

SOLIDÃO E RAZÃO: DO SOLIPSISMO À ESTRUTURA RELACIONAL DO SABER EM LÉVINAS

[SOLITUDE AND REASON: FROM SOLIPSISM TO RELATIONAL STRUCTURE OF KNOWLEDGE IN LÉVINAS]

Marcos Alexandre Alves *
Universidade Franciscana, Brasil

RESUMO: O artigo examina a compreensão levinasiana acerca das categorias filosóficas de solidão e de razão. Objetiva mostrar que, tradicionalmente, a solidão e a razão sempre foram consideradas a partir de uma dialética do ser. A solidão revelou-se aos entes como uma prisão, uma impossibilidade sair de si mesma e foi descrita como uma aspiração ao saber, enquanto transcendência no interior da própria imanência, que conduz para aquilo que lhe falta. Sustenta-se que, em Levinas, o filosofar não envolve uma aspiração que corresponde à redução do Outro ao Mesmo e que a solidão não será rompida mediante o conhecimento, ajustamento do exterior ao interior, enquanto obra da razão solipsista. Portanto, na fenomenologia levinasiana, vislumbra-se uma possibilidade de ruptura como a razão solipsista, que agora será descrita como uma estrutura relacional, em que o saber implica um trabalho coletivo e aberto, cujo desejo visa superar horizontes e buscar o novo mediante a relação com o Outro.

PALAVRAS-CHAVE: Ontologia; Fenomenologia; Solipsismo; Relação; Outro

ABSTRACT: The article examines the understanding levinasian about the philosophical categories from reason and solitude. Aims to show that, traditionally, solitude and reason have always been considered from a dialectic of being. Solitude proved to be loved as a prison, an impossibility out of herself and was described as an aspiration to learn, while transcendence within immanence itself, leading to what they lack. Advocates that, in Levinas, philosophy does not involve an aspiration, which corresponds to the reduction of the Other to the Same and solitude will not be broken by the knowledge, adjusting the outside to the inside, while the work of solipsistic reason. Therefore, in levinasian phenomenology, one glimpses the possibility of rupture as solipsistic reason, which will now be described as a relational structure, in which knowledge implies a collective and open work, which aims to overcome desire and seek new horizons through the relationship with the Other.

KEYWORDS: Ontology. Phenomenology. Solipsism. Relationship. Other

INTRODUÇÃO

A pós ter sido historiador da filosofia ou analista de outros filósofos, sobretudo, de Husserl e Heidegger, Levinas exprime inicialmente seu pensamento em uma pequena obra intitulada *De l'existence à l'existent* (1947), que é escrita, em sua grande parte, no cativeiro da II Guerra Mundial. O tema central desse estudo gravita em torno da solidão e do fenômeno impessoal do ser (Há). Logo que libertado do cativeiro, no pós-guerra,

* Doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas. Professor do Curso de Filosofia, do Mestrado em Ensino de Humanidades e Linguagens e do Programa de Pós-graduação em Ensino de Ciências e Matemática da Universidade Franciscana - UFN. E-mail: maralexalves@gmail.com

Levinas profere uma série de conferência no Colégio Filosófico de Jean Wahl, em Paris. Essas aulas, posteriormente, foram reunidas, sistematizadas e publicadas com o título *Le temps et l'autre* (1947). Levinas analisa, nesse texto, a categoria filosófica do tempo enquanto transcendência - a abertura, relação ao Outro. Essa tese que postula o tempo como transcendência é pensada como diacronia, em que o “Mesmo” não pode reduzir o Outro ao seu próprio registro epistêmico. Ou seja, o objetivo maior de Levinas é evidenciar que o tempo não é habitado por um sujeito isolado, mas constituído mediante a relação que se estabelece entre o Mesmo e o Outro.

A solidão, na compreensão levinasiana, precisa ser considerada a partir de uma dialética do ser. A intenção de Levinas, ao tematizar o problema da solidão não é empreender uma análise existencialista ou personalista, mas fundamentalmente ontológica. Neste âmbito, a solidão se revela para os entes como uma prisão, um enclausuramento no interior da própria imanência. Essa impossibilidade sair de si mesmo pode ser descrita como uma necessidade que conduz o ente para aquilo que lhe falta. Tudo porque, o homem tem em sua interioridade uma aspiração à verdade, que se apresenta como uma espécie de outro distante. Nesse sentido, a filosofia caminha sempre impulsionada por uma aspiração que se traduz em um desejo de saber. No entanto, em Levinas, a filosofia não envolve um desejo, uma aspiração, no sentido grego do termo, isto é, não corresponde com nenhum tipo de redução de tudo que é outro ao mesmo.

