiano, pensar e existir são comprovados ao mesmo tempo, portanto uma existência contingente torna-se uma certeza absoluta e não contingente ou relativa, porém é absoluta nessas condições, quando o sujeito afirma sua própria existência. Contudo, eu não posso confirmar a existência do outro reflexivamente, por processo reflexivo meu, porque eu não penso seu pensar, eu não penso o pensar do outro. Então, a prova da existência do outro é limitada pela contingência, porque eu não posso me colocar na existência do outro (aqui, não posso deixar de dar um sorriso por conta desses que insistem com a tal *empatia*...). Sartre dirá isso assim: “não existe um outro eu”. Mas se o outro que eu quero provar for absoluto e não contingente, aí então será possível prová-lo e, assim, a descoberta *desse* outro equivale à própria existência de Deus. Portanto, para Descartes, Deus é tal que é impossível Ele não existir e a prova que mais impressionará a Levinas é **a descoberta do infinito pela descoberta do outro**.

Na *Terceira Meditação*⁴, Descartes explora muito a idéia de infinito como peculiar e diferente dentre as idéias. A contradição é: como o sujeito que é finito pode ter a idéia surpreendente de infinito? O *Cogito* pode representar tudo o que for pensado como finito, menos a idéia de infinito. Para isso, Descartes lançará mão da causalidade: o efeito não pode ser maior do que a causa. Se o efeito é infinito, então a causa só pode ser infinita, logo se chegou ao que se queria demonstrar: o encontro do outro absoluto – Deus! O outro só pode ser encontrado no infinito. Descartes percebeu que para provar a existência do outro precisaria logo de partida provar a existência de Deus; portanto, a dificuldade de passar do mesmo ao outro é que há aí uma distância infinita.

Descartes, quando prova a existência de Deus, alerta para o fato de que isso não quer dizer que ele *conheça* Deus. Há muitos predicados de Deus que eu não posso conhecer. Levinas pinça o seguinte: existir o outro não quer dizer que eu o conheça. Aqui está um problema que prejudicou a alteridade: como Descartes coloca o conhecimento em primeiro lugar, então eu preciso conhecer o outro, mas como provar sua existência não implica em eu conhecê-lo, eu não posso, por fim, fundar uma filosofia do outro. Há, inclusive, a seguinte derivação do pensamento de Descartes: sei que sou, agora eu preciso conhecer o que sou. Portanto, eu preciso conhecer o outro, mas é a maneira de entrar com contato com esse outro o que nunca foi conseguido.

Levinas refletirá que assim como para existir Deus, e eu crer, eu não preciso conhecê-lo, será que para eu crer no outro, eu posso não o conhecer? Para ele, o outro não é outro eu, ele é ele, como categoria outra, própria. O outro não pode ser para mim conhecimento porque se ele se torna conhecimento ele se torna objeto – objeto de conhecimento, acontece sua reificação. A mediação infinita entre mim (o Eu) e o outro me impede de defini-lo. Se fizer isso eu faço uma operação de objetivação reduzindo o infinito do outro ao que cabe no meu conhecimento finito.

Para Levinas, de que serve conhecer o outro se eu só posso conhecer do outro aquilo que minha razão colocou lá. Ele seguirá o raciocínio de Descartes, aplicando-o, contudo, ao outro, porque o outro nunca foi pensado na filosofia em sua inteireza e alteridade. Mas a grande pergunta que surge é: será possível estabelecer com o outro algum tipo de relação que não passe pelo conhecimento? Essa é a grande pergunta, porque estabelecer uma relação como o outro é abdicar do conhecimento.

Levinas fala da concepção de voluntarismo de Descartes, o predomínio da vontade e a liberdade infinita. Para Descartes, nós nos assemelhamos a Deus pela vontade e não pelo intelecto. Sartre diz que quando Descartes está falando da liberdade divina ele também fala da liberdade humana, o poder infinito de querer. Levinas dirá que a procura do outro, podendo só ser resolvida por uma prova absoluta, implica que o outro tenha para mim uma conotação de Deus. Portanto, Descartes colocou todas as dificuldades para que se possa chegar à demonstração do outro e é o que Levinas usará como matriz para seu trabalho. Enfim, o outro não é objeto de conhecimento, porque senão seria exatamente isso, um objeto, uma coisa, e, além disso, o outro **não deve** ser conhecido, o que tem um aspecto ético e moral.

Assim, a relação cognitiva da existência/presença do outro deveria ser substituída por uma ética do outro, porque não é por uma ontologia que se chegará ao outro.

Portanto, a relação ética não será a mais apropriada para quando se trata de relações entre seres humanos? Ou seja, será que entre seres humanos a relação cognitiva (pelo conhecimento), que envolve objetivação, será a melhor? Levinas defenderá que a relação com o outro possa ser trabalhada na ausência de relação de conhecimento. Mas isso é muito difícil, porque desde a Bíblia até Francis Bacon, e depois, temos a mensagem de que o homem deve imperar sobre a natureza, o que acabou, de alguma

forma, extrapolando sobre o outro, ou seja, como o conhecimento confere superioridade e o sujeito que conhece domina o objeto conhecido, surge então um sujeito superior a outro sujeito, porque aquele que conhece tem o poder constituinte e pode usar isso sobre o outro. Para Levinas, eis nisso a gênese da opressão, tal qual esta será exercida na sociedade e nas organizações.

Como já salientado, o objetivo de Levinas é hercúleo, posto que é a Ontologia o estudo do ser e ela tenta responder à pergunta – o que é o ser?, enquanto a Ética procura qualificar o ser; portanto estaria em posição secundária em relação à Ontologia, porque: primeiro se define a substância, depois é que se caracterizam seus atributos. Mas Levinas tenta inverter isso no que concerne ao outro, colocando que, na filosofia, a primeira disciplina que se deve considerar é a Ética, antes mesmo do conhecimento (Ontologia) do outro. Isso significa que, assumida tal perspectiva, a relação ética seria a relação humana por excelência. Se a condição ética não é fixada em primeiro lugar, pode-se chegar ao extremo de conservar ou eliminar o(s) outro(s) “conhecido(s)” (como, de fato, Levinas mais intimamente – e todos nós – testemunhamos no transcórrer das duas grandes guerras, sobretudo a Segunda, em que houve uma verdadeira indústria de eliminação planejada fora dos campos de batalha propriamente ditos).

Dentre outras (as antes apontadas), Levinas, na obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Paris: Kluwer Academic, 1974), aprofunda a dimensão ética da relação com o outro, contestando a filosofia ocidental com seu lugar privilegiado para o Eu. Outro privilégio questionável da filosofia moderna é o da interioridade e da interiorização do sujeito. Não há dificuldade em se conhecer a idéia, a representação do outro, isso fazemos, mas o difícil está em se *conhecer* o outro, não sua representação. O subtítulo do livro *Totalidade e Infinito*, de Levinas, é, justamente, *Ensaio sobre a exterioridade*. Quanto a esta exterioridade, os existencialistas chegaram perto dela, lembrando que Sartre disse que “o sujeito está sempre à frente de si”, ele está se fazendo continuamente.

Para Levinas, trazer o outro para dentro de si e conhecê-lo implica em se querer fazer o oposto, isto é, expor-se. A relação íntima com o outro pode se dar sem conhecimento, porque não se conhece Deus, e essa atitude é muito mais ética e existencial do que a de conhecimento. Para exprimir essa relação, Levinas usa a palavra visage, que pode ser traduzida por *face* ou *rosto*:

O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a idéia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o 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 à minha medida e à medida do seu ideatum — a idéia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas kath'autó. Exprime-se. (LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988, p.38.)

A face do outro é uma presença que ele me solicita sem mediação cognitiva, portanto é ética. Levinas faz uma diferença, no sentido ético, entre resposta e responsabilidade: quando eu respondo à demanda do outro eu passo a existir e me torno responsável por ele, seja ele quem for. Esta responsabilidade prescinde de reciprocidade; se o outro é ou não responsável por mim isso é um problema dele. Assim, Levinas altera o ponto de referência fundamental do sujeito, como sempre até aqui se deu, no sentido de *do si para o outro*. O sujeito transfere para o outro todas as suas prerrogativas. O outro me constitui e eu sou em relação a ele. O que interessa é o que eu faço pelo outro porque isso é que me constitui moralmente. A presença ética, moral, do outro é mais importante do que minha própria existência. **O que me faz sujeito é ser para o outro.** Obviamente, a palavra *visage* é uma metáfora (Levinas a usa com precisão): há certa expressão do outro de caráter ético, não cognitivo, no sentido ético e não ontológico, a que eu devo responder com amor. O único imperativo nessa filosofia é o outro e não os imperativos até então tradicionais.

Para Levinas, essa relação ética com o outro NÃO é uma fruição, não se trata de fruir do outro. Portanto, ademais, a relação é ética e não estética (estética no sentido do gozo como fruição, o que passa pelo gosto e não pela razão). Se eu fruir do outro esse outro será uma coisa. Não há nenhum motivo para enaltecer-se ou esperar ser enaltificado. O rosto do que sofre (Jó bíblico) é aquele a quem eu devo tudo.

Na filosofia pós-moderna surge a *desconstrução*. Jacques Derrida é um dos filósofos que se ocupa do assunto. Por que os sustentáculos da modernidade teriam entrado em crise a ponto de serem desconstruídos? Não fica difícil compreender o porquê de os filósofos da desconstrução haverem se interessado por Levinas, dada a inversão radical na ordem da filosofia que seu pensamento propõe. Se houve uma construção que levou à Modernidade, pode agora, então, haver uma desconstrução. O

eixo da Modernidade consistiu na valorização do Eu e as consequências negativas (em detrimento das positivas) aí estão.

Levinas dá uma importância à posição do sujeito e à do outro. Para ele, entre o sujeito e o outro há certas mediações; o sujeito projeta certas mediações sobre o outro e, a partir disso, se apropria do outro como conhecimento. Para Sartre a mente ‘come’ os objetos, os mastiga e os transforma em suco gástrico, o que não deixa de ser um conceito e uma forma rústica de conhecimento.

Levinas não tem dúvidas de que o conhecimento é uma assimilação do objeto ao Eu através de mediações – como a redução –, que operam a transferência da exterioridade para a interioridade. Conclui que, com referência ao outro, o conhecimento nunca foi possível, mas sempre foi tentado. Ele vê, diante das dificuldades, a necessidade de se mudar o modelo cognitivo, modificando-se a posição soberana do sujeito, uma forma cartesiana de sujeito com poder constituinte e posição muito definida que lhe dá hegemonia sobre o objeto. O sujeito tem sua posição e confere em seu campo subjetivo uma posição para o outro. Se o sujeito não procede assim, o outro simplesmente não aparece. Levinas acentua muito essa posição de domínio e de posse: tudo o que está fora do sujeito à disposição de que ele conheça pode também ser sua posse, o que é assegurado no nosso modelo, tanto filosófica quanto teologicamente. Por isso é que foi necessário instituir o conhecimento e partir do ser ou da substância daquilo que está para ser conhecido. A partir dessa idéia de ser eu posso também conhecer o “objeto” no meu ser. Daí a importância na tradição filosófica da Teoria do Conhecimento e da Ontologia. É fácil observar em toda tradição filosófica a prevalência dessa idéia de ser, o que Levinas critica com forte embasamento.

Para Martin Heidegger, o objeto existe como tal, independentemente da objetivação do ser, e essa resignificação do Ser influenciará Levinas. Pela ciência se confundem os objetos que são, com a nobreza geral do ser, o que também a filosofia (tradicional) termina por fazer, adotando assim o modo científico. Isso acabou por emprestar a Levinas a base para sua crítica radical à Ontologia até então praticada.

A idéia é a de um ser que é instituinte de conhecimento para definir o que é a substância e assimilar seu ser (o ser desta), sua substancialidade, o que é igual a permanência e materialidade. Levinas, então, tratará de uma problemática muito próxima da de Henri Bergson quanto às possibilidades de conhecer o tempo, porque a cristalização substancial do ser exclui o tempo e, portanto, ser fica diferente de devir.

Ser fica eternidade e tempo fica devir, desvalorizando este a ponto de anulá-lo como objeto de conhecimento. Não há como torná-lo objeto porque ele escapa e escapa por definição.

Em Aristóteles o tempo tem partes: (i) o instante e (ii) o que vem antes e (iii) o que vem depois. Por isso, uma função articuladora do tempo é necessária, porque é muito difícil que o conhecimento se sustente no devir; ele se sustenta no ser num momento temporal. Como pode o devir – aquilo que nunca é, que nunca está aí – sustentar o conhecimento? Porém Levinas, contrariamente a Bergson, não pensa então em reformar a Ontologia, que não pode se sustentar no devir, mas sim em sustentar o conhecimento fora da Ontologia. No modelo vigente, reduções comuns são feitas para se alcançar o conhecimento: (i) da multiplicidade para a unicidade; (ii) da pluralidade para o individual; (iii) a redução do outro. Por isso, a importância que terá para toda a filosofia a forma de pensar por categorias. O devir seria a ausência de referências – e só ser possível conhecer um objeto a partir de referências externas. As referências e a experiência do tempo interessam a Levinas por conta da alteridade.

A analogia entre a experiência do tempo e a da alteridade é que nenhuma delas pode ser direta, isto é, diretamente experimentada pelo sujeito. É preciso conceituar e intuir, na impossibilidade de se fazer uma experiência. Para Levinas, enquanto pensarmos a experiência de tempo como questão de conhecimento, assim como também com o outro, o conhecimento não será possível. Por isso, ele diz que é preciso abandonar a Ontologia e a Teoria do Conhecimento e traz um novo modo de se instituir o conhecimento do outro, que, por todo o demonstrado, não pode ser pelo cognitivo ou por categorias, mas pelo que, enfim, Levinas chamará de ética.

O tempo e a alteridade não são passíveis de apreensão, não se pode apreendê-los para conhecê-los. Ora, na tradição o que não se pode apreender não é objeto, não ganha o *status* de objeto, e, portanto, não se pode conhecer. Para Levinas, não há a possibilidade de se conhecer os outros nesses parâmetros lógicos habituais. Ele utiliza, então, a palavra **reconhecimento**: a experiência da alteridade é a experiência de reconhecimento do outro. Será o sentido desse reconhecimento algo totalmente desvinculado de conhecimento? O reconhecimento é o que a experiência produz como contato revelador do outro, certos lances de percepção da experiência, mas sem conhecimento, sem ser sistematizado, o tipo da coisa que não pode ser dita, há que se

tomar contato. Talvez a experiência humana em seu caráter absolutamente originário encerre formas de aprendizado pelo não dito.

A experiência do tempo é a experiência constante da diferença: nenhum instante é igual ao outro, o seguinte ou o que se passou. No caso da experiência da alteridade a característica principal é a marcante diferença que é a irreduzibilidade do outro ao mesmo. Portanto, se há uma diferença irreduzível entre o outro e o mesmo, então já não se tem a possibilidade da redução para que se dê assimilação e conhecimento. Além da diferença, Levinas pontuará também a distância que vai de um (o mesmo; mesmo = o Eu, o sujeito, o idêntico a si) ao outro, e que para ele é intransponível: nunca poderei aproximar o outro de mim o suficiente para transformá-lo em meu objeto de conhecimento.

Nosso conhecimento é seletivo. Eu capto do exterior para conhecer somente aquilo que se ajusta aos modelos que já tenho em mim: a razão antecipa o conhecimento (conforme Immanuel Kant). Levinas diz que nossa estrutura mental já é feita para isso, para esse tipo de conhecimento. Kant chama isso de condições: nosso conhecimento se dá a partir de condições já antes estabelecidas (dentro de nós) e não haveria maneira de se conhecer sem seguir esses padrões.

Explica Levinas que com a idéia da representação do objeto na mente anula-se aquela distância intransponível – e isso é o modelo cartesiano. Portanto, a racionalidade em sua sistemática tende a anular a diferença e a distância, não deixando oportunidade para a existência do outro. Assim, o outro como tal, pelo modelo prevalente até aqui, não existe porque não tem a chance de existir.

Levinas dirá que para haver o contato verdadeiro com o outro há a exigência de que nos afastemos dele e, ao mesmo tempo, o afastemos de nós. É preciso tomar distância para perceber melhor o outro. A distância e a diferença preservadas (e preserváveis) é que serão componentes do re-conhecimento. Para nós, é difícil compreender isso como experiência porque experiência é exatamente o oposto, é trazer aquilo que é exterior para viver em nós, ou seja, tendemos a confundir – e confundimos – experiência com vivência. A substancialidade, o ser do outro, como função da distância, não pode ser posta em questão.

