

DO AMOR A SABEDORIA À SABEDORIA DO AMOR: ÉTICA E SENTIDO DO HUMANO EM LEVINAS

OF LOVE THE WISDOM TO WISDOM OF LOVE: ETHICS AND HUMAN SENSE IN LEVINAS

Marcos Alexandre Alves*

Recebido: 09/2016

Aprovado: 10/2016

Resumo: O artigo examina a crítica dirigida por Levinas ao ideal ontológico, presente na base de toda a filosofia ocidental, que se identifica com o amor à sabedoria e que se expressa por meio das ações de um eu identificador e autocriador. Mais do que recusar a ontologia, enfatiza-se a tensão contínua desta crítica, para se evitar os desdobramentos e os perigos a que esse primado pode conduzir. Evidencia a necessidade de uma reflexão sobre o conhecimento e o ser nos limites da ética, que não será entendida como uma ciência regional ou uma região da ontologia, nem será uma ética autônoma ou da responsabilidade, mas uma ética da alteridade ou como responsabilidade. Enfim, defende-se uma nova tarefa para a filosofia, enquanto sabedoria do amor, que é pensar de outro modo que ser, acolher e responsabilizar-se pelo Outro, condição necessária para que ocorra a reconstrução da subjetividade e a preservação do sentido ético do humano.

Palavras-chave: Ética, Ontologia, Autonomia, Heteronomia, Responsabilidade.

Abstract: The article examines the criticism directed by Levinas the ontological ideal, present at the base of all western philosophy, what is identified with the love the wisdom and what is expressed through the actions of a self identifier and autocreative. More of what refuse to ontology, the tension is emphasized continues from this criticism, to avoid the consequences and dangers that this the primacy can lead. Evidences the need for a reflection on the knowledge and the being within the bounds of ethics, what will not be understood as a regional science or a region of ontology, nor will it be one autonomous ethics or from responsibility, but an ethics of alterity or as responsibility. Finally, a new task defends himself for philosophy, while wisdom of love, which is think of another mode to be, welcome and take on responsibility for Other, a necessary condition for the occurrence of reconstruction of subjectivity and the preservation of the ethical sense of human.

Keywords: Ethics, Ontology, Autonomy, Heteronomy, Responsibility.

Introdução

Vislumbra-se no campo filosófico uma novidade, no que diz respeito à racionalidade ética e o sentido do humano. Ergue-se uma voz dissonante em meio às melodias pautadas e inspiradas no *Logos* da Antiga Grécia. Não por

* Doutor em Filosofia da Educação – PPGE/UFPel. Mestre em Filosofia – PPGF/UFSM. Licenciado em Filosofia – FAFIMC. Professor Adjunto do Curso de Filosofia e Mestrado em Ensino de Humanidades e Linguagens – Centro Universitário Franciscano – UNIFRA.

Problemata: R. Intern. Fil. v. 7. n. 2 (2016), p. 55-72 ISSN 2236-8612

doi:<http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v7i2.30509>

não terem seguido a lógica do pensamento humano, mas por terem promovido em proporção demasiada o amor à sabedoria, sem, contudo, considerar outras inspirações capazes de fazer pensar ou, melhor que pensar, acolher o humano presente no Outro homem.

Levinas, voz dissonante por entre a sinfonia ocidental, embora se utilizando do referencial filosófico grego (autonomia), busca nova inspiração em outra tradição, tão antiga quanto à grega, a Bíblia judaica (heteronomia). De início, parecia simplesmente um mero sofista solitário a apresentar, por entre as belas palavras da filosofia ocidental, um *dito* jamais esgotado no seu *dizer*, capaz de indicar, para além da essência, a possibilidade de um novo sentido para o humano, que mesmo sem perder o “amor à sabedoria” (ontologia) procure priorizar a “sabedoria do amor” (ética). O novo desta proposta ética, apresentada por Levinas, reside na possibilidade de constituição de um sentido, para além ou até mesmo anterior àquele dado pelo *logos* da filosofia Ocidental. Esse sentido encontra no rosto do Outro homem a sua razão de ser. Instaurando, assim, na subjetividade um desinteresse de si, capaz de constituir-se como responsabilidade pelo rosto deste Outro homem, sob as feições do pobre, do estrangeiro, do órfão e da viúva.

Encontra-se, na filosofia levinasiana, um convite a uma evasão do Ser (Mesmo), uma transcendência ao Outro, pois o retorno a si mesmo nada mais é que desumanização e enraizamento na terra natal (Ulisses). Em outras palavras, o retorno a si mesmo é egologia, pois a transcendência ao Outro, a exterioridade, ao estrangeiro se dá no interior da própria imanência (conceito). O verdadeiro humanismo é, pois fruto do êxodo, que desinteressa o eu de si mesmo, para interessar-se por Outrem. À semelhança de Abraão, a utopia da terra prometida provoca no eu uma abertura à Alteridade. Esse movimento, transcendência ética, inverte a ordem tradicional do para-si ao para-o-Outro e, portanto, traduz-se como acolhimento e responsabilidade inalienável pelo Outro, sem esperar nada em troca (reciprocidade).

Neste sentido, examina-se um dos elementos centrais na filosofia de Levinas, que é a compreensão e a crítica empreendida por esse filósofo ao eixo fundamental em torno do qual se desenvolve o modo de pensar no ocidente: Ontologia. A autonomia do eu pela razão; a liberdade diante do Outro e do conflito; a consciência identificadora, representativa que fixa o absoluto e o domestica na integração sistêmica, não deixando margem nem espaço para o novo e o diferente e, sobretudo, para o Outro homem. Consequentemente, Outrem, quando tomado em consideração, será no máximo outro eu (*alter-ego*), à semelhança do eu, portanto, objetivado. Intenciona-se, desse modo, analisar o questionamento e a crítica dirigida por Levinas à ontologia e, sobretudo, enfatizar a *tensão* continua desta crítica. Pois, mais do que recusar a ontologia fundamental e os seus desdobramentos

para o pensamento contemporâneo, pretende-se questionar o seu primado e os perigos a que este primado pode conduzir. A saber, trata-se de anunciar a tarefa de uma reflexão sobre o conhecimento e o ser nos limites da racionalidade ética e do sentido do humano.

