

FELIPE CÉSAR MARQUES TUPINAMBÁ

O INFINITO COMO RUPTURA DA TOTALIDADE

Maceió - AL

2024

FELIPE CÉSAR MARQUES TUPINAMBÁ

O INFINITO COMO RUPTURA DA TOTALIDADE

Tese acadêmica inédita apresentada à Comissão Permanente de Pessoal Docente (CPPD) do Instituto Federal de Alagoas – IFAL, como requisito parcial para promoção à Classe de Titular de Magistério do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico.

Maceió - AL

2024



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Instituto Federal de Alagoas
Campus Viçosa

T928o

Tupinambá, Felipe César Marques.

O Infinito como ruptura da Totalidade / Felipe César Marques Tupinambá.
– 2024.

101 f.

Tese acadêmica (para promoção à Classe de Titular de Magistério do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico) – Instituto Federal de Alagoas, Comissão Permanente de Pessoal Docente (CPPD), 2024.

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Ontologia. 4. Epistemologia. I. Título.

CDD: 111

Maria Sueny Barbosa Soares
Bibliotecária – CRB-4/2368

Dedico esta obra aos meus colegas de magistério, em especial aos colegas Carlos Magalhães e Bruno Tavares, e nossos estudantes que, durante toda essa caminhada, foram motivo de inspiração e satisfação na luta em prol de um ensino público de qualidade.

Agradeço aos meus pais: Vera Lúcia Ribeiro Marques e Antonio Tupinambá Filho (*in memoriam*).

Não há erro em Platão. Nele está todo o pensamento humano. Platão é o único autor que é suficiente; mas ele não ensina nada. Ele nos acompanha, mas jamais força. É o único em quem se pode confiar totalmente. Alain

... [devo ser] responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. Lévinas

RESUMO

Este trabalho tem o objetivo de investigar a oposição entre os conceitos de Totalidade e Infinito a fim de saber como nos advem o conhecimento, por participação ou separação. Para tanto, começaremos por apresentar o ideal de conhecimento total da alteridade como apresentado por Platão no *Mênon*, livro onde seu autor lança as bases da teoria da reminiscência e sua metafísica da participação, fonte de todas as totalidades, o autêntico modelo cognitivo ocidental. Em seguida, como que num movimento contrário a essa tradição, nos dedicaremos em apresentar a ideia de Infinito como exposto no livro *Totalidade e Infinito* de Emmanuel Lévinas, neste, seu autor, situa o plano ético como anterior ao plano onto-epistemológico, priorizando uma relação onde há recusa a toda síntese, relação em que outrem não é assimilado pelo eu. Na busca do sentido do humano, Lévinas concedeu precedência à ordem do Bem, instância anterior ao ser e ao saber, estabelecendo, desta forma, a ética com filosofia primeira. A diferença entre os dois conceitos – Totalidade e Infinito - está na solução dada ao problema, enquanto o conceito de Totalidade, como exposto no *Mênon* por Platão, procura levar a cabo plenamente a totalidade assimiladora e unificadora do *logos*; Lévinas, com a ideia de Infinito, preserva a alteridade e mantém a separação. Assim, pretendemos estabelecer o confronto entre duas teorias ou metafísicas, a saber: i. Teoria como inteligência do Ser, e; ii. Teoria como respeito à exterioridade. A primeira, Lévinas, denomina ontologia, a segunda: ética. Portanto, nossa hipótese é que Lévinas encontra na ideia de Infinito uma estrutura formal que o permite fundamentar uma metafísica alternativa à metafísica da participação postulada pela tradição do Ocidente: se trata da metafísica da separação; possibilitando a constituição da subjetividade como interioridade aberta à exterioridade sem formar totalidade.

Palavras-chave: Ética; Ontologia; Epistemologia; Lévinas; Platão.

RÉSUMÉ

Ce travail a comme but, celui de investiguer l'opposition entre les concepts de Totalité et Infini. Pour autant, nous commencerons par présenter l'idéal de connaissance total de l'altérité comme présenté par Platon dans le *Ménon*, livre où son auteur lance les bases de la théorie de reminiscence et sa métaphysique de participation, source de toutes les altérités l'authentique modèle cognitif occidental. Ensuite, comme dans un mouvement contraire à cette tradition, nous nous dédierons à présenter l'idée d'Infini comme exposé dans le livre *Totalité et Infini* d'Emmanuel Lévinas, dans cette oeuvre, son auteur, situe le plan éthique comme antérieur au plan onto-épistémologique, priorisant une relation où autrui n'est pas assimilé par le soi. Dans la quête du sens de l'humain, Lévinas a conçu précédence à l'ordre du Bien, instance intérieur à l'être et au savoir, établissant de cette manière, l'éthique antérieure à l'être et au savoir, établissant de cette manière, l'éthique à la philosophie première. La différence entre les deux concepts – Totalité et Infini – est dans la solution donnée au problème, pendant que le concept de Totalité, comme exposé dans le *Ménon* par Platon, cherche à amener à point pleinement la totalité assimilatrice et unificatrice du *logos*; Lévinas, avec l'idée de l'Infini, préservé l'altérité et maintient la séparation. De cette manière, nous prétendons établir la confrontation entre deux théories ou métaphysiques, à savoir: i. Théorie comme intelligence de l'Être, e; ii. Théorie comme respect à l'extériorité. La première, Lévinas, dénomine de l'ontologie, la deuxième: de l'éthique. Alors, notre hypothèse c'est que Lévinas retrouve dans l'idée de l'Infini une structure formelle qui le permet de fonder une métaphysique alternative à la métaphysique de participation postulée par la tradition de l'Occident: il s'agit de la métaphysique de la séparation; permettant la constitution de la subjectivité comme intériorité ouverte à l'extériorité sans former de la totalité.

Mots-clés: L'Éthique, L'Ontologie, L'Épistémologie, Lévinas, Platon.

ABSTRACT

The present study aims to investigate the opposition between the concepts of totality and infinity. To do so, we begin by presenting the ideal of full knowledge of otherness as presented by Plato in *Méno*, book in which the author launches the foundations of the theory of reminiscence and its metaphysics of participation, source of all totalities, the authentic western cognitive model. Then, as if in a contrary motion to that tradition, we have dedicated ourselves to present the idea of infinity as stated in the book *Totality and Infinity*, by Emmanuel Levinas, and in this, the author situates the ethical level as prior to the onto-epistemological level, prioritizing a kind of relationship in which there is rejection of all synthesis, and the relation to others is not assimilated by the self. In search of the meaning of the human, Levinas gave precedence to the order of the Good, the previous instance for being and knowing, establishing, in this way, the ethics as the first philosophy. The difference between the two concepts - totality and infinity - is the outcome of the problem, while the concept of Totality, as expounded by Plato in the *Méno*, looking to pursue a fully assimilating and unifying all the *logos*; Levinas, with the idea of infinity, preserves the alterity and maintains the separation. Thus, we intend to establish the confrontation between two theories or metaphysical, namely: i. Theory as intelligence of a Being, and ii. Theory as a respect to externality. The first one, Levinas nominated ontology, the second: ethics. Therefore, our hypothesis is that Levinas finds the idea of Infinity as a formal structure that allows supporting an alternative metaphysics of participation postulated on bases of the occidental tradition: it is the metaphysics of separation, allowing the constitution of subjectivity as interiority opened to exteriority without forming totality.

Keywords: Ethics, Ontology, Epistemology, Levinas, Plato.

LISTA DE ABREVIATURAS

As obras de Lévinas e Platão são indicadas no texto pelas seguintes siglas:

Lévinas:

AE - Autrement qu'être ou au-delà de l'essence

DEHH- Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger

DL - Difficile liberté: Essais sur le jadaïsme

DVI- De Deus que vem à ideia

EE - Da existência ao existente

EI - Ética e infinito

HH- Humanismo do outro homem

QRPH - Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme

TA- Le temps et l'autre

TI - Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade

Platão:

Apol. – Apologia de Sócrates

Banq. – Banquete

Crít. – Críton

Féd. – Fédon

Górg. – Górgias

Mên – Mênon

Rep. – República

Teet. – Teeteto

Tim. - Timeu

SUMÁRIO

1 - INTRODUÇÃO.....	12
1.1 Tradição onto-epistemológica.....	13
1.2 Tudo é UM.....	14
1.3 A preservação da diversidade.....	16
1.4 Método e objetivo.....	17
2 - O MÊNON DE PLATÃO.....	21
2.1 Introito.....	21
2.2 A gênese da totalidade.....	21
2.3 Metodologia <i>elêntica</i> : a busca da unidade de uma diversidade (70a-79e).....	22
2.4 Primeira definição de virtude (71e-73c).....	23
2.5 Segunda definição de virtude (73c-74b).....	25
2.6 Digressão: um sobre muitos (74b-75b).....	25
2.7 Paradigma de definição: figura e cor (75b-77a)	27
2.8 Terceira definição de virtude (77a-79a).....	28
2.9 Teoria da <i>anamnese</i> : o experimento com o escravo (79e-86c)	30
2.10 Paradoxo de Mênon.....	31
2.11 Teoria Geral da Reminiscência - TGR.....	34
2.12 Demonstração da Teoria Geral da Reminiscência – DTR.....	37
3 – A SAÍDA DO SER EM TI DE LÉVINAS.....	43
3.1 Preâmbulo.....	43
3.2 Metafísica como preservação da exterioridade.....	45
3.3 Emmanuel Lévinas: o percurso.....	47
3.4 Husserl e Heidegger e a questão do Ser.....	50
3.5 Como passar da guerra à paz?	56
3.6 A constituição da interioridade: a separação.....	58
3.7 A ideia do Infinito e o Desejo.....	66
3.8 Desejo metafísico.....	71
3.9 Rosto.....	73
3.10 Liberdade e Responsabilidade.....	79
3.11 Deus e a obra de Justiça.....	85
4 – CONCLUSÃO.....	90
5. REFERÊNCIAS.....	97

1. INTRODUÇÃO

O Infinito se opõe à Totalidade, uma vez que, para tradição filosófica do Ocidente, esta é a matriz prévia comum da qual tudo emana e para a qual tudo terá de regressar para reintegrar-se numa Unidade plena. A Totalidade seria, portanto, uma tentativa de sintetizar todo o conhecimento, esse tipo de tentativa de síntese implica em dizer que toda a realidade é passível de ser abraçada pela consciência. Todos os seres, dado que emanam de uma mesma origem, na verdade, não são diferentes entre si, são o Mesmo sob uma aparência da multiplicidade, assim, toda a realidade pode ser explicada a partir de um único modelo teórico.

A ideia de Infinito, por sua vez, é uma tentativa organizada de romper com a Totalidade. O chamado problema ontológico, – movimento em que tudo se identifica com o Ser, foi a preocupação com a qual Lévinas (1906-1995) se defrontou na ontologia, chamada de “a teoria como inteligência dos seres”¹. A crítica a ontologia, a totalidade que se formou no Ocidente, foi elaborada e abordada de forma sistematizada por Lévinas em sua obra de 1961: *Totalidade e infinito* - TI, apresentada para a sua tese de doutorado em letras². Tornou-se então a obra de referência para o seu pensamento, da qual sempre fará retomada reflexiva. Nesta obra Lévinas faz sua primeira investida sistematizada para romper com a totalidade. Pois, em TI denuncia que tudo é identificação no ser, não se podendo pensar uma relação na qual prevaleça a alteridade, visto que no fim a relação caminhará para o centro da totalidade, onde tudo é Uno. Tal pensamento não permite uma abertura à exterioridade, e nem tão pouco um pensamento ético que contemple o Outro em sua alteridade.

Na concepção de Lévinas é a ética que estrutura nosso arcabouço gnosiológico e não o contrário³, sendo a ética portadora de uma racionalidade própria

¹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Trad. José P. Ribeiro Lisboa: Ed. 70, 1988. p. 30. Doravante TI. As obras principais de Lévinas serão indicadas por siglas, conforme indicação da “Lista de abreviatura”.

² Cf. POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaios e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 155.

³ No *Mênon* Platão estabelece, num nível de ideal objetivo, uma teoria da natureza das coisas em si, tendo como ponto de partida a análise da pergunta: “o que é?”. Para tanto, nesta obra, Platão propõe a reminiscência como modelo cognitivo global, dando assim primazia ao plano onto-epistemológico, ou

desvinculada de pré-determinações e para além das contingências da ontologia: “Lévinas não é um moralista: ele não analisa as consequências éticas da metafísica, mas identifica na ética o próprio lugar da verdade metafísica” (PAIVA, 2000, p 214).

A possibilidade da representação teórica, por participação, de todas as coisas numa mesma realidade ou estrutura, é o fundamento da Totalidade. A representação possibilita, por exemplo, que o Eu, diante do Outro, possa dominá-lo, fazendo-o representado no pensamento, anulando assim completamente sua alteridade. Por outro lado, este mesmo Eu, poderá pretender preservar o Outro e, manter o afastamento. A relação será então estabelecida por separação, no face a face, sustentada pelo discurso. É nesta segunda possibilidade de relação entre o Eu e o Outro que Lévinas busca apresentar ao Ocidente: a Ética é filosofia primeira, não a ontologia. Seria, portanto, a metafísica da separação o fundamento de uma ética da alteridade⁴.

1.1 Tradição Onto-epistemológica

A história da filosofia ignora uma posição do Eu em relação ao Outro em que o Outro se mantém transcendente em relação ao Eu. Platão (428-348 a.C), por exemplo, representando essa tradição, ensina que uma coisa é na medida em que participa de sua ideia ou paradigma⁵. Platão usa muito do seu contato com outros estudiosos, como os órficos⁶ e Anaxágoras (500-428 a.C) na formação de seu

seja, é pelo saber o que é a virtude que me torno virtuoso. Cf. PLATÃO. *Mênon*. São Paulo, Loyola: 2003, 78d. Doravante *Mên*. As obras principais de Platão também serão indicadas por siglas, conforme indicação da “Lista de abreviatura”.

⁴ A crítica de Lévinas à totalidade tem seus motivos. Ele mesmo os expõe: “a minha crítica da totalidade surgiu, de fato, após uma experiência política que ainda não esquecemos” (*EI*, p. 70). Tal experiência seria as dos regimes totalitários que fomentaram os conflitos da II Guerra Mundial.

⁵ Temos claro, no entanto, de que não há uma leitura universal de Platão, mas cada um o interpreta segundo os propósitos de sua filosofia. Nosso argumento aqui apresentará, para fins de ressaltar o primado da totalidade na tradição ocidental, a intenção platônica de procurar levar a cabo o desenvolvimento da unidade da razão consigo mesma como exposto no *Mênon* de Platão. Porém, o próprio Lévinas repulta a Platão o mérito de ter mantido na filosofia a tensão entre a ontologia e a metafísica, sem a unificação. Assim, filósofos como Sócrates, Anaxágoras, Heráclito e Parmênides falam de uma unidade indissolúvel entre o pensamento, o *logos* que o exprime e o ser, e é essa unidade que estabelece a filosofia como ontologia. Assim, o Platão que entusiasma Lévinas não é o da Teoria do conhecimento, mas o da concepção ética, sendo que a principal inspiração levinasiana advinda do pensador grego refere-se à concepção de *Bem além do ser* ou das *essências* e acima da Ideia, como *epékeina tes ousias*, do livro VI da *República*. Assim, com referência ao *Fedro* de Platão, Lévinas diz: “Platão fala da alma que se regala de verdades. Distingue, no pensamento racional em que se manifesta a soberania da alma, uma relação com o objeto, que não é apenas contemplativa, mas confirma o Mesmo do pensante, na sua soberania. [...] Opomo-nos em todo este livro à analogia total entre verdade e alimento [...]” (*TI*, p. 99). Pois, pensar a partir da alteridade é pensar respeitando a diferença, significando um importante deslocamento na fonte originária do sentido.

⁶ Os órficos explicam que, após a morte, a alma da pessoa é levada ao Mundo dos Mortos, *hades*. Depois de caminhar pelo caminho um pouco, chega a fonte do *Léthe*, rio do Esquecimento. Se bebermos das águas do *Léthe* esqueceremos as verdades de todas as coisas antes contempladas. Os principais

pensamento.

A sua experiência com o pensamento de Anaxágoras está relatada no *Fédon*⁷ 96a-99d. Sintetizaremos a seguir a doutrina desse filósofo pré-socrático que teve a primazia de elaborar uma doutrina finalista do mundo. Todas as coisas estariam ordenadas segundo a melhor disposição que a inteligência humana poderia encontrar, a busca portanto da unidade da diversidade, se tornou, sobre tudo pelo empenho de Platão, o fundamento da tradição ontológica do ocidente.

1.2 Tudo é UM

O *Fédon* nos lembra de que Anaxágoras, o físico, prometia explicar verdadeiramente todas as coisas, isto é, torná-las inteligíveis, prometia dar conta disso pelo saber das causas, as únicas que respondem até o fim à questão por quê. As causas físicas, como a emissão do ar ou a articulação dos ossos, são apenas efeitos, posto que se permanecerá sempre por explicar o porquê da emissão do ar ou da articulação dos ossos. As propriedades dos ossos e dos músculos são, não há dúvida, as condições sem as quais Sócrates não estaria sentado na sua prisão, mas não explicam positivamente por que, em vez de fugir, Sócrates está precisamente sentado naquele lugar.

Para Anaxágoras, tudo está em tudo, pois em cada coisa há uma partícula de todas as demais, o que permite explicar que a vida ocorra por meio de uma transformação permanente. Esses elementos ou partículas, o filósofo chamou de "homeomerias", sementes, germens dos quais todas as coisas são feitas, que porém, não podem ser vistos, devido à sua extrema pequenez. O "nous" – inteligência ou espírito - seria uma força de natureza imaterial capaz de ordenar as coisas - a causa motora e ordenadora que promove a separação dos elementos contidos no "magma original"⁸.

Segundo Anaxágoras, o "nous" é o organizador e a causa de todas as coisas. As verdadeiras causas se encontrariam nessa "inteligência", sendo as demais, naturais e concretas, simples concausas ou causas segundas. A articulação dos ossos permite sentarmos ou não sentarmos, mas não explica porque Sócrates está antes aqui ou alhures.

argumentos que embasam a concepção platônica a respeito da imortalidade da alma são a teoria da Reminiscência, formulada no *Mênon* (81a–d) e rerepresentada no *Fédon* (72e – 77a); a teoria dos Contrários, elaborada por Heráclito e retomada por Platão no *Fédon* (70c – 72e; 102b – 107b); e a teoria da Semelhança, também formulada no *Fédon* (77b – 80b). Soma-se a elas a concepção de alma como princípio de tudo, elaborada no *Fedro* (245d – 246a).

⁷ Cf. PLATÃO. *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1972 (Coleção Os pensadores)

⁸ Cf. MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo: história da filosofia grego-romana* | Trad. Lycurgo Gomes de Motta. 3. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1971.

As verdadeiras causas, as que são inteligíveis, são as causas finais, que se exprimem no princípio do melhor, só elas dizem por que Sócrates está sentado na sua prisão.

O nosso intelecto é, em cada um de nós, a divindade. A inteligência é a causa de todas as coisas. É a inteligência que põe tudo em ordem e que é a causa universal, diria Anaxágoras. Sócrates fica alegre porque tem interesse de fazer da inteligência a causa de todas as coisas. A verdadeira maneira de responder à questão das condições da existência de uma coisa é descobrir qual é, para cada coisa, a melhor maneira possível de sua existência, ou seja, o que o perfaz e o que é melhor para ela. Cada coisa possui uma natureza específica, que é a melhor para cada uma, pois assim foram ordenadas pela inteligência ou “nous”.

No entanto, Sócrates fica decepcionado com a leitura dos livros de Anaxágoras por este não recorrer à inteligência e não lhe imputar causalidade em vista do arranjo ordenado das coisas. Invocar as ações do ar, éter etc., não é recorrer à inteligência porque se eu digo que foi a inteligência que ordenou tudo que ordenou é contraditório explicar a existência de cada coisa em particular não em função da sua melhor ordenação.

A distinção, portanto, do conjunto da realidade, em sensível e inteligível, segundo a terminologia platônica, equivale ao mesmo desdobramento que recorre o pensamento, segundo a tradição filosófica ocidental - desde de Parmênides (530-460 a.C.) - para explicar a experiência imediata por um princípio transcendente. Parmênides tem como tese central a ideia de que “o Ser é, o não-ser não é”. A partir dessa máxima começa a história da “ontologia”, pois o Ser agora é o fundamento primeiro, aquele que é Imutável, Imóvel e Uno. A história da filosofia, como ontologia, põe-se em marcha, portanto, rumo a totalização de tudo o que lhe é diferente e exterior, na busca de tudo identificar à sua imagem e semelhança. Assim, o âmbito transcendente explica o sensível, dado que é, definitivamente, a única realidade.

Na contemporaneidade, Heidegger, dentro da tradição ontológica, apontou para o Ser, para aquilo que faz com que todo ente seja o que ele é, o seu “modo de ser”. Para Lévinas, esta radicalidade do pensamento de Heidegger afasta sua filosofia de todo ente, ou seja, de todo existente, em nome de uma existência vazia e abstrata do verbo ser. E é contra essa tradição que Lévinas procura mudar o eixo do pensamento rumo à ética, ou seja, ao existente na sua singularidade. “Para um filósofo como Heidegger, a outra pessoa é apenas um de muitos, um ‘deles’: a multidão, a massa, o rebanho. Neste

caso, nunca nada é absolutamente, provocante ou notável na outra pessoa” (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 17).

Portanto, Anaxágoras peca por não ter justificado que os diversos fenômenos são estruturados em função do Melhor, trabalho que Platão levará a cabo no *Timeu*, obra onde seu autor visa mostrar como a causalidade final (a alma) interage com a mecânica (os elementos), sendo a primeira, fundamento da última⁹.

1.3 A preservação da Diversidade

Por outro lado, Lévinas tem uma concepção de metafísica que procura se afastar dessa tradição, posto pensar uma metafísica inserida no mundo, fundada no homem e não em um Deus perfeito que está em nós, nossa inteligência, mas pensa, ao contrário, em um Deus separado, verdadeiramente transcendente. “A transcendência distingue-se de uma união com o transcendente, por participação”. (*TI*, p. 63). Seu pensamento, portanto, se desenvolveu através de uma contundente crítica à onto-teologia, que segundo o filósofo, reduz a excepcional figura de Deus a um objeto dentre os demais. Partindo da ideia de Infinito elaborada por René Descartes e intensamente influenciado pela noção platônica de “Bem além das essências”, Lévinas postula o Infinito como ruptura com a totalidade, desejo do absolutamente outro. E a transcendência se mostra então a partir das noções de desejo, bondade e inadequação. A Metafísica, para Lévinas, é justamente essa relação do Mesmo com o Outro que se processa no discurso, sem formar totalidade, resistindo à sintetização operada pelo intelecto.

Se tudo é identificação no ser, não se pode, portanto, pensar numa relação na qual prevaleça a alteridade, visto que, no fim, a relação desembocará no centro da totalidade, onde tudo é Um. Tal pensamento não permite uma abertura à exterioridade e, nem tampouco, um pensamento ético em que a relação contemple o Outro em sua alteridade. Assim, em que consiste precisamente a Totalidade? Como podemos percebê-la na tradição filosófica do ocidente?

Totalidade, insinua o *Mênon*, é tudo aquilo que não tem olhos para o particular. Na totalidade o indivíduo não é reconhecido como particular, único, mas, torna-se uma multidão sem rosto, sem identidade, sem particularidade. A totalidade sacrifica a unicidade e insere o indivíduo numa jornada rumo à objetivação, ou seja,

⁹ Quanto as consequências desse argumento, só teremos uma visão de seu alcance real ao analisarmos mais pormenorizadamente tais diálogos (*Fédon* e *Timeu*) e estendermos suas conclusões ao *corpus* da obra platônica; fato que excede as intenções desse trabalho.

anula o subjetivo subjugando-o ao objetivo. Tal situação enfraquece toda a possibilidade de alteridade, visto que a mesma só é possível entre subjetividades. Assim, na totalidade não há espaço para ética, pois impossibilita a alteridade. Em suma, a filosofia da totalidade não prevê o Infinito.

Na verdade, a compreensão por participação implica unidade e imanência por meio de uma redução do Outro ao Mesmo e isso fica evidente na teoria platônica onde o inteligível reabsorve em si o sensível, uma transcendência na imanência. Tal redução é um modo de exercer violência contra a alteridade, enquanto realidade negada. Para Emmanuel Lévinas “a construção da paz é assim, por constitutivo, a instauração do ético como base mais profunda de toda e qualquer ação humana” (SOUZA, 2003, p. 240). Para Lévinas a verdadeira metafísica consiste precisamente na ruptura da imanência e na abertura à transcendência da alteridade. “O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro.” (EN, p. 150).

1.4 Método e Objetivo

Neste trabalho analisaremos duas obras, dois ensinamentos opostos, a busca da unidade do conceito como ideal filosófico no *Mênon* de Platão e, ao contrário, a importância capital que Emmanuel Lévinas, desde uma perspectiva filosófico-fenomenológica, outorga à ideia de Infinito como critério ético que preserva a diferença de outrem na obra *Totalidade e Infinito*. Nossa hipótese é que Lévinas encontra na ideia de Infinito a categoria filosófica formal que o permite afirmar a transcendência da alteridade contra a tradição filosófica do Ocidente, representada aqui por nós pelo *Mênon* de Platão, para quem a transcendência e alteridade dos termos de uma relação são subsumidas numa totalidade teórica. Lévinas, com a ideia de Infinito, procura salvaguardar a alteridade, e desse modo, possibilitar a ética. A tese que defendemos é a de que ao definir o sujeito como responsável e a subjetividade como responsabilidade, Lévinas possibilita tomar a ideia de Infinito como critério ético ao mesmo tempo Universal e Singular da alteridade humana.

Este trabalho, longe de tentar esgotar o pensamento de Lévinas sobre a ética, busca investigar como Lévinas concebe a *alteridade radical* e conseqüentemente a possibilidade de uma relação ética entre o Mesmo e o Outro. Ou seja, em última instância, como a ética pode fundar um outro homem e uma outra sociedade. O procedimento metodológico alicerçou-se no exame e na reflexão a cerca das obras abordadas. Primeiramente buscaremos as raízes da cultura da totalidade através da análise da obra platônica *Mênon*, onde seu autor lança as bases da teoria da

reminiscência e sua metafísica da participação, fonte de todas as totalidades, o autêntico modelo cognitivo ocidental, legando à posteridade o famoso “paradoxo de Mênon”, com o qual, pela primeira vez, se confronta com o problema da aquisição de novos conhecimentos. A seguir nos esforçaremos na compreensão do pensamento levinasiano que propõe o *infinito como ruptura da totalidade*, prioritariamente em TI. É importante ainda deixar claro que: frente à amplitude da filosofia dos autores em questão, qualquer esquema adotado na sua abordagem corre o risco de ser insuficiente e redutor. Não obstante essa constatação, a resposta que perseguimos aqui é referente a seguinte pergunta: sobre que se baseiam a *ideia de totalidade* e a *ideia de infinito*?

Optamos por conduzir a investigação através de três capítulos distintos, aparte dessa introdução, porém interligados entre si.

Num primeiro capítulo, trabalha-se o desenvolvimento da Ontologia no Ocidente bem como a concepção de Ser gerada por ela. Para tal aproximação elegemos o diálogo *Mênon* de Platão, por ser, segundo nosso ponto de vista, uma das raízes da cultura da totalidade. O objetivo é demonstrar que a Ontologia visa reduzir o Outro aos limites do Mesmo dentro da lógica da metafísica da participação. O *Mênon* ensina que para ser virtuoso, é preciso saber o que é virtude. Mênon tenta definir virtude com a ajuda de exemplos ou definições aprendidas com seu professor. Mas a definição não pode ser uma compilação relativa e empírica de opiniões. Com a pergunta: o que é a virtude? Sócrates pretende a atualização de qualquer realidade a ser conhecida através da perfeita correspondência da relação *noesis/noema*, sendo este o aspecto central do modelo ontológico ocidental, de raízes grega, reflexo de um pensamento voltado para a totalidade, que pretende uma significação absoluta e definitiva da realidade investigada:

Ora, esta lógica - sugerida aqui de forma extremadamente simplificada -, pretendendo sempre apresentar-se com o Logos (sic), intende (sic) trazer consigo, de alguma forma, com seu desenvolvimento, todo o sentido de sua auto-legitimação, em um processo constante e crescente de auto-referência. Pode-se dizer, de outra parte, que a referência das referências é o verbo “Ser”: é ele que conecta os termos dispersos da realidade percebida e dá origem àquilo que temos chamado “fórmula original do Ocidente”: $[x=y]$ - onde a igualdade corresponde ao conectivo-explicativo “é”, sempre no presente do indicativo, conjugado que esteja em qualquer forma verbal; pois no mundo dos conceitos puros, no reino das “essências” ou da profundidade abismal do sentido do ser para além de qualquer compreensão do ente, não existe propriamente o tempo ou a temporalidade; a verdade do ser consiste justamente em presentificar (sic) a realidade identificada como verdade - o ser que é em oposição ao não-ser (sic) que não é - em uma espécie de presente eterno. (SOUZA, 2009).