Em Levinas, mantida a distância, o que vai comandar a relação com o outro é a ética, que permite, sem projeção, encarar o outro e o sofrimento do outro. Ele questiona

se, do ponto de vista ético, a eliminação da diferença (pela suposta inclusão) seria aceitável. Para ele, a transcendência nunca foi entendida pela Filosofia porque esta sempre a pensou como aproximação, ou para aproximar (Deus, por exemplo), mas ele a entende como sendo igual a diferença / distância / separação. A transcendência ou é absoluta ou não é, não há mediações. O outro me transcende de forma infinita e fica impossível eu me aproximar para assimilá-lo. A comunicação com o outro, assim, não é impossível, mas é preciso ter cuidado para garantir que ela não afete a preservação da alteridade do outro ou o assimile.

Levinas, em *Totalidade e Infinito*, critica a visão hegeliana, de que no processo histórico as absorções (assimilações, incorporações) do outro vão chegar, ao final, ao limite, numa totalidade, com o surgimento de um mesmo absoluto, onde já não mais caberá qualquer separação. O totalitarismo é justamente a supressão do outro.

A imanência do sujeito em si mesmo é um fato de existência. A imanência é a coincidência do sujeito consigo mesmo, ele está junto de si, e isso não é preciso provar porque é impossível não ser assim, como destacou Descartes, para quem o único caso de transcendência é Deus. A dificuldade que Descartes encontrou para discutir foi a da exterioridade: ele primeiro provou a existência do ser, pelo *Cogito ergo sum*, depois partiu para provar a existência de Deus, para só depois ensaiar a discussão sobre o outro. A questão da exterioridade é que podemos ter uma idéia dela, mas o que prova que ela de fato existe? A interioridade foi facilmente provada pela imanência, mas isso, por óbvio, não pode ser aplicado ao que é exterior, nem mesmo pelo *Cogito* cartesiano. Logo, Deus é uma exterioridade na proposta de Descartes e o outro é uma exterioridade na proposta de Levinas, mas a transcendência do outro não é mera exterioridade.

Se o sujeito (o Eu) mantiver sua posição histórica, cognitiva, racional, ele não poderá se relacionar com a verdadeira alteridade do outro em sua transcendência. Destarte, é preciso rever a posição do mesmo. Como isso será possível? A resposta é muito difícil. Ontologicamente é impossível uma resposta. Mas, insiste Levinas, se essa posição do sujeito não se alterar o outro não existirá. A nova posição do outro para Levinas é a da transcendência absoluta, mas e a do sujeito? Levinas fala então da condição de posição e de-posição do sujeito.

Na relação sujeito-objeto não há independência. A relação do conhecimento é uma correlação, como visto pela fenomenologia, para superar os problemas que

existiam na relação: como ela se constituía, por exemplo. Esta é a razão pela qual na abordagem moderna as coisas caminhavam para a constituição do sujeito. Portanto, o sujeito tem um papel preponderante e isso constitui a relação e o objeto: o sujeito está para o objeto e o objeto está para o sujeito.

Em Descartes e em Kant a constituição do sujeito está clara, mas na fenomenologia, Edmund Husserl tentou escapar do idealismo. Em Kant não há um idealismo quanto ao *mundo-em-si*, mas haverá um idealismo transcendental no próprio sujeito, com a organização lógica que ele faz dos dados. Husserl enxergava, mesmo na solução kantiana, um papel ainda muito preponderante do sujeito e ele tentará escapar disso por meio da fenomenologia, a fim de atingir outra forma de conhecimento. Mas autores posteriores a Husserl (Sartre e o próprio Levinas) o criticarão por ele ter tentado escapar do sujeito de Descartes e Kant, porém terem ficado resquícios disso em sua formulação. Os posteriores a Husserl buscaram quebrar essa hegemonia do sujeito. Levinas o fará de forma metafísica, transferindo a hegemonia do sujeito para o outro.

O problema que Levinas distingue é a confecção de um sujeito imanente a si, idêntico a si mesmo. O sujeito (como aprendemos com Descartes) é a primeira certeza, o mais claro, e isso vem da imanência. Mas será que os outros conhecimentos (os que estão para além do sujeito) são também tão certos? Para que fossem, seria preciso que todas as outras certezas, como a do sujeito, viessem também da imanência, ou mesmo da imanência dele, e a certeza assim obtida para um objeto tende então a implicar em que o objeto faça (fique, vire) parte do sujeito. Descartes dirá que, de fato, a idéia está na mente do sujeito, como representação do objeto. A primeira verdade que o sujeito acessa é seu pensamento, é o que está representado no pensamento, o que reforça o traço idealista. Assim, o sujeito vai ficando encerrado em si mesmo, o que traz consequências éticas, desembocando-se no narcisismo do sujeito da modernidade (e que chegará aos dias presentes, com suas decorrências de ordem negativa para o social e o ambiental, como já demonstrado por muitos autores da psicanálise, da sociologia, da ecologia e do meio ambiente).

Conforme Levinas, mesmo a fenomenologia não mexeu com a posição que o sujeito ocupa, permanecendo essa posição cartesiana e kantiana. Ele proporá outra posição para o sujeito, interferindo significativamente nessa imanência do sujeito e sua centralidade, vale dizer, nas prerrogativas do sujeito como visto até aqui. Essa posição do sujeito tão firme e clara do ponto de vista lógico e histórico determina, fatalmente, a

posição do outro como objeto, a qual é de subordinação, o que tem um desdobramento ético muito importante.

Enfim, tudo veio da certeza cartesiana de conhecimento pela imanência do ser sujeito. O narcisismo da modernidade começa com Descartes... Todavia, Descartes viu também a possibilidade de uma transcendência absoluta como caminho para se chegar ao outro. Mas, de qualquer forma, o *Cogito* é tão sólido que irradia certezas. Sua prioridade está ligada à prioridade de conhecimento. Veja-se a questão da mente: ao mesmo tempo uma interioridade metafísica voltada a uma instrumentalidade cognitiva e uma estrutura subjetiva que se projeta no mundo.

Portanto, seja na visão cartesiana, kantiana ou da fenomenologia, o que se tem é a mesma posição soberana do sujeito. Então, como é possível pensar – nesse contexto – a posição do outro? Pensar isso como até então, porém de maneira crítica para que possam (pensadores) sugerir diferenças. Levinas se interessará por Descartes no aspecto daquilo que transcende ao sujeito, está separado dele – que é Deus e o infinito. A imanência não é suficiente para entender a posição do outro se esta for de transcendência radical.

Então Descartes, ao mesmo tempo, afirma a hegemonia do sujeito com a imanência (e o *Cogito*) e afirma, também, a hegemonia do outro – Deus –, pela transcendência radical e o infinito, e isso desloca o sujeito de sua posição, subordinando-o a esse outro – Deus. Descartes chegou a Deus pelo conhecimento, não pela fé, o que produzirá efeitos epistemológicos: a presença de Deus no cartesianismo é epistemológica. Entretanto, transcendência não pode ser apenas epistemológica, como dirão os próprios contemporâneos de Descartes; ela é também ética e histórica, elemento que quando comparado com a imanência mostra ao homem a distância, a separação, a falta (em termos mais existencialistas). Descartes diz que sabe que é finito porque existe o infinito.

Levinas pergunta se a posição do sujeito, o valor da imanência, é compatível com a transcendência do outro. Blaise Pascal dizia que aquele que conhece Deus não pode preservar sua hegemonia no conhecimento fazendo prevalecer o *Cogito*. Para Levinas, ou o infinito nos desestabiliza ou não entendemos muito bem o que é o infinito. O infinito é algo terrível, que nos esmaga, não é um companheiro, é uma espécie de terror abramico. Levinas propõe sua teoria como algo a retornar a uma

compreensão mais autêntica da transcendência. A transcendência do outro só aparecerá se a posição do sujeito for também radicalmente modificada.

Levinas mostra que em toda a filosofia, de Descartes até o século XX, há um problema não resolvido com a intersubjetividade, o outro permanece uma coisa não resolvida, porque conhecimento e ontologia são essenciais para nosso modo de ser e pensar. No entanto, conhecimento e ontologia não permitem conhecer o outro, por conta da posição de imanência absoluta do sujeito em relação a si. Para tal, seria preciso desconstruir o sujeito, ou deslocá-lo. Para Levinas, a revisão do sujeito, de sua representação, dá-se por meio de uma ética. Mas se saímos do conhecimento e da ontologia será possível conhecer o outro? Levinas acredita que a desconstrução da ontologia e conhecimento do outro, dando lugar à construção de uma ética, pode resolver a questão da intersubjetividade.

Como o *Cogito* cartesiano em si não pode ser desconstruído, ou anulado, embora tenha dado ao sujeito consequências epistemológicas e morais importantes, é possível atribuir a essa descoberta consequências éticas, morais, ontológicas diferentes. Para isso, é necessária a revisão crítica da posição do sujeito (imanência) e do outro (transcendência). Para Levinas, o outro é que ganhará capacidade de constituir o sujeito, e embora este quase desapareça, anulando-se e perdendo autonomia, na verdade o outro faz com que apareça um novo sujeito. Muitos, como Derrida, criticam Levinas por essa radical anulação da autonomia do sujeito.

Nada do outro depende de mim e tudo em mim depende do outro. É preciso passar da posição de sujeito operante do outro para sua de-posição, deslocando a relação cognitiva-ontológica para uma relação ética. Portanto, do ponto de vista das relações humanas, para Levinas o mais importante é que haja uma relação ética, sendo a relação cognitiva-ontológica moralmente insustentável. Depois da de-posição do sujeito é que a relação ética poderá ser reconstruída.

A idéia do objeto no sujeito (que é igual à realidade objetiva) implica na posse do objeto. Para Levinas, esse caráter de posse significa, no limite, a redução do outro ao mesmo. O outro deixa de ser referência e passa a existir no campo da identidade do sujeito, identidade de gênero. Essa possibilidade de redução vai num sentido totalmente contrário à alteridade, à transcendência do outro. A existência do outro me transcende e essa distância, essa separação, é exatamente aquilo que o sustenta. O conhecimento tem certo caráter reducionista: aquilo que é separado de mim, eu preciso

assimilar/incorporar para poder conhecer. Mas por esse processo o que está fora será assimilado, incorporado na matriz do que eu já tenho, ou, aquilo que é realmente diferente, estranho a mim, eu acabo não assimilando. Mesmo quando olhamos o mundo não para conhecê-lo, mas apenas de forma prática, só percebemos aquilo que já temos em nós; há um mecanismo que opera seletivamente e eu percebo do mundo aqueles aspectos que já foram anteriormente percebidos, portanto aquilo que de fato eu faço é re-conhecer. A união da lembrança (do que eu já vi, já sei) mais a percepção forma o reconhecimento. O absolutamente novo é muito difícil de ser assimilado, seja do ponto de vista prático seja epistemológico.

Uma relação autêntica com o outro tem que passar pela separação e pela transcendência e não pela aproximação redutora. Para Levinas, a transcendência está naquilo (idéia) que não faz parte do sistema (de idéias) do si, é estranho a ele, vale dizer, se eu não reconheço no outro o estranho que ele é eu não reconheço sua liberdade. Separação, distanciamento e estranheza são, portanto, componentes da alteridade. Para Levinas, o ser – que está constantemente fora de si, adiante de si (visão de Sartre), está à procura de si mesmo, do eu, e isto, então, ainda é uma conduta subjetiva, não se está à procura do outro (embora Paul Ricoeur possa haver dito que esse eu fora de mim é o outro).

Levinas entende que a busca tem que ser pelo outro, e é radical, o Eu tem que ficar face-a-face com o outro, abandonando sua situação subjetiva, conferindo ao outro uma significação moral e não cognitiva. Porém, paradoxalmente, o estranhamento do outro precisa se transformar numa relação; a mediação entre o eu e o outro deixa de ser a familiaridade, a aproximação e passa a ser a estranheza, a separação, estas como “conhecimento” ético do sujeito. Distância, separação e estranheza para Levinas não são obstáculos e sim mediações.

Seria possível, pergunta Levinas, a experiência de conhecer o outro sem a redução? A resposta é que só seria possível na experiência moral. Levinas entende a moralidade como preliminar a todas as formas de conhecimento do outro. Essa radicalidade na posição em relação ao outro será, repita-se, o que Levinas chamará de *face-a-face*. Diz ele que se pudermos superar o solipsismo, tal superação só se dará na significação moral, a qual só pode vir da “posição” de um de-posto, desconstituído de si, podendo olhar o outro não a partir de uma experiência constitutiva.

Outra pergunta é: teria a ética poder para constituir a realidade? De construir outro? De o outro não ser constituído pelo conhecimento ontológico (de si, de seu ser, de sua substância)? Para Levinas, a ética é a filosofia primeira. Assim, depor o sujeito cartesiano é depor a ontologia e colocar em seu lugar a ética. A relação entre os indivíduos é que deve ser o objeto da ontologia e não o próprio ser.

Levinas, portanto, propõe uma inversão, passando a ética a ser mais importante do que a ontologia, como se viu, mas ele parte da demonstração ontológica (constituída) do sujeito (do ser); o conhecimento sempre como primazia, com assimilação do objeto, seja realista seja idealista, o que acaba fazendo com que o conhecimento tenha um horizonte totalizante, um caráter absoluto. Sendo assim, há sempre uma expectativa de totalidade ou totalização no conhecimento.

Ele toma o que está em Kant e em Hegel, que é a síntese: entre o que é sensível (sentido) e o que é racionalizado; síntese que dá o conhecimento. Para Hegel o conhecimento progride por meio da síntese, que é feita na própria realidade. Se há um momento significativo é porque houve uma síntese, até haver o momento da síntese final de reencontro do sujeito. Como Levinas pôs em questão a prioridade da ontologia, então também pôs em questão o conhecimento. Ele indaga *se tudo é objeto de síntese?* Levinas dará alguns exemplos. O primeiro é o de problematizar o conhecimento e ele afirma que uma vida não é sintetizável (afirmação que se encontra logo no início de *Totalidade e infinito*), a não ser pela força de aplicação de um método (ao modo cartesiano, por categorias) a partir de uma abordagem de algum autor ou historiador.

Para ele, a vida, no sentido de experiência de vida, mostra que os fatos (fatos da vida, fatos históricos da vida) só se dão uma vez. Assim, como torná-los conhecimento objetivo de tal forma a preencherem quesitos de cientificidade, dada sua singularidade? Ele dirá então, já antecipando, que a vida não é sintetizável. Os fatos (acontecimentos) têm, sim, sua dimensão objetiva, mas têm também uma dimensão subjetiva não acessível. Para ele a verdade subjetiva é irreduzível: “a verdade subjetiva é o segredo da vida eterna.” Ele entende que a motivação subjetiva fica em segredo e o segredo (do fato) que cada um guarda dentro de si é a sua liberdade.

Todos os autores de teorias do Conhecimento que propuseram a síntese pensaram que o sujeito tem pleno acesso a todos os fatos, objetivamente, mas Levinas discorda, compreendendo que não se pode ter pleno conhecimento, acesso, a todos os elementos do acontecimento e, portanto, não é possível haver síntese (porque faltarão

elementos), logo não se pode considerar o conhecimento “derivado” em termos de totalidade. A totalidade, se constituída, não deixa nada de fora dela – a não ser, nos diz Levinas, o olhar externo do que a ajudou a ser constituída. Assim, isso não se aplica à vida, ao ser humano.

Por isso, Hegel e outros que são totalizadores precisam trabalhar com o conceito de gênero humano – que é uma síntese – síntese na qual se abandona a singularidade do indivíduo. É um recurso lógico muito valioso para se poder falar do que é geral, ressaltando: o recurso lógico de gênero permite falar das coisas como um geral. Todavia, gênero humano só seria possível se houvesse uma síntese real entre o *todos* e o indivíduo, como entende Levinas.

Levinas tentará delinear quais as consequências na dimensão política dessa crítica à totalidade. Ele mesmo teve dificuldades com tal questão. Seus críticos falam que a ontologia, como entendida por ele, tende também a acabar em sangue (menção a Nietzsche, que dizia que o imperativo categórico de Kant tinha vestígios de sangue).

