

INFINITO, ÉTICA E ALTERIDADE: LEVINAS

Pedro Calixto¹

RESUMO: O que há de mais natural que amar algo, alguém ou seus amores quando ambos nos inter-essam. Amar o amor de alguém se torna mais, muito mais difícil ou até mesmo impossível quando esse algo ou alguém inter-essante não se apresenta. Porém, amar até mesmo o ódio com que o amado ou a amada o ama (sabendo que esse ou essa amada ou amado não foram, nem devem ser escolhidos em função do amor ou desamor que têm para com você, isto seria amar e amá-lo (a) a partir do amor que ele ou ela não lhe dá. Que desafio! Trata-se de um amar desarmado, ou seja, amar a partir do amor dele ou dela e não amar a partir daquilo que amamos em nós mesmos e para nós mesmos nele ou nela. Não nos enganemos: trata-se de um convite escandaloso ao sacrifício que implica o conceito de substituição no pensamento de Levinas: loucura para os homens, mas sabedoria para Levinas. Eis o desafio deste grande pensador. E que desafio pensá-lo! Fácil seria esquivá-lo pela cegueira da própria filosofia que, segundo ele, não conseguiu durante 2500 anos se desprender do *conatus essendi*. Tal esquiva se explica pela dificuldade do egocentrismo em se abstrair da relação erótica natural onde os valores do *ego* sempre buscam se prevalecer. Nessas circunstâncias somente a possibilidade da emergência de um infinito literalmente *meta-físico* (além do natural) poderia abrir uma brecha e instaurar a possibilidade de uma verdadeira ética. Essa tese merece meditação. Eis o objetivo deste trabalho.

Palavras-chave: Ética, Levinas, Alteridade, Infinito.

RESUME: Il n'y a rien de plus naturel que d'aimer, e surtout d'aimer quelque chose, quelqu'un ou ce qu'il aime quand les deux nous inté-essent. Aimer l'amour de quelqu'un devient déjà plus difficile, voire impossible, quand l'aimer n'a plus rien d'intér-essant. Mais le meilleur du pire ou le pire du meilleur n'est pas fini : quel absurde serait d'aimer jusqu'à la haine qu'il ou elle nous aime ! Quel absurde d'aimer quand aucun inter-ê(s)t se présente à l'horizon ! Cependant, aimer jusqu'au désamour de l'aimé ou aimée (tout en sachant que ce ou cette aimé(e)s ne doivent être choisi(e)s en fonction de leur amour ou désamour), c'est juste cela aimer ou les aimer à partir de l'amour qu'il ou elle ne nous le donne pas. Quel challenge ! On nous propose un aimer desarmé, à savoir : aimer à partir de amour de l'autre et ce de façon inconditionnelle. Ne nous trompons pas : il s'agit d'une invitation à un voyage escandaleux, une invitation au sacrifice. Nous sommes devant une éthique sacrificielle. Étrangement, celui qui la propose a failli lui même être victime de ce qu'on appellera injustement como holocauste, mais c'est bien des sacrifices que viennent de son inspiration. Le sacrifice, qui serait folie pour les hommes, épris dans leurs *conatus*, mais sagesse pour Levinas. Voilà le défis que nous lance ce grand philosophe.

¹ Doutorado na Universidade de Paris IV – Sorbonne. Atua como Professor de Filosofia Antiga e Medieval e como Chefe do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora – MG.

Défis hors pair s'il s'agit, bien sûr, de le penser à partir de sa radicalité. La philosophie a été aveugle par ce que qu'elle a poursuivi durant 2500, d'où son incapacité à produire une éthique. Bref, ce défis non seulement n'a pas été osé, mais a été impensé avant Levinas. Nous sommes devant un nouveau paradigme, dont le défis il s'agit de se détacher du *conatus essendi* pour fonder une éthique. Détachement qui a été impossible justement par la difficulté de l'*égocentrisme* de s'astreindre de la relation érotique naturelle où les valeurs de l'ego cherchent toujours le prévaloir. Dans de telles circonstances, la possibilité de l'émergence de l'infini littéralement *méta-physique (au-delà du naturel)*, se présente comme l'unique possibilité d'une ouverture, d'une fente où pourrait s'instaurer une vraie éthique. Cette thèse mérite d'être méditée. C'est l'objectif de ce travail.

