

Levinas e o argumento do infinito: um diálogo com Descartes

Sandro Cozza Sayão*

Resumo: Apresento aqui algumas das teses que Levinas ergue a partir da ideia do infinito em Descartes. Como tônica o texto apresenta uma breve consideração a respeito da alteridade, do desejo e da ética como conceitos, a ponto de desembocar no sentido maior do humano como hospitalidade.

Palavras-chave: Descartes; desejo; infinito; Levinas; subjetividade ética

Abstract: Here are some of the theses that Levinas raises from the idea of infinity in Descartes. As the keynote the paper presents a brief consideration about the otherness of desire and ethics as concepts, which results in the larger sense of human as hospitality.

Keywords: Descartes; desire; Infinity; Levinas; subjectivity ethic

*A ideia do infinito consiste num pensamento
que em todos momentos, pensa mais do que pensa.*

Levinas.

De Deus que vem à ideia.

Introdução

Há que se reconhecer que Emmanuel Levinas é ainda pouco conhecido do público brasileiro. Filósofo contemporâneo, morto em 25 de dezembro de 1995, suas ideias aos poucos tomam corpo no cenário filosófico mundial, principalmente pela originalidade e pelas críticas contundentes que faz à tradição filosófica ocidental. Entre nós, suas teses vêm resultando em inúmeras pesquisas, o que não afasta ainda a necessidade de certas apresentações para que ele possa ser entendido e compreendido como grande filósofo que é.¹ Em razão de leituras superficiais ou inexistentes de

* Professor do Departamento de Filosofia da UFPE, coordenador do GT-Levinas ANPOF. E-mail: sandro_sayao@hotmail.com. Artigo recebido em 35.09.2011, aprovado em 07.12.2011.

¹ Cabe ressaltar que no Brasil temos constituído o Centro Brasileiro de Estudos do pensamento de Emmanuel Levinas (CEBEL) com importante interface com os principais

seus textos, ou por puro preconceito - já que Levinas utiliza de elementos de outras tradições como sentido ao pensar, muitos o colocam no papel de pensador religioso ou de pensador judeu, o que é um equívoco de grande proporção. Levinas é filósofo; ele se afirma filósofo. Embora não veja na teologia ou em qualquer outra elaboração humana algo de segunda ordem, visto que o sentido capaz de animar a filosofia pode vir das mais diferentes fontes do viver, o modo como essa inspiração toma corpo, se articula e se justifica em seu pensamento dá-se a partir de um contexto fenomenológico. É da fenomenologia e da ideia de existência, cunhada principalmente por Husserl e Heidegger, que ele toma o instrumental para dizer o que diz e para justificar suas teses a respeito do humano. Desse diálogo com Husserl e Heidegger resulta o original de sua tese em que a ética surge e impõem-se como *prima philosophia*, elemento agudo anterior à dinamicidade do ser e de toda e qualquer essência. A partir disso, ergue uma crítica contundente à tradição do pensamento ocidental e a Heidegger em especial. Segundo ele, há na tradição filosófica uma fixação no ser que resulta no esquecimento básico dos elementos éticos que fundamentam e sustentam a vida que resultam numa absurda indiferença em relação ao Outro enquanto alteridade. Alteridade que aqui é muito mais que uma categoria lógica ou um constructo do intelecto que a pensa, mas algo que se impõe, que se apresenta como rosto e olhar para além de toda e qualquer ação do pensamento.

Para Levinas, o Outro é algo que está para além do eu. É ele incomoda presença que não se deixa converter às equações narcísicas de quem por ele é traumatizado. Desde então, fala num transcendente não imanente que é para além das tramas de um modo de ser no mundo onde tudo é presentificado e convertido à mesmidade, para falar agora numa relação sem correlação, momento diacrônico em que proximidade e separação são conjugados a um só tempo. Diante do Outro não posso poder, o conteúdo extrapola o continente, transborda, evade-se. A alteridade é a marca da exterioridade avessa a todo jogo hermenêutico ou ato representacional jamais convertido ao mesmo ou a suas forças. *O Outro é fundamentalmente um estranho, um anti-reflexo do Mesmo narcísico, a*

*ruptura do jogo de espelhos auto-iluminante ao qual se entrega o intelecto deixado só com suas representações.*²

Já no prefácio de *Totalidade e infinito*, Levinas argumenta a respeito da violência implícita dentro do acontecimento ontológico como dinâmica totalizadora³ e, desde então, vai mostrar como o interesse pelo ser desdobra-se em violência que aniquila e interrompe o modo peculiar de cada um, reduzindo a singularidade a papéis previamente determinados nos quais todo ato verdadeiro é impossível e toda a decisão é já reflexo de algo *a priori*.⁴ O que o conduz a acusar a *razão* - em sua forma de teoria da identidade (Mesmo) - de mero interessamento pelo ser como ser eu, regras de pensamento tecido pela via do *conatus* como esforço de auto-afirmação donde se justificam os mais bizarros esquemas de anulação e redução da alteridade.⁵ Para ele, a ontologia no papel de *prima philosophia*, enquanto questão centralizadora interessada pelo ser, mais do que prenúncio de um equívoco, diz e revela, em sua trama elementar, a promoção de um estado de guerra e conflito estabelecido como tônica norteadora e promotora de sentido no qual o bem e a moral estão igualmente em suspensão. Para ele, toda e qualquer pretensão de essência e sincronismo, configura-se aqui como o extremo da guerra.⁶ Por isso, a topografia dos mecanismos vigentes na forma de sentido *teleológico* do ser, de interessamento pelo ser, na qual todas as possibilidades humanas têm seu início e fim no horizonte da ontologia como prenúncio da verdade, revela apenas a manutenção de um estado no qual se vive a crise do encapsulamento no mal e no