Na ética, segundo Levinas, reside uma racionalidade mais profunda que a razão inteligível do saber ontológico, pois esta razão se apresenta como capaz de respeitar a Alteridade. Essa primazia da racionalidade ética foi reconhecida pela tradição, mas não seguida pela prática filosófica ocidental, que preferiu quase sempre a autonomia do eu às vicissitudes de uma relação transcendente – para-o-Outro. Entretanto, a ética, tal qual Levinas a entende, ergue-se sob os pilares desta razão mais profunda e se estende em relação assimétrica. Portanto, a ética não será entendida como uma ciência regional ou uma região da ontologia, nem será uma ética autônoma ou uma ética da responsabilidade, mas uma ética da alteridade (heterônoma) ou ética como responsabilidade, sem perfazer qualquer forma de totalidade.

Ontologia: filosofia da autonomia e totalidade

Na leitura levinasiana, a ética, na filosofia ocidental, sempre foi pensada a partir do eu e do ser. Ou seja, a filosofia ocidental foi “na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser” (LEVINAS, 1990, p. 33-34). O eu que pensa e que pode (saber é poder) é tomado como princípio e entendido como articulador das relações que orientam e regulam as relações humanas. Ao lado da ética da autonomia e do ser surgiram também alternativas da ética da intersubjetividade, buscando certo equilíbrio entre o Eu e o Outro – autonomia e heteronomia (LEVINAS, 1999). No entanto, na acepção dessa ética intersubjetiva o Outro foi geralmente pensado e percebido como outro eu, a partir do eu os outros não são totalmente outros, são outros, mas são outros eus como sou outro para eles. Portanto, na base dessa relação intersubjetiva permanece a identidade da autonomia e o princípio ontológico da participação de todos no mesmo ser e na mesma totalidade.

A heteronomia foi muitas vezes apontada como realidade não indiferente na relação ética, mas mesmo nessas circunstâncias mereceu uma consideração negativa por parte da filosofia. Negativa, em que sentido? No sentido de que a heteronomia revelava fraqueza, dependência, passividade e perda da liberdade, incluindo subordinação e relativização do poder de escolha. Ora, a partir dos princípios da autonomia se não houver liberdade, não há, em consequência, critério de referência de atribuição de valor moral aos atos humanos e às relações sociais. Na heteronomia, portanto, ficaria

relativizada ou esvaziada a base de referência para o valor moral e o direito (LEVINAS, 1999).

Parece claro, pois, que o ideal ético da filosofia não poderá ser outro que aquele que foi proposto, desde o início por Sócrates, e sempre retomado, sob formas diversas, ao longo da História da Filosofia: “conhece-te a ti mesmo”. A diversidade de interpretações e de estruturas sistêmicas surgidas e que foram tomando forma e se impondo, no curso dos séculos não alterou, na sua essência, a proposição teórica básica de Sócrates.

O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade (LEVINAS, 1990, p. 34).

Para Levinas, a razão, desde Sócrates, realiza um trabalho de neutralização, englobando o Outro. Em que sentido a razão engloba e neutraliza o Outro? Na medida em que o torna conceito. As coisas se rendem a uma conceitualização que confirma o primado de Mesmo e, portanto, de uma egologia. Levinas lança mão do conceito de totalidade para explicar essa situação. O que Levinas entende por totalidade? A totalidade é a face da guerra (LEVINAS, 1990). Esse conceito percorre a história do pensamento ocidental, em que o individual e as particularidades ganham consistência e significação somente no interior de uma dimensão mais vasta, pois o que conta é o sentido último.

No que se refere às coisas, verifica-se uma rendição na sua conceptualização. Quanto ao homem, tal capitulação pode obter-se pelo terror que põe um homem livre sob a dominação de outrem. No que concerne às coisas, a tarefa da ontologia consiste em captar o indivíduo não na sua individualidade, mas na sua generalidade. A relação com o Outro só aí se cumpre através de um terceiro, que encontro em mim. O ideal da verdade socrática assenta, portanto, na suficiência essencial do Mesmo, na sua identificação de ipseidade, no seu egoísmo. A filosofia é uma egologia (LEVINAS, 1990, p. 34-35).

A questão que se desprende disso é a seguinte: quando de fato a filosofia centrada na autonomia se torna, por assim dizer, totalidade, egologia? Foi com o advento da centralidade do *cogito* cartesiano que a autonomia tomou a forma explícita de egonomia e o problema começa a ser posto de maneira mais agudo e explícito. Até então, por influxo da relação mais ou menos estreita entre filosofia e teologia cristã, a autonomia encontrava fundamentação última no modelo metafísico que conferia certo equilíbrio na regulação normativa dos comportamentos, tanto em nível social como individual, quer entre pessoas, povos e nações. Um princípio único e comum resguardava certa igualdade ao

mesmo tempo em que mantinha neutralidade, diante do qual vencido e vencedor recebem julgamento do mesmo tribunal.

Mas esse frágil equilíbrio começa a decompor-se com o advento da chamada crise da metafísica. Na medida em que se afirma que ela é um campo de luta sem fim, perde seu caráter de princípio gnosiológico regulador acima de toda suspeita, embora perdure ainda como ideal regulador próprio na herança vital dos costumes dos povos e das pessoas, e que o eu transcendental começa a ser tomado como legislador universal, esvai-se aquele frágil equilíbrio que mantinha certa proporcionalidade entre o Eu e o Outro e que conferia um certo vigor ético às relações inter-humanas. A partir desse contexto como fica, ou como é possível pensar a questão ética?