Mots-clés: Ethique, Levinas, Alterité, Infini.

Introdução

O que há de mais natural que amar algo, alguém ou seus amores quando ambos nos inter-essam. Porém, amar o amor de alguém torna-se mais, muito mais difícil ou até mesmo impossível quando esse algo, alguém ou os motivos inter-essantes para amá-lo não se apresentam. Porém, amar até mesmo o ódio com que o amado ou a amada o ama, sabendo que esse ou essa amada ou amado não foram, nem devem ser escolhida ou escolhido em função do amor ou desamor que têm para com você, isto sim seria amar e amá-lo (a) a partir do amor que ele ou ela não lhe dá. Que desafio! Trata-se de um amar desarmado, ou seja, amar a partir do amor dele ou dela e não amar a partir daquilo que amamos em nós mesmos e, conseqüentemente, amamos neles em vista nós mesmos. Não nos enganemos: trata-se de um convite escandaloso ao sacrifício: loucura para os homens, mas sabedoria para Levinas. Eis o desafio deste grande pensador. E que desafio pensá-lo! Fácil seria esquivá-lo pela cegueira da própria filosofia que não conseguiu durante 2500 anos, segundo ele, se desprender do *conatus essendi*. Tal esquivo se explica pela dificuldade do egocentrismo em se abstrair da relação erótica natural onde os valores do *ego* sempre sub-repticiamente buscam se prevalecer. Nessas circunstâncias, somente a possibilidade da emergência de um infinito literalmente *meta-físico* (além do natural, ou melhor além da essência) poderia abrir uma brecha e instaurar a possibilidade de uma verdadeira ética. Essa tese merece meditação. Eis o objetivo deste trabalho.

1. Pensar o infinito

Poucos ignoram que pensar a alteridade assim como o infinito, ou melhor, a alteridade como infinito, é um desafio para uma racionalidade que se fecha em si mesma, isto é, uma racionalidade que se instaura como horizonte último e derradeiro do pensar. O desafio é compreensível: como pensar o infinito sem torná-lo presente? O pensar nessas condições parece impossível, descabido, demente, pois a presentificação implica delimitação, definição enquanto que o infinito é *e-norme*.

Há aqueles que se contentam em pensar infinitos finitos; há aqueles que se contentam em pensar de maneira meramente abstrata. Ambos provam mais uma vez nossa tendência tendenciosa a nos restringirmos à finitude. Mas o desafio de Levinas é outro: trata-se de pensar um infinito irredutível; trata-se de aniquilar a própria redução fenomenológica que tem como objetivo uma recondução assimilativa à identidade. E nesse sentido, como presentificar o infinito sem que ao mesmo tempo ele seja identificado, definido pelo sujeito que o identifica e, neste caso, engolido, fagocitado pelo sujeito da identificação? Tentemos esclarecer algumas das teses levantadas.

Em sua obra *Autrement qu'êtré*, Levinas nos faz de imediato um convite insólito: passar ao outro do ser.

« Si la transcendance a un sens, elle ne peut signifier que le fait, pour l'événement d'être – pour l'esse -, pour l'essence, de passer à l'autre de l'être. »²

Como aceitar de maneira imprudentemente um convite tão radical? Algumas precauções devem ser imediatamente tomadas. O bom senso exige! Com efeito, nosso autor rejeita que o infinito aqui visado seja assimilado ao “ser”, ao “esse” latino e, até mesmo, ao conceito aristotélico de “essência”. Com tal rejeição, Levinas nos revela a radicalidade de seu gesto. Melhor estar consciente para onde nos leva o convite caso aceite. Ele o faz eliminando do ato de pensar a transcendência, todos os limites impostos comumente ao pensamento e ao falar (Dire). Nós podemos recusar, porém se aceitarmos

² Emmanuel Levinas, *Autrement qu'êtré ou au-delà de l'essence*, Paris, LGF, « Biblio essais », 1978, p.13. Tradução original : “Se a transcendência tem sentido, ela só pode significar o fato de o *evento do ser* - do esse -, da essência, de passar ao outro do ser.”

seu convite, nós recusamos até mesmo um possível abrigo imediato na famosa diferença ontológica heideggeriana, uma vez que ser, *esse* e essência são imediatamente aqui *assimilados* por Levinas.

