

**EMMANUEL LEVINAS E ALTERIDADE:**  
por um caminho outro que não o de Ulisses

*Antonio Evaldo Almeida Barros\**

A morada ulissiana é apenas uma de tantas outras totalmente outras moradas “O itinerário da filosofia é o de Ulisses, cuja aventura no mundo, nada foi a não ser o retorno a sua ilha natal, uma complacência no Mesmo, no Idêntico, um desconhecimento do Outro. (LEVINAS)

RESUMO

Abordagem referente ao primado do Outro sobre o Mesmo em Emmanuel Levinas, apontando para a constituição de uma plena subjetividade, que não permita que o Outro seja absorvido e sacrificado pelo Mesmo. Analisamos aspectos da crítica levinasiana acerca da filosofia ocidental entendida como síntese universal e pensamento absoluto, identificada com o itinerário de Ulisses (Odisseu): complacência no Mesmo, desconhecimento do Outro.

Palavras-chave: Emmanuel Levinas. Alteridade. Totalidade. Infinito. Desejo

ABSTRACT:

Approach concerning the primacy of the Other on the Same in Emmanuel Levinas, pointing to the constitution of a full subjectivity which does

---

\* Concludente do Curso de História da UFMA.

not permit the Other to be absorbed and sacrificed by the Same. It is analyzed aspects of levinasian criticism about western philosophy understood as universal synthesis and absolute thinking, identified with Ulisses' (Odiseus) itinerary: indulgence in the Same, ignorance of the Other.

Key-words: Emmanuel Levinas. Alterity. Totality. Infinite. Desire.

## **1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS**

Já se encontrava no passado a guerra de Tróia, era já atravessada uma década daquela vitória dos exércitos gregos em que estava Odisseu (Ulisses) e nada dele voltar para casa. Todos os generais e reis que haviam participado da guerra já haviam retornado para as suas cidades, para as suas casas, mas nada de Ulisses, muitos até já o davam como morto, e, de fato, ele quase morreu. Depois da guerra, Ulisses querendo voltar para casa teve de vencer muitos desafios e obstáculos: ficou preso em uma ilha, atingido por tempestades naufragou, enfrentou a fúria dos deuses, de monstros, feiticeiras que se interpunham no seu caminho, ou melhor, na sua volta, no seu retorno para casa.

Sua mulher, Penélope, em Ítaca, o esperou, sempre acreditou no retorno de seu rei, jamais aceitou a proposta de um outro, nenhum dos tantos príncipes que lhe pediram para casar ela quis, sempre quis o mesmo, o mesmo Ulisses. E ela estava certa: ele retornou. Essa é a história do retorno de Ulisses à Ilha de Ítaca, da qual ele era rei, essa é a "Odisséia" de Homero.

A "Odisséia" (que ao lado da "Iliada" constitui a obra iniciadora da literatura grega escrita), como se nota, narra as viagens de Ulisses, e faz isso em duas etapas: a primeira compreende os acontecimentos que em nove episódios sucessivos, afastam Ulisses de casa, forçado pelas mais diversas situações criadas pelo deus Posêidon; a segunda é composta por nove episódios que descrevem sua volta ao lar sob a proteção da deusa Atena.

Nada, absolutamente nada, é capaz de impedir o retorno de Ulisses para junto de seus mesmos, de sua Ilha Ítaca.

Na história do pensamento ocidental qual o lugar ao outro disponibilizado? Como é percebida a questão da alteridade nesse pensamento?

Para Levinas, o percurso da Filosofia Ocidental é como o itinerário ulissiano, é um sempre retorno para casa, uma volta ao Idêntico, ao Mesmo, um contexto em que a afirmação da Una Totalidade implica, necessariamente, a negação do Outro. A história da filosofia pode ser interpretada como

[...] uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim pensamento absoluto. (LEVINAS, 1988a, p. 67).

Na “Odisséia” de Homero nada é capaz de impedir o retorno de Ulisses para junto de seus mesmos, de sua Ilha Ítaca. A morada ulissiana enquanto morada da filosofia ocidental, do modo como se fez ao longo de seu itinerário, de seu percurso, colocou-se como a única possibilidade, numa viagem única, com um único destino onde tudo e todos são abarcados, em que é impossível pensar os outros a não ser pelos pressupostos do eu, o que decreta a morte daqueles. Nesse sentido, a proposta levinasiana é radical: o que Levinas nos quer propor é uma concepção de alteridade em que a relação com o outro seja uma relação de total separação, em que os outros são absolutamente Outros e jamais podem ser definidos, finitizados.

Trata-se de uma proposta que convida a filosofia ocidental transcendental a perceber que o tempo todo esteve em sua morada, nunca saindo dela, sempre olhou

para os vizinhos próximos como se na casa dos mesmos funcionasse a mesma dinâmica, existisse a mesma estrutura que na sua, sem nunca conseguir pensar o outro enquanto totalmente Outro. No entanto, porventura, a morada ulissiana não é apenas uma de tantas outras totalmente outras moradas?

De antemão, é importante evidenciar que Levinas costuma ser situado naquele conjunto de pensadores contemporâneos que fazem, de algum modo, sob algum aspecto, alguma crítica à *razão ocidental*, seja em alguns elementos ou na totalidade da mesma. Contudo, ele não fica no momento crítico, puramente negativo, muito menos na “[...] festa consumista da pós-modernidade.” (SUSIN, 1993, p. 236), mas, ultrapassando esse momento, propõe um modo outro de o Idêntico e o não-Idêntico se relacionarem, e é com tal proposta que nos comprometemos a dialogar.

