

A ALTERIDADE COMO CONDIÇÃO ÉTICO-CRÍTICA DA FILOSOFIA: O OUTRO COMO QUESTIONAMENTO DO MESMO EM LEVINAS

Marcos Alexandre Alves¹

Resumo

Neste artigo, objetivamos analisar a reavaliação do pensamento do Ocidente a partir da crítica ao primado da Totalidade e do poder do Mesmo, que foi evidenciada na obra *Totalidade e Infinito*, pelo filósofo lituano-francês Emmanuel Levinas, na tentativa de abalar o primado do Ser e do Saber, presentes na base desta tradição. Procuraremos mostrar que, para Levinas, o primado do saber, presente em nossa tradição filosófica, não está imune a um tipo de petrificação e aprisionamento bem próximos do fechamento do mundo mítico. Contudo, trataremos, aqui, por outro lado, de esclarecer que o significado do pensamento de Levinas encontra-se, assim, não numa recusa da razão, mas na intenção de preservá-la da sua mitificação sempre possível e, por conseguinte, de libertá-la do fechamento ontológico a partir de uma significação irreduzível a esta prisão. Defenderemos, portanto, que o pensamento levinasiano abre vias para se pensar os desafios do pensamento contemporâneo, marcado pela crise da unidade da razão e pela destituição de toda e qualquer subjetividade soberana, recolocando a urgência de um sentido ético para o saber.

Palavras-chaves: Levinas, Ética, Filosofia, Ontologia, Saber.

1) INTRODUÇÃO

Levinas realiza, na 1ª Seção da obra *Totalité et infini*², uma reavaliação do pensamento do Ocidente a partir da crítica ao primado da Totalidade e do poder do Mesmo, ou ainda, a partir da tentativa de abalar o primado do Ser e do Saber, presentes na base desta tradição. Essa crítica ganha uma importância decisiva para o mundo Contemporâneo, período caracterizado em grande medida pelo abalo do ideal de unidade da razão. Para Levinas, o primado do saber, presente em nossa tradição filosófica, não está imune a um tipo de petrificação e aprisionamento bem próximos do fechamento do mundo mítico. Trata-se, aqui, em última análise, de esclarecer que o significado do pensamento de Levinas encontra-se, assim, não numa recusa da razão, mas na intenção de preservá-la da sua mistificação sempre possível e, por conseguinte, de libertá-la do fechamento ontológico a partir de uma significação irreduzível a esta prisão. Nesse sentido, Levinas abre vias para se pensar os desafios do pensamento contemporâneo, marcado pela crise da unidade da razão e pela

¹ Mestre em Filosofia pela UFSM. Docente na UNIFRA.

² No presente texto tomaremos como referência a 1ª Seção da obra **Totalidade e Infinito** de Levinas, denominada *O Mesmo e o Outro*. Cf. LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70.

destituição de toda e qualquer subjetividade soberana, recolocando a urgência de um sentido ético para o saber.

O pensamento de Emmanuel Levinas se constitui como uma tentativa de pôr em questão o primado filosófico, da atitude intelectual, que se apóia na auto-reflexão como instância última de sentido para a Filosofia. Por outro lado, seu discurso defende, em linguagem grega, um tipo de relação entre o Mesmo e o Outro, segundo o qual a auto-reflexão da razão não consegue assimilar, apropriar e esgotar a alteridade do Outro. Nesse sentido, sua proposta defronta-se com a Filosofia Ocidental como um todo, pois esta sempre se caracterizou pela redução do Outro ao Mesmo.

Por outro lado, Levinas coloca em questão este desejo do saber filosófico, enquanto sistema teórico que perfaz um movimento de assimilação de uma identidade às voltas com a diferença. Numa palavra, nosso filósofo questiona essa intenção da filosofia em transformar todo o diferente em idêntico, ou ainda, em pensar a transcendência a partir da imanência. Frente a essa suprassunção da diferença pela identidade, Levinas lança mão do conceito de Desejo (transcendência), enquanto possibilidade para questionar a auto-suficiência e a violência presentes na ontologia. O Desejo (transcendência), tomado em sentido metafísico, permite valorizar o Outro enquanto tal e, conseqüentemente, fundar a ética sobre uma relação irreduzível ao conceito. O Desejo (transcendência), em Levinas, implica uma saída de si que não visa ao retorno, à segurança ou à satisfação.

2) ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A TRADIÇÃO MODERNA DE SABER

O surgimento da modernidade evidenciou um novo tipo de saber: a teoria deixou de ser contemplação da ordem do universo (eterno e imutável), que se exprimia na ordem da sociedade e passou a ser entendida e valorizada como mediação cognitiva da intervenção eficiente do ser humano no mundo, possibilitando, desta forma, ao ser humano o domínio sobre os processos naturais e sociais e fazendo com que a transformação das condições materiais da vida ocupasse um lugar de destaque em suas preocupações. Desde então, o saber converge para o processo de submissão da natureza aos fins estabelecidos pelo ser humano, e este se constitui magistralmente sujeito na medida em que se impõe sobre o outro de si³.

O projeto fundamental para a vida humana, elaborado pela modernidade, é ampliar indefinidamente a capacidade de domínio técnico do ser humano sobre a natureza e a

³ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995.

sociedade⁴. Isso, evidentemente, produz uma grande reviravolta na atitude do ser humano em relação à realidade, pois, em vez de algo dado, natureza e sociedade emergem como algo que o homem pode consolidar, portanto, como algo que não pertence mais à ordem natural, mas é resultado de um processo da própria ação humana.

Ora, o mundo deixa de ser algo que está aí, pode ser contemplado, transforma-se em algo a se construir, mundo do ser humano, porque é produto de sua intervenção mediada pelo novo saber (experimental). Assim, o grande objetivo da modernidade é a construção de uma história inteiramente controlada, dirigida e orientada pelo próprio ser humano. Inaugura-se um período em que o ser humano se instaura como sujeito de sua própria vida.

A grande conseqüência disso, na vida humana, foi a redução de toda a práxis. Nesse contexto, tudo aquilo que estiver fora ou não for redutível à esfera técnica do saber é tida como mera ilusão, uma quimera, conseqüentemente, a racionalidade é sinônimo de tecnificação⁵.

Atualmente, procuramos repensar a estrutura e a finalidade do conhecimento científico e seu sentido na vida humana. Temos, hoje, uma visão mais ampla da vida humana, por conta disso, voltamos a refletir sobre a razão integral, sobre uma nova aliança do ser humano com a natureza, sobre uma nova racionalidade ética, enquanto acolhimento do diferente, do Outro.

A modernidade, como um todo, pensou a razão como subjetividade que é fonte de determinação do outro de si. A subjetividade é a fonte de todo sentido e ela se determina e põe a si mesma na medida em que determina o outro (a natureza, o ser humano) e exerce seu domínio sobre ele. A alteridade, desse modo, revela-se sempre a partir da subjetividade. O outro é instrumento de posição e de determinação da subjetividade, que só se conquista na medida em que o objetiva. O sujeito se faz sujeito na medida em que objetiva o outro de si. Portanto, a razão é um poder de manipulação, uma vez que só conquista a si mesma através de uma relação objetivante com a alteridade. O pensamento contemporâneo tem feito a tentativa de pensar a razão a partir de outra matriz: não mais a partir da inteligibilidade da consciência, e sim da ética enquanto respeito para com a Alteridade⁶.

A racionalidade ética manifesta um sentido diferente do que foi acentuado pela razão e a “forma mentis” da filosofia ocidental. Trata-se de uma avaliação crítica das pretensões de validade desta postura de um sujeito manipulador do mundo e de si mesmo, em que o sentido vem do que é inferido pelo eu que pensa e constitui toda exterioridade numa verdadeira

⁴ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

⁵ Cf. BOFF, Leonardo. *Ethos Mundial*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003, p. 33.

⁶ Cf. LEVINAS, *Totalidade e infinito: Ensaio sobre a exterioridade* (1961). Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Ed. 70, 2000.

transcendência na imanência. A exterioridade, almejada pela razão, pela inteligibilidade da consciência, permanece solipsismo; o conhecimento se faz solidão de um eu tornado objeto de seu poder de constituição e de seus horizontes racionais. Desse modo, as subjetividades em relação permanecem determinadas pelo elemento interno (consciência) que é o horizonte intencional de compreensão a que todo ser deve dobrar-se. A Filosofia é o desvelar da razão universal inata à subjetividade; o outro reduz se ao Mesmo. É por isso que é preciso fazer uma distinção entre objetividade e transcendência para pensar a relação ao outro.