Com efeito, Levinas não pensa levemente. Segundo ele, até o próprio termo essência, que ele gostaria de traduzir do latim em francês por ‘essance’, designa o *esse* que deve ser distinguido de *ens* (trata-se do ato de existir e não simplesmente do fato de ser algo). A razão de tal precaução se dá pelo fato de que ele entende, ou melhor, pretende designar pelo termo essência o próprio evento do existir. O pensar atinge aqui proporções radicais: não se trata mais de questionar o que faz com que tal ente seja o que é; não se trata mais de buscar a causa de tal ou tal ente particular no interior de um conceito geral, o ser. A questão de Levinas é muito mais fundamental. Trata-se de pensar a existência não mais como totalidade fechada, mas como resultado de um dinamismo infinito. Daí a necessidade de pensar *além*, daí a necessidade de pensar o *diferentemente de ser*.

« Passer à l'*autre* de l'être, *autrement qu'être*. Non pas *être autrement*, mais, *autrement qu'être*. »³

Essa precisão dada pelo próprio autor esclarece. O que visa Levinas pode ser chamado como redução fenomenológica. Porém, ela extrapola a redução eidética, pois o que está em questão não é mais uma diferença relativa, mas sim é a diferença absoluta (Non pas *être autrement*, mais, *autrement qu'être*). Só assim podemos compreender a necessidade de excluir do horizonte visado por Levinas a matriz ontológica do *Sofista* de Platão. Levinas não acusa, mas sim interpreta perfeita e pertinentemente o gesto de Platão que, em sua obra supradita, reconduziu a diferença à uma relação de identidade e diferença restritas ao ser. De fato, nessa obra tida incorretamente como um parricídio (assassinato de seu pai Parmênides), se produz exatamente o contrário do pretendido uma vez que ela traz uma sólida fundamentação à doutrina de Parmênides. O próprio Platão não deixa nenhum equívoco:

³ Ibidem. Tradução original: « Passar ao *outro* de ser, *diferentemente de ser*. Não *ser diferentemente*, mas *ser diferentemente que ser*.

«O ESTRANGEIRO: Digamos então que o mesmo e o outro são dois gêneros diferentes do movimento, do ser e do repouso. [...] Que não venham me dizer que justamente nesse momento em que nós enunciamos o não-ser como contrário do ser, estamos cometendo a audácia de afirmar que ele é. A muito tempo nós demos adeus a esse não ser contrário ao ser, sem nos preocupar se ele é ou não, se ele é racional ou totalmente irracional. Quanto à definição que nós demos do não-ser, de duas coisas uma: ou que alguém nos convença de falsidade refutando nossa definição; ou, se ele não puder, que ele aceite de dizer o que nós dizemos. Existe uma mistura mútua dos gêneros. O ser e o outro penetram tudo e se compenetraram mutuamente. Assim o outro, participando do ser, do fato dessa participação, é; ele é, não aquilo do qual ele participa, mas outro, e é porque ele é outro que ele é. »⁴

Como refutar Levinas, como negar que Platão aqui, se distancia do infinito absoluto e prepara a lógica aristotélica que tem o ser como horizonte último? Como negar que essa supremacia do ser sobre o infinito perdurará até a consolidação última da metafísica e até mesmo em suas desconstruções?

Essa é a razão pela qual seu convite para passarmos além do ser e pensarmos além da essência não deveria não carregar consigo um estranhamento. Ele nos é estranho para nós aristotélico-platônico-parmenidianos. Afinal o que poderia haver além do ser senão nada? Pois nada ou menos que isso é impossível de pensar. O que poderia haver além da existência, senão sua própria privação? Nossa inteligência, toda direcionada ao existir, toda empenhada e comovida pelo desejo de permanecer e prevalecer-se na existência, decreta de imediato, como inepto quem se aventuraria aceitar tal convite. Afinal o que há de mais importante que a existência em geral e, sobretudo, nossa *própria* existência, ainda que perpetuada em seres que apenas se parecem conosco? Eis exatamente o nó umbilical do desafio inovador do pensamento levinassiano.