Considerando-se que, em nossos dias, é mais que necessário refletir acerca das relações entre os homens, bem como que tipo de homem/homens somos e notando-se ainda que cabe pensar e discutir sobre as implicações de todo e qualquer tipo de conhecimento cuja única coisa certa é a própria consciência do Eu que conhece, numa perspectiva em que, como salienta Pelizzoli (1994, p.48) “[...] o corpo do outro entra em minha percepção ‘acoplado’ ao vejo o ‘outro eu mesmo.’” É que a proposta levinasiana nos parece ser plausível.

Pretendemos aqui discutir, colocando em pauta, alguns elementos que julgamos serem basilares para compreendermos a proposta levinasiana, o próprio sentido de sua pesquisa - e, talvez, de seu próprio percurso humano e/ou ético - em que é testificado o primado do Outro sobre o Mesmo, uma proposta crítica ao itinerário da filosofia enquanto identificado com o percurso ulissiano, um *desconhecimento do outro*, uma *complacência no mesmo*. Esperamos mostrar que a morada ulissiana é apenas uma de tantas outras totalmente outras moradas.

Nesse sentido, este nosso diálogo prosseguirá - Para Além do Itinerário Ulissiano - pontuando três momentos que longe de se distanciarem, são complementares e interdependentes. Primeiramente, tentaremos nos aproximar da filosofia levinasiana destacando as raízes em que se fundamenta, particularmente, o judaísmo, o existencialismo heideggeriano e a fenomenologia husserliana, o que nos permitirá entender aspectos do processo de construção e efetivação da crítica de Levinas à filosofia ocidental.

Num segundo momento - que julgamos ser fundamental - discutiremos a reavaliação levinasiana do cogito e da idéia de Deus como Infinito em Descartes. Procuraremos salientar como, nessa idéia, Levinas encontra um paradigma para se pensar a relação entre o Mesmo e o Outro em que estes se mantêm absolutamente separados, uma relação que se dá como Desejo na perspectiva da responsabilidade do Eu pelo Segredo que é o Outro.

E, por fim, partindo das reflexões realizadas, buscaremos elucidar alguns elementos que apontem para o significado da ética entendida sob a óptica levinasiana como filosofia primeira - quando o outro é Absolutamente Outrem.

“A obra de Levinas é a vasta história de uma difícilíssima construção.” (SOUZA, 2000, p. 53). Contudo, se quiséssemos expressar resumidamente, numa assertiva, o sentido da pesquisa levinasiana, talvez pudéssemos dizer que a sua tentativa foi de:

[...] pensar a diferença ontológica sem a ontologia, o que significa concretamente sair do ser, mas também dos tranquilos campos do saber que englobando e identificando o diferente, o asseguram. (BACCARINI, 2000b, p. 422).

Sua preocupação basilar será, então, dar garantia à multiplicidade e, portanto, à separação da diferença. Caminhemos...

## **2 PARA ALÉM DO ITINERÁRIO ULISSIANO:** o primado do outro sobre o mesmo em emmanuel levinas

Busca-se evidenciar aqui o primado do Outro sobre o mesmo em Levinas, apontando para a constituição de uma plena subjetividade, que não permita que o Outro seja absorvido e sacrificado pelo mesmo.

### **2.1 Chegando à Filosofia Levinasiana**

No pensamento levinasiano a questão fundamental é o tema do Outro. Emmanuel Levinas nasceu em 1906 em Kaunas, Lituânia e morreu em 1995, em Paris. Seu pensamento está, certamente, entre os mais sugestivos e os mais complexos da contemporaneidade. Foi discípulo de Edmund Husserl e de Martin Heidegger contribuindo para a difusão do pensamento fenomenológico na França. Cabe lembrar que Levinas dedica a Husserl o seu primeiro livro (*A Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*) que é também o primeiro texto orgânico dedicado àquele filósofo na França. Após a Segunda Grande Guerra (que Levinas passa quase toda em um campo de soldados prisioneiros) elabora um pensamento filosófico original em que a fenomenologia está constantemente dialogando com a tradição hebréia do Talmud.

Do exposto acima, ficam já sugeridas as raízes fundamentais do pensamento filosófico levinasiano: o judaísmo, a fenomenologia husserliana e o existencialismo heideggeriano. Cada um daqueles veios exigiria, por sua complexidade, uma discussão aprofundada, o que não é nosso objetivo, em primeiro plano. No entanto, apresentaremos alguns subsídios acerca dos mesmos que julgamos serem fundamentais para posicionarmos Levinas

no bojo do pensamento filosófico contemporâneo.

Em primeiro lugar, no que concerne ao judaísmo, cabe sublinhar que não se trata de entendê-lo como uma religião histórica ou como uma tradição cultural-racial, mas sim como uma atitude de pensamento e de vida e como uma tradição cultural e religiosa. Tal tradição, para Levinas, tem o destino de ficar como verdade de natureza essencialmente não histórica, entendendo-se que a atemporalidade seria uma condição necessária para se atingir a verdade. Trata-se de uma verdade que se afirma para além da atualidade histórica, num sentido “totalmente outro” da história.

