

A categoria da alteridade em Lévinas

José Tadeu Batista de Souza*

Resumo:

O texto objetiva apresentar a idéia de alteridade, evidenciando a sua centralidade no pensamento de Levinas.

Nele indicamos a influência de Durkheim no pensamento levinasiano, destacando a dimensão do social como um possível âmbito de relações metafísicas e uma nova maneira de compreender o tempo. Pontuamos também a influência de Heidegger, mostrando que Levinas o assimila enquanto ele faz uso da fenomenologia como método de análise filosófica. Por outro lado, critica veementemente por considerar a ontologia fundamental.

Heidegger percebe no humano somente um âmbito de revelação do ser. Por isso o acusa de não perceber a importância do humano como ENTE por excelência, mas distinto do ser.

Ao anonimato do ser ele propõe a concretude da relação com o outro sob a condição de preservar, de forma radical, a sua alteridade. A idéia de metafísica, a relação erótica e a idéia do infinito são apresentadas como possibilidades de uma relação alterativa.

Palavras-chave: Lévinas, relação, alteridade, ética

Abstract

The paper aims at presenting the idea of alterity showing its centrality in Levinas' thought. The influence of Durkheim in Levinas' thought is pointed out to stress the social dimension as a possible sphere of metaphysical relations and as a new way of understanding time. Heidegger's influence is referred to with a view to show that Levinas assimilates him when he resorts to

phenomenology as a method of philosophical analysis. On the other hand he criticizes it vehemently for considering ontology fundamental. Heidegger perceives in human beings only an environment for revealing being. Therefore he accuses him of not perceiving the importance of human being as *ENTITY par excellence*, more distinct than being. As against the anonymity of being, he proposes the concreteness of relationship with the other on condition that it preserves, in a radical way, its alterity. The idea of metaphysics, erotic relationship and the idea of the infinite are presented as possibilities for an alternative relationship.

Key words: Levinas - relation - alterity - ethics.

INTRODUÇÃO

A categoria da alteridade, para ser exatamente compreendida no pensamento de Lévinas, requer; de alguma maneira, que se leve em conta não apenas uma obra em particular, mas o conjunto de sua produção teórica. Deve-se ter presente que não se trata de uma idéia que aparece mencionada nos seus textos e articulados com outras idéias mais fortes, por assim dizer. Trata-se, com certeza, da idéia nuclear a partir da qual são articuladas as outras. Em outras palavras, podemos dizer que a idéia da alteridade é a idéia fundamental do pensamento do autor, que se faz presente em cada obra particularmente. Essa idéia fundamental emerge desde as origens de sua produção intelectual e permanece vigorosamente até suas últimas obras. Trata-se, portanto, não de uma questão periférica ou secundária, mas da questão matriz que confere originalidade e se constitui em contribuição nova à Filosofia Contemporânea.

Em segundo lugar, essa idéia será compreendida se relacionada com outras categorias já plasmadas na tradição filosófica, mas que, na perspectiva do autor, são reinterpretadas e ganham novo sentido. É o caso das categorias de "Totalidade", "Metafísica", "Rosto", "Infinito", "Ética" etc.

*Professor do Departamento de Filosofia da Unicap



Julgamos conveniente, no esforço de garantir um acesso à compreensão da idéia de alteridade em Lévinas, fazer uma breve menção de autores que, de alguma maneira e, desde cedo, influenciaram na elaboração desta idéia. Consciente da injustiça que ora cometemos a Franz Rosensweig, E. Husserl, Martin Buber, Kant, Hegel e tantos outros, nomeamos Durkheim, Bergson e Heidegger.

INFLUÊNCIAS DE DURKHEIM, BERGSON E HEIDEGGER

Durkheim e Bergson foram os dois pensadores que Lévinas encontrou vivos na mente dos estudantes, ao ingressar na Faculdade de Letras de Estrasburgo, em 1923. Um, projetado no seio da intelectualidade como sociólogo, e outro como filósofo. Se o jovem Lévinas não chega a situá-los no mesmo plano, descobre, certamente, que há um veio de relação estrito e complementar nas intuições dos dois pensadores. Para ele, “Durkheim inaugura uma sociologia experimental. Mas a sua obra aparecia também como uma sociologia racional, como elaboração das categorias fundamentais do social, como aquilo que hoje se chamaria uma ‘eidética da sociedade’, partindo da idéia força de que o social não se reduz à soma das psicologias individuais. Durkheim metafísico”¹