Segundo Costa (2000), na busca da verdade e da ética no pensamento Ocidental oscilou-se entre dois caminhos. Constituiu-se uma corrente ética formada na autonomia, evoluída em egolatria; e outra, pouco refletida e raramente assumida, fundada na heteronomia. A tradição da autonomia, para Levinas, não é uma filosofia ética, é, antes, uma egolatria, que embasa e constituiu a valência da injustiça e da violência que marcam as relações inter-humanas. Mesmo assim, não deixa de ser uma filosofia que busca a verdade. Portanto, o que se torna visível na filosofia de Levinas é um questionamento da ideia tradicional, segundo a qual, o lugar natural e a origem própria da filosofia se encontra no psiquismo humano entendido como saber.

A relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro, apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarcia de um eu. A tematização e a conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma de facto o Outro, mas no seio de uma negação da sua independência. (...) A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder (LEVINAS, 1990, p.36-37).

Essa contestação e a consequente recusa do saber entendido como consciência de si, traz consequências críticas e inovadoras. O ponto firme e critério da verdade e também da ética é tradicionalmente tido como sendo a consciência e a certeza que ela confere, sobretudo, a partir da dúvida cartesiana. Levinas denuncia nisso uma concepção reducionista da inteligibilidade que consistiria na integração do Outro ao Mesmo (Eu). No domínio teórico desse saber correlativo ao ser, só é inteligível aquilo que é abrangido pela esfera da interioridade da consciência e pelo horizonte do ser. Qualquer realidade que ultrapasse essa esfera e horizonte ou é tida como inexistente ou pura ilusão. Aqui, princípio e critério único permanece o sujeito transcendental que, em última análise, não tem alteridade ou, se entra em contato com outras realidades que as intrínsecas (próprias), através do processo de identificação, reconduz tudo à mesma e única identidade principal.

Dentro dessa tradição (autonomia), segundo Levinas, se há obrigação para com o Outro, justifica-se como uma obrigação para consigo mesmo, isto é, como uma coerência íntima com sua própria natureza psíquica.

A questão que inquieta Levinas, nesse sentido, é a seguinte: será que essa forma de saber esgota a riqueza imensa da subjetividade? Na compreensão, essa primazia ou forma de saber, baseada na autonomia, não esgota a riqueza desmedida da subjetividade; pois o humano é muito mais complexo e profundo que as formas e interpretações assentadas e elaboradas na racionalidade egonômica. Desde essa análise crítica, segundo Pelizzoli (2002), Levinas procura abrir outras perspectivas filosóficas em que o saber teórico aparece relativizado, e faz surgir um saber mais amplo e aberto que acolhe e respeita a Alteridade, sem integrá-la na síntese da identidade; a saber, aponta para uma relação não alérgica em que o Outro permanece Outro, sem redução ou neutralização, embora em relação com o eu.

A relação ética, oposta à filosofia primeira da identificação da liberdade e do poder, não é contra a verdade, dirige-se ao ser na sua exterioridade absoluta e cumpre a própria intenção que anima a caminhada para a verdade. A relação com um ser infinitamente distante – isto é, que ultrapassa a sua idéia – é tal que a sua autoridade de ente é já invocada em toda e qualquer questão que possa levantar sobre o significado do seu ser (LEVINAS, 1990, p.38-39).

Para dar a compreender essa impossível exigência de uma relação não alérgica com o Outro em que esse permanece Outro na relação, Levinas recorre à ideia de infinito de Descartes. A noção cartesiana da ideia de Infinito designa, segundo Levinas “uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa. Designa o contacto do intangível, contacto que não compromete a interioridade daquilo que é tocado” (1990, p. 42). A ideia de infinito em nós supõe um psiquismo irreduzível ao saber, psiquismo capaz de acolher mais do que contém. Isso significa precisamente fazer mais e melhor do que saber, numa palavra, Desejar. Um pensamento que pensa mais do que pensa é Desejo. Ora, o que é o Desejo e que tipo de intencionalidade ele porta?

O conceito de Desejo, em Levinas, é entendido não como intencionalidade teórica ou compreensão do ser. Trata-se de uma intencionalidade sensível que realiza como que uma implosão do saber teórico tradicional. Na interpretação de Melo (2003), o Desejo se constitui como a condição para que ocorra uma relação com a Alteridade, agora irreduzível à interioridade da consciência e incomensurável pela estrutura teórica do saber tradicional. Nesse sentido, acontece igualmente uma destituição do sujeito transcendental e do seu poder. Entre o sujeito que pensa e a ideia de infinito que ele descobre em si (um finito intrinsecamente abarcado pelo infinito e paradoxalmente com consciência desta in-finição) estabelece-se uma relação

única em seu gênero: uma relação do mais no menos. É justamente nesse contexto que Levinas insere a relação ética com o Outro.

O infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela idéia do Infinito, produz-se como Desejo. Não como um Desejo que a posse do Desejável apazigua, mas como o Desejo do Infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer. Desejo perfeitamente desinteressado – bondade. Mas o Desejo e a bondade supõem concretamente uma relação em que o Desejável detém a “negatividade” do Eu que se exerce no Mesmo, no poder, na dominação (LEVINAS, 1990, p. 42).

A ideia de infinito é o esquema formal da nova relação em que o Outro é o mais e que o Eu, com o seu saber e consciência transcendental, não é capaz de englobar, de objetivar, mas acolher como o mais em relação com o menos. Tudo isso revela uma camada mais profunda do que a do ser e do saber e a possibilidade de uma relação com o Outro em que o Outro não é reduzido ao Mesmo e anulado como Alteridade. Há, assim, uma dimensão que vai além da intencionalidade teórica e da experiência subjetiva, como comumente são interpretadas. Essa realidade mais profunda instaurada pelo Desejo - acolhimento do infinito pelo finito antes de conhecê-lo ou compreendê-lo - leva o nome de ética. Para Bensussan (2009), essa intencionalidade ética (Desejo) indica a presença de uma transcendência como estrutura da própria subjetividade, como concretude do psiquismo humano anterior ao próprio saber teórico.