Nesse ínterim, faz-se mister pontuarmos uma questão, qual seja: “Por preconceito, ou ignorância, alguns dizem que Levinas não é filósofo, mas teólogo.” (CINTRA, 2003, p. 195) ou que faz uma espécie de filosofia religiosa. Nessa direção, em sua História da Filosofia no Século XX, Delacampagne, por exatas dez vezes refere-se a Levinas sem, no entanto, em momento algum, apresentar elementos próprios de seu pensamento. Caracteriza o pensamento levinasiano ao lado de Martin Buber não como uma das “correntes do pensamento” que beberam na fenomenologia husserliana, mas como uma preocupação de ordem religiosa ou pelo menos espiritual “[...] inspirada na fenomenologia.” (DELACAMPAGNE, 1997, p. 36). Para ele, se alguns temas fenomenológicos foram além do século XIX, “[...] isso se deve ao fato de que foram ‘recuperados’ e transformados pelo pensamento existencialista (Heidegger, Sartre) e pela **filosofia religiosa** (Levinas).” (DELACAMPAGNE, 1997, p. 49, grifo nosso). Falando das relações entre Derrida e Levinas, o historiador da filosofia sugere que aquele tenha se afastado deste por uma “[...] preocupação de **ir ainda mais longe** no sentido de uma emancipação da concepção mosaica da Lei.” (DELACAMPAGNE, 1997, p. 266, grifo nosso).

A nosso ver, Levinas efetua um diálogo extremamente rico com a tradição filosófica ocidental, construindo ele

próprio uma filosofia, um pensamento filosófico, pensamento tal que exige um esforço centrado para seu entendimento. O fato é que - e isso não deve ser negado, pelo contrário - Levinas explora a zona de fronteira entre o filosófico e o religioso, contudo, sem ultrapassar nem confundir seus respectivos espaços.

Em segundo lugar, no que tange à relação entre Levinas e Heidegger, pontuamos a seguir algumas questões basilares de suas (des)aproximações. Previamente, fixemos o fato de que Heidegger é tão respeitado quanto criticado por Levinas. Se, em Heidegger, o problema-guia da filosofia é o “esquecimento do Ser”, em Levinas é o “esquecimento do Outro”. Sendo assim, a questão fundamental não é acerca do Ser, mas do próprio direito a ser.

Do mesmo modo que Heidegger, Levinas entende que a experiência determinante de nosso ser-no-mundo está na interrogação, na busca do por que?. Tal busca determina a condição metafísica propriamente dita do homem, dele fazendo o ser metafísico por excelência, sendo que a questão metafísica propriamente dita não é a questão pelo sentido do ser, mas sim o nosso próprio ser-em-questão. Contudo, para Levinas, no princípio está não uma descrição neutra do nosso ser-no-mundo, mas sim a evocação mesma do nosso ser-em-questão. A pergunta heideggeriana pelo sentido do ser permanece, contudo perde o seu caráter fundamental-ontológico. A questão radical é an-árquica, desprendida do fundamento. Nesse sentido, “a originalidade da questão está não na pergunta por que é que existe o ser antes que nada?”, mas sim na interrogação ética: tenho eu direito a ser? Mais do que uma resposta teórica, o aparecimento da questão implica “[...] o reconhecimento prático da responsabilidade do Mesmo em relação ao Outro.” (VILA-CHÃ, 2003, p. 19).

Na resposta à questão acerca do que seja o homem, encontramos um outro elemento em que Levinas distancia-se de Heidegger. Se em Levinas o humano é concebido exatamente pela abertura, pela disposição ao Outro, em

Heidegger o homem já está dado pelo modo-de-ser-aí. Em Levinas, o homem é percebido em um momento que se dá posterior à constituição da interioridade. Nesse sentido, o fenomenólogo lituano-francês não aceita a designação do humano como animal racional; para ele a interioridade, a individualidade constituída pode assim ser definida, mas o humano está além dessa designação, está na disposição de ser-para (Cf. SAYÃO, 2003, p. 52-54). O humano emerge quando o eu, ao invés de procurar satisfazer os seus interesses, estende a mão a outrem. (KUIAVA, 2003, p. 70). Enfim, o humano é o humano ético.

O fato é que Levinas repudia todo transcendentalismo, segundo ele, ainda presente em Heidegger, sublinhando o caráter ético-pessoal da presença da alteridade, irreduzível a quaisquer totalidades. Trata-se, como veremos, de uma relação infinitiva, isto é, fundada na idéia do Infinito.

Quanto ao contato entre Husserl e Levinas, devemos dizer, antes de tudo, que Levinas foi um discípulo crítico de Husserl. Segundo Merleau-Ponty, a aquisição mais importante da fenomenologia está em “[...] haver unido subjetivismo e objetivismo extremos em sua noção de mundo ou de racionalidade” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 21). A fenomenologia, pode ser entendida como

[...] uma espécie de ‘depuração’ das intenções racionalistas, *reduzidas que são estas a seus componentes estrito* [...] A filosofia, depois da fenomenologia, obriga-se de certa forma a reconsiderar suas bases ‘epistemológicas’ mais profundas, de certo modo sempre presentes em sua discursividade [...] Com a fenomenologia, os problemas filosóficos tradicionais assumem uma outra feição de sentido [...] O *mundo* assume um sentido inusitado de *intersecção de múltiplos sentidos*. (SOUZA, 2000, p. 46-47).

