

A CONCEPÇÃO DE ERÓTICA NA OBRA “O TEMPO E O OUTRO”, DE LEVINAS

REFLECTION ON THE EROTIC IN THE LEVINAS'S WORK “TIME AND THE OTHER”

*José Tadeu Batista de Souza **

recebido: 04/2012

aprovado: 06/2012

Resumo: Propomo-nos a apresentar a reflexão levinasiana sobre a erótica na obra “O Tempo e o Outro”. Trata-se de expor as categorias utilizadas por Levinas para apresentar a erótica como um âmbito possível de se fazer a experiência da relação original com o outro, respeitando a sua alteridade. Ele sugere a relação erótica como situação capaz de exibir “a pureza da alteridade do outro”, uma ideia de alteridade que não é a simples inversão da identidade. A sua intenção é defender uma concepção de alteridade como um modo próprio de ser do outro. Ele apresenta a categoria do feminino como um termo que “retém absolutamente sua outredade”. Aqui se preocupa em expor sua compreensão de “diferença sexual”, distinguindo-a da “divisão lógica em gêneros e espécies”, da “contradição”, e da “dualidade”. Propõe a carícia como um modo de contato que se concretiza para além dele mesmo, da objetividade e se abre para o inacessível porvir. Finalmente, explicita o conceito de fecundidade, mostrando como é que no erótico “pode o eu converter-se em diferente de si mesmo”, o que se torna possível mediante a paternidade.

Palavras-chaves: Erótica. Alteridade. Feminilidade. Fecundidade. Paternidade.

Abstract: *We propound to present the Levinasian reflection on the erotic in the work “Time and the Other”. It deals with an exposure of the categories utilized by Levinas to present the erotic as a possible framework of performing the experience of the original relationship with the other, respecting his otherness. He suggests the erotic relationship as a situation*

* *Doutor em Filosofia (PUC_RS). Professor de Filosofia na Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. m@ail: jtadeuoli@hotmail.com*

Problemata: R. Intern. Fil. Vol. 03. No. 01. (2012), pp 236-252

ISSN 1516-9219. DOI: <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v3i1.12998>

capable of displaying “the purity of the otherness of the other”, an idea of otherness that is not a simple inversion of the identity. His intention is to defend a conception of otherness as an own way of being of the other. He presents the category of the feminine as a term that “absolutely retains its otherwise”. Here he is concerned in exposing his comprehension of “sexual difference”, distinguishing it from the “logical division in genera and species”, the “contradiction”, and the “duality”. He proposes the caress as a mode of contact that is concretized beyond itself, the objectivity and opens itself to the inaccessible future. Lastly, he makes the concept of fecundity explicit, showing how in the erotic “the self can convert itself into different of itself”, which is made possible through paternity.

Keywords: Erotic. Otherness. Femininity. Fecundity. Paternity.

As reflexões de Levinas sobre a erótica aparecem na obra *O Tempo e o Outro*, no ano de 1948. As reflexões que serão desenvolvidas aqui se referem apenas a esse texto. O título da obra é o mesmo que foi dado ao conjunto de quatro conferências pronunciadas no curso dos anos 1946 -1947, no Collège Philosophique fundado pelo filósofo Jean Wahl, na França. Essa pequena obra representa um esforço de formular programaticamente teses que foram desenvolvidas em sua obra posterior. A questão de fundo é o problema do Tempo. A nosso ver o grande objetivo é formulado da seguinte maneira:

O Tempo e o Outro não apresenta o tempo como horizonte ontológico do ser, do ente, mas como modo do mais além do ser, como relação do pensamento com o outro mediante diversas figuras da sociabilidade frente ao rosto do outro homem: erotismo, paternidade, responsabilidade para com o próximo – com relação ao absolutamente outro, com o transcendente, com o infinito.