- Qual o princípio operatório do saber? Como conhecemos? – Através da “metafísica” da participação, a Totalidade seria a matriz prévia comum a partir da qual tudo retorna para reintegrar-se em uma unidade plena. De acordo com esse ponto de vista, todos os seres, dado que emanam da mesma origem, na verdade, não são realmente diferentes uns dos outros, mas são o Mesmo sob uma aparência de multiplicidade, e assim, toda a realidade pode ser explicada a partir de um único modelo teórico. A multiplicidade é interpretada como uma privação, uma falta ou, em última instância, como um aspecto negativo do ser, porquanto isolada seria incompreensível e irracional. O *Mênon* prevê que uma boa definição, um *logos* de X, segundo Sócrates, teria de: (a) ser aplicável a todas as instâncias; (b) não ser aplicável a coisas que não são X (ser ampla demais); (c) não incluir no *definiens* nenhuma menção do *definiendum* - como ocorre com a definição de Mênon que Sócrates refuta: “virtude é comando com justiça” (*Mên.* 79e-86c).

A metafísica da participação que tem seus princípios na teoria platônica da reminiscência, que por sua vez, se alicerça na identidade entre *Ser* e *Saber* pelo fato da alteridade do *ser conhecido* ser absorvido pelo léxico de sentido e significado que constitui a totalidade do universo do *ser que conhece* manifestado em seu “discurso sobre”. Conhecer é ser capaz de recuperar, recordando mediante o interrogatório, através do método de perguntas e respostas, a entidade inteligível perfeita, à qual se acha associada. Como toda a história da filosofia ocidental, a filosofia socrática, recorre a posse como “forma por excelência sob a qual o Outro se torna o Mesmo, tornando-se meu” (*TI*, p. 33).

No capítulo seguinte, para fazer contraste com o capítulo anterior, abordaremos os argumentos levinasiano a favor da transcendência possibilitada pela ideia de Infinito na obra *TI*. A finalidade aqui é mostrar a passagem da ontognosiologia para a ética. Lévinas estabelece um caminho sem retorno: Ele depôs a lógica dos antigos e novos sistemas filosóficos e propôs um retorno ao pensamento, que seria anterior a todo conceito. Tal retorno implica, necessariamente, a desconstrução da totalidade do Eu. A origem da subjetividade e, portanto, do pensar, é anterior aos processos lógicos do conhecimento e da significação conceitual. A ética, enquanto anterioridade metafísica, não se torna o fundamento dos fundamentos, mas a possibilidade de uma abertura do sujeito a uma realidade que o torna humano, a saber, uma abertura ao Infinito.

O movimento de saída da ontologia para a relação ética se completa na inversão do sujeito de sua posição. Não é mais o Eu quem comanda a ordem do entendimento, é o Outro. Ele se me apresenta, se me revela a totalidade da significação, suplicando para não ser tematizado ou transformado em conceito. Para Lévinas a experiência ética não é derivação de um pensamento totalizante, nem do sujeito livre e autônomo, nem mesmo da consciência de si. Na relação com o Outro, a partir da ideia de Infinito o Eu coloca o Outro diante de si, esse movimento é desejo metafísico. A exterioridade se apresenta pelo Rosto do Outro que se revela ao Eu estabelecendo uma relação entre desiguais, ou seja, uma relação assimétrica. Eu sou responsável pelo Outro independente de qualquer glória futura. A relação ética é possível na medida em que o Outro vem a mim através do Rosto e me domina, mas a relação não é de dominação ontológica, tipo adequação sujeito-objeto. Ela é dominação por uma responsabilidade que existe anterior a minha existência.

A ideia de Infinito postulada por Descartes e, a ideia de Bem além do Ser, de origem platônica, formam a base argumentativa de Lévinas a favor da transcendência ou alteridade. Assim, nossa base de análise do movimento levinasiano rumo ao Outro, numa atitude de escuta do dizer originário configurado no Rosto como alternativa à violência da determinação ontológica, é a finalidade desse capítulo.

No capítulo final, reflexionando sobre os dois capítulos anteriores, levantamos a tese que são as ideias de Infinito e Alteridade que proporcionam, em Lévinas, a referência a uma ética onde minha vida e história não formam uma totalidade. Procuraremos articular os conceitos de *alteridade*, *transcendência*, *ética* e *responsabilidade*, fundamentais para uma relação ética que preserve a *alteridade radical*. Além de mostrarmos o momento em que tal relação acontece. Também a título de considerações finais, tentamos apontar que somente através de uma relação ética em que o Outro seja *absolutamente Outro*, é possível pensar um outro homem e uma outra sociedade.

Procuramos repercutir que na concepção ontológica do humano – o humano como *perseverança no ser* – revela uma dinâmica incrustada no eterno retorno do mesmo. Daí o significado do método socrático de perguntas e respostas. A superação dessa dinâmica é justamente a possibilidade introduzida pela sabedoria do êxodo. A manifestação do outro suscita a interpelação ética que diz respeito a mim. Ou seja, o abrir-se hospitaleiramente ao outro significa um movimento de formação do homem eminentemente ético.

2. O *MÊNON* DE PLATÃO

2.1 Introito

A resposta a gênese do conceito de totalidade é a razão desse capítulo, resposta que se baseará na apresentação do diálogo *Mênon* de Platão, uma vez que, a nosso ver, nesta obra, o ideal metafísico de totalização do sentido, de busca do saber absoluto é exposto de forma excelente, fato que ajudou a tornar o conceito de totalidade, dos gregos até o presente, sinonimo de saber e poder. A ideia de infinito, contraponto da totalidade, aparecerá logo no capítulo seguinte, como outro modo de abordar o real baseado na abertura para o outro.

O infinito, em contraposição a ideia de totalidade, liberta a dialética do Outro e do Mesmo das categorias da lógica e, de maneira mais ampla, da ontologia. O infinito vai caracterizar a alteridade (o outro) enquanto ela não pode ser o objeto de uma redução ao idêntico (o mesmo). Inversamente, a totalidade, como apresentada no *Mênon*, implica um pensamento globalizante, que sempre acaba por reabsorver a alteridade numa identidade sintética global.

Então, vamos ao *Mênon*!

2.2 A gênese da totalidade

O *Mênon*¹⁰ de Platão é um pequeno diálogo extraordinário, não só pela complexidade da sua estrutura interna, como pela profundidade das questões que aborda. Além de apresentar duas propostas metodológicas autônomas, é ainda notável pela riqueza e fecundidade das temáticas que o percorrem. Aplica a metodologia “elêntica”¹¹ - típica dos diálogos socráticos - e hipotética – característica da questão sobre as “formas” – à temática da virtude, inserindo-a na delicada questão da relação entre opinião e saber, núcleo problemático dos diálogos críticos. Lança ainda as bases da teoria da reminiscência – para alguns, o autêntico modelo cognitivo ocidental -, legando

¹⁰ *Eutífron, Íon, Laques, Lísias, Hípias Maior, Carmídes, e República I* são tradicionalmente tomadas como diálogos em busca de uma definição. Procuramos não nos envolver com qualquer polêmica relacionada à cronologia do *Mênon*, nem com a disposição para lê-lo com uma obra de transição na evolução do pensamento platônico, cf. (KRAUT, R. *Introduction to the study of Plato*, 1992, p. 14). As referências a outros diálogos de Platão dar-se-ão pelo tema e, ou metodologia que abordam. No entanto, sua estrutura sugere que o diálogo desempenha uma função programática. Quanto às referências à figuras históricas, tais como Sócrates, Mênon e Górgias, encaramos o diálogo com uma construção literária de Platão; para nós o diálogo não é a reprodução de uma conversa real. Nele, Platão, pela “boca” de Sócrates, apresenta e discute o problema do saber e suas origens tendo como tema: a virtude.

¹¹ Do grego *elenchos*, que significa: refutação, prova, exame.

à posteridade o famoso “paradoxo de Mênon”, com o qual pela primeira vez a reflexão se conforta com o problema da aquisição de novos conhecimentos.

Passemos então a análise da primeira das três partes do *Mênon*, que explicita a metodologia *elêntica* socrática que busca a unidade da diversidade. Início histórico da grande marcha da razão pela ontologia rumo a totalização de tudo o que lhe é diferente e exterior, na tentativa de tudo identificar a sua imagem e semelhança.

2.3 Metodologia *Elêntica*: a busca da unidade da diversidade (70a-79e)

Mênon inicia o diálogo que leva seu nome perguntando se a virtude (*areté*) é suscetível de ser ensinada ou se é adquirida pela prática? Ou ainda se nenhuma dessas coisas acontece, mas a virtude é adquirida pelo homem naturalmente ou de outro modo qualquer (Mên. 70a).

Sócrates responde que não sabe “absolutamente nada sobre a virtude” (Mên. 71b) e que quem não sabe o que uma coisa é, não pode saber nada sobre ela. E mais, nunca encontrou ninguém que soubesse o que é a virtude, para espanto do Mênon, que lhe pergunta se não esteve com Górgias¹², seu mestre, em sua passagem pela cidade, pois este saberia responder (Mên. 71c).

Não podemos saber se a virtude pode ser ensinada até que saibamos o que ela é em si, afirma Sócrates, e para deixar clara esta proposição faz uma analogia com Mênon, perguntando-lhe: “te parece ser possível alguém que não conhece absolutamente quem é Mênon, esse alguém saber se ele é belo, se é rico e ainda se é nobre, ou se é mesmo o contrário dessas coisas?” (Mên. 71b). Assim, antes de saber, e também para saber, qualquer coisa de X, é necessário que se comece por saber “o que é” X, ou seja, para se chegar a qualquer saber (se a virtude é ensinável; ou se Mênon é belo, etc.) faz-se necessário a identificação daquilo que se quer saber (virtude; Mênon, etc...) através da resposta à pergunta: “o que (quem) é (*ti estin*)?”. Indissociável, portanto, do objeto de investigação está o conhecimento de sua natureza, daí a fusão de “o que é” com “quem é”, pois quem não sabe o que uma coisa é, como pode saber suas qualidades? (ibid.).

- Como responder a pergunta: o que é? - Ensina Sócrates, apresentando um *logos*¹³ do que se pergunta, pois, não se pode saber se tal qualidade convém a tal objeto

¹² Sofista que foi principalmente retórico e exaltador da arte oratória. Cf. PLATÃO. *Górgias*, 453. In: GÓRGIAS. *Testemunhos e fragmentos*. Lisboa: Colibri, 1993, p. 30.

¹³ Nos diálogos platônico-socráticos, a palavra grega *logos* pode se traduzida como: discurso, explicação, caracterização ou prestação de contas, entre outras.

quando ainda se ignora o que é esse objeto, ou seja, tudo sobre ele. Sócrates recusa-se a toda resposta, antes que se tenha levantado previamente a questão: o que é a virtude?

Um *logos* para a virtude é condição necessária ao início da pesquisa, tal proposição, no entanto, deverá satisfazer certas exigências para que a resposta possa ser considerada uma boa definição e, assim, ter condições de suportar o *elenchos* socrático, pretendendo valer como saber.

Porém, a questão não é simples, pois dizer quem é Mênon, ou o que é a virtude, permite somente duas alternativas: saber ou não saber de todo. J. T. Santos assinala que a expressão *to parapan*, que traduz “de todo”, força o homem a oscilar entre duas posições opostas: ou sabemos de todo uma coisa, ou a ignoramos “de todo”¹⁴. Tal modo de pensar tem fundamento eleático, Parmênides diz haver um ser que é todo ser e fora de todo ser temos o não-ser que é todo não-ser. Nada do não-ser pode ser e, nada do ser pode não ser. Essa cisão profunda, entre o ser e o não-ser, entre o saber e a ignorância, é o pressuposto da metodologia socrática.

2.4 Primeira definição de virtude (71e-73c)

Sócrates pede que Mênon tente definir virtude e este enfatiza: “Mas, não é difícil dizer, Sócrates” (Mên. 71e). Tal resposta reflete a influência do ensino de Górgias, pois condensa as opiniões correntes sobre a virtude: a virtude do homem é a capacidade para conduzir os assuntos da cidade, fazendo bem aos amigos e mal aos inimigos, já a virtude da mulher seria bem administrar o lar e ser obediente ao marido, e do mesmo modo, cada classe de pessoas terá sua própria virtude (Mên. 71e-72a).

Muito bem! Mênon deu um *logos* para virtude, sem o qual a pesquisa não poderia iniciar-se. Mênon disse o que é virtude, porém esta definição terá de responder a algumas exigências a fim de poder sustentar a refutação de Sócrates, uma vez que, segundo este, o que Mênon fez foi uma simples enumeração de virtudes, descrevendo as virtudes do homem, mulher, criança, ancião, escravo etc. Sócrates porém exige um descrição da forma (*eidos*) comum que faz com que todas as muitas e diferentes virtudes sejam consideradas virtude, por isso, pede uma definição do que é comum a todas as virtudes específicas. Para Sócrates, uma boa definição necessita contemplar a unidade de uma diversidade, o que ilustra fazendo uma analogia com as imagens de “enxame” e “abelha”: “procurando uma só virtude, encontrei um enxame delas pousado junto a ti” (Mên. 72a). Segundo Sócrates, existem diversos tipos de abelhas, com forma, tamanho,

¹⁴ Cf. SANTOS, J. T. *A Apologia de Sócrates e o programa da filosofia platônica*. Arquipélago. Filosofia 6, Ponta Delgada: Revista da Universidade dos Açores, 1998, p. 15.

cor, beleza e todo tipo de qualidade diferente. Mas, quanto ao ser “abelha”, elas diferem alguma coisa umas das outras? (Mên. 72b). Observamos que o nome “abelha” unifica a diversidade de tipos ou qualidades de abelhas existentes, e é isso que uma boa definição deve buscar: a única virtude que serve de base a todas, na “voz” de Sócrates:

Embora, sejam muitas e assumam toda a variedade de formas, têm todas um caráter [*eidos*] único, que é o mesmo, graças ao qual são virtudes, para o qual, tendo voltado seu olhar, a alguém que está respondendo é perfeitamente possível [...] fazer ver, a quem lhe fez a pergunta, o que vem a ser a virtude (Mên. 72c-d).

Apesar das virtudes serem múltiplas e distintas, Sócrates quer que seu interlocutor busque certa “forma”, na qual são todas uma e mesma virtude, pois é olhando para tal “forma” que aquele que responde consegue explicar o que é a virtude, ou seja, ao olhar (identificar) a entidade investigada devemos passar a conhecer a sua natureza (o que é).

Assim, toda multiplicidade e distinção deve ser afastada e substituída por uma certa “forma” que unifica qualquer diversidade através da identificação de sua natureza ou essência (o que é).

Mênon, porém, confessa que ainda se encontra confuso em relação a este caráter único das diversas virtudes (Mên. 72d). O que não ocorre para ele, por exemplo, com relação à saúde, ao tamanho e à força, que concorda serem as mesmas tanto para o homem, quanto para a mulher (Mên. 72d-e). “Mas, a virtude, quanto ao ser virtude, diferirá em alguma coisa, quer esteja numa criança ou num velho, quer numa mulher ou num homem?” (Mên. 73a), indaga Sócrates. A seu ver, assim como nos demais casos, o mesmo necessariamente se passa com a virtude, pois segundo o próprio Mênon, a virtude do homem seria bem administrar a cidade e a da mulher bem administrar a casa, porém Sócrates assevera: “Será então que é possível bem administrar, seja a cidade, seja qualquer outra coisa, não administrando de maneira prudente e justa?” (ibid.). Uma boa administração deve ser realizada por meio da justiça e da prudência, uma criança ou um ancião nunca serão bons se forem injustos e intemperantes.

“Logo, todos os seres humanos, é pela mesma maneira que são bons; pois é vindo a ter as mesmas coisas que se tornam bons. [...] Não seriam bons pela mesma maneira [...] se não fosse a mesma virtude que pertencesse a eles” (Mên. 73c). Com estas explicações Sócrates propõe que Mênon tente novamente e busque uma definição da virtude, de maneira a contemplar o mesmo nas diversas virtudes.

2.5 Segunda definição de virtude (73c-74b).

Mênon define virtude como: a capacidade de comandar os homens (ibid.). Daí Sócrates força Mênon a examinar-se, será que seria virtude para uma criança e ou um escravo: comandar seu senhor? Mênon admite que não, e também admite que a virtude não possa ser simplesmente a capacidade de comandar, mas comandar com justiça, o que conduz a uma discussão sobre se a justiça é virtude ou uma virtude.

Sócrates tem dificuldade em fazer com que Mênon veja que uma definição deve dar conta do um sobre muitos. A justiça é uma virtude ou a virtude? Quais são, além da justiça, as outras virtudes? São perguntas que Sócrates dirige a Mênon com o intuito de fazê-lo perceber que a investigação que ambos empreendem busca “a única virtude [...] que perpassa todas elas [as demais]” (Mên. 74a). Mênon, porém, confessa ainda não conseguir apreender, como Sócrates propõe, “uma virtude que é única em todas elas [*epi pasin tautois*], como era nos outros casos” (ibid.). Então, Sócrates, faz uma digressão, a fim de esclarecê-lo sobre a relação entre o todo e as partes que o integram, ou seja, da relação “um sobre muitos” [*hen epi pollas*], definindo figura e cor.

2.6 Digressão: um sobre muitos (74b-75b)

Ora, a relação entre o todo e as partes que o constituem dar-se-á pela correta aplicação às instâncias do termo que as unifica, refletindo a *forma* (eidos) devido a qual todas as diferentes instâncias são chamadas virtude. Esta essência comum passa a ser usada como critério geral ou paradigma a fim de que possamos julgar se uma determinada instância pertence ou não à forma proposta. Platão vê as coisas como sendo naturalmente divididas em estruturas que têm algo em comum. Os nomes são o sinal que serve para descobrir ou reconhecer este fator comum.

O nome [próprio, no grego clássico], não só nomeia a realidade a que se refere, como pode referir a natureza que lhe é própria. Essa característica dos nomes antigos (no caso dos gregos, por exemplo, ‘Filipe’ significa ‘amante de cavalos’, Édipo’ ‘pés inchados’, etc.) perde-se com o tempo (quem é que sabe que ‘Helena’ significa ‘habitante da lua’? e ‘Teresa’ ‘habitante da Tera’, hoje a ilha de Santorini?).

Ora, essa ambiguidade, que terá grande importância na reflexão posterior, especialmente em Platão, é patente em todas as qualidades, suscetíveis de serem tomadas como nomes próprios de um coletivo (o filósofo chama-lhes ‘Formas’: *República X* 596a). Por exemplo, ‘Branco’ será tanto nome comum a todas as coisas brancas como propriedade (‘o branco’, a brancura) pela qual elas são chamadas brancas (SANTOS, 2002, p. 74)

Essa posição tem, assim, implicações onto-epistemológicas: para se conhecer a identidade de X far-se-á necessário que capturemos, simultaneamente, sua natureza. Vejamos como Sócrates coloca as questões a Mênon com o intuito de ressaltar o “um sobre muitos” visado numa boa definição de figura. No caso de a resposta apontar o nome de uma simples instância, como por exemplo, “a redondez” (redondo), novo questionamento segue “A redondez é a figura ou uma figura?” (Mên. 74b). A tendência será de se incluir outras instâncias na classe. Porém, para garantir a compreensão desse ponto, Sócrates indaga: “E se [alguém] te perguntasse em seguida: quais [as outras instâncias de figura]? Nomeá-las-ias?” (Mên. 74c). A resposta será claramente positiva, como a de Mênon: “Sim, nomearia” (ibid.). O mesmo se passa em relação à cor. As mesmas perguntas se encadeiam: O que é cor? O branco é cor ou uma cor? Dirias que é uma cor porque acontece haver ainda outras? Nomearias outras cores?

Sócrates destaca que há diferentes instâncias que correspondem à mesma Forma, como no caso das figuras do “redondo” e do “reto” (quadrado): “o redondo não é absolutamente mais figura do que o reto, nem este mais figura que aquele [...] procuro aquilo que é o mesmo em todas essas [diferentes] coisas [!]” (Mên. 74e-75a).

A passagem supra está em consonância com a posição expressa na *República X*, vejamos:

Sócrates – Queres então que comecemos o nosso exame [...] segundo o nosso método habitual? Efectivamente, estamos habituados a admitir uma certa ideia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares, a que pomos o mesmo nome. Ou não estás a compreender?

Glauco - Estou.

Sócrates – Vamos então escolher, mais uma vez, um desses muitos objectos, o que tu queiras. Por exemplo, este, se te aprouver: há por aí muitas camas e mesas.

Glauco - Pois não?

Sócrates – Mas as idéias que correspondem a esses artefactos são duas: uma para cama, e outra para mesa.

Glauco – São.

Sócrates – Ora não costumamos também dizer que o artífice executa cada um destes objetos olhando para a ideia, é assim que faz, um as camas, outro as mesas, de que nos servimos, e da mesma maneira para os restantes artefactos? Porque, quanto à ideia propriamente, não há artífice que possa executá-la. Pois como havia de fazê-lo?

Glauco – De modo nenhum. (Rep. 596a)

Em resumo, a investigação visa uma entidade à qual é atribuído um nome. E é investigando a partir desse nome que é possível chegar ao conhecimento da natureza da entidade que cobre todas suas distintas instâncias.

Antes de definir *figura* e *cor*, para que possa servir de exemplo à posterior definição de virtude, Sócrates assevera que: “é preciso esforçar-se [pois ...]; com efeito, vale a pena” (Mên. 75b). Segundo ele, o que Mênon fez até aqui foi dar respostas à pergunta “o que é?” evocando exemplos, procedendo por enumeração, ou inventariando características na maioria das vezes boas, mas que não fornecem qualquer pista sobre a entidade única, expressa por um único termo, que cobre a pluralidade de instâncias distintas e, por vezes, contrárias, em conjunto referidas por um único e mesmo nome.

Ora, o que se busca é uma definição que vise a unidade essencial das diversas partes da virtude. Definir não consiste em arrolar qualidades, permanecendo no plano do que não é simples nem único. Significa apreender o que abrange muitas coisas, em breve: o que identifica o vário. O que solicita trabalho intelectual para pensar por si, problematizar as questões com o outro, de modo a assim chegar à “unidade de um classe”¹⁵.

2.7 Paradigma de definição: figura e cor (75b-77a)

Sócrates define figura como sendo “o único entre os seres que acontece sempre acompanhar a cor” (ibid.) A esta definição, Mênon levanta o problema de ter dificuldade em compreendê-la alguém se não souber o que seja cor. Sócrates aceita a crítica e modifica a sua definição, ressaltando que para podermos investigar uma questão de forma dialética é importante que partamos de conceitos que o “interrogado admita que sabe” (Mên. 75d-e). E assim procede com sua definição modificada de figura, que diz ser: “o limite do sólido” (Mên. 76a). Isto, logicamente após explicar o que seja “sólido” e “limite”, conceitos que Mênon admite compreender. Para Sócrates, esta definição seria um exemplo de uma boa definição, pois não é circular (não incluir no *definiens* nenhuma menção do *definiendum*), nem é uma enumeração de figuras, e também está colocada em termos que ambos os interlocutores admitem saber.

Para estabelecer um contraste com sua definição de figura a fim de que Mênon possa perceber a superioridade desta, Sócrates definirá cor “à maneira de Górgias” (Mên. 75c), fato que deixa Mênon contente, pois, tendo sido aluno de Górgias, já está habituado a tal maneira de definir. Antes, porém, observa: “Ainda que alguém

¹⁵ Cf. observa CROMBIE, I. M. “Socratic Definition”. In: DAY, J. M. (ed.). *Plato's Meno in focus*. London: Routledge, 1994. p. 191.

estivesse coberto, Mênon, saberia, contanto que falasse, que és belo e ainda tens apaixonados” (Mên. 76b)¹⁶.

Para definir cor, Sócrates começa esclarecendo alguns termos, diz:

Não é verdade que falais de certas emanações de seres, segundo a teoria de Empédocles [...] E também poros, para os quais e através dos quais correm emanações? [...] E, dentre as emanações não dizeis que algumas se adaptam a alguns poros, enquanto outras são menores ou maiores? [...] E há também [...] algo a que dás o nome de visão (Mên. 76c-d)

A teoria do conhecimento de Empédocles é explicitada por R. Modolfo (1971, p. 102) como segue:

A teoria da percepção de Empédocles, segundo a análise de Teofrasto, funda-se justamente sobre a hipótese dos eflúvios, emanados das cousas e que penetram nos sentidos pelos poros, que em cada órgão são apropriados à espécie de eflúvios que deve receber.

Portanto, emanações de seres, poros, visão, são alguns dos termos tirado da teoria da percepção de Empédocles que Sócrates usará em sua definição e que Mênon admite compreender. Pois bem, afirma Sócrates, cor é: “uma emanação de figuras de dimensão proporcionada à visão e assim perceptível” (Mên. 76d). Mênon gosta muito desta definição, e declara preferi-la à definição de figura. No entanto, para ressaltar a inferioridade desta definição, o próprio Sócrates observa: “percebes que serias capaz de, a partir dela, dizer também o que é o som, bem como o odor e muitas outras dentre as coisas desse tipo” (ibid.). Ou seja, a definição de cor “à maneira de Górgias” é extensível a outros sentidos (som, odor e coisas semelhantes). Sócrates chama tal maneira de definir de “trágica” (*tragiké*)¹⁷.

2.8 Terceira definição de virtude (Mên. 77a-79a)

Na sua terceira tentativa de definir virtude satisfatoriamente, Mênon fornece uma definição que procura unificar as diversas instâncias da virtude. Diz ele: “Virtude é desejar coisas belas e ser capaz de consegui-las” (Mên. 77b). Sócrates examina esta definição, em suas duas partes, separadamente.

¹⁶ Sócrates justifica sua observação por achar que Mênon, como os tiranos, fala de maneira imperativa, ou melhor, profere proposições no modo verbal imperativo, como é próprio dos jovens estragados de mimos, pois uma postura assertiva era esperada de um orador.

¹⁷ Cf. COMBRIE, I. M. *op. cit.* 1994. p. 188-9.

A primeira parte é redundante porque todos desejam as coisas boas, pois, “aquele que deseja as coisas belas é desejoso das coisas boas” (ibid.). Portanto, desejar as coisas boas não serve para distinguir as pessoas, nem as coisas boas das más. Esta objeção parece encarnar uma das ideias chave de Sócrates, sua crença de que todos querem o Bem¹⁸, e que, portanto, se alguém faz o mal, é porque ignora o Bem; isto é, fazemos o mal somente porque não conhecemos o que é verdadeiramente Bom.

A concepção de “bem” de Sócrates, é facilmente identificada no *Crítón*, diálogo em que Sócrates responde negativamente à proposta de Crítón de fuga e exílio. Vejamos algumas passagens. Diz Sócrates:

[...] o bem, o belo e o justo são uma e mesma coisa [...]
 Em caso algum devemos, pois, ser injustos. [...] Nem responder uma injustiça com outra injustiça, como pensa a multidão, uma vez que em caso nenhum devemos praticar a injustiça [...]
 [...] fazer o mal a alguém é o mesmo que ser injusto [...]
 Quando uma pessoa concorda com outra sobre a justiça de uma ação a realizar, deve realizá-la [...] (Crít. 48b - 49e).

A pessoa virtuosa é aquela que se impõe uma finalidade tendo em vista a ideia do Bem, do correto, ou seja, o agir virtuoso depende do fim proposto. As virtudes das coisas estão no correto desenvolvimento das tarefas para que foram feitas.

A segunda definição é deficiente, pois a aquisição das coisas boas só se justifica se for feita de forma virtuosa (justa). É o que em lógica chama-se “círculo vicioso” ou “argumento circular”, no qual a virtude e uma de suas partes se confundem¹⁹.