Levinas bebe na fenomenologia. Contudo, vai para além dela. Husserl, visando a busca do Fundamento, formula a noção de uma constituição transcendental da consciência, “[...] o resultado do primado concedido à manifestação e à presença, ou seja, à ultimidade da essência como condição de verdade e possibilidade mesma da filosofia - visibilidade do Mesmo para o Mesmo.” (VILACHÃ, 2003, p. 19). Aqui, o Outro ainda é esquecido, tudo que é Outro retorna à imanência da subjetividade. Daí, a crítica levinasiana à fenomenologia husserliana que coincide com sua crítica à filosofia ocidental.

Diz-nos Levinas que o discurso primeiro do Ocidente está definido pela abertura do horizonte da totalidade: a filosofia nasce com um pecado original, com Tales determinando a Água como o princípio de todas as coisas, é a busca do Uno-Idêntico-Absoluto-Mesmo. Uma busca constante da unidade das coisas, um inteiro que, como aponta Anaximandro, tudo abarca e envolve e tudo governa. É com Parmênides que se dá a consumação do pecado: o princípio da Totalidade é o Ser, “[...] fora do ser o não-ser nada é [...] o que está fora do ser não é ser; o não-ser é nada; o ser, portanto, é um [...]” (PARMÊNIDES, 1978, p. 140). A filosofia ocidental é parmenídea e o preço da Totalidade é que ela nos torna cegos e surdos diante do Outro. Mas, como evidencia Levinas, a verdadeira alteridade escapa do plano da Totalidade.

A lógica que domina o pensamento ocidental, segundo Levinas, sentencia que os seres - entes - devem sempre superar a multiplicidade (que é uma decadência do Uno), para alcançar o Uno, o Ser. Husserl, que:

[...] percorre mais uma vez, o itinerário iniciado em Descartes, ao pensar a idéia de um fundamento absoluto do conhecimento a partir do sujeito e da consciência de si que dá sentido às realidades. (PELIZZOLI, 1994, p. 15).

É, nesta perspectiva (em que se dá a abertura do horizonte da Totalidade), criticado por Levinas:

A fenomenologia no seu conjunto é, desde Husserl, a promoção da idéia de horizonte que, para ele, desempenha um papel equivalente ao do conceito no idealismo clássico: o ente surge num fundo que o ultrapassa, como o indivíduo a partir do conceito. (LEVINAS, 1988a , p. 32).

A idéia de Horizonte, eixo da Fenomenologia de Husserl, se transforma num resumo do destino da própria filosofia: o ente é conhecido na medida em que o pensamento o transcende como ente, relacionando-o ao horizonte (o ser) em que se manifesta. O ente só pode ser enfrentado e conhecido na medida em que é ultrapassado pelo ser (o horizonte). Aquele nunca é percebido como totalmente ente, sempre se pressupõe que ele é a manifestação degradada do Ser. Só se pode percebê-lo enquanto ele é ultrapassado pelo Ser, é sempre em relação a Este, que é Totalidade, que ele pode ser compreendido. No entanto, desse modo, em que o conhecimento do eu é a única coisa certa, ocorre o desaparecimento do particular.

Levinas deixa claro que a relação do Outro com o Idêntico não pode se reduzir ao conhecimento daquele por este, nem vice-versa. Fundamentalmente, como perceberemos, o fenomenólogo rejeita todo transcendentalismo, destacando o caráter ético-pessoal da presença da alteridade. O fato é que Levinas

[...] leva aos extremos a idéia da multiplicidade e da originalidade das múltiplas significações existentes e não pretende, a exemplo de outros fenomenólogos, como Husserl e Heidegger,

encontrar uma estrutura mais original que em seus interstícios reproduz o mesmo fundo lógico da tradição [caindo] novamente nas teias de uma estrutura ego-ontológica que busca na multiplicidade uma essência comum. (SAYÃO, 2003, p. 61).

Quanto ao que deseja fazer, Levinas diz que se trata de uma defesa da subjetividade. Contudo, a sua pretensão não é captá-la “[...] ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na idéia do infinito.” (LEVINAS, 1988a, p. 34), idéia tal que Levinas considera “[...] excepcional, idéia única.” (LEVINAS, p. 21). Diante disso, é preciso que entendamos a substituição do conceito de Ser Totalitário pelo de Infinito, momento fundamental na pesquisa levinasiana.

## **2.2 A caminho do desejo:** a reavaliação levinasiana do cogito e da idéia de deus como infinito em descartes

“A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo.” (LEVINAS, 1988b, p. 31). Ao outro não é dada a possibilidade de uma vivência concreta e sincera de sua diferença, de suas particularidades, uma vez que o conhecimento do eu é um saber verdadeiro, do qual o outro não escapa. No entanto, “Se o conhecimento resolve-se no âmbito do ego cogito, como fica a relação, a novidade e o conhecimento do outro? O que implicará o fato de entrar em contato com ele e conhecê-lo?” (PELIZOLLI, 1994, p. 11). Ora, o preço da Totalidade é que ela nos torna cegos e surdos diante do Outro. Porém, como evidencia Levinas, a verdadeira alteridade escapa do plano da Totalidade.

Disto, não podemos inferir que Levinas deprecie a razão ou a aspiração da razão à universalidade. Ele quer apenas propor um modo outro de o Idêntico e o não Idêntico se relacionarem.

O filósofo lituano-francês aponta alguns momentos sublimes dentro do pensamento ocidental: o Bem além do Ser de Platão, a razão prática não tocada pela razão pura de Kant, uma redução ética e intersubjetiva a partir de Husserl e, um outro momento que aqui sublinhamos como sendo fundamental para o entendimento de sua proposta, que visa constituir uma plena subjetividade: a Idéia de Infinito de Descartes.