Essa aparente modesta formulação despontou intuições

fundantes e permanentes no percurso de sua grande trajetória intelectual. Podemos dizer que a recusa em apresentar o tempo como “horizonte ontológico do ser do ente”, é na verdade a coluna de sustentação de suas críticas ao projeto ontológico do pensamento grego, vivamente revigorado por Heidegger no século XX; o mais além do ser sedimenta-se como a busca de uma metafísica desvencilhada da ontológica.

Além disso, o “além do ser”, lança-se para uma dimensão de alteridade afirmativa da diferença. Nessa dimensão o pensamento faz a verdadeira experiência: ele pensa o outro e não a si mesmo, as figuras da socialidade como o erotismo e a paternidade não afirmadas como concretude, da relação do tempo com o outro. Apresentar o tempo como relação com o Absoluto, o Transcendente e o Infinito significa no pensamento de Levinas uma semente germinadora das propostas de transformação do vigor abstrato e da lógica da identidade, vigentes na filosofia do ocidente desde o seu nascimento na Grécia antiga.

A intenção principal da obra *O Tempo e o Outro* é mostrar uma ideia de tempo como uma relação com aquilo que é inassimilável, incompreensível, aquilo que é infinitamente o outro. Aquilo com que o tempo mantém relação não é propriamente um termo da relação que poderia ser objetiva e dar-se à visão. A relação que o tempo mantém não se adequa a uma visibilidade do conhecimento racional nem à ideia de coincidência. A não coincidência já insinua o significado da permanente não coincidência, por um lado, e por outro, a permanência da relação. Diz ele: “o tempo significa esse sempre da não coincidência, mas também o sempre da relação, do anelo e da espera”.

É visível o paradoxo que se anuncia marcando a originalidade da forma de relação que ele propôs e a sua diferença com os nossos tradicionais modelos de relações, pautados na adequação da lógica e nas nossas expectativas. Ele

propõe uma relação que não estabelece um determinado termo. A relação tem que acontecer e com uma distância, que também se aproxima. A afirmação da relação com aquilo que não apresenta um termo, com uma distância que se faz proximidade mas não coincide, sugere na verdade uma noção de tempo como abertura inabarcável. O Tempo é para ele diacronia. Apresenta-se como movimento aberto à “Transcendência do Infinito”. Nesse movimento diacrônico e aberto à Transcendência, emerge a alteridade como aquilo que é próprio do outro e não uma representação do mesmo sempre idêntico a si. A idéia de alteridade porta em si mesma a referência ao distanciamento do idêntico. É por isso que a relação do tempo com o outro não se adequa às pretensões do pensamento gnosiológico. Na perspectiva do conhecimento, o outro será sempre reduzido às condições do sujeito congoscente e, por conseguinte, se faz contemporâneo dele como presença. Ora, a ausência do outro na relação garante a diacronia do tempo que se afirma como transcendência, sempre exterior a um sujeito.

Levinas esforça-se para deixar claro nessas conferências sua tentativa de fazer “uma fenomenologia da alteridade e sua transcendência”. Não se trata de uma mera iniciativa metodológica, mas de propor uma alternativa ao pensamento abstrato. Em outras palavras, ele quer apresentar uma “fenomenologia da alteridade” para além das formulações abstratas e formais. Ele preocupa-se em pensar a alteridade a partir de uma situação concreta. Essa idéia, diz ele, “se investiga em princípio a partir de uma alteridade – conteúdo, a partir da Feminilidade”!

Alteridade Feminina

A feminilidade foi posta como um conteúdo que não

importa somente por sua efetividade real, mas porque se constitui “numa qualidade mesma da diferença”. Sendo a feminilidade essa diferença por excelência, ela pode comportar a autêntica relação com outro, uma dupla que não signifique apenas a dualidade numérica, dois, mas fundamentalmente a “sociedade entre dois”. Na compreensão levinasiana, a socialidade se faz necessária para tornar possível a “epifania excepcional do rosto”. O rosto na sua apresentação se mostra nu, frágil e silencioso. No entanto, ele profere silenciosamente uma palavra ordenadora que diz: “não matarás”. Nesse momento Levinas faz emergir toda uma inspiração fundadora de seu projeto filosófico: a ética.