Para a sociologia positiva, a causa da ação é fundamental, mas para Levinas ela é segredo, pelo seu subjetivismo, e assim a palavra *segredo* é uma espécie de conceito negativo, isto é, se o sujeito é livre, não é possível que dele se tenha um conhecimento total, não se pode apreender isso, assimilar cognitivamente (o segredo é sagrado...). Agora, se esse segredo é constitutivo do sujeito deve ser possível acompanhar (reflexivamente) a trajetória do sujeito, o que pode gerar uma compreensão de seus atos (de sua história). O acompanhamento, com todas as suas dificuldades e volteios, é o acompanhamento da subjetividade. Compreender o sujeito seria então compreender sua trajetória, mas para isso é preciso que haja uma relativização, uma flexibilização dos preceitos de caráter científico. Com isso, poder-se-á acompanhar a trajetória da singularidade e não a conduta do gênero humano. Para Levinas, nenhuma ação é desprovida de significação e a descrição do fato não atinge sua significação, mas a epistemologia de caráter científico tenta superar isso.

Depois dessa análise da questão do social, Levinas faz a crítica do liberalismo, definido como um princípio de eficácia objetiva e que para ser isso precisa reduzir a dimensão social a fatos que possam ser aferidos. Levinas aponta que, assim, as dimensões social e política ficam então reduzidas à dimensão do fato econômico para que possam ser conhecidas: conhecer é medir e quantificar (Galileu). Portanto, a sociedade acaba traduzida em termos de sistema econômico.

No social há que se estabelecer a diferença entre socialidade e sociabilidade. Segundo Levinas, a relação entre o eu e o outro é social e é socialidade por incluir exigências e perfil bastante específico. Todavia, há uma norma social para que sejam garantidos os comportamentos desejáveis na relação eu-outro, o que confere a esta relação uma sociabilidade. A socialidade é certamente mais do que a sociabilidade econômica. A socialidade é a relação mais ordinária entre os indivíduos, entre o eu e o outro; ela exige uma espécie de colocação da significação intersubjetiva. Levinas defende a abordagem racional para entender a socialidade, porém uma racionalidade ampliada, que inclua o que até então a racionalidade classificava como não-racional, isto é, ampliando as categorias de racionalidade científica.

Ele pergunta: a organização social decorre do princípio hobbesiano – o homem ser o lobo do homem –, ou os indivíduos se organizam a partir de haver um interesse do homem no homem? Qualquer que seja a opção entre estes dois extremos, levados a princípios universais, precisa haver para a sociedade uma decorrência de organização jurídica consequente. Levinas coloca a insuficiência desses dois sistemas e a maneira pela qual eles ficam contraditórios. Diante da versão hobbesiana, Levinas traz o *princípio do outro e da socialidade*. A pergunta crítica que sempre fizeram a Levinas é que, uma vez assumida a socialidade, como se punirá o outro quando for o caso, vale dizer, como se exercerá o controle? Para se traduzir Levinas para termos mais atuais, a dimensão política tem que ser tratada na base de organização social, regulamentação pela organização social objetiva e naturalista, voltada a conter o risco hobbesiano, o que é por si um caráter hobbesiano, e esse sistema de organização tem que ser estabelecido em sua totalidade e numa forma jurídica regulada (regulamentada). Naturalismo e formalismo, para Levinas, dão conta de um regime de socialidade, mas têm um traço de caráter ontológico por conhecer a natureza do homem. Entretanto, permanece uma crítica da totalidade em seu sentido ontológico. A política pode ser orientada ontologicamente (o que tende para a totalização das relações humanas) ou eticamente, no sentido preconizado por Levinas, que é a orientação pelo ser humano. A sociedade desta política seria eticamente orientada. A ontologia é o conhecimento do que é, a ética é a avaliação do que deve ser. Contudo, é preciso haver um cuidado para que nessa passagem da ontologia para a ética não se caia no idealismo.

Para Levinas, a individuação pode se fazer pelo indivíduo, mas também pode ser feita pelo outro. Fica a pergunta: e o que eu faço com aquela parte de mim que é

constituída pelo outro? A responsabilidade radical é isso: deixar que o outro me constitua e (eu) ser responsável por isso.

Em Levinas “visage”, o face-a-face, é menos o que nós vemos do que aquilo que apreendemos do outro, não um olhar físico vendo o outro, mas percebê-lo pela subjetividade do olhar; por (inter) mediação da visão passar o outro para minha alma; não se trata de uma apreensão do outro, de seu rosto físico, mas do significado dele, da experiência dele, de sua alteridade. A face do outro não é objeto, como poderia ser seu rosto físico. Ela é metafórica, é a significação da alteridade: eu não vou ver o que o outro é, mas entrarei em contato com o que ele significa eticamente. Portanto, esse face-a-face é uma tentativa de escapar da ontologia. A significação corresponde à ética. A distinção entre o fato e a significação corresponde a outra distinção mais geral que é a entre a ontologia e a ética.

A sociabilidade, como regras de/para convívio social, é ontológica. Para Levinas, o *não matarás* é uma regra (sociabilidade) e um preceito ético, mas ele sublinha que o domínio ontológico não impede que o crime aconteça. O que poderia evitar o crime seria o princípio ético, da ordem do imperativo, em função da existência do outro. O imperativo ético impediria de se matar o outro independentemente de qualquer consequência no campo (ontológico) legal do ato. Nunca vivemos a experiência de haver primeiro em nossa sociedade um imperativo ético e depois o ontológico. O face-a-face é, então, uma alegoria da visão ética. Nele uma face assume a responsabilidade (sou eu) e a outra (sendo a face do outro) é a responsabilidade assumida (por mim). A humanidade no outro é o que os existencialistas chamam de *encarnação*. A falta da visão ética do significado do outro (humanidade) é que faz com que o *não matarás* caia em incredibilidade, porque vira uma regra de sociabilidade (não se o faz, ou seja, não se mata apenas por haver certo temor pelas consequências). O face-a-face é a única maneira para que a experiência ética da relação com o outro se realize. Assim, a relação ganha um significado ético intrínseco.

Para Levinas, o “dito” se opõe ao “dizer”, o que faz analogia com *o ser e o processo*, velho binômio de toda a filosofia. No caso da linguagem, Levinas procura opor o dito (que é a linguagem já bem definida, consolidada, é a linguagem como que totalizada) à palavra em ato, que é o dizer. Ele entende que nunca deveríamos adotar o discurso (que é a fala cristalizada), mas sim expressar que o *dizer* está em curso. A fala em curso com o outro é a resposta (responder, co-responder) àquele cuja simples

presença/existência me interpela/suscita; enfim, é a responsabilidade [estar diante do outro sempre respondendo, falando; o silêncio é diante de Deus (um retorno a Descartes)]. O apelo do outro para que eu fale pode também ser entendido como uma ordem, um imperativo ético (a encarnação singular do outro diante de mim, não um imperativo no sentido kantiano; a primeira pessoa no sentido desse imperativo ético é a outra pessoa).

A consequência que Levinas tira é que a linguagem se caracteriza por algo que se pode chamar de endereçamento e seu destino é o outro. Os linguistas explicam que a linguagem precisa de certa estabilidade, a fala falada, para a comunicação ser possível por conta da consolidação dos significados. A cristalização extrema do significado é o conceito. O falar falante ao outro é uma relação concreta que considera o outro na sua posição de transcendência. Para Levinas, falar ao outro é anterior à produção de significado. O interlocutor, na interlocução, fica numa posição irreduzível ao conceito. Eu reconheço o interlocutor sem conhecê-lo. O interlocutor colocado na posição transcendente tem a identidade do outro e não a minha – ele é idêntico a si e não a mim. A face do outro não é aquilo que seu rosto significa, não posso apreendê-lo por identificação (a elementos meus sedimentados em mim) nem por representação intelectual ou sensível. A única maneira de se entender isso é voltar à palavra intuição, que associamos à presença do outro. A apreensão da face do outro não é nem intelectual nem sensível, é pela intuição – eu deixo ser o outro (aqui uma influência de Heidegger) na sua identidade. Dessa maneira, faz-se a constituição ética do outro, constituição da humanidade do outro. A constituição do outro é uma realidade irreduzível e, para Levinas, isso é a humanidade. Quando ela não acontece dessa forma, ela então se dá por um regime de violência, que nem sempre é por agressividade – pode ser uma violência “com ternura”, maneiras de fazer com que o outro abdique de si, se aliene.

Levinas retoma a idéia de animal político (*bios politikos*, de Aristóteles), de que a essência humana é política, e se a ciência política é inseparável da ética, a primeira caracterização humana (novamente) é ética e não ontológica. Nós estamos face-a-face como animais políticos. O conhecimento tende para a homogeneidade; a ética tende para a manutenção da diferença. O olhar para o outro de Levinas é o olhar para a diferença e não para o semelhante como se fossemos nós próprios olhando o espelho.

Numa espécie de restituição daquilo que se chama de imperativo (ao modo kantiano), Levinas nos apresenta a questão de ordem ou apelo. O apelo é ao outro, na

forma de uma ordem moral do sujeito a si mesmo, colocando o outro num lugar especial, portanto, como um imperativo – é ético. Nesse tipo de ética formalista, o imperativo é formado a partir de uma norma de ação que devemos ver como universal. Deve-se distinguir regra/máxima (que pode ser só para si, para um) de norma, a qual deve, para ser norma, ser universal. O sentido ético deve obedecer a um princípio de universalidade. Aquilo que para mim é regra, se passar no teste de universalidade então é algo que pode ser moral ou ético. Portanto, o critério moral é a universalidade ou a forma. O sujeito é apenas o veículo enunciador da norma, e esta deve valer para todos, senão não é universal, não é norma.

A pergunta de Levinas é se algum tipo de princípio moral pode ser aceito sem a referência humana. Urge evitar o risco da transformação da ética em lógica ou em técnica (referindo a modernidade kantiana). Então, é preciso estabelecer para o imperativo – que não pode ser imperativo formal –, qual será sua referência. É a primeira pessoa *eu*, ou a segunda pessoa *tu*, ou a terceira pessoa *ele*? Levinas dirá que, na tradição filosófica, a resposta tem sido totalmente estruturada no privilégio da primeira pessoa – o Eu. Para ele, se tomarmos a ética como critério, então a resposta poderá ser a segunda pessoa – tu, porque pela ética não há a questão da linguagem que leva à lógica do Eu. Nas filosofias tradicionais, que são do sujeito, da primeira pessoa, eu coincido comigo mesmo, correspondo ao *Cogito* com sua certeza, ou seja, na tradição a coincidência do eu consigo mesmo adquire valor e, para Levinas, é esse mesmo tipo de valor que precisa ser transferido ao outro, o encontro do/com outro como sendo o encontro consigo mesmo. A base do valor que é atribuído ao sujeito, que é a interioridade, também sofre uma alteração, que é a de perder o privilégio em favor da exterioridade do outro que deve ser vivido em mim.

O oposto disso seria uma forma de relação baseada na violência. Levinas procura demonstrar que mesmo no caso da violência há uma presença do outro que se impõe e que se rege pela violência. A experiência comandada pela violência vincula o sujeito ao outro pelo sentido político ao qual se pode chamar de sociabilidade (antes discutido). Levinas cultivará o termo socialidade no âmbito sociológico do comportamento, que em muitos pontos se opõe à sociabilidade, afirmando o significado do outro e de um convívio social. A sociabilidade tem como princípio a normatividade e a disciplina jurídica que ordena as relações. A sociabilidade é juridicamente normalizada, surgindo a esfera de positividade. A percepção do outro se dá a partir da

esfera jurídica. A alteridade vem pela autoridade e, portanto, a percepção do outro por essa ontologia, segundo Levinas, já não pode ser ética.

Ao longo da história da filosofia há dois pontos que se confrontam: se o indivíduo é originalmente bom, então eu não preciso das regras; se, ao contrário, eu admito que ele é bélico, antissocial, eu preciso das normas. Então a justiça é um conceito humanamente construído para convivência das pessoas.

Qual a principal dificuldade que aparece quando o referente do privilégio passa a ser o outro, o outro ganha *status* de primeira pessoa? Será a questão da identidade, em que a (consolidada) unidade eu-eu deixa de existir. Surge (e há) uma diversidade. O Eu, que é a primeira pessoa, é a expressão que sempre se deu para essa unidade-identidade que as filosofias tradicionalmente adotaram: o eu é igual ao eu: $eu = eu$; e eu é diferente de objeto: $eu \neq \text{objeto}$. $Eu = eu$ é um princípio de identidade que dá origem a qualquer relação. O não-eu, qualquer não-eu é um objeto. A experiência da alteridade levinasiana contraria todo nosso consolidado hábito de pensar e, talvez, seja diferente até no ponto de vista biológico da luta pela sobrevivência. Portanto, contrariará também a noção de verdade, a qual se baseia nessas regras. Para Levinas, unidade-homogeneidade-identidade se cristalizam, então, numa totalidade (realizada). O Eu é único, é homogêneo e é idêntico a si mesmo.

A perda da noção de totalidade importante para Levinas é na noção de Infinito, que ele vê exemplarmente definido em duas oportunidades em Descartes: (i) na *Terceira Meditação*, na qual é posta a existência de Deus, e, depois (ii) nos Comentários, quando Descartes chega mesmo a imaginar que o homem é *potencialmente* infinito por conta de seus avanços graduais (depois, o próprio Descartes contestará tal possibilidade, porque ser *potencialmente* infinito é muito diferente de *ser* desde sempre infinito na sua atualidade, e ele achará melhor dizer que o sujeito pode ser indefinido, por não ter limites). A totalidade infinita, fechada, realizada e definida (esfera infinita – fora da esfera nada existe) faz com que o ser fechado em si não possa se abrir. O *ser-em-si*, que é uma totalidade, sempre foi privilegiado na tradição. Para Levinas, uma totalidade infinita assim definida (nesses preceitos cartesianos) nos escapa e nós não podemos pensar nela. Para Descartes, paradoxalmente, não podemos pensar em Deus, ele é impensável, nosso pensamento nele nos veio de fora, foi posto em nós pelo próprio Deus. Podemos acreditar nele, mas não pensar nele: a representação de Deus NÃO é Deus. Temos clareza da existência de Deus, mas não de Deus.

Portanto, a totalidade é única, homogênea e idêntica, e ao mesmo tempo é diversa na medida em que está fora do sistema e do *Cogito*, e é isto que Levinas aponta como paradoxal e de grande dificuldade para se entender o outro. Ou seja, aquilo que se disse antes para Deus, Levinas diz que também se aplica ao outro: eu posso até ter uma representação do outro, contudo o outro não é essa representação.

Levinas conclui que Descartes descobriu que Deus está fora do *Cogito*, isto é, descobriu a exterioridade e a exterioridade de Deus é mais verdadeira que a das coisas, porque essas são representadas. O *Cogito* não tem domínio sobre a exterioridade de Deus. Então, para Levinas, se o outro for concebido dessa mesma maneira, aí sim se poderá ter uma verdadeira experiência da alteridade, o que nos libertaria da prisão do *Cogito*, que reduz tudo ao sujeito, privilegiando a ontologia. A experiência do outro passa pelo infinito exatamente porque ele não pode ser reduzido, representado e dominado pela razão. E nesse ponto vem algo de imensa beleza em Levinas:

o outro é finito igual a mim, no entanto minha relação com ele é que é infinita e inacabada: o encontro com o outro nunca irá se completar.

Para haver a experiência do outro é preciso que ele seja o estranho, no sentido do desconhecido e do incognoscível. Eu estou diante do outro para reconhecê-lo como estranho, porque reconhecê-lo como familiar é uma forma de redução do desconhecido ao conhecido. Levinas raciocina que a relação cognitiva não é a única nem a primária, o que é muito difícil de entendermos por conta da força da tradição das teorias do Conhecimento. A relação que não a do conhecimento seria a da ética. A dificuldade para a relação ética é que não temos os operadores apropriados e que sejam libertos do conhecimento (operar SEM conhecer para mudar ou dominar, adversamente ao que dita a moda baconiana). A relação ética precisa ou ser modulada por operadores também de caráter ético ou então ela não se constitui por modalidades operatórias, mas se é assim, como ela se constitui, pois? Eis outra dificuldade.