A sensibilidade para o social, a radicalidade da experiência, a intuição de que “o social é a própria ordem de espírito”² e, finalmente, a convicção de que a metafísica funda suas raízes nas relações sociais constituem-se eminentes indicadores de sua dívida para com o pensamento sociológico de Durkheim. Com uma certa elegância e de forma contundente, ele afirma: “a idéia de que o social é a própria ordem do Espírito, nova intriga no ser acima do psiquismo animal e humano; o plano das representações coletivas definidas com rigor e que abre a dimensão do espírito na própria vida individual em que só o indivíduo chega a ser reconhecido e até libertado. Há, em Durkheim, num sentido, uma teoria dos níveis de ser, da irreducibilidade dos níveis entre si.”³ Vê-se, portanto, que a sociologia desenvolvida por Durkheim atua, inicialmente, como elemento importante e constituinte do pensamento de Lévinas e, depois, como fator de

mediação para o trabalho filosófico desenvolvido por ele. É por causa do contato com o pensamento sociológico que o autor encontra uma abertura na Filosofia para a dimensão do social. É, nessa dimensão, que a filosofia pode encontrar sua pureza. Diz ele: “não acredito que a filosofia pura possa ser pura sem ir ao problema social”.⁴

A respeito da influência de Bergson, pode-se afirmar que uma das marcas mais fortes se refere à questão do tempo. Para nosso autor, Bergson dá uma valiosa contribuição à filosofia com a sua teoria da duração. Essa teoria permite fazer-se uma modificação na maneira como se considera o tempo. Em outras palavras, ela opera a “destruição da primazia do tempo dos relógios”⁵. Em sua consideração, foi Bergson quem libertou a filosofia das amarras do tempo da ciência. Diz: “É a Bergson que pertence o mérito de ter libertado a filosofia do prestigiado modelo do tempo científico”⁶. Ora, a realidade do tempo na física é quantificável, pode ser medido. O tempo torna-se cronológico, de modo que muitas coisas podem ser reguladas por antecipação. Algo que ainda se vai passar, de certo modo, é já passado. Dessa maneira, fecham-se possibilidades de novas perspectivas, de esperanças, de “novidades possíveis”. A experiência do viver humano, num mundo sem a possibilidade do novo, é, para Lévinas, um verdadeiro terror. Por isso, ele destaca a contribuição de Bergson como ensinamento e libertação. Diz: “pois foi ele quem nos ensinou a espiritualidade do novo, o ser libertado do fenômeno para um diversamente de ser”⁷.

Quanto à influência de Heidegger, deve-se dizer, de saída, que se trata de uma questão merecedora de um trato mais cuidadoso, haja vista a importância conferida por ele a sua obra, principalmente a “Ser e Tempo”. Lévinas não hesita em esbanjar elogio a essa obra, dizendo: “muito cedo tive grande admiração por este livro. É um dos mais belos livros da história da filosofia-digo-o após vários anos de reflexão. Um dos mais belos entre quatro ou cinco outros”⁸. Foi “Ser e Tempo”, pelo visto, que despertou o interesse de Lévinas e certamente se constitui, para ele, a obra representativa da sua filosofia. Essa representatividade se im-

põe como eminente, sobretudo, por sua expressão metodológica. Ora, Lévinas, bem afeito às lições do mestre Husserl, percebe que, nas análises de conceitos como “angústia”, “Ser-para-a-morte”, preocupação” e outros, desenvolvidos por Heidegger no “Ser e Tempo”, o que impera metodologicamente é a fenomenologia. Declara: “... assistimos a um exercício soberano de fenomenologia”⁹. Esse tipo de exercício não lhe parece somente “brilhante e convincente”, enquanto um recurso técnico na análise filosófica. Tudo faz crer que, na maravilha do recurso metodológico, resplandece a grandeza da sua pretensão: ascender ao mundo da existência onde está situado o Humano. É o que nos parece quando lemos a referência do próprio Lévinas: “Este exercício é extremamente brilhante e convincente. Visa descrever o Ser ou o existir do homem, não a sua natureza”¹⁰. Percebe ele que o lugar privilegiado da ontologia fundamental é exatamente o âmbito do existir humano.