Na dimensão ético-crítica do saber, a sociabilidade se produz não por meio de uma subjetividade manipuladora, ou seja, ela não poderá valer-se apenas da estrutura do conhecimento, a qual vigoraria como transcendência na imanência. Portanto, é preciso questionar essa estrutura *noese-noema*, utilizada para pensar a relação com o outro, que cumula e satisfaz a subjetividade conhecedora. A verdadeira transitividade, relação ao outro (sociabilidade), deverá ser o acolhimento do outro como rosto, como aquele que está além de minha consciência e que desperta outra modalidade do humano: a responsabilidade inalienável. É por meio dessa crítica, desse questionamento que é possível abordar mais seriamente o sentido da alteridade, o qual não está em referência e não se determina apenas pelo Mesmo.

O pensamento ético-contemporâneo privilegia o particular, o mutável, a diferença, a indeterminação do pensar, portanto a heterogeneidade, e manifesta profunda desconfiança em relação ao que considera o caráter nivelador e opressor de todo o discurso universalista. O respeito para com o diferente, para com a alteridade substitui a razão totalizante da tradição e funciona como força de libertação na vida humana⁷.

O grande desafio à ética, em um mundo marcado pela primazia do sistêmico, é encontrar uma configuração que possibilite um processo de humanização. Ou seja, o desafio que se impõe à ética, no atual momento, é o da reconstrução do ser humano, o que só pode ser feito na medida em que ela abre espaço para a dimensão ético-crítica do saber, ou seja, para a transcendência, a abertura, o respeito para com a alteridade.

2) O SENTIDO DO HUMANO COMO QUESTIONAMENTO DO SABER TRADICIONAL

⁷ Cf. LEVINAS, *Humanismo do outro homem* (1972). Trad. Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.

Para Levinas, a esfera de sentido chamada ontologia não é a única e nem a privilegiada para se pensar a relação humana, pois a relação com Outrem pressupõe um laço irreduzível ao ato representacional e compreensivo. Na relação com Outrem, articula-se um chamamento irreduzível a um ato intencional.

A relação com Outrem, portanto, não é ontologia. Este vínculo com Outrem que não se reduz à representação de Outrem, mas à invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a religião (LEVINAS, 1997, p. 29).

Levinas utiliza o termo religião para pensar e descrever essa relação irreduzível à intencionalidade teórica. No entanto, esse encontro com Outrem (religião)⁸ não envolve uma participação no sagrado, em Deus ou no próprio ser. Vale dizer que essa relação não se descreve mediante o conhecimento ou experiência mística ou religiosa. Trata-se, pois, de uma relação entre os seres humanos, que desponta como algo totalmente irreduzível ao conhecimento e à representação, uma relação que respeita e resguarda a alteridade do Outro enquanto Outro. Essa relação, descrita a partir do termo religião, questiona qualquer forma de assimilação do Outro pelo Mesmo, isto é, dilacera o esforço que o eu possui de constituir uma totalidade.

Ao escolher o termo religião (Levinas) – sem ter pronunciado a palavra Deus nem a palavra sagrado – pensa primeiro no sentido que lhe confere Augusto Comte no início de sua *Politique Positive*. Nenhuma teologia, nenhuma mística se dissimula por detrás da análise que acaba de fazer do encontro com Outrem e do qual lhe interessa sublinhar a estrutura formal. O objeto do encontro é ao mesmo tempo dado a nós e em sociedade conosco, sem que este acontecimento de socialidade possa reduzir-se a uma propriedade qualquer a se revelar no dado, sem que o conhecimento deve, contudo, anunciar que a relação com homens, irreduzível à compreensão, se afasta por isso mesmo do exercício de poder (LEVINAS, 1997, 29).

Ao tomar a religião como a única e verdadeira relação com Outrem, e para além de qualquer tipo de recurso à racionalidade teórica, Levinas estabelece um outro horizonte de significação. Significação proveniente do sentido primeiro e anterior a tudo o mais, vale dizer, o sentido ético. Este, enquanto verdadeiro sentido ou sentido que se apresenta de forma eminente, é produto de um tipo de relação que, a cada momento, questiona o poder e a luz do conhecimento.