A característica da alteridade é a transcendência (o infinito transcendente ao finito), e a transcendência supõe também certa comunicação. A transcendência implica em certa posição do sujeito diante dela. Para Levinas, estar diante de Deus (Transcendência) é calar, guardar silêncio; já estar diante do outro é falar, é promover – se é que é possível – a interlocução da linguagem. Falar com o outro é encontrar o outro. Levinas diz que a interlocução é constitutiva da relação (e aqui, friso, trata-se de

uma comunicação pelo *dizer* e não pelo *dito*, como antes salientado; o dizer, que é o ato da fala, com a linguagem se constituindo. No dizer há o elemento constituinte da linguagem e é nele que a linguagem se faz, se cria, cria significações. Gênese da significação: há uma relação estreita entre intersubjetividade e fala. Disso tudo é que surgirá a interlocução). Todavia, desde Aristóteles, a linguagem é uma espécie de operadora do conhecimento e isso vai atrapalhar Levinas, porque, como se tem insistido, o conhecimento não deve ser meio para a relação.

O (meu) conhecimento do outro NÃO é condição para que eu venha a falar com ele. A condição de conhecimento (seja explicativo seja compreensivo, anotada a diferença entre ambos conforme visto por Wilhelm Dilthey) tem que ser isolada, excluída. Não devemos nos preceder disso para estabelecer a interlocução. O caráter direto da relação com o outro dispensa conhecimento, dispensa perspectiva ontológica e dispensa qualquer redução do outro a objeto de conhecimento. Se o outro se transforma em objeto perde-se a característica do *inter* da *interrelação* e da *interlocução*.

A interlocução, para acontecer, pressupõe que existam dois sujeitos que se constituem reciprocamente enquanto falam (o que é muito diferente da relação sujeito-objeto, visto que o objeto não constitui o sujeito). Se eu falo com o outro eu o constituo como interlocutor. Onde há intersubjetividade autêntica na forma de interlocução não pode haver poder. O poder de constituir o objeto na relação eu-objeto não pode se prolongar na relação eu-outro. (Veja-se *A ontologia é fundamental?* Em *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 1997. p. 21.)

No texto acima referido, Levinas usará a palavra invocação (p. 31):

Que a relação com o *ente* seja **invocação** do rosto e já palavra, relação com uma profundidade antes que com um horizonte – uma ruptura do horizonte – que meu próximo seja o ente por excelência, tudo isso pode parecer assaz surpreendente para quem se atém à concepção de um ente, por si mesmo insignificante, silhueta no horizonte luminoso, que não adquire significado a não ser por esta presença ao horizonte. (Negrito meu.)

Invocar é a forma de estar diante do outro, é chamar o outro a si. Invocar não é algo que dependa de mediações e nesse sentido tem um aspecto de religioso, místico talvez, ao sentido de Santo Agostinho, em *Confissões* (primeiras palavras no Capítulo 1, *Louvor e invocação*, do Livro Primeiro), em que está em jogo o conhecimento:

Concede, Senhor, que eu bem saiba se é mais importante **invocar-te** e louvar-te, ou se devo antes conhecer-te, para depois te invocar. Mas alguém te **invocará** antes de te conhecer? Porque, te ignorando, facilmente estará em perigo de **invocar** outrem. Porque, porventura, deves antes ser **invocado** para depois ser conhecido? Mas como **invocarão** aquele em que não crêem? Ou como haverão de crer que alguém lhos pregue? (Negritos meus.)

Agostinho questiona como posso invocar uma coisa que não conheço? Mas se não invocar, como conhecer? De que forma romper esse dilema? Agostinho tenta romper tal círculo vicioso através do conjunto conhecer-invocar-louvar: louvar a Deus é o desejo do homem... Tratando-se de Deus é plausível que o conhecimento comece pela invocação. A invocação traz Deus à presença do crente, não aquele que conhece, mas o que acredita. No Capítulo 1 do Livro Primeiro, Agostinho diz:

Que eu, Senhor, te procure invocando-te, e te invoque crendo em ti, pois me pregaram teu nome. Invoca-te, Senhor, a fé que tu me deste, a fé que me inspiraste pela humanidade de teu Filho e o ministério de teu pregador.

Esse invocar vai ao encontro de uma frase célebre de Pascal, falando do lugar de (como) Cristo: “Não me procuraríeis se já não tivesses me encontrado.” A invocação é um apelo à transcendência e o outro é para ser invocado. Para Levinas, da compreensão do outro é inseparável sua invocação, o que, portanto, não caracteriza uma relação cognitiva, mas sim ética.

Quanto à relação *eu-e-o-outro*, temos o seu paradigma na relação dual caracterizada por Descartes entre o eu e Deus – que também está colocada na sociedade no local do “terceiro”, e que tende para a impessoalidade. Para Levinas, esse será, exatamente, o problema para a relação eu-outro, que, pelo contrário, é muito pessoal.

Quando ele fala da relação sujeito-outro há qualquer coisa que remete à formulação agostiniana da relação amorosa no sentido teológico (embora Levinas insista sempre no fato de que exclui de suas formulações o aspecto religioso). Mesmo a relação com Deus tem que passar por um terceiro, num contexto muito maior, que é social e é interessante porque lembra o pensamento judaico – com Deus presente ou ausente, conforme o pensamento das pessoas. E nem sempre o contexto do terceiro – que é um contexto social – está presente de forma pacífica. Para que isso não comprometa a relação com Deus, Levinas propõe que se considere Deus como fora do contexto social humano, exterior a ele, exterior ao contexto no qual as *coisas* humanas

acontecem. Portanto, Deus é um ponto fixo exterior ao sistema. O lugar em que Deus está é o lugar da exterioridade.

A questão do terceiro e do social é importante porque é por esse caminho que Levinas introduzirá a noção de *nós*. Para Levinas, *nós* não é o plural de eu, ainda que ele envolva aos demais e a mim, inclusive – mesmo porque – o *nós* não pode englobar o infinito de Deus! Ele nos diz:

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo 'tu' ou 'nós' não é um plural de 'eu'. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. (LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988, p.26.)

Do ponto de vista ético é interessante considerar esse sistema em sua interioridade, enquanto Deus é a exterioridade, para que se possa conceber uma relação ética com o ponto fixo fora do sistema, em contraposição com as relações ontológicas que se dão dentro do sistema. Se a relação ética se dá no contexto em que o *nós* está presente, Levinas entende então que é possível uma relação ética com Deus de caráter heterônomo, contrariando a autonomia do sujeito e contrapondo-se nisso ao próprio Kant. Todavia, surge aí uma complicação: como pode haver uma heteronomia (condição de sujeição ao outro) e, ao mesmo tempo, de responsabilidade pelo outro? Para haver tal possibilidade é preciso que se mude a relação entre o sujeito e o outro, que é uma relação de poder, poder de conhecimento. O desafio passa a ser, então, exercer a responsabilidade sem o poder; a responsabilidade ser exercida a partir de certa fragilidade, o que, de fato, é algo difícil, porém é o desafio.

Ora, o outro precisará também ser uma exterioridade pura, um estranho nesse sentido, de fora de meu sistema de representações para que eu tenha o respeito à sua alteridade absoluta. Mas como pode haver relação se há alteridade absoluta? Levinas entende que essa dificuldade pode ser resolvida pela qualidade do interlocutor e da interlocução – na forma de uma interlocução com o transcendente.

A relação com o outro se constitui como dualidade eu-outro, que Levinas chamará de amorosa e que só pode ser a dois e é excludente dos demais, porque por ser amorosa exclui a outros. Porém, na relação com Deus, como ele é infinito, não há exclusão. Para Levinas não pode, portanto, haver uma sociedade de amor.

Levinas entende que a filosofia contemporânea (que é a sua própria) pode ser apontada como a da crise do *Cogito*, com as ciências sociais, a psicologia, a psicanálise como que impugnando o sujeito cartesiano. Ele diz que passou a haver uma profunda crise sobre o que é a consciência que se tem de si. Os pós-modernos têm por atitude ou renunciar aos fundamentos do *Cogito* ou reconstruir o Eu a partir das pulsões, do devir, como se deu desde Nietzsche. Levinas adota um caminho inverso, ao querer fazer com que o fundamento seja o outro. E, já prevendo as objeções, postula que o outro não é problema de conhecimento, o outro não é uma questão ontológica. Para ele, o privilégio dado ao conhecimento e à ontologia está na raiz dessa crise do sujeito na contemporaneidade.

A representação do outro como irracional precisa, para Levinas, ser retrabalhada como ato de pensar a diferença. Considera ele que generalidade é uma forma de matar a realidade. A pretensão da compreensão – e mais ainda da compreensão total – traz em si o risco da generalização em detrimento da efetividade (que é a realidade máxima).

Levinas, em seu livro *Totalidade e Infinito*, insiste muito que a responsabilidade pelo outro é no sentido de protegê-lo: o outro é o que há de importante e eu sou responsável por sua existência. Para ele, na relação eu-outro no meio social, em que há a presença do terceiro, deve haver a justiça, que embora não se aplique ao íntimo desta relação eu-outro pode ser aplicada ao que está fora da relação. Algumas condutas soam justas, outras injustas. Ele concorda com Sartre, que diz que não pode existir a liberdade total, ou só poderia existir para uma única pessoa, porque se ela tem a liberdade total então ninguém mais poderá ter tal liberdade, posto que há nisso um limite. A relação eu-outro não se inscreve na sociabilidade, a qual remete a normas de justiça e de conduta, mas, sim, trata-se de uma socialidade. De fato, a relação eu-outro no contexto social e com o terceiro pertence ao campo da sociabilidade.

Para Descartes, o homem é finito, mas sua vontade é infinita. Nosso intelecto é muito limitado, mas nossa vontade é ilimitada, e é isso, nossa vontade, aquilo que foi feito à imagem e semelhança de Deus – o infinito da vontade. É esse atributo – a vontade – o único atributo infinito do ser humano, e, talvez, até se devesse chamar tal

atributo de indefinido e não de infinito. Esta vontade infinita à qual se refere Descartes pode ser entendida como liberdade, o que traz importantes consequências no plano da moral e da ética. Uma liberdade infinita pode permitir ao sujeito dizer não ao que quer que seja e, para Descartes, na tentativa de corrigir tal situação, se há algo que eu não devo fazer é usar essa (minha) vontade (liberdade) infinita. O uso dessa vontade deve estar muito mais na alçada do entendimento (arbítrio) do que da liberdade. Deve haver um discernimento intelectual a arbitrar cada situação. O uso da liberdade infinita por um ser finito só pode produzir contradição, diz Descartes.

Para Levinas, o problema a ser tratado é o da limitação da liberdade [conforme *O Eu e a Totalidade*, em LEVINAS, E. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 1997. p. 33]. Ele tem uma concepção negativa da totalidade, a qual, acredita, é sempre excludente, e eticamente deveríamos evitar. Na totalidade social o próprio sujeito deve limitar sua liberdade, e a sociedade, para garantir sua sobrevivência, também estabelece regras de limitação para a liberdade infinita. Levinas denomina a isso de *relação econômica*. Para ele, cada indivíduo realiza sua obra naquilo que sua vontade é colocada. A relação entre o sujeito e sua obra é ao mesmo tempo de imposição de uma vontade forte e de retirada de vontade da totalidade.

A verdade humana, diz Levinas, não aparece ontologicamente: ela só aparece numa constituição ética. O autor diz que, do ponto de vista ontológico, nem se poderia falar em violência, porque não se faz violência a um ente, um corpo, mas sim à liberdade (do ser).

Ele adverte que não se conhece o outro, mas se acredita nele e se o vê numa glória numenal; o outro aparece transfigurado em si mesmo, o númeno, não uma coisa, não um fenômeno. Nossa relação com o outro é uma condição ética e não resultado ético. Nesse sentido, é em nossa obra ordenada pelo outro que se afirma a singularidade do outro e eu não adiro à totalidade, de maneira impessoal, degradada. A obra é a única maneira pela qual introduzimos nossa singularidade na totalidade em que somos obrigados a viver.

Se um indivíduo comete algo indevido é preciso que se restabeleça a justiça, e a pergunta é como fazer a equalização da justiça e como nisso pode intervir o dinheiro. Levinas entende que deve haver uma reparação quantitativa. Justiça e vingança se

equivalem (a justiça é a vingança aplicada pelo aparato social, de forma consentida por todos, àquele que ofendeu). A Justiça e as relações pessoais são parte da história. Já a relação amorosa eu-outro interrompe a sucessão histórica da totalidade. Levinas verá uma relação de medida comum entre a justiça e o dinheiro. Para ele, a violência engendra violência, o mal engendra o mal na sucessão histórica e o perdão não põe fim a essa sucessão. Do ponto de vista de uma relação amorosa que se dá antes disso, não haverá ainda nem mal nem justiça. A relação eu-outro nunca é categorial.

Para Levinas, o tratamento dado à transcendência em toda a filosofia pode ser visto sob duas formas: (i) a forma epistêmica, (ii) a forma mística. Portanto, toda a história da transcendência ou se divide entre estes dois aspectos ou transita de um ao outro. Contudo, ele sublinha, estas duas formas não revelam nem o sentido nem a extensão da transcendência – nem que tipo de experiência acontece nela.

Sob o ponto de vista epistêmico, Levinas aprecia a seguinte definição: transcendência é a maneira pela qual aquilo que é distante poderia ser dado; porém ele entende que isso é insuficiente, mas que, de qualquer sorte, já abre para outra perspectiva (mais levinasiana) que é: transcendência é aquilo que se dá enquanto não se pode dar, isto é, alguma coisa que aparece, mas que não poderia aparecer; alguma coisa à qual o sujeito tem acesso na própria medida em que ele não pode ter acesso. Levinas acredita que essa distância entre o sujeito e os transcendentos é qualitativamente infinita, não importando a grandeza. É preciso constituir tal distância como infinita. Portanto, é possível dizer que o transcendente se situa a uma distância infinita. O que mais importará será a experiência que se faz de/ao tentar percorrer a distância infinita em direção à transcendência.

Para proveito de sua filosofia, Levinas critica o entendimento de transcendência em outros grandes filósofos, que lhe servem de suporte e caminho. Percorrendo a história, o primeiro modelo de transcendência que Levinas utiliza é o de Platão, o relativo à idéia. A transcendência de Platão se apresenta como sendo o lugar da idéia e da verdade a que o filósofo aspira. Na dialética, o filósofo é movido pelo desejo (no sentido de amor) de saber: pelo discurso dialético pretendia-se chegar à intuição da verdade. Para Levinas a maneira dessa transcendência é extática (saliento, pedindo desculpa pela redundância, no sentido de êxtase). A melhor realização desse modelo platônico está no neoplatonismo e no neoplatônico Plotino, em que aparece a idéia de uno, que é o absoluto – e todas as demais verdades terão algum grau de participação

nessa verdade total. Em Plotino, o uno está além do ser, transcende o ser e não quer dizer nada, não tem um significado específico, é apenas algo para designar o que está além do ser. Para Levinas, esse uno é aquilo ao qual falta toda a falta. Não há nada do uno a que se possa associar uma falta. Levinas entende que essa não é exatamente uma maneira correta para se pensar a transcendência, porque fecha, produz um fechamento, e acaba por não permitir uma ascendência. Quando se está, então, no limiar daquilo de que nada mais pode ser dito, está-se passando da forma epistêmica para a forma mística. Vale dizer, quando se chega ao limiar daquilo de que nada se pode dizer, aí o silêncio contemplativo substitui o diálogo (a dialética). Neste silêncio o que se produz é outra coisa. Estudiosos de Plotino reportam mesmo o fato de que, às vezes, ele entrava em êxtase.⁵

Levinas apontará um segundo tipo de transcendência, presente na modernidade, em Descartes, que rejeitou a visão platônica por considerá-la ilusória. Para Descartes, uma teoria metafísica bem estruturada seria aquela com base no *Cogito*, ou seja, no próprio sujeito. Logo, a metafísica de Descartes é a da imanência e não a da transcendência. A única transcendência é a que ultrapassa todas as possibilidades, inclusive as platônicas, e será a da descoberta de Deus. A descoberta da transcendência em Descartes é a descoberta do infinito, do ser infinito, que eu não conheço, não posso falar dele, por isso o objeto da transcendência no indivíduo será a relação, a exploração da distância entre ele, o sujeito, e Deus. Levinas comenta que em Descartes também aparece uma fenomenologia, e a intencionalidade da consciência (toda consciência é consciência de algum objeto) – como depois em Husserl, permitirá que a consciência vá ao objeto e este não tenha que ser assimilado pelo sujeito para que possa ser conhecido. Portanto, o objeto pode ficar numa situação externa, transcendente em relação ao sujeito, e é a consciência deste que vai ao encontro do objeto para gerar conhecimento. Todavia, isto tudo, diz Levinas, continua no campo do jogo do saber. É este o último exemplo que Levinas apresenta de transcendência.