A solidão, em seu sentido ontológico, não será rompida mediante a razão solipsista, pois no âmbito intelectual o objeto é absorvido pelo sujeito e a alteridade desaparece. O conhecimento sempre, ou na maioria das vezes, move-se nesse ajustamento do exterior ao interior, ou seja, traz ao interior o que está fora. É justamente a partir dessa conjuntura de transcendência na imanência, que Levinas associa a razão ao solipsismo. Disso decorrem duas questões: a razão enquanto atividade teórica, a partir da qual a filosofia está fundada, não implica um dilaceramento de qualquer estrutura solipsista, do ser fechado em si mesmo? O próprio conceito de razão não comporta em si uma ruptura com o solipsismo?

Segundo a perspectiva levinasiana, na fenomenologia, a razão implica em uma estrutura relacional, tanto para com o mundo quanto para com as pessoas, remetendo sempre às trocas de vivências e, portanto, a um trabalho de gerações. Em âmbito fenomenológico, o conhecimento vai de par com a ideia de um trabalho coletivo e aberto, que sempre visa o esclarecimento. Nesse itinerário supõe algo que está fora e estabelece para com ele uma relação sincera, a saber, de respeito à sua exterioridade. A fenomenologia, por situar-se no âmbito de uma saída para as coisas, enquanto abertura ao outro consolida uma ruptura com o solipsismo. Pois bem, se a razão contém uma fissura, um desejo de superar horizontes, uma busca pelo novo, uma relação com os outros, em que medida é possível falar, a partir de Levinas, em solipsismo que a razão ou que o conhecimento intelectual pressupõe?

1 - “IL Y A”: SOLIDÃO E ANONIMATO DO EXISTIR

Diante da evidência da proposição de que somos e vivemos em meio a outras pessoas e de que estamos em relação com elas, isto é, rodeados de coisas, objetos e pessoas (outros), Levinas se pergunta: em que consiste o peso da solidão? Sem dúvida, trabalhar, tocar, simpatizar, ver, etc., configuram o existir com os outros, no entanto, esses modos de ser com as coisas apenas fundamentam uma existência transitiva. Nessas relações não sou aquilo que vejo ou toco, ou seja, “eu não sou o outro” (LEVINAS, 1993, p. 80). O existir é sempre intransitivo, uma vez que existo, estou só comigo mesmo - “sou em solidão”, portanto, o existir é sem relação, sem intencionalidade.

Assim, para Lévinas, “os seres podem intercambiar tudo, menos seu existir. Ser é, nesse sentido, isolar-se mediante o existir. Sou mônada enquanto existo” (1993, p. 80-81). Tudo na existência pode ser compartilhado, pode-se transmitir experiências, ideias, pensamentos, afetos, porém o que não pode ser cambiado é o existir. A existência está ligada, ou melhor, colada ao eu. A relação que estabeleço com meu existir é próprio e interior.

O existir recusa toda relação, toda multiplicidade. Não se refere a nada mais do que ao existente. Assim, pois, a solidão não aparece como um isolamento factual, nem como a incomunicabilidade de um conteúdo de consciência, senão como a unidade indissolúvel entre o existente e sua ação de existir (LEVINAS, 1993, p. 81-82).

O existir suspende toda espécie de relação. Entretanto, a solidão do existir, o estar só, não é uma incomunicabilidade, nem se refere ao ser em sentido isolado, destacado da realidade dos outros, mas remete a uma unidade entre o existente e a sua atividade de ter que existir. Essa unidade se estrutura de modo indissolúvel e interrupto.

Trazendo Heidegger para debate, Lévinas enfatiza que um dos méritos de *Ser e Tempo* (1989) foi apresentar a distinção entre Ser e Ente. Heidegger, na leitura de Lévinas, distingue “os sujeitos e os objetos – os seres que são, os existentes – de sua ação de ser enquanto tal” (1993, p. 82). Contudo, trata-se apenas de uma distinção e não efetivamente de uma separação, uma vez que o existir (Ser) sempre é possuído por um existente (Ente). Diferentemente de Heidegger, a preocupação inicial de Lévinas é pensar o existir anterior, distinto e separado do existente. Até que ponto é possível pensar um existir sem existente? E, porque Lévinas parte dessa separação?