Ser ou não ser, lá não está a questão.⁵ As primeiras linhas do sétimo parágrafo da mesma obra evidencia a problemática:

« Ne pas penser l’homme en fonction de l’être et du ne-pas-être pris pour références ultimes. »⁶

⁴ Platon, *Le Sophiste* ; trad. Oeuvres Complètes, Tome VIII, Paris, edition Belles Lettres, 1963, p. 344.

⁵ *Ibid* p.14

⁶ *Ibid* p. 30

2. Alteridade e *Conatus essendi*

Levinas, num só gesto, assume que toda a humanidade concebida pela filosofia moderna se encontra escancarada na alternativa ser ou não ser e, não sem audácia, ele se propõe em desconstruir esta alternativa. Com efeito, na mesma obra Levinas aponta que:

« Il s'agit de penser la possibilité d'un arrachement à l'essence ».⁷

O primeiro ponto assumido por Levinas é histórico. Ele consiste na retomada e solução do problema da intersubjetividade. Não é segredo para ninguém de que tal problema fora praticamente ausente da filosofia ocidental antes de Husserl. É a partir da quinta meditações que ela tomou sentido e tornou-se problemática.⁸ Com efeito, na quinta meditação da obra *Meditações Cartesianas* de E. Husserl, traduzida em francês pelo próprio Levinas, a intersubjetividade é uma experiência fundamental do ego, do eu. Ela é segunda, pois, ainda que ela acrescente à experiência subjetiva do cogito a tão necessária objetividade, ela se apresenta como um enxerto numa experiência de evidência onde o ego é primordial.⁹

O que é grande no pensamento de Levinas é que ele tentou pensar a intersubjetividade de tal maneira que ela não seja subjetivista. Mas isso não vai sem problemas: por onde passa e para onde vai a pretensão levinassiana de fundar uma ética que por um lado, se dissocia a essência, e por outro lado, tenta pensar o *autrement qu'être*, não como ser diferentemente, mas diferentemente de ser? O que resta da fenomenologia, isto é, o que resta da inspiração filosófica de Levinas uma vez que ele rejeita tal perspectiva essencial para tal corrente filosófica? A resposta está numa *redução* ética: pensar o sujeito de maneira não subjetivista, eis o fundamento da ética levinassiana. Como tratar da relação entre sujeitos, logo de um fenômeno coletivo, fora do método sociológico, isto é econômico, uma vez que ele rejeita a perspectiva subjetivista?

⁷ *Ibid* p. 21: trad.: «trata-se de pensar a possibilidade de uma abstração da essência.»

⁸ Ver Ed. Husserl, *Meditações Cartesianas*; de E. Husserl traduzida em francês pelo próprio Levinas, a intersubjetividade é uma experiência fundamental do ego. Ela é segunda, pois ela se apresenta como um enxerto ainda que ela acrescente à experiência subjetiva do cogito a tão necessária objetividade.

⁹ Esse ponto é importante e mereceria desenvolvimento que iriam bem além do quadro limitado dessa investigação.

A resposta abrupta não é nada mais e nada menos que: *o rosto do outro me diz, me comanda: “tu não me mataras”*. E justamente é esse “*tu não me matarás*” que comanda o rosto que envolve todas as possibilidades possíveis de impedirmos os diferentes graus de assassinar alguém em graus diversos de mortificações que torna o mandamento ético. Interessante notar aqui que Levinas medita *com* e *contra* a Bíblia. “Amar a Deus e ao próximo *como a si mesmo*.” Torna-se segundo, secundário para com o mandamento *tu não matarás*. Amar a Deus, isto é, o Infinito, significa aqui se *desprender* de todo *conatus essendi*, se *desprender* de todo *amor próprio* e não matar o próximo e simplesmente *amá-lo* malgrado ele, malgrado seu próprio amor.