² Souza, R. T., 2004. p. 168.

³ “Não há necessidade de provar por meio de obscuros fragmentos de Heráclito que o ser se revela como guerra ao pensamento filosófico; que a guerra não afeta apenas como o fato mais patente, mas como a própria patência – ou a verdade – do real”. Levinas, E. *Totalidade e infinito*, 1980. (Doravante TI). p. 5.

⁴ “Mais a violência não consiste tanto em ferir e em interromper a continuidade das pessoas, em fazê-las desempenhar papéis em que já não se encontram, em fazê-las atrair, não apenas compromissos, mas a sua própria substância, em levá-las a cometer atos que vão destruir toda a possibilidade de ato”. TI, p. 6.

⁵ “O interesse do ser se dramatiza nos egoísmos que lutam uns contra outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, ao mesmo tempo, em conjunto”. Levinas, E. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, 1974. (Doravante AE). p. 15.

⁶ *L’essence, ainsi, est l’extrême synchronisme de la guerra*. AE, p. 15.

interessamento por si, tempo alheio à possibilidade da exterioridade, alérgico à alteridade, no qual toda leitura sobre o homem é sempre tragicômica e viciosa. E por isso, o primeiro passo de Levinas é de ruptura.

Levinas rompe com o sentido filosófico que coloca o saber/compreender como ponto de referência e vértice de toda nossa relação com o mundo e fala agora sobre a transcendência como *trans-ascendência* e na *metafísica* como aspiração de algo que está para além.⁷

Levinas rejeita essa visão tradicional de consciência racional, contesta que a origem da filosofia encontra sua vertente “no psiquismo humano entendido como saber – indo até a consciência de si”. A ruptura com esta visão implica a recusa de uma concepção reducionista da racionalidade que culmina na objetificação do outro homem e sua redução ao mesmo. Quando a consciência racional é entendida como um saber – logos do ser – o outro no seu ser em-si a alteridade cede ao poder racionalizador do mesmo, na mediação ontológica.⁸

No entanto, Levinas sabe que o desafio que tem em mãos não se resolve de modo rápido. Criticar a tradição filosófica que desde Sócrates e Platão tem na metafísica e na ontologia seus vértices maiores de sentido, a ponto de dizer que na fixação pelo ser se negou algo de fundamental à condição humana, não é uma tarefa simples. A dinâmica da lucidez e do esclarecimento, a abertura do espírito ao verdadeiro, a razão instrumental, que pelas mãos de Adorno e Horkheimer já haviam sido mostradas como mito⁹, suspenderam a moral, ou melhor, nos posicionaram em meio à logicidade da guerra, nos alienando da vida em seus movimentos singulares que excedem à dinâmica do pensamento em sua mesmidade ego/lógica. Levinas não titubeia em já no início de *Totalité et infini*, obra que juntamente com *Autrement qu'être...* compõem a base da expressão do seu pensamento, em afirmar que o que importa realmente é se não nos iludiremos com o estado de guerra em que se suspende a moral e se despoja os homens e as instituições de suas obrigações eternas de potencialização da vida e da ética como responsabilidade. Ele sabe que o sentido civilizatório no qual se cultiva a política como a arte de ganhar a guerra por todos os meios e o olhar de sobrevoos das ciências como grande modelo ao pensar, no

⁷ Cf. TI p. 23

⁸ Cf. Pivatto. *Ética da alteridade*. In: Oliveira, 2000.

⁹ Ver desses autores o livro *Dialética do esclarecimento*, 1985.

qual todo real é racional e todo racional é real, derrama sobre o mundo a sombra das necessidades do ego, dos interesses e da racionalidade indiferente e alérgica a tudo que não é ela mesma. Levinas sabe que estamos imersos numa insensibilidade e cegueira atroz, naquilo que vai chamar de *negra claridade*. Pela ontologia, em meio ao vício da pergunta pelo ser e pela busca de organização da realidade a partir de mecanismos solipsistas, o que se fez foi negar o trânsito humano no mundo em que o encontro com o outro é também riqueza e fertilidade. Ao se pensar a partir dos esquemas do ser-em-ato que impõe ao mundo sentido e significação, onde compreender é subsumir em si o outro, se perdeu de vistas a dinâmica na qual o corpo humano está embarcado numa relação que transcende suas próprias forças. Desprezou-se o fato de que para além da atividade da consciência somos também convidados a um vagar pelo mundo para além de nós mesmos, isso como seres que são *sujeitados* a traumas, a excessos, ao Outro, à alteridade. Desde então, Levinas busca o sentido nos excessos da carne, no fato de que somos no mundo e que diante do Outro somos afetados antes mesmo de qualquer movimento – pura passividade. Nisso se delineia um sentido em que se está na forma de um passivo, sofrendo, sendo traumatizados, tocados pelo mundo e pelos Outros. Daí a ousadia da afirmação do encontro face-a-face, do rosto e do olhar que abre a história e o tempo.