O objetivo de Lévinas, ao analisar o existir sem existente é determinar o estatuto do sujeito. Ele chama esse existir, sem existente, de *Il y a* (Há), o ser em geral, que implica em uma ausência de existente. Ao perguntar pelo Há, pelo uniforme, pelo existir, Lévinas procura pensar o diferenciado (existente). O Há é descrito como a unidade uniforme da pura existência, que precede a distinção sujeito-objeto, engloba toda negação e acolhe toda a afirmação. Nesse sentido, o existir é anônimo, não tem face (rostro), pois é neutro, impessoal e ninguém reclama por ele. Na medida em que se descreve o Há como o ser em geral, como presença de uma ausência, tem-se como evidente a neutralidade que o coloca como impessoal e acima de toda contradição. O ser em geral (neutro) não tem porta de saída, não há nenhuma possibilidade de escapatória, pois se configura como ausência total de luz. Por conseguinte, Lévinas observa que: “se o termo experiência não fosse inaplicável a uma situação que é a exclusão da luz, poderíamos dizer que a noite é a própria experiência do Há” (1998, p. 68). Assim, a experiência do Há é comparada à metáfora da noite. Por que essa comparação do *Il y a* (Há) com a noite?

A noite expressa a ausência da luz e, conseqüentemente, a ausência de toda forma, provocando a perda do contorno das coisas, gerando confusão e indiscriminação. Por isso, a experiência da noite representa algo sufocante, que oprime e angustia.

Quando as formas das coisas são dissolvidas na noite, a escuridão da noite, que não é um objeto nem a qualidade de um objeto, invade como uma presença. Na noite, quando estamos presos a ela, não lidamos com coisa alguma. Mas esse nada não é puro nada. Não é mais isto, nem aquilo; não há “alguma coisa”. No entanto, esta universal ausência é, por sua vez, uma presença absolutamente inevitável. Esta não é o correlato dialético da ausência e não é por um pensamento que o apreendemos. Ela está imediatamente ali. Não há discurso. Nada responde. Mas esse silêncio, a voz desse silêncio é ouvida e apavora (LEVINAS, 1998, p. 68).

Lévinas recorre à literatura shakespeariana, sobretudo, a *Hamlet*, para demonstrar a experiência sufocante, inevitável e trágica da noite, isto é, a aparição do fantasmagórico, do

espectro. Neste sentido, o autor, relaciona a experiência da noite com a manifestação do estranho, em que o eu se torna sufocado e perde a sua própria liberdade e autonomia. Na experiência do noturno não há linguagem, discurso, nem resposta, porque não há existente. Na obra de Shakespeare, pode-se observar bem a condenação à solidão, mesmo dispondo de amigos os personagens só ouvem a si mesmos. O silêncio da noite não tem voz, neste instante ouve-se apenas um murmurar, um balbuciar que despersonaliza o eu, causando-lhe insegurança e, principalmente, traduzindo-se em uma ameaça indeterminada, em que a cada momento se está prestes a cair em uma emboscada. Portanto, o Há (noite) remete a uma ameaça indeterminada, anônima, impessoal. A insegurança que a noite causa, segundo Levinas, vem do fato de que:

Nada se aproxima, nada vem, nada ameaça: esse silêncio, essa tranquilidade, esse nada de sensações constituem uma surda ameaça, absolutamente indeterminada. A indeterminação faz sua acuidade. Não há ser determinado, qualquer coisa equivale a qualquer coisa. Nesse equívoco, perfila-se a ameaça da presença pura e simples, do *Há* (1998, p. 69).

A invasão obscura do *Há* conduz o eu para o indeterminado, impossibilitando-lhe de envolver-se consigo mesmo e de se apropriar de si mesmo. Ora, para Levinas, o *Há* não se apresenta como o perigo eminente da morte, nem é a morte que o anonimato revela, mas o medo de ser. Aqui, o *Há* é pensado a partir do ser enquanto trágico, que reside na impossibilidade de libertar-se do anonimato. A saber, não se trata apenas de uma solidão, entendida em sentido trivial, como destacamento, isolamento em relação aos outros, senão daquilo que torna cada existente cativo de si mesmo. O trágico do ser reside no fato de que há uma existência, e que ela é incapaz de se desvencilhar de si mesmo, pois se trata de uma espécie de condenação a si mesmo.

Portanto, diferentemente de Heidegger, para Levinas, o ser não se traduz como dádiva, abundância de sentido, antes se caracteriza pela obscuridade e neutralidade. O ser sempre possui algo de incorruptível e indestrutível, de tal modo que a sua presença é incessante e sufocante. O ser não se justifica pelo nada, nem o *Há* tem justificação, pois ele sempre constrange a suportar seu excesso. O mal do ser está no seu excesso, por isso a abundância provoca sufocamento. Numa palavra, o ser é algo imperturbável, pois implica um fluxo que não termina nunca, nada o abala, ele absorve toda significação e se estabelece como um sem saída que tudo traga e fixa.