Portanto, Levinas profere palavras duras contra a tradição filosófica ocidental que tem esquecido o Outro e procurado assentar o saber teórico sobre um Eu olímpico, no qual a verdade não é uma relação responsável; é, antes, uma relação livre, com adesão livre a uma proposição que afirma da realidade o que a intencionalidade de antemão semeou pela injunção do eu que predetermina os fatores da adequação. Esse procedimento, segundo Levinas, leva o nome de “filosofia da injustiça”. Porque filosofia da injustiça? Por que não põe em questão o Mesmo. Na medida em que a filosofia não põe em questão o Mesmo leva a injustiça, pois na relação teórica em que acontece o desvelamento do Outro, ele não permanece na sua identidade de Outro, mas é visto sob a categoria de ser, que perde sua Alteridade. Nesse sentido, Levinas vê a filosofia ser atingida, desde sua infância, como que por um horror ao Outro que permanece Outro, por uma insuperável alergia da Alteridade do Outro. Portanto, a ontologia “é essencialmente uma filosofia do ser, que a compreensão do ser é a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem. É por isto que ela se torna filosofia da imanência e da autonomia” (LEVINAS, 1999, p. 188).

Ética como filosofia primeira

A filosofia da verdade como adequação pelo saber teórico, que acaba por torna-se filosofia da injustiça na dimensão ética, faz com que Levinas coloque em questão toda uma tradição filosófica que procurava em si o fundamento de si, fora dos caminhos e das proposições heterônomas (LEVINAS, 1999). As afirmações relativas à autonomia ficam claras e contextualizadas quando de fato referidas ao tema que Levinas questiona, sintetizado na expressão do Eu fichteano. Fichte expõe um pensamento original sobre a relação eu-ética. Parte de dois princípios: o princípio aristotélico da não contradição e o princípio moderno de identidade, afirmando que este é ainda mais originário porque o princípio de não contradição deriva do princípio de identidade. Não obstante, este superar aquele, Fichte tenta ultrapassar tanto um quanto outro e propõe um novo princípio. Enfatiza que o princípio da identidade é puramente formal; de necessário há somente o vínculo lógico. Tal princípio supõe que exista alguém que o pense e esse alguém que o pensa não pode ser outro senão o eu, que pensa o vínculo e se opõe a ele ao mesmo tempo.

Consequentemente, o princípio supremo não é o da não-contradição, nem o da identidade, mas somente o próprio eu. O eu é o princípio originário, porque se põe a si mesmo, não é posto por outro, é autônomo. Desse modo, o princípio primeiro é condição incondicionada, constrói a si mesmo, é posição de si mesmo, em síntese, é autocriação (LEVINAS, 1999).

Fichte propõe um eu autocriador, que se põe a si mesmo não como um fato, mas como um ato, uma atividade intelectual originária. Esse eu puro torna-se o princípio do idealismo. A inteligência deste eu puro é ativa e absoluta, excluindo qualquer passividade. Explica-se a ausência de qualquer passividade por ser ato puro, como que supremo e por isso primeiro, não derivado, ao qual nada precede. A passividade implicaria secundaridade, derivação, receptividade. Em Fichte, a inteligência é atividade pura, sem traços de passividade, dela tudo deriva e se deduz e, assim, não tem alteridade nem transcendência. É essa concepção de eu puro - que se põe a si mesmo -, que Levinas tem em mira quando repetidas vezes se opõe sistematicamente (LEVINAS, 2006).

Essa concepção de eu puro de Fichte, segundo Levinas, faz história e repercute também em seus mestres: Husserl e Heidegger (POIRIÉ, 2007). Com esses pensadores, Levinas passa a dialogar e a contrapor o seu pensamento, pois entende que eles privilegiam a posição do eu (egoidade) conferindo primazia à consciência tética.

A origem do fenômeno mesmo da identidade. A identidade do eu não é, com efeito, a permanência de uma qualidade inalterável. Eu sou eu mesmo não por causa de tal

ou tal traço de caráter que eu identifico previamente para depois me reencontrar o mesmo. É porque sou desde o início o mesmo – uma ipseidade – que posso identificar todo objeto, todo traço de caráter e todo ser (LEVINAS, 1999, p. 187).

Para Levinas, Husserl permanece na órbita dessa visão. O acento na autonomia do eu continua e não apenas sob o aspecto do conhecimento, a insistência agora recai no papel identificador do eu, que conhece - aspecto inquestionável -, mas vai além do ato de conhecer, conferindo ao eu a função identificadora e judicativa. O eu não só conhece, mas identifica o mesmo objeto na distância e no tempo - consciência. Essa é uma posição firme de Husserl, que insiste sobre o sentido cuja intuição do eu confere ao objeto visado: o eu conhece, identifica, dá sentido ao objeto que se manifestou fenomenologicamente. O eu é princípio de atividade, mas permanece enclausurado na prioridade sua identidade originária em qualquer relação. Isso leva Levinas a traçar uma conclusão de que em Husserl, o eu é a identidade por excelência e que toda tentativa de heteronomia acaba em autonomia.