O que está colocado, contudo, não nos deve levar a pensar que Lévinas compreendeu o pensamento de Heidegger, pura e simplesmente, como um pensamento existencialista e, como tal, comporta, definitivamente, uma envergadura antropológica.

É importante termos clareza sobre isso, para podermos perceber o alcance de sua compreensão do pensamento de Heidegger.

Esforça-se em distinguir o método hermenêutico-fenomenológico de Heidegger da Filosofia da Existência. Tenta mostrar que a filosofia de Heidegger não comporta o atributo de filosofia antropológica ou existencialista. Diz: “A filosofia de Heidegger, não se ocupa do humano por si mesmo. Interessa-se inicialmente pelo ser.”¹¹ Com isso, quer sugerir que só é possível fazer-se uma leitura antropológico-existencialista da obra de Heidegger, se se entender que é na “existência Humana que se produz a revelação do ser e sua efetiva compreensão.”¹²

Enquanto Heidegger fala de uma construção fenomenológica, ele faz funcionar condições de possibilidades que, por sua vez, remetem a outras condições em uma dedução que não é teórica, mas existencial. Todavia, o método fenomenológico de corte heideggeriano “não consiste na aplicação de uma razão que funciona sempre explicando pelo perfeito ou infinito o imperfeito, mas que desde uma compreensão que não consegue assumir totalmente a existência, enquanto carece de poder sobre sua origem, compreende num trânsito para um fim, o finito.”¹³

A concepção de existência heideggeriana é enfrentada por Lévinas num texto que apareceu em 1947, produzido no seu momento de cativo (Da Existência ao Existente). É, talvez, a primeira exposição de autonomia do pensamento do nosso autor. O texto trata do que ele chama de “Il a, Há”¹⁴. O “Há” é um tema que está presente na obra de Maurice Blanchot. Neste, o “Há” nem é ser, nem é nada. É desastre. Apolinário interpreta essa categoria e dá-lhe o significado de alegria do que existe, abundância. Ao contrário, Lévinas interpreta o “Há” como uma experiência horrorosa de pura impessoalidade. Diz: “Pelo contrário, Há, para mim, é o fenômeno do ser impessoal”.¹⁵ Enquanto, indeterminado, vazio, pura impessoalidade e coisa horrível, a experiência do Há é algo de que se precisa sair.

Preocupava-se, assim, em encontrar uma saída que indicasse uma determinação concreta. É aqui que ele encontra a categoria de ENTE. Diz: “A minha primeira idéia era talvez o ente, o algo que se pode apontar com o dedo, corresponde a um domínio do Há que aterroriza no Ser.”¹⁶

Fala, também, como saída do Há, de hipóstase dos existentes, ou seja, “do movimento de passagem do ser para um algo, do estado de verbo ao estado de coisa”¹⁷. Nesse momento, ele relaciona o ser com os existentes e pensava que, simplesmente pondo, o ser já estaria “salvando” o eu da indeterminação. Logo descobre que o eu que existe é estorvado por todos os existentes que ele domina. E mais, a sua solução ainda estava inclu-

ída na perspectiva heideggeriana. Percebe, então, que, para sair do domínio do Há, não era suficientemente eficaz o simples pôr-se. Era necessário um outro movimento, ou seja, fazer um ato de deposição. A deposição da soberania pelo eu é a relação social com outrem e teria que ser necessariamente uma relação “des-inter-essada”.

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

O ente, compreendido como subjetividade, uma vez subsumido na generalidade e impessoalidade de ser, está naturalmente alienado. Nisso consiste o mal. No seu modo de ver, Heidegger situa o mal para além do que é, ou seja, no nada. Ora, para Lévinas, o mal tem que ser colocado nos limites do que é, consistindo sempre na alienação pendente que pode sofrer o ente ao envolver-se na indeterminação anônima do “há”. Nesse sentido, parece-nos suficiente apenas pontuar uma declaração de Daniel Guillot que indica uma perspectiva da compreensão de mal em Lévinas. Escreve ele: “O mal, o único mal é a morte e a dor que arrastam numa alienação irreversível o existente e a existência, a subjetividade a seu fim”

¹⁸.