2 - HIPÓSTASES: O SURGIMENTO DE UM SUJEITO SOLIPSISTA

Na perspectiva levinasiana, o acontecimento ontológico a partir do qual o existente contrai ou liga-se a sua existência é a hipóstase. Na história da filosofia, segundo Levinas, o termo hipóstase designa

o evento pelo qual o ato expresso por um verbo torna-se um ser designado por um substantivo. A hipóstase, a aparição do substantivo, não é somente a aparição de uma categoria gramatical nova, ela significa a suspensão do há anônimo, a aparição de um domínio privado, de um nome. Sobre o fundo do há surge um ente (...). Pela hipóstase o ser anônimo perde seu caráter de há. O ente – o que é – é sujeito do verbo ser e, por isso mesmo, exerce um domínio sobre a fatalidade do ser que se tornou seu atributo (1998, p. 99-100).

A hipóstase é descrita por Levinas como a passagem do verbo ao substantivo, do existir ao existente. Trata-se de uma relação ao começo, de uma liberdade em que o poder

do existente sobre o existir está em suas próprias mãos. A hipóstase conduz desse modo para o advento de um sujeito (existente) correspondente à liberdade da razão, que se conquista em relação a um destino mítico e que marca o advento da própria filosofia. Ou seja, trata-se de uma liberdade do sujeito racional diante da corrente do destino e está ligada a uma modalidade relacional em que o eu se volta para si próprio.

Somente um ser livre para consigo mesmo é capaz de ter um pensamento livre. A razão, nesse sentido, implica na posse de si mesmo. Sem essa modalidade de posse, sem esse poder em relação a si, se é posto por outros. A hipóstase (razão) se funda em uma auto-relação independentemente de um poder externo. Por conseguinte, a hipóstase, pelo fato de participar do há,

descobre-se como solidão, como o definitivo do acorrentamento de um eu a seu próprio si. O eu tem sempre um pé preso em sua própria existência. Exterior em relação a tudo, ele é interior em relação a si mesmo. Ele está para sempre acorrentado à existência que assumiu. Essa impossibilidade de ser si mesmo marca o trágico profundo do eu, o fato de ele estar indissolivelmente preso a seu ser (LEVINAS, 1998, p. 101).

A hipóstase enquanto liberdade, posse de si mesmo, remete a uma prisão, isto é, à solidão. Contudo, não se deve tomar a solidão como falta de outros, mas a partir de seu sentido corporal, em que o sujeito está colado em si mesmo (seu ser). A solidão nada mais é do que o preço estipulado pela hipóstase, pela liberdade concedida ao existente frente ao seu destino (ter que ser). Nesse sentido, o evento da razão vai culminar com a solidão, que por sua vez será o preço que a razão tem que pagar pela sua liberdade. Esse preço (solidão) imposto pela hipóstase vai representar a imposição da violência do Há (ser em geral). O Há é violento porque impede a distinção, pois nele tudo está misturado, envolvido e neutralizado.

Na medida em que o sujeito é um ser livre para consigo mesmo (liberto), o grande perigo que corre é manifestar-se como uma instância de poder e, conseqüentemente, cometer violência. Por isso, para Levinas, a solidão remete a uma vida egológica, centrada em uma relação consigo mesma, indistinta, neutra e impessoal, em que se inaugura e concede ao presente uma primazia temporal. Ora, até que ponto a fenomenologia husserliana não é uma saída desse círculo solipsista?

Para Levinas, em Husserl, toda a realidade transcendental, o que não é próprio, o que está fora do eu, vai implicar em uma constituição a partir do eu. Essa proposta coincide com a estrutura inteligível de transcendência na imanência. Husserl sabe que há coisas exteriores, transcendentais, no entanto, todo o sentido da transcendência deve ser constituído no interior do campo imanente da consciência (ALVES, 2016). Os objetos transcendentais vão depender de uma constituição imanente, pois o sentido objetivo passa por uma constituição subjetiva. A saber, em Husserl, é a consciência que constitui e doa sentido a todas as coisas. Portanto, a fenomenologia vai depender da auto meditação, que mostra que a estrutura da razão é solipsista.