⁸ Levinas propõe que se chame religião ao “traço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade” (LEVINAS, 2000, p. 28).

Esta relação não é pré-filosófica, porque não violenta o eu, não lhe é imposta brutalmente de fora, contra a sua vontade, ou com o seu desconhecimento como opinião; mais exatamente, é-lhe imposta, para além de toda a violência, de uma violência que o põe inteiramente em questão. 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 (LEVINAS, 1997, p. 34).

Essa colocação em questão do poder da luz do conhecimento, de modo algum, alertamos Levinas, deve ser tomada e entendida como um processo refratário ao estatuto racional, isto é, como meramente irracional. Este pôr o *Logos* em questão não é o mesmo que cair nas malhas da desrazão, mas sim um esforço permanente para pensar para além do que o racional pode abarcar, pois, se o racional, enquanto compreensão e representação, não conseguem esgotar e abarcar a alteridade de Outrem, na esteira levinasiana, é preciso evitar, também, os encaixos de um processo irracional como esfera última de sentido, uma vez que a ingenuidade destrói a alteridade de Outrem tanto quanto o registro teórico ou racional.

Ao apresentar a Filosofia enquanto discurso do Mesmo (ontologia), Levinas almeja questionar a sua pretensão dominadora, seu propósito de apropriar-se de tudo o que é outro. No fundo, o objetivo de Levinas é questionar a primazia do teórico, para salvaguardar e lutar contra a transformação do primado da diferença em indiferença. Essa identificação ontológica, segundo Levinas,

exige a mediação, o recurso aos Neutros. Para compreender o não-eu, é preciso encontrar um acesso através de uma entidade, através de uma essência abstrata que é e não é. Aí se dissolve a alteridade do Outro. O ser estranho, em vez de se manter na inexpugnável fortaleza da sua singularidade, em vez de fazer face – torna-se tema e objeto. Coloca-se já sob um conceito ou dissolve-se em relações. Cai na rede de idéias a priori, que emprega para o captar (LEVINAS, 1997, p. 204).

O pensamento levinasiano se constitui como descrição fenomenológica da resistência de Outrem aos poderes dominadores do Mesmo. Tal questionamento se dirige à própria razão ocidental, caracterizada como uma forma astuciosa de dominação e tirania, pois a razão, ao apelar para uma ordem conceitual, acaba por violentar e desrespeitar a resistência que o Outro apresenta, colocando-o no âmbito do ser em geral. Pelo recurso ao conceito universal, a razão desrespeita as singularidades e, inevitavelmente, constrói uma totalidade. Nesse processo formal pelo qual o singular passa ao universal, o Outro fica como que suspenso e privado de

permanecer em sua alteridade, e acaba fazendo parte de um sistema total ditando todas as regras, não lhe restando outra alternativa senão agir de acordo com as normas propostas pelo sistema.

Em relação a este sistema dominador e tirânico, Levinas busca descrever um ordenamento humano, situado para além do jogo astucioso da razão, que se caracteriza precisamente como luta e violência. O ordenamento humano, constituído e estabelecido por Levinas mediante a ética, não tem sua resistência rompida pela ordem do poder, da liberdade, isto é, da violência do saber. Uma vez que o sentido de Outrem escapa à referência ao ser e ao saber, institui-se uma espécie de relação respeitosa para com Outrem, ficando resguardada e valorizada a sua dimensão de Outro enquanto Outro.

3)ALTERIDADE: A DIMENSÃO ÉTICA DO SABER FILOSÓFICO

Se, para Levinas, a filosofia ocidental foi sempre uma tentativa de reduzir o Outro ao Mesmo é preciso entender que esta redução não esgota o sentido daquilo que escapa à qualquer assimilação e à qualquer neutralização da diferença. O pensamento de Levinas é, nesse sentido, uma tentativa de pôr em questão o desejo mais caro ao saber filosófico, pois toma a Alteridade do Outro como que dotada de um sentido que escapa ao *logos*, ao sistema teórico, ao processo dialético que perfaz o movimento da Identidade que se descobre a si mesma, às voltas com a diferença. Em Levinas não há suprassunção – síntese – da diferença pela identidade.