Em diálogo com Descartes

Para dar corpo às suas teses, Levinas se debruça sobre a conhecida meditação cartesiana a respeito da *idéia do infinito*, na qual Descartes afirma Deus como Outro¹⁰, ser *eminente*, transcendente não imanente, *ideatum* além dos contornos do Eu e de toda ideia que o pensa, e nela encontra elementos filosóficos férteis capazes de lançar luz sobre a possibilidade da evasão do contexto argumentativo no qual se mantém fixadas na adequação da consciência e na dinamicidade *noético-noemática* o sentido filosófico conhecido pela tradição e, conseqüentemente, toda resposta à pergunta por

¹⁰ “... é preciso dizer que a tradição do Outro não é necessariamente religiosa, que ela é filosófica”. Levinas. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 1988. (Doravante DEHH). p. 208. A partir desse comentário Levinas faz referência ao Bem acima do ser em Platão e a respeito da ideia do infinito em Descartes.

quem somos.¹¹ A grande questão, nesse ponto, gira em torno do fato do eu que pensa poder dar-se conta de um modo de relação que não é aquela que liga o continente ao conteúdo, mas uma relação na qual existe a prioridade de algo, nesse caso o *infinito*, em relação à ideia do ser e à ontologia e ainda em relação a si, desde a qual se ultrapassa os limites do próprio ego e de toda intencionalidade.

Ao dizer a *ideia do perfeito*, que é a *ideia infinito*¹², como ideia excepcional, Descartes argumentaria a respeito de um sentido não convencional de desproporção em que visando ao que não se pode conter se desagregaria, segundo Levinas, a coação e toda adequação do *visível à visada*. Desde aí, estampar-se-ia uma forma de relação irreduzível à previsibilidade da consciência e da intencionalidade e que só é passível de ter sentido a partir da exterioridade.¹³ O *infinito* como *ideia do infinito* seria a marca em nós de um contexto de ruptura da própria dinâmica de assimilação classificatória em que tradicionalmente saber e poder se confundem e o fato excepcional que ensina sobre a diferença entre a objetividade e a transcendência. Desde então, o pensamento descobriria a capacidade de pensar mais do que pode conter, sem desdobrar em conteúdo o próprio pensado, donde se vislumbra presença por um lado e distância por outro; presença como relação, mas sem correlação, pensamento extravasado ao mesmo tempo em que atravessado pela transcendência, desde o qual se rompe o círculo vicioso da imanência e a órbita do ego a ponto de se implodir a pretensão de validade universal e o caráter original da intencionalidade. Ou seja, pela meditação sobre a ideia de Deus, Descartes delinearia um percurso extraordinário que desemboca na ruptura do *eu penso*. A consciência sofreria aqui uma espécie de trauma, como se fosse

¹¹ “O que é, portanto, a ‘Idée de l’infini’ em Descartes? Trata-se novamente de uma ‘questão de fronteiras’. A ideia do Infinito que obriga o sujeito a pensar mais do que pode, a pensar de-mais, coloca-se exatamente nos limites da coerência racional tradicional, à margem da Totalidade pensante”. Souza, R. T., 1999. p. 85.

¹² *A ideia do perfeito é a ideia do infinito*. TI p. 31 e 41.

¹³ “Ao pensar o infinito – o eu imediatamente pensa mais do que pensa. O infinito não entra na ideia do infinito, não é apreendido; essa idéia não é um conceito. O infinito é o radicalmente, o absolutamente outro. A transcendência do infinito relativamente ao eu que está separado dele e que o pensa constitui a primeira marca da sua infinitude”. DEHH, p. 209.

incapaz de fechar sobre si o círculo do conhecimento.¹⁴ Fato que implica na evidência da diferença absoluta que significa/ensina antes de tematizar, o que necessariamente conduz ao desafio de compreender os próprios limites da coerência racional a ponto de destruir toda e qualquer ideia de participação. O que, segundo Levinas, contraria também as teses da filosofia da existência na qual se recupera a distância entre cognoscente e conhecido através do enraizamento prévio no ser ou em instâncias anteriores à consciência como é o caso da intencionalidade em Husserl.