Levinas considerará restritiva a definição de pensamento pelo saber que está na tradição filosófica e considerará que, em resumo, saber é intencionalidade. No caso da fenomenologia, essa relação da intencionalidade cumpre papel específico de saber. Sem a intencionalidade não se pode pensar no sujeito nem no mundo pensado pelo sujeito. Para ele, a intencionalidade tem caráter construtivo, representativo, é a maneira pela qual o sujeito põe o mundo, mas as coisas permanecendo fora e não se tornando

consciência do sujeito. Frisa Levinas que essa atitude, portanto, continua sendo construtivista e constituinte, não muito diferente de tudo o quanto aconteceu no passado até aqui. Então, para ele, é preciso que se encontre uma consciência passiva e pré-reflexiva, isto é, anterior ao próprio conhecimento, exterior à dimensão cognitiva. Assim, a questão é saber se existe outra coisa aquém desse conhecimento na forma como se tem de mundo. Enfim, Levinas entende ser preciso que se encontre uma consciência não intencional se é verdade que a intencionalidade se resume ao conhecimento.

Para Sartre, a intencionalidade é maior do que o conhecimento e qualquer atividade da consciência é intencional. Para Levinas, a intencionalidade assegura o lugar do sujeito, que é o lugar do Eu, sem qualquer preocupação com o que seria o lugar do outro. A definição do lugar do outro, se acontecesse, seria um falso problema, como ele acentua, porque o outro já estaria colocado na óptica do Eu. Ora, Levinas radicaliza que não se necessita atribuir um lugar ao outro porque ele já lá está (e essa é uma expressão ao estilo heideggeriano). Descartes estabeleceu muito bem o lugar do Eu (sujeito), mas falhou em estabelecer o lugar do outro. Numa consciência pré-intencional, pré-reflexiva, já existiria o lugar do outro e o outro em seu lugar. A anterioridade do outro faz com que ele independa da constituição do sujeito: ele já lá está, e com caráter primordial, próprio desse ente que é o outro.

Para Levinas, o outro é um ente cujo ser é específico (lembre-se que Heidegger distingue o *ente* do *ser*: ser é verbo que foi substantivado. Porque é verbo, *ser* pertence a todos, mas *ente* representa cada qual). Levinas entende que, mesmo em Heidegger, prossegue a velha situação, posto que para definir o outro ainda se lança mão da identidade do Eu, mesmo no limite da experiência temporal, que é a morte, e que retroativamente define o ser (sujeito) que vai morrer. Para Levinas, o ser para a morte (de Heidegger) é muito mais um privilégio do Eu do que uma descrição fenomenológica autêntica da experiência que se faz da morte. A oposição que têm feito a Heidegger, incluindo Levinas, é que a experiência que se faz da morte é sempre a da morte do outro, porque ninguém faz a experiência da própria morte, o que é um limite da experiência humana, e isso define a importância (no caso para mim, para o Eu) da existência do outro (só posso entender a morte pela experiência do outro).

Uma das maneiras de se olhar a face do outro é também a possibilidade de se estar diante da experiência limite que é a morte (do outro). Pela face eu me exponho ao

outro e ele a mim, e essa exposição é a da fragilidade/vulnerabilidade; é reveladora da finitude. Nela, nesse face-a-face, não há como esconder nada, há uma nudez. Por isso é que a exposição como transcendente, a exposição como alteridade, é algo que compromete o sujeito, e é essa a forma pela qual Deus vem na idéia.

Descartes não via a revelação do infinito pela face do outro, enquanto na exposição de alteridade de Levinas, Deus vem na idéia. A idéia de Deus surge na mente humana como idéia de infinito – essa é a “iniciativa de Deus” (o que também é um pensamento agostiniano). [Conforme *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1982 (1998). (2e éd. Revue et augmentée). *De Deus que vem à idéia*. Trad. Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2002.] Portanto, de forma alguma a atividade constituinte (de constituir a partir da idéia do sujeito, conforme Descartes) poderia ser aplicada a Deus e, de acordo agora com Levinas, nem mesmo ao outro.

A realidade do outro é uma transcendência dinâmica, sempre aberta para ser explorada. Levinas questiona o que seria do sujeito se ele tivesse que permanecer nele mesmo. O sujeito se fecharia em sua própria finitude, em suas limitações: nele mesmo o sujeito encontra a pobreza e o vazio; no outro ele encontra possibilidades. Em sua relação consigo mesmo o Eu sempre estará em crise e a única maneira de ele escapar de tal crise é abrir-se para a exterioridade. Fechando-se em si o sujeito não encontrará muita coisa e, principalmente, não encontrará Deus (o que fica contrário ao que dizia Santo Agostinho). Para Levinas, o encontro de Deus e do outro é a exterioridade e isso é muito enriquecedor para o sujeito porque eu me constituo eticamente perante o infinito que me supera – e aqui se trata, enfim, de uma constituição ética e não ontológica.

Para Levinas, o outro é anterior a toda constituição, há uma anterioridade do transcendente, o outro sempre esteve lá, mesmo antes de mim; meu intelecto não pode alcançá-lo – ele sempre esteve lá num passado contemporâneo do presente, nunca constituído por minha representação. A temporalidade é uma mediação entre o outro (antes de mim) e o Eu. A experiência temporal também pode ser feita com o infinito.

Levinas usa a palavra **inspiração** – em que inspirar é trazer algo da exterioridade para dentro de mim, como o ar inspirado. Metaforicamente, o contato com o outro é uma inspiração, algo que de fora adentra. Assim, a ligação entre o eu e o outro passa pela inspiração. Mas o caráter também físico, no sentido respiratório, da inspiração serve para mostrar que o que se dá na relação não é apenas um ato

intelectual. No caso da religião, Levinas dirá que a inspiração é a recepção da palavra de Deus sem mediação intelectual

Quanto à Totalidade, Levinas coincide com certo raciocínio já apresentado por Sartre. Ele parte da fenomenologia, na qual há uma expressão bastante empregada que é estado de coisas, para definir uma realidade que está sendo investigada: a realidade do objeto na relação de coisas investigadas. Do ponto de vista do sujeito, o estado de coisas é um ato intencional seu e que o constitui. Totalidade, assim, é um estado de coisas objetivamente constatado e constituído por um ato de pensamento de totalização, e totalização é o ato de síntese a ser realizado pelo pensamento (do ponto de vista do sujeito, a totalização nunca se completará). Para Kant, a totalidade é uma idéia da razão. Já para Levinas, é possível pensar um além da totalidade e, historicamente, na filosofia, há indicações de que a totalidade exige sempre uma superação de si mesmo, embora também na filosofia, como em Hegel, haja o ponto de vista contrário a isso. Levinas entende que a totalidade aberta é o tipo de pensamento no qual eu posso fazer a experiência do infinito. É possível passar da totalidade ao infinito, segundo Levinas, e ele acredita ser isso a experiência mais significativa do pensamento. A totalidade, caso pudesse ser realizada, seria a negação da transcendência, aquilo que não permite o além. Aceitar que o pensamento pode se abrir para o infinito implica em aceitar certa indeterminação do pensamento – o que é oposto ao determinismo, que implica em fechar. Descartes tentou resolver tal impasse afirmando que Deus é o infinito absolutamente determinado.

O infinito nunca é objeto de conhecimento. Da mesma maneira, a vontade – infinita – do homem também não. (Relembrando, a vontade infinita é o único atributo infinito do homem, de acordo com Descartes.) Nunca também a experiência infinita do outro poderá ser reduzida a um conceito. Para Levinas, Deus é propriamente o que se mostra na experiência da face do outro. Portanto, a consequência disso é a irredutibilidade da relação da alteridade.

No texto *A filosofia e o despertar* [LEVINAS, E. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 1997. p. 103.] Levinas debruça-se sobre a redução fenomenológica conforme depreendida da filosofia de Husserl, que tem antecedente célebre: a dúvida cartesiana. Husserl propõe esta filosofia como procedimento metódico. O objetivo de Descartes era afastar todos os fatos que podiam

gerar dúvidas. Para Husserl, é preciso tirar todos os conhecimentos do circuito: é preciso uma recusa da *atitude natural*.

A analogia entre Descartes e Husserl é importante para se entender a *atitude natural*, o ponto ao qual Husserl pretende chegar, e aquilo que fica fora da atitude natural. Tal postura deste pensador vem do que o motivou para a filosofia e que é uma polêmica de (sua) época (segunda metade do século XIX): quais seriam os fundamentos da matemática e da lógica, posto que antes, tanto Descartes quanto Kant haviam consolidado seus conhecimentos a partir, respectivamente, da matemática e da lógica.

Uma das teorias mais disseminadas na época em que Husserl começou era a do filósofo empirista britânico David Hume, a qual diz que todas nossas categorias lógicas de formar conhecimentos são hábitos mentais. Por exemplo, uma relação de causa-efeito tem uma estrutura psicológica e não faz parte das operações lógicas do sujeito. Foi isso que “despertou” Kant e o fez ir a campo no sentido de escrever seus pensamentos, porque ele entendeu que em se seguindo as teses de Hume o conhecimento desapareceria. Portanto, Husserl (que teve formação original de matemático e não de filósofo) começa em filosofia a partir de um desejo de retomada kantiana para mostrar que as operações do pensamento têm estrutura lógica e formal que permitem desenvolver a própria ciência.

Ele perguntará que tipo de consciência é a consciência dos dados matemáticos, científicos. Para ele, apesar de haver uma consciência operante quando se faz ciência, os resultados a que se chegam não são para a consciência própria, pessoal. Husserl cita o termo *psicologismo* para designar o uso exacerbado da psicologia. A ampliação desse psicologismo, querendo fazer com que os dados da ciência já estejam naturalmente no dispositivo psicológico leva, segundo Husserl, a um naturalismo, o qual pode cair num subjetivismo, perdendo-se o caráter universal do dado, prevalecendo a estrutura psicológica contingente do ser humano, e contra isso ele se posiciona. Husserl como que “limpará”, pela redução (fenomenológica), o subjetivo de tudo quanto for natural, surgindo disso uma nova entidade, lógica, de verdade apodítica (no sentido de Aristóteles). Assim, tal processo é de fato de purificação e tem caráter cartesiano nítido no sentido de duvidar e de tirar de cena tudo que possa macular o conhecimento puro.

O procedimento da redução para deslindar a consciência de todo naturalismo interessa muito para Levinas, principalmente porque ao focalizá-la ele raciocina da seguinte maneira: o que Husserl espera da redução? Ora, ele espera que todo

naturalismo desapareça e, no entanto, isto, se atingido, pode trazer algo pelo qual Husserl não esperava e que é a instância pré-cognitiva, o pré-reflexivo, mas que são também, afinal, situações, atitudes naturais. Então, o que não é atitude natural? A filosofia entendida como fenomenologia, as condições para o conhecimento dadas em caráter puro. Portanto, a partir daqui Levinas diz que a fenomenologia também está na mesma linha da tradição filosófica de categorizar, de privilegiar o sujeito, embora exista nela o germe (heurístico) de uma mudança para um recuo, para antes do *penso logo existo*.

Para Levinas, o que Husserl está procurando com a redução fenomenológica é algo que o afaste da consciência só cognitiva e ontológica, mas ele achará as condições do conhecimento e da ontologia, continuando, portanto, preocupado com isso – conhecimento. Já para Levinas, se o método fenomenológico for levado ao limite, ele poderá colocar em cheque a própria ontologia. Quando Husserl fala em atitude natural, ele inclui também cultura, arte, tudo que diz respeito à representação humana, porque o que interessa é encontrar a consciência, principalmente tudo aquilo que não costuma ser questionado é que tem que ser afastado. Se pensarmos dessa forma, a redução cartesiana foi incompleta, não eliminou tudo.

Outra analogia interessante entre Descartes e Husserl é a de se entender suas filosofias como respostas históricas a crises de seus respectivos momentos. Na época de Descartes tem-se a crise do aristotelismo, da visão aristotélica do mundo, tão assumida e praticada pela Igreja Católica. Descartes procurava montar um novo sistema (filosófico) para o mundo, compatível com a (nova) época, época das descobertas, etc.

Husserl também atuará num momento de crise: a filosofia precisava dar conta do novo que a ciência passava a trazer com tanta intensidade. Na época de Husserl a filosofia, outra vez, como que perde seu objeto (como antes Kant já havia detectado em seu tempo). Simultâneo a Husserl tem-se Auguste Comte a discursar sobre as formas do saber como modo de progresso da humanidade: a *Lei dos Três Estados*. Como é conhecido, Comte notou que o avanço intelectual da humanidade se dá por três estados teóricos diferentes: o estado 'teológico' ou 'fictício', o estado 'metafísico' ou 'abstrato' e o estado 'científico' ou 'positivo'. Husserl, então, traz a fenomenologia e procura constituir sua região eidética. Para Levinas, a fenomenologia é uma filosofia da representação, do sujeito.

Levinas criticou também a filosofia de Hegel, porque não houve após este autor a coincidência do real com o racional, e as idéias do autor permaneceram irrealizadas, talvez porque elas fossem irrealizáveis. Portanto, a representação máxima na história da filosofia de um sistema de idéias – o hegeliano – falhou. Hegel havia elogiado Kant como alguém que levou a reflexão, como filosofia crítica, ao máximo possível, tendo nisso aprimorado Descartes. A crítica de Hegel, por outro lado, concerne ao que Kant chama de entendimento (razão pura), que, para ele, é o conhecimento puro, por supor que existe um conhecimento de razão, que vai além de entendimento. Portanto, Kant se manteve no domínio da reflexão, afirmando que o destino da razão é especulativo. Mas para Hegel, é possível pensar com a razão para o infinito, sem limites e sem a “pobreza” do conhecimento. Já para Husserl, a superação da especulação pela razão traz o risco de posições arbitrárias, indo-se além dos limites, rompendo-se o jogo possibilidades-limites, ficando-se fora da realidade. Para Hegel, a idéia de totalidade é a mais importante porque sem ela não há conhecimento total. Em suma: com Kant tem-se uma filosofia reflexiva; depois com Hegel tem-se uma filosofia especulativa (a filosofia se torna algo arbitrária); e, finalmente, com Husserl a filosofia se torna fenomenológica.

Assim, Husserl e sua fenomenologia surgem com o propósito de se posicionarem diante da crise Kant-Hegel. Porém, mesmo aqui, na intervenção de Husserl, o grande problema é que continua havendo uma filosofia do conhecimento e da ontologia, ou seja, a mesma obsessão de se estabelecer um acordo com o ser, por via da representação: esse modelo de verdade que gira em torno da unidade e da identidade, o que receberá igual crítica de Levinas.

Para Levinas, ainda quando a fenomenologia vai à origem da relação ser-pensamento, é por uma preocupação com o ser, e mesmo se ela, fenomenologia, atingiu o originário, Husserl não notou aquilo que poderia ter sido destacado, há algo que ficou impensado por ele, talvez porque não fosse seu foco, mas que lá ficou como semente, implicitamente, e que poderia ser alvo de outro pensamento. Ora, Levinas vê a fenomenologia chamando a atenção para o sentido da filosofia não reflexiva, noutra patamar de consciência, anterior ao racional, de certa experiência do mundo, uma vivência, que pode acontecer antes que seja transfigurada por um conceito formalizador. Vivência é experiência de vida sem reflexão, experiência é quando há reflexão.

Em resumo, Husserl trocou a *atitude natural* pela *atitude transcendental*. Para Levinas, a redução fenomenológica de Husserl vai reativar, reanimar, a razão; despertá-

la para coisas que ela não estava vendo muito bem, porque ela se achava entorpecida. Por isso é que Levinas é a favor da fenomenologia e até se considera um fenomenólogo⁶. Husserl não percebeu, mas como Heidegger mostrou, a realização natural da fenomenologia é a ontologia. A redução fenomenológica é em Husserl um procedimento egóico, voltado para o Eu, a consciência. Contudo, Levinas ressalta que mesmo sendo uma perspectiva egóica, ao terminar no Eu, a redução põe, implicitamente, a questão do *Outro Eu*. Então, para Levinas, tal redução, inevitavelmente, nos coloca diante do outro.

Outra noção que Levinas examinará é a da intencionalidade, ou consciência intencional, que é um sinônimo de fenomenologia, retomando o que esta tem de mais importante. Husserl é um questionador da racionalidade de seu tempo (inclusive do psicologismo) – e isto desperta o interesse de Levinas. A racionalidade – o trabalho da razão – se dá com a adequação entre pensamento e ser, e Husserl questionará isso por meio da relação sujeito-objeto, redefinindo o objeto (uma vez que o sujeito foi sempre intensamente focado pela tradição).