De acordo com Souza, o infinito é um conceito fundamental de qualquer racionalidade, de qualquer elaboração do pensamento. Ele aponta que ao longo da história da filosofia, dos pré-socráticos até inícios do século XIX, é difícil encontrar algum pensador (que a história filosófica tenha consagrado como) significativo que não tenha com tal categoria se ocupado. Nota também, que nas suas compreensões clássicas aquela categoria costuma ser entendida em termos cosmológicos envolvendo temporalidade, espacialidade, grandeza e pequenez, e que muitas vezes se estabelece a partir de parâmetros estabelecidos por uma hierarquia de perfeições. Destaca ainda que o infinito ético levinasiano (diferentemente daquelas compreensões), dentre outras características, é marcado por apresentar-se não pré-definido por estruturas cosmológicas de compreensão da realidade e por não ser credor de uma ordenação ou hierarquização axiológica de bases ontológicas e enfatiza que “[...] a falta de ser não significa carência de sentido para o infinito ético [...]” em Emmanuel Levinas. (SOUZA, 2000, p. 117-125).

Colocado isso, devemos perceber que na reavaliação da idéia de Infinito em Descartes, feita por Levinas, encontramos um paradigma a partir do qual poderemos pensar a relação entre o Outro e o Mesmo em que aquele não seja absorvido e sacrificado por este. Trata-se, fundamentalmente, de uma tentativa de vivenciar a alteridade como separação absoluta e originária.

Os dois pontos centrais do pensamento cartesiano são: o cogito e a Idéia de Deus como Infinito. Segundo

Descartes, é impossível que nada no mundo seja certo, pelo menos uma coisa deve ser indubitavelmente certa, pelo menos nós, por estarmos pensando, temos certeza de que existimos. Diz Descartes: “eu sou, eu existo” e:

[...] pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. (DESCARTES, 1983, p. 189).

Um cogito que propõe a própria consciência de fato e de direito, como absoluto, fonte e fundadora de suas próprias verdades, separada de princípios externos.

A reavaliação levinasiana da idéia cartesiana de Infinito consiste em ter percebido nela que aquilo a que a idéia visa é infinitamente maior do que o próprio ato por meio do qual pensamos, ou seja, entre o ato de pensar e aquilo a que o ato dá acesso há uma desproporção. Como vimos, para Descartes, uma vez que o pensamento não pode produzir algo que o ultrapasse, fazia-se necessário que este algo em nós fosse posto: uma prova da existência de Deus. Entretanto, o que interessa mesmo para Levinas não é essa prova, o que lhe preocupa é a desproporção que existe entre a realidade objetiva e a realidade formal da idéia de Deus, diante de um paradoxo anti-grego de uma idéia que em mim é posta, uma vez que foi dito por Sócrates que seria impossível que uma idéia fosse colocada em um pensamento sem que aí já não estivesse.

Levinas assume, desse modo, uma postura infinitiva e não definitiva, não aceita um pensamento que busca na realidade a essência da mesma. Assumir tal postura significa entender (e vivenciar) que o Outro não pode ser tornado finito, o sentido do Outro não é passível de abarcamento pelo Eu (Mesmo), é Infinito. Para ele, realidade e o Absoluto são eles mesmos totalmente Outros e, sendo

assim, indefiníveis. A alteridade é assumir tal separação (que é originária e absoluta): o Eu e o Absoluto do Cogito cartesiano são totalmente separados. A relação a Outrem tende, desse modo, a se fundar não na liberdade de poder compreendê-lo, acoplá-lo, mas na responsabilidade de senti-lo como total e absolutamente separado de Mim, isto é, infinitizável.

A substância pensante pode ter, mesmo não sendo ela própria infinita, a idéia do Perfeito, do Infinito. Fundamentalmente, como nos mostra Levinas,

A noção cartesiana da idéia do Infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa. Designa o contacto do intangível, contacto que não compromete a interioridade daquilo que é tocado. (LEVINAS, 1988a, p. 37).

Como notamos, na idéia de Deus cartesiana, não podemos pensar Deus e o ser conjuntamente. Da mesma forma, na relação interpessoal, se trata de estar diante do outro, e não de pensar conjuntamente o eu e o outro.

Enquanto no Cogito cartesiano a consciência subjetiva é fonte e fundamento de suas próprias verdades, em Levinas há o entendimento de que é possível criar a **verdadeira subjetividade**: indivíduos que sejam outros entre si e em relação à plena alteridade de Deus.

A proposta de Levinas é a **separação**: separa-se Deus enquanto potência absoluta que vai além do pensamento humano, uma espécie de hermenêutica que busca a dimensão escondida - misteriosa - do ser. Se falo no outro, falo no outro que de mim é separado, outro que é outro absoluto, numa relação em que o Eu e o Outro são sempre Outro Absoluto. O Outro não é um objeto do qual tomamos posse ou que em nós se transforma, mas pelo contrário, ele retira-se para o seu "mistério". Assim, estabelece-se uma noção outra de subjetividade.

Funda-se uma perspectiva em que, o sentido do outro (Infinito) é bem maior que a consciência (finito). Dessa forma, a idéia de infinito em Levinas serve de paradigma teórico para a relação entre o Mesmo e o Outro na qual, como pontua Pelizzoli (1994, p.79) “[...] se mantém a exterioridade dos interlocutores, assegurando a um *cogito* a sua transcendência, sem que a totalidade exerça integração.”