O infinito seria a expressão da renúncia de qualquer espécie de totalidade e de qualquer forma centralizadora ao pensamento, delineando um caminho fora do Mesmo, como contexto não contingente em que é possível pensar além da identidade e dos esquemas da representação. Em outras palavras, a *ideia do infinito* representaria a necessária abertura a um outro contexto de discussão em que novos horizontes de sentido se descortinam pela exata desagregação de que toda realidade é sempre uma realidade coetânea à presença da consciência. Isso indicaria uma forma importante de subversão da própria metafísica da tradição, sem que haja nisso recalçamento sobre o *inconsciente*.¹⁵ Contexto de uma realidade heterônoma além dos limites do eu, que indica um instante de significação que extravasa os limites da egoidade e que remete a horizontes esquecidos de uma intriga espiritual que não coincide nem com o *movimento marcado pela finalidade, nem com a auto-identificação da identidade*.¹⁶

A *ideia do infinito*, o infinito no pensamento, romperia, nesse caso, a atualidade do cogito, e remeteria também à passividade mais passiva que toda passividade desde a qual é possível pensar numa instância afetável capaz de ser ensinada, *como a passividade de um traumatismo sob o qual a idéia de Deus fosse colocada em nós*.¹⁷ Ora, se a idéia do infinito foi implantada em nós a partir da exterioridade, numa relação sem correlação, se o sentido de desproporção indicado afirma uma situação mais antiga que a racionalidade e a presença, essa só pode indicar uma condição de pura

¹⁴ Cf. Levinas, E. *De Deus que vem à ideia*, 2002. (Doravante DQVI). p. 94.

¹⁵ Cf. DQVI, p. 94.

¹⁶ DQVI, p. 14.

¹⁷ DQVI, p. 96.

passividade desde a qual se está disponível e vulnerável.¹⁸ Nisso, Levinas interpreta a *ideia do infinito* como re-significação do próprio interessamento da consciência para mostrar que originalmente se está muito mais disponível do que de prontidão. Ou seja, a subjetividade humana no seu sentido mais elementar é desinteresse, abertura e disposição afetável.

Embora Descartes não tenha prosseguido suas investigações nesse sentido, já que o que lhe interessava era a clareza e a distinção matemática das ideias, a *ideia do infinito* abre novas perspectivas sobre a própria condição elementar da subjetividade que, segundo Levinas, mostram um contexto precioso para toda a fenomenologia da consciência.¹⁹ Já aí se poderia especular sobre a humanidade e sobre o próprio estatuto *criatural*, sobre como se constitui a *separação*, que aqui vem a ser a condição para se falar em implantação e em ensino. Só se ensina a um ente separado, distante de nós, e sobre que condições é possível pensar numa significação na forma de ensino, posteriormente dito por Levinas como traumatismo.²⁰

A *ideia do infinito* remete, nesse caso, o pensamento ao próprio tempo da criação, para o instante enigmático em que se implanta a significação, contexto não coetâneo à consciência; anarquia além da presença, posteriormente dito como passado que jamais foi presente, passado de pura passividade desde o qual surge a necessidade de perseguir um novo estatuto ao próprio psiquismo e à subjetividade, num embrenhar-se aos recônditos mais sutis e originais capazes de justificar uma nova leitura do humano.

A partir disso, justifica-se:

a) a evidência de um transcendente não imanente – *infinito* como exterioridade absolutamente alheia ao ser e aos tramites da consciência e da identidade, como elemento que aponta para a ruptura dos processos totalitários e do círculo da imanência, no qual toda realidade é sempre uma

¹⁸ Ainda a respeito das meditações cartesianas Levinas utilizando as palavras de Descartes diz: “a terceira meditação anuncia que tenho de certo modo em mim, primeiramente a noção do infinito do que do finito, isto é, de Deus que de mim mesmo, isto só pode ser como a passividade da consciência [...] passividade inassimilável à receptividade”. Cf. DQVI, p. 96.

¹⁹ Cf. DQVI, p. 14.

²⁰ “Do lado do eu separado, a ideia do infinito é a possibilidade mesma da separação, mas também de dar-se conta do próprio estatuto criatural, o que já afirmava Descartes”. Susin, L., 1984. p. 223-224

monótona presença de si nas coisas. Conteúdo que transborda a todo continente e que rompe com o preconceito da maiêutica sem romper com o racionalismo;

b) a *separação* como condição elementar desde a qual se pode pensar num transcendente não imanente e na relação sem correlação na qual surge o sentido, o que indica a necessidade de ressignificação do próprio psiquismo. A separação será aqui um conceito fundamental. Sem a constituição de uma distância real entre os seres se estaria dentro de uma espécie em que todas as possibilidades recairiam desde sempre sobre a ideia de substância. A ideia da separação será em muitos momentos usada por Levinas como sinônimo da *santidade*, *santidade* como o absolutamente separado;

c) a *significação* fora dos processos da imanência da consciência, como ensino antes de qualquer tematização e interesse que exige elementarmente um contexto de passividade e vulnerabilidade como abertura e disposição. Ou seja, se há a evidência de algo que extrapola a imanência esse vem ainda antes da própria idéia de si, num contexto de passividade no qual há significação antes de toda e qualquer tematização. Se fosse ao contrário, toda significação seria já viciada pelo contexto em que ela se daria.