Por conseguinte, a supremacia do Mesmo sobre o Outro continua, conforme Levinas, na filosofia heideggeriana, porém em novas categorias. No entendimento de Fabri (1997), a via de acesso a cada singularidade passa pelo ser; mas esse ser não é um substantivo, não é um ente particular, é antes um neutro que serve de mediação para a inteligibilidade de cada ente e no qual perde sua heteronomia, cai na generalidade do conceito ser, no anonimato e na impessoalidade. Consequentemente, o Dasein (ser-aí) que Heidegger coloca no lugar da alma, da consciência, do eu, conserva, segundo Levinas, a mesma estrutura da egologia. O ser converte-se em inteligibilidade, o ser é inseparável da compreensão do ser. Através do ser, ontologia heideggeriana subordina a relação com o Outro à relação com o neutro que é o ser. Nesse sentido, continua a exaltar a vontade de poder do Mesmo que tudo abrange na forma da impessoalidade/generalidade. O desvelamento praticado não encontra o rosto, mas apenas os modos de ser, redutíveis ao neutro, sobre os quais permanece livre e senhor. A saber, para Levinas as teses conhecidas da filosofia de heideggeriana, a pré-excelência do ser em relação ao ente, da ontologia em relação à metafísica, culminam em afirmar uma tradição em que o Mesmo domina o Outro, em que a liberdade (idêntica à razão) precede a justiça (LEVINAS, 1990). Neste sentido, pode-se perguntar: a justiça não deveria consistir em colocar antes das obrigações para consigo as obrigações para com o Outro, em colocar o Outro antes do Mesmo?

Levinas passa do nível gnosiológico para o prático-ético. O mesmo eu que se põe como princípio do conhecimento coloca-se agora como princípio da atividade prática que vem incidir na ética. A ontologia heideggeriana, ao “subordinar à relação com o ser toda a relação com o ente, afirma o primado da liberdade em relação à ética” (LEVINAS, 1990, p. 36). Na ordem prática, o eu

idealista produz atos éticos, isto é incontestável; porém, tais atos estão revestidos de egoísmo, porque a própria ipseidade é egoísta na sua dimensão intrínseca. Não é à ética que se vai atribuir o caráter de egoísmo por derivar do eu idealista; o que está em jogo é a própria concepção de homem (subjetividade), desde os seus fundamentos, espelhada na relação teórico-prática e nas relações inter-humanas. Fundada no idealismo ou na ontologia ou em estruturas amorfas, a antropologia aparece eivada, desde os albos de sua inteligibilidade, do egoísmo da autonomia, que por ser compreendido como natural, é tido como dado original e justificado, mesmo que invada e contamine todas as relações humanas.

No último século, na interpretação de Souza (1999), testemunha-se a ruína das instituições éticas objetivas, a erosão da confiança inquestionável na própria razão, o eclipse do eu transcendental e os jogos da totalidade. O fiasco do humano que a crise do Humanismo, até a morte do homem, revela, e “o contra-senso dos vastos empreendimentos falidos, onde a política e técnica culminam na negação dos projetos que os conduzem” (LEVINAS, 1993, p. 83). Nesse sentido, impõe-se à reflexão tentar caminhos novos, propor alternativas antropológicas capazes de fazer com que o homem escute um dizer original e veja o invisível. A concepção de homem não se esgota na teoria que a ontologia apresenta, nem no idealismo. A concepção tem que ser derivada? O homem, enquanto sujeito, não é irreduzível? O sujeito não é habitado pela ideia de infinito antes de habitar o mundo? Não será possível entender a subjetividade como responsabilidade pelo Outro no núcleo da sua própria identidade? Levinas não elabora um novo humanismo, mas um *humanismo do outro homem*, cuja originalidade consiste na ética, anterior à ontologia e a qualquer antropologia.

O egoísmo não é ético e nem pode fundamentar uma ética, pelo menos no sentido em que a ética inclui relações de paridade entre homens e povos. Para Fabri (2007), isso não significa que o eu egoísta não possa ter ações de caráter ético; essas ações até podem acontecer, mas continuam a fazer parte do interesse do ser (interessamento) por mais diversificado que seja e até transcendente o motivo do agir. A razão consiste no fato de que o eu idealista nas suas relações, reduz o Outro a objeto ou interpõe mediações redutoras e neutras, permanecendo absoluto, afirmando-se como poder e liberdade, fazendo até coincidir verdade com liberdade. É na liberdade que o ser-eu se instala, considerada como núcleo radical intransponível da sua individualidade.

Husserl, segundo Levinas, afirma no seu método fenomenológico, que o objeto é visado e conhecido não apenas *noeticamente*, mas também como alteridade, na sua consistência objetiva exterior ao eu, enquanto o homem é conhecido como *alter-ego*. Nesse sentido, vigora, segundo Bensussan (2009), na perspectiva levinasiana, uma tríade: o sujeito cognoscente, o objeto e o

alter-ego. No entanto, objetividade e alteridade são categorias insatisfatórias, pois fazem parte do grande projeto da unidade ontológica e do eu *a priori*; enquanto permanecem essas estruturas fontais não é possível satisfazer as exigências de uma ética que respeite de fato a Outro como Outro. Qual é a raiz dessa insuficiência?

Na leitura de Sebbah (2000), não há ruptura do esquema do sujeito intencional, nem sequer nos esquemas fenomenológicos husserlianos. O conhecimento pode ter a sua validade, validade própria do conhecimento objetivo, mas o sujeito permanece idêntico a si mesmo nas metamorfoses pelas quais passa nas relações: identidade inalterável, autonomia. O respeito à Alteridade exige que o eu seja como que atraído para fora de seu pólo, que se quebre o esquema do sujeito intencional e se revele outro núcleo mais profundo, anterior, pré-original e anárquico em relação ao esquema intencional. Ser atraído para fora de si é ser animado pelo Desejo, ser inspirado pela ideia de infinito, escutar e obedecer antes de ver.

Tudo isso implica uma exterioridade para além dos horizontes do ser e da força da intencionalidade que para o eu é infinita. Não se trata de uma exterioridade conceitual, mas do rosto interpelador concreto. Em lugar do esquema do sujeito intencional, Levinas apresenta um psiquismo irredutível ao saber, capaz de acolher mais do que ele contém, o que significa fazer mais e melhor que pensar, isto é desejar. A relação para com uma Alteridade irredutível à interioridade da consciência não tem mais a estrutura teórica do saber. Estabelece-se uma relação única no seu gênero, semelhante à ideia de infinito, cujo modelo é a relação com o Outro. Para Levinas tal relação não é uma correlação, mas relação sem relação, relação que mantém a transcendência, garante a alteridade, quebra a autonomia e dá lugar a heteronomia. Convém notar e isso é essencial, que a transcendência não é vista como uma qualidade ou camada do ser, ou uma dimensão da realidade que supere a experiência subjetiva, ou que seja tocada numa espécie de fusão entusiástica; a transcendência é a própria estrutura da subjetividade, a concretude do psiquismo prévia ao saber.