A subjetividade, que é tema expressivo do pensamento existencialista, assume, em nosso autor, um papel privilegiado, porém numa outra perspectiva, e, portanto, com novos contornos. A sua própria constituição e fundamento, talvez, sejam a expressão maior desse privilégio. Segundo Guillot, Lévinas faz depender a origem e possibilidade da ontologia da existência do Ente. Diz: “A origem e a possibilidade mesma da ontologia dependem da existência do ente que se constitui como subjetivi-

dade”¹⁹, depois, pontua, mais exatamente, a sua constituição, dizendo: “A subjetividade se constitui no ato mesmo da separação com respeito ao ‘há’ indeterminado como capaz de criar o instante em que se desconecta do passado e do futuro, e no qual sente o peso e a libertação que implica a separação.”²⁰ A separação, nesse sentido, dá densidade ontológica ao ente e abre a possibilidade de relação. Ora, é exatamente enquanto seres separados que a relacionalidade, a relação em sentido forte, ganha sua eminência, como veremos mais adiante.

Essa problemática é radicalizada num outro importante livro de Lévinas, “O Tempo e o Outro”. Nesse livro, seu esforço é defender a tese de que o existente se transcende para além da lógica do poder, na sua relação com o Outro. No contexto existencialista, a existência era de algum modo considerada como desespero da solidão ou como isolamento na angústia.

Nessa perspectiva, ele não mede esforços em buscar uma saída para o isolamento do existir. Inicialmente, aponta uma saída para o mundo no conhecimento. No entanto, logo percebe que essa via não garantia uma saída real. Diz ele: “O meu esforço consiste em demonstrar que o saber é, na realidade, uma imanência, e que não há ruptura do isolamento do ser no saber: que por outro lado, na comunicação do saber nos encontramos ao lado de outrem, e não confrontados com ele, não na verticalidade do eu frente dele, mas está em relação direta com outrem não é tematizar outrem e considerá-lo da mesma maneira como se considera um objeto, nem comunicar-lhe um conhecimento”²¹. E continua descrevendo a inadequação do conhecimento como possível saída do isolamento.

“No que respeita ao conhecimento: ele é, por essência, uma relação com aquilo que se iguala e engloba, com aquilo cuja alteridade se suspende, imanentiza, por que está a minha medida e a minha escala. Há no conhecimento, ao fim e ao cabo, uma impossibilidade de dar de si, e, portanto, a sociabilidade não pode ter a mesma estrutura do conhecimento”²². Ele ainda está no âmbito da

solidão como uma das notas do ser. A questão mesma não é a de sair da solidão enquanto tal, mais sair do ser. Nesse sentido, a via adequada que ele encontra se configura como sociabilidade. “A sociabilidade será, portanto, uma maneira de sair do ser, sem ser pelo conhecimento”²³. É, então, no âmbito da sociabilidade que é possível uma relação alterativa com outrem. Trata-se, portanto, da dimensão do social, onde poderá efetivar-se a socialidade.

Uma possibilidade de concretude real de uma relação alterativa com o outro, apontada por Lévinas, é a relação erótica. Em primeiro lugar, aponta a relação com o feminino, dizendo: “No Eros, exalta-se entre os seres uma alteridade que não se reduz à diferença lógica ou numérica, que distingue formalmente qualquer indivíduo do outro. Mas, a alteridade erótica não se limita a que, entre esses seres comparáveis, se deve a atributos diferentes que os distinguem. O feminino é outro para um ser masculino, não só porque é de natureza diferente, mas também enquanto alteridade é, de alguma maneira, a sua natureza. Não se trata, na relação erótica, de um atributo noutrem, mas de um atributo de alteridade nele”²⁴.

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

Vale salientar, por conseguinte, que, apesar da importância e indispensabilidade que o masculino desempenha nesta relação, o feminino aparece com um certo privilégio. O autor chega a falar de uma “estrutura ontológica própria da feminilidade” e a põe como “origem do conceito de alteridade”²⁵. São por demais enfáticas as afirmações de Lévinas sobre o feminino e merecem uma consideração a parte, a fim de que se asceda a sua profundidade e beleza. Escreve ele: “o que me importa nesta noção do feminino não é apenas o incognoscível, mas um modo de ser que consiste em se esconder a luz. O feminino é, na existência,

um acontecimento diferente do da transcendência espacial ou da expressão, que se dirigem para a luz; é uma fuga diante da luz. A maneira de existir do feminino é esconder-se, ou pudor, por isso a alteridade do feminino não consiste numa simples exterioridade do objeto (...) a transcendência do feminino consiste em retirar-se para o outro lado, movimento oposto ao movimento da consciência”²⁶. Por fim, explicita por que a relação erótica se constitui em âmbito real da relação de alteridade: “só ao mostrarmos aquilo porque o Eros difere da posse e do poder é que podemos admitir uma comunicação no Eros. Não é nem uma luta, nem uma fusão, nem um conhecimento...”²⁷