E essas remetem para:

d) o estatuto *criatural*, na evidência de um tempo anárquico além da presença, que é na verdade o contexto anterior à própria ação consciente como disposição afetável desde o qual se pode falar em ensino.

Por outro lado, embora perceba a insuperável contribuição cartesiana quanto a descrição de um transcendente não imanente, desde o qual se pode chegar a pensar em termos de uma ruptura da sempre presença da consciência, como desembriagar-se de si e do contexto desde o qual todas as questões surgem pelo viés da articulação racional, a ponto de se chegar a termos de uma passividade anárquica disponível e afetável, Levinas afirma que em Descartes o infinito descrito permanece ainda como um objeto do cogito, nesse caso um objeto infinito fruto de um contexto reflexivo eminentemente teórico no qual, mesmo descrevendo com absoluto rigor um ente que é *eminente*, não se teria escapado ainda do vocativo do ser, ou seja, não se teria escapado da imanência. Em outras palavras, Levinas fixa-se no fato de que em Descartes Deus é um *ser eminente* e, desse modo,

um ente ainda dentro da órbita do ser, para o dizer ainda dentro da lógica do Mesmo.²¹ A exterioridade, nesse caso, não poderia ser dita como absoluta, mas já um desdobramento da própria finitude e a partir disso, Levinas lança a suspeita de que se pela desproporção considerada pela evidência da *ideia do infinito* em nós e se o adjetivo *eminente*, não remeteria para ainda além da ontologia?²²

Sua pretensão é levar às últimas consequências a suspeita sobre a exterioridade e sobre a própria infinitude, num contexto de radicalização além de qualquer resquício solipsista. E, desse modo, pergunta se o Infinito não é transcendente inclusive em relação ao ser, se a exterioridade absoluta considerada pela *ideia do infinito* não rompe inclusive com o contexto sutil de imersão na ontologia. O que é na verdade a pretensão por um pensamento ainda mais agudo e radical à própria ideia de desproporção levantada por Descartes.

É como se Levinas assumisse a *ideia do infinito* e determinasse que essa só tem sentido além do ser, ou seja, fora da ontologia e de toda e qualquer forma de teleologia. O que desemboca no fato de que o infinito aqui é um infinito pensado para além do ser e de toda e qualquer imersão na ontologia. E é a partir disso lança a pergunta por *quem* implanta a infinitude. A figura de Deus em Descartes não mais seria suficiente, essa já estaria por demais contaminada pelas peripécias do ego e assim como os santos dos altares dos homens de pouca fé, já seria por demais passivo e inerte. Nesse itinerário, não deixa de perceber também que na pretensão cartesiana de definir idéias claras e distintas, em declarando o *infinito* como uma ideia em nós, nesse caso como *ideia do infinito*, Descartes conduziria também a um aprisionamento à *ideia*, que também não escaparia às tramas da totalidade. É como se a *ideia do infinito* permanecesse aí também excessivamente teórica, recaindo numa contemplação intelectual que desemboca num saber no qual o *Infinito* é dependente em relação à *ideia* desde a qual ele se manifesta.²³ Como se houvesse nisso uma implicação da transcendência na esfera do ser, em outras palavras uma também implicação da transcendência na imanência em função agora do contexto em que ela se

²¹ “Seja como for, Descartes, mantém aqui uma linguagem substancialista, interpretando o incomensurável de Deus como um superlativo do existir” DQVI, p. 94.

²² Cf. DQVI, p. 94.

²³ Cf. TI p. 82

produz, como comprometimento aviltante à própria *ideia*, fato que, segundo Levinas, mostraria já a diferença radical do sentido da transcendência filosófica à transcendência das religiões. Nessa última se teria um caráter *taumatórgico* vivido, sentido, antes de ser cogitado, que levaria a suspeita de que a *ideia do Infinito* remete não só para o fato da exterioridade absoluta (alteridade), mas para uma instância ainda além de toda *ideia*, para ainda além da órbita do eu e de qualquer resquício de si, o que projetaria a necessidade de um caminho ainda mais radical desde o qual se possa pensar sobre o próprio infinito em nós sem que esse se contamine pela imanência.²⁴ Não é a toa que em *Totalité et infini* Levinas use o termo religião para expressar o laço entre o Mesmo e o Outro sem que nesse laço se recaia em totalidade.²⁵ Em outras palavras pergunta se não há um caminho para ainda além da *ideia*.

Nisso especula a respeito de *como* surge em nós a desproporção entre pensamento e pensado, como surge o pensamento sobre o infinito no finito e sobre que perspectivas a *ideia do infinito* se implanta. Ele suspeita do viés que diz que é como *ideia* que em nós se implanta a infinitude. Esse caminho lhe parece por demais dependente das estruturas cognoscitivas que o declaram e da visada intencional que o pensa, o que conduziria a um novo recalçamento da exterioridade na totalidade do Eu. Ele percebe que a *ideia do infinito* quando pensada em relação a Deus e erigida pela via do cogito acaba por manter seu conteúdo ligado à *ideia* e, com isso, ligado à imanência, como fruto de uma reminiscência da presença do pensamento, como um momento fundamental confundido com o cogito, o que reconduziria novamente a transcendência para dentro do espaço conhecido e ordenado do Eu.