A aproximação do Outro produz a mesma ultrapassagem do ato por aquilo a que ele conduz. Se em Descartes a idéia de Infinito é teórica, em Levinas é um Desejo. Esta categoria, em nosso filósofo, constitui-se como uma “[...] expressão antropológica decisiva para expressar a *relação ao outro*.” (SUSIN, 2003, p. 277). Tal Desejo nunca pode ser satisfeito, ele

[...] de alguma maneira, se alimenta com as próprias fomes e aumenta com a sua satisfação; que o Desejo é como um pensamento que pensa mais do que não pensa, ou do que aquilo que pensa. (LEVINAS, 1988a, p. 83-84).

Desejo é bondade. Desejo é eticidade. Desejo é diferente de necessidade, “O Desejo é uma aspiração animada pelo Desejável; nasce a partir do seu ‘objecto’, é revelação. Em contrapartida, a necessidade é um vazio da alma, parte do sujeito.” (LEVINAS, 1988a, p. 49). O objetivo do primeiro movimento do Desejo é o Outro, o Estranho. O Desejo “[...] é absolutamente não egoísta, o seu nome é justiça.” (LEVINAS, 1988a, p. 51).

Desejar é, desse modo, antes de tudo, sair de si mesmo indo além do horizonte do abarcamento do eu, uma “busca sem retorno, sem correlação. Esse itinerário estabelece uma relação não alérgica com a alteridade. O desejo em Levinas, lembra Kuyava, faz referência a “[...] uma situação de bondade e justiça, enquanto relação

concreta com o outro.” Sendo assim, “A relação com o transcendente é uma relação social.” (KUYAVA, 2003, p. 69).

Nesse sentido, o Outro enquanto inabarcável mostra-se como Segredo. Este:

[...] é, para cada um, a sua vida, segredo que não consiste numa clausura que isolaria algum domínio rigorosamente privado de uma interioridade fechada, mas segredo que consiste na **responsabilidade por outrem**, que no seu acontecimento ético é contínua, a que não nos furtamos e que, por isso, é princípio de individuação absoluta. (LEVINAS, 1988b, p. 72-73, grifo nosso).

Desse modo, a medida do Outro é, exatamente, a sua própria inadequação. Assim, o Outro é Segredo, é invisível. O Outro, nessa perspectiva, não pode ser “adequado”, mas mantém-se enquanto vida concreta no seu acontecer ético cotidiano. Podemos dizer que o Segredo - assim pensado - provoca uma implosão com o próprio sentido de Totalidade. Ora, nos pensamentos da Totalidade não há espaço para o Segredo, uma vez que isto implicaria algo que não fosse abarcado, o que seria inadmissível.

### 2.3 A ética como filosofia primeira

Levinas, através de seu pensamento filosófico, sugere que todas as vezes que “pegamos” algo de fora que vai explicar o imanente, aí está localizado um desrespeito à humanidade, o outro é morto. A ética de Levinas é uma contestação a esse prisma, a esse itinerário assemelhado à “aventura” ulissiana.

Ora, a ética é uma ontologia fundamental, no contexto de uma relação ontológico-ética, uma abrangente atitude ética que entende e produz o ser como separação. Para

ele, é só no campo ético que se chega à mais profunda e verdadeira delimitação da realidade. A ética, neste prisma, não deve ser entendida como teoria das normas comportamentais ou algo parecido, a perspectiva é uma outra. Trata-se de se compreender a atitude ética que produz a compreensão do ser como separação, numa relação ético-pessoal, frente a frente. O fato é que, no pensamento levinasiano, “[...] o sujeito se descobre enquanto tal na medida em que pode ser surpreendido pela exterioridade de um outro ser humano. Nenhuma razão pode integrar este face a face.” (FABRI, 2003, p. 13).

A ética é, em nosso filósofo, uma ontologia fundamental. Isto implica, em primeiro lugar, apontar a primazia do Bem (primeiro a Ética, depois o Ser), uma primazia que não quer ser esclarecedora e, em segundo lugar, a recusa da implicação dialética: a oposição excludente entre o ser e o nada é, além de estéril, falsa, na medida em que pretende predeterminar a totalidade tanto do ser quanto do devir, desenvolvendo a partir de um princípio unitário absoluto a sua realidade, como ocorre em Hegel, para quem, segundo Levinas, “[...] a verdade, enquanto auto-realização do si-mesmo, depende de um entrelaçamento entre princípio e fim.” (LEVINAS, 1988a, p. 85). De fato, para Hegel, toda a realidade pode ser entendida:

[...] como História do auto-conhecimento de Deus, [...] como processo de realização da Razão integrando em si, ao modo de uma grande sinfonia, as particularidades ou diferentes momentos de uma verdade única e universal. (FABRI, 2003, p. 13).

No prisma levinasiano, o primeiro momento em que a relação com o outro rompe com o modelo do sujeito que toma ciência de um objeto é a que diz respeito ao eros.

No eros exalta-se entre os seres uma alteridade que não se reduz à diferença lógica ou numérica, que distingue formalmente qualquer indivíduo de outro [...] o feminino é outro para um ser masculino, não só porque é de natureza diferente, mas também enquanto a alteridade é, de alguma maneira, a sua natureza. Não se trata, na relação erótica, de um atributo noutrem, mas de um atributo de alteridade nele. (LEVINAS, 1988b, p. 57).