É justamente essa desmedida do Outro (Alteridade) em relação ao Eu que possibilita a Levinas questionar a auto-suficiência e violência do ser e, conseqüentemente, fundar um sentido ético, enquanto tensão permanente entre o Mesmo e o Outro, sem redução de um ao outro. Valorizar o Outro, fundar a ética sobre uma relação irreduzível ao conceito, referir-se ao Rosto do Outro como primeiro mandamento ético, tudo isso implica de fato uma saída de si sem retorno ou segurança, uma descentralização do eu como condição do sentido ético⁹. No entanto, perguntamos: essa proposta de Levinas não significa uma certa adesão ao relativismo, uma recusa de enfrentar o *logos* que sempre caminha para consciência identificadora?

⁹ Cf. FORTHOMME, Bernard. *Une philosophie de la transcendance, la méphysique d'Emmanuel Levinas*. Paris: J. Vrin, 1979.

Na nossa perspectiva, Levinas não tem como objetivo primeiro defender filosofia unicamente enquanto discurso do Mesmo, pois o que ele quer é muito mais interrogá-la, a fim de questionar sua pretensão dominadora, seu propósito de manipular tudo que é Outro. O interesse de Levinas não é minar a possibilidade da Filosofia pelo discurso relativista – neste ponto, ele é um árduo defensor do *logos* – no entanto, ele quer salvar a ética, os direitos do outro homem, a justiça irreduzível do face a face.

Assim, Levinas nos conduz ao desafio de mostrar como uma sensibilidade irreduzível ao sujeito transcendental é a condição de todo o sentido e de toda a inteligibilidade. Em Levinas, a ética é uma forma de relação entre o Mesmo e Outro que precede e dá sentido ao teórico. Isto é, trata-se de um questionamento da primazia do teórico sem se cair na prisão do caos e na multiplicidade. Portanto, a crítica levinasiana ao *logos* não é uma forma de relativismo, pois o que ele almeja é lutar contra a transformação do primado da diferença em indiferença pura. Em outros termos, questionar a primazia da unidade do *logos* é, curiosamente, libertar o *logos* de uma espécie de sedução pelo Mito, ou seja, vencer a mistificação da ontologia¹⁰. Das brechas abertas pela crítica efetuada ao saber tradicional, o que surge?

Toda a estrutura da obra levinasiana depende de uma análise do problema da Metafísica enquanto relação (ética) entre o Mesmo e o Outro. Em *Totalidade e Infinito* (1961), a metafísica é uma procura, uma busca. Busca de quê? Algo de que não necessitamos, algo de que não nos faz falta, mas que curiosamente desejamos. A procura que se faz mediante o Desejo não visa ao que se perdeu, mas àquilo que é exterior, separado de nós, estrangeiro. É justamente neste sentido que o Desejo visa Outrem. Esse visar não é atingir ou tocar, mas uma relação original (acolhimento, respeito) com o exterior. A relação original com o exterior é a própria produção de sentido. O sentido é algo bem diferente de uma essência ideal ou de um conteúdo de pensamento.

A relação metafísica assume uma importância decisiva em Levinas, pois é através dela que intervém o tema da alteridade, do Outro. À primeira vista, o próprio termo metafísica pode causar estranheza, pois está carregado de significações produzidas ao longo da história e, nesse sentido, deve ser deixado de lado completamente para se entender o novo sentido que Levinas lhe confere. Por metafísica, nosso autor entende uma relação ao Outro que se produz no desenrolar da existência terrena sem culminar na totalidade divina ou humana, e na qual os sujeitos intervenientes na relação mantêm-se separados, absolutos e transcendentais. Fica substituída a inteligência geral dos seres ou ontologia pela metafísica como relação teórica

¹⁰ Cf. FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

que preserva a alteridade do interlocutor e se mostra crítica em relação a si mesmo e, deste modo, a ética realiza a essência crítica do saber¹¹. Em que sentido esse trabalho crítico é realizado pela ética?