¹⁸ Poderíamos nos perguntar se Platão já não teria percebido no âmago do *logos* a existência de uma transcendência ultrapassando a totalidade. De fato, Lévinas reconhece em Platão o fato de ter situado o *Bem além da essência* como podemos ler na República VI, 509b: “Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo Bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhe são adicionados, apesar de o Bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder”. Para Lévinas, Platão, ao situar o Bem além da essência, inaugurou a metafísica, deixando ver que a transcendência é uma “saída do ser e da essência que o desvela” (TI, p. 90). É a partir também de Platão que Lévinas pôde conceber a transcendência com um Bem si sem relação nenhuma com a ideia de falta, como um desejo que não é jamais satisfeito. O que possibilita Lévinas entender a ética em constante tensão com a ontologia; reivindica repetir Platão quando ele diz que não é a consciência que funda o Bem, mas que é o Bem que apela à consciência. Assim, pertencem ao domínio da metafísica levinasiana os termos: desejo, ideia de Infinito, separação, Rosto etc., termos que serão explicitados mais pormenorizadamente no capítulo seguinte.

¹⁹ “Capacidade de adquirir as coisas boas com justiça”; É uma definição inadequada, pois, já pressupõe o saber, justamente, do que se busca conhecer. Cf. IRWIN, T. *Plato's moral theory*. 1977, p. 136.

Assim, onde quer que estivesse Sócrates interrogava seus interlocutores a respeito de coisas que pela sua condição deveriam saber. Ao interrogá-los, verificava que não sabiam o que julgavam saber, e o que é mais grave, não sabiam que não sabiam. Portanto, Sócrates se achava mais sábio porque pelo menos sabia que nada sabia, ao passo que as outras pessoas pensavam que sabiam²⁰.

Elly Pirocacos esquematiza a abordagem socrática (*elêntica*), como segue²¹: (1) O interlocutor afirma uma tese, diz p, em resposta a uma típica questão socrática: ‘o que é X?’; (2) Após uma série de questões secundárias, Sócrates consegue fazer com que o interlocutor concorde com as premissas seguintes, diz q e r; (3) Sócrates argumenta e o interlocutor concorda que q e r implicam não-p; (4) Sócrates argumenta e o interlocutor concorda que p e não-p não podem ambos ser verdadeiros ao mesmo tempo; e assim, pelo menos uma de suas crenças pode ser falsa.

Diante das deficiências constatadas na última definição de Mênon, Sócrates pede-lhe que, novamente, tente definir virtude. Mênon diz que não pode – ele já não sabe o que falar sobre a virtude.

2.9 Teoria da *anamnese*: o experimento com o escravo (79e-86c)

Após refutar a terceira definição de virtude de Mênon, Sócrates pede-lhe: “[...] responde de novo, do começo. Que afirmas ser a virtude, tu e teu amigo²²?” (Mên. 79e). Incapaz de responder, Mênon desiste, e expressa assim sua perplexidade:

Sócrates, mesmo antes de estabelecer relações contigo, já ouvia dizer que nada fazes senão caíres tu mesmo em aporia, e elevares também outros a cair em aporia. E agora está-me parecendo, me enfeitas e drogas, e me tens simplesmente sob completo encanto, de tal modo que me encontro repleto de aporia (Mên. 79e-80a)

Sócrates entorpece as pessoas, como uma “raia elétrica, aquele peixe marinho achatado” (Mên. 80a). Mênon sente-se entorpecido, confuso, em estado de aporia, e ameaça Sócrates:

Realmente, parece-me teres tomado uma boa resolução, não embarcando em alguma viagem marítima, e não te ausentando daqui. Pois se como estrangeiro, fizesses coisas desse tipo em outra cidade, rapidamente serias levado ao tribunal como feiticeiro (Mên. 80b)

²⁰ Cf. PLATÃO. *Apol.* 21c-d

²¹ PIROCACOS, Elly. *False belief and the Meno paradox*. Aldershot, Ashgate, 1998, p. 23.

²² Presumivelmente uma referência a Górgais. Cf. *Mên.* 70b, 71c e 71d.

Sócrates se defende dizendo-se ele mesmo entorpecido: “não é sem cair em aporia eu próprio que faço cair em aporias os outros” (Mên. 80c). Sócrates ressalva assim que a diferença entre ele e Mênon é que este, anteriormente, achava saber o que é a virtude, agora, porém, após ter sido tocado por Sócrates, parece não mais saber. Sócrates, verdadeiramente, sente-se também vitimado pela aporia, ao mesmo tempo em que reconhece nesta a peça necessária para se alcançar a solução de um problema. A primeira etapa do caminho que conduz ao saber.

Sócrates, então, convida Mênon para que, juntos, procurem novamente o que é a virtude. Mênon responde a este convite apresentando o que ficou conhecido como “paradoxo de Mênon” ou “paradoxo da investigação”, que instigará Sócrates a propor uma entranha, conquanto interessante, resposta: saber é recordar.

2.10 Paradoxo de Mênon

O jovem discípulo de Górgias está nervoso com seu insucesso, julga as exigências de Sócrates excessivas.

E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes o que é? Pois procurarás propondo-te procurar que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso que encontraste é aquilo que não conhecias? (Mên. 80d)

O paradoxo expressa a reação de Mênon às exigências da metodologia socrática, girando todo o diálogo em torno da defesa dessa metodologia. Como alguém pode pesquisar algo sem saber o que está pesquisando? Pois, (a) Se não sabemos o que é X, como podemos reconhecê-lo? (b) Se não podemos reconhecer X como podemos apreender o que é X?

O paradoxo revela a regressividade da relação entre *logos* e saber. É necessário um *logos* para se chegar ao saber seja do que for, mas esse *logos* só pode ser justificado por um saber anterior ao próprio *logos*, que o *logos* representa, e assim sucessivamente, ou melhor, regressivamente. O “paradoxo de Mênon” é claramente uma crítica à metodologia socrática, à obrigação de se iniciar a pesquisa pela apresentação de uma resposta à pergunta “o que é?”, pois, como podemos saber “o que é” aquilo que ignoramos de todo²³?

²³ Cf. SANTOS, J. T. *op. cit.* 1998. P. 15.

Para tentar esclarecer o problema, Sócrates transmuda o paradoxo supra em dilema:

[Devemos parar de procurar definir virtude já que] não é possível ao homem nem procurar o que conhece nem o que não conhece? Pois nem procuraria aquilo precisamente que conhece – pois conhece, e não é de modo algum preciso para um tal homem a procura – nem o que não conhece – pois nem sequer sabe o que deve procurar (Mên. 80e).

Ou seja, se sabemos o que é X, não estaremos motivados a investigá-lo, ao passo que se não soubermos o que é X, estaremos motivados a investigá-lo, mas seremos frustrados pelo paradoxo da aprendizagem, já que não reconheceríamos nem instâncias de X, nem o que X é na sua totalidade.

Com o seu paradoxo, Mênon quis mostrar que, com a metodologia socrática, o trânsito do não-saber ao saber é impossível. Pois não podemos investigar coisa alguma, a não ser que já saibamos o que ela é na sua totalidade. Portanto, se não soubermos absolutamente de todo o que é a virtude, não seremos capazes de dizer qualquer coisa dela. Como alguém pode procurar algo que de todo ignora? Ora, ressalta Sócrates; é justamente isso que estimula a busca do saber (Mên. 81d).

Sócrates propõe então um projeto epistêmico que intenta eliminar a possibilidade da ignorância absoluta, pois, para Platão, o saber, o progredir incessante rumo ao saber, é a única coisa necessária; ele é possível e genuíno. Nenhuma dúvida deve prevalecer contra a convicção dessa hipótese fundamental, nem mesmo o argumento perspicaz de Mênon.

Com a “teoria da reminiscência” e sua metafísica da participação Sócrates (Platão) propõe um projeto epistêmico que lhe permita continuar as investigações sobre a virtude, sem se deixar paralisar por nenhum paradoxo. Confessa ter ouvido tal teoria de “homens e também mulheres sábios em coisas divinas [que falam] palavras verdadeiras” (Mên. 81a). Estes seriam os sacerdotes e sacerdotisas e também os poetas, ou seja, Sócrates coloca seu discurso sob a autoridade dos deuses, do mesmo modo que Parmênides invoca as musas ou a deusa da justiça²⁴. Por quê? – Porque a linguagem necessitaria dizer o “ser” e as coisas como são.

Sobre o sentido do termo “verdade” (*alêtheia*, em grego), observa Santos (2002, p. 76-7):

²⁴ Cf. PARMÊNIDES. “Da natureza”. In: SANTOS, J. T. *Parmênides*. 2002, p. 13-19.

[...] o sentido original de *alêtheia* será “desocultação”, que num nível profundo associa os significados ativo e médio do verbo. Essa tese, porém, honra sobretudo o futuro filosófico e epistêmico do termo, incidindo principalmente na associação da verdade e do saber à reminiscência, necessária depois do esquecimento a que a alma é forçada ao entrar no corpo, como nota Platão no *Fedro* (246b-250c; ver *República* X 621a; *Fédon* 75d)

A “teoria da reminiscência” e sua metafísica da participação baseiam-se numa “teoria da imortalidade e preexistência da alma”. No entanto, no *Mênon*, Platão não faz mais do que indicar tal teoria, mostrando que a aspiração à verdade, o processo da procura e do autoconhecimento metódico, não é outra coisa senão a lembrança de um conteúdo que, por natureza, constitui a alma. Com isso, Sócrates visa que seus interlocutores tomem consciência de que a verdade de tudo reside na alma (em si mesmo).

[...] nada a receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se desde toda a eternidade, eu já possuísse o que vem de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio, o seu sentido último tem a ver com permanência no Mesmo, que é Razão (TI, p. 31)

Uma das grandes questões de Lévinas diz respeito à sua crítica à pretensa neutralidade do pensamento racional. Pois, a razão, em diversos momentos da história, se mostrou complacente com o mal, o que faz o filósofo franco-lituano questionar sua neutralidade. O neutro, segundo esse ponto de vista, nada mais seria que um disfarce do discurso dominante da história do pensamento: a ontologia. Assim, a metafísica da participação não constitui, aos olhos de Lévinas, propriamente uma metafísica, pois nega, em última instância, toda relação, que por definição, se apresenta, pelo menos, com dois termos diferentes entre si. A participação implica unidade e imanência por uma redução do Outro ao Mesmo, e isso fica evidente na teoria platônica onde o inteligível reabsorve em si o sensível. Esta redução seria uma forma de violência contra a alteridade, na medida em que é negada.

Para Ulpiano Vásquez Moro a crítica levinasina ao conceito de participação é óbvia uma vez que a participação de um termo no outro não é a comunidade de um atributo, um termo é o outro. A existência única de cada termo perde seu caráter privado,

volta a uma essência indistinta: a existência de um submerge o outro²⁵. Para Lévinas, portanto, a verdadeira metafísica consiste precisamente na ruptura da imanência e no acolhimento da transcendência ou alteridade.

2.11 Teoria Geral da Reminiscência - TGR

Julius Moravcsik faz uma distinção entre “teoria geral da reminiscência - TGR” e a “demonstração da teoria geral - DTG”²⁶. Segundo este, a TGR é uma explicação geral das operações básicas do que vemos como aprendizagem explorando conceitos como a transmigração da *psyché*. Ao passo que a DTG concentra-se na ilustração da TGR dada no diálogo de Sócrates com o escravo de Mênon que, com a ajuda daquele, descobre algumas verdades elementares da geometria.

Portanto, a primeira parte é uma explicação geral da teoria da reminiscência, que destaca o modo geral como se processa a aprendizagem. A segunda é a confirmação da teoria geral através de uma demonstração com um dos serviçais de Mênon.

Como assinalamos supra, Sócrates começa a explicação da teoria geral da reminiscência dizendo tê-la ouvido de sacerdotes e sacerdotisas, de Píndaro e todos aqueles que são divinos entre os poetas. O que não quer dizer que o argumento seguinte, a DTG, de modo algum dependa destes elementos metafóricos e ou poéticos.

A TGR pode ser resumida assim: “a alma do homem é imortal, e [...] ora chega ao fim e eis aí o que se chama morrer, e ora nasce de novo, mas [...] não é jamais aniquilada” (Mên. 81b). E ademais “sendo [...] a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas que estão aqui quanto as que estão no *Hades*²⁷, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido” (Mên. 81c). Assim, investigar e aprender são exclusivamente reminiscência (Mên. 81d). No *Fédon*, Cebes repetirá este mesmo argumento, vejamos:

[...] é precisamente esse também o sentido daquele famoso argumento que (suposto seja verdadeiro) tens o hábito de citar amiúde. Aprender, diz ele, não é outra coisa senão recordar. Se esse argumento é de fato verdadeiro, não há dúvida que, numa época anterior, tenhamos aprendido aquilo de que no presente nos recordamos. Ora, tal não poderia acontecer se nossa alma não existisse em algum lugar antes de assumir, pela geração, a forma humana. Por conseguinte, ainda por esta razão é verossímil que a alma seja imortal. (Féd. 72e-73a)

²⁵ Cf. MORO, U. V. *El discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Levinas*. Madrid: UPCM, 1992. p. 141

²⁶ Cf. MORAVCSIK, J. “Learning as Recollection”. In: DAY, J. M. (ed.) *op. cit.* 1994. p. 118

²⁷ *Hades*, neste contexto, significa o mundo subterrâneo onde habitam os mortos.

Porém, ainda no *Fédon* (73b-76e), Platão irá além, desenvolvendo de maneira explícita o argumento das *formas* (eidos), ao introduzir a noção de igual em si, etc (as Formas):

(1) Se aprender é recordar, então a alma tem que preexistir à sua atual encarnação (hipótese); (2) Conhecemos o igual em si; (3) Ver duas coisas semelhantes nos faz lembrar o igual em si; (4) As coisas iguais não são o igual em si; (5) O saber do igual em si não está fundamentado nas sensações corpóreas; (6) Temos sensações corpóreas a partir do nascimento; (7) Assim, o saber do igual em si tem que ser anterior ao nascimento; (8) Portanto, aprender é reminiscência; (9) Logo, a alma necessariamente preexiste à sua atual encarnação.

No *Mênon*, prossegue Sócrates, porque a natureza está “aparentada”, cada recordação pode levar, como consequência, às demais. Convencer-se disso é melhor do que crer na impossibilidade de investigação, mas para isso precisamos ser corajosos e não nos cansarmos de procurar (Mên. 81d).

O inter-relacionamento de todas as coisas da natureza parece ser, portanto, a hipótese fundante que permite o saber da própria natureza. No diálogo *Timeu*, que trata da formação do mundo por seu criador, o demiurgo, Platão escreve:

Porque a divindade, desejando emprestar ao mundo a mais completa semelhança com o ser inteligível, mais belo e mais perfeito em tudo, forma-o à maneira de um só animal visível que em si próprio encerra todos os seres aparentados [*syngenê*] por natureza (*Tim*, 30d).

Encontramos o mesmo termo grego: *syngenê* no *Mênon* (Mên. 81c11), significando que a natureza tem uma única origem, estando, na sua totalidade, inter-relacionada ou aparentada, possibilitando assim a recordação, princípio operatório da reminiscência, de todas as coisas²⁸.

Na *República* VI Platão distingue os que têm o saber da arte de navegar dos que não têm, justamente por estes últimos não serem capazes de perceber os “sinais” que a natureza oferece ao piloto (marinheiro) permitindo-lhe êxito no seu intento, enquanto os pseudo-marinheiros sustentam um falso saber:

²⁸ Fazendo contraponto a essa concepção de natureza, Lévinas ensina que se o ser é natureza, não pode ser transcendência. Para Lévinas, este pensamento seria alienante, pois, sob o pretexto de inteligibilidade e de escuta, ele remete à violência escondida na natureza, isto é, natureza seria outro nome apenas da violência humana que se dá na invocação do apelo do ser ou pela atenção que ele requer. Cf. TI, p. 34.

Ouve, então, a metáfora [...]. O sofrimento que aguentam os melhores, por parte da cidade, é tão pesado, que não há assim; [...] Imagina, pois, que acontece uma coisa desta espécie, ou em vários navios ou num só: um armador, superior em tamanho e em força a todos os que se encontram na embarcação, mas um tanto surdo e com a vista a condizer, e conhecimento náuticos da mesma extensão; os marinheiros em luta uns contra os outros, por causa do leme, entendendo cada um deles que deve ser o piloto, sem ter jamais aprendido a arte de navegar nem poder indicar o nome do mestre nem a data do seu aprendizado, e ainda por cima asseverando que não é arte que se aprenda, e estando prontos a reduzir a bocados quem declarar sequer que se pode aprender; [...] ainda por cima, elogiam e chamam marinheiros, pilotos e peritos na arte de navegar a quem tiver habilidade de obter o comando, persuadindo ou forçando o dono do navio; a quem assim não fizer, apodam-no de inútil, e nem sequer percebem que o verdadeiro piloto precisa se preocupar com o ano, as estações, o céu, os astros, os ventos e tudo o que diz respeito à sua arte (Rep. VI 488a-d).

Logo, para saber algo se faz necessário uma justificação compreensiva e sistemática do objeto investigado. Por conseguinte, a TGR no *Mênon* pode ser resumida como apresenta Moravcsik (1994, p. 118):

1. A alma é imortal;
2. Como a alma é imortal, então não há nada que não tenha aprendido;
3. O que normalmente chamamos de aprender é simplesmente recordação daquilo que já possuímos;
4. Ademais, todas as coisas da natureza são aparentadas umas as outras, não havendo nada que impeça alguém que relembre uma única coisa, de descobrir as demais, conquanto que suficiente esforço seja feito por parte do aprendiz.

Notamos portanto que a TGR tem o propósito de responder ao Paradoxo de Mênon eliminando a ignorância do que não se sabe, o que nos fará diligentes e inquisidores na pesquisa, ao invés de indolentes e preguiçosos, fazendo-nos persistir na pesquisa da natureza da *areté*²⁹.

A reminiscência no *Mênon* tenta, portanto, fornecer uma resposta ao Paradoxo de Mênon e mostrar que a pergunta “o que é?” não é em vão, e pode ser respondida. Todavia, resta perceber como é possível recordar uma única coisa que seja. Por isso, quando Sócrates termina de expor a TGR: aprender é recordar; Mênon pede-lhe que o ensine como isso se processa (Mên. 81e). Sim, Sócrates concorda dizendo:

²⁹ Cf. TUPINAMBÁ, Felipe. *O saber e suas origens*. 2.ed.rev. ampl. Teresina: EDUFPI, 2021.

“Isso não é fácil. Entretanto, estou disposto a empenhar-me, por tua causa. Chama-me, pois um desses muitos servidores teus que aí estão, qualquer que queiras, para que com ele eu te faça uma demonstração” (Mên. 82a-b).

2.12 Demonstração da Teoria da Reminiscência – DTR (82a-86c)

Segundo Gregory Vlastos³⁰ temos no *Mênon* uma oportunidade rara na filosofia grega: comparar uma teoria filosófica com sua aplicação, ou seja, podemos comparar o experimento com o escravo de Mênon como o argumento da TGR a fim de ver se o primeiro corrobora o último³¹.

A demonstração da teoria começa quando Mênon, a pedido de Sócrates, chama um dos seus muitos escravos. Platão só exige que o jovem inculto fale o grego. Com a apresentação do jovem escravo (Mên. 82b), Sócrates pretende demonstrar para Mênon que aprender é, na verdade, rememoração. O esforço de Sócrates em tal demonstração resulta, mais uma vez, da não compreensão de Mênon do que se está a tratar, após perguntar se Sócrates pode ensinar se reminiscência é aprender (Mên. 81e4), Sócrates replica:

Ainda há pouco te dizia, Mênon que és traiçoeiro; eis agora que me perguntas se posso te ensinar – a mim, que digo que não há ensinamento mas sim rememoração – justamente para que imediatamente apareça eu proferindo uma contradição comigo mesmo (Mên. 82a).

O experimento com o escravo pode ser analisado em quatro etapas principais tendo como contraponto os comentários em que Sócrates explica para Mênon o que ele está fazendo. Na primeira etapa (Mên. 82b-e), Sócrates pergunta e explica a questão que ocupará o restante da demonstração. A saber: “E não é verdade que pode haver outra superfície desse tipo, que seja o dobro desta [figura 1], que tenha todas as linhas iguais como as tem esta?” (82d).

³⁰ VLASTOS, Gregory. “Anamnesis in the Meno”. In: DAY, J. (ed.) *op. cit.* 1994. p. 88-111.

³¹ Uma demonstração deste tipo também aparece no *Fédon*. Cf. 73c-77a.

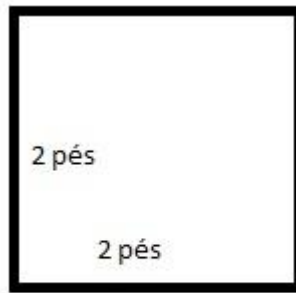


Figura 1
[Quadrado de quatro pés]

Quando o escravo responde que duas vezes o tamanho do quadrado de quatro pés é oito, Sócrates pergunta: “[...] tenta dizer-me de que tamanho será cada linha dessa superfície [que é o dobro]. A linha dessa superfície aqui é, com efeito, de dois pés. E a linha daquela superfície que é o dobro?” (Mên. 82d-e).

O jovem escravo convicto que sua resposta está correta, responde: “É claro, então, Sócrates, que será o dobro” (Mên. 82e).

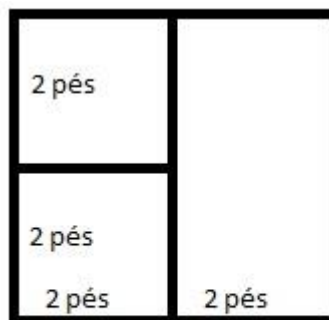


Figura 2
[Quadrado de dezesseis pés]

O primeiro comentário de Sócrates que segue imediatamente a esta primeira parte da demonstração ressalva que o escravo acha que sabe a resposta:

Vês, Mênon, que eu não estou ensinando isso absolutamente, e sim perguntando tudo? Neste momento, ele pensa que sabe qual é a linha que se formará a superfície de oito pés. Ou não te parece que ele pensa que sabe? (ibid.)

Mênon responde que o escravo acha que sabe, quando na verdade não sabe. Baseado nesta distinção (julgar saber e saber), Sócrates afirma que a partir desse

momento, Mênon, assistirá à rememoração do rapaz, tal como é necessário que aconteça³² (ibid.).

Na segunda etapa da demonstração (Mên. 82e-84a) Sócrates refuta a resposta inicial do escravo de que uma linha de quatro pés de comprimento produzirá um quadrado com o dobro do tamanho (superfície) do quadrado original. Sócrates leva facilmente o rapaz a admitir que uma linha de quatro pés de comprimento nos conduzirá a concluir que o novo quadrado tem agora o quádruplo do tamanho. “Logo, menino, a partir da linha que é o dobro não se forma uma superfície que é o dobro, mas sim que é o quádruplo [figura 3]” (Mên. 83c), diz Sócrates. O rapaz concorda: “Dizes a verdade”.

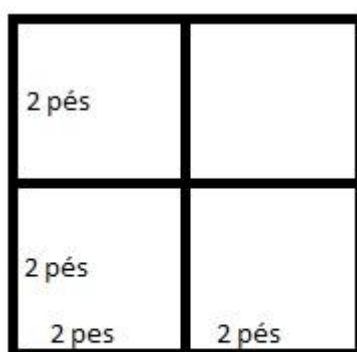


Figura 3
[Quadrado de dezesseis pés]

Visto que Sócrates fez com que o rapaz (o escravo) aceitasse que o dobro de um quadrado de quatro pés de superfície não se construirá a partir de uma linha com o dobro do tamanho, Sócrates reitera a questão original: qual a linha que produz uma figura de oito pés (Mên. 83c)? Após aceitar que a linha procurada terá que ser maior que a linha original (2 pés) e menor que a linha dupla (4 pés), o rapaz sugere uma linha de três pés. E após, novamente, compreender que esta linha (3 pés) não produz o resultado desejado³³, cai em *aporia*.

Sócrates – Mas a partir de qual [linha]? Tenta dizer-nos exatamente; se não queres calcular, mostra ao menos a partir de qual [linha].

Escravo – Mas, por Zeus, Sócrates, eu não sei! (Mên. 83e-84a)

³² Inicia-se aqui o processo de *anamnese* propriamente dito.

³³ Um quadrado de lado (linha) três pés terá uma superfície total de “três vezes três pés”, ou seja, nove pés. Ao que Sócrates indaga: “E a superfície que é o dobro [do quadrado dado] devia ser de quantos pés”. O escravo responde: “Oito” (Mên. 83e).

Esta conclusão, aparentemente negativa, evidencia os efeitos do *elenchos*. Embora ainda não saiba (a resposta à pergunta) o rapaz reconhece agora que não sabe.

Dando prosseguimento à segunda etapa da demonstração Sócrates pergunta a Mênon se o escravo tirou algum proveito de ser entorpecido por ele. E após Mênon aceitar que o rapaz foi beneficiado, Sócrates explica que, na verdade, eles prestaram um serviço ao rapaz: “De qualquer forma, fizemos algo de proveitoso, ao que parece, em relação a ele descobrir de que maneira são as coisas que tratamos. Pois agora, ciente de que não sabe, terá, quem sabe, prazer em, de fato, procurar” (Mên. 84b). Embora esta observação seja a primeira nota apontada por Sócrates de que a reminiscência pode, de fato, ser uma resposta ao “paradoxo de Mênon”, Platão sem dúvida pretende também, nesta passagem, comparar a perplexidade de Mênon com a do escravo.

Sendo assim, acredita que ele trataria de procurar ou aprender aquilo que acreditava saber, embora não sabendo, antes de ter caído em aporia – ao ter chegado ao julgamento de que não sabe – e de ter sentido um anseio por saber? (Mên. 84c)

Sócrates pede, antes de iniciar a terceira etapa do processo de rememoração, que Mênon, novamente, preste atenção para ver se ele se encontra ensinando, ou ao invés, somente fazendo perguntas. Com esta observação feita, Sócrates agora passa, com suas perguntas, a ajudar o rapaz a “recordar” a resposta correta.

E perguntando ao rapaz se existem linhas (diagonais) que podem dividir pela metade a área de cada um dos quadrados de dois pés. [ver figura 4, infra].

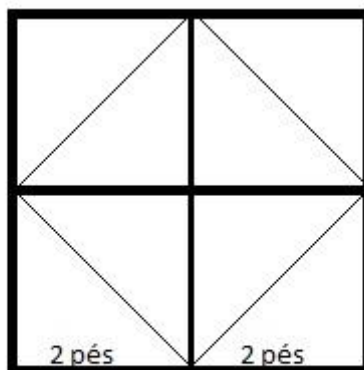


Figura 4
[Quadro de dezesseis pés com diagonal]

Quando Sócrates extrai a resposta que o dobro da área de um quadrado de quatro pés de superfície origina-se da diagonal do mesmo, pergunta a Mênon se, durante

o interrogatório, o rapaz proferiu alguma opinião que não fosse dele próprio. Quando Mênon, outra vez, aceita que o rapaz deu suas próprias opiniões Sócrates descreve a Mênon o estado cognitivo em que o rapaz se encontra no final da demonstração:

E agora, justamente, como num sonho, essas opiniões acabam de erguer-se nele. E se alguém lhe puser essas mesmas questões frequentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele acabará por ter ciência sobre estas coisas não menos exatamente que ninguém. (Mên. 85c-d)

A compreensão de que é a partir da diagonal do quadrado dado que se constrói o quadrado duplo, ocorre quando o escravo por si infere e sistematiza as opiniões verdadeiras admitidas no decurso da demonstração. O paradoxo de Mênon basicamente expôs que existem duas possibilidades de estados cognitivos: ciência (saber) e ignorância. Sócrates mostra, através da demonstração com o escravo, que subsiste um estado cognitivo adicional, a opinião³⁴.

Embora a demonstração com o escravo pareça ter chegado ao fim, o processo de rememoração não termina. Se o rapaz continuar rememorando então ele terá ciência de qualquer assunto tão completamente quanto qualquer um. Portanto, a quarta etapa da demonstração da reminiscência é uma captura (encadeamento) das opiniões verdadeiras porque:

[...] as opiniões que são verdadeiras, por tanto tempo quanto permaneçam, são uma bela coisa e produzem todos os bens. Só que não se dispõem a ficar muito tempo, mas fogem da alma do homem, de modo que não são de muito valor, até que alguém as encadeie por um cálculo de causa. (Mên. 97e-98a).