3. Essência e mal

Em sua obra *Au-delà du verset*¹⁰, Levinas afirma que todo o Ocidente de forma larvada professa a relatividade histórica dos valores morais. Rapidamente os valores são ditos históricos e caem na escuridão da relatividade. Não é por acaso que hoje fazer ética equivale praticamente em fazer genealogia da moral ou em estabelecer analiticamente a estrutura do que seria um discurso moral do ponto de vista da lógica. Fica patente o que falta a nossa ética: falta-lhe justamente a ambição ética, falta-lhe justamente a ambição de revelar a profunda inteligibilidade do humano como ser ético.¹¹ Se nos restringirmos a essas possibilidades, diz Levinas, « On peut tout faire de l’homme. »¹² As guerras e os genocídios perpetrados durante os séculos passados e futuros mostram e mostrarão a ineficiência das elaborações éticas anteriores limitadas à racionalidade. Pior que isso, nossa própria ética, inteiramente voltada nós mesmos revela até que ponto o pensamento ocidental banalizou a violência. O que resistiu a essa banalização além das *logia* de um certo Nazareno?

A contradição dessa nova “ética” é escancarada justamente pela *fala* (diction) e pelo que é dito (*dit*) que tende a desconsiderar o caráter mais profundo do *falar* (Le

¹⁰ Levinas, *L’au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 37.

¹¹ Ver a esse respeito as análises de Chaterine CHALIER, “Ontologie et Mal”; in *L’éthique comme philosophie première*; Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle sous la direction de Jean Greisch et Jacques Rolland, 23 août-2 septembre 1986, Paris, Édition du Cerf, 1993, p. 64-78

¹² Levinas, *De Dieu qui vient à l’idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 84 ; trad. « Tudo pode-se fazer do homem. »

Dire)¹³. Com efeito, na língua cotidiana, a palavra, o dito, tomemos por exemplo o “bom” designa frequentemente uma qualidade. Nós *dizemos* que é bom algo ou uma ação podendo produzir um efeito benéfico para nós mesmo ou para outrem, na medida em que eles entram no horizonte daquilo que é bom pra nós. Se o valores são relativos é porque para nós o mal também se apresenta como relativo e nunca absoluto. Poucos filósofos tiveram a ousadia de pensar o mal de maneira absoluta. O sintagma “nunca absoluto” significa que uma ação desinteressada se apresenta à nós de imediato como inepta e irracional. Com efeito, nós todos sabemos e vivemos em plena má fé, fingindo não ver o que está escancarado, fingindo não ver aquilo o qual finalmente nós nos movemos e isso, tanto em nossas conquistas, quanto em nossas defesas (isto é, nossos dois instintos primários): aquilo que produz e preserva a vida de um ente representa, sincronicamente, causa de morte ou enfraquecimento de um outro. Fingimos não ver o evidente em nossas tentativas de determinação do bem, a saber: o mesmo movimento que gera e sustenta a existência, nadifica, ou seja aniquila o que existe ou no mínimo produz simultaneamente enfraquecimento, isto é tendência à não existência ou não ser. Nesse sentido, o perspectivismo moral tem um mérito quando afirma a hipótese de que a bondade nada mais é que uma questão de ponto de vista e, conseqüentemente, no interior do *conatus essendi*, ela é inteiramente relativa à posição daquele que predica tal o valor ético. Não é necessário muito conhecimento em história da filosofia para mostrar o quanto a ideia de mal foi relegada e, conseqüentemente, negada como um problema de perspectiva. Essa ideia perpassa toda a filosofia grega, travessa a idade média, é abertamente defendida por Espinosa e Nietzsche e praticamente justificada pela indiferença com a qual Heidegger trata tal questão. Numa tal perspectiva tanto o bem quanto o mal absoluto se desvanecem. Como prova desse relativismo, basta lembrar a impossibilidade de grandes filosofias em pensar o mal radical¹⁴. E se o mal radical estivesse justamente nesse fato inegável que a vida se alimenta da vida, que o existente em vista da existência se nutre do existente? A resposta de Levinas é alteridade! Daí a insistência de Levinas quanto à necessidade para a ética de transcender. Pensar eticamente implica em uma tomada de distância, um desprendimento para com a essência (*arrachement à l'essence*).

¹³ Nós aprofundaremos esses temas mais adiante.

¹⁴ Trata-se de um trabalho vasto a ser desenvolvido posterior.