Tal como o verificado antes para Descartes, a fenomenologia não chega muito longe como teoria no que concerne à adequação entre o pensamento e o ser. Portanto, ela, apesar das novidades importantes que traz, se mantém nisso, na mesma hegemonia tradicional do conhecimento. Mas, ao colocar as coisas sob o ângulo da redução fenomenológica, algo de novo, de qualquer sorte, se oferece. O recuo que neutraliza a consciência cognitiva e toda a atitude natural (equivalentemente ao *Cogito* – na formulação da *Segunda Meditação*, de Descartes) joga mais luz no braço *existo* – como vivência – da sentença *penso logo existo*. Portanto, aparece aí o caráter vivencial da consciência. É esse o aspecto que não está totalmente decifrado em Husserl, e Levinas explorará melhor as possibilidades que foram abertas pela própria fenomenologia husserliana.

Merleau-Ponty também reflete que de Descartes até Husserl a filosofia não deu o devido valor à pré-consciência, o pré-cognitivo, que é consciência e que existe, posto que o conhecimento surge já feito e acabado, sem passar por estádios anteriores. Mas Levinas diz que não basta apenas constatar isso, como o fez Merleau-Ponty. O que se precisa é explorar as diferenças entre consciência cognitiva (o *penso*) e consciência vivencial (o *existo*), o que se nos torna possível, ele destaca, por conta exatamente dos avanços de Husserl e sua fenomenologia. Contudo, a redução fenomenológica de

Husserl tem também uma ambivalência: se aponta a diferença cognitiva – vivencial, mostrou antes que a primeira aponta para a segunda.

Para Husserl, na redução fenomenológica fica impedida a intersubjetividade; pode existir só a subjetividade. Mas para Levinas, quando tal redução fenomenológica recua para aquém da atitude cognitiva, reflexiva, aquém da atitude natural, aí então se torna possível a intersubjetividade. Portanto, para ele, a redução fenomenológica alcança a intersubjetividade ao quebrar o sujeito da dimensão cognitiva, de sua posição egológica, conseqüentemente colocando-o numa dimensão intersubjetiva.

Em *A filosofia e o despertar* (LEVINAS, E. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 1997. p. 113) lê-se:

A explicitação do sentido que um outro eu, que não eu, tem *para mim* – eu primordial – descreve o modo pelo qual Outrem me arranca de minha hipóstase, do aqui, do coração do ser ou do centro do mundo onde, privilegiado e, neste sentido, primordial, eu me coloco.

Ao afirmar o que o outro é *para mim*, o outro, pelo menos, ganha existência, atesta-se o outro, revela-se o outro, o outro me é encaminhado, o que me conduz para a intersubjetividade.

Quando, enfim, isso pode ocorrer por via da redução fenomenológica em seu avanço, entende Levinas que acontece o “despertar” do sujeito de seu sono egológico, um despertar para o outro (por isso a palavra *despertar* está no título desse texto, à página 103, do antes citado livro de Levinas). É o despertar como desembriagamento

(...) a teoria husserliana da redução intersubjetiva descreve a admirável ou a traumatizante (...) possibilidade do desembriagamento em que o eu, face ao outro, se liberta de si, desperta do sono dogmático. (Página 114 da referida obra),

como a saída de um torpor. Ao longo do percurso da modernidade o ser humano tornou-se embriagado de si e por isso Levinas acrescenta o “estado de torpor”. O despertar significa dar outra dimensão à existência que não seja a do “si mesmo”, mas sim o outro. A redução de toda uma realidade, na qual está o outro, para apenas o “si mesmo” é um empobrecimento, é ver na realidade menos do que ela tem e oferece. E ao abrir-se para outra dimensão – a do outro – o sujeito pode, então, ir além, transcendendo. Para

Levinas, a descoberta do outro é um trauma e, portanto, tal despertar é traumático. No entanto, o trauma da descoberta do outro precisaria ser superado depois, porém como o outro nunca se fará conhecido pelo sujeito, porque não pode ser reduzido a objeto do conhecimento, não pode ser apreendido, sua presença será sempre traumática. Assim, saliente-se que o despertar para o outro não é conhecer o outro.

Descartes entende que vigília é o estado do conhecimento; o sono é o estado do sonho, da ilusão, daquilo que não existe. Essa confusão vigília-sono só termina, para ele, com o *Cogito*, quando o sujeito encontra a si mesmo. Mas é exatamente aí, após tal grande descoberta ou encontro, que o sujeito volta a dormir, entorpecendo-se de si. Enfim, a redução fenomenológica não levou por si mesma à revelação do outro, mas abriu a porta para que Levinas pudesse avançar nessa direção, passando para o exame da intencionalidade [conforme o texto *A consciência não intencional*, à p. 149 de LEVINAS, E. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 1997].

Para Husserl, a consciência, por ser consciência, é intencional. Consciência intencional é sempre a consciência de alguma coisa, idéia que Husserl colheu em Brentano.

Descartes tem uma concepção metafísica da consciência, que é muito bem expressa quando ele fala “coisa pensante”, uma entidade metafísica completa em si mesma, autossuficiente, que é uma substância. A “substância pensante” cartesiana é definida em si mesma e não depende de nada.

Para Kant, a alma, o espírito, o eu, são só palavras, porque são metafísicos que não podem ser comprovados, e ele entende que a forma é o que predomina, e ela não precisa ter referência, porque não tem conteúdo, não é nada em si além do que uma pura forma.

Na fenomenologia, Husserl critica tanto Descartes quanto Kant em seus referentes, seja o metafísico (Descartes) seja o lógico (Kant), porque ambos trabalham com categorias, não há o despojamento que deveria haver, nem mesmo da metafísica cartesiana em Kant. Husserl retira a referência metafísica e também a formal (da forma) e isso terá uma repercussão enorme, uma influência incrível no pensamento contemporâneo. Portanto, Husserl retirou da consciência sua realidade de conteúdo e

sua realidade formal. Para ele, é o movimento chamado intenção que define a consciência, o movimento é a intencionalidade, é a projeção da consciência em direção à coisa que se quer conhecer.

Levinas, ao examinar a análise de Husserl, mostrará que ainda caberia ir à frente. Entende que Husserl não explorou o suficiente a consciência intencional e assume tal tarefa. Ele vê a possibilidade de prolongamento da fenomenologia e é isso que o leva a formular suas próprias questões.

Para ele, a perda da prioridade do sujeito não é um processo abstrativo em que a consciência individual se transforma em consciência geral, como nos textos dos empiristas (Locke, Hume, Berkeley), para justificar a generalização do conhecimento científico (a generalização para obtenção de um conhecimento único – que funciona como uma lei – se inicia pelo descarte das particularidades do particular, até que fique só aquilo que se for descartado despersonaliza o objeto, e, ao mesmo tempo, é a essência universal que se transforma em conhecimento absoluto). Levinas quis dizer que não se pode passar de uma consciência individual para uma geral nem por meio de um procedimento lógico nem por meio de um procedimento metafísico (como o de Platão, por exemplo). O trabalho que se precisa fazer diz respeito a que a associação entre o meu Eu e o Eu do outro não se dá por generalização, isto é, generalizando o eu, meu eu, eu não chego aos *eus* dos outros, não chego a um nós. A redução fenomenológica de Husserl já abriu a possibilidade de uma associação sem ser por abstração à moda empírica. Portanto, para Levinas a associação com o outro não será por abstração, mas por uma experiência fundamental de desigualdade, como trauma de encontro do outro. Assim, finalmente, para ele a redução fenomenológica devidamente praticada é um movimento pelo qual a fenomenologia ultrapassa a si mesma.

Mas a transcendência traz inquietude e a inquietude da transcendência pode dar ao sujeito uma dimensão reveladora (apesar da intenção de Husserl contra o psicologismo como formação de conhecimento).

Na página 115 do *Entre nós* pode-se ler [LEVINAS, E. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 1997.]:

A vivacidade da vida não é excesso, ruptura do que contém pelo que não pode ser contido, forma que deixa de ser seu próprio conteúdo já se oferecendo à guisa de experiência – despertar da consciência cuja consciência do despertar

não é a verdade, despertar que permanece movimento primeiro – movimento primeiro em direção ao outro, cuja redução intersubjetiva revela o traumatismo, atingindo secretamente a própria subjetividade do sujeito?

E, em seguida, à página 116:

Que este questionamento do Mesmo pelo Outro, e o que chamei de despertar a vida seja, fora do saber, o fato da filosofia, não somente é atestado por certas articulações do pensamento husserliano que acabei de mostrar, mas também aparece no ápice das filosofias: é o além do ser em Platão; é a entrada pela porta do intelecto agente em Aristóteles; é a ideia de Deus em nós, superando nossa capacidade de finito; é a exaltação da razão teórica em razão prática em Kant; é a busca do reconhecimento pelo Outro no próprio Hegel; é a renovação da duração em Bergson; é o desembrigamento da razão lúcida em Heidegger – de quem é tomada a própria noção de desembrigamento, usada nesta exposição. (Grifo meu.)

Aqui Levinas *repercorre* sinteticamente toda a tradição filosófica e emprega *fato da filosofia* como Kant usou fato da razão, com peso em *fato*. Todos os exemplos e filósofos citados no parágrafo dizem respeito ao inquestionável em que o conhecimento aparece, não cabendo demonstração ou indagação: o trauma da transcendência é o fato da filosofia. O inexplicável da filosofia é o outro.

O percurso levinasiano por entre filósofos, como acima apontado, vai até Heidegger, que Levinas vê como fenomenólogo, sobretudo em Ser e Tempo. Ele vinculará Heidegger à fenomenologia, mas também a certo viés cartesiano em que há determinada presença do sujeito, até num lugar de relevância. A intencionalidade (de Husserl) pode ser vista, também, como prolongamento do sujeito cartesiano. Da mesma forma, Heidegger irá manter certo privilégio no sujeito. Levinas constata certa progressão desde Descartes até Kant e Husserl na trajetória do sujeito em direção a uma subjetividade transcendental.

Heidegger será importante para retornar ao sujeito algo que o transcendental ocultou e que é o tempo, a temporalidade – o tempo como constitutivo do sujeito, do existente, da condição humana. A noção de tempo nesse sentido vinha relegada por toda a filosofia, desde Platão. Quase toda a filosofia atribui caráter negativo ao tempo.

Na filosofia moderna, duas máximas são: em Descartes, o *Cogito* (“penso logo existo”), que é verdadeiro todas as vezes que ele for dito ou pensado. O *Cogito* tem

valor *atual*, ele vale na medida em que eu o penso, e os seguidores de Descartes denominaram isso de atualidade do *Eu penso*. Portanto, Descartes, apesar de ser um filósofo essencialista, precisou – pelo menos uma vez – afirmar a existência. A consequência paradoxal, e que parece ilógica, é que quando eu não penso eu não existiria.

Para Levinas, é evidente que Descartes fala aí na passagem do tempo, ou seja, aquela existência que se deu no momento *Eu penso* não tem continuidade no tempo, porque o tempo não permite que ela tenha continuidade. Portanto, o tempo não colabora na constituição do sujeito. Então, se valesse o caráter instantâneo do *Cogito*, de só se ser no momento do *Eu penso*, todo conhecimento derivado disso seria instantâneo, fugaz. Por isso, Descartes, na *Terceira Meditação*, concluirá pela existência de Deus, que será o ser infinito e eterno que garantirá toda realidade que vem dele, inclusive o Eu. Deus, como eternidade e infinitude, faz com que o tempo deixe de ser um problema. Descartes dirá que precisa verificar se Deus existe porque se isso não for verificado o ser pensante não terá existência. Existindo Deus, a verdade do *Cogito* valerá e também, então, todas as verdades dele decorrentes.

Para Descartes, é muito evidente a descontinuidade do tempo (o que ele disse antes que o tivessem feito Newton e Leibniz): a analogia é como se o tempo fosse números, uma série numérica, um após o outro, descontínuos. Contudo, o tempo é descontínuo, mas a experiência que temos dele é contínua, e isto se dá – isto é, a conexão dos instantes – pela ação de um ser superior que é Deus. Assim, o mundo permanece existindo, porém não de uma maneira natural, mas pela ação de um ser superior que é Deus. Para Descartes, o poder para conservar o mundo existindo é o mesmo poder que criou o mundo, como se a conservação equivalesse a uma recriação a cada instante. Assim, Descartes não poderia falar de movimento em sua física, porque isso pressupõe admitir-se a noção de força, mas com a compreensão da criação/recriação por intervenção de Deus, torna-se possível o movimento no mundo e na física (da geometria) de Descartes.

A teoria de tempo descontínuo explica porque o Eu pensante e Deus têm que estar em conexão. Portanto, na passagem da filosofia medieval (sacralizada) para a filosofia moderna (laica), em que pese muitos acharem que a presença divina na primeira é substituída pela razão na segunda, a presença (cartesiana) de Deus na segunda está na recriação (divina) do mundo feita a cada instante. Descartes é levado a

isso porque não tem como formular uma teoria do tempo que não seja descontínua, seja por sua herança aristotélica seja pela matemática de sua época. Portanto, em Descartes a ação de Deus é necessária para superar os efeitos do tempo, porque o tempo não tem essa função positiva (daí o caráter negativo, como se falou, que quase toda a filosofia atribui ao tempo).

É exatamente essa visão que só será reformulada por Heidegger. Já em Hegel, é bem verdade que o tempo é considerado, porém como um processo para constituir o absoluto, depois disso ele deixa de existir. Mas em Heidegger o tempo estará sempre, como algo (estrutura) intrínseco à realidade. Para Levinas, é essa a novidade: Heidegger entende que o sujeito está no tempo, na temporalidade, na contingência temporal.

Para Kant, o tempo não existe, ele não é uma realidade objetiva, é uma forma subjetiva humana de percepção/apreensão do mundo. Para Platão e outros da mesma linhagem, o tempo é negativo, porque no tempo tudo irá morrer, e isso é muito dramático para o ser e sua ontologia. Mas Kant não afirmará essa dramaticidade, porque o tempo não existe, mas sim uma forma temporal, percepção temporal. Levinas entende que esse raciocínio kantiano é outra maneira de se anular o tempo.

A segunda máxima, em Heidegger, que traz a temporalidade como algo inseparável da existência humana, da realidade humana. Ele parte para uma ontologia descritiva – descrever o sujeito em sua conduta mais completa possível, desvinculada de uma ligação metafísica, e ao fazer isso dá um passo adiante da metafísica (seja a cartesiana, seja a kantiana e outras). Ele chega a algo totalmente novo, em que a temporalidade terá papel relevante: não há nada na realidade humana que indique que ela supere o tempo, pelo contrário. Nesse sentido é que vem o conceito de Heidegger do Dasein, o ser aí, alguma coisa que não sei o que é, não sei de onde vem ou para onde vai; *da* = aí, lá; *sein* = ser; algo como se fosse jogado, sem a mística, e está aí para que venha a desaparecer, a morrer. Assim, Heidegger também traz a imprevisibilidade do futuro, que, contudo, tem uma certeza absoluta – que é a morte, algo que se *vive* o tempo todo. Para Levinas, a análise heideggeriana reintegrou o tempo, com todas as suas consequências, na análise do existente.

Levinas entende que a experiência do tempo é intraduzível, isto é, ela não se transforma em conhecimento. Heidegger retorna à descrição do sujeito à semelhança dos antigos, que tinham uma ontologia do sujeito, como a platônica, de um sujeito

imerso nas sombras, num mundo de aparências e não de luz. Portanto, Heidegger reinstala a possibilidade de uma ontologia do sujeito. Há ainda em Heidegger, segundo Levinas, algo que o mantém ligado a uma filosofia do sujeito, apesar dele entender que sua questão era outra, era a do *ser*, porque ele achava que na história da filosofia o ser havia sido esquecido.