O saber, portanto, segundo Platão, requer uma explicação do porquê de suas razões, como o passo seguinte da *República* VII mostra:

Sócrates – Acaso também chamas dialético aquele que apreende a essência de cada coisa? E aquele que não a possui, negará que quanto menos for capaz de prestar contas dela a si mesmo ou aos outros, tanto menos terá o entendimento dessas coisas?
 Glauco – Pois que outra afirmação poderia fazer? (*Rep.* VII 534b).

³⁴ Cf. SANTOS, J. T. *Anamnese no argumento do Mênon*. 1999. v. I. p. 63-92.

Mesmo pensamento é expresso no *Fédon*: “[...] qual é a tua opinião: um homem que sabe é capaz, ou não, de dar razões daquilo que saber? – Necessariamente Sócrates”³⁵ (76b).

Dominic Scott (1995, p. 18-9) afirma que a finalidade da reminiscência é depurar as noções enganosas dadas pela experiência sensível para revelar as formas que se encontram abaixo. Para Scott a reminiscência é usada para explicar o modo em que os particulares são deficientes quando comparados com as Formas.

Scott utiliza uma analogia adaptada de uma história de Heródoto. No meio dos combates contra os Persas, um espartano, chamado Demaratus, decidiu tornar-se espião dos Persas mandando-lhes um tablete de madeira com cera dissolvida na superfície. Gravada sob a cera, no tablete de madeira, estava uma mensagem lembrando a invasão iminente. O que possibilitou a chegada, em mãos gregas, da mensagem que eventualmente teria de ser raspada para revelar a mensagem da parte de baixo.

Com esta história em mente, Scott pede ao leitor para imaginar que Demaratus não deixou a superfície de cera em branco, mas, ao contrário, inscreve uma mensagem que os Persas poderiam facilmente entender. Portanto, em reminiscência temos, similarmente a história de Demaratus, duas mensagens: uma, dada pela experiência sensível, como a escrita sobre a superfície da cera, e; outra, dada por nosso conhecimento inato das formas, como a mensagem escrita sob a cera. Deste modo, nossa experiência sensória é, tal como a mensagem exterior, não confiável e enganosa. Por outro lado, as formas são tal como a mensagem inscrita sob a cera, temos que raspar (depurar) todas as experiências fenomênicas enganosas para revelar a mensagem verdadeira, que está em baixo.

Portanto, a demonstração da teoria da reminiscência implica quatro etapas: a primeira envolve a introdução do problema geométrico e a opinião errônea do escravo; a segunda inclui uma refutação dessas opiniões falsas e a declaração de aporia do escravo; a terceira envolve a descoberta da solução do problema geométrico, e a quarta finalmente, é usada para encadear as opiniões aproveitadas nas etapas anteriores.

³⁵ Cf. também *Teeteto* 201b-c.

3. A SAÍDA DO SER EM TI DE LÉVINAS

3.1 Preâmbulo

O presente capítulo está prioritariamente alicerçado na obra *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade, publicada em 1961 e considerada a primeira grande síntese filosófica do pensamento levinasiano. Propondo a Ética como filosofia primeira, Lévinas pensa a filosofia como tensão entre o pensamento do ser e a questão do Outro³⁶.

Todos os homens, por natureza, desejam conhecer, adverte Aristóteles no início da *Metafísica*³⁷. Somos seres de razão. Conscientes da existência e assombrados com ela. O mundo que nos cerca, nosso próprio ser e nossas criações culturais dão-se à percepção e provocam a curiosidade da razão. Queremos, como um menino diante de um presente, rasgar o embrulho, abrir o pacote e remexer seu conteúdo. Esta postura investigativa inerente à natureza de todo homem é, para uns, o exercício de toda uma vida, a vocação, o chamado da alma ao saber. Na busca por saber, portanto, procura-se reabsorver a alteridade do mundo num conhecimento total e sem restrição.

O grande problema disso é que, na interpretação da realidade como conceito, eventualmente, acabamos sendo mais fiéis aos conceitos que ao real, ao ponto de subordinar este àquele. Assim, deixamos aberta a possibilidade de toda classe de violência ao real, em nome de qualquer ideologia. Afinal de contas, o reino da essência abstrata é o reino de toda possibilidade. Dessa maneira, não há espaço para a ética; tudo o que pode ser pensado é possível e, por isso mesmo, sem nenhuma referência sobre o que deveria ser, o que possibilita toda espécie de absurdos.

E foi vivendo os absurdos da guerra e de uma sociedade moral e tecnicamente falida, que o filósofo franco-lituano Emmanuel Lévinas se lançou na reflexão sobre os fundamentos dessa sociedade ocidental. Pensar o outro homem sem pensar a moral que lhe é ensinada, é descartar a vida histórica desse homem. Partindo dessa análise, a formação que se almeja para o outro homem não nega a tradição, tampouco surge do nada, o que se propõe é que o princípio, o fundamento dessa

³⁶ Cf. TUPINAMBÁ, Felipe. “Ética e Política em Levinas”. Ponta Grossa, PR: Atena: 2023

³⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969. I, 1, 980a, 1

formação, não esteja alicerçado em uma racionalidade totalizadora e produtora de contradições entre a ideia e a realidade. O que se pretende, é propor que essa fundação seja consolidada na ética, mas numa ética que tenha o outro como *absolutamente outro*, onde a relação não faça do outro objeto tematizado, conceituado e aniquilado pelo “eu”.

Vê-se assim que antes é necessário pensar o fundamento dessa ética, e a partir de outra ética, fundar outro tipo de formação para o homem. A relação pensada por Lévinas não é aquela do ser, do poder e do saber, mas sim a da alteridade, da ética como primazia, onde o outro não pode ser tematizado, muito menos conceituado. Tal visão é contrária à tradição, e isso significa uma outra maneira de agir, de ver o outro como *absolutamente outro*. Contudo, faz-se necessário perceber que o século XX trouxe para o Ocidente um terrível quadro: as duas grandes guerras mundiais e seus horrores mostraram que tudo que se havia falado de ética, alteridade e humanidade, não passou de discursos vazios. A civilização ocidental conheceu a crueldade da guerra, e sentiu o peso do desenvolvimento técnico, do progresso tanto aclamado pelo Iluminismo. O homem diante de tal situação se viu sem identidade, viu sua exterioridade aniquilada pela violência.

A crítica levinasiana vai direto à tradição filosófica ocidental que fundou a civilização na totalidade do ser. Lévinas em face à tradição e à realidade da guerra que transforma a moral em um joguete insignificante, pensa um outro homem, um homem que tenha seus fundamentos numa abertura ao infinito. Ao longo de toda sua obra faz constante crítica à ontologia e propõe a ética como filosofia primeira ou metafísica. Estudar os fundamentos de sua filosofia pode nos ajudar a recuperar outra vertente do ser, não a do ser que se manifesta e que pode ser capturado como verdade, mas do ser que se nos escapa e que - ao fazê-lo - nos coloca em nosso lugar, visto que a ciência e a investigação progressiva do mistério do ser encontram sua justificação se se parte do reconhecimento fundamental da zona de mistério do ser, onde quanto mais elevado é o nível do ser, mais profundo e denso torna-se seu mistério, pois, aumentando a área iluminada também aumenta a área da obscuridade.

Lévinas argumenta que a relação ética por excelência só se pode instaurar no seio da metafísica, ou melhor, que “A metafísica tem lugar nas relações éticas” (TI, p. 65), porque a metafísica é a relação com a exterioridade entendida como superioridade, como Infinito. Segundo o filósofo lituano, a metafísica não é o estudo do ser. Não é o estudo do ser entendido como o que pode ser compreendido, iluminado pela inteligência e, por isso mesmo, absorvido pelo eu, o ser nestes termos é objeto da ontologia, não da

metafísica. Que o conhecimento do Ser é um estudo a ser feito e cuja necessidade e conveniência não está sujeita a discussão, todos concordamos, porém o que é discutível é a primazia da ontologia, definida como a redução do mundo a conceitos, domínio do formal sobre o real, tarefa que tem ocupado a filosofia ocidental desde seus primórdios.

3.2 Metafísica como preservação da exterioridade

Em TI Lévinas estabelece sua concepção da subjetividade ética e sensível partindo da suspeita de que a moralidade só faz sentido numa relação que ultrapassa os fins e os horizontes de qualquer totalidade, numa relação em que se julgam os instantes vividos antes da conclusão dos projetos da história, em que os sujeitos significam por si mesmos para os outros sem serem reduzidos a momentos de um processo. Tal relação exige a “ideia de infinito”.

Frente a imanência, âmbito em que se move o pensamento ocidental, Lévinas propõe a possibilidade do acesso à transcendência. Por sua vez, a verdadeira transcendência exige um novo conceito de exterioridade. O subtítulo de TI – ensaio sobre a exterioridade – pretende ressaltar que a exterioridade não é algo meramente físico, em última análise, redutível a um jogo interior, a uma mera lembrança do já estava em mim. “A aspiração à exterioridade radical, chamada por tal motivo metafísica, o respeito dessa exterioridade metafísica que é preciso, acima de tudo, ‘deixar ser’ – constitui a verdade” (TI, p. 16). Em outra parte, Lévinas ilustra o conceito de exterioridade ao afirmar que: “A exterioridade é verdadeira, não num aspecto lateral que a capta na sua oposição à interioridade, mas num frente a frente que já não é inteiramente visão, mas vai mais longe do que a visão” (TI, 270).

A exterioridade, portanto, seria alcançada por outra via distinta do saber. A exterioridade se manifesta na resistência absoluta que, desde sua epifânia³⁸, se opõe a todos os meus poderes. Sua epifânia não é simplesmente a aparição de uma forma à luz sensível ou inteligível. A exterioridade destaca a existência de um espaço onde o Outro se encontra fora, no exterior, distante portanto de tudo que possa tentar compreendê-lo por conceitos ou categorias. Esse espaço responde pelo nome de Ética.

Mas, então, como é possível a ética? Em TI, Lévinas, se apoia na ideia de criação como produção a partir do nada. Esta suposição, afirma, põe em dúvida:

³⁸ Epifânia da alteridade seria precisamente o Rosto (*visage*) significação individual que exige a Responsabilidade do Eu.

[...] a comunidade prévia de todas as coisas no seio da eternidade, donde o pensamento filosófico, guiado pela ontologia, faz surgir os seres como de uma matriz comum. O desnivelamento absoluto da separação, que a transcendência supõe, não pode exprimir-se melhor do que pelo termo de criação, em que ao mesmo tempo se afirma o parentesco dos seres entre si, mas também a sua heterogeneidade radical, a sua exterioridade recíproca a partir do nada. (TI, 273).

Esta concepção de exterioridade contrasta absolutamente com a do Platão do *Mênon*, para quem a exterioridade é alcançada pela participação na ideia que lhe origina. Lévinas pretende superar o sentido relativo da transcendência. Sentido que se deriva da nossa tradição filosófica, que ensina o saber verdadeiro como pensamento que se refere ao ser. Esta ligação entre “ser” e “saber” impede a compreensão de uma transcendência em sentido absoluto, não relativo. É preciso encontrar alguma forma de acesso à realidade distante do saber.

Pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é pois pensar um objeto. [...] A distância da transcendência não equivale à que separa, em todas as nossas representações, o ato mental do seu objeto, dado que a distância a que o objeto se matém não exclui – e na realidade implica – a *posse* do objeto, isto é, a suspensão do seu ser. (TI, 36).

A diferença portanto entre objetividade e transcendência, como diz Lévinas, “vai servir de indicação geral a todas as análises deste trabalho” (ibid.). A transcendência se apresenta não como apropriação daquilo que é, mas como respeito de sua singularidade. “A verdade como respeito do ser – eis o sentido da verdade metafísica” (TI, 282).

Apesar da terminologia levinasiana, conforme apresentada em TI, ainda poder ser lida numa linguagem ontológica, o que realmente importa é o viragem ética que ela proporciona. Esta viragem ética se manifesta também com clareza quando descreve o transcendente como:

[...] o que não pode ser englobado. [...] O que embaraça a teologia tradicional, que trata da criação em termos de ontologia [...] À ideia de totalidade em que a filosofia ontológica reúne – ou compreende – verdadeiramente o múltiplo, trata-se de substituir a ideia de separação, que resiste à síntese. [...] Pode falar-se de criatura para caracterizar os entes situados na transcendência que não se encerra em totalidade. No frente a frente, o eu não tem nem a posição privilegiada do sujeito, nem a posição da coisa definida pelo seu lugar no sistema. (TI, p. 273).

Assim, pela categoria da transcendência não se pode pensar conjuntamente Deus e o ser, o mesmo é verdade para a relação interpessoal, não se trata de pensar conjuntamente o Eu e o Outro, mas de se pôr, um diante do outro. A verdadeira união não é união de síntese, mas “união” por se colocar frente a frente. A relação com transcendência não pode ser originalmente um problema intelectual ou o resultado de um processo, ou seja, um efeito conseguido pela aplicação de algum poder, pois não se tratar de uma transcendência ontológica. A transcendência é anterior tanto a certeza quanto a incerteza. A transcendência se expressa como uma relação de tipo ético, como uma relação com o Outro livre de domínio. Para Lévinas a ausência de domínio só é possível, de modo original, na base de uma alteridade radical.

Para fundamentar seu pensamento, Lévinas, recorre a dois conceitos tomados da tradição filosófica ocidental. São eles, a ideia de “Bem além do ser” de Platão e a ideia de Infinito de Descartes. Estes conceitos serão apropriados por Lévinas para estabelecer a verdadeira transcendência. Como veremos mais detalhadamente adiante, na ideia de infinito de Descartes, Lévinas descobre a verdadeira alteridade e; No Bem platônico, Lévinas vê uma categoria que não se cristaliza em nenhum sistema, por estar mais além do ser, e proporcionar uma relação que não pretende qualquer união, relação que preserva a transcendência dos termos. O uso desses conceitos não supõe, porém, por parte de Lévinas, uma aceitação de seu posterior desenvolvimento pelos autores em questão. Na verdade, Lévinas utiliza-os e os interpreta no âmbito do seu próprio pensamento. Embora sublinhando a grandeza dessas intuições, não esquece o pertencimento, tanto de Platão como de Descartes, no que ele chama de tradição ontológica ocidental.

3.3 Emmanuel Lévinas: o percurso

Nascido na cidade Kovno³⁹ na República da Lituânia, em 30 de dezembro de 1905 ou para o Ocidente 12 de janeiro de 1906, no seio de uma família hebraica de origem burguesa, seu pai era um livreiro bem sucedido, e esse fato será determinante na formação, Lévinas, desde muito cedo teve contato com a língua e literatura russa, desta última podemos destacar como fundamental o escritor Dostoiévski, ao qual é constante a lembrança de suas obras, de onde viria a base de suas reflexões éticas e metafísicas⁴⁰.

³⁹ Cidade que hoje tem o nome de Kaunas.

⁴⁰ Na obra de Dostoiévski, *Os irmãos Karamázov*, cujo enredo gira em torno dos conflitos de uma família envolta numa trama que culmina com o assassinato do pai, podemos verificar uma passagem de grande significado na filosofia levinasiana: “[...] cada um de nós é culpado diante de todos por tudo e eu mais

Contudo, outros autores muito lhe influenciaram tais como Pouchkine, Gogol, Lermontov e Tolstói⁴¹. É importante lembrar ainda, que a origem judia e burguesa marcará profundamente sua existência, visto que dela ele retira sua formação religiosa, pois além da língua e literatura russa ele aprende o hebraico e estuda o Talmud e a Bíblia⁴².

As guerras marcarão profundamente Lévinas, em 1914, em razão da Primeira Guerra Mundial ele e seus pais são acolhidos como refugiados em Karkhov na Ucrânia, onde presenciam os acontecimentos da Revolução de 1917 que findará com a anexação em 1920 do território ucraniano à Rússia. Ao voltar para Lituânia, o retorno à normalidade burguesa causa em Lévinas certo desconforto; inquietação que o levará a buscar novos ares, salienta Costa, “A volta para Lituânia significa para Lévinas o início de uma etapa de muitas inquietações em relação a determinadas situações de vida muito suas. [...] A experiência russo-lituana desperta o interesse de Lévinas por uma Europa Ocidental até agora desconhecida para ele” (2000, p. 34).

Assim, suas inquietações o levaram à França, mais precisamente à Estrasburgo, onde inicia seus estudos em filosofia. O período em que reside na França é de muito proveito intelectual e humano para ele, isso principalmente pelo fato dele ter aprendido sozinho a língua francesa. Logo fez grandes amigos como Maurice Blanchot com quem manteria uma sincera e longa amizade. Depois de muitos estudos sobre o pensamento de Edmund Husserl, resolve estudá-lo mais de perto, ou melhor, ser seu aluno em Friburgo na Alemanha, mais tarde será o introdutor das ideias filosóficas deste na França. Em 1930 defende sua tese de doutorado com o título *La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl* (1930)⁴³. Contudo, é escutando o filósofo alemão Martin Heidegger que Lévinas despertará mesmo para as questões filosóficas que nortearão seu pensamento num primeiro momento, destaca-se aqui a obra de Heidegger *Ser e Tempo*. Esses dois autores marcaram profundamente seu pensamento, de tal forma que escreve um livro cujo título é *En Découvrant l'Existence*

do que os outros.” (DOSTOIÉVSKI, 1995, p. 212). Tal frase será utilizada inúmeras vezes por Lévinas, simbolizando a responsabilidade irrecusável pelo outro.

⁴¹ Segundo Lévinas o romance russo é permeado pela preocupação com os aspectos fundamentais da existência humana, são: “Livros percorridos pela inquietude, pelo essencial, a inquietação religiosa, mas legível como busca de um sentido da vida” (POIRIÉ, 2007, p. 58).

⁴² A leitura da Bíblia hebraica foi matéria prima na formação do pensamento levinasiano, sendo um de seus fatores determinantes, conforme relato do próprio Lévinas: “[...] a leitura da Bíblia fez parte, para mim, das experiências fundadoras. Ela desempenhou, portanto, um papel essencial – e, em grande parte, sem que eu o saiba – na minha maneira de pensar filosoficamente, isto é, de pensar dirigindo-se a todos os homens” (EI, 2007, p. 13-4).

⁴³ Depois de concluir sua tese, Lévinas solicita e obtém a nacionalidade francesa. (POIRIÉ, 2007, p. 71).

avec Husserl et Heidegger (1949).

Mais uma vez a guerra aparece na vida de Lévinas, quando já estava em Paris começa a Segunda Guerra Mundial (1939), dominando bem os idiomas russo, francês e alemão é mobilizado em 1939 pelo serviço militar para atuar como interprete de russo e alemão durante a guerra. Mas é feito prisioneiro e permanece durante a guerra em um campo de prisioneiros na Alemanha. Lévinas por ser soldado francês, teve tratamento diferente dos outros judeus⁴⁴. Entretanto a dor era a mesma, pois, quase toda sua família que permanecera na Lituânia foi massacrada pelos nazistas. Escondidas em um mosteiro em Orleans sua filha e sua esposa conseguiram escapar à morte. A guerra lhe fez refletir sobre o humano, sobre a ética sobre a política, enfim, sobre o pensamento que fundou o Ocidente e as guerras que se manifestam nele. Ainda no cativeiro Lévinas começa escrever, e desses escritos nasce seu livro *De l'Existence à l'Existant*, que será publicado em 1947, nesse mesmo ano publica, *Le Temps et l'Autre*.

Voltando a normalidade, se é que se pode falar assim, depois da guerra, Lévinas se dedica à direção da Escola Normal Israelita Oriental de Paris. Nesse momento de paz publica sua grande obra *Totalité et Infini* (1961), obra caracterizada como a primeira síntese de seu pensamento. Contudo as reflexões sobre sua religião aparecerão também nesse período, *Difficile Liberté* (1963) é a primeira obra onde ele começa a focar questões sobre o judaísmo. Dedicar-se por fim ao magistério nas universidades de Poitiers (1964-1967), na de Paris-Nanterre (1967-1973) e na de Paris-Sorbone (1973-1984). Lévinas morre em dezembro de 1995, na cidade de Paris.

Como podemos perceber, a vida de Lévinas é atravessada pelos violentos conflitos que marcaram o Ocidente e, claro que, isso se refletiria em sua filosofia. Portanto, sua obra está marcada, assim como sua memória, com a morte de mais de seis milhões de judeus assassinados pelo nacional-socialismo durante o Holocausto. Isso fica explícito na dedicatória de uma de suas últimas obras, de 1974: *Autrement qu'être au au-delà de l'essence*.

Em memória dos seres mais próximos entre os seis milhões de assassinados pelos nacional-socialistas, ao lado dos milhões de humanos de todas as confissões e todas as nações, vítimas do mesmo

⁴⁴ Depois de alguns meses como prisioneiro na França, Lévinas foi transferido para um campo de prisioneiros, nas proximidades de Hannover, norte da Alemanha, onde, permaneceu “[...] durante quatro anos.” (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 37). No campo de prisioneiros, ele foi apartado dos demais franceses, sendo integrado a outros judeus, mas, em condição especial, beneficiados pelas “[...] disposições da convenção de Genebra que protegia o prisioneiro.” (POIRIÉ, 2007, p. 74).

ódio do outro homem, do mesmo antissemitismo. (AE, p. 5).

O pensamento levinasiano portanto está transpassado pela marca dos horrores praticado ao outro homem. Em nenhum lugar vemos uma ética que realmente seja uma ética do humano, o homem tem desejo de poder, mas desejo que se assemelha à necessidade, esta que nunca é saciada, por isso gera sempre mais guerra, mais dominação, mais dor e mais morte. Mas, como isso aconteceu? Como isso foi possível? Não veio Lévinas para França pelo fato dela ser o berço da cultura, do saber, da humanidade? Por que logo na Europa aconteceu, em pleno desenvolvimento técnico, tal catástrofe? Essas questões são fundamentais para entendermos o pensamento de Lévinas, pois tais acontecimentos o fizeram desconfiar do pensamento que fundou o Ocidente. Para ser mais exato, desconfiar da moral que rege o pensamento ocidental. Moral fundada a partir da filosofia grega, que se desenvolveu como discurso de dominação: como discurso do Ser.

3.4 Husserl e Heidegger e a questão do Ser

Por terem sido de fundamental importância na constituição do pensamento levinasiano, faremos uma breve exposição das idéias de Husserl e Heidegger, visto que poderemos entender mais claramente as críticas levinasianas à Ontologia.

Lévinas ao se apropriar do método fenomenológico parece ter descoberto que o projeto husserliano também estava no centro do pensamento totalizador nascido na Grécia antiga. Percebe que mesmo Husserl trazendo à contemporaneidade a atividade da consciência, reduz tudo a ela, e ainda está na lógica do ser, uma vez que a intencionalidade aniquila o objeto de conhecimento, e isto reflete na relação com o outro:

[...] esta atividade original do sujeito é uma intencionalidade, isto é, um pensamento que tem um sentido. A relação social, antes de ser um compromisso do sujeito anterior ao pensamento e, por conseguinte, uma situação excepcional do espírito, é o sentido de um pensamento. O comércio com outrem constitui-se num jogo de intenções. (DEHH, 1997, p. 62).

Essa crítica também é reforçada porque Husserl em seu método transcendental oculta o sentido último do humano, pois tudo é comércio de intenções.

A mediação fenomenológica serve-se de uma outra via em que o 'imperialismo ontológico' é ainda mais visível. É o ser do ente que é o

médium da verdade. A verdade que concerne ao ente supõe a abertura prévia do ser. Dizer que a verdade do ente tem a ver com a abertura do ser é dizer, em todo caso, que a sua inteligibilidade não está ligada à nossa coincidência com ele, mas à nossa não-coincidência. [...] A fenomenologia no seu conjunto é, desde Husserl, a promoção da ideia do *horizonte* que, para ela, desempenha um papel equivalente ao do *conceito* no idealismo clássico; o ente surge num fundo que o ultrapassa, como o indivíduo a partir do conceito. (TI, p. 32).

Lévinas compreende perfeitamente o projeto de Husserl, mas percebe que tal projeto não sai do círculo ontológico, a fenomenologia, que para ele é um modo de filosofar, não se apresenta apenas como simples método. Há por trás dela a intenção de continuar o projeto totalizador da Grécia antiga. Lévinas sabe que Husserl muito contribuiu para a filosofia com seu método, e suas investigações, mas sabe que a partir dele também é impossível pensar a alteridade radical, pois ele ainda se encontra preso à Ontologia. A unificação da multiplicidade ainda é o ideal a ser buscado.

[...] o sentido é caracterizado pelo fenômeno de identificação, processo em que o objeto se constitui. A identificação de uma unidade através da multiplicidade representa o êxito fundamental de todo o pensamento. Pensar é, para Husserl, identificar. E veremos em seguida porque é que ‘identificar’ e ter um ‘sentido’ acabam por ser a mesma coisa. A intencionalidade da consciência é o fato de, através da multiplicidade da vida espiritual, se encontrar uma identidade ideal de que essa multiplicidade mais não faz do que efetuar a síntese. (DEHH, 1997, p. 30).

Percebe-se que o projeto husserliano está ligado àquele projeto pretendido pela filosofia ocidental e exemplificado por nós neste trabalho pela análise do *Mênon* de Platão, mas, contudo, isso não pode negar a importância de Husserl para o pensamento do Ocidente, como por exemplo, a sua “redução fenomenológica”, que:

[...] caracteriza-se por estabelecer, a partir da fenomenologia, que uma ontologia que pretenda dar conta dos modos de existência do ser em suas diferentes regiões não pode ser puramente vazia e formal. Deverá dar conta também do humanamente vivido como condição de possibilidade da existência, da consciência, da redução, etc. Esta foi originalmente a intenção de Husserl: buscar na vida concreta o lugar do ser. (COSTA, 2000, p. 66).

Lévinas tem a oportunidade de se aprofundar no estudo das teorias fenomenológicas já em 1927, através de “[...] Jean Héring, ex-aluno de Husserl e pesquisador da Universidade de Estrasburgo [...]” (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 31). A

abertura de novos horizontes ao pensamento, contida nas ideias do filósofo alemão, leva Lévinas a eleger a filosofia de Husserl como a matriz de seus estudos de doutorado.

Nos anos de 1927 e 1928, portanto, Lévinas frequentará os cursos de Husserl e Heidegger, em Friburgo Alemanha. Na busca pela fenomenologia de Husserl, Lévinas é colocado, também, diante de Heidegger e da sua obra *Ser e Tempo*, obra que lhe causa profundo impacto: “[...] tive a impressão de que fui até Husserl e descobri Heidegger.” (POIRIÉ, 2007, p. 64). Assim, Heidegger marcará profundamente seu pensamento, principalmente pelo fato dele ter tentado resolver o problema da Ontologia clássica, mas ainda deixa o Ser na solidão. Lévinas chamará *Ser e Tempo* à luz da “crítica” para daí pensar uma outra forma de abordar o Ser, ou melhor, de salvá-lo de sua solidão.

Lévinas investiga a relação do pensamento de Heidegger e de outros pensadores contemporâneos com a tradição ocidental grega, vista como berço da filosofia ocidental. Ele aponta que não é diferente o projeto filosófico de Heidegger do da tradição ontológica:

[...] o ser é inseparável da compreensão do ser (que se desenrola como tempo), o ser é já apelo à subjetividade. [...] Afirmar a prioridade do *ser* em relação ao *ente* é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com *alguém* que é um ente (a relação ética) a uma relação com o *ser* do *ente* que, impessoal como é, permite o sequestro, a dominação do ente (a uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade. (TI, p. 32).

Lévinas não aceita esse postulado, pois isso inviabiliza a possibilidade de uma relação ética com o Outro em sua alteridade radical. Heidegger elabora todo um pensamento sobre o Ser e em última instância funda uma outra Ontologia, continuando assim o império do Ser. Cujas formula é a prioridade da compreensão do *ser do ente*. Lévinas afirma que:

À venerável tradição que Heidegger continua não se pode opor preferências pessoais. À tese fundamental segundo a qual toda relação num ente particular supõe intimidade ou esquecimento do ser, não se pode *preferir* uma relação com o ente como condição da ontologia. (EN, p. 26)

Certo que o projeto heideggeriano não contempla o projeto de uma ética em que o Outro seja visto em sua alteridade radical, Lévinas chega mesmo a louvar as

críticas de Heidegger à tradição, mas não pode conceber um pensamento em que a liberdade seja anterior à ética, isso porque ela nesse sentido é um caminhar para o centro, para a totalidade, para a redução do Outro ao Mesmo, para uma pseudo-moral. Nas palavras de Lévinas:

Se a liberdade denota a maneira de permanecer o Mesmo no seio do Outro, o saber (em que o ente, por intermédio do ser impessoal, se dá) contém o sentido último da liberdade. Ela opor-se-ia à justiça que comporta obrigações em relação a um ente que se recusa dar-se, em relação a Outrem que, neste sentido, seria ente por excelência. A ontologia heideggeriana, ao subordinar à relação com o ser toda à relação com o ente, afirma o primado da liberdade em relação à ética. (TI, p. 32-3)

Assim, segundo esse ponto de vista, liberdade e saber são fundamentos da Ontologia. Uma vez que a liberdade em Heidegger se apresenta subordinada ao Ser. Não é o *Dasein* que é o portador da liberdade, mas antes é esta última que o determina. A busca de Heidegger através de seu interesse pelos entes é orientada pela pergunta sobre o sentido do ser, ou seja, a busca está ainda no plano da pergunta ontológica. Lévinas percebeu que a Ontologia heideggeriana traz a marca de uma busca concreta da existência do *Dasein*. E esta busca será o centro de suas investigações, e aqui lembramos que Lévinas dialoga como *Ser e Tempo*. E a crítica levinasiana aparece principalmente pelo fato do *Dasein* interessar a Heidegger somente como o acesso ao ser.