Levinas, ao associar a razão ao solipsismo, retoma a fenomenologia a partir do tema das intenções. Nesta perspectiva, o mundo não é constituído pela consciência, mas doção (LEVINAS, 1998). O mundo, ao mesmo tempo em que nos é dado, situa-se como o lugar onde os objetos se manifestam e se oferecem ao existente humano. A forma é modo através do qual os objetos se apresentam e se oferecem ao existente, isto é, a forma “esposa o objeto entrega-nos o objeto” (LEVINAS, 1998, p. 51).

Nesse sentido, Levinas procura não separar a atitude do conhecimento como sendo distinta de uma atitude prática. O desejo de conhecimento visa e almeja contemplar e ver as formas do objeto. A teoria não compreende nada isolado, mas quer ver e compreender o mundo em sua estruturação, sob a forma de um sistema de composição temática. Porém, o desejo de contemplação não é separado da atividade prática, pois o teórico parte do dado,

assim práxis e teoria se unem a partir do dado. A contemplação dirige-se para o objeto como para um dado. Por isso,

ela é mais do que “contemplação pura” - ela já é elemento de uma ação. Ação não por metáfora, mas por ser intenção, isto é, desejo, movimento de tomar, de apropriar-se, mas de tomar o que é dado de antemão. A noção de uma contemplação que fica absolutamente alheia às formas contempladas, substituímos uma intenção que se dirige para o que é dado (LEVINAS, 1998, p. 51).

A partir dessa referência, percebe-se uma preocupação em mostrar que as intenções traduzem sinceridade exatamente pelo fato de existir uma plena correspondência entre desejo e desejável e, assim, movimento que remete à apropriação. Nesse processo intencional, genuinamente sincero, o desejo tende para o desejável sem segundas intenções. Nessas intenções já há um movimento, um tomar para si. A saber, a contemplação ou a intencionalidade teórica realiza um movimento, em que se apropria do que é dado de antemão, via pensamento. A análise do conceito de intencionalidade conduz Levinas a um confronto com Husserl:

A intenção que Husserl analisa (...), deve ser descrita em seu movimento próprio. O dado não é nós. O eu o possui, mas não sente essa possessão como um peso; ele conserva para o objeto uma distância e uma reserva que distingue exatamente a intenção do gozo. Essa possessão a distância, essa possessão a mãos livres, faz a intencionalidade da intenção (LEVINAS, 1998, p. 52).

Na análise husserliana das intenções, confirma a premissa de que, ao mesmo tempo em que possuímos o dado, conservamos para com ele uma relação de distanciamento, ou seja, não somos o mundo que constituímos. Já para Levinas, a contemplação nunca constitui a realidade, por que há uma presença no mundo, um engajamento e uma distância que nos separa dos objetos, apesar deles estarem ao nosso alcance. Vale dizer, na medida em que o eu se coloca como livre para com o mundo, a exterioridade desses objetos que constituem o mundo se manifestam e se oferecem, de tal forma que quando acedermos a eles, já há uma espera.

Desse modo, para Levinas, os objetos no mundo possuem forma: “aquilo por meio de que a coisa se mostra e permite a apreensão, o que nela está iluminado e susceptível de apreensão é o que a sustenta” (1998, p. 52). A forma é o que nos objetos está iluminado, pois a realidade é feita de coisas sólidas. O eu tende para as formas, mas delas se distancia, por que pela posse, ele é uma interioridade, uma eguidade que se enrola em si mesmo. O eu volta-se para as coisas pela fruição, pelas intenções aí envolvidas, mas só é e se constitui como interioridade, na medida em que, ao dirige-se para o mundo, consegue retirar-se dele. Portanto, o eu só se constitui como psiquismo quando, nesse voltar-se para o mundo, conseguir não se perder.

A intencionalidade da consciência fundamenta a origem do sentido quando o eu tende para as coisas e dela se distancia. A fenomenologia, na perspectiva levinasiana, é justamente o estudo da esfera que pergunta pela matriz genética do sentido, ou seja, é “aquilo por meio de que um exterior já está ajustado e se refere ao interior” (LEVINAS, 1998, p. 53). Ela lida com o que aparece à consciência, e a categoria de sentido é o que comanda a unidade. A saber, o sentido não é “inicialmente a redutibilidade de uma noção ou de uma percepção a um princípio ou a um conceito” (LEVINAS, 1998, p. 53), mas aquilo que liga alguma coisa a um conceito.