Ainda no âmbito da erótica, ele apresenta uma outra “figura” de relação alterativa. Trata-se, mais exatamente, da filialidade. Vejamos inicialmente o que ele diz: “a filialidade é ainda mais misteriosa: é uma relação com outrem em que outrem é radicalmente outrem, e, apesar de tudo é, de alguma maneira eu; o eu do pai tem de haver-se com um alteridade que é sua, sem ser possessão, nem propriedade”²⁸. A idéia de que o filho é um outro, estranho e, ao mesmo tempo, eu, realiza o que o autor chama de “possibilidade para além do possível”²⁹. Ele refere-se ao que chamo de intriga, dizendo: “o fato de ver as possibilidades do outro como as minhas próprias possibilidades, de poder sair do fechamento da minha identidade e do que me foi concedido para algo que não me foi concedido e que, apesar de tudo é meu – eis a paternidade. Este futuro para além do meu próprio ser, dimensão construtiva do tempo, adquire, na paternidade, um conteúdo concreto”³⁰.

Ao nosso modo de entender, o que se apresenta como intrigante é, de fato, a modalidade de relação. Não se trata propriamente, por assim dizer, de uma dimensão ontológica em primeiro lugar, mas de uma relação que estabelece a própria condição de ser. Ou seja, se se quer interrogar nessa dimensão pelo ser, este somente é possível ser dito na sua relacionalidade. Em outras palavras, dizer aquilo que é requer necessariamente ser dito enquanto é na relação com. Senão vejamos: o pai é sempre pai de um filho. O filho é sempre filho de

um pai. Sendo assim, torna-se impensável, logicamente, tentarmos acenar para o ser de um, sem a implicação com outro. É como se disséssemos que, em se pretendendo determinar o **si** de um dos implicados na relação, tem-se inevitavelmente que fazer-se a recorrência ao outro. A trama acontece de maneira tal, que fica sem sentido formular a pergunta: o que é o pai e o que é o filho abstraído do contexto da relação? Talvez até mesmo a pergunta “o que é ?” seja sem sentido, pois ela evoca a recorrência à dimensão ontológica que não é o âmbito adequado para a posição da questão, como afirmamos antes. Mas, mesmo assim, pensamos ser legítimo afirmar ou configurar uma identidade ontológica para pai-filho, compreendendo que o próprio de cada um (o “é”) “é ser para” ou “ser com”. Provavelmente, seria mais adequado, e faria mais justiça a perspectiva de compreensão levinasiana, fazermos a configuração referida, dizendo que o próprio de cada um é **ser pelo outro**. Assumir a adequação de “ser pelo” não quer sugerir a eliminação ou pura substituição do “ser para” e “ser com”; quer indicar, em primeiro lugar, que o “para” e o “com” são assimilados no “pelo”, e, em segundo lugar, quer indicar a prioridade ou anterioridade da significação do outro na determinação do si/eu.

O que foi exposto, numa escuta um tanto não atenta, pode soar, à primeira vista, não somente como algo muito estranho, esquisito, mas também como algo impossível. Como vimos antes, o pretender ir além do possível é uma das intuições originais do nosso autor. E, talvez, por aí, devemos catar as pérolas no seu pensamento. Nessa direção, poderíamos formular uma questão concreta a respeito da filialidade, para visibilizarmos melhor esse além do possível. Eis a questão: é possível pensarmos numa relação de filialidade fora do âmbito biológico? E então, como conceber tal relação? De imediato, sem maiores considerações, não temos problemas de afirmarmos que tal relação é impossível. E até mesmo uma questão que não faz sentido maiores considerações dada a obviedade da impossibilidade.