Vê-se que a crítica se aprofunda quando Lévinas faz lembrar a relação entre essência e existência feita por Heidegger:

[...] mas inversamente, poder-se-ia dizer que a confusão da essência e da existência significa que na existência do homem está incluída a sua essência, que todas as determinações essenciais do homem não passam dos seus modos de existir. Mas uma tal relação entre a essência e a existência só é possível a custa de um novo tipo de ser que caracteriza a ação do homem. Heidegger reserva para este tipo de ser a palavra *existência*. [...] e é porque a essência do homem consiste na existência que Heidegger designa o homem pelo termo *Dasein* (ser deste mundo) (DEHH, 1997, p. 75-76).

Partindo deste princípio, entende-se porque Lévinas crítica a obra de Heidegger, pois este defende que o homem é a própria possibilidade do acesso ao Ser. Posto que a existência do homem está definida pela compreensão do Ser, e esta

compreensão antes que se possa imaginá-la, é contrária ao próprio pensamento.

[...] porque a compreensão do ser que se efetua no Dasein não tem a estrutura de um pensamento teórico. Não que o pensamento não consiga fazer face à tarefa e que deixe de a completar por essa vida patética, emocional e angustiada que tantos autores denominam existência. Se o pensamento não atinge a inteligência do ser é porque tende para um objeto, conduz a uma *qualquer coisa*, a um ente; ao passo que a compreensão do ser deveria manter uma relação com o *ser* do ente de que apenas poderíamos dizer, por seu turno, que é e que, neste caso, é *nada*. Existência oposta a pensamento – significa precisamente essa compreensão do ser do ente. No entanto, na medida em que pensar um ente pressupõe a inteligência do ser do ente, qualquer pensamento pressupõe existência. (DEHH, 1997, p. 117).

Tanto Heidegger como Husserl muito contribuíram para o desenvolvimento do pensamento de Lévinas, mas o projeto filosófico de ambos não permite pensar o “outro homem”, e esse não pode nascer enquanto o homem for apenas via de acesso ao ser, e principalmente enquanto a *filosofia do poder* continuar seu império. Ou seja, antes de apontar para qualquer filósofo, seja antigo ou contemporâneo, Lévinas está a criticar a Ontologia como filosofia primeira. Visto que essa, como apresentado desde o início deste capítulo, não permite uma relação ética onde o Outro seja *absolutamente Outro*, ou melhor, ela é um conduzir o Outro para o centro, um conduzir o mesmo para o Uno. Apesar de Heidegger, a Ontologia ainda é o discurso do Ser.

A ontologia heideggeriana que subordina a relação com o ser em geral – ainda que se oponha á paixão técnica, saída do esquecimento do ser escondido pelo ente - mantém-se na obediência do anônimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação imperialista, à tirania. Tirania que não é a extensão pura e simples da técnica a homens reificados. Ela remonta a ‘estados de alma’ pagãos, ao enraizamento no solo, à adoração que homens escravizados podem votar aos seus senhores. O *ser* antes do *ente*, a ontologia antes da metafísica – é a liberdade (mesmo que fosse a da teoria) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro. (TI, p. 34).

A essa injustiça, esse discurso egoísta promovido pela filosofia ocidental, Lévinas oporá a ética como filosofia primeira, e a partir dela poderemos pensar uma outra maneira de relação para as subjetividades. Mas, salienta-se que todas as críticas de Lévinas não são no sentido de negação absoluta da tradição, tampouco ele pretende fundar um sistema filosófico para ser seguido religiosamente, isso seria dogmatismo, e, a todo dogmatismo ele opõe a crítica. Podemos em suas próprias palavras apontar que

seu “[...] esforço consiste concretamente em manter, na comunidade anônima, a sociedade de Eu com Outrem – linguagem e bondade [...]” (TI, p. 34). Ele propõe uma outra maneira do ente se relacionar com o Ser, propõe uma saída para a solidão do Ser, pretende a metafísica antes da Ontologia, quer que o transcendente realmente transcenda e não seja apenas um ensimesmasse numa eterna solidão. Se o problema é a justiça, uma relação onde o Outro seja concebido a partir de sua alteridade absoluta, é preciso pensar antes os fundamentos dessa outra relação, uma vez que não se pode mais recorrer com segurança às velhas raízes da tradição filosófica ocidental pela violência e terror que ela já demonstrou ser capaz de cometer.

A ontologia como inteligência dos seres não possibilita a relação ética onde o Outro seja contemplado em sua alteridade radical. Pois esta funda uma filosofia do ser como posse, e seu caráter anônimo também pode ser confirmado pela relação com o mundo. Lévinas sabe da importância de Heidegger para a contemporaneidade, contudo, não deixa de observar que seu pensamento que vem primeiro como denuncia, transforma-se em apropriação do Outro, ou seja, pelo existir com as coisas cultivando e edificando a terra, pela posse, ele acaba por ainda participar do projeto ontológico que reduz o Outro ao mesmo.

Heidegger, como toda a história ocidental, concebe a relação com outrem como cumprindo-se no destino dos povos sedentários, possuidores e edificadores da terra. A posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna o Mesmo, tornando-se meu. Ao denunciar a soberania dos poderes técnicos do homem, Heidegger exalta os poderes pré-técnicos da posse. É verdade que suas análises não partem da coisa-objeto, mas trazem a marca das grandes paisagens a que as coisas se referem. (TI, p. 33)

Lévinas se refere ao caráter anônimo da ontologia que Heidegger acabou por transformar em *ontologia da natureza*, onde esta é a mãe generosa e sem feição de todos os seres particulares⁴⁵. Como pensar uma outra maneira de se relacionar com o Ser se na maioria das vezes a filosofia foi uma Ontologia? Essa pergunta ajuda a

⁴⁵ Em 1933 Heidegger, então partidário do nazismo, tinha tomado posse como reitor da Universidade de Friburgo, onde pronunciou o famoso discurso *A auto-afirmação da universidade alemã* (REALE; ANTISERI, 2006, p. 202). No ano de 1934, Lévinas escreveu o artigo *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, onde ele diz: “Mais que um contágio ou uma loucura, o hitlerismo é um despertar de sentimentos elementares.” (QRPH, 2006, p. 07). No hitlerismo ocorreu uma exaltação do corpo e da hereditariedade, o biológico passa a ser o fundamento último do ser humano. A correlação primária entre o homem e o seu corpo, rejeitando qualquer forma de transcendência e espiritualidade; desemboca na apologia da dominação, na expansão ideológica e na valorização da força, gerando guerra e violência.

introduzirmos o pensamento levinasiano sobre uma outra abordagem do Ser, ou seja, ele opõe à ontologia ocidental a metafísica. Isso significa que para ele a Ontologia não é a filosofia primeira, pois esta reduz a alteridade ao Mesmo, em outras palavras, a metafísica precede a Ontologia, e é ela a filosofia primeira. Como pode-se perceber, o que Lévinas está pensando é uma outra forma de relação intersubjetiva, mais precisamente, uma relação em que a compreensão do ser não domine a relação; eis a radical crítica de Lévinas à Heidegger e a tradição que elegeu o Ser como discurso.

[...] é porque a compreensão do ser em geral não pode *dominar* a relação com Outrem. Esta comanda aquela. Não posso subtrair-me à sociedade com Outrem, mesmo quando considero o ser do ente que ele é. A compreensão do ser exprime-se já no ente que ressurgue por detrás do tema em que ele se oferece. Este ‘este dizer a Outrem’ – esta relação com Outrem como interlocutor, esta relação com o *ente* – precede toda ontologia, é a relação última no ser. A ontologia supõe a metafísica. (TI, p. 34-5).

Assim portanto, a partir da metafísica como filosofia primeira podemos pensar *uma outra relação* com o Ser, relação mais original, e que permita a separação radical dos termos desta mesma relação. Então, como pensar uma relação fundada na alteridade absoluta e conseqüentemente pensar uma relação ética capaz de distanciar e aproximar o Mesmo e o Outro, no pensamento levinasiano?

3.5 Como passar da guerra à paz?

Do ponto de vista da totalidade, “A paz dos impérios [...] assenta na guerra” (TI, p. 10). A paz é consequência de uma conquista. Ou então é um ofício da escatologia, estudo do que acontecerá depois do fim do mundo e da história, como segundo Hegel⁴⁶. Uma vez que “A unicidade [singularidade] de cada presente sacrifica-se incessantemente a um futuro chamado a desvendar o seu sentido objetivo. Porque só o

⁴⁶ Hegel queria entender a evolução da história humana, por isso acabou criando um esquema que pode ser aplicado não somente à História, mas também à Filosofia e ao próprio Universo. É a *dialética*, que consiste numa constante superação de uma situação a outra, sempre buscando um estado de estabilidade. Esta estabilidade (tese), porém, não dura para sempre, pois enfrenta contradições que, pouca a pouca, vão se constituindo numa antítese a ela, até culminar num debate e, daí, surgir uma nova situação que Hegel vai chamar de síntese das situações anteriores. Essa síntese então se torna a tese daquela época, e o processo dialético começa novamente: tese – antítese – síntese... Já o Estado, para Hegel, representa o culminar de todas as contradições humanas: “O Estado é a grande síntese de direito e moralidade. Hegel chega a dizer que o Estado é um Deus real que se manifesta no mundo” (GARCIA e VELOSO, 2007). Por essa ótica, falar em liberalismo é degenerar a condição do homem, pois a moral individual não pode se sobrepor à moral do conjunto da sociedade. Assim, a moral subjetiva deve ceder à objetiva, pois os indivíduos existem para o Estado e só encontram sentido para suas vidas dentro dele.

sentido último é que conta, só o último ato transforma os seres neles próprios” (TI, p. 10).

A representação de Deus ou dos Impérios desenvolvida na cultura ocidental, tem origem na objetivação racional, à medida humana, limitada a uma insuficiente adequação sujeito-objeto. Tal representação pensa a dor, o sofrimento e a injustiça sofridos neste mundo, como partes integrantes de uma harmonia superior, divina, a ser conhecida por nós numa outra vida e num mundo transcendente. No final da história, portanto, quando teremos o retrato completo, o verdadeiro significado dos eventos ficará claro. Todas as oposições que fizeram a violência dos acontecimentos históricos se mostrarão como que necessárias, para que a síntese completa e definitiva possa ser alcançada.

Contra essa visão, Lévinas propõe a escatologia da paz messiânica que institui uma “relação com o ser, *para além da totalidade* ou da história” (TI, p. 10). Esta ideia de um ser que ultrapassa a história é uma “relação com *um excedente sempre exterior à totalidade*” (TI, p. 11). Tal excedente exprime-se através do conceito de “infinito”.

Não é o juízo último que importa, mas o juízo de todos os instantes no tempo em que se julgam os vivos. A ideia escatológica do julgamento (contrariamente ao juízo da história em Hegel viu sem razão a racionalização daquele) implica que os seres têm uma identidade “antes” da eternidade, antes da conclusão da história, antes de os tempos estarem volvidos, enquanto ainda há tempo, enquanto os seres existem em relação, sem dúvida, mas a partir de si e não a partir da totalidade. A ideia do ser que ultrapassa a história torna possível *entes* ao mesmo tempo comprometidos no ser e pessoais, chamados a responder ao seu processo e, por consequência, já adultos, mas, por isso mesmo, *entes* que podem falar, em vez de emprestarem os seus lábios a uma palavra anônima da história. A paz gera-se como aptidão para a palavra. A visão escatológica rompe a totalidade das guerras e dos impérios em que não se fala. Não visa o fim da história no ser compreendido como totalidade – mas põe em relação como o infinito do ser, que ultrapassa a totalidade. (TI, p. 11).

Assim, na “escatologia da história”, como pensada por Hegel, e quiça pretendida pela tradição, os seres só completariam sua identidade no momento do final dos tempos. Ao passo que, na “escatologia da paz messiânica”, os seres têm a sua

identidade antes do fim. Assim, a escatologia da história favorece a dominação enquanto que a da paz messiânica a justiça⁴⁷.

Que a relação com o divino atravessa a relação com os homens e coincide como a justiça social, eis todo o espírito da Bíblia judia. Moisés e os profetas não se preocupam com a imortalidade da alma, mas com o pobre, com a viúva, com o órfão e com o estrangeiro. (DL, 2010, p. 40)

A raiz judaica do pensamento de Lévinas o impulsiona para a ética, uma vez que “o judeu vive sua religião antes de tudo como *ética*: o outro, especialmente o pobre dependente, nos obriga a fazer-lhe justiça” (BUCKS, 1997, p. 56).

3.6 A constituição da interioridade: a separação

Após termos trabalhado a crítica levinasiana à Ontologia, apresentando a metafísica como filosofia primeira, e termos apontado para a alteridade radical a partir da separação e transcendência. Precisamos agora argumentar sobre a formação da subjetividade, ou seja, como o Eu constrói sua vida interior, para em seguida pensarmos a categoria da *transcendência* possibilitando a separação entre o Mesmo e o Outro. Este momento só é possível pela ideia do infinito que é despertado pelo Desejo do Outro que se revela no Rosto.

O problema da alteridade radical pode ser visto sobre o enfoque de uma negação do Eu, pois pode-se alegar que se o objetivo é sempre a preservação do Outro o Eu fica na solidão e separado em si da relação. Contudo, a relação ética só pode ser pensada se os dois termos estiverem em relação, ou seja, aqui pensa-se num movimento em que tanto o Eu como o Outro têm um papel fundamental na constituição do ato ético. Ora, antes de se pensar a intersubjetividade é preciso pensar a subjetividade, ou melhor, como ela é fundada no interior do Eu, pois só um ser pleno de felicidade pode sair de si em busca do Outro para se relacionar eticamente.

O Eu possui uma vida interior, e tal vida Lévinas chama de *psiquismo*, este garantirá a separação entre o Eu e o Outro, e é um acontecimento no ser. O psiquismo “[...] como produção da subjetividade, é uma maneira de ser que resiste à totalidade [...]” (KUIAVA, 2003, p.150). Ou ainda, como afirma Lévinas:

⁴⁷ O professor Nilo Ribeiro Junior destaca que: “[...] foi no contato com o pensamento do filósofo judeu F. Rosenzweig, por meio de sua obra *Der Ster der Erlösung*, que Lévinas chegou a dar passos decisivos na direção de uma filosofia como *religião* ou *ética* sem que isto corresponda a uma *filosofia religiosa*, ou a uma *filosofia da religião* (2005, p. 34).

O psiquismo constitui um *acontecimento* no ser, concretiza uma conjuntura de termos que não se definiam de chofre pelo psiquismo e cuja formulação abstrata esconde um paradoxo. O papel original do psiquismo não consiste de fato em *reflectir* apenas o ser. É já *uma maneira de ser*, a resistência à totalidade. (TI, p. 42)

- Mas, o que defini o Eu? - Para Lévinas o Eu se define por ter uma identidade, ou seja, ter um conteúdo. No processo de identificação o eu se revela como Mesmo, sua identidade surge na sua relação com o mundo. Isso significa que ter uma identidade é ser Eu.

Ser eu é, para além de toda a individualização que se pode ter de um sistema de referências, possuir a identidade como conteúdo. O eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo que lhe acontece. É a identidade por excelência, a obra original da identificação. (TI, p. 24).

Cabe ressaltar que a identificação assegura a separação com o mundo, este que de início é o Outro do Eu, é para este o lugar onde ele se mantém, onde ele encontra uma casa. Habitando ele se mantém. A casa, o porto seguro do Eu, é “[...] um lugar onde *eu posso*, onde, dependente de uma realidade outra, sou, apesar dessa dependência, ou graças a ela, livre. Basta andar, *fazer*, para apoderar-se seja do que for [...]” (TI, p. 25). Assim, o Eu é o idêntico, e pode a partir do lugar apoderar-se de tudo, ter a posse, ou seja:

A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a *maneira* do Mesmo. No mundo estou em minha casa, porque ele se oferece ou se recusa à posse. [...] É preciso tomar a sério o reviramento da alteridade do mundo na identificação de si. Os ‘momentos’ dessa identificação – o corpo, a casa, o trabalho, a posse, a economia – não devem figurar como dados empíricos e contingentes, chapeados sobre uma ossatura formal do Mesmo; são as articulações dessa estrutura. A identificação do Mesmo não é o vazio de uma tautologia, nem uma oposição dialética ao Outro, mas o concreto do egoísmo. (TI, p. 25-6)

Assim, é a possibilidade do Eu ser definido a partir dele mesmo que garante a separação do Eu do mundo. A relação concreta nos ajuda a refletir sobre a interioridade do Eu, que na relação é capaz de suspender pela *posse* a *alteridade do mundo*, com quem mantém relação.

O Eu, como dissemos supra, constrói sua identidade na relação com o

mundo, ele é o mesmo, ou ainda, “ser eu é um modo pelo qual se realiza concretamente a ruptura da totalidade. A subjetividade inicialmente não é a da inteligência, entendimento, mas egoísmo e solidão. Na solidão o eu goza da solidão. Ela faz parte da constituição do eu.” (KUIAVA, 2003, p. 153). É importante salientar que a identificação de si, não é reduzida no contato com o mundo ou com o Outro. O Eu, independente, tem na fruição⁴⁸ o primeiro movimento de independência do Ser, isso porque a existência é antes de tudo viver a vida e tudo que ela pode *apanhar*, ou seja, os conteúdos da vida tornam-se os alimentos da vida, sua alegria, sua felicidade, o próprio gozo de viver. Isso implica dizer que a vida do Eu não é norteadada pelo conhecimento, muito menos pela reflexão ou representação de uma exterioridade, antes é a abertura ao mundo onde a relação é de gozo, e funciona como princípio para a individuação e relação social do homem.

Lévinas não está propondo a negação da racionalidade, mas esclarecendo que não vivemos de representações, pois se assim não fosse a sociedade não se perderia. O que Lévinas quer dizer é que: “Vivemos de ‘boa sopa’, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc. ... Não se trata de objetos de representações.” (TI, p. 96). O prazer em que o homem sente de gozar dos conteúdos da vida que a complementam não tem nada haver com a necessidade de tudo representar em esquemas formais do intelecto. Antes ele busca fruir, alimentar-se, ser eu, viver para si, no mundo busca a felicidade, pois “A vida é uma existência que não precede a sua essência. Esta faz o seu preço; e o valor, aqui, constitui o ser. A realidade da vida está já ao nível da felicidade e, neste sentido, para além da ontologia. A felicidade não é um acidente do ser, pois o ser arrisca-se pela felicidade.” (TI, p. 98). Essa é a relação última da vida: felicidade e fruição. Assim, a fruição estabelece uma relação que nem é teórica nem prática, mas fruição da teoria e da prática, visto que:

Se o viver de..., a fruição, consiste igualmente em pôr-se em relação com outra coisa, tal relação não se desenha no plano do *puro ser*. O próprio ato que se desdobra no plano do ser entra, além disso, na nossa felicidade. Vivemos de atos – e do próprio ato do ser – tal como vivemos de idéias e de sentimentos. Aquilo que faço e aquilo que sou é, ao mesmo tempo, aquilo *de que vivo*. (TI, p. 98)

⁴⁸ L. C. Susin. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Lévinas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984. p. 35, traduz o termo francês *jouissance* por “gozo” na tentativa de melhor expressar algo muito sensorial como o prazer, a versão portuguesa de TI, no entanto, prefere o termo “fruição”. Não nos envolveremos com qualquer polêmica sobre a utilização de um ou outro termo, utilizaremos um e outro indistintamente.

Constata-se que para Lévinas o *gozo*, a fruição, exalta o eu para além do ser puro, pois o viver no mundo se alimentando dos seus conteúdos se transforma em felicidade. Ora, isso em hipótese alguma quer dizer que o Eu se tornou uma totalidade. O Eu assim, cria sua independência em relação ao Ser. Mas o homem tem fome, sede, frio, ou seja, necessidades que ele precisa suprir. É pois, o suprir essas necessidades que o faz sair das cercanias do Ser. Não podemos deixar de notar que tanto a fruição como a necessidade não aderem ao conceito de passividade ou atividade: “A fruição, na relação com o alimento que é o *outro* da vida, é uma independência *sui generis*, a independência da felicidade.” (TI, p. 100). Esta necessidade é em verdade a satisfação de toda necessidade. Como a necessidade pode ser saciada pelo alimento que vem do mundo, ela acaba por separar o homem da condição animal ou vegetal, e conseqüentemente separa o homem do mundo, e tal distancia constituirá a essência da necessidade.

A distância que se intercala entre o homem e o mundo de que ele depende – é que constitui a essência da necessidade. Um ser desligou-se do mundo do qual, no entanto, se alimenta! A parte do ser que se separou do todo em que estavam as suas raízes dispõe do seu ser e a sua relação com o mundo não é agora mais do que a necessidade. Ele liberta-se de todo o peso do mundo, dos contatos imediatos e incessantes, está à distância. [...] As necessidades estão em meu poder, constituem-me enquanto Mesmo e não enquanto dependente do Outro. (TI, p. 102)

Tem-se com a identificação do eu consigo mesmo o momento de sua ipseidade, essa identificação aparece com o mundo, que é o outro do eu, mas que também aparece no corpo⁴⁹. E é nesse que as necessidades se realizam primeiramente. Assim, a constituição da subjetividade se dá à princípio no *egoísmo*, *identidade*, *unicidade*, o Eu busca a satisfação de suas necessidades fruindo os elementos que se lhes apresenta. Na fruição o Eu é *para si*, ele se torna suficiente *para si*. Tanto a fruição como a suficiência determinam a ipseidade do *Ego* ou do *Mesmo*. Ora, o Eu não é o

⁴⁹ O corpo se nos apresenta com um permanente por em dúvida o privilégio que se atribui a consciência de dar sentido a tudo. “O Corpo é uma permanente contestação do privilégio que se atribui à consciência de ‘emprestar o sentido’ a todas as coisas. [...] O mundo em que vivo não é apenas o frente a frente ou o contemporâneo do pensamento e da sua liberdade constituinte, mas condicionamento e anterioridade. O mundo que constitui alimenta-me e embebe-me, é alimento e “meio”. [...] O que o sujeito contém como representado é também aquilo que suporta e alimenta a sua atividade de sujeito. O representado, o presente, é *fato* já do passado.” (TI, p. 114-15).

suporte da fruição, mas ele “[...] é a própria contração do sentimento, o pólo de uma espiral cujo enrolamento e involução a fruição delinea: o centro da curva faz parte da curva. É precisamente como ‘enrolamento’, como movimento para si, que tem lugar a fruição.” (TI, p.104).

Esse movimento de enrolamento em si produz a interioridade do Eu. Assim, pode-se dizer que na origem da Subjetividade tem-se a fruição. Dado que esta tem um movimento diferente do ontológico, tornando-se independente deste e elevando-se acima do ser. “[...] a fruição realiza a independência em relação à continuidade, dentro dessa continuidade: cada felicidade chega pela primeira vez. A subjetividade tem a sua origem na independência e na soberania da fruição” (TI, p. 99). Se o movimento é contrário ao movimento da Ontologia, o ente agora não depende mais da *compreensão do Ser*, ele vem primeiro, pois tem sua realização na consumação dos elementos do mundo, na fruição. Neste sentido, podemos perceber que antes da compreensão do Ser tem a felicidade do ente, crê-se que aqui podemos mais uma vez lembrar sua oposição à Heidegger e, ou destarte à tradição ontológica.

O surgimento de si-mesmo a partir da fruição é onde a substancialidade do eu é percebida não como sujeito do verbo ser, mas como implicada na felicidade – não tendo a ver com a ontologia, mas com a axiologia – é a exaltação do *ente*, sem mais. O ente não estaria, portanto, sujeito à jurisdição da ‘compreensão do ser’ ou da ontologia. Tornamo-nos sujeitos do ser, não assumindo o ser, mas gozando da felicidade, pela interiorização da fruição, que é também uma exaltação, um ‘acima do ser’. O ente é ‘autônomo’ em relação ao ser. Não indica uma participação no ser, mas a felicidade. O ente por excelência é o homem. (TI, p.104).

O exposto supra nos aponta que a subjetividade tem origem no Ser, mas a fruição é a origem de seu movimento de ser, não cabe mais aqui a representação ou a totalização daquilo que é exterior ao Eu, o que está fora é alimento, e o Eu frui com o corpo desse alimento, sua vida interior se constrói no processo de individuação que vem através da sensibilidade, que vive e frui do que lhe é exterior. Ora, é justamente através da fruição do gozo na relação com o mundo que nasce o psiquismo, “[...] tornando-se paradoxalmente dependência-independente do mesmo. O eu, originalmente, está firmado sobre uma exterioridade material. Nessa condição, por um lado, goza do mundo e, por outro, o psiquismo, a interioridade, o mantém em si mesmo – solidão – separado [...]” (KUIAVA, 2003, p. 160).

A partir desse momento, em que o Eu está satisfeito, ele pode ir a busca do

Outro. Mas ainda é preciso notar que mesmo diante do *gozo*, a felicidade não está por toda segura, então o Eu vai em busca de uma outra relação com o mundo. Essa *outra relação* será a *casa*, onde o homem se encontra. Por isso que o “homem mantém-se no mundo como vindo para ele a partir de um domínio privado, de um ‘em sua casa’, para onde se pode retirar em qualquer altura” (TI, p. 135). Assim, o Eu busca segurança diante de um futuro incerto. Lévinas estrutura a identificação do Eu a partir da casa, do trabalho, do corpo, da posse e da economia, estamos diante de um movimento de construção da vida interior do Eu, este que vive de..., que goza, mas que busca na casa uma posição no mundo, contudo:

[...] a casa não é, para Lévinas um utensílio de proteção para quem se encontra no mundo de modo ‘unheimlich’. A casa é um *lar*, uma *morada*, (*demeure*), que, estando no mundo ou ‘sobre’ o mundo, participa do espaço infinito da interioridade, diversamente do resto do mundo. [...] o lar é o novo espaço do *eu*, a sua propriedade integrada à ‘extraterritorialidade’ do *eu* como residência fora do mundo e recolhimento de si mesmo. [...] o homem vai, pois, ao mundo a partir da casa, e o mundo é o mundo em torno da casa. Este ponto de referencia não deixa o *eu* se perder na imensidão anônima do mundo. (SUSIN, 1984, p. 54)

Para Lévinas a partir da casa o homem assegura sua interioridade. Vive o mundo que o cerca e ao mesmo tempo se separa dele, a casa é o lugar de identificação do Eu, lugar que lhe permite a familiaridade com o mundo. Ela é o lugar de uma “outra relação” com o Ser, de superação e segurança em relação à imediatez da fruição, do *gozo*, pelo *trabalho* e pela *posse*, mas “A casa que fundamenta a posse não é posse no mesmo sentido que as coisas móveis, que ela pode recolher e guardar” (TI, p.140). Ela é antes de tudo um *recolhimento* que permite um *acolhimento*. Pensa-se que ainda seria preciso um avanço considerado na exposição sobre o que Lévinas considera como vida econômica, contudo, nos interessa por enquanto apenas saber como o Eu a partir da fruição e da casa, que nos parecem ser categorias fundamentais, pode manter uma relação ética com o Outro, onde este seja tido em sua alteridade radical.

Ora, vimos que só um ser satisfeito pode se relacionar eticamente como o Outro, e a fruição permite esse primeiro momento onde o Eu primeiro se identifica consigo mesmo, mas a insegurança do futuro lhe faz buscar uma nova relação com o que lhe é exterior. Esse lugar é casa, a morada, de onde ele pode ter uma outra relação com o Ser. Isso porque como afirma Kuiuva (2003, p. 164): “o começo de uma relação inter-humana, transcendente, com outrem, começa em uma casa. A familiaridade do

mundo não se reduza adaptação, aos hábitos e ganhos, para que se possa gozar e alimentar. A intimidade, pressuposta na familiaridade, é sempre com alguém”.