O homem é aquele que está destinado à compreensão do ser. O *ser que está aí*, o *dasein*, é na realidade o ente. A palavra *ente*, em filosofia, se deve a São Tomás de Aquino. É uma palavra latina que quer dizer aquilo que é: ente, como sufixo latino, designa algo que é; assim, em ente a raiz é o ser, o “é”. Ente é o que é. Aquilo que caracteriza o ente é o *ser-do-ente*. Para Heidegger, toda a filosofia se deu sempre com o ente, como se parecesse óbvio que todos os entes são e, então, seria necessário que se “voltasse” à preocupação com o ser-do-ente. Ente é um substantivo; “o ser” é uma substantivação de ser que é então o próprio ente. Mas ser é verbo e o caráter verbal, ativo, de ser, para Heidegger, foi coberto pelo substantivo. Ele entende que é importante conhecer o *dasein*, o ente, a ontologia do ente, porque ele é o elo (a ligação) com o ser. O existente é a instância de compreensão do ser. A essência do *dasein* é compreender seu ser.

Para Levinas, essa compreensão que o *dasein* (existente) deve ter de si mesmo não é no sentido cognitivo, de conhecimento. Ele entende que a realidade humana, o *dasein*, é o existente cuja existência está em questão, em risco, em jogo. Para Heidegger, a compreensão é por inquietação muito mais do que por cognição, o que é um prato cheio para Levinas. É essa inquietação que leva o *dasein* a procurar quem ele é.

Os existencialistas reivindicam que a filosofia de Heidegger é da existência, e para ele, a existência e a essência, no caso do *dasein*, coincidem, e com isso fica revogada uma tese muito presente de que a existência é uma manifestação da essência. Logo, a existência ganha *status* de atributo principal, que não é determinado antes por uma essência. Para Levinas, o que é importante em Heidegger é que quando a existência se confunde com a essência, ela é constituída ao longo de um processo e, portanto, existir é temporalizar: o tempo está intrinsecamente ligado à existência.

E é porque o processo temporal sempre fugiu ao conhecimento objetivo ao longo da filosofia que Levinas dirá que a compreensão da existência é pré-cognitiva, pré-

reflexiva, antipredicativa e, portanto, não consoma o conhecimento como determinação (lembrar que para Aristóteles conhecer é determinar). Levinas cita Heidegger quanto à compreensão não ser um ato teórico, mas um fato fundamental, que as categorias do conhecimento não atingem, porque ela está naquela situação prévia.

Para Levinas, a filosofia de Heidegger não é intelectualista e, por isso, ela pode compreender o particular, o singular, e permite compreender a existência em sua temporalização. Essa compreensão é no sentido não cognitivo. Existência é modo de ser. Compreender o existente é compreendê-lo tal como ele existe no mundo, o que Heidegger chamou de ser-no-mundo, e mesmo no *dasein* o *da* = aí é o mundo, e mundo no sentido humano é um conjunto de significações que extrapola o lugar Terra.

O conhecimento é obra do sujeito, parte dele e se dirige para ele; mas o *dasein* é compreensão por identificação, que é o fato de existir. Dizer “a realidade humana compreende” não é dizer o homem é um ser racional (como disse Aristóteles). Mas mesmo assim, ainda, Levinas considera que há um privilégio do *dasein* na compreensão (como o do sujeito no conhecimento), prolongando o que na fenomenologia Husserl chamou de intencionalidade. A compreensão da existência é uma totalidade pela qual identificamos o *dasein* sem a tradicional separação sujeito-objeto. Assim, o princípio (no sentido de *arké* = modelo) da existência é a finitude.

Levinas prossegue a análise da temporalidade e suas implicações sobre a relação entre o tempo e a alteridade no texto *Diacronia e representação*, à página 184 de *Entre nós* [LEVINAS, E. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 1997.]. Ele utiliza uma palavra do vocabulário heideggeriano, que é presença. O ser se define por estar sempre presente, na condição de devir. Poder tornar-se outro é algo que está no devir. Assim, *dasein* = realidade humana; presença = apenas uma dimensão, a dimensão presente da realidade humana.

Para Levinas, a visão é a metáfora privilegiada do conhecimento, desde Platão, e a visão forma como que uma dupla com a presença. Ela é uma constante na filosofia de viés platônico. Portanto, isso, a visão, faz com que o conhecimento exija uma mediação para poder ser alcançado – que é a luz; haverá, pois, uma associação entre conhecimento e luz, a qual é tão íntima quanto a associação entre teoria e verdade: de um lado luz-visão-conhecimento; de outro lado teoria-verdade, e isto é um argumento poderoso

contra o tempo, argumento que tende a anular o tempo ou considerá-lo apenas como aparência.

Em Levinas, a presença está ligada à noção central da fenomenologia que é a intencionalidade (recordando: ter consciência de alguma coisa é ter consciência do objeto, a coisa, e ter consciência da consciência do objeto).

De Agostinho a Husserl, a consciência do tempo sempre foi, de fato, uma consciência do presente. Quando eu “tenho” consciência do passado ou do futuro eu, em verdade, faço uma operação de presentificação destes. Entende Levinas que isto é uma articulação que encaminha tudo para ser representado em termos de presente, o presente assumindo esse grande privilégio. Husserl (em *Fenomenologia da consciência íntima do tempo*) adota um viés agostiniano: a memória é uma retenção do passado e uma protensão do futuro (para Agostinho, o termo para memória é distensão: a memória é capaz de se distender para traz e para frente).

Entende Levinas que sem uma visão do fluxo temporal, ou seja, a passagem de um momento do tempo ao seguinte, não se pode passar do Eu ao outro, há nisso um paralelismo. As duas grandes modalidades de consciência são a consciência presente a si e a consciência do objeto – e ambas estão na intencionalidade. Na consciência presente a si o sujeito se identifica consigo, promove uma identidade da consciência.

Em Descartes, tudo – exceto Deus – está no interior do *Cogito* (do sujeito, substância pensante), isto é, está na consciência. O único momento no qual o sujeito sai de si, de sua consciência, do interior do *Cogito*, é para pensar Deus, que não encontra identidade na sua consciência, identidade consigo. A identidade da consciência é necessária para que todas as representações do sujeito possam ocorrer.

Husserl, em *Investigações lógicas*, traz a inovação de um pólo unificador sintético de todas as representações, indo de alguma forma em direção ao eu transcendental de Kant. Trata-se, portanto, de um movimento da fenomenologia de Husserl; esse eu transcendental tendo a função do sujeito em Descartes, que é a de garantir as representações.

A conclusão de Levinas é que havendo a identidade da consciência isso implicará no eu transcendental, que tem caráter constituinte: constitui todas as representações e, portanto, constitui também a alteridade. Assim, mesmo a representação da alteridade cai num exercício de interioridade do *Eu penso* e não possui

a exterioridade que Levinas reclama para que se possa alcançar o outro. A interioridade é que produz o outro para que assim ele possa ter alguma legitimidade perante o sujeito.

Descartes, no *Cogito*, constata a importância da temporalidade: eu penso, logo *existo* no momento seguinte (no momento seguinte ao qual eu pensei). Assim, parece mesmo que a temporalidade é inerente ao *Cogito*. A descoberta do *Cogito* é também a descoberta da temporalidade do sujeito, mas ela tem que ser superada – e isto será uma dificuldade para Descartes, o que ele então resolverá pela transcendência de Deus, como já salientado.

Levinas fala da intemporalidade da presença, o tempo não sendo decisivo para a descoberta da verdade. Assim como Deus em Descartes, a ética em Levinas precisa ser garantida por uma dimensão infinita. Para ele, baseado na ética e não na ontologia, o outro tem um valor infinito, e a ética é a filosofia primeira; mas o ser não pode se constituir pela ética, porque ele é ontológico, e é essa sua dificuldade. Para contorná-la, sua estratégia é a de que apesar de toda a filosofia ter como seu objeto de estudo o ser, isto pode ser mudado colocando-se a ética como o objeto da filosofia.

A partir de certo momento na história da filosofia, na passagem de Descartes para Kant, a eternidade estável representada por Deus, como descoberto por Descartes, é substituída pela lógica e pelas categorias lógicas de Kant. Já na passagem de Kant para Husserl não houve grandes modificações. Para Husserl, a definição da fenomenologia é que ela é a ciência do *eidos*, da essência, ciência eidética, o apodítico, a consciência pura.

Para Levinas, o que sai dessa continuidade, o que é apurado, é o ser como presença. A filosofia ocidental é a filosofia da presença, concordando-se com Heidegger. Portanto, para se manter isso, é preciso contornar a temporalidade. Agostinho definiu muito bem que o tempo é incompreensível; Heidegger também mostra isso para o ser, então, o que importa é como nos representamos o tempo e o ser, e para Levinas nós os representamos fazendo reduções. Ter em vista o domínio do tempo é fundamental para a questão do conhecimento.

Escreve Levinas, à página 186, de *Diacronia e representação* do *Entre nós* [LEVINAS, E. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 1997.]:

Mas, então, a inteligibilidade e a inteligência, situadas no pensamento entendido como visão e conhecimento, e interpretadas a partir da intencionalidade, consistem em privilegiar, na própria temporalidade do pensamento, o presente em relação ao passado e ao futuro. Tratar-se-ia, para compreender a alteração da presença no passado e no futuro, de reduzir e reconduzir passado e futuro à presença, isto é, de os representar. E, de forma semelhante, tratar-se-ia de entender toda alteridade que se reúne, que se acolhe e se sincroniza na presença ao interior do *eu penso* e que, assim, se assume na identidade do *Eu* – trata-se de entender esta alteridade assumida pelo pensamento do idêntico – como *sua* e, pelo próprio fato, de reconduzir seu *outro* ao *mesmo*. O outro faz-se o próprio do eu no saber que assegura a maravilha da imanência. A intencionalidade na visada e a tematização do ser – isto é, na presença – é tanto retorno como saída de si.

Levinas nos mostra como passado e futuro são modos (alterações) da presença, e por isso eles devem ser reduzidos e reconduzidos ao presente. Uma coisa se torna outra: como e em que condições? Portanto, o ideal do conhecimento é reduzir e reconduzir as transformações.

A passagem da alteridade à identidade (do sujeito) acaba sendo, portanto, a reintegração consigo mesmo a partir da exclusão em si de qualquer alteridade. Levinas usa a palavra acolher: o eu acolhe em seu íntimo o múltiplo e a unidade. Cada vez que ele faz isso ele reforça seu próprio sujeito, valendo o princípio cartesiano: pensar em tudo, exceto Deus, é pensar essencialmente em si mesmo, e por isso Levinas pergunta: quando eu irei finalmente e de fato pensar no outro, no externo?

A representação é essencialmente sincronia, embora o tempo real seja diacrônico (diacronia = diz-se de fato considerado do ponto de vista dinâmico da sucessão no tempo), e para Levinas, então, seria preciso ajustar a representação à diacronia, levando-se em consideração o tempo real, o que é muito difícil. Só podemos representar o tempo na eternidade e daí Platão dizer que o tempo é uma representação da eternidade.

Nossa representação, até no sincrônico, é uma síntese de elementos temporalmente reunidos com uma categoria lógica (no sentido de Kant): o objeto é constituído primeiro no tempo e depois logicamente. A partir dessa sincronia é preciso que isso seja remetido a um pólo unificador. Seria preciso então, advoga Levinas, que se atentasse para a diacronia. Diacronia é a sucessão real de elementos diferenciados num tempo real, ou temporalidade no sentido de sucessão real. Se a sincronia é vista como

expressão do ser, a diacronia é vista como ritmo do devir. Para Bergson, a representação tem como função escamotear o tempo. No limite, o conhecimento deve dispensar o tempo.

Para Levinas, o espírito, ao falar seu pensamento, continua uno e único, apesar de o diálogo envolver circunstancialmente o outro. A aparente ida ao outro num diálogo não opõe o sujeito a si mesmo, e para a verdadeira alteridade, ao falar com o outro o sujeito precisaria se opor a si, romper com o Eu, com sua integridade. Como reforço para a idéia de Levinas de que mesmo falando com o outro eu não vou a ele, vem a própria definição de dialética dada por Platão, que é a conversa da alma consigo, um diálogo interno, por meio de indagações e respostas (em direção à intuição da verdade). No caso de Platão, a alma já equivale ao que depois virá em Descartes, que é o sujeito cartesiano. Portanto, a alteridade não se dá, não acontece num conhecimento dialogal, e acaba por não acontecer de nenhum outro modo. Levinas enfatiza que simplesmente passar-se do pensamento à linguagem para a exprimir não significa atingir a alteridade.

A dialética, o diálogo verdadeiro, podem existir desde que os dois interlocutores, eu e o outro, cheguem à coincidência do conhecimento, tornem-se um, o que, em Platão, é a razão universal; depois, em Kant, é o transcendental, e, para Levinas, será a apercepção sintética. Essa coincidência nada mais será do que a presença, ou a coincidência de todas as possibilidades de ser na presença. Mas para Levinas, mesmo essa coincidência, se acontece, o faz pelo primado da linguagem interior e, portanto, não corresponde à experiência de uma verdadeira exterioridade. A multiplicidade das percepções se articula com a unidade do eu.

Enfim, como princípio, a alteridade não é compatível com a representação. Então, para se experimentar a alteridade isto teria que se dar fora do parâmetro da representação. Postula Levinas que a saída do eu pensante é ir em direção ao impensável (como Descartes, para resolver seu impasse, foi a Deus), não numa dimensão cognitiva, porém ética. Pensar cognitivamente o impensável pode ser um pensar ético, com o rompimento do eu, dessa poderosa capa que o sujeito moderno vestiu. Mudança de paradigma para isso é pouco, porque não se trata de mudar de conhecimento (como normalmente são as mudanças paradigmáticas).

Levinas, usando uma metáfora, argumenta que o eu fica sendo um refém do outro que garante o outro e sua existência. Mas se eu não posso representar a alteridade,

como então perceberei o outro ou dele terei alguma forma de conhecimento que não seja o cognitivamente construído pela redução? Levinas fica numa situação delicada, e ele acaba apelando também para metáforas como o rosto do outro, o face-a-face, etc.

Para Levinas, toda a filosofia ocidental foi constituída a partir do *Cogito* cartesiano, de modo que é justo classificar a filosofia moderna como a da imanência, como se imanência fosse uma espécie de intuição do horizonte filosófico em detrimento da transcendência. Todavia, ele não se alinha a essa tradição de culto à imanência e aponta mesmo que, em sentido oposto, há lampejos de alternativas ao longo da história da filosofia na direção de se abandonar o pensamento do imanente e vir para o da transcendência. O interesse óbvio de Levinas nessa outra linha é porque ele percebe uma clara relação entre transcendência e alteridade: transcendência é o outro e o outro é o transcendente.

Levinas se apega a Henri Bergson, quando este pensador considera que o *conceito* por si só é insuficiente para explicar o conhecimento, tornando-se suficiente apenas dentro da racionalidade, fora dela não. Para Bergson, quando se ultrapassa a dimensão da discursividade só se pode falar, então, por metáforas, e elas terão um poder cognitivo revelador, embora não ostentem aquele tipo de clareza ou rigor matemático do discurso científico ou racional. Porém, em compensação, as metáforas captam, explicitam e transmitem outros aspectos de saber que o conceito não consegue alcançar. O problema que se apresentará para Levinas é a inteligibilidade da transcendência.

Na história da filosofia inteligibilidade é tema que se tornou comum. Platão dizia haver seres inteligíveis que tinham a capacidade de revelação da verdade. Ele dividiu o mundo em: mundo inteligível (o das idéias) e mundo sensível ou empírico. Mas Aristóteles diz que não é preciso tratar o mundo inteligível como sendo um mundo constituído por seres e conclui que se deve entender o elemento inteligível em seu caráter de lógica e, assim, não mais existirão seres e sim categorias. Com Aristóteles *logos* deixa de ter caráter transcendente e passa a ter caráter imanente de lógica. Para ele, não existe esse mundo supersensível, inteligível, e sim o que há é um mundo de elementos inteligíveis, organizáveis por categorias, e que nos explicam o mundo do sensível, dando também inteligibilidade ao transcendente. Portanto, Aristóteles adota uma inteligibilidade imanente e isso parece bastar para que se possa atingir o conhecimento. Por decorrência, criou-se a tradição de que o conhecimento é produzido por uma relação imanente entre lógica (que são categorias na mente) e o sensível, e,

dessa forma, o mundo ficará categorizado, logicamente ordenado, inteligível. Essa Teoria do Conhecimento de Aristóteles vigorou majoritariamente até o século XVII.