Filosofia: sabedoria do amor

Todo o empreendimento teórico construído até aqui, ocupou-se de mostrar como Levinas fundamenta a filosofia, ou seja, que a ética se constitui como o núcleo e origem do pensamento metafísico. Uma vez estabelecida essa questão fundamental, podemos agora avançar e perguntar: em que consiste a tarefa da filosofia? A ética é a filosofia primeira, e todo o pensamento filosófico deriva e remete diretamente a ela. A partir da descrição

da relação ética original, Levinas não renuncia a pensar o ser, mas se nega a fundamentar seu pensamento sobre o ser; não rechaça a justiça expressa em normas, porém descarta que uma generalização possa estar na origem da ética. Em consequência, não renuncia a filosofia. Ao fundamentar seu pensamento sobre algo excepcional e não tematizável, não se resigna ao silêncio, não remete a uma realidade inefável nem se conforma com uma descrição apofântica.

Tradicionalmente, a filosofia tem sido entendida, atendendo ao significado etimológico desta palavra, como “amor à sabedoria”. O termo amor expressa um movimento, uma tendência, uma orientação para um fim. A sabedoria, portanto, não é algo que se encontra, mas que se busca de acordo com uma tendência presente no ser humano. É certo que, em seu fim, a filosofia é conhecimento teórico, porém a própria contemplação tem sido entendida como práxis.

Levinas inverte esta abordagem em todos os seus termos. Em primeiro lugar, não concebe a filosofia, em sua origem, como práxis. A passividade original não cede espaço a uma tendência que surja do próprio sujeito e muito menos de uma natureza, conceito inaceitável para a compreensão do ser humano já que, por sua condição de fim comum a muitos indivíduos, excluiria a alteridade do Outro. Não há tendência na origem, tampouco há “sabedoria” no fim. Na medida em que se pretenda entender a realidade “em suas causas últimas”, desde alguns princípios universalmente válidos, se está renunciando ao verdadeiro sentido e adotando uma visão de totalidade que exclui o pensamento do infinito.

Chegamos assim à fórmula com que Levinas descreve a tarefa da filosofia: “sabedoria do amor”. O que agora interessa é o desinteresse (*des-inter-esse*). A filosofia não se compreende como uma tarefa que tende, ainda que não chegue a alcançá-lo, para um fim. Além do que, não cabe falar de fim, já que se trata de pensar o infinito – o que não pode reduzir-se a termo algum. A sabedoria do amor é a compreensão do real a partir de uma significação original, mais original que a própria realidade, que exclui qualquer pretensão de conhecimento fechado ou sistemático, tanto no presente como em qualquer futuro previsível (LEVINAS, 2006). Essa renúncia não é o fracasso de um conhecimento limitado que comprove a grandeza do labor que se tem proposto, senão algo que se estabelece de antemão - uma compreensão do real por suas causas ou princípios.

Disso resulta, portanto, certo tipo de sabedoria e não a renúncia absoluta ao saber. No entanto, essa sabedoria está condicionada em sua origem, desenvolvimento e fim (ausência de fim) por aquilo que Levinas expressa com a palavra “amor originário” (LEVINAS, 1991, p. 118). Há que se advertir que o emprego dessa palavra tem um sentido retórico, e serve, sem dúvida, para

destacar graficamente a inversão: do amor à sabedoria, à sabedoria do amor. Embora não se trate de um termo preferido por Levinas, ele é empregado para destacar a primazia de uma relação desinteressada como Outro e não para criar um marco adequado para descrever essa relação como amorosa, amistosa ou mística ou religiosa.

Feito esse esclarecimento, podemos analisar o sentido de outro termo que compõe a descrição da filosofia: a sabedoria. Para Levinas, sabedoria envolve toda a cultura do conhecimento das coisas e dos homens. Trata-se de um pensamento guiado pelo desejo de objetividade e de verdade, sem que se perca, nesse desejo, a lembrança da justiça que o despertou, a qual remete à originalidade do respeito e da responsabilidade pelo Outro.

A justiça brota do amor. Isso não quer absolutamente dizer que o rigor da justiça não se possa voltar contra o amor, entendido como responsabilidade. A política abandona a si mesma, tem um determinismo próprio. O amor deve sempre vigiar a justiça (LEVINAS, 1991, p. 117-118).

Produz-se aqui um difícil equilíbrio. No esforço por remover todo fundamento, o conhecimento ficou como que suspenso no ar. A tarefa de Levinas não consistiu em substituir um fundamento por outro. A relação com o Outro não tem funcionalidade alguma, não realiza na filosofia a tarefa que em outros modos de conceber a realidade leva a termo o ser, a ideia, a vontade ou qualquer outro princípio. A renúncia a todo princípio fica evidente com a “proclamação de um pensamento an-árquico” (LEVINAS, 1993, p. 17).

Levinas reconhece um caminho reto ao saber, admite o desejo de objetividade e de verdade. A posição em que se encontra esse saber desfundamentado é paradoxal. A verdade e a objetividade limitam o direito do Outro homem, e o para-o-Outro original do homem, causa dos direitos do que Levinas tem chamado o terceiro. A significação vem da relação original com o Outro, mas a essa extravagante generosidade do para-o-Outro supõe uma ordem razoável, ou seja, a justiça através do saber; e a filosofia é assim uma medida apoiada no infinito do “ser-para-o-Outro da paz e da proximidade” (LEVINAS, 1995, p. 136).