Segundo Lévinas TI “apresenta-se, pois, como uma defesa da subjetividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na ideia do infinito” (TI, p.13). Lévinas mostra que a subjetividade é finita e ela não pode nesse sentido ser a referência à relação ética, ela é o primeiro movimento, não o único. Lévinas sabe que o Eu não sairá de si por si mesmo, visto que:

[...] o habitar, a casa, o trabalho, a economia não podem ser compreendidos apenas como dados empíricos, pois, nesse caso, gerariam somente o egoísmo e a luta de *todos contra todos*. A utopia consiste na possibilidade de o eu libertar-se do estado de posse, do gozo, daquilo que o acolhimento da casa instaura. O rompimento vai acontecer, quando a alteridade o colocar em questão com a sua presença, quando destituirá o eu autônomo. (KUIAVA, 2003, p. 165)

Quando o Eu se defrontar com a verdadeira exterioridade do Ser: o Rosto, ele saberá que não pode mais ficar inerte a tal presença, visto que ela já é *ordem*⁵⁰. No entanto, para alcançar o horizonte ético do Rosto faz-se necessário:

[...] encontrar um firme apoio na ontologia e no ser, de tal forma que é melhor ser do que não-ser. Isto também deixa entrever que o modo de aproximar-se do ser proposto por Lévinas não segue a via dialética da oposição entre ser e não-ser. ‘Mas a ex-cedência e a felicidade se apioam no ser e é por isso que é melhor ser do que não-ser. (COSTA, 2000, p. 70).

Aqui podemos começar a apontar para uma outra relação diferente daquela entre o Eu e o não-Eu, a relação que se começa desenhar, não é mais aquela em que a existência se define pela busca do gozo, da felicidade ou de uma morada, a busca agora é pelo Outro, ou seja, a relação se dará a partir da separação entre o Mesmo e o Outro. Separação garantida pela ideia do infinito, mas é preciso ressaltar que a separação entre o Mesmo e o Outro não é uma oposição formal do Mesmo à alteridade do Outro, ao contrario ela se dá como constituição da vida interior do Eu, psiquismo, como diz Lévinas:

⁵⁰ Em *En découvrant la transcendance avec Emmanuel Lévinas*, Faessler ensina: “Contra todo pensamento ontológico que une subjetividade e substancialidade, Lévinas se esforça assim em nomear no humano sua passividade de criatura – esse apelo que o pré-ordena ao Bem antes do ser.” (2005, p. 22).

[...] o papel original do psiquismo não consiste de fato em *refletir* apenas o ser. É já *uma maneira de ser*, a resistência à totalidade. O pensamento ou o psiquismo abre a dimensão que essa *maneira* requer. A dimensão do psiquismo abre-se sob o impulso da resistência que um ser opõe à sua totalização, é efeito da separação radical. (TI, p. 42)

A separação do Mesmo e do Outro indica que existe uma relação mais além do ser, onde a alteridade é radical, ou ainda metafísica. Esta não quer dizer negatividade, “[...] sem dúvida, procura-se deduzir a alteridade metafísica a partir dos seres que nos são familiares e contestar, a partir daí, o caráter radical dessa alteridade” (TI, p. 29). O que Lévinas nos quer dizer é que a negação daquilo que para nós é imperfeito não é suficiente para conceber a alteridade radical, pois como ele mesmo afirma: “a perfeição ultrapassa a concepção, sobrepuja o conceito, designa a distância: a idealização que a torna possível é uma passagem da fronteira, isto é, uma transcendência, passagem ao outro, absolutamente outro. A ideia de perfeição é a ideia do infinito. (TI, p. 29). A ideia do infinito será mais detalhada adiante. Cabe ainda ressaltar, que ao mesmo tempo em que o eu nega ele se refugia no negado, visto a própria negatividade tem a necessidade de um ser apoiado em algum lugar. Esse movimento de negar onde se está com o pé mostra bem o movimento do Mesmo ou do Eu. O outro não pode ser negado pois ele é transcendente e não se encontra a altura da mão, do toque, da objetivação ou fruição do mesmo. (TI, p. 28)

Diante das considerações feitas até aqui podemos inferir que: o Eu é o ponto de partida para a relação com o Outro em sua alteridade radical. Ele se afirma a partir de sua relação com o mundo, pela identificação consigo mesmo, e a partir da revelação do Outro surge a ruptura com a totalidade e, conseqüentemente, emerge a relação ética que se anseia.

É para que a alteridade se produza *no ser* que é necessário um ‘pensamento’ e que é preciso um Eu. A irreversibilidade da relação só pode produzir-se se a relação se completar, por um dos termos da relação, como o próprio movimento da transcendência, como o *percurso* dessa distância e não como um registro ou a invenção psicológica desse movimento, o ‘pensamento’, a ‘interioridade’, são a própria fratura do ser e a produção (não o reflexo) da transcendência. Só conhecemos essa relação – por isso mesmo notável – na medida em que a efetuamos. A alteridade só é possível a partir de *mim*. (TI, p. 27)

Daí ter sido importante a apresentação da vida interior do Eu, pois do contrário, poder-se-ia pensar que a defesa da subjetividade pretendida por Lévinas se esfacelaria na revelação do Outro ao Eu. Visto que o Outro é dado e não apreendido, está fora da economia do Eu, onde este se afirma, e está sempre voltando a si mesmo, enquanto o Outro é inalcançável pela objetivação e representação do Mesmo. A separação acontece a partir da relação entre o Mesmo e o Outro, onde esse é revelado como transcendente.

3.7 A ideia do infinito e o Desejo

Se é a partir de uma outra concepção de ética que se pensa um *Outro homem*, é necessário pensar o fundamento dessa ética. Acredita-se que o princípio da formação do homem tem que ser a ética, e esta em termos levinasiano, uma vez que ele mesmo descreve o que pensa ser a ética: “[...] descrevo a ética, é o humano. Penso que a ética não é uma invenção da raça branca, da humanidade que leu os autores gregos nas escolas e que seguiu certa evolução. O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar em relação a si prioridade ao outro [...]” (EN, p. 149-50). Partindo desse princípio, percebe-se que a ética que Lévinas está pensando não é mais aquela fundada nos autores gregos e na tradição que elegeu o Ser como discurso, sua ética é aquela em que o Eu se doa sem interesse ao Outro. O homem, conforme Lévinas, é o humano, e ele se relaciona com o Outro sem o interesse mercadológico que nutre as relações na contemporaneidade. A relação pensada por Lévinas é aquela da alteridade, da ética como primazia, onde o outro não pode ser tematizado, muito menos conceituado. Tal visão é contrária à da tradição, e isso significa uma outra maneira de agir, de ver o Outro como *absolutamente outro*, como transcendente. Para isso, pensemos juntos com Lévinas algumas categorias indispensáveis para esse projeto, a saber: a ideia de Infinito e o Desejo metafísico.

Sabe-se que Lévinas quer que o ente tenha uma outra relação com o Ser, para isso é preciso apontar um caminho por onde deve começar essa relação, ou seja, uma saída para a solidão do Ser, uma abertura na Totalidade. Essa abertura é a ideia do infinito. Esta será contrária à ideia de Totalidade, pois aponta para o mais além do Ser, ou melhor, a ideia do infinito é a tese que vai romper com a Totalidade do ser, é ela que vai lançar os fundamentos para Lévinas afirmar que a ética é anterior à Ontologia, é ela que resgatará a subjetividade humana, pois é “A ideia do infinito que explode a quadratura ontológica da totalidade de sentido e significado do mundo. Há significado para além do mundo dos sentidos. Ainda que o sentido precise do contexto do mundo

para surgir no horizonte de compreensão do ente em seu modo de ser [...]” (COSTA, 2000, p. 109).

A ideia do Infinito exige portanto um ser separado, satisfeito de tudo que precisa, pois, somente assim pode querer relação com o que lhe é exterior, transcendente e infinito. Essa relação é Desejo, e é esta categoria que fará com que a subjetividade se abra à alteridade, mas é preciso saber em que realmente consiste a ideia do infinito como Lévinas a concebe. Lembremo-nos que ele pretende que a relação entre o Mesmo e o Outro seja diferente daquela em que o ente é apenas passagem para a compreensão do Ser. Ou seja, ele quer romper com as velhas raízes que fundamentam essa sociedade no saber e no poder, e reservam a relação ética à relação com o Ser. Nesse sentido a ruptura que Lévinas propõe passa também pela Ontologia heideggeriana, que ainda tem sua Ontologia fundamental arraigada no *lógos* como imperativo da existência do homem, pois:

a dignidade das investigações ontológicas contemporâneas deriva do caráter imperioso e original desta evidência. Ao apoiar-se nela, os pensadores elevaram-se diretamente acima das ‘iluminações’ dos cenáculos literários para respirar novamente o ar dos grandes diálogos de Platão e da metafísica aristotélica (EN, 2005, p. 21).

Daí Lévinas utilizar-se da ideia do infinito, ideia que o mesmo diz ter tomado do filósofo francês René Descartes (1596-1650), só que a utilizando em outra perspectiva.

Descartes, para provar que não está sozinho no mundo, tem de mostrar que nem todas as suas ideias poderiam ser geradas por ele mesmo. Apesar de ter encontrado no *cogito* uma primeira verdade, ainda existe a possibilidade de haver um gênio maligno que me faz acreditar no mundo externo sem que ele, na verdade, exista. Ou seja, sei que existo, mas não estou seguro de que o mundo existe e de que as outras pessoas existem. É aí que entra a existência de Deus como garantidora dessas coisas.

Mas, como provoo que Deus existe? Pela “prova ontológica”, que assim se apresenta: (a) Tenho em minha mente a ideia de perfeição; (b) Como posso pensar em perfeição, sendo imperfeito como a dúvida de tudo me mostra?; (c) É porque algum ser, diferente de mim e perfeito, colocou essa ideia em minha mente; (d) Esse ser é Deus.

E sendo Ele perfeito, não poderia enganar-me com um mundo externo que não existe, pois a ideia de engano é contra a de perfeição. Então o mundo externo existe!

E quando considero que duvido, isto é, que sou uma coisa incompleta e dependente, a ideia de um ser completo e independente, ou seja, de Deus, apresenta-se a meu espírito com igual distinção e clareza; e dos simples fatos de que essa ideia se encontra em mim, ou que sou ou existo, eu que possuo esta ideia, concluo tão evidentemente a existência de Deus e que a minha depende inteiramente dele em todos os momentos da minha vida, que não penso que o espírito humano possa conhecer algo com maior evidência e certeza (DESCARTES, 1996, p. 297-98).

Lévinas extrai dessa prova a distinção entre o Eu e Deus (o Outro). “A separação do Eu afirma-se assim como não-contingente, como não-provisória. A distância entre mim e Deus, radical e necessária, produz-se no próprio ser” (TI, p. 35).

Por que isso é importante? Porque rompe com a “transcendência das religiões” (ibid.) que enfatizam a “participação, mergulhada no ser para o qual caminha” (ibid.).

Para Agostinho, as Verdades Eternas e imutáveis (que Platão coloca no mundo das Ideias) têm sua sede em Deus, que é a Verdade. Não as conhecemos por meio de uma recordação ou reminiscência de uma existência anterior à atual, como pensava Platão, mas mediante um ato de consciência de interiorização, no qual a razão toma consciência da presença de Deus. A presença divina é a Luz que nos faz ver essas Verdades Eternas. (BOEHNER; GILSON; 1988, p. 164).

Assim, Descartes tem a ideia do Deus infinito, mas ele não a pode conter, não pode ser absorvido por ele. Nas palavras de Lévinas “A relação do Mesmo com o Outro [...] está de fato fixado na situação descrita por Descartes em que o ‘eu penso’ mantém com o Infinito, que ele não pode de modo nenhum conter e de que está separado, uma relação chamada ‘ideia de infinito’” (TI, p. 35-6).

O conteúdo do objeto dessa ideia, isto é, Deus, é dado pela distância infinita entre a ideia e a realidade que a ideia representa - o *ideatum*, que é a realidade de Deus. Eu não posso produzir a ideia de Deus, ela deve vir de Deus e de nenhuma outra parte, uma vez que, esta ideia é uma ideia daquilo que me ultrapassa infinitamente.

É certo que as coisas, as noções matemáticas e morais, também nos estão presentes, segundo Descartes, pelas suas ideias e delas se distinguem. Mas a ideia do infinito tem de excepcional o fato do *ideatum*, ultrapassar a sua ideia ao passo que, para as coisas, a coincidência total das suas realidades ‘objetiva’ e ‘formal’ não está excluída; todas as idéias, que não o infinito, teríamos podido, em rigor de termos, justificar por nós próprios. Sem nada decidir para lá do verdadeiro significado da presença em nós das idéias das coisas.] (TI,

p. 36)

Sabe-se que o propósito de Descartes é provar a existência de uma substância da qual sua natureza é infinita, mas sua pretensão tem um fundo gnosiológico, pois, para assegurar a verdade do conhecimento humano, é preciso primeiramente chegar à ideia de Deus, ou aquilo que é infinito, dando respaldo para se pensar as substâncias finitas. Ou seja, em breve, essa ideia para Descartes é fundamento metafísico da realidade física e mental. Uma observação pertinente que Lévinas faz é que:

Em Descartes, o eu que pensa mantém uma relação com o Infinito. Essa relação não é aquela que liga o continente ao conteúdo – uma vez que o eu não pode conter o Infinito -, nem aquela que liga o conteúdo ao continente, uma vez que o eu está separado do Infinito. Essa relação descrita de forma tão negativa é a ideia do infinito em nós. (DEHH, p. 209)

Ou mais ainda, ele quer nesta relação mostrar que o Infinito é o Outro, o absolutamente outro, pois: “O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma ideia em nós; está infinitamente afastado da sua ideia – quer dizer, exterior - porque é infinito.” (TI, p. 36). O finito pode até pensar o infinito, mas nunca poderá abarcá-lo. O ser pensado se relaciona com quem o pensa, mas, fica exterior a este, uma vez que ultrapassa toda possibilidade de adequação, o infinito é um ser transcendente e separado de quem o pensa. Ora aqui podemos vislumbrar o início de uma relação ética onde o Outro seja visto em sua alteridade radical. Contudo, ainda devemos caminhar mais um pouco na tentativa de validar esse pensamento, pois a ideia do infinito traz para a filosofia ocidental a possibilidade de uma relação *não-alérgica*. Dado que, “[...] a transcendência do Infinito em relação ao eu que dele está separado e que o pensa, mede, se assim se pode dizer, a sua própria infinitude. A distância que separa o *ideatum* e ideia constitui aqui o conteúdo do próprio *ideatum*” (TI, p. 36). Agora a Totalidade não é mais a única possibilidade de relação que pode ser pensada pelo homem, existe algo para além do Ser, e mesmo que meu pensamento não possa englobar o Outro, eu sei que existe e com ele me relaciono. O Outro está além dos meus caprichos subjetivos, e, muito além da trama da Ontologia como discurso do Ser.

Desta forma Lévinas recupera a exterioridade do Outro, exterioridade que as

guerras destroem, é preciso pensar o Outro de maneira que o pensado continue exterior ao pensamento que o pensa. Isso faz com que o homem possa ver no Outro não como o mesmo tematizado ou objetivado pela consciência, mas como *absolutamente Outro*, pois ele é transcendente, está além da solidão do Ser, assim a relação intersubjetiva poderá ser efetivada eticamente, uma vez que:

A alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é realmente outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de *entrada* na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente. *Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu* (TI, p. 24).

É necessário perceber que o infinito enquanto ente não é representável pela ideia do infinito, dado que a representação nos remeteria às ideias da Ontologia. Daí seu caráter de *infinição*, que só acontece na relação Mesmo/Outro. Ora, o infinito é literalmente exterior e transcendente, mas isso não implica dizer que ele não possa ser pensado e nem com ele se possa manter relação. A diferença é que a relação aqui não é *alérgica*, pois os termos da relação se mantêm separados. Essa separação mostra que a ideia do infinito que se encontra na subjetividade não é produzida por esta, do contrário não poderíamos pensar a ideia do infinito como transcendente, ou mesmo como possibilidade de uma saída para além do Ser, visto que ele nada mais seria que mais uma elucubração filosófica que conduz o Outro ao Mesmo, à unicidade de Ser. Mas,

[...] a ideia de infinito origina-se desde o exterior. Vem a mim **posta de fora, por um outro**. Não fosse assim, seria ideia do ser, e seria impossível ter ideia de uma alteridade (ou de infinito), pois já seria propriedade minha, uma reminiscência (que seria afinal um mau infinito) [...] (SUSIN, 1984, p. 225).

Podemos assim considerar que a exterioridade não nasce com o homem, antes lhe é revelada pelo Outro que vem de mais além. Nas palavras de Lévinas:

A ideia do infinito não é uma noção que uma subjetividade forje casualmente para refletir uma entidade que não encontra fora de si nada que a limite, que ultrapassa todo o limite e, por isso, infinita. A produção da entidade infinita não pode separar-se da ideia do infinito, porque é precisamente na desproporção entre a ideia do infinito de que ela é ideia que se produz a ultrapassagem dos limites. A ideia do infinito é o modo de ser – a *infinição* do infinito. O infinito não existe antes para se revelar *depois*. A sua *infinição* produz-se como

revelação, como uma colocação em *mim* da sua ideia. (TI, p. 14)

Com essa citação concluímos nossa intenção de apresentar a ideia do infinito como um dos principais termos na constituição da alteridade radical, contudo não é suficiente, antes é preciso buscar como ele se manifesta no eu, uma vez que não está no nível da representação, outra busca é saber como a ideia do infinito se manifesta no social. O problema se agrava quando vemos que o finito pensa o infinito, mesmo não lhe abarcando não se concebe tal “irracionalidade”. Ora essa dificuldade é clara até mesmo para Lévinas, que percebe que a ideia do infinito é “vazia na aparência”. Mas ele logo trata de superá-la trazendo à filosofia um termo conhecido, porém com outra conotação: o Desejo.

3.8 Desejo metafísico

Na relação com o Outro, a partir da ideia de infinito o Eu coloca o outro diante de si, esse movimento é induzido pelo Desejo, que não é necessidade de pão ou água, é Desejo metafísico, que é despertado pelo desejável, pelo transcendente, aqui não é a fruição, nem o *gozo* do Eu que satisfaz o Desejo, aliais, esse Desejo nunca é saciado. isso porque:

A ideia do Infinito não parte, pois de Mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie exactamente os seus vazios. Nela, o movimento parte do pensado e não do pensador. É o único conhecimento que apresenta esta inversão – conhecimento sem *a priori*. A ideia do Infinito *revela-se*, no sentido forte do termo. Não há religião natural. Mas esse conhecimento excepcional já não é por isso mesmo objetivo. O Infinito não é ‘objeto’ de um conhecimento – o que o reduziria à medida do olhar que contempla – mas o desejável, o que suscita o Desejo, isto é, que é abordável por um pensamento que a todo instante *pensa mais do que pensa*. O Infinito não é por isso um objeto imenso, que ultrapassa os horizontes do olhar. É o Desejo que mede a infinidade do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de medida. (TI, p. 49)

Essa categoria nos remeterá diretamente para Outrem, e nos ajuda ainda a compreender a ideia do infinito como saída da totalidade. Mas, antes é necessário saber que esse desejo é diferente do desejo que somos acostumados a ter todos os dias, seja de comida, seja de bebida, ou outra invocação de nossa necessidade, ele é diferente de tudo isso, ele é de uma origem que nenhuma substancia material é suficiente para saciar. E Lévinas nos explica o que é esse Desejo, a saber:

O Outro metafisicamente desejado não é “outro” como o pão que eu como, como o país que eu habito, como a paisagem que eu contemplo, como, às vezes, eu para mim próprio, este “eu”, este “outro”. Dessas realidades, posso “alimentar-me” e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado. Por isso mesmo a sua *alteridade* incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. O desejo metafísico tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro*. (TI, p. 14)

O Desejo como falta é portanto necessidade quase sempre saciada pelas substancias materiais deste mundo, ou seja, desejo de algo que me falta, mas que é acessível pelo movimento de meu poder. Ao contrario disso, o Desejo metafísico é de outra natureza, não quer saciar minha necessidade, e nem pode, pois, o que se deseja não está acessível nem mesmo aos meus esquemas mentais. Uma vez que, a sede por esse Desejo vem de uma altura que é medida pela própria distância do Infinito. O que desejamos está além, não pode nem mesmo ser visto, é Outrem. Temos aqui uma categoria que muito nos importa para pensarmos a partir de Lévinas a alteridade radical do Outro. Lévinas traz como maneira de melhor compreendermos esse Desejo a obra *O Banquete* de Platão, onde o mito do amor é lembrado por ser filho da abundância e da pobreza.

[...] o Desejo traz a falta no ser que *existe* completamente e a quem nada falta. O mito platônico do amor, filho da abundância e da pobreza, também interpretado como testemunhando, no Desejo, a indigência de uma riqueza, a insuficiência daquilo que se basta? Platão, ao rejeitar no *Banquete* o mito do andrógino, não terá afirmado a natureza não-nostálgica do Desejo, a plenitude e a alegria do ser que o experimenta? (DEHH, p. 213)

A satisfação do que se deseja é o próprio Desejo. O Desejo só parece com o desejo que se pode saciar, pelas frustrações das satisfações ou no aumento de mais desejo. Isso nos remete à própria distinção do homem para o animal, este último se satisfaz com seu desejo, enquanto aquele no Desejo pelo Outro constrói sua humanidade. O Desejo de algo que está mais além, que não se pode englobar, que é transcendente que é saciado pelo próprio Desejo, explica porque como o finito pode pensar o infinito, e mais explica porque um pensamento pode pensar mais do que pensa. Ou seja, podemos pensar o infinito e nos clarear como a ideia do infinito, não se tornando, em Lévinas, um objeto de contemplação. Visto que “[...] o infinito não é objeto de uma contemplação, isto é, não está à medida do pensamento, *pensa mais do que pensa*. Um

pensamento que pensa mais do que pensa é Desejo. O Desejo ‘mede’ a infinitude do infinito” (DEHH, p. 212). Eis a relação do Desejo com o infinito, este está além da Totalidade, é o *absolutamente outro*, de tal forma que não cabe na própria ideia que se tem dele, pois não é conceito, pois a ideia do infinito é relação social. O Desejo é justamente essa busca inacçãvel pelo mais além, ele é um movimento de saída que “[...] não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos” (TI, p. 21). Esse caráter de não-pertencimento garante a distância e a aproximação com o Outro, dado que o movimento não é retorno, tampouco podemos ter nostalgia dessa terra, pois a nostalgia supõe um passado vivido, significa que algo lhe falta, mesmo que lhe seja desconhecido. O Desejo metafísico não é retorno, é ida. Ele exige uma relação que é incompatível com o pensamento Ontológico. Lévinas pensa a relação onde o Outro seja visto em toda sua alteridade, ideia que só lhe é possível pelo Desejo do infinito. Na relação com o Outro, a partir da ideia de infinito o “eu” coloca o Outro diante de si, esse movimento que é induzido pelo Desejo, é Desejo metafísico. Nesse sentido o Outro se apresenta como Rosto, ou seja, “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia *do outro em mim*, chamamo-lo, de fato, rosto” (TI, p. 37). Essa categoria, Rosto, fechará esse capítulo, pois é nela que podemos observar o movimento da relação ética pensada por Lévinas, e mais ainda, reforçar a tese de que a ética é o lugar onde a alteridade radical do Outro é preservada.

3.9 Rosto

É no Desejo pelo Outro que encontramos o sentido como significação primeira, que não decorre de nenhum esquema formal forjado pela *intencionalidade de*, antes, é do Rosto que tiramos tal sentido. Mas significação sem contexto, Lévinas, fala de um Outro em que a contextualização é impossível, ou seja, que ele esteja em um contexto que seja capaz de significar o Rosto que se revela, que visita, posto que toda a significação, no sentido habitual do termo, é relativo a um contexto: o sentido de alguma coisa está na sua relação com outra coisa. Aqui, pelo contrário o rosto é sentido só para ele. Ele é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria. É o incontível, leva-nos mais além.

O caráter não-englobável do Rosto, o preserva em sua alteridade. O Rosto que se manifesta a mim, está livre até mesmo de toda significação cultural, ele não é uma coincidência com o que há no mundo, ele é independente de qualquer significação que o mundo possa oferecer. O Rosto é visitaçã, ele vem ao mundo da cultura, e este

não o pode significar. Ensina Lévinas:

O fenômeno que é a aparição do Outro, é também rosto: ou ainda (para mostrar esta entrada, a todo instante, nova na imanência e na historicidade essencial do fenômeno): a epifânia do rosto é *visitação*. Enquanto o fenômeno já é, seja a que título for, imagem, manifestação cativa de forma plástica e muda, a epifânia do rosto é viva. (HH, p. 58-9)

Mas, faz-se importante salientar que não se pode falar de uma análise fenomenológica do Rosto. Não podemos significar o Rosto, uma vez que sua visitação é desprovida de imagem concreta como o mundo da cultura nos oferece, ele vem a nós de forma abstrata, pois ele o é assim, nele não vemos nem mesmo a sua forma, o Rosto se apresenta nu, e “é somente pela nudez do rosto que a nudez em si chega a ser possível no mundo” (HH, p. 59). Essa nudez, não permite a sua distância, a sua alteridade, e ao mesmo tempo uma aproximação, pois ele fala, e fora de todo e qualquer contexto possível de significação ele já é linguagem, e sua manifestação é seu primeiro discurso. Tal discurso é o que Lévinas chama de *relação original com o exterior*, ele é relação com o *absolutamente estranho*. Nesse sentido, podia-se perguntar: A linguagem não reduziria o Outro ao Mesmo? Nesta relação com a exterioridade, a linguagem não correria o risco de significar o Rosto, colocando-o no mundo da cultura como uma obra de arte? Mesmo sabendo que nem todo discurso é necessariamente relação com o exterior, acredita-se que tais riscos não são possíveis, dado que: “A exterioridade que a linguagem desenha – relação com Outrem – não se assemelha à exterioridade de uma obra, porque a exterioridade objetiva da obra situa-se já no mundo instaurado pela linguagem, isto é, a transcendência” (TI, p. 57). Não há possibilidade de redução, pois quando o Outro se manifesta ao eu, ele fala de si mesmo, não tem significado ao seu apresentar-se, ele vem de mais além. Mas o Rosto fala, não necessita de interprete, interpretá-lo, já é negá-lo, e isso seria violentá-lo. Ao contrário, ele, o Outro, é que me interpela, que me exige uma resposta, “[...] o rosto impõe-se a mim sem que eu possa permanecer surdo a seu apelo, ou esquecê-lo, quero dizer, sem que eu possa cessar de ser responsável por sua miséria. A consciência perde sua prioridade [...]” (HH, p. 60).

Isso porque quando o Outro fala, ele desfaz todo conceito formado previamente pela consciência, ele me chama à sua necessidade, e ao Eu só resta acolher a sua fala. Tal acolhimento é o primeiro passo para responder ao Outro que nem mesmo sabemos quem é, é aceitar seu ensinamento, é aceitar a exterioridade absoluta do Outro,

ele vem como uma interrogação questionadora de minha liberdade. O Eu é impelido a responder à presença do Outro, esta resposta já é relação, relação onde a alteridade é radical. Na resposta temos a experiência do ensinamento, ele nos leva a uma experiência onde se encontra a origem de toda significação. Mas não pode ser tematizado, pois o Rosto é um discurso que nega toda e qualquer violência, uma vez que:

O rosto onde se apresenta o Outro – absolutamente outro – não nega o mesmo, não o violenta como a opinião ou a autoridade ou o sobrenatural taumatúrgico. Fica à medida de quem o acolhe, mantém-se terrestre. Essa apresentação é não-violência por excelência, porque em vez de ferir a minha liberdade, chama-a a responsabilidade e implanta-a. (TI, p. 181)

Essa manifestação é ética, e nesse caso, ele como discurso requer justiça, o eu tem que responder, acolher o Outro, pois isso é receber o Mestre, é respeitá-lo em sua alteridade, dado que o Rosto do Mestre ensina, Rosto que vem do infinito, e que fala e que espera um *ato ético*, mas,

A palavra não se instaura num meio homogêneo ou abstrato, mas num mundo em que é preciso socorrer e dar. Supõe um eu, existência separada na sua fruição, e que não acolhe o rosto e a sua voz que vem de outra margem, de mãos vazias. A multiplicidade no ser se que recusa à totalização, mas se desenha como fraternidade e discurso, situando-se num 'espaço' essencialmente assimétrico. (TI, p. 194).