A esse nível de nosso questionamento tornar-se-ia inaceitável não justificar filosoficamente a perversidade da vontade radical e a amplitude do mal radical encarnado no assassinato do outro homem? A figura de Espinosa é paradigmática. Trata-se de alguém que sofreu a violência e que, no entanto, pode se tornar uma referência à compreensão de uma justificação filosófica da violência. Em particular, no quarto livro de sua *Ética*. Nesse livro Espinosa se expõe expondo o que segundo ele seria uma melhor compreensão do que é a violência: segundo ele a questão do mal, do ódio e da violência relevam de um conhecimento inadequado. Se nós tivéssemos um conhecimento adequado, nós poderíamos compreender o que se passa como necessidade de se passar. Não tomaríamos desigualdades naturais por injustiça, etc. e de certa forma, amenizaríamos as próprias injustiças. Compreender a vida significa compreender o *Conatus*, isto é que ser nada mais é que fazer um esforço sem fim e incondicional para perseverar no meu próprio ser. Ser significa querer ser. E se existe um lugar apenas um, um de nós dois deverá ser suprimido. É síntese é sucinta, mas não caricatural. Espinosa é o antiparadigma de Levinas. Comparado com Levinas a diferença é enorme.

Conclusão

Para Levinas **a raiz da violência** é o Mal, como ele diz em *Totalidade e Infinito*, e sobretudo, em *Da existência ao existente*. E o Mal é o Ser porque ele é finito, mas porque ele se degrada. Toda a violência vem do fato de que ser significa se degradar. Levinas retoma a fórmula de Pascal retomada por Levinas « Je veux garder ma place au soleil » (Eu quero manter meu lugar ao sol). Ora, é justamente isso que Levinas propõe colocar entre parênteses, submeter à *epochè*. Pois, justamente, a atitude ética seria não se apegar “ao seu lugar ao sol”.

Porém, quais os argumentos racionais que nos impediriam de nos apegarmos ao nosso lugar ao sol? Nenhum, além daqueles que nos apresentariam as possibilidades de podermos de ser lesados ulteriormente. Tudo aqui é inter-esse. Daí a impossibilidade de buscarmos argumentos que poderíamos buscar no interior da própria racionalidade que poderiam justificar a ética.

É por esse motivo que a ética está fundada no pensamento de Levinas numa tonalidade afetiva. Pelo cálculo racional não encontro ninguém de humano além de mim mesmo, e esse encontro unilateral nada mais faz que me desumanizar. Tonalidade afetiva significa que o outro humano se fenomenaliza em seu rosto, pois é como rosto que ele se anuncia a mim pelos fenômenos que aparecem no mundo. Aliás, a contrario, quanto queremos evitar um fenômeno ético, é justamente seu rosto que tentamos evitar. Com efeito, o rosto transcende, rompe com tudo. Rompe com fenômenos sociológicos e culturais. O rosto parece ser fora de contexto, e por assim ser, torna-se inapreensível. O rosto é um fenômeno saturado. Em outras palavras aparece, mas não como substâncias ou entes preexistentes. Saturado também, porque não consigo constituí-lo fenomenologicamente e que ao mesmo tempo *sinto me* constituído por ele.

REFERÊNCIAS

CHALIER, Chaterine, “Ontologie et Mal”; in *L'éthique comme philosophie première* ; Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle sous la direction de Jean Greisch et Jacques Rolland, 23 août-2 septembre 1986, Paris, Édition du Cerf, 1993, p. 64-78

GREISCH J. et ROLLAND J., *Emmanuel Lévinas : Léthique comme philosophie première*, Paris, Cerf, 1993 ;

HUSSERL, Ed., *Meditações Cartesianas*; trad. E. LEVINAS, Vrin, Paris, 1969.

LEVINAS E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, LGF, « Biblio essais », 1978 ;

LEVINAS E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982 ;

LEVINAS E., *Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991 ;

LEVINAS E., *Éthique comme philosophie première*, Paris, Payot, 1998 ;

LEVINAS E., *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982 ;

LEVINAS E., *Totalité et infini*, Paris, Martinus Nijhoff, 1971 ;

HUTCHENS B.C. *Compreender Lévinas*, Petrópolis, Vozes, 2009;

PLATON, *Le Sophiste* ; trad. Oeuvres Complètes, Tome VIII, Paris, edition Belles Lettres, 1963 ;