Por conseguinte, para Levinas, o sentido é “a própria permeabilidade ao espírito, permeabilidade que já caracteriza o que se denomina sensação, ou se se preferir, é a luminosidade” (1998, p. 53). A categoria de sentido está ligada à luz, ao aparecer de uma forma. Aqui, Levinas está pensando fenomenologicamente a relação teórica que não está

presente em Husserl. Em seu mestre a relação teórica vai de par com a ideia de um ajustamento, de um trabalho interior, via consciência intencional, em o mundo exterior significa e recebe sentido.

Portanto, o sentido é uma luminosidade que pretende que o exterior se faça interior, apropriando-se do aparecer das formas. Toda a apreensão sensível ou mesmo inteligível envolve a visão e a luz. Todos os objetos são condicionados a nós pela luz e não há nada referente ao mundo que não passe pela luminosidade. O respirar traz o mundo a mim, tudo se refere e tem sentido a partir da interioridade, pois sem a luz não vemos a realidade. O que significa para a fenomenologia a luz?

3. RAZÃO COMO CONDIÇÃO DO APARECER FENOMÊNICO

Levinas, ao abordar o tema da razão, associa-a a luz, porém dando-lhe um enfoque fenomenológico e meramente não físico. A luz, enquanto condição do aparecer do fenômeno, “preenche nosso universo, qualquer que seja a sua explicação físico-matemática, é fenomenologicamente a condição do fenômeno, isto é, do sentido” (LEVINAS, 1998, p. 53). O sentido do fenômeno depende da luz, pois o objeto existe para alguém, para uma consciência. Assim, “o que vem de fora iluminado está compreendido” (LEVINAS, 1998, p. 53). Vale dizer, o que vem de fora se oferece, está iluminado e essa é a condição para a compreensão. O compreendido não está mais fora, remetendo à ideia de que o sentido vem de mim, da consciência e não da exterioridade das coisas. O que está fora, enquanto iluminado pelo espírito, ganha sentido desde o interior. Mediante a visão o eu assimila e traz o exterior ao interior.

Para Husserl, é a consciência que doa, presta sentido às coisas. Já, na fenomenologia levinasiana, não há doação, mas um processo de permeabilização, uma intenção corporal que não pode ser traduzida pelo transcendental. Pela luz, os objetos são o mundo e, conseqüentemente, se apresentam e se oferecem a nós. A saber, a luz é o que permite que o mundo venha até nós, isto é, seja compreendido e assimilado, para assim, via consciência, ganhar sentido. Em Levinas, a consciência prestadora de sentido não é anterior ao mundo, mas o oferecer-se do próprio mundo ao existente humano (ALVES, 2015).

Na perspectiva levinasiana, a luz é “o sentido por excelência” (LEVINAS, 1998, p. 54). A visão, ligada à luz que apreende e situa, representa um ver teórico, que permite o envolvimento do exterior pelo interior, ou seja, a visão se manifesta como instância do *cogito* e do sentido. Assim, o pensamento indica o anúncio, ou melhor, o prenúncio de uma busca de luminosidade.

A luz torna possível esse envolvimento do exterior pelo interior, que é a própria estrutura do *cogito* e do sentido. O pensamento é sempre claridade ou a aurora de uma claridade. O milagre da luz é sua essência: pela luz, ao mesmo tempo em que vem de fora, o objeto já é nosso no horizonte que o precede, vem de um fora já apreendido e torna-se como que vindo de nós, como que comandado por nossa liberdade (LEVINAS, 1998, p. 54).

Os objetos vêm de fora, mas através da luz o que vem de fora é apropriado como pensamento. O que vem de fora é como algo que vem de mim, pois é comandado pela minha liberdade, tornando-se efetivamente meu. Não obstante, o mundo tem unidade pelo sujeito, pois ele provém de mim mesmo. Portanto, a consciência é interpretada como saber. Ou seja, no processo de clarificação e unificação do mundo, o intelecto é o que organiza o caos e a pluralidade dispersa dos objetos no mundo. Isso é sinônimo de saber.

O que propriamente caracteriza o saber? Em Levinas, o saber é o que se preserva. Por isso, apoiado em Husserl e utilizando-se da estrutura filosófica ocidental, Levinas,

mostra que o saber e o pensamento estão voltados para o mundo, para os eventos, no entanto, preservam-se desses. Portanto, o saber é “uma maneira de o ser estar alguém. É uma maneira de se reportar aos eventos, conservando ao mesmo tempo o poder de não estar implicado neles” (LEVINAS, 1998, p. 55).