Lévinas entende que a questão tem muito sentido. E, portanto, afirma a sua efetividade como possível. Vejamos o que ele diz: “pode perfeitamente conceber-se a filialidade como uma relação entre seres humanos sem laço de parentesco biológico. Pode ter-se, a respeito de outrem, uma atitude paternal. Considerar outrem como seu filho é precisamente estabelecer com ele as relações que designo para além do possível”³¹. O interessante aqui é compreender-se que o autor pensa a dimensão biológica não como algo que se fecha em si mesmo e que a única abertura possível para o outro seja a relação erótica. Na dimensão biológica, plasma-se a subjetividade. Esta, por sua vez, se configura como abertura para o outro. Nessa abertura, emerge uma outra dimensão que requer necessariamente o biológico-subjetividade e a envolve num horizonte mais abrangente: o social. Exatamente no âmbito da sociabilidade é que, a todo momento, a subjetividade tem que haver-se com o outro.

O fato mesmo de não poder autopor-se, enquanto subjetividade no âmbito do social, sem a recorrência necessária ao outro faz da subjetividade uma instância eminentemente ética. Em outras palavras, o não poder ser sem o outro, impõe a eticidade como condição do ser da subjetividade. Esta última tem, pelo que vemos, uma constituição de abertura que lhe permite ser descrita em termos éticos. De forma mais precisa, afirma o autor, a reponsabilidade determina primordialmente a essência de subjetividade. Diz: “... falo da responsabilidade como estrutura essencial, primeira, fundamental da subjetividade”³².

A responsabilidade, por sua vez, não deve ser entendida na perspectiva levinasiana, num sentido formal como pensou Kant, nem muito menos de modo solipsista. Ela deve ser compreendida na trama da relação com outrem. Não obstante a exigência de responsabilidade para consigo mesmo ressalta-se, sobretudo, no fato da responsabilidade para com o outro.

Nesse sentido, torna-se mais evidente, o que foi posto anteriormente, ou seja, o que significa propriamente “ser pelo outro”.

De certo, escutar o próprio autor nos ajudará melhor a compreender a intriga que vimos tratando, particularmente, responder à questão formulada anteriormente. Parece-nos que sua idéia de responsabilidade explicita o que quer dizer ir além do possível, portanto como é possível a filialidade transcendendo o âmbito biológico. A relação ética, efetivada no âmbito do social, impõe à subjetividade assimilar e transcender a erótica enquanto responsabilidade por outrem. Assim escreve Lévinas: “entendo a responsabilidade como responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito”³³.

METAFÍSICA

Abrindo a secção que trata da metafísica, ele diz de início: “a verdadeira vida está ausente. Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste álibi”³⁴.

A afirmação parece-nos indicar de saída uma separação de algo que está ausente e um “nós que estamos no mundo”. E que o fato da separação sugere uma modalidade de relação que assegura a relação e a separação ao mesmo tempo.

A realidade daquilo que está ausente põe-se distante, fora do mundo, como uma transcendência que, por sua vez, “designa uma relação com uma realidade infinitamente distante da minha, sem que esta distância destrua por isso esta relação e sem que esta relação destrua esta distância”. A relação que cumpre essas condições ele a chama de relação metafísica. “Chamamos a esta relação metafísica”³⁵.

Entende o autor que a metafísica é a maneira adequada para descrever, compreender e assegurar uma relação entre o mesmo e o Outro em radical respeito de alteridade. Ela mesma exprime a “natureza” dessa relação. Isso porque ela tem a

eminência de “abordar sem tocar”... “A sua maneira não é ato, mas relação social”³⁶.

Enquanto modalidade de relação, ela parte do mundo, mas está direcionada para o “outro lado”, para o “doutro modo”, para o “outro”, para um fora de si, “para um além”. Verifica-se como um movimento que tem no mundo o ponto de partida, mas não encontra satisfatoriamente o ponto de chegada, simplesmente porque ele é Outrem num sentido eminente. Propõe Lévinas que o desejo articula a estrutura desse movimento e cumpre as condições estabelecidas. Ora, o objeto do desejo é sempre aquilo que nos falta, é outro. Nesse sentido, ele distingue o desejo que se funda numa falta e visa, portanto, uma satisfação e o desejo que chama de desejo metafísico. O desejo metafísico é desinteressado, não almeja o retorno e a satisfação. É um desejo num ser já satisfeito. Diz ele: “O desejo é desejo num ser já feliz: o desejo é a infelicidade do feliz, uma necessidade luxuosa”³⁷. Deseja aquilo que está para além de tudo que pode simplesmente completá-lo. Deseja o outro enquanto outro absoluto e, por isso, é capaz de manter sempre a relação.