Sob o ponto de vista de Levinas, a solução aristotélica cria um problema relativamente à necessidade de sequência de causas que levam ao conhecimento, com objetividade, até se chegar à causa que Aristóteles denomina de PRIMEIRO MOTOR (Livro XII da *Metafísica*). Esse motor de tudo não é causado, é imóvel, imutável, perfeito (e está muito próximo da causa que deve ser algo como Deus, como depois interpretou Santo Tomás de Aquino no período Escolástico da Idade Média). As coisas se movem para que cheguem a ele. Há, conforme Aristóteles, uma independência total dessa primeira causa e ela não tem participação nas coisas do mundo. Portanto, mesmo Aristóteles, que é tão partidário da imanência, não pode, por essa via (a da imanência), chegar até o fim, havendo, assim, uma oportunidade para a transcendência.

Toda a Teoria do Conhecimento é baseada na ligação imanente entre causa e efeito. Para Levinas, mesmo em Aristóteles, mesmo no primeiro motor imóvel, a noção de causa é aplicada e ainda é um pensamento categorial, apesar de ser transcendente, e, por isso, não serve (para se buscar o outro) porque se trata, ainda uma vez, de uma redução do transcendente ao imanente, uma redução à nossa lógica para que nós possamos aplicá-la ao transcendente.

Levinas se colocará contrário a duas posições:

- 1) A estratégia da negatividade (Teologia negativa) – no início da filosofia medieval, a Teologia Apofática explicará que podemos dizer o que o transcendente *não é*, mas não o que ele *é*. Seja como for, mesmo nesse tipo de enunciado, para Levinas está-se tentando dizer alguma coisa a respeito do transcendente, porém, de novo, pela mão do conhecimento.
- 2) A da intuição intelectual (como faziam todos os filósofos chamados românticos) como forma de conhecimento muito específico, muito diferente daquele da filosofia que aborda os objetos naturais, pelo qual a metafísica tem que abordar seu objeto. Levinas discorda, porque esta via não leva em conta o que, para ele, é essencial – que é a alteridade do transcendente, a qual precisa ser encontrada sem que haja sua identidade com algo do meu intelecto, ainda que por intuição. Portanto, em suma, para Levinas é preciso que se saia do conhecimento (das garras do conhecimento).

Enfim, não é possível estabelecer uma relação com a transcendência de acordo com (mediada por) o conhecimento.

No início de seu texto *Transcendência e inteligibilidade*⁷ Levinas nos fala da procura do espírito, destacando que é no saber e na consciência que a filosofia procura (tem procurado) o espírito, mas que talvez ele não esteja em tal lugar. Na Modernidade, o saber implica o sujeito do saber: o sujeito torna-se o lugar onde o conhecimento irá acontecer e, portanto, em que a relação entre ser e saber irá acontecer. Levinas observa que, em Descartes, *Cogito* e alma são sinônimos que, depois, ele especificará como substância pensante. É daí que vem a dualidade sujeito – objeto e que, em essência, nada mais é do que a relação pensante – pensado.

A filosofia contemporânea já questionou que o sujeito de Descartes é um *corpo pensado* e não um *corpo vivido*. Em Descartes o corpo é separado da alma e é reduzido a pensamento. Isso também é o que Levinas questiona com decisão, ou seja, esse *logos* subjetivo que é o *Cogito*, o âmbito onde tudo está (exceto Deus), onde todo o pensamento está e, portanto, todo o saber.

Na filosofia moderna o princípio do pensar qualquer coisa é pensar em si, é um ato do sujeito. O próprio enunciado do *Cogito* – “penso logo existo” – mostra que esse pensar é precisamente um ato do sujeito e, assim, de minha consciência e meus conteúdos (os conteúdos de minha consciência), com o deslocamento do *Eu* ao *meu*, isto é, da consciência de mim para a consciência do que está em mim. Mas essa oscilação do *Eu* ao *meu* é, de fato, do *Eu* ao *Eu*. Para Levinas, quando finalmente se consegue sair dessa relação do eu ao meu acontece uma libertação. Quando o sujeito conseguir pensar a partir do outro ele será livre.

Na passagem do *logos* aristotélico ao sujeito cartesiano continua-se na dimensão lógica, mas com alguma metafísica (que se adiciona) no tocante à verdade e sua garantia por Deus. Já quando se passa de Descartes a Kant o sujeito se torna totalmente lógico, não-metafísico, mas funcional, com uma subjetividade transcendental capaz mesmo de alcançar a verdade. Levinas adverte que para o sujeito passar do eu ao outro pode significar a perda de alguma coisa, ou pior, perder a si, seu eu, o que o intimida. Como saída, quando eu busco conhecer o outro, eu, de fato, o transformo em algo meu e acabo por estabelecer, mais uma vez, a relação do tipo eu-meu, numa simultaneidade que não permite que eu perca.

Então, nesse sentido, pode-se analisar novamente a questão central em Levinas que é a passagem da Ontologia para a Ética.

Em Platão, a verdade estabelece uma relação de Eros (erótica) com o conhecimento. Para Aristóteles, “a verdade é o desejo do homem” ou, noutras palavras, todo homem deseja o saber (que é a primeira frase da *Metafísica*). Assim, há neles esse componente – como que ético, em relação ao saber e o conhecimento. Levinas salienta tal aspecto porque ele quer mostrar que a relação de conhecimento é, primariamente, afetiva, ética, e não cognitiva. Diz ele que o mundo aparece como uma promessa de verdade para o sujeito ávido de conhecê-lo. A contrapartida afetiva do aspecto lógico é que com o conhecimento do mundo meu desejo estará satisfeito; assim, o conhecimento vem para satisfazer a vontade de poder e desejo. Levinas chama a atenção para a questão da posse como o modo de se entender a relação do sujeito com o mundo por intermédio da lógica. Mas, para ele, a presença do sujeito (de seu desejo de conhecer) no conhecimento é uma prova a mais da imanência do sujeito. Essa verdade da presença do sujeito na Teoria do Conhecimento, de sua imanência, chega até à fenomenologia de Husserl, continuando a haver para que se dê o conhecimento, portanto, a apropriação do objeto, do saber, do próprio conhecimento, pelo sujeito.

Para Levinas, a apropriação das coisas pelo ente é intrínseca a ele e, assim, não é uma característica do período (já do século XX) com sua oferta de recursos tecnológicos para isso, sendo inerente ao nosso próprio processo de conhecimento. Ele chega mesmo a afirmar que a prática do conhecimento equivale a um arresto da realidade; a realidade nos devendo a verdade. Portanto, o saber e o ser estão colocados nessa relação aproximadamente como a noção fenomenológica, em Husserl, chamada mundo da vida, em que os objetos estão à mão, o que dá certo aspecto natural à relação, com a passagem da lógica para a materialidade.

Quanto mais nas teorias do conhecimento se acentua a relação conhecer-poder, com a relação de imanência cada vez mais forte no universo eu-meu e, portanto, com a exclusão da alteridade, mais Levinas comenta, com certa reprovação, que o trabalho de pensamento leva a melhor sobre todas as coisas e a realidade, e é nisso que consiste a racionalidade (aliás, frase com a qual muito provavelmente Bacon, de bom grado, concordaria).

Há duas palavras na fenomenologia de Husserl que serão importantes para Levinas: noese, que é uma instância formal do sujeito, a instância noética, e noema, que é a instância do objeto, aquilo relativo ao objeto, aquilo que aí está para ser conhecido, instância noemática do conhecimento. Para Levinas, o que interessa é o que os fenomenólogos chamam de correlação, correspondência, ligação intrínseca noese-noema, e que ele entende que nada mais é do que a imanência. Portanto, a transcendência se torna imanência para que o saber possa acontecer. Sempre que há saber de algo que seria transcendência é porque houve a redução deste algo ao *status* da imanência. Ocorre que, para Levinas, a verdadeira transcendência não se deixa designar entre os inteligíveis, porque na verdadeira transcendência está a noção do outro, que, para ser outro de veras, não se deixa reduzir ao (meu) conhecimento.

Levinas comenta a posição Kantiana a respeito da metafísica, anulando-a como ciência por não possuir um objeto configurado de maneira válida. Mas, apesar disso, Kant não a vê como absurdo, algo sem sentido (o que veio a acontecer nos fins do século XIX e início do XX). Os objetos passíveis de estudo pela filosofia são o matemático e o físico, por poderem aparecer ao sujeito. O objeto da metafísica será de outro tipo. A metafísica não é válida do ponto de vista teórico, mas ela tem uma racionalidade em si mesma. Para Levinas, deve-se manter a ambivalência da visão de Kant, com a metafísica não válida do ponto de vista científico, mas válida do ponto de vista lógico. Em Kant, para que haja conhecimento válido precisa-se de uma condição formal (lógica) e uma condição real (dados da objetividade). No caso da metafísica, as categorias lógicas continuam válidas em princípio, mas ela não dispõe dos dados de realidade porque, por definição, seus objetos são do mundo sensível. Kant oscila nessa ambivalência e Levinas sublinha, por isso, que ele preserva essa possibilidade de se poder pensar de outra maneira, fora do postulado científico. Para Levinas, Kant e outros preservam o que seria o *meta* da metafísica, isto é, não o objeto que está além do objeto físico, mas a meta do que ela busca conhecer pelo exercício da razão, conhecer proposições metafísicas. Em suma, Levinas entende que alguma coisa permanece na metafísica mesmo após Kant, e o que permanece é uma reminiscência da transcendência, ou seja, como se Kant houvesse dito: eu posso pensar na metafísica sem passar por uma relação de conhecimento, por meio da transcendência da inteligibilidade não configurada como conhecimento *stricto sensu*.

Levinas assinala dois casos inevitáveis do aparecimento do transcendente, que serão muito favoráveis ao desenvolvimento de seu pensamento: (i) em Kant, quando este admite a importância da razão prática, portanto, algo como outra forma de pensar além da objetividade da razão pura; (ii) o ponto ao qual Descartes chegou, que é o impensável, o outro, aquilo que não posso pensar dentro do *Cogito*, porque eu não existo no outro para pensá-lo.

Depois de se respaldar em Descartes e em Kant, Levinas lançará mão, extensamente, de outro importante pensador: Henri Bergson. Levinas destacará o tema do tempo da presença e a possibilidade de extrapolá-lo para o tempo da sucessão; noutras palavras, a questão do *ter* e do *ser*. Bergson denunciou a estratégia da filosofia ocidental, devido a seu caráter mecânico e dogmático, de escamotear o tempo e a sucessão, representando o objeto sempre espacialmente para ser capturado, e não no tempo, no devir, assegurando, com tal atitude, o pragmatismo de nossa relação com o mundo. Bergson põe em cena alguns aspectos que auxiliarão muito a Levinas, como: (i) o de que a espiritualidade da transcendência não equivale a qualquer ato assimilador da consciência, (ii) a duração não é privação, e (iii) a inteligibilidade pode ser pensada e falada antes da lógica

Levinas diz que é necessário forjar uma nova intriga espiritual. A palavra intriga aparecerá também de modo importante em Paul Ricoeur (que recorda que um dos aspectos mais admirados por Aristóteles na tragédia é a intriga, o enredo). Para Levinas, trata-se disso porque para que se pense, de fato, o outro, é preciso um enredo diferente, novo, outra narrativa. Ele assinala que a intriga, o enredo, as peripécias da filosofia, se dão em torno da relação ser-saber, e para a busca da alteridade precisaria haver uma nova intriga, uma nova forma de relação ser-saber. Levinas alerta para que o fato de pensar contrário não quer dizer empregar outra lógica, pensar de outra maneira, mas que é pensar *outramente*, colocando em cheque os cânones tradicionais da relação ser-saber.

Arremate

Para encerrar meu estudo, entendo que, à luz da filosofia de Levinas, ou a ética está em preferir o Outro, assegurar-lhe o que é de seu, de sua condição antecipada e independente de mim, ganhar com sua alteridade e, portanto, diversidade, deixar-me constituir por ele e ser responsável por ele e por isso, e permanecer aberto,

completamente, a tal revolução e suas consequências, ou permaneceremos escravos de nosso próprio legado, o da imanência do Eu, o da tirania do Mesmo, seguindo a viver o que aí está, mais do sempre mesmo, esse caldo de crise, desrespeito e destruição. Findo, contudo, com uma expectativa positiva, invocando o próprio Levinas:

Podemos mostrar-nos escandalizados por esta concepção utópica e, para um eu, inumana. Mas a humanidade do humano — a verdadeira vida — está ausente. A humanidade no ser histórico e objetivo, a própria aberta do subjetivo, do psiquismo humano, na sua original vigilância ou acalmia, é o ser que se desfaz da sua condição de ser: o des-inter-esse. É o que quer dizer o título do livro: 'de outro modo que ser'. A condição ontológica desfaz-se, ou é desfeita, na condição ou incondição humana. Ser humano significa: viver como se não se fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num 'de outro modo que ser'. Não apenas num 'ser de modo diferente'; ser diferente é ainda ser. O 'de outro modo que ser', na verdade, não tem verbo que designe o acontecimento da sua inquietude, do seu des-inter-esse, da impugnação deste ser — ou do esse — do ente. (...) De fato, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da de-posição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem. (...) Tal é a minha identidade inalienável de sujeito. (LEVINAS, E. *Ética e Infinito*: diálogos com Philippe Nemo. Trad.: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988, p.92-93.)

Notas

¹ ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. São Paulo: Zahar, 1966. 352 p. (Trad.: Marco Antonio Casanova.)

² VAZ, Henrique C. de Lima. Crise e verdade da consciência moral. *Síntese Nova Fase*, V. 25, N. 83 (1998): 461-476.

³ A redação deste tópico baseia-se em:

- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961. Totalidade e infinito. Trad.: José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.
- CINTRA, Benedito Eliseu Leite. *Pensar com Emmanuel Levinas*. São Paulo: Paulus Editora, 2009. 118 p.
- HUTCHENS, B.C. *Compreender Levinas*. 2ª. ed. [Trad. V.L.M. Joscelyne] Petrópolis: Ed. Vozes, 2007. 238 p.

-
- POIRIÉ, F. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. [Trad. J. Guinsburg, M.H. de Godoy e T. Blumenthal] São Paulo: Perspectiva, 2007.162 p.
 - Anotações pessoais feitas das aulas do Professor Franklin Leopoldo e Silva na disciplina sobre Emmanuel Levinas, curso de Mestrado em Filosofia, Faculdade São Bento, São Paulo, segundo semestre de 2012.
 - [GT-Levinas / CEBEL \(Centro Brasileiro de Estudos sobre o pensamento de Emmanuel Levinas\) - Brasil](#) (acessado várias vezes nos meses setembro-outubro, 2012 e posteriormente).

⁴ DESCARTES, René. *Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As Paixões da Alma, Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

⁵ MEIRELLES, Regina L. P. de, LOPES, Thobias C. O êxtase como sentido das ações humanas em Plotino. *RHEMA* (Revista de Filosofia e Teologia), v. 17, n. 54, p. 25-37, ago./dez. 2019. Disponível em: https://www.google.com/search?q=Bi%C3%B3grafos+de+Plotino+reportam+mesmo+o+fato+de+que%2C+%C3%A0s+vezes%2C+ele+entrava+em+%C3%AAXtase&oq=Bi%C3%B3grafos+de+Plotino+reportam+mesmo+o+fato+de+que%2C+%C3%A0s+vezes%2C+ele+entrava+em+%C3%AAXtase&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOdIBCTMzODhqMGoxNagCALACAA&sourceid=chrome&ie=UTF-8 (Acessado em 10/jan/2024)

⁶ A esse respeito é bastante curioso o que narra Benedito E. Leite Cintra na página 8 de seu livro *Pensar com Emmanuel Levinas* (São Paulo: Paulus, 2009). Ele diz: “Faz-se oportuno trazer um relato de Jacques Taminiaux a respeito de *Totalité et Infini*: ‘(...) Depois de quinze dias, assegurei ao Padre Van Breda de que o texto era de extrema importância e deveria ser publicado com toda prioridade. Felizmente logo se pôs do meu lado, e, como eu sabia do que se tratava, fez-me seu representante na Sorbonna defesa de Levinas. Merleau-Ponty, acometido de crise cardíaca poucos dias antes, fora substituído na banca por Jankélévitch, que saudou o laureando – cito de memória – desta forma: *Caro Senhor, felicito-o por nos ter enfim desembaraçado desse pensamento alemão que nos fez tanto mal!* Levinas, com espanto, retorquiu sem demora: *Senhor, mas eu sou um fenomenólogo!* (...) O ‘pensamento alemão’ apontado por Jankélévitch dizia respeito a Husserl e Heidegger.”

⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Transcendência e Inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1991. 56 p. [Coleção: Bib. de Filosofia Contemporânea]