O paradoxo pode ser formulado do seguinte modo: toda verdadeira significação remete à excepcionalidade da relação com o Outro. Porém, qualquer expressão da significação original de algum modo a desmente, enquanto descreve situações não excepcionais, utiliza conceitos, recorre à generalização e à universalização. O conhecimento tem sua significação última no *outro que ser*, mas se encontra já instalado no ser. A tarefa da sabedoria consiste em manter-se neste paradoxo, sem que se converta em traição; em aceitar seus limites, sem esquecer a significação original e ilimitada da qual procede.

Ante este horizonte que o transborda, não pela dificuldade do fim, mas pela infinitude da origem, o sábio não é nunca suficientemente sábio. Sua sabedoria deve ser entendida como liberdade da razão, e inclusive como liberta da razão. Pode parecer, no entanto, que existe um *factum*, uma realidade que desmente e contradiz a origem de toda sabedoria: “multiplicidade dos homens, a presença do terceiro ao lado de outrem, condicionam as leis e instauram a justiça” (LEVINAS, 2008, p. 84).

Assim, adentremos em um traço muito característico da filosofia, segundo o entendimento de Levinas: seu caráter aberto (por influência do infinito), a permanente capacidade de desdizê-la. Pode-se afirmar que a filosofia de Levinas não parte de um princípio supostamente indiscutível: a fundamentação é deliberadamente precária. Só assim permanece aberta uma possibilidade à transcendência. Parece como se na filosofia se produz uma estranha simbiose entre loucura e sanidade, racionalidade do imanente e pensamento da transcendência, totalidade e infinito.

O difícil equilíbrio em que se movem as considerações de Levinas acerca da filosofia está delimitado por dois extremos: dois abismos se abrem a cada lado do insólito caminho que se pretende percorrer. Por um lado, está o pensamento do ser, o conhecimento fundado em princípios firmes e estáveis, a sincronização e a reunião de todo saber como horizonte da filosofia. Essa opção enclausura o sujeito na totalidade, fecha o caminho da transcendência e supõe o exercício da violência sobre o Outro. Por outro lado, está o pensamento da relação original com o Outro, irreduzível a categorias, inexpressável através de conceitos, excepcionalidade sem regras, anacronia do não reunificável. Coloca-se, assim, um dilema que parece insolúvel entre: a palavra, que conduz implícita em si o ser e expressa um discurso sobre a totalidade; e o silêncio, a renúncia a toda significação distinta daquela que se oferece no sujeito, entendido como para-o-Outro, na unicidade incomunicável em que se encontra submetido à ordem do Outro. Ora, Levinas ensaia outra possibilidade: não renuncia em falar à filosofia, inclusive a custo de que todo o dito pode ser desdito, pela inadequação entre o dito e a fonte de sua verdadeira significação (dizer).

Esse modo de fazer filosofia de Levinas não responde só a uma exigência metodológica, não é a conclusão extraída a partir de algumas premissas. Pelo contrário, condiciona o estilo de seus escritos e os característicos recursos literários que emprega. Ele é o primeiro que desdiz o dito, sem conformar-se em aceitar que outro leve a termo essa tarefa. A renúncia a dar forma a seu pensamento não seria uma consequência da limitação das capacidades intelectuais do homem, mas a confirmação de que se está evitando a tentação da compreensão totalitária do real, condição imprescindível para que venha ao

pensamento, de algum modo, a verdadeira significação. Essa é a razão de sua expressão informal, reflexo de um pensamento anárquico.

Esse é também o motivo, no juízo de Levinas, da persistência do ceticismo, entendido não como a atitude cômoda de quem renuncia a pensar, mas como a manifestação do caráter irreduzível da verdade ao conceito. Trata-se de um discurso aberto e balbuciante, criticado e criticável constantemente pela razão, mas sem que tais críticas sejam capazes de evitar seu constante renascimento. Aqui o ceticismo não é uma simples posição antifilosófica, mas uma opção estritamente filosófica cuja força reside na pluralidade da experiência indomável pela lógica. O elogio ao ceticismo não corresponde à exposição de uma doutrina ou sistema, mas da descrição de *outro modo de fazer filosofia*. Essa reivindicação do ceticismo, que Levinas aplica rigorosamente a todo pensamento ocidental, vale também para o seu próprio pensamento, para além de sua estrutura formal. Apesar de seu modo de fazer filosofia: hipotético, balbuciante, pouco sistemático, o núcleo próprio de seu pensamento não admite suspeita. O que continuamente coloca em dúvida é a expressão concreta da sua filosofia (Dito), mas o espírito latente a essas formulações (Dizer) se mantém estável e invariável. Parece, portanto, que Levinas toma o ceticismo como uma questão de forma, disposição de ânimo e estilo, diante da impossibilidade de atribuir caráter universal a alguma afirmação. O retorno periódico do ceticismo e de sua refutação significa

uma temporalidade em que os instantes resistem à lembrança que os recupera e representa. O ceticismo, que atravessa a racionalidade ou a lógica do saber, é uma recusa de sincronizar a afirmação implícita contida no dizer e a *negação* que tal afirmação enuncia no Dito. Portanto, o ceticismo contesta a tese segundo a qual *entre o dizer e o dito se repete a relação que liga na sincronia a condição ao condicionado*. Como se o ceticismo fosse sensível a *diferença* entre *minha exposição*, sem reserva, ao Outro, que é o Dizer, e a exposição ao enunciado do Dito em seu equilíbrio e em sua justiça. A filosofia não se separa do ceticismo, que a segue como uma sombra que afugenta refutando-o, para encontra-lo de novo em seu caminho. O ceticismo é o *refutável*, mas também o que retorna (LEVINAS, 2006, p. 260-261).