O apelo a não matar exprime a força da ética que deve aparecer como uma conduta viva e empiricamente dada e não como uma noção abstrata e formal. Levinas propõe com isso a ética como fundamento indispensável das relações eróticas “mediante as quais a humanidade entra em sociedade de dois e a sustenta”. No fundo, o que ele chama de “irradiação ética do erotismo e a libido” que pode ser vivenciada na sociedade de dois, pretende que seja irradiado para todas as texturas das relações possíveis na sociedade como um todo. É na sociedade que alguém pode vivenciar o eu implicado com os outros. Aliás, a condição de manutenção ou afirmação do eu é ser num contexto de relações. A socialidade não se apresenta a nós como um dado sociológico, mas como uma condição ontológica do ser humano. Na sociedade o eu pode se determinar como individualidade na sua unicidade de eu. E somente enquanto eu, pode estabelecer relações com os outros. Por causa dessa condição ontológica a sociedade não é uma abstração e, por conseguinte, a socialidade não é forma vazia, indeterminada, mas situações concretas demarcadas na existência situada no mundo.

Há no esforço de Levinas a intenção de apresentar os

conceitos numa vibração de realidade – forma inteligível. Podemos dizer que ele intenciona mostrar os conceitos nas suas vibrações vivas, incidentes na experiência do real e não como formas lógicas abstratas. Ou seja, ele produz a desneutralização dos conceitos, fazendo com que eles tenham significação viva e vivificante. Isso faz com que suas ideias indiquem a dinâmica do movimento do real e não sua simples representação. É por isso que Levinas apresenta o tempo para além de sua dimensão de abertura que não pode ser apreendida e sincronizada nas elaborações conceituais. Ele pode ser compreendido na sua abertura inapreensível na dinâmica das relações que as pessoas estabelecem entre si. A sua abertura torna-se possível a partir da saída do isolamento de cada eu e na entrada na relação com os outros. O tempo torna-se transcendência na temporalidade das relações intersubjetivas. A sociedade desneutraliza o tempo, torna-o aberto na própria abertura das relações.

A erótica proposta nessa perspectiva é experiência do tempo como acontecimento humano na sociedade. Demonstrar essa tese constitui-se no principal objetivo de Levinas nas conferências de 1948: “O objetivo destas conferências consiste em mostrar que o tempo não remete a um sujeito isolado e solitário, se trata da relação mesma do sujeito com os demais”.

Eros e alteridade

Em *O Tempo e o Outro* Levinas faz preceder o tópico “O Eros” por “Poder e relação com os demais”. Neste ponto ele coloca alguns elementos que podem ser considerados molduras de compreensão do eros. Fala explicitamente do “abismo entre o eu e a alteridade do mistério”. Parece-nos que pensar a possibilidade de uma relação com o mistério significa destituir o eu de suas possibilidades de domínio sobre o outro. O sujeito fica desprovido de seu poder. Isto é claramente sugerido nas

formulações das perguntas:

Qual é esta relação pessoal que difere do poder do sujeito sobre o mundo? Como pode dar-se uma definição de sujeito que resida de certo modo em sua passividade? Há no homem outra soberania diferente dessa virilidade, desse poder de poder, de captar o possível?