Nesse sentido, o sujeito contém em si um poder infinito de recuo (autocrítica), pois está encoberto nas coisas e eventos, mas ao mesmo tempo preserva-se deles. O recuo é um distanciamento em relação ao que está ligado, é um olhar objetivo para as coisas em que o sujeito deseja ver sem se envolver no que é visto. O saber é um poder de achar-se atrás do que aconteceu, porque o sujeito é um quanto a si, que se preserva. Numa palavra, o saber é “condição de toda ação livre” (LEVINAS, 1998, p. 55), é *nús*, intelecto e, desse modo, luz.

A luz é comparada, por Levinas, a *epoché* husserliana. Assim, a luz é

o evento de uma suspensão, de uma *epoché*-suspensão, que consiste em não se envolver com os objetos ou com a história, com as quais se está em relação em que se cumpre, em ficar exterior a esses objetos e a essa história, mesmo quando se trata da história do próprio ser que suspende a história. Ela define o eu, seu poder de recuo infinito e do ‘quanto a si’ (LEVINAS, 1998, p. 56).

Mediante a luz os objetos que compõem o mundo são destinados e, ao mesmo tempo, são outros em relação ao existente humano. Nesse sentido, a luz porta um paradoxo: proximidade/distância. Esse paradoxo consiste na ideia de que a luz, a um só tempo, possibilita que algo se apresente e se distancie do existente humano, pois os objetos são outros em relação ele. Nisso, Levinas não vê um estranhamento, até porque o eu no mundo, “ao mesmo tempo em que tende para as coisas retira-se delas, é interioridade. O eu no mundo tem um dentro e um fora” (LEVINAS, 1998, p. 52).

Levinas salienta que, tanto na fruição quanto no conhecimento se está sozinho, isto é, cativos de si mesmos. Portanto, o conhecimento é incapaz de libertar o eu de seu peso de ter que ser (solidão) imposta pela *hipóstase*. Essa libertação só será concretizada via transcendência. Retomar a questão da luz está relacionada ao conhecimento (*hipóstase*) em que o sujeito liberta-se do anonimato da existência. No entanto, essa liberdade efetivada via *hipóstase* está ligada à luz, que é um momento de libertação, porém uma libertação que se efetua mediante a razão. Ou seja, situa-se como horizonte em que o existente se relaciona consigo mesmo. É a partir do conhecimento, que o existente busca uma saída do aprisionamento, da condenação a si mesmo da *hipóstase*.

A razão, para Levinas, é uma estrutura solitária, pois engloba toda e qualquer diferença no interior de sua própria unidade e universalidade. A busca de unidade qualifica razão como solitária, pois ela precisa trazer para dentro de si tudo o que é singular. Logo, nessa estrutura intelectiva e assimilativa, em que a razão tem se constituído tradicionalmente, acaba por torna-se solipsista. O solipsismo remete a uma concepção ideal e tautológica de conhecimento, em que o eu é toda a realidade (todo o real é racional e todo o racional é real). Portanto, o solipsismo é justamente está postura filosófica que reconhece somente o ato de pensar como certo. No solipsismo só o eu existe, todo o restante é ideia que dele provém. A razão, enquanto esfera englobante, acredita que nada pode ficar fora desta estrutura. Aqui, a razão não tem alteridade, somente fala a si própria, pois todo o processo se dá a partir de uma permeabilidade do eu, voltado para a sua própria interioridade.

Por isso, distinguir o eu das coisas não nos torna menos solipsistas. A própria intencionalidade permanece prisioneira na imanência. O conhecimento nos mantém como que aprisionados a nós mesmos. A objetividade do saber racional não elimina o caráter solipsista. Por conseguinte, nos alerta Levinas que: “a objetividade do saber racional não

elimina em absoluto o caráter solitário da razão. A possibilidade de converter a objetividade em subjetividade é o tema próprio do idealismo, que é uma filosofia da razão” (1993, p. 105).

O objeto aspirado, por essa estrutura do saber, acaba se tornando subjetivo e essa passagem da objetividade à subjetividade vai de par com o idealismo. Ou seja, nessa estrutura intelectual, o conhecimento se funda no processo de assimilação de tudo o que está fora da consciência e a luz é o que permite que o objeto seja iluminado e trazido para o interior da consciência.