Por conseguinte, a reivindicação levinasiana do ceticismo tem duas virtualidade: a) confirma a sua crítica a determinados sistemas filosóficos, que fracassaram em seu intento de eliminar todo vestígio de indeterminação. O fato de que o ceticismo ressurgir uma vez ou outra é uma prova a posteriori da insuficiência desses sistemas; b) constitui na disposição de ânimo, um modo por meio do qual Levinas expressa formalmente seu pensamento, para evitar os riscos e erros denunciados em outros modos de fazer filosofia. Portanto, o ceticismo é sinal de espírito aberto, estilo conciliador, sentido crítico desenvolvido, atitude tolerante e rejeição a todo dogmatismo. Em todo caso, não se pode negar a Levinas a coerência de seu pensamento e a radicalidade

com que o expõe. Numa palavra, o ceticismo não pode ser confundido com um “pensamento” débil, pois a debilidade é a que afeta o sujeito ante a invocação do Outro. Nessa circunstância “vem à ideia” uma significação sem limites: o infinito do Outro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação ética funda-se, pois numa racionalidade decorrente de outra concepção de subjetividade e de relação. Antes do saber teórico, o Mesmo já é questionado pelo Outro que se revela sem se desvelar, sem se reduzir a um momento provisório da síntese formal teórica. A relação face-a-face é uma relação irreduzível à totalização do amor à sabedoria. O psiquismo atesta a presença de uma estrutura surpreendente: uma diacronia não sintetizável da relação um pelo Outro; ele teria já uma estrutura ética que seria a modalidade originária da transcendência. Antes do *lógos* e do ser, a ética é a origem mesma do sentido e da significação, na desordem do psiquismo. A sabedoria do amor, significância de toda significação surge no psiquismo ao nível da afetividade e da passividade (prévias ao teórico) de um sujeito que recebe e acolhe o Outro sem poder integrá-lo em correlação.

O amor à sabedoria envolve as problemáticas do conhecimento e do ser, elaboradas pela fenomenologia e pela ontologia heideggeriana, e permanecem na ordem de um psiquismo visto como sincronia e correlação. Nessas teorias, o Outro entra no jogo da posição tética polarizante, na qual, por aparência e por tempo, conserva uma estranheidade em relação ao pensador que o compreende. Mas, logo deixa de ser obstáculo para o pensamento. O Outro, que era estranho, naturaliza-se de algum modo desde que entra em contato com o conhecimento, fica reduzido à categoria de ser ou outra qualquer, na afirmação do Mesmo. Nessa relação o Outro perde o seu condição de Alteridade e adquire um sentido objetivado. Ou seja, nesse processo de redução do Outro ao Mesmo, segundo Levinas, acontece uma traição e um roubo.

Traição, por que o eu acalentando o desejo de romper a sua solidão como identidade murada, vai ao encontro do Outro, animado pela intencionalidade. O Outro, por sua vez, dá-se e manifesta-se na sua Alteridade, mas logo é abarcado, objetivado, reduzido à representação e ao ser. O roubo acontece quando a Alteridade, prometida ao respeito das leis de todo conhecimento, é violada no seu próprio mistério, já que passa a ser compreendida sob o apanágio de lugares comuns ou conceitos gerais e desaparece pouco a pouco o núcleo da Alteridade. Do Outro, enquanto Outro, nada mais resta que a máscara da representação.

A atividade filosófica enquanto relação baseada na teoria da objetividade e da verdade, ou seja, no amor à sabedoria, considera o Outro na mediação oferecida pelo conceito, espécie de ser neutro que vai servir de polo de representação e abstração, em que a Alteridade em si mesma, enquanto unicidade, é subsumida como ideia pelo eu identificador, na qual se põe como senhor e livre na e da relação. Nesse ser neutro dissolve-se, por assim dizer, a Alteridade do Outro. O sujeito humano desaparece como realidade interpeladora, dela restando apenas o conceito; sobressai a hegemonia do eu, sua liberdade é sem obstáculos. Isso exclui toda possibilidade ética, exalta a liberdade, o poder e sua violência. Violência, porque fica anulada, suprimida toda valência ética, pois na generalidade do conceito as pessoas são domesticadas, utilizadas, possuídas e alienadas. Uma civilização que se ergue e reflete na filosofia do neutro e de narciso, em que a liberdade precede a justiça como poder arbitrário, só pode realizar-se, implantar-se à custa dos Outros, na usurpação dos seus direitos até a morte. Contra tal autonomia, liberdade e anonimato, grandes temas e valores da filosofia e da civilização ocidental, assentados numa razão impessoal e num eu narcísico que Levinas se insurge.

Portanto, o presente artigo apresentou, em linhas gerais, o questionamento dirigido por Levinas à ontologia, à filosofia da razão egológica e impessoal, a toda a filosofia que reduz a Alteridade do Outro ao Mesmo. Vale dizer, Levinas opera uma crítica sistemática ao ideal ontológico, presente na base de toda a filosofia ocidental, que se identifica com o amor à sabedoria e que se expressa por meio das ações de um eu identificador e autocriador; e propõe uma destituição e, ao mesmo tempo, uma nova tarefa para a filosofia, enquanto sabedoria do amor, que é pensar de *outro modo que ser* ou, melhor que pensar, acolher o Outro (racionalidade ética), condição necessária para que ocorra a reconstrução da subjetividade e a preservação do sentido ético do humano.

Referências

BENSUSSAN, Gérard. *Ética e experiência: a política em Levinas*. Passo Fundo: IFIBE, 2009.

COSTA, Márcio. *Levinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. *Fenomenologia e cultura*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

LEVINAS, E. *Totalité et infini: essais sur l'exteriorité*. Paris: Kluwer Academic, 1990.

_____. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. Montpellier: Fata Morgana, 1995.

_____. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Payot & Rivages, 1998.

_____. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 2006.

_____. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 2007.

_____. *Éthique et infini*. Paris: Fayard, 2008.

MELO, Nélío. *A ética da alteridade em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

PELLIZZOLI, Marcelo. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas. Ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

SEBBAH, François David. *Lévinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm. *Sujeito, ética e história*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.