Caso as respostas a essas questões sejam afirmativas, diz ele que “seria em tal relação onde residiria o lugar mesmo do tempo”. Ele constata que “nossa relação com o outro no nível de nossa civilização é uma perturbação de nossa relação com o original.” A perturbação reside provavelmente no fato das relações se darem na reciprocidade e no nivelamento. O eu e o outro tornam-se contemporâneos e participantes de uma dialética de mesmo e outro, onde não há verdadeira diferença. A diferença pode até ser apontada como o espaço ou o conceito de diferente. Tanto o espaço como o conceito ainda são simétricos na relação intersubjetiva. O outro que pode ser assumido como parceiro da relação tem que ser realmente exterior ao meu mundo e às minhas posses. A exterioridade é uma qualidade do que é o outro. Não se trata simplesmente de um outro eu. Mas outro que não tem nada a ver comigo: “O outro enquanto outro não é somente um outro eu: é aquilo que eu não sou”.

A partir do que foi exposto podemos perceber que Levinas está preocupado em postular uma relação com o outro como alteridade real. A relação tem que acontecer com aquilo que Transcende a identidade do sujeito, seu espaço e seu tempo.

Quando se ocupa de expor mais detidamente a “O Eros”, ele começa acentuando a necessidade de se buscar “as marcas da forma original desta relação com o outro na vida civilizada”. A busca dessa forma original deve salvar a civilização da perturbação mesmidade sempre idêntica a si mesmo, mesmo assumindo modulações de outro.

Ele recorre diretamente às questões da Alteridade e se pergunta:

Existe alguma situação em que apareça em toda sua pureza a alteridade do outro? Existe alguma situação na qual o outro não possua a alteridade como simples reverso de sua identidade, que não obedeça à lei platônica da participação na qual todo termo contém o mesmo, e por isso, contém o outro? Não haveria uma situação na qual um ser possuísse a alteridade positivamente, como essência? Que tipo de alteridade é aquela que não se reduz pura e simplesmente à oposição de duas espécies de um mesmo gênero?

Estas perguntas têm um núcleo comum. Trata-se da alteridade no sentido que anunciamos antes: o outro cuja essência é ser outro. Outro portador de uma identidade que lhe é própria, o que constitui sua diferença e exterioridade em relação aos outros. Ele fala de uma “situação”. Isto permite situar a alteridade na proximidade da experiência e, portanto, passível da efetiva relação.

O correlato que guarda as condições de uma relação efetiva sem perder a sua essência de alteridade é posta por Levinas como o Feminino:

Penso que o contrário absolutamente contrário, aquilo cuja contrariedade não é afetada por nada pela relação que pode estabelecer com seu correlato; a contrariedade que permite que um termo retenha absolutamente em sua outredade é o feminino.

Talvez possamos dizer que Levinas propõe a primeira resposta para suas perguntas. O feminino é a alteridade, possui a diferença como qualidade própria. A diferença do feminino não é posta no nível da formalidade. Pensa ele, que o sexo não é uma diferença específica, entre outras. A divisão lógica entre gêneros e espécies não incide sobre a realidade concreta. Admite que a diferença sexual seja

uma “estrutura formal”, mas que toca a realidade de um modo diferente. E por isso pode condicionar a possibilidade da realidade. Diz ele: “condiciona a realidade como multiplicidade”.

Pensar a realidade na sua expressão de multiplicidade é algo que vai propositalmente de encontro ao Primado da Unidade do ser Parmenidiano. A diferença sexual também não é uma contradição. Se assim fosse teríamos a alternância entre ser e nada, um reduzindo-se ao outro. Também não é uma “dualidade de dois termos complementários”, o que pressuporia um todo preexistente. Ora, pressupor um todo é para ele colocar o amor como fusão. Na experiência do amor há uma dualidade patética e insuperável dos seres. A relação sexual é de uma natureza tal que um pólo da relação sempre nos escapa, “se nos oculta para sempre”. É exatamente esse ocultamento que impede o outro ser de apreendido como objeto de nossas poses ou de nosso conhecimento. O outro da relação sexual mantém-se na relação real e na volúpia que só pode ser efetivada a dois. Produz o prazer, mas se oculta da relação. Isto lhe confere o estatuto de alteridade. Levinas chega a dizer que o feminino tem essa dimensão de aparecer na relação, mas afastar-se no seu mistério: “este mistério do feminino – o feminino, o essencialmente outro (...)”