A sabedoria que o Rosto do outro homem ensina tem inspiração no Platão da *República VI* que nos fala do Bem além do ser ou das essências e acima da Ideia. A professora Maria Dulce Reis nos lembra de que a ideia do Bem na *República* de Platão é a mais das formas sendo pré-requisito para a justiça, a verdade e o saber. O Bem é a própria condição de possibilidade do inteligível (2009, p. 105).

A passagem infra visa esclarecer, em Platão a natureza do Bem, vejamos:

Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder (Rep. VI, p. 309-10).

Há um estreito paralelo entre a caracterização do Bem no Livro VI da *República* (508a-59b) e o Sol que aparece em seguida no Livro VII no Mito da Caverna

em linguagem simbólica. O Mito da Caverna seria assim uma descrição através de imagens da ascese ética-intelectual direcionada à ideia do Bem.

No Mito da Caverna, o sol representa a suprema ideia do Bem, situando-se no topo do reino do mundo inteligível, sendo o vértice de todas as outras ideias. O sol representa à *arché*, o princípio último de todas as coisas e referência maior de uma vida ética. A iluminação da ideia do Bem é o fator determinante da ação justa. A imagem do sol, significando a própria ideia do Bem, remete também ao fundamento último de todas as coisas, sendo uma das mais clássicas representações do divino, tal a sua carga valorativa e sua amplitude de significado:

[...] a suprema visão do sol e da luz em si simboliza a visão do Bem, o conhecimento e a fruição do Uno e da Medida suprema de todas as coisas ou do absolutamente Divino, e a conseqüente (sic) decisão de nele inspirar-se em todas as atividades da vida. (REALE, 2002, p.298).

Para Lévinas a ideia do Bem em Platão assinala uma possibilidade de transcendência que ultrapassar a totalidade. O ensinamento platônico é ajuizado por Lévinas de forma decisiva em TI: “O Lugar do Bem acima de toda a essência é o ensinamento mais profundo - o ensinamento definitivo - não da teologia, mas da filosofia.” (TI, p.94).

Entretanto, se a concepção do Bem além das essências de Platão é um elemento inspirador do pensamento de Lévinas, a intuição do filósofo da alteridade apresenta uma importante diferença em relação ao entendimento platônico. Tal diferença é explicitada nas palavras de Narbonne, no artigo De l’«au-delà de l’être» à l’«autrement qu’être»: le tournant Lévinassien:

Ir além da essência limitada (projeto platônico) para o Bem significa se liberar do julgo do ente determinado e limitado em direção a sua fonte não limitativa, bem feitora e luminosa. É uma ruptura no Ser ou ao menos à extremidade do Ser, face a face às limitações intrínsecas aos entes sempre fragmentados e particularizados que só podem encarnar um bem parcial. Ir além da essência por meio de outro modo que ser (projeto levinassiano) significa se liberar de toda essência e do pensamento mesmo da essência, para fazer ressoar alguma coisa não somente do além, mas do mais antigo e mais augusto que o Ser, se é verdade, como insiste sem cessar Lévinas, que «o caráter excepcional, extra-ordinário - transcendente - da bondade, preza precisamente essa ruptura com o ser e com a sua história». (NARBONNE, 2006, p.75).

Não obstante a significativa diferença destacada por Narbonne, na ótica levinasiana o grande mérito de Platão foi justamente ter reconhecido o além do ser como Bem, independentemente de o filósofo grego tê-lo concebido como uma ideia e fonte de iluminação, pois pela sua própria natureza (se assim podemos dizer), o além do ser não se deixa apreender em um dito, como podemos verificar na seguinte passagem de AE:

O além do ser ou o outro do ser ou o outro modo que ser - aqui situado na diacronia, aqui enunciado como infinito - foi reconhecido como Bem por Platão. Que Platão tenha feito disso uma ideia e uma fonte de luz - que importa. Sempre o além do ser, se mostrando no dito, se mostra enigmaticamente, quer dizer, já traído. (p.36).

Portanto, o pensar egológico é da natureza humana e, este pensar, fechado em si mesmo, só pode ser aberto desde fora. Apenas o Rosto do outro pode me tirar do meu ensimesmamento. Isto é assim pela simples e elementar razão de que eu não tenho poderes sobre o outro. Há algo no outro, sua interioridade, que escapa ao meu poder. Eu não posso absorver o outro; o outro me impõe sua alteridade, ele se me apresenta como algo não abarcável pelo eu.

O outro “É a revelação de uma resistência aos meus poderes que, não os põe em xeque, mas que põe em questão o direito singelo dos meus poderes, a minha gloriosa espontaneidade de ser vivo.” (TI, p. 71). Outrem não me oferece uma resistência violenta e, quando o faz, é sempre controlável por uma força maior. A resistência do outro consiste em sua *inapreensividade*, em ser a manifestação de uma altura maior do que a do meu eu.

Lévinas nos dirá que mais além da significação dos conceitos, o próprio homem é um signo para o outro: “não nos interrogamos sobre ele [o ente humano], interrogamo-lo. Ele faz sempre frente.” (TI, p. 34). O próprio homem é o dizer original anterior a todo o dito, visto que o dito sempre acaba subordinando-se à coerência e ao argumento. E a este dizer original eu não posso deixar de responder. Eu sou responsável pelo outro, porque o outro não me é indiferente, porque o rosto me significa e não posso ignorá-lo⁵¹.

⁵¹ Em comentário a *TI* o professor Castor M. M. Bartolomé Ruiz, em seu livro *Direito à justiça, memória e representação* (2010), diz: “O ser humano é um ser de sentido, único ser que significa suas ações e que não pode agir fora da valoração que dá para o mundo que o reodeia. Por sua vez, e paradoxalmente, a alteridade da vida humana contém uma dimensão irreduzível ao sentido; transcende todo sentido posicionando-se como prévia e posterior a qualquer valoração que sobre ela venha a se fazer. Por isso a

Porém o rosto do outro me significa sem ser completamente transparente; é a epifania do Infinito, e como tal, o outro se me apresenta como superior (embora ele também seja um eu), proporcionando à alteridade uma espécie de curvatura do espaço que é uma distorção da lógica, e que faz que o eu veja o outro como superior. Isto é um milagre, é a presença de Deus no outro.

Deus é o Infinito, o indefinível por natureza e o rosto dos outros é o lugar privilegiado de sua manifestação e, como já assinalamos, de sua ausência. Neste sentido, “a compreensão do ser em geral não pode *dominar* a relação com Outrem. Esta comanda aquela.” (TI, 34-5), assim, nossa abordagem dos modos concretos de ser, das essências - através das ciências particulares e mesmo da ontologia - deve estar subordinada a nossa abordagem ao mais alto grau de ser que encontramos na realidade: o outro.

Há uma primazia do ético sobre todo o resto, no sentido de que a dignidade eminente do outro me impõe uma responsabilidade que é anterior inclusive a minha liberdade. “Este modo de responder sem compromisso prévio – responsabilidade para com o outro – é a própria fraternidade humana anterior à liberdade” (AE, p. 185). Independentemente de que eu assuma ou não minha responsabilidade para com o outro, ela permanece, porque o rosto do outro está aí como aquilo que em sua nudez e indigência se me manifesta a altura e a nobreza de sua origem.

De fato, a minha própria liberdade se manifesta como causada por algo que é mais que eu mesmo. Como seres encarnados que somos, só sobrevivemos satisfazendo nossas necessidades, que podem fazer que desistamos ao especificamente humano. Por nossa necessidade, fome, frio, desejo sexual, etc., o homem pode ser animalizado, embrutecido ao ponto de trair a si mesmo.

Lévinas entende a liberdade precisamente como a capacidade humana de postergar a traição. O homem pode superar a tal ponto sua necessidade que pode renunciar a si mesmo - a sua própria vida, inclusive - antes de embrutecer-se. E esta capacidade de adiar a traição somente se explica por algo que transcende o homem - visto que o homem renunciou a si mesmo - por algo que é maior do que a si mesmo e, que se manifesta em primeiro lugar nos outros. Não há nada neste mundo capaz de fazer-nos renunciar ao eu, exceto o rosto do Outro nos outros.

alteridade humana funda o sentido do sentido, legitima a validade dos valores, justifica a justiça de todas as ações. Ela é o critério ético por excelência. Na relatividade hermenêutica dos valores e dos significados, a alteridade humana é uma fronteira ética intransponível; um fundamento para a verdade e sentido para da práxis humana. Quando violentada tal fundamento, se instaura a barbárie”.

O Infinito que me convoca, que me possui e que me transcende, somente revela-se como alteridade. Ainda que toda a criação proclame a grandeza do Criador, ninguém a proclama melhor que meu próximo, quando o descubro como tal, quando calo ao eu egológico para poder escutar o dizer do outro em seu discurso, quando me deixo ensinar pelo outro.

Não se pode construir um verdadeiro humanismo se afastando do homem concreto, do homem como ser finito e como brilho do Infinito. É assumir minha responsabilidade para como o outro por essa minha liberdade que somente pode ser investida pelo outro, ou seja, não desde o pensar abstrato mas a partir do querer concreto.

Na filosofia de Emmanuel Lévinas encontramos uma alternativa à visão reducionista do homem, que é filha do racionalismo. Sua proposta ética tende a reagir tanto contra o imanentismo quanto ao formalismo do ser - de cuja violência Lévinas e seu povo têm sido vítimas.

3.10 Liberdade e Responsabilidade

Lévinas vai procurar explicar como é possível uma liberdade finita, não original, submetida no final das contas à moral, sem cair ao mesmo tempo no determinismo. Assim, antes de tudo, é preciso entender o que Lévinas pensa por liberdade.

A definição tradicional pensa liberdade como “manter-se contra o outro, apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarquia de um eu. [...] Eu penso redundante em ‘eu posso’ – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade” (TI, p. 33). Este conceito tem sido a base da ontologia, entendida como liberdade, como vontade de poder e de ser⁵². No entanto, esta liberdade se apresenta a consideração de Lévinas como uma liberdade finita. É a liberdade de um ser no mundo, mas de um mundo que foi criado sem presença do eu, que não surgiu a partir da vontade

⁵² Segundo Lévinas, o ser traz consigo o objetivo, a finalidade primeira da persistência na permanência, da insistência em ser. A essência se configura como interesse, na busca do prosseguimento incessante de seu exercício: “A essência é interessamento.” (AE, p. 15). Trata-se do esforço de ser, que Lévinas associa ao *conatus essendi* de Spinoza (EN, p. 19). Tal noção é explicitada por Spinoza em sua obra *Ética*, parte III, proposição 6: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por preservar em seu ser.” (SPINOZA, 2009, p. 105). Na proposição subsequente da obra (Proposição 7), Spinoza identifica o esforço da permanência do ser com a sua essência: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual.” (ibid.). O esforço de ser carrega uma paradoxal significação, pois não é um esforço para a realização de um determinado fim, ou para o alcance de um objetivo específico, que não seja ele próprio. O escopo é o esforço em si mesmo. Assim, a persistência na permanência do ser está, em grande parte, na raiz das egolatrias, dos imperialismos, dos conflitos e, em última análise, das guerras.

do eu. Postular uma liberdade ilimitada, supor uma espontaneidade original no homem, são presunções de filósofos, presunções de idealistas. A subjetividade de um indivíduo, que chegou tarde num mundo que não surgiu de seus projetos, não consiste em tratar esse mundo como seu projeto. O homem chega sempre com atraso, sem que isso signifique que ele seja um simples resultado do mundo.

Neste ponto, Lévinas critica o que chama de pensamento europeu, no qual “A espontaneidade da liberdade não se põe em questão. Só a sua limitação seria trágica e faria escândalo” (TI, p. 70). As referências ao existencialismo são aqui mais que implícitas: “A existência em realidade não está condenada à liberdade, mas é investida como liberdade” (TI, p. 71). Disso se depreende que:

Dizer que um ser é parcialmente livre põe imediatamente o problema da relação que existe nele entre a parte livre, *causa sui*, e a parte não livre. [...] A finitude da liberdade não deverá, pois, significar um qualquer limite na substância do ser livre, cindido numa parte dotada de causalidade própria e numa parte submetida a causas exteriores. É preciso captar a noção da independência noutra sítio que não na causalidade (TI, p. 202).

A contradição que surge na análise da liberdade finita é paralela à da noção de gozo. O gozo é gozo do mundo, mas o mundo não está determinado pelo sujeito que goza, mas se mostra como condicionamento e anterioridade⁵³. Do mesmo modo, a liberdade não é absoluta; o poder do sujeito está limitado.

Desse modo, assim como o gozo desmentia o alcance universal da consciência intencional, assim também o caráter finito da liberdade anula a pretensão de encontrar o sentido num saber entendido como representação. Esta fracassa, ao menos, ao defrontar-se com um mundo anárquico – nomeadamente, sem um princípio do qual se possa dar razão -, com um passado imemorial irrepresentável. Contra a tradição do primado da liberdade, Lévinas impugna a identificação de poder e *logos*.

Isto não significa negar a liberdade, mas dar-lhe uma justificação. “Trata-se de inverter os termos da concepção que faz assentar a verdade na liberdade. O que há de justificação na verdade não assenta na liberdade colocada como independência em relação a toda a exterioridade” (TI, 282-83). Se a verdade se funda na liberdade, a liberdade seria justificada por si mesma. Pelo contrário, a crítica da espontaneidade

⁵³ Cf. GAVIRIA, O. *L'idée de création chez Lévinas*. In: “Revue Philosophique de Louvain”. 72 (1974), p. 524.

precede a verdade. Somente uma liberdade questionada, ou investida, pode antepor-se à verdade.

O questionamento da liberdade se concretiza pela presença do Outro, que por sua vez não é uma verdade, uma consideração de fato, algo redutível à presença do objeto ante ao sujeito. Assim, se expressa Lévinas: “A liberdade, que pode ter vergonha de si própria, fundamenta a verdade (e assim a verdade não se deduz da verdade)” (TI p. 70-1). Por isso, nem liberdade nem verdade se fundam em si mesmas. O acolhimento do Outro é o começo da consciência moral que questiona a liberdade.

A consciência moral acolhe outrem. É a revelação de uma resistência aos meus poderes que, como força maior, não os põe em xeque, mas que põe em questão o direito dos meus poderes, a minha gloriosa espontaneidade de ser vivo. A moral começa quando a liberdade, em vez de se justificar por si própria, se sente arbitrária e violenta. (TI, p. 71)

De fato, o Outro se impõe como limite da liberdade em si porque, de fato, o Outro excede absolutamente toda ideia que se possa ter dele. Assim, a liberdade é investida. Mas, quem investe a liberdade? – Outra liberdade? – Não, “O Outro não se opõe a mim como uma outra liberdade, mas semelhante à minha [...] A sua alteridade manifesta-se num domínio que não conquista, mas ensina” (TI, p. 153). É a presença do Outro – heteronomia privilegiada – quem investe a liberdade.

A liberdade estende seu poder no presente, no passado re-apresentado e no futuro projetado. Porém estas mesmas dimensões assinalam os limites de uma liberdade caracterizada aqui como finita.

O tempo é precisamente o fato de que toda a existência do ser mortal – sujeito à violência – não é o ser para a morte, mas “ainda não”, que é uma maneira de ser contra a morte, [...] O domínio que a violência tem sobre esse ser – a mortalidade desse ser – é o fato original. A própria liberdade não é mais que o seu adiamento pelo tempo. (TI, p. 203)

A liberdade é exercida portanto no tempo que resta ao sujeito. “A liberdade é como que o subproduto da vida. A sua aderência ao mundo onde corre o risco de se perder é precisamente – e ao mesmo tempo – a razão pela qual ela se defende e está em sua casa. [...] Ser livre é construir um mundo onde se possa ser livre” (TI, p. 147). Lévinas crítica portanto a “tese estritamente intelectualista [que] subordina a vida à

representação [e que sustenta que] para querer, é preciso representar-se previamente o que se quer” (TI, p. 150). Anterior a espontaneidade do sujeito existe um princípio que questiona o exercício da própria liberdade. Este princípio fundante e anterior à liberdade é a responsabilidade pelo Outro.

Mas, como se pode falar de uma responsabilidade anterior à liberdade? – Uma responsabilidade anterior à liberdade é possível quando se rompe a homogeneidade do tempo, quando se estabelece um lapso intransponível, uma diacronia transcendente. A responsabilidade não é anterior à liberdade, segundo Lévinas, num sentido relativo, mas absoluto. O passado em que se situa a responsabilidade é um passado imemorial, não sincronizável numa sucessão de tempo homogêneo onde se estabelece um antes e um depois. A responsabilidade é anterior ao tempo que está sob o domínio do sujeito, sob a seara da sua liberdade, sob o campo de sua representação. A responsabilidade é passividade fundamental, um padecer.

A liberdade não constitui ao sujeito; um sujeito constituído pela liberdade ficaria encerrado no eterno “para-si” de sua imanência. A responsabilidade seria portanto, a estrutura essencial, primeira, da subjetividade.

Referir-se a subjetividade em termos éticos não é nenhuma novidade. A originalidade do pensamento de Lévinas está em conceber uma ética que não complementa uma base existencial prévia, mas que é anterior à constituição ontológica do sujeito. Antes de minha liberdade de escolha entre o Bem e o Mal, o sujeito se encontra comprometido como o Bem. O Bem é anterior ao Ser. Esta anterioridade – diacronia não sincronizável – marca uma diferença inadequável entre o Bem e o eu. A responsabilidade está investida com o peso do Outro; uma carga irrepresentável.

A relação intersubjetiva fica assim estabelecida como uma relação não simétrica. Assim, eu sou responsável pelo outro sem esperar reciprocidade, mesmo que me custe a vida. Precisamente, na medida que a relação entre o Outro e o Eu não é recíproca, Eu estou subordinado ao Outro; e Eu sou sujeito essencialmente neste sentido.

Estas considerações da extrema desigualdade do sujeito em relação ao Outro não induz uma suspensão da justiça, apesar dessa noção supor a reciprocidade. Pelo contrário, a pretensão de Lévinas consiste em dar sentido à justiça desde a responsabilidade pelo outro homem.

Trata-se, de fato, de mostra como a diferença entre o Mesmo e o Outro não pode ser entendido em termos ontológicos. Esta diferença tem uma dimensão moral e se descreve como “não indiferença”. O Bem, que dirige esta dimensão, é anterior ao ser.

Entre o Eu e o Outro intervém uma diferença que nenhuma apercepção transcendental poderia recuperar. Minha responsabilidade pelo Outro é precisamente a “não indiferença” desta diferença.

Anuncia-se nestas considerações um dos aspectos fundamentais do pensamento de Lévinas, a saber: o Mesmo não constitui o Outro desde sua liberdade, mas o Outro constitui o Eu pela responsabilidade. Este processo recebe, nas obras de Lévinas, um termo preciso: substituição.

O perigo do solipsismo ou da incomunicabilidade das substâncias tem delineado frequentemente escolas e sistemas, e tem propiciado tentativas de explicar a constituição do Outro a partir da própria subjetividade. Lévinas responde a questão invertendo os termos: é o Outro quem constitui o sujeito, e não o contrário.

A responsabilidade é o que exclusivamente me incube e que, *humanamente*, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu na medida que em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é minha identidade inalienável de sujeito. É precisamente neste sentido que Dostoievsky afirma: “somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros”. (EI, p. 84)

Segundo Lévinas, a subjetividade constitui-se ao se assumir tal responsabilidade. Responsabilidade que não cessa e perante a qual o Eu é insubstituível.

A consequência desse questionamento é minha necessidade de justificar-me, ou seja, minha necessidade de responder à apresentação do Outro. A alegação de Lévinas é que esta ética, tomada como metafísica, precede a ontologia. A ontologia é compreensão do ser, é conversão do ser no mesmo. Assim, ocorre a equiparação da liberdade e da soberania, da liberdade com o poder de mando. Por outro lado, a relação ética, oposta à filosofia primeira da liberdade e do poder, não é contra a verdade, somente dirige-se ao ser na sua exterioridade radical.

A equiparação da liberdade e do poder se deve ao fato de que necessitamos uns dos outros para sobreviver, somos seres dependentes. Ou dizemos que a liberdade não se opõe a esta dependência, isto é, logramos a liberdade através da cooperação, ou do contrário, equiparando a liberdade e a autonomia (soberania), controlamos os outros, assenhoram-nos deles, para assegurar nossa liberdade. Por isso, a liberdade se identifica com o poder governar os demais. Trata-se de um antigo erro que constantemente tem levado a filosofia política a se perder, para Lévinas, este erro

também está presente na racionalidade ocidental. Seu princípio é o de uma razão da qual não vê nada no mundo alheio a si mesma. É onde equiparamos o real e o racional.

A equiparação da noção de racionalidade com o poder tem como consequência lógica a igualdade entre saber e poder, saber é poder. Essa visão de racionalidade, que perpassa toda a história ocidental, afirma o primado da liberdade em relação a ética. A ontologia ao subordinar à relação com o ser toda a relação com o ente, afirma o primado da liberdade em relação à ética. A preocupação de Lévinas é apresentar uma visão alternativa, onde não equiparamos razão, liberdade, soberania e poder. Ele afirma que “a relação ética [...] 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” (TI, p. 34). Há duas razões para isso, a primeira, é que a intenção que anima o movimento pela verdade é a intenção da consciência de transcender a si mesma e assim compreender o que não está em “si mesmo”. A segunda razão, é que essa noção de “si mesmo” como independente dos demais é irreal. Esclarece Lévinas, “Não posso subtrair-me à sociedade com Outrem” (ibid.). Tal fato tem suas raízes no excesso de centralidade do Eu, que negligenciando voluntariamente sua responsabilidade para com o Outro e para com a sociedade, impede, dessa maneira, a efetivação da justiça e da ética.

Para Lévinas, “a recusa dessa responsabilidade, o fato de deixar essa atenção prévia desviar do rosto do outro homem, é o mal” (POIRIÉ, 2007, p. 94). A equiparação de liberdade e soberania é um erro na medida em que ignora o emaranhamento entre as pessoas. Assim, ninguém individualmente é livre, somente os homens, no plural, o podem ser.

Portanto por trás do dito da ontologia está a palavra que a origina. Há uma relação com Outrem como interlocutor que precede toda a ontologia, é a relação última no ser. A ontologia supõe a metafísica. Sua reclamação é que o *ser enquanto ser* anula a alteridade, seu sentido genuíno envolve certo excesso. Os outros são os entes com quem interajo e construo um mundo em comum, um mundo que está aí para todos, um mundo objetivo, que realmente existe, onde os outros constantemente introduzem novidade neste mundo. Eles animam o mundo, tornam-o vivo, ao invés de fixo, morto numa totalidade já consumada. Mas só consigo entender esse mundo se entender que o significado do ser inclui os outros. A falha da tradição ocidental está em não compreender isso.

Portanto, Lévinas reprova, pelas consequências que gera, a metafísica nascida da ontologia grega que promove a unidade e que julga negativamente a multiplicidade e a separação entre o Mesmo e o Outro, entre Deus e o mundo. Mas, há algo que nos identifica como seres separados sem que isso seja julgado negativamente?; Pois bem, pensar na criação significa abandonar toda fascinação da totalidade e pensar positivamente na multiplicidade e na separação.

3.11 Deus e a obra de Justiça

Na obra levinasiana, a abordagem de Deus dará ênfase à Sua manifestação, em detrimento à definição de uma essência. Uma noção não totalizante de Deus será pensada a partir da ética⁵⁴. Em Lévinas, a condição de indigência do Outro é um ditame imperativo de justiça. Assim, ao afirmar que “o ser é o mal, não porque finito, mas porque sem limites” (TA, 2009, p. 29), Lévinas, reforça a interpretação que afirma a alteridade humana como critério ético fundamental.

Em uma das primeiras referências à ideia de criação em TI, Lévinas, destaca o fato da criatura não ser uma emanção degradada do Uno que se reabsorve no Mesmo, nem também ser uma mera cópia de paradigmas universais, mas sim ser um ente separado, radicalmente heterogêneo em relação ao seu criador. Vejamos:

A grande força da ideia de criação, tal como o monoteísmo a propõe, consiste em que a criação é *ex nihilo* – não porque isso represente uma ação mais miraculosa do que a informação demiúrgica da matéria, mas porque assim o ser separado e criado não saiu simplesmente do pai, mas é-lhe absolutamente outro. A própria filialidade só poderá apresentar-se como essencial ao destino do eu se o homem mantiver a recordação da criação *ex nihilo*, sem a qual o filho não é um verdadeiro outro. (TI, p. 51)

A criatura, portanto, enquanto criada do nada, não se dissolve em seu criador numa Unidade, mas ao contrário, se constitui como totalmente diferente dele, como existindo a partir de si.

A noção de transcendente coloca-nos para além das categorias do ser, se as noções de totalidade e de ser se sobrepõem. Encontramos assim, à nossa maneira, a ideia platônica do Bem para além do Ser. O transcendente é o que não pode ser englobado. Há, para a noção de transcendência, uma precisão essencial que não utiliza nenhuma noção

⁵⁴ Para essa problemática – **Deus e a obra da justiça** - nos apoiamos especialmente no já mencionado estudo Maria Soledad Ale *Creación y separación en Totalidad e infinito de Emmanuel Levinas* (S/D).

teológica. O que embaraça a teologia tradicional, que trata da criação em termos de ontologia [...]. (TI, p 273)

A criação *ex nihilo* condena assim a tentação teórica de dissolver criatura e criador numa Totalidade, uma vez que não existe nenhuma categoria ontológica da qual a transcendência dos termos relacionados possa emanar como de uma fonte comum.

O desnivelamento absoluto da separação, que a transcendência supõe, não pode exprimir-se melhor do que pelo termo de criação, em que ao mesmo tempo se afirma o parentesco dos seres entre si, mas também a sua heterogeneidade radical, a sua exterioridade recíproca a partir do nada. (ibid.)

Ao supor a absoluta separação dos seres entre si, a ideia monoteísta estabelece uma relação de parentesco entre os seres humanos. Estabelece-se uma relação sem relação, ou seja, sem participação. Os seres são estruturalmente constituídos como separados um dos outros, porém isso não impede que possam estabelecer entre si uma relação. Daí pode-se inferir que, uma vez que a criatura não escolhe seu parentesco com o criador e com as demais criaturas, também tão pouco escolhe ser um ser livre. A separação frente ao Criador, ou seja, frente a possibilidade de viver independente dele, supõe que na criatura se construa num sentimento de autossuficiência. “A separação, o ateísmo, noções negativas, são produzidas por acontecimentos positivos. Ser eu, ateu, separado, feliz, criado – tudo isso são sinônimos.” (TI, p. 132).

A criatura é livre, atea, porque dependente de seu criador. A criação denota uma relação entre absolutos, relacionados através de uma cisão.

Desde Parmênides através de Plotino, não conseguimos pensar de outro modo. Porque a multiplicidade aparecia-nos unida numa totalidade que exprime a ideia de criação *ex nihilo*. A criatura é uma existência que depende, sem dúvida, de um Outro, mas não como um parte que dele se separa. A criação *ex nihilo* rompe o sistema, põe um ser fora de todo sistema, ou seja, onde a sua liberdade é possível. A criação deixa à criatura uma marca de dependência, mas de uma dependência sem paralelo: o ser dependente tira dessa dependência excepcional, dessa relação, a sua própria independência, a sua exterioridade em relação ao sistema. O essencial da existência criada não consiste no caráter limitado do seu ser e a estrutura concreta da criatura não se deduz da finitude. O essencial da existência criada consiste na sua separação em relação ao Infinito. Tal separação não é simplesmente negação. Realizando-se como psiquismo, abra-se precisamente à ideia do Infinito. (TI, p. 91-2)

Portanto, o ateísmo da criatura significa sua independência do seu criador. Porém, observa Lévinas, esse mesmo ateísmo implica também que a liberdade da criatura é algo que requer justificação.