Para explicitar a essência crítica do saber, Levinas lança mão do conceito de Rosto do Outro que é *Visage*, é significação sem contexto; ele não pode ser enquadrado numa intuição *eidética*. Outrem me vê, dirige seus olhos para mim, questiona todo ato de doação de sentido como sendo originário, isto é, põe em questão a espontaneidade da consciência intencional. Pela presença de um *Visage*, há uma incrível coincidência entre o revelado e aquele que revela. Não se pode ver o Rosto através de categorias, não se pode compreendê-lo, abarcá-lo.

Ao colocar a metafísica (relação respeitosa, acolhimento do Outro) na origem de toda elaboração teórica, Levinas traz para a filosofia um paradoxo. Sem representar o Outro posso encontrá-lo na sua exterioridade irreduzível à teoria. A separação entre os interlocutores é a condição do pensamento teórico e objetivo. Para que este encontro não se integre numa totalidade, é preciso que a relação entre Eu e o Outro seja uma não-relação, um contato sem contato, um encontro sem simetria possível.

Que significa questionar a razão e os poderes do Mesmo? Por que o Desejo metafísico não é uma forma de desrazão, de delírio, de fusão mística, amorosa ou religiosa com o Outro? Porque o Rosto, *Visage* impede que o encontro com o Outro se defina como relação com uma plasticidade mística ou religiosa?

A resposta a essas indagações permite penetrar e compreender como o pensamento de Levinas se constrói na permanente tensão entre o discurso coerente que aspira à universalidade e o abalo ético de seu predomínio filosófico. Ética e razão não se separam. O discurso racional garante a validade epistemológica do discurso, ao passo que a ética é o que impede que este discurso violento e ameace a significação por si e em si da Alteridade, do Outro. Portanto, pôr o *logos* em questão não é cair na desrazão, mas esforço permanente para desenfeitiçar a razão. Por quê?

Na perspectiva levinasiana, o conhecimento objetivo ou a atividade da teoria, é uma luta permanente contra uma mistificação sempre possível dos fatos. Conhecer é lutar contra a mistificação do fato, contra a ideologia do que não tem origem. Impossibilitado de falar, o mundo dos fatos se apresenta como convite a uma permanente interpretação, a uma procura interminável da origem. O Rosto, para além de toda a forma, é uma resistência a essa mistificação. O Rosto é um falar que desenfeitiça, que desencanta o mundo sem começo dos

¹¹ Cf. *Totalidade e infinito: Ensaio sobre a exterioridade* (1961). Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Ed. 70, 2000, p. 29.

fatos¹². Falar a Outrem é um acontecimento irreduzível ao saber objetivo. Mais: é o que confere o sentido a todo saber. Outrem é, assim, o interpelado, o invocado. Não se pode considerá-lo segundo a neutralidade do ser. Na medida em que é chamado para falar, Outrem está presente, presta auxílio a si mesmo com sua palavra e, assim fazendo, realiza a vida do presente. O que, efetivamente, isso mostra? Significa que o reino do Mesmo, a busca de conhecimento como assimilação ganham impulso ou são explicados pelo Desejo do Outro, pela relação à exterioridade. A busca de satisfação ou de reciprocidade assenta na assimetria trazida pelo infinito, no Desejo do Outro como Outro, na separação metafísica. Somente a ética, como respeito ao inabarcável, poderia desmistificar a prisão na totalidade.

Levinas inverte os temas: o Desejo é para ele uma saída de si, uma ruptura da imanência da vida interior. O Desejo não é sinônimo de vazio ou nostalgia, pois o estar satisfeito abre a vida para o Outro como ética e não como ontologia. O Desejo do Outro é a negação da violência inerente à razão, ao discurso racional, ao movimento do Mesmo e da ontologia, é uma resposta ao Outro que é fundamentalmente uma saída de si. Mas qual é o sentido do conhecimento?

O conhecimento é como que uma passagem do singular ao universal ou à generalidade do conceito. No entanto, isso só pode acontecer na medida em que o Outro é acolhido antes de qualquer representação. Em Levinas, a atividade teórica torna-se possível, porque o egoísmo estrutural do eu separado pode ser rompido. O Outro, como *Visage*, solicita-me de sua miséria e de sua altura. Nesse sentido, o “conhecimento” não vem do eu, da alma que desperta para si ou da reminiscência; o “conhecimento” vem do exterior, do absolutamente Outro, ou ainda pelo traumatismo do espanto. Portanto, o Desejo enquanto acolhimento do Outro é a condição ético-crítica do saber.