O mistério não pode ser compreendido aqui como aquilo que não se conhece ou não se compreende, que tem um “sentido etéreo”. Se essa fosse a condição ontológica do feminino não teria como se estabelecer uma relação com ele. O que nos parece querer Levinas enfatizar é a excepcionalidade do feminino em não deixar reduzir as pretensões do poder do sujeito, que não somente quer conhecer, mas apropriar-se dele como se fosse um objeto dado. O feminino é um acontecimento na existência que afirma a condição de ser da alteridade. O mistério, portanto, que indicou o ocultamento à visão objetivante, o “furtar-se à luz”. A profanação que materializa um

modo de contato, não atinge o feminino desvelando-o ou tomando posse dele. É um modo de relação onde acontece o contato sem ferir outro na sua alteridade.

Há no feminino essa possibilidade extraordinária de dar-se numa relação e furtar-se dela ao mesmo tempo. A razão que atua como luz sobre os objetos, encontra no mistério do feminino um obstáculo intransponível, pois ele está permanentemente ocultando-se à luz:

O feminino é, na existência, um acontecimento diferente da transcendência espacial ou da expressão que se dirige à luz. É uma fuga ante a luz. A forma de existir do feminino consiste em ocultar-se, e o fato mesmo desse ocultamento é precisamente o pudor.

O ocultamento garantido pelo pudor não vislumbra um poder extraordinário do feminino. Não se trata de um poder que evoque um enfrentamento, uma luta na disputa de um domínio. E, portanto, algo que pode se constituir numa ameaça. Trata-se da condição daquilo que tem como essência ser outro. É nisso que reside o seu poder que não se impõe como poder. “Todo seu poder consiste em sua alteridade. Seu mistério constitui sua alteridade”. Levinas esforça-se para esclarecer que a relação com o mistério do feminino que se afirma como alteridade não pode ser pensada como liberdade que abriria possibilidade de luta ou de enfrentamento. O que também possibilitaria uma disputa por domínio. O outro não pode ser encarado como um ente de enfrentamento porque é livre. A liberdade não é algo que possa marcar a característica do que é outro. Ele diz que “o que caracteriza inicialmente o outro não é a liberdade” [...] “a essência do outro é a alteridade.” Pensa Levinas que uma relação pautada pela liberdade pode desembocar numa situação de dominador-dominado, o que implicaria um poder sobre o outro. Na relação erótica obrigatoriamente dada no feminino, o outro é refratário a

qualquer tentativa de poder. Em outras palavras, a alteridade presente na relação erótica é um acontecimento que paralisa o poder.

A noção de alteridade não se adequa ao poder, nem ao conhecer, também não pode ser pensada como uma “oposição entre ser e nada nem inscrita na noção de existir”. Verifica-se um acontecimento no existir de condição específica, pois não acontece como os demais fenômenos na subjetividade ou na consciência. A alteridade que acontece no feminino furta-se a todo instante da intencionalidade da consciência e da luz do sujeito. O pudor guarda a alteridade feminina da alteridade da condição de entidade e da claridade da luz: “O feminino não se realiza como ente em uma transcendência para a luz, mas no pudor ”[...] “A Transcendência do feminino consiste em retirar-se a outro lugar, é um movimento oposto ao da consciência.”

É visível o esforço de Levinas de mostrar o caráter excepcional da relação erótica. Esta excepcionalidade é descrita de modo extraordinário:

É a relação com a alteridade, com o mistério, quer dizer, com o futuro; com aquilo que, em um mundo no qual tudo se dá, não se dar jamais; com aquilo que pode não estar presente quando tudo está presente. Não com um ser ausente, mas com a dimensão mesma da alteridade. Ali onde todos os possíveis são impossíveis, onde não é possível poder, o sujeito é ainda um sujeito para o Eros.