Determina-se, assim, a fundamental diferença entre os modelos cartesiano e levinasiano de Infinito, não obstante suas notáveis semelhanças. A inspiração dessa diferença tem a ver com o modo pelo qual cada um intenta preservar a especificidade deste termo. [...] *A figuração de uma infinita distância entre o infinito e o Sujeito finito é inconciliável com o mito do espectro das idéias.* O infinito no

²⁴ Segundo Levinas, em Descartes, o cogito que assenta em Deus subordina-se à livre adesão da vontade, inicialmente dona de si mesma. Cf. DEHH, p. 212.

²⁵ Cf. TI, p. 30.

sujeito: *contradictio in adjecto*, cuja concepção somente foi possível pelo fato de o filósofo permanecer acorrentado à sua própria Totalidade racional.²⁶

Isso o leva à conclusão de que a desproporção entre *cogito* e *cogitatum*, na qual se revela a separação radical entre pensamento e pensado, na evidência do fato do pensamento ter recebido de fora o que o fomenta, sendo, por isso, *ensinado/inspirado*, descreve no fundo um modo de relação que não corresponde a uma *visada intencional*²⁷ e que tampouco deve algo à medida da ideia como deve em Descartes a *ideia do infinito*.²⁸ A verdade buscada agora não mais tem a ver com o universo da alma. Não é na alma humana, nas suas qualidades, em suas supostas características e em seus movimentos que se encontra a chave que justifica a evidência da *ideia do infinito* em nós. Ela extrapola os horizontes conhecidos da identidade e discorre sobre possibilidades que se mantêm alheias às tramas do Mesmo. Se há um sentido na *ideia do infinito* ele vem de fora do próprio contexto da *ideia*, chega surpreendentemente por um viés inesperado não suportado pela razão e não contextualizado pelas estruturas intelectivas, e por isso fala numa textura traumática vivida e sentida antes que pensada.

Para Levinas, o infinito não é objeto de contemplação, não está à medida do pensamento que o pensa, como à medida da razão estão todas as coisas que se anunciam na luz dos conhecimentos científicos. *A idéia do infinito consiste num pensamento que em todos momentos, pensa mais do que pensa.*²⁹

c. Como conclusão: a socialidade

[...] a ideia-do-infinito-em-mim – ou a minha relação com Deus – vem a mim na concretude de minha relação ao outro homem, na socialidade que é minha responsabilidade para com o outro. (Levinas. *De Dieu que vient à l'idée.*)³⁰

No acesso ao rosto, há certamente também um acesso à idéia de Deus. (Levinas. *Éthique et infini.*)³¹

²⁶ Souza, R. T., 1999. p. 87

²⁷ “Não é na finalidade de uma visada intencional que penso o infinito”. DQVI, p. 15.

²⁸ A esse respeito ver o texto de Souza, R. T., *Sujeito, ética e história.*

²⁹ DEHH, p. 212.

³⁰ DQVI, p. 15.

³¹ LEVINAS, E., 2000, p. 86.

O infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela idéia do infinito, produz-se como Desejo. (Levinas. *Totalidade e infinito*.³²)

A partir disso, ao perseguir o rastro da *ideia do infinito*, do mais no menos, considerando que a transcendência afirma por si a insuficiência das regras lógicas conhecidas e os limites da ontologia e da metafísica da tradição como filosofia da unidade, no qual todo transcendente é sempre um transcendente imanente, Levinas pergunta: em que consiste então sua realidade em nós? Se a evidência da exterioridade, se o absolutamente Outro ou *infinito* não pode ser buscado na identidade da alma, nem tampouco num contexto dialético, porque a transcendência não é disponível à medida da alma, sob que condições deve partir então a investigação? Se o *infinito* não é um objeto do conhecimento, visto que desse modo ele seria reduzido ao olhar que o contempla, se não pode partir do Mesmo *nem de uma necessidade do Eu que avalia seus vazios*³³, como tampouco pode ser uma exterioridade com sentido formal asséptico, como asséptico é um objeto infinito e se a separação e a distância são condições da própria infinitude, revelando a impossibilidade de uma união que desemboque em correlação entre cognoscente e conhecido, indicando com isso a impossibilidade de um enraizamento e uma confusão no ser, o que deve ser então analisado? Sob que condições é possível um conhecimento que não se desdobre em totalidade e sob que argumentos se pode então pensar em algo que é presença e que não tira seu sentido nem da imanência da consciência e nem da imersão no ser?

Diante disso, Levinas re-significa o próprio contexto em que se dá a *ideia do infinito* em nós e diz que essa só pode ser compreendida na *experiência concreta* da relação heterônoma com o Outro homem, ou seja, na socialidade.³⁴ Socialidade que é aqui a banal experiência de uma relação sem correlação entre o Mesmo e o Outro, sem que o Outro seja

³² TI, p. 42.