INFINITO

A idéia do Infinito é um “conceito” importantíssimo no pensamento de Lévinas. Com esse “conceito”, ele aprofunda e radicaliza a sua compreensão de metafísica. Serve de “modelo teórico” para descrever a relação do mesmo com o outro, sem qualquer possibilidade de totalização. Exerce o papel de estrutura formal que orienta suas análises para apresentar o outro como exterioridade radical. Escreve ele: “as nossas análises são dirigidas por uma estrutura formal: a idéia do infinito em nós”³⁸.

Exprime um MAIS, ALÉM, que se põe para fora da totalidade e da história, portanto ultrapassa a experiência da objetividade. No entanto, não deve ser descrito de maneira puramente formal e negativa. Ela tem uma positividade, por isso, “reflete-se no interior da totalidade e da história, no



interior da experiência”³⁹. Quer dizer, assim, que o finito pode comportar o infinito como um Mais. Sendo esse finito a subjetividade, ela realiza, de certo modo, aquilo que não pode realizar. Ou seja, conter mais do que suas possibilidades. Escreve Lévinas: “A subjetividade realiza essas exigências impossíveis: o fato surpreendente de conter mais do que poderia conter”⁴⁰.

Por outro lado, a idéia do infinito não é uma idéia elaborada espontaneamente pela subjetividade para designar o ilimitado que está fora de si. Se fosse assim, ela seria necessariamente uma representação do pensamento finito. Para ele, a idéia do infinito “é modo de ser – a infindição do infinito. A sua infindição produz-se como revelação, como colocação em mim de sua idéia”⁴¹. Vem de um fora, da exterioridade, para o interior da subjetividade. Essa intuição é puramente cartesiana⁴².

Lévinas apropria-se das intuições de Descartes, mas se interessa, sobretudo, pela estrutura formal, como, por exemplo, a idéia de separação do eu finito do infinito e o fato desta última vir de fora, fazendo com que o finito possa conter aquilo que está para além de suas possibilidades, a idéia de infinito.

Porém não concorda com Descartes em atribuir indistintamente a categoria de substância ao eu finito e ao infinito. Ora, se o infinito fosse substância, seria parte de uma camada ontológica do eu no mundo, assim, não poderia ser apresentada como além do ser e da história. Seria necessariamente objetivada e passível de representação conceitual. Além disso, a preocupação fundamental de Descartes é encontrar uma legitimação conseqüente para a certeza do “eu penso”, que acaba encontrando na substância infinita. Afirma a existência dessa substância. Enfim, tem uma articulação ontológica e gnosiológica.

Ao contrário, Lévinas está preocupado numa modalidade de relação alterativa, ou seja, relação entre seres infinitamente separados, mas que podem manter uma relação sem que haja absorção de um pelo outro, sem que aconteça a totalização.

Escreve ele: “A idéia do infinito – a relação entre o mesmo e o outro não anula a separação” (...) “O mesmo e o outro ao mesmo tempo mantém-se em relação e dispensam-se dessa relação permanecendo absolutamente separados. A idéia do infinito postula tal separação”⁴³.

Pergunta-se qual é, então, a relação apropriada que pode tornar inteligível, concreta essa idéia? Ele responde, dizendo: “o infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela idéia do infinito, produz-se como desejo. Não como desejo que a posse do desejado apazigua, mas como desejo do infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer desejo perfeitamente desinteressado”.⁴⁴ Assim, o próprio “objeto” do desejo o abre para uma dimensão de infinitude. Desse modo, o infinito se mantém como desejável e o desejo do infinito se mantém como desejo.

Isso não quer dizer que o infinito seja algo de dimensões imensas e, por isso, ultrapasse as possibilidades do pensamento que o pensa ou o deseja. Indica mais exatamente que a infinitude do infinito não comporta uma medida.