Na relação amorosa não existe separação entre alteridade e dualidade, diferentemente do conhecimento, que suprime a alteridade, que no saber idealista, absoluto, objetivo, hegeliano, consoma a identidade do idêntico com o não-idêntico: “[...] a semente é em-si a planta, mas ela deve morrer como semente e, portanto, sair fora-de-si, a fim de poder se tornar, desdobrando-se a planta para-si.” (HEGEL, 1988, p. 43). O outro é naturalmente alteridade e isto não implica separação da dualidade, o outro é totalmente Outro e a sua identidade não toma a partir de si para definir a identidade de Outrem, como ocorre em Hegel, em que o Ser (Idêntico) é a identidade de si com o não-ser (não-idêntico), identidade que neste caso nega a dualidade. Na relação erótica o outro é absolutamente Outrem. Ele não é um objeto do qual tomamos posse ou que em nós se transforma, mas, pelo contrário, o Outro retira-se para o seu mistério, ele é, como vimos, Segredo.

Como fica claro, falar da Ética, do primado do Outro sobre o Mesmo em Levinas, implica falar em Infinito, num infinito ético. Na história da filosofia, aponta o fenomenólogo, a consciência de si é, ao mesmo tempo, consciência do todo, toda a filosofia ocidental é uma busca da totalidade, é como se a totalidade tivesse sido perdida e tal perda fosse um pecado que o espírito cometera, e que

para se redimir precisa reencontrar tal totalidade de modo que só assim o espírito seria satisfeito, o múltiplo é degradação, o caminho é aquele proposto por Hegel, o caminho da síntese; os opostos tese e antítese tornam-se um só, que se nega, aparecendo outra antítese e uma nova síntese é buscada até chegar ao espírito absoluto, ou melhor, Uno Absoluto; é como Ulisses, que vai de um lado para outro buscando rumar para um só e mesmo lugar, sua ilha natal Ítaca.

Contudo, para Levinas, a experiência que não se pode reduzir, a experiência última da relação não está na síntese, mas no convívio frente a frente dos homens em sociedade, uma referência ao significado moral: “A filosofia primeira é uma ética.” (LEVINAS, 1988b, p. 69). Existem coisas que não se podem sintetizar, o não-sintetizável por excelência é a relação entre os homens, na relação interpessoal se trata de um eu que está diante de um outro. “A verdadeira junção não é uma junção de síntese, mas uma junção do frente a frente.” (LEVINAS, 1988b, p. 69), junções que, como notamos, não antagonizam, no sentido de distanciar radicalmente e separar alteridade e dualidade.

A ética, nesta perspectiva, “[...] é o que ontologicamente não se define, o que de certa forma nem ao menos *existe* para o ser, mas que *funda* até mesmo a possibilidade de o ser *ser*.” (SOUZA, 2000, p. 123). Diante disso, pensar o outro como Absolutamente Outro implica em tornar a heteronomia “[...] o cenário concreto sobre o qual se pode erguer um novo sentido do humano” (SAYÃO, 2003, p. 49).

Como já salientamos, a crítica de Levinas dirige-se ao discurso ontológico que:

[...] sucumbe à tentação de se fechar sobre si mesmo, esquecendo-se das rupturas inerentes ao movimento do logos, isto é, da tensão interminável entre o desejo filosófico

de conhecer e a responsabilidade humana ressurgindo e nos chocando, em cada etapa da aventura do saber. (FABRI, 2003, p. 11).

Nesse sentido, de acordo com Levinas, a ética é a filosofia primeira numa perspectiva em que o outro tem a precedência sobre as aspirações de um eu que se apresenta egoisticamente estruturado.

### **3 CONSIDERAÇÕES FINAIS:** por um caminho outro que não o de Ulisses

A racionalidade ontológica como expressão do Mesmo constitui-se, sobretudo, como busca de uma *resposta* última para a *questão-do-ser*. É apaixonada pelo resultado. A tradição ocidental manifesta-se como uma “filosofia da resposta”, funda-se num modo de pensar que se centra na busca do resultado “[...] e, por isso, renitente à possibilidade mesma de um sentido outro, não alinhado pela ordem arquitetônica do ser.” (VILA-CHÃ, 2003, p. 20). Esta nossa comunicação não quis e nem quer ter tom conclusivo visando fechar a discussão ou proporcionar resultados no sentido acima apresentado. Aqui há sobretudo uma discussão a ser sustentada.

Cabe, enfim, sublinhar, que a escrita levinasiana é original, sua preocupação é:

[...] pôr à prova as armadilhas do discurso que absorve, sem remorsos, a alteridade que lhe resiste. A crítica de Levinas é clara: o discurso ontológico sucumbe à tentação de se fechar sobre si mesmo, esquecendo-se das rupturas inerentes ao movimento do logos, isto é, da tensão interminável entre o desejo filosófico de conhecer e a responsabilidade humana ressurgindo e nos

chocando, em cada etapa da aventura do saber. (FABRI, 2003, p. 11).

Notamos que, segundo Levinas, o percurso da Filosofia Ocidental identifica-se com o percurso ulissiano, um sempre retorno para casa, uma volta ao Idêntico, ao Mesmo. A Totalidade nega o Outro. Porém, é preciso lembrar que a morada ulissiana é apenas uma de tantas outras totalmente outras moradas. Levinas, então, nos propõe um entendimento de alteridade em que a relação com o outro seja uma relação infinitiva.