³³ TI, p. 56.

³⁴ “A idéia do infinito é, pois, a única que ensina aquilo que se ignora. Esta idéia foi posta em nós. Não é uma reminiscência. Eis a experiência no único sentido radical desse termo: uma relação com o Outro, sem que essa exterioridade possa integrar-se no Mesmo. O pensador que tem a idéia do infinito é mais do que ele próprio, e essa valia não vem de dentro, como no famoso projeto dos filósofos modernos, em que o sujeito se ultrapassa, ao criar”. DEHH, p. 209.

determinado pelo Mesmo e sem que essa experiência recaia sobre uma forma de desvelar, na qual o infinito significa de modo peculiar não asséptico como asséptico é o conceito teórico em que a exterioridade é desde sempre circunscrita aos horizontes conhecidos da identidade. Ou seja, Levinas des-formaliza a noção do infinito no finito e afirma que é na experiência concreta da relação entre os homens, na heteronomia, como contexto ético primordial, em que há relação em meio à separação, que se efetiva a noção do infinito e se derruba a vigilância do Eu, abrindo-se perspectivas inusitadas a uma consciência que há muito se exercita acostumada às fronteiras e aos horizontes delimitados pelo Ego.

É na relação com o Outro que Levinas vai buscar agora os termos que escancaram a identidade e a mostram aberta e disponível ao infinito, na capacidade de acolher uma presença que a extravasa. Desde aí, pensa em termos de uma subjetividade que se configura na *experiência*³⁵ ética com o Outro, com a alteridade. Experiência que, nesse caso, é rica de sentido a ponto de configurar possibilidades jamais passíveis de serem previstas por uma alma solitária e que é ética porque se retira do pensamento e das regras de interessamento movendo-se fora do conhecimento objetivo e fora do ser. Experiência que vai desdobrar-se em Desejo e responsabilidade que, nesse caso, seriam os únicos movimentos da alma humana que não encontram justificativa na identidade.

Levinas fala assim numa aspiração e disposição sem *a priori* e, por isso mesmo excepcional contexto não objetivo, em que um novo sentido se instaura.³⁶ É como se a *ideia do infinito*, como entrada no esquema teórico de uma *ideia* que tem um *ideatum* maior que a objetividade, apontasse agora para uma experiência concreta num âmbito eminentemente metafísico e meta-fenomenológico, nesse caso Desejo e responsabilidade infinita pelo Outro, que vai afirmar no fundo que a identidade é animada pela alteridade. Ele retorna aí a uma esfera primordial que denomina de Mesmo e diz que sob esta repercute a presença excepcional da alteridade repercutindo numa inversão, nesse caso a inversão da lógica do *conatus*. Em outras palavras, o Desejo é, nesse caso, a marca de um pensamento que

³⁵ Levinas justifica o termo experiência num sentido radical que expressa a relação com o exterior, com o Outro, sem que essa exterioridade possa integrar-se ao Mesmo. Cf. DEHH, p. 209.

³⁶ Cf. TI, p. 56.

pensa mais do que pensa e que nasce do *desejável*, é revelação.³⁷ Surge e se produz alheio a qualquer movimento do Eu.

A esfera primordial, o Mesmo, seria assim, susceptível ao absolutamente Outro, que nesse caso vem como apelo, revelação sem qualquer correlação. Levinas pretende, assim, ultrapassar qualquer espécie de horizonte *a priori* sob o qual a relação com o Outro poder-se-ia efetivar; ou seja, não há aqui o anteparo do ser, da ontologia e da compreensão. A *revelação, em relação ao conhecimento objetivante, constitui uma inversão*.³⁸ Revelação que é, nesse sentido, apelo e que se instaura na linguagem como um vocativo que nasce do Outro, de uma interpelação a partir do Outro.

Referindo-se às questões de Paul Valéry em *Cantique des Colonnes*³⁹, em que, inspirado pela análise de Platão a respeito dos prazeres puros que descobre uma aspiração que nenhuma carência prévia condiciona, esse faz menção a uma forma de aspiração sem defeito e sem falta, Levinas considera que o Desejo por Outrem é exatamente uma disposição não condicionada e jamais justificada, que nasce num ser feliz que não necessita de nada ou, mais exatamente, para além de tudo o que lhe pode faltar ou satisfazer. O que descreve uma espécie de transbordamento da consciência em que se extrapola a lógica centrada no *eu penso* por um sentido que se determina agora sobre a trama do *eu posso*.⁴⁰ Ou seja, o Desejo seria uma necessidade de quem não tem necessidades, uma necessidade luxuosa, de um ente feliz.⁴¹ O que é sustentado em *Totalité et infini* pelo fato do contexto da criação *ex nihilo* de um Eu dotado de vida pessoal, eu como ateísmo que não tem falta de nada e que não se integra a nenhum destino.⁴² O que implica necessariamente o redimensionamento do próprio registro original do psiquismo humano. Cabe frisar que para Levinas o ser é mal e todo movimento ontológico não justificado pela ética é violência e selvageria. Sendo assim, somente num contexto em que se dá a

³⁷ “O Desejo é uma aspiração animada pelo Desejável; nasce a partir do seu ‘objeto’, é revelação”. TI, p. 56.