Portanto, na erótica acontecem as possibilidades impossíveis. A excepcionalidade de sua relação pode ser atestada nas ações ou atos simples que envolvem a vivência sexual. Levinas se refere particularmente à volúpia. Chega a se referir a uma fenomenologia da voluptuosidade. Pela volúpia o acontecimento da relação se verifica numa espécie de ambiguidade que mantém os envolvidos presentes na relação e ao mesmo tempo ausentes. Ele destaca a sua importância, por

guardar um evento somente possível na relação a dois. O prazer propiciado na volúpia não é algo que possa ocorrer na solidão do um, do eu. Por outro lado, constitui-se numa relação que mantém os envolvidos separados, impedindo, assim, qualquer possibilidade de fusão.

Na mesma perspectiva da volúpia ele apresenta a carícia. Ela garante o contato com o outro, mas não o atinge como objeto, nem o assume como uma posse do sujeito, nem se funde com ele. A carícia efetua o contato real com o outro, mas “vai mais além desse contato”. Na carícia se dão movimentos específicos onde se pode sentir o calor do corpo, o brilho do olhar, a suavidade dos toques. No entanto, não é isso que constitui o objetivo da carícia. Ela não busca nada disso. O que aparentemente poderia ser negativo, Levinas vê a sua positividade. Ela nem sabe o que busca. E nisto está sua excelência, ou melhor, sua essência: “esta busca da carícia constitui sua essência devido a que não sabe o que busca. Este não saber, esta desordem fundamental, lhe é essencial”. Ele compara a carícia a um “jogo que não tem plano nem projeto”. Quer dizer que não há um objetivo a ser perseguido. Apenas a busca que caminha sem pretender chegar a lugar algum. Na carícia não pode haver objetos manipuláveis ou possuídos que possam ser meu. Na sua efetividade, flui numa retirada sem retorno. E porque nunca retorna, sustenta uma espera, “sempre acessível, sempre por vir”.

O porvir abre uma perspectiva de futuro em que não há um esperado concretamente. É um tipo de espera que nunca encontra um esperado: “A carícia é a espera desse puro porvir sem conteúdo”. A carícia ocorre como uma espécie de movimento que não encontra um termo de repouso. É o movimento mesmo que lhe assegura a sustentação, “está feita do aumento da fome” que nunca será saciada.

Na descrição da carícia como componente da volúpia, Levinas introduz uma nova maneira de se compreender

a intencionalidade. Ela vai na contramão da idéia da intencionalidade que determina o intencionado. A intencionalidade da volúpia tem um estatuto diferente: “intencionalidade única do porvir enquanto tal, e não espera de um fato futuro”.

Nota-se que não somente Husserl está em questão, mas também o Freud. Este último faz da libido a busca do prazer e o toma como conteúdo de sua reflexão: “o próprio Freud não diz da libido nada mais que sua busca do prazer, tomando o prazer como simples conteúdo a partir do qual começa sua análise”. Na concepção levinasiana, a significação do prazer enquanto tal não foi considerada por Freud. A volúpia se constitui na busca do prazer e este tornou-se o conteúdo de suas análises. Levinas detecta a insuficiência da análise freudiana e sua impropriedade. Admite que a volúpia é uma ocorrência sem conteúdo, “acontecimento mesmo do porvir, o porvir puro de todo conteúdo, o mistério do porvir enquanto tal”.

A fecundidade

A fecundidade é a última categoria da erótica que Levinas apresenta em *O tempo e o Outro*. A exposição começa com um conjunto de perguntas que dão o sentido da problemática em questão. A primeira pergunta quer saber sobre a possibilidade de um eu manter-se na alteridade de um tu sem ser absorvido por ele: “Como posso continuar sendo um eu na alteridade de um tu sem ser absorvido por esse tu, sem perder-me nele?” A segunda quer saber se o eu pode continuar sendo um eu no outro sem reduzir-se ou reverter-se sobre si mesmo. A última interrogação evidencia a possibilidade do eu tornar-se diferente de si mesmo: “Como pode o eu converter-se em

diferente de si mesmo?”