Partindo de Husserl, Heidegger e de uma forte influência judaica o filósofo lituano-francês constrói um pensamento original e não menos complexo. Encontra na idéia de Deus como Infinito em Descartes um paradigma para se pensar a relação entre o Mesmo e o Outro, em que estes se mantêm absolutamente separados. Uma relação que se dá como Desejo na direção da responsabilidade do Eu pelo Outro - Segredo. A Ética é, então, apresentada como filosofia primeira: tese fundamental em Levinas.

Enfim, o pensamento de Levinas se constrói, principalmente, como crítica à universalidade de uma razão totalitária. Levinas deixa-nos entrever que é possível um modo outro de pensar, não necessariamente em conformidade como os moldes daquela razão universalizante e identificadora. É possível um modo de pensar não determinado pelo princípio da identidade em que a exterioridade do ser - Outro - é abarcada e amuralhada pela interioridade do Mesmo. O ideal de pensamento proposto por Levinas foge do ideal de poder presente na história da filosofia enquanto espaço privilegiado da ontologia. O ideal de pensamento levinasiano aponta para o Absolutamente Outro que é o inabarcável por excelência. O Outro escapa à Totalidade.

O filósofo em questão nos oferece elementos para pensarmos uma antropologia e uma ética diferentes, fugindo de suas interpretações correntes que apresentam

e interpretam o ser no seu complexo, uma tendência marcadamente metafísica. Podemos dizer que as questões filosóficas, ético-antropológicas preocupam-se e fundamentam-se numa base metafísica, no Ser, no Uno-Único, no Absoluto, na Totalidade, na Transcendência, no Princípio, no Horizonte (Husserl e Heidegger), na Identidade (eu, si mesmo). Pensamos que o caminho aberto por Levinas nos convida a partirmos da perspectiva dos entes, da pluralidade (multiplicidade), da particularidade, do Outro, enfim, um prisma que se funda na idéia de Infinito como Desejo, vivência do Segredo, uma sempre responsabilidade do Eu pelo Outro, em que estes são total e absolutamente separados.

### REFERÊNCIAS

BACCARINI, Emilio. Franz Rosenzweig (1886-1929) - O "novo pensamento" como narração da experiência de Deus". In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). 2. ed. **Deus na Filosofia do Século XX**. São Paulo: Loyola, 2000a. p. 275-286.

\_\_\_\_\_. Emmanuel Levinas (1905) - Dizer Deus "outramente". In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). 2. ed. **Deus na Filosofia do Século XX**. São Paulo: Loyola, 2000b. p. 421-434.

BARROS, Antonio Evaldo Almeida. A história embebida da separação absoluta em Levinas. In: **Cadernos do I Encontro de Pesquisa em Filosofia** (Graduação e Pós-graduação) da UFMG. Belo Horizonte: DEFIL/UFMG, 2003a.

\_\_\_\_\_. O Infinito levinasiano no contexto do pensamento de alteridade em (des)aproximação como a pós-modernidade. In: ANAIS DO XV SEMINÁRIO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA. 2003b, São Luís. **Anais...** São Luís:UFMA, 2003b. p. 261.

BELLO, Angela Ales. Edmund Husserl (1859-1938) - Teleologia e teologia. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). 2. ed. **Deus na Filosofia do Século XX**. São Paulo: Loyola, 2000. p. 65-74.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. Ternura. In: SUSIN, Luiz Carlos; FABRI, Marcelo ... [et al.] (Orgs.). **Éticas em diálogo - Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 195-222.

DESCARTES, René. **Meditações**. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

DELACAMPAGNE, Christian. **História da Filosofia no século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FABRI, Marcelo. Introdução. In: SUSIN, Luiz Carlos. (Orgs.). **Éticas em Diálogo - Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 11-16.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

KUYAVA, Evaldo A. Consciência Transcendental e Transcendência Ética. In: SUSIN, Luiz Carlos; FABRI, et al. (Org.). **Éticas em diálogo - Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 65-78.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988a.

\_\_\_\_\_. **Ética e Infinito: diálogos com Philippe Nemo**. Lisboa: Edições 70, 1988b.

\_\_\_\_\_. **Transcendência e inteligibilidade**. Lisboa: Edições 70. [19-?].

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PARMÊNIDES (OS PRÉ-SOCRÁTICOS). 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

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

PENZO, Giorgio. Martin Heidegger (1889-1976) - O divino como o não-dito. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). 2. ed. **Deus na Filosofia do Século XX**. São Paulo: Loyola, 2000.

SAYÃO, Sandro Costa. Sobre a Excelência do Humano: Questões sobre Ética e Sentido em Totalidade e Infinito e Humanismo do Outro Homem de Emmanuel Levinas. In: SUSIN, Luiz Carlos; FABRI, Marcelo ... [et al.] (Orgs.). **Éticas em Diálogo - Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 43-64.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SUSIN, Luis Carlos. Ética e Ótica em Levinas. In: STEIN, Ernildo; BONI, Luis A. de (Orgs.). **Dialética e liberdade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. Caminhos e descaminhos do desejo nos textos de Emmanuel Levinas e René Girard. In: SUSIN, Luiz Carlos et al. (Orgs.). **Éticas em diálogo - Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 275-290.

VILA-CHÃ, João. Enigma da Transcendência: Elementos para uma ontologia do exílio segundo E. Levinas. In: SUSIN, Luiz Carlos et al. (Orgs.). **Éticas em diálogo - Levinas e o pensamento contemporâneo**: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.