Isso demonstra, segundo Levinas, que o homem não é, assim, a medida de todas as coisas. Ou seja, a universalidade teórica é incapaz de medir a transcendência do Outro em relação com o Mesmo. Mediante a quebra da fruição, a sensibilidade pela qual o eu existe recolhido em si mesmo abre-se ao Outro, é Desejo. É este o movimento que dá origem à atividade teórica e ao discurso coerente, racional e unificador.

Portanto, a ética instaurada pelo Desejo possibilita uma relação entre o Mesmo e o Outro e, portanto, condiciona o pensamento teórico, permitindo por isso mesmo, o seu questionamento, o abalo de seu primado. Mas, curiosamente, o discurso só é nessa relação, nesse estar diante de, nessa permanente possibilidade de recomeço e de renovação. O ético

¹² Cf. FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

contém o sentido do falar racional da elaboração filosófica e do conhecimento objetivo. O esquecimento dessa anterioridade é causa de violência e de ausência do humano. Se o pensamento racional pressupõe o “frente a frente” da ética, toda tentativa de fundar o humano sobre a universalidade da razão condena o pensamento ao menosprezo da alteridade do Outro.

O predomínio da Totalidade no pensamento ocidental pode ser explicado a partir dessa primazia, desse imperialismo inconseqüente do Mesmo. A ruptura ética da totalidade é o desafio de Levinas. No entanto, ele precisa da razão, do conceito, do trabalho teórico para expressar-se. Por conseguinte, trata-se de um permanente confronto com o que ele mesmo teceu. Ou seja, a relação ética torna possível a própria desmistificação do discurso filosófico que ele originou.

BIBLIOGRAFIA

- BOFF, Leonardo. *Ethos Mundial*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.
- COSTA, Márcio Luis. *Levinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- FORTHOMME, Bernard. *Une philosophie de la transcendance, la méphysique d’Emmanuel Levinas*. Paris: J. Vrin, 1979.
- KUIAVA, Evaldo Antônio. *Da subjetividade transcendental à transcendência ética*. Porto Alegre: PUCRS, 1998 (Tese Mestrado).
- LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente* (1947). Trad. Paul Albert Simon, Ligia M. de Castro Simon. Campinas, SP: Papyrus, 1998.
- _____. *El tiempo y el outro*. Trad. José Luis Pardo Torío. Barcelona: Ediciones Piadós, 1993.
- _____. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger* (1949). Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- _____. *Totalidade e infinito: Ensaio sobre a exterioridade* (1961). Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Ed. 70, 2000.
- _____. *Humanismo do outro homem* (1972). Trad. Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1974). Trad. Antonio Pintor-Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.
- _____. *De Deus que vem a idéia. ieu qui vient a l’idée* (1982). Trad. Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Ética e infinito* (1982). Trad. João Gama. Lisboa: Ed. 70, 1988.

- _____. *Transcendência e inteligibilidade* (1984). Trad. José Freie Colaço. Lisboa: Ed. 70, 1991.
- _____. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade* (1991). Trad. Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Dios, la muerte y el tiempo* (1993). Trad. Maria L. R. Tapia. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.
- LÓPES, J. M. Aguilar. *Trascendencia y Alteridad. Estudio sobre E. Levinas*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1992.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995.
- _____. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.
- PELIZZOLI, Marcelo L. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- _____. *Entre o Mesmo e o Outro*. Porto Alegre: PUCRS, 2000 (Tese Doutorado em Filosofia).
- PIVATTO, Pergentino S. “A *Ética de Levinas e o Sentido Humano: Crítica à Ética Ocidental e seus Pressupostos*”. In: Veritas. Porto Alegre, V. 37, nº147, set/1992.
- _____. “*Ser moral ou não ser humano*”. In: Veritas. Porto Alegre, V. 44, nº2, junho de 1999.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- _____. *Sentido e Alteridade: Dez ensaios sobre o pensamento de E. Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- _____. *Sujeito, ética e história*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- _____. *Totalidade e desagregação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: Uma introdução ao pensamento de E. Levinas*. Porto Alegre: EST/ Vozes, 1984.