Essas questões, aparentemente impossíveis, tornam-se possíveis pela paternidade. Ela é capaz de tornar real o que a princípio seria inviável. Ela é como as outras categorias expostas, a efetivação de um modo de relação extraordinária com o outro. Levinas afirma que “a paternidade é a relação com um estranho, que sem deixar de ser alheio é eu; relação do eu com um eu-mesmo que, no entanto, me é estranho”.

Indica o autor que o filho não pode ser considerado como uma pura obra do eu, como um texto poético ou um outro objeto que pode ser fabricado. Além de não poder ser compreendido como uma propriedade, também não é adequado compreendê-lo numa relação de causa. O filho não se constitui numa espécie de sucessor do pai. Ele tem sua individualidade, “é um eu, uma pessoa”. O filho não é uma renovação do pai em si, nem uma confusão com ele. Sugere Levinas que a paternidade realiza a pluralidade do existir. O pai é exterior ao filho e vice-versa. O existir na condição de exterioridade afirma uma vez mais a radicalidade da diferença e, portanto, da alteridade. Com isso Levinas sugere uma compreensão da relação que se estabelece entre pai e filho na perspectiva da defesa de suas subjetividades. Ambos existem como seres separados.

Essa é a condição ontológica de cada sujeito existente no mundo. A dualidade que se determina na paternidade não assegura somente a relação entre diferentes, mas torna possível o pluralismo do existir mesmo. Na erótica onde se dá “a sexualidade, a paternidade e a morte introduzem na existência uma dualidade que concerne ao existir mesmo de cada sujeito. O existir enquanto tal se torna duplo.”

A noção de duplicidade fundamenta a relação social entre seres diferentes. Além disso se constitui numa das primeiras bases para propor a demolição do Edifício do Ser Uno e Idêntico proposto por Parmênides e perpetuado ao longo do

tempo. Também é visível a referência crítica a Platão por duas razões fundamentais. A primeira porque Platão, em continuidade a Parmênides, faz a multiplicidade ser subordinada ao uno. A segunda por Platão pensar o papel do feminino “mediante as categorias de passividade e atividade, reduzido à matéria”.

Segundo Levinas, Platão não considerou o feminino de modo distinto como algo passível de relação com o outro. Apenas estabelece como “ideia, única ideia que pode ser objeto do amor”. Além do mais, na sua avaliação, Platão propõe as relações sociais como ideias que podem ser buscadas como fusão: “o ideal do social se buscará em um ideal de fusão”. Dessa maneira a relação de um sujeito com o outro redundava numa identificação com ele. Nisso se dilui toda a diferença. Estabelece-se um ideal comum e uma “coletividade que diz nós”. É esse tipo de coletividade fundada num elemento comum que se direciona para “o sol inteligível, para a verdade”. Ele observa que nessa coletividade se tem a facticidade do “junto a”. A essa modalidade do “junto a” ele propõe uma alternativa: “a coletividade do eu-tu”. No entanto, distingue a relação eu-tu de Buber, o caráter de reciprocidade. Na configuração da relação eu-tu, as subjetividades são separadas. Não há um terceiro termo para mediar ou sustentar a relação. A relação tem que acontecer sem a participação de um ente comum que seja intermediário.

A relação face a face não comporta intermediários que faça a ligação aproximando-os: “É o face a face sem intermediários e o encontramos no Eros, no qual, na proximidade do outro, se mantém integralmente à distância, e cujo caráter patético depende tanto desta proximidade como desta dualidade”.