A presente obra procurou descrever a exterioridade metafísica. Uma das consequências que decorre da sua própria noção consiste em pôr a liberdade como requerendo justificação. O fundamento da verdade sobre a liberdade supunha uma liberdade justificada por si própria. Não teria havido para a liberdade maior escândalo do que descobrir-se finita. Não ter escolhido a sua liberdade – eis o supremo absurdo e a suprema tragédia da existência, eis o irracional. [...] O irracional da liberdade não tem a ver com os seus limites, mas com o finito da sua arbitrariedade. A liberdade tem de justificar-se. Reduzida a ela própria, cumprir-se, não na soberania, mas no arbitrário. O ser que ela deve exprimir na sua plenitude aparece precisamente através dela – e não por causa da sua limitação – como não tendo a sua razão em si mesmo. A liberdade não se justifica pela liberdade. Explicar a razão do ser ou ser em verdade não é compreender nem apoderar-se de..., mas, pelo contrário, encontrar outrem sem alegria, ou seja, na justiça. (TI, p. 283).

Assim, ao se defrontar com o Outro, a liberdade da criatura se vê acusada. A presença do outro coloca em dúvida a legitimidade ingênua de minha liberdade, e assim diante de si mesma a liberdade se vê envergonhada de sua usurpação. A liberdade se vê passível de ser questionada pelo outro e também de se afirmar a si mesmo como livre, o que constitui a estrutura mesma do ser criado. Ou seja, a liberdade que a ideia de criação possibilita é uma liberdade investida pela interpelação do outro.

Abordar Outrem é por em questão a minha liberdade, a minha espontaneidade de vivente, o meu domínio sobre as coisas, a liberdade da “força em se afirma”, a impetuosidade decorrente e à qual tudo é permitido, mesmo o assassinio. O “Tu não cometerás assassinio”, que esboça o rosto em que Outrem se produz, submete a minha liberdade ao julgamento. Por conseguinte, a adesão livre à verdade, atividade de conhecimento, a vontade livre que, segundo Descartes, no âmbito da certeza, adere a uma ideia clara, procura uma razão que não coincida com a irradiação da própria ideia clara e distinta. Uma ideia que se impõe pela sua clareza faz apelo a uma obra estritamente pessoal de uma liberdade, de uma liberdade solitária que não se põe em questão, mas que pode, quando muito, sofrer um fracasso. Só na moral ela se põe em questão. A moral preside assim à obra da verdade. (TI, p. 283-4).

Para Lévinas, a criatura se encontra em uma situação de “não iniciativa” ou passividade antes de escolher responder à acusação do outro. Tal fato se dá porque o

sujeito originariamente se encontra investido pelo outro e por um compromisso irrecusável com o Bem que remonta a um tempo passado anárquico, irrecuperável pela memória. Esta passividade originária é decorrente do fato do Outro ser mais antigo, ter vindo antes de mim. Antes de aparecer a liberdade do sujeito, o outro me tornou refém. Assim, a relação como o outro tem um caráter ético, pois tal relação altera a sincronia da apropriação do mundo pelo sujeito e por isso o investe de sua própria humanidade. O ético tem um sentido originário, segundo o qual o sujeito se encontra consignado pelo outro e, desse modo, o sujeito pode constituir sua identidade, identidade que se alcança ao se escolher assumir a responsabilidade pelo outro ser humano. Em escolher ser-para-o-outro. Para Lévinas, portanto, é a responsabilidade para com o Outro inscrita no rosto que instaura a própria ordem do bem.

O Bem platônico que não é nenhum ser, nem tão pouco nenhum ente, mas que, a despeito de todo o sistema da ontologia, permanece como exterioridade, e desse modo, serve como fundamento.

Uma das vias da metafísica grega consistia em procurar o regresso à Unidade, a confusão com ela. Mas a metafísica grega concebe o Bem como separado da totalidade da essência e, desse modo, entrevê (sem qualquer contributo de um pretense pensamento oriental) uma estrutura tal que a totalidade possa admitir um além. O Bem é Bem *em si*, e não em relação à necessidade a que ele faz falta. É um luxo em relação às necessidades. É precisamente por isso que está para além do ser. [...] A sociedade com Deus não é uma adição a Deus, nem uma eliminação do intervalo que separa Deus da criatura. Por oposição à totalização, chamámo-la religião. A limitação do Infinito criador e a multiplicidade são compatíveis com a perfeição do Infinito. Articulam o sentido dessa perfeição.

O infinito abre a ordem do Bem. Trata-se de uma ordem que não contradiz, mas ultrapassa as regras da lógica formal. (TI, p. 89-91)

É Platão quem, junto às necessidades cuja satisfação deixam um vazio, entrevê também aspirações que não estão precedidas pelo sofrimento ou pela falta, necessidades sobre as quais Lévinas formulará a noção de Desejo, Desejo como necessidade daquilo que não nos faz falta, aspiração daquele que possui inteiramente seu ser, que se situa mais além de sua plenitude, que tem a ideia de Infinito. “Mas, a ordem do Desejo – da relação entre estranhos que não fazem falta uns aos outros, do desejo na positividade – afirma-se através da ideia da criação *ex nihilo*. Desvanece-se então o plano do ser necessitado, ávido dos seus complementos [...]” (TI, p. 91).

Podemos inferir das elaborações de Lévinas que a desejo do Infinito estabelece um encargo ao homem, através do mandamento inscrito no rosto do Outro, que o direciona à responsabilidade ética, ilimitada e intransferível pelo próximo. Responsabilidade infinita, que se coloca como imperiosa, frente a um mundo marcado pela injustiça e pelo mal sofridos pelo indigente, pelo pobre, pelo órfão, pelo prisioneiro, pela viúva, pelos enfermos e pelos que padecem em geral, em cuja nudez dos rostos se encontra o vestígio da Palavra de Deus.

4. CONCLUSÃO

Este trabalho procurou opor dois modelos teóricos totalmente contrários uma ao outro, o conceito de Totalidade, que fundamenta a metafísica da participação, pois fomenta a união entre ser e saber na busca a inteligibilidade total de toda a realidade ilimitadamente; E o conceito de Infinito, que fundamenta a metafísica da separação, ao guardar a transcendência dos termos da relação do saber, possibilitando, dessa maneira, a responsabilidade Ética.

Os termos Participação e Separação são as chaves de leitura para o entendimento de ambos os modelos teóricos; Pretendeu-se que os dois capítulos anteriores aflorasse o antagonismo e facilitasse a visão opostas de uma e outra ideia pelo confronto das noções desenvolvidas em cada capítulo. Onde começamos por abordar a tradição onto-epistemológica que predomina no Ocidente e privilegia a Totalidade e Unidade dos seres; Para que em seguida, como que a um contraponto, procurássemos fazer ver a filosofia da alteridade levinasiana que reconhece e preserva a natureza ou condição do que é outro pela impossibilidade de compreensão ou aprisionamento proporcionada pela ideia do Infinito.

O *Mênon* de Platão – responde ao Paradoxo do Conhecimento, argumentando que a linguagem necessita dizer o ser e as coisas como são; assim, o paradoxo expressa a reação de Mênon as exigências da metodologia socrática; revelando a regressividade da relação *logos* e saber que nos obriga a iniciar a pesquisa pela apresentação de uma resposta à pergunta: “o que é?”. Mênon quer mostrar que, com a metodologia socrática, a passagem do não-saber ao saber é impossível. Pois não podemos investigar qualquer coisa, a não ser se saibamos o que ela é em sua totalidade.

O projeto epistêmico de Platão no *Mênon*, e do Ocidente em consequência, consiste na eliminação da possibilidade do não-ser e a consequente perseverança no ser, ou seja, a substituição da ignorância absoluta por uma constante busca pelo saber mais abrangente possível. É para não cair no não-ser, portanto, que Sócrates levanta a hipótese da reminiscência. A aspiração à verdade não é outra coisa do que a lembrança de um conteúdo que, por natureza, constitui a alma.

Lembremos que a palavra verdade se diz *alétheia*, em grego, significando a *desocultação* de uma verdade esquecida pela alma ao entrar no corpo. Assim, a tarefa

principal do filósofo seria a tomada de consciência, pelo diálogo, de que a verdade de tudo reside na alma.

Mas, o que possibilita a recordação? – O inter-relacionamento de todas as coisas da natureza; cabendo ao sujeito perceber ou descodificar sinais de semelhanças e diferenças entre todos os elementos da natureza. Porém esse processo exige esforços; para se chegar ao saber seja do que for, a alma, tem que se esforçar para se afastar das coisas sensíveis e ascender às inteligíveis. Pois o saber só pode compreender aquilo que é estável e permanente. O saber desenvolve-se mediante um processo que vai da diversidade das coisas sensíveis à unidade inteligível das Ideias. Essa é a lição de Sócrates ao Escravo ignorante de Mênon.

O movimento que Sócrates propõe é o da dialética. A partir da abundância de instâncias ou opiniões, faz-se necessário a captura da unidade do Ser em uma definição, o que se consegue através de uma hipótese. As diversas hipóteses portanto serão ligadas e desligadas na busca do conceito mais abrangente. A definição socrática visa uma forma imutável e eterna, e é pelo esforço de cada um que o Eu pode chegar bem perto dessa forma, no caso dos geômetras, ou nem tanto, no que se refere às questões éticas, pois, devido à diversidade de opiniões, podemos nos contentar com sínteses cômodas.

Ora, seguindo esse ponto de vista, a Totalidade se apresenta como a matriz prévia comum da qual tudo emana e para a qual tudo há de retornar para reintegrar-se numa unidade plena. Todos os seres, dado que emanam da mesma origem, na realidade não são diferentes entre si; são o Mesmo sob uma aparência de multiplicidade, e assim, toda realidade pode ser explicada a partir de um único modelo teórico. Tal fato se dá porque para a ontologia, como sustentado por Parmênides, o ser é uno e não múltiplo, o múltiplo não passa de um aspecto negativo do ser, pois incompreensível e irracional.

A filosofia da Totalidade se encontra respaldada por uma metafísica da participação que apela a princípios que estão além do mundo da experiência para dar uma explicação última da realidade sensível. Platão seria o mentor dessa tradição, para quem uma coisa é na medida em que participa de sua ideia ou paradigma.

Todavia, este mesmo Platão é quem inspira Lévinas a não abordar o Outro como *eidós*, mas como Rosto, ao situar, na “República” o *Bem além da essência*. Para Lévinas a impugnação da minha espontaneidade pela presença da outra pessoa, a sua irreduzibilidade a mim, aos meus pensamentos e às minhas posses; é o que constitui o campo da ética.

A verdadeira metafísica para Lévinas estabelece uma relação sem participação, uma relação por separação, relação sem relação entre os termos vinculados. Assim, falar de transcendência no seio de uma ontologia exaltante da Totalidade e Unidade do pensamento gera uma profunda contradição.

Pois, o sujeito que transcende assistiria à morte de sua própria substância ao se integrar na Totalidade/Unidade. Lévinas, portanto, funda uma nova metafísica, pluralista, na qual a diversidade do ser não se desvanece na unidade do número nem se integra numa totalidade conceitual.

O pluralismo supõe que os entes são múltiplos, diversos, singulares, separados e, em virtude disso, se constituem como alteridades radicais. Não existe uma Unidade que explica tudo e onde tudo deve subsumir-se.

Contra toda a tradição do pensamento ocidental, ontológico, Lévinas procura destacar no humano a virtude da passividade de criatura, que é pré-ordenado ao Bem antes do Ser.

Platão no *Mênon*, coloca na atividade do sujeito o sustentáculo de toda a estrutura gnosiológica humana. Ao contrário, Lévinas vê no acolhimento do Outro o nascimento da consciência que questiona a liberdade totalizadora do Eu. O Outro se impõe como impedimento da própria liberdade, porque o Outro escapa absolutamente a toda ideia que se possa ter dele. A Ideia de Infinito é produzida como desejo, desejo do Infinito, desejo daquilo que não é satisfeito, desejo que não gera posse, pois desinteressado, uma vez que o plano ético existe antes do gnosiológico.

Quando o Outro se apresenta ao Eu, ele não é uma imagem (representação), mas uma expressão, pelo discurso destrói a cada instante a imagem que me deixa. Pois, o ético prioriza a relação que se manifesta como discurso. O Rosto é o dizer que se expressa no dito, pois o Outro constantemente transborda a ideia que tenho dele, gerando assim, um ensino. Pois, para Lévinas, o ensinamento não é interior, como em Platão, ao contrário, o ensino vem de fora, não é reminiscência. O Outro está sempre nos pondo em questão, pois o Outro nos põe a escuta do seu dizer. Na noção do Rosto, o ente é anterior ao Ser, pois o rosto não é redutível a interioridade da recordação.

O Infinito não se deixa dizer em verdades objetivas, pois a objetivação já é uma totalização. O Infinito sempre excede o dito sobre ele, destarte exterior. Assim, a responsabilidade diante do rosto do outro é anterior a minha liberdade de anulá-lo num conceito. Pois, a liberdade é finita, o Eu não criou o mundo, este não aparece da vontade do Eu. A subjetividade do indivíduo chegou tarde no mundo. O caráter finito da

liberdade anula qualquer pretensão de encontrar sentido num saber entendido como representação. Posto que, ao defrontar-se com um mundo anárquico, não é possível encontrar um princípio do qual se possa dar razão, pois um passado imemorial irrepresentável se apresenta.

Contra a tradição do primado da liberdade, Lévinas contesta a identificação de “poder” e “logos”. Dado que, o acolhimento do Outro é o início da consciência moral que questiona a liberdade. O Outro se apresenta como limite da minha liberdade, pois excede inteiramente toda ideia que se possa ter dele. É a presença do Outro quem investe a liberdade. Anterior a espontaneidade do sujeito existe um princípio que questiona o exercício da liberdade, pois anterior, a responsabilidade.

Uma responsabilidade anterior à liberdade é possível quando se rompe a homogeneidade do tempo, posto haver um lapso intransponível. A responsabilidade é anterior ao tempo que está sob a preponderância do sujeito, sob o domínio da sua liberdade e representação.

De forma original Lévinas concebe uma ética que é anterior à constituição ontológica do sujeito. O Bem é anterior ao Ser. Antes da minha liberdade de escolher entre o Bem e o Mal, o Eu já aparece investido pelo Bem. A relação intersubjetiva se apresenta portanto como assimétrica. Pois o Eu é subordinado ao Outro. O Eu está moralmente obrigado a prestar atenção ao Outro.

A preocupação de Lévinas é apresentar uma visão que não iguale razão, liberdade e poder. Pois, anterior a qualquer liberdade está a ética. Desse modo, a intenção que anima o movimento pela verdade é compreender o que não está “em si”, uma vez que a responsabilidade do Eu pelo Outro é o que faz aparecer a justiça e a ética.

O entendimento do mundo passa pelo entendimento de que o significado do Ser inclui os outros, tal fato foi negligenciado pela tradição ocidental, daí um mundo de guerras. Pensar positivamente na multiplicidade e na separação significa abandonar todo encanto pela totalidade através da hipótese da Criação.

A criatura não é uma emanção degradada do Uno ou mesmo uma cópia de ideias universais, antes é formadora de entes separados, radicalmente heterogêneos do seu criador. A criação é *ex nihilo* (do nada), o que supõe uma absoluta transcendência dos seres entre si, e ao mesmo tempo que estabelece um parentesco entre todos os seres humanos, sem participação. A criatura atea é independente do seu criador, no entanto, é esse mesmo ateísmo quem determina que a liberdade da criatura necessita justificação. A liberdade requer justificação. Na filosofia, o ateísmo aparece com a noção platônica

do Bem além do Ser, que inspira Lévinas, uma vez que o Bem não é nenhum Ser, tão pouco algum ente, mas a despeito de todo sistema da ontologia, se apresenta como exterioridade, e portanto, pode servir como fundamento.

A ideia de criação *ex nihilo* para Lévinas destrói a tese do ser ávido de complementos, o conhecido *conatus* spinoziano que refere a uma inclinação inata do ser humano para continuar a existir e aprimorar-se. A criação *ex nihilo* é a noção encontrada por Lévinas de combate a um sistema social mundial total baseado numa religião do crescimento infinito e desigualdade que mais mata no mundo, a liberdade ilimitado do Ser. Ao contrário, para Lévinas, o desejo é metafísico, desejo como necessidade daquilo que não nos falta. É desejo do Infinito, pois estabelece uma encargo ao homem: respeitar o mandamento inscrito no Rosto do Outro, mandamento de respeito e responsabilidade ilimitado pelo próximo.

No *Mênon*, ou sabemos ou não sabemos! - Não. Porque há uma terceira possibilidade: a hipótese ou opinião. A opinião possibilita a mudança do não-saber para o saber. Como? - Testando. A reminiscência é o despertar do saber intelectual das formas. A memória é explicada com a impressão deixada pelas sensações na alma. Assim, para Sócrates, a filosofia se processa de dentro para fora.

Frete essa lógica grega, representada pela saída de Ulisses de sua querida terra natal, Ítaca, para se aventurar pelo mundo, mas que acaba afinal por retornar ao ponto de partida. Lévinas propõe uma nova saída, como a de Abraão, que rumo a terra prometida viaja sem olhar para trás, uma saída sem retorno, o que representa uma verdadeira transcendência. Em alternativa ao “Amor à Sabedoria” da filosofia ocidental, Lévinas sugere “A Sabedoria do Amor”.

Assim portanto, percebemos que a crítica de Lévinas à razão, engendrada no âmbito e com os instrumentos fornecidos pela própria razão, está situada na centralização absoluta e definitiva do sentido na esfera ontológica, com a omissão da alteridade do outro homem. Lévinas coloca a ética como instância primeira de toda significação e aponta a precedência do Outro nas relações intersubjetivas.

A teoria que procura tornar os seres inteligíveis a partir de uma luminosidade é a ontologia. Lévinas constata que esse caminho que a ontologia empreende renuncia ao desejo metafísico e à exterioridade de que vive esse desejo. O discurso filosófico, mais que inteligibilidade, é algo a se desdizer para extrair do dito, o indizível e o puro.

Lévinas busca um modo de pensar que ultrapasse os limites de uma razão monológica que tende a reduzir tudo à ordem do Mesmo. Mas de fato, a vida e seus dinamismos podem ser traduzidos como um constante esforço do homem de perseverar no próprio ser ou de se auto-preservar. Lévinas entende esse esforço em ser como uma força que se expande e que é vista como natural em seu modo de existir e que, por isso mesmo, não conhece limites. Mas, se o homem é assim, portanto, não se pode escapar à guerra.

Lévinas pensa a linguagem como o próprio poder de quebrar a continuidade do ser ou da história. Desse modo, a ontologia define-se como a história da descrição do desdobramento do ser. Ela é o reino da totalidade onde os seres encontram sua verdade no todo. É o exercício ilimitado da liberdade como acontecimento do ser que tende a ocupar todos os espaços.

Frente ao “amor à sabedoria” da ontologia, portanto, Lévinas propõe “a sabedoria do amor”: a epifania do rosto do outro como um ensinamento do êxodo, ou seja, como uma saída de si, rumo ao diferente, ao acolhimento da diferença. É uma utopia que faz a beleza do humano, apesar de seus paradoxos, emergir como um dizer ético de que no mundo ainda há esperança.

Portanto, a crítica levinasiana ao pensamento filosófico que funda o ocidente traz como principal contribuição filosófica o resgate da ética como filosofia primeira, uma vez que, a tradição está alicerçada na teoria da reminiscência e sua metafísica da participação que tem como consequência o completo sacrifício do indivíduo em favor do ser anônimo e impessoal. A liberdade ilimitada do Mesmo que reduz o Outro ao conceito é um modo de exercer violência contra a alteridade, enquanto realidade negada. A paz só pode ser instaurada quando o Mesmo sede prioridade ao Outro fundando assim um novo homem e uma outra sociedade. O pensamento levinasiano propõe o Infinito como ruptura da Totalidade, a proposta de reconstrução do eu, a retomada da intersubjetividade e do outro enquanto chave ética, a perspectiva da responsabilidade por outrem enquanto indissociável de qualquer direito do homem, o conceito de bondade enquanto sentimento que informa a responsabilidade por outrem, o direito do homem e a relação ética de transcendência, a própria transcendência proveniente da alteridade, e outras noções que constituem a alteridade: rosto, liberdade finita, responsabilidade infinita, entre outras são contribuições originais que não podem deixar a tela do debate contemporâneo.

O caminho percorrido pelos textos estudados nos proporcionam pensar a alteridade, enquanto expressão que nos remete ao rosto do outro, para além da razão do eu, como a noção que nos faz desembocar na ética como sentido do humano. Por esse caminho, emergiu a sabedoria do amor a serviço do outro como horizonte utópico. O pensamento levinasiano conduziu-nos para o sentido de uma socialização nutrida por uma sabedoria forjada ao redor da dinâmica de vida que se processa pela via exodal. Para além da *elenchos* socrático, o rosto do outro surge como uma interpelação de justificação que me diz respeito. Acolher o outro, significa acolher um ensinamento ético. Ora, a cultura ocidental foi proeminentemente uma ontologia. O método socrático foi o professor de toda uma tradição que expressa o paradigma da forma; o meio como a humanidade aprendeu a compreender a ela mesma e o mundo circundante.

O estudo da obra de Lévinas nos faz reavaliar esse ensinamento na medida em que torna explícito que esse método, de perguntas e respostas tendo em vista a problematização de um assunto ou de alguém, em última instância, traduz a lógica da afirmação do Mesmo sobre o Outro. O ensinamento socrático se mostrou incongruente para pensar uma sociedade expressada pela relação ética. A pergunta pelo conceito de alteridade levinasiano é, também, no contexto social, indagar-se pelo rosto do outro enquanto um mestre que possibilita minha humanidade, uma humanidade que se constitui na hospitalidade, na abertura ética. A sabedoria do rosto vem responder a oposição entre a ideia de totalidade e a ideia de infinito ao libertar a dialética do Mesmo e do Outro das categorias da lógica e, de maneira mais ampla, da ontologia. O infinito vai caracterizar a alteridade (o outro) enquanto que ela não pode ser objeto de uma redução ao idêntico (o mesmo). Inversamente, a totalidade implica um pensamento globalizante, que sempre acaba por reabsorver a alteridade numa identidade sintética. A exigência ética consistirá em assentar o primado do infinito sobre a totalidade e, por conseguinte, em conservar as alteridades.

Assim, partindo do questionamento do ideal metafísico da totalização do sentido, por participação, saber absoluto caracterizado nesse trabalho pela busca socrática do Um sobre Muitos; Lévinas elabora um pensamento ético baseado na abertura ao outro, ou seja, numa metafísica da separação, que propõe a alteridade como este horizonte não totalizável, onde o Infinito encontra seu sentido original como ruptura da totalidade.

6. REFERÊNCIAS

ALE, María Soledad. *Creación y separación en Totalidad e infinito de Emmanuel Lévinas*. S/D. Disponível em: <http://paideiapoliteia.com.ar/docs/releed/029_psf.pdf> Acesso em: 25 agosto. 2012.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da filosofia cristã*. Petrópolis, Vozes, 1988.

BUCKS, René. *A Bíblia e a ética: a relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Lévinas*. São Paulo, Loyola, 1997.

COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução*. Petrópolis, Vozes, 2000.

CROMBIE, I. M. “Socratic definition”. In: DAY, J. M. (ed.). *Plato’s Meno in focus*. London: Routledge, 1994.

DAY, J. M. (ed.). *Plato’s Meno in focus*. London Routledge, 1994.

DESCARTES. René. *Meditações*. São Paulo, Nova Cultural, 1996.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. *Os irmãos Karazázovi*. São Paulo, Circulo do Livro, 1995.

FAESSLER, Marc. *En découvrant la transcendance avec Emmanuel Lévinas*. Neuchâtel: Lausanne, 2005.

GARCIA, J. R.; VELOSO, V. da C. *Construindo cidadãos reflexivos*. São Paulo: Sophos, 2007.

GAVIRIA, O. *L’idée de création chez Lévinas*. In: “Revue Philosophique de Louvain. 72 (1974), p. 524.

GÓRGIAS. *Testemunhos e fragmentos*. Trad. e coord. José Trindade Santos. Lisboa: Colibri, 1993.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2006.

IRWIN, T. *Plato’s moral theory*. London: Oxford, 1977.

KRAUT, Richard (ed.). *The Cambridge companion to Plato*. New York, Cambridge press, 1993.

KUIAVA, E. A. *Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être*: ou au-delà de l'essence. Paris: Kluwer Academic, 1978. (Le livre de poche).

_____. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. (DEHH) (1947). Trad. Fernanda Oliveira, Lisboa – Portugal: Instituto Piaget, 1998.

_____. *Difficile liberté*: essais sur le judaïsme. 3.ed. Paris: Albin Michel, 2010.

_____. *Entre nós*: ensaios sobre a alteridade. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Ética e infinito*: diálogos com Philippe Nemo. (E.I). (1982). Tradução João Gama, Lisboa – Portugal, Edições 70, 2007.

_____. *Humanismo do outro homem*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 2009.

_____. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Paris: Payot & Rivages, 1997b.

_____. *Totalidade e infinito*. (TI). (1961). Tradução José Pinto Ribeiro, Lisboa-Portugal, Edições 70, 1988.

MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo*: história da filosofia grego-romana I. Trad. Lycurgo Gomes de Motta. 3. ed. São Paulo, Mestre Jou, 1971.

MORAVCSIK, J. “**Learning as recollection**”. In: DAY, J. M. (ed.). *Plato's Meno in focus*. London: Routledge, 1994.

MORO, U. V. *El discurso sobre Dios en la obra de Emmanuel Levinas*. Madrid: UPCM, 1992.

NARBONNE, Jean-Marc. **De l'«au-delà de l'être» à l'«autrement qu'être»**: le tournant levinassien. Cités, Paris, v.1, n. 25, 2006.

PAIVA, M. *Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade*. Síntese: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v.7, n. 88 p. 213-231, 2000.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Trad. José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

PIROCACOS, Elly. *False belief and the Meno paradox*. Aldershot, Ashgate, 1998.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. (Trad. Manuel de Oliveira Pulquério). In: Clássicos Gregos. Brasília, UNB, 1997.

_____. *A República*. (Trad. Maria Helena da Rocha Pereira). 9. ed. Lisboa: Gulbekian, 2007.

_____. *Crítón*. (Trad. Manuel de Oliveira Pulquério). In: Clássicos Gregos. Brasília, UNB, 1997.

_____. *Fédon*. (Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa). São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1972 (Coleção Os pensadores).

_____. *Fedro*. (trad. Carlos Alberto Nunes). Belém, EDUFPA, 2016.

_____. *Mênon*. (Trad. M. Iglésias). Rio de Janeiro, Ed. PUC-RJ/São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri; Prefácio de José Trindade Santos. Lisboa: Gulbenkian, 2005.

_____. *Timeu*. Trad. Carlos Alberto Nunes. In: Diálogos. 3. ed. Belém, EDUFPA, 2001.

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

REALE, G.; ANTISERI, D. *Historia da filosofia*, 6: de Nietzsche a Escola de Frankfurt. (Trad. Ivo Storniolo). São Paulo: Paulus, 2006.

REALE, G. *Corpo, Alma e Saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Ed. Paulus, 2002.

REIS, Maria Dulce. *Psicologia, ética e política: a tripartição da psyché na República de Platão*. São Paulo, Loyola, 2009.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2005.

RUIZ, Castor M. M. B. (org.). *Direito à justiça, memória e representação*. São Leopoldo/RS: Casa Leiria, 2010.

SANTOS, J. T. *A Apologia de Sócrates e o programa da filosofia platônica*. Arquipélago. Filosofia 6, Ponta Delgada: Revista da Universidade dos Açores, 1998.

_____. (org.). “Anamnese no argumento do *Mênon*”. In: _____. *Anamnese e saber*. Lisboa, Imprensa Nac. /Casa da Moeda, 1999. p 63-92.

_____. *Parmênides: Da natureza*. São Paulo: Loyola, 2002.

SCOTT, Dominic. *Recollection and experience: Plato's theory of learning and its successors*. Cambridge, 1995.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Pensar e instaurar a paz: o pensamento de Rosenzweig e Levinas no núcleo dos acontecimentos do século XX*. In: SUSIN, Luiz Carlos et al. *Éticas em diálogo : Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. Parte 3, p. 223- 250.

_____. *Sentido e alteridade*: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

SPINOZA. *Ética*. (trad. Tomaz Tadeu). São Paulo: Autêntica: 2009.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Petrópolis: Vozes, 1984.

TUPINAMBÁ, Felipe. *Ética e Política em Levinas*. Ponta Grossa, PR: Atena: 2023

_____. *O saber e suas origens*. 2.ed. rev. ampl. Teresina: EDUFPI, 2021.

VLASTOS, Gregory. “**Anamnesis in the Meno**”. In: DAY, J. M. (ed.). *Plato’s Meno in focus*. London Routledge, 1994. p. 88-111.