UMA REFLEXÃO FINAL

O presente texto procurou mostrar que a pretensão de Levinas, principalmente nas obras do primeiro período de seu desenvolvimento intelectual, foi apresentar a razão como depende de algo exterior. Desse modo, não está em questão destruir a estrutura da razão, mas tão somente focalizar outro aspecto do processo de estruturação do conhecimento, que não foi problematizado pela tradição filosófica. Contudo, Levinas parece apontar para o fato de que nada poderá desestabilizar ou abalar esse querer intencional, a não ser a presença concreta da alteridade. Pois, o saber é algo que sempre estamos buscando e perseguindo de forma interminável. Nesse sentido, o conhecimento nos dá o quanto a nós mesmos, isto é, nos dá a medida de todo o aparecer. Ora, na perspectiva levinasiana, o conhecimento não traz, nem envolve uma transcendência, porque se move em uma imanência, fundamentando uma instância em que o eu se encontra anônimo e solitário. Enfim, o saber não consegue romper com a solidão, pois toda a exterioridade, nessa estrutura ontológica, vem da imanência.

Entretanto, para Levinas, parece que o eu não está inevitavelmente preso ao ser. Talvez haja a possibilidade de abrir uma porta de saída, porém essa libertação do eu está condicionada pelo desafio de alcançar o outro diferente do eu ou a alteridade, e pela exigência de redimensionar a existência. Ou seja, o outro é necessário à libertação do eu. O movimento do si mesmo para-o-outro não está justificado em um eu farto e esgotado de si mesmo. O outro, indicado por Levinas, não está situado no nível de uma inter-relação em que duas ou mais monôdas se encontram fechadas em si mesmas. Esse para-o-outro tem uma natureza diferente e originária. Ora, alcançar o outro não se justifica por si mesmo e nem significa livrar-se de sua existência.

Na perspectiva levinasiana, por um lado, a relação com o outro não se reduz há encadeamento, compreensão e comunhão com o outro eu. Isso porque essas modalidades destinam a alteridade do outro e o reduziriam a um alter-ego subsumido no si mesmo. Por outro lado, a relação com o outro estoura a quadratura da modalidade ontológica, monadológica e solipsista de constituição da subjetividade. Além disso, implica uma ruptura radical com a noção auto-referente de eu e com a compreensão da existência como algo definitivo e unitário no ser e em sua obra de ser.

Na tentativa de explicitação da constituição do outro, Levinas coloca a figura do feminino como o outro por excelência e a figura do filho como garantia da preservação da alteridade na relação triádica da família, em que cada um se constitui fecundamente como ser para-o-outro. Contudo, em obras posteriores, a começar por *Totalidade e Infinito* (2000), Levinas vai reconhecer que não basta o feminino como o outro por excelência. Faz-se necessário situar a relação com o outro em níveis mais profundos e originários, a fim de que o que ficar estabelecido a partir de tal relação como ética passa a pretender uma validade para todo o âmbito humano.

A relação com o outro é face-a-face, anterior a toda a anterioridade e desprovida de

toda mediação, intercâmbio e reciprocidade. Em *Totalidade e Infinito* (2000), Levinas refere-se ao face-a-face como o ético por excelência e como o originariamente humano. O para além da alteridade do eu vem do rosto assimetricamente situado para além de toda identidade por similitude, vizinhança, conhecimento. O “para além” e o “de modo diferente” são as portas de saída, por onde o eu fechado em si mesmo e preso numa eterna solidão pode sair de si e ficar referido a outro diferente de si, despertando para outro tempo em que a existência será diferente: um eu diferente face-a-face com o outro diferente.

Portanto, percebe-se nos escritos levinasianos, publicados no pós-guerra, uma tentativa de afastamento sistemático dos posicionamentos ontológico e uma preocupação por libertar a subjetividade humana de um solipsismo monádico, colocando as raízes dessa subjetividade num nível intersubjetivo, assimétrico e diacrônico que se pretende originário e anterior à ontologia.

REFERÊNCIAS

- HUTCHENS, B.C. *Compreender Levinas*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LEVINAS, E. *Da existência ao existente* (1947). Campinas, SP: Papirus, 1998.
- LEVINAS, E. *El tiempo y el outro* (1948). Barcelona: Ediciones Paidós, 1993.
- LEVINAS, E. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- LEVINAS, E. *Ética e infinito* (1982). Trad. João Gama. Lisboa: Ed. 70, 1988.
- LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito* (1961). Lisboa: Ed. 70, 2000.
- LEVINAS, E. *Transcendência e inteligibilidade* (1984). Lisboa: Ed. 70, 1991.
- FABRI, M. *Desencantando a ontologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- MELO, N. V. *A ética da alteridade em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- SEBBAH, F-D. *Lévinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.
- SOUZA, R. T. *Sujeito, ética e história*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- SUSIN, L. C. *O homem messiânico: Uma introdução ao pensamento de E. Levinas*. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984.