Conclusão

Vimos que a apresentação da erótica Levinas o faz pela exposição das categorias de Feminilidade e Fecundidade, inicialmente. A partir da noção do feminino ele articula a noção de alteridade, de transcendência e do tempo numa perspectiva diacrônica. A abertura do tempo abre a noção de infinito que se faz inapreensível. Na categoria da Fecundidade evidencia as noções de Paternidade e filialidade, onde mostra que é possível para um ser manter-se numa relação com um tu sem ser absorvido por ele, nem reduzi-lo ao seu si mesmo. Mostramos o seu esforço de expor que as análises da volúpia, da profanação e da carícia são modos específicos de se fazer a experiência da relação com outro, no profundo respeito de sua alteridade, na sua diferença e conteúdo de outro enquanto tal.

A erótica, portanto, efetiva uma relação ética entre sujeitos no absoluto respeito à alteridade do outro. O coletivo que se instala na socialidade erótica é uma relação com o outro e não uma comunhão com ele. Aquilo que na relação o outro nega, é justamente o que lhe é próprio e não pode ser dado. Ele se faz presente de forma real, mas se ausenta da relação. De modo extraordinário, a relação se dá sem fusão, no resguardo de sua essência que afirma a presença do outro: “esta ausência do outro é precisamente sua presença enquanto outro”.

Referências bibliográficas

LEVINAS, Emmanuel. **El Tiempo y el Otro**. Trad. José Luis Pardo Torío – Barcelona, Buenos Aires, México: Ediciones Paidós, I. C. E. de La Universidad Autónoma de Barcelona, 1993. (Pensamiento Contemporáneo – Colección dirigida por Manuel Cruz)

Notas

- 1 LEVINAS, Emmanuel. El Tiempo y el Outro. – Barcelona, Buenos Aires, México: Ediciones Paidós, I. C. E. de La Universidad Autónoma de Barcelona, 1993. (Pensamiento Contemporáneo – Colección dirigida por Manuel Cruz), p. 68.
- 2 LEVINAS, Emmanuel. El Tiempo y el Outro, p. 70.
- 3 LEVINAS, Emmanuel. El Tiempo y el Outro, p. 74.
- 4 Ibidem.
- 5 Ibidem.
- 6 Ibidem.
- 7 LEVINAS, Emmanuel. El Tiempo y el Outro, p. 74.
- 8 LEVINAS, Emmanuel. El Tiempo y el Outro, p. 77.
- 9 Ibidem, p. 121.
- 10 Ibidem, p. 125.
- 11 Ibidem.
- 12 Ibidem.
- 13 LEVINAS, Emmanuel. El Tiempo y el Outro, p.127.
- 14 Ibidem.
- 15 Ibidem, p. 128.
- 16 Ibidem.
- 17 LEVINAS, Emmanuel. El Tiempo y el Outro, p. 128.
- 18 Ibidem.
- 19 Ibidem, p. 129.
- 20 Ibidem.
- 21 LEVINAS, Emmanuel. El Tiempo y el Outro, p.130.
- 22 Ibidem.
- 23 Ibidem.
- 24 LEVINAS, Emmanuel. El Tiempo y el Outro, p. 131.
- 25 Ibidem.
- 26 Ibidem.
- 27 LEVINAS, Emmanuel. El Tiempo y el Outro, p. 132.
- 28 Ibidem, p. 133. 1993. (Pensamiento
- 29 Ibidem.
- 30 Ibidem.
- 31 Ibidem.
- 32 Ibidem.
- 33 Ibidem.
- 34 LEVINAS, Emmanuel. El Tiempo y el Outro, p. 133.
- 35 Ibidem.
- 36 Ibidem, p. 135.
- 37 Ibidem.
- 38 Ibidem.
- 39 LEVINAS, Emmanuel. El Tiempo y el Outro, p. 137.
- 40 Ibidem.
- 41 Ibidem.
- 42 Ibidem, 138.
- 43 LEVINAS, Emmanuel. El Tiempo y el Outro, p. 138.
- 44 Ibidem.