Somente o desejo pode ser medido. “É o desejo que mede a infinitude do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de medida”.⁴⁵ Indica, também, que o pensamento que pensa o infinito tem uma idéia inadequada, pois pensa para além de suas possibilidades de pensar. O infinito se mantém infinitamente distante de sua idéia no pensamento, exatamente porque é infinito. Portanto, a “idéia do infinito é o transbordamento de uma idéia adequada”.⁴⁶ Assim, recusa-se a ser possuído pelo pensamento. Ao invés da tentativa de representá-lo numa forma conceitual, o pensamento deve reconhecê-lo como uma espécie de excedente e simplesmente desejá-lo. Pois, no desejo, diz Lévinas: “Confunde-se os movimentos que vão para a altura e a humanidade de Outrem”.⁴⁷

Essa ambigüidade, parece-nos, indica a possibilidade da experiência do infinito no contexto das relações sociais, na sociedade. Ora, é exatamente no contexto da sociedade que é possível a

relação do face a face, da proximidade com o outro. É neste nível que a subjetividade finita é chamada a afirmar o infinito como Bondade, Verdade, Solidariedade, Justiça, Responsabilidade. É chamada a sair de seu em si egoísta e lançar-se para o outro como num desejo insaciável.

No âmbito da sociedade, o outro se apresenta como rosto humano passível de visualizar o invisível e efetivar uma relação sem relação ou possibilitar o impossível. O rosto se apresenta como resistência ética que exige ser abordado de forma não violenta, não dominadora, não possessiva, mas sempre como possibilidade aberta de relação de serviço, enquanto resistência ética me proíbe de exercer meus poderes sobre ele. É, assim, alguém de quem não posso poder. Com isso pode-se pensar no cumprimento da norma ética fundamental. Como o mais nítido brilho do rosto que manifesta o Infinito, quer dizer, o outro e verdadeiramente Outro, posso desejá-lo, manter relação com ele. Mas, não posso matá-lo.

NOTAS

¹ LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1982. p. 20

² Ibid, p. 20

³ Ibid, p. 20

⁴ Ibid, p. 48

⁵ Ibid, p. 20

⁶ Ibid, p. 21

⁷ Ibid, p. 21

⁸ Ibid, p. 29

⁹ Ibid, p. 31

¹⁰ Ibid, idem

¹¹ Cf. En Découvrant L'Existence Avel Hussuekl et Hidegger. Paris, J. Vrin, 1982. p. 93

¹² GUILLOT, Daniel E. Emmanuel Lévinas, evolución de su Pensamiento In: Liberación Latinoamericana y Emmanuel Lévinas, Buenos Aires, Editorial Bonum, 1975. p. 75

¹³ Ibid, p. 75

¹¹ “Nele se trata do que chamo o “há”. Lévinas. **Ética e Infinito**. Lisboa, Ed. 70, 1982. p. 39

¹⁵ Ibid, idem

¹⁶ Ibid, p. 43

¹⁷ Ibid, idem

¹⁸ GUILLOT, Daniel, op. Cit. p. 68

¹⁹ Ibid, p. 67

²⁰ Ibid, p. 68

²¹ LÉVINAS, Emmanuel. op. cit., p. 49

²² Ibid, p. 52

²³ Ibid, p. 53

²⁴ Ibid, p. 57

²⁵ Ibid, p. 58

²⁶ Ibid, p. 59-60

²⁷ Ibid, p. 60

²⁸ Ibid, p. 61

²⁹ Ibid, p. 62

³⁰ Ibid, idem

³¹ Ibid, p. 63

³² Ibid, p. 87

³³ Ibid, idem

³⁴ **Totalidade e Infinito**. Lisboa : 70, 1980. p. 21

³⁵ Ibid, idem, p. 29

³⁶ Ibid, idem, p. 95

³⁷ Ibid, p. 50

³⁸ Ibid, p. 66

³⁹ Ibid, p. 11

⁴⁰ Ibid, p. 14

⁴¹ Ibid, idem

⁴² “E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe, pois, ainda que a idéia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser em uma substância, eu não teria, todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita”. Cf. Descartes. Os pensadores. São Paulo, 1973, p. 107-108

⁴³ LÉVINAS, **Totalidade e Infinito**. op. cit., p. 89

⁴⁴ Ibid, p. 37

⁴⁵ Ibid, p. 49

⁴⁶ Ibid, p. 66

⁴⁷ Ibid, p. 179