³⁸ TI, p. 63.

³⁹ Cf. HH, p. 48 e também DEHH, p. 233.

⁴⁰ Cf. TI, p. 224.

⁴¹ “O Desejo é desejo num ser feliz: o desejo é a infelicidade do feliz, uma necessidade luxuosa”, TI, p. 57.

⁴² Cf. TI, p. 57,58.

separação e individuação de uma identidade que nada deve ao Outro nem ao ser, nem dialética nem logicamente, como ateísmo puro igualmente transcendente, como ipseidade em condições de acolhimento, que se pode pensar num ente capaz de caminhar através do Desejo.⁴³ Nisso o que se faz é um abandono do modo de pensar à guisa das relações da consciência intencional ou objetiva e se adentra num contexto em que é possível pensar numa relação com algo que é em-si, ou seja, absolutamente Outro, isso a partir da reconfiguração do próprio registro primordial desde o qual se sustenta a subjetividade.

No Desejo se estaria disposto ao absolutamente Outro, nele haveria relação sem correlação, nele se estaria num contexto relacional sem que haja adequação do Outro ao pensamento que o pensa que inverte os termos do movimento em que tradicionalmente se pensa uma relação e diz que no primeiro momento há passividade da identidade e que é do Outro que surge todo movimento e toda animação. É do apelo do Outro que surge todo sentido.⁴⁴ Em outras palavras, se no Desejo tem-se a relação por excelência, em que se preserva a separação dos termos da relação, esta não parte de uma ação do mesmo; ou seja, o infinito em mim significaria de algum modo a passividade em que se desconcerta toda coação e toda adequação do eu que pensa - a relação pensada agora é movida pelo Outro.

Desde aí fala numa instância de discurso com o Outro em que se foge de toda retórica e de toda demagogia e se busca compreendê-lo não de viés, mas de frente, em que se desprende de toda objetividade para um contexto em que o Outro se expressa, em que o *Outro enquanto outro é Outrem*.⁴⁵ O Discurso seria requerido aí para deixar o Outro ser, o que para Levinas é um contexto de justiça. No Discurso o Outro se apresenta, é presença, mas sua presença não se desdobra em tema, se instaura, mas para além do conhecimento objetivo e, por isso, significa. Outro que não é um alter-ego, mas o *alter* do ego, que não está em relação com o ser e, por isso, foge ao acesso do conhecimento e da atividade intelectual e que não se distingue do Mesmo por uma determinada qualidade que no fundo anularia a alteridade. Outro que é intocável, inadequado, inefável e completamente

⁴³ Cf. TI, p. 54. No capítulo seguinte desenvolverei com maior atenção essa idéia ela é fundamental na compreensão a experiência heterônoma.

⁴⁴ Cf. TI, p. 63.

⁴⁵ Cf. TI, p. 67.

alheio aos interesses e poderes do Mesmo porque nada tem, nada pode.⁴⁶ Para Levinas, o Outro é o infinitamente transcendente, infinitamente estranho, estrangeiro e livre⁴⁷ que rompe com toda e qualquer possibilidade de apreensão e intelecção, além e aquém da vontade, da liberdade e da razão, e que ao mesmo tempo está em frente, é *rosto*⁴⁸ que se manifesta, fala e se revela e nisso inspira, não é in-diferente, mas é simultaneamente presença e transcendência – *epifania*, que se opõe sem antagonismos a todos os poderes do Mesmo, sendo, por isso, capaz de pôr em causa e animar.⁴⁹ Nesse contexto, o Desejo é já resultado da relação com o rosto do Outro que cura da alergia da exterioridade.

Nesse sentido, o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo, relação do pensamento com aquilo que ultrapassa sua capacidade, com que a todo momento se mostra para além de toda adequação, é aqui acolhimento do rosto do Outro. Acolhimento daquele que se recusa a todos os poderes do Mesmo, que se recusa a toda assimilação e que, por isso, tem, segundo Levinas, uma estrutura positiva: *ética*.⁵⁰ O rosto do Outro fala e convida a uma relação sem paralelo, desde a qual se inverte qualquer forma de interesse e se instaura uma nova significação. Nisso o discurso seria a experiência pura da relação social desde a qual surge a significação por excelência que anima a própria subjetividade. Relação com o infinitamente transcendente, livre de toda associação, de toda interpretação e correlação, que tem aqui a capacidade de solicitar e apelar - animar. Animação além da consciência e da presença donde se adentra numa relação de justiça. O *Discurso* representa, nesse caso, o contexto em que toda participação está

⁴⁶ “O absolutamente outro é Outrem: não faz número comigo. A coletividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem”. TI, p. 28.

⁴⁷ Cf. TI, p. 28.

⁴⁸ “Chamamos rosto à manifestação daquilo que se pode apresentar tão diretamente a um Eu e, dessa forma, tão exteriormente”. DEHH, p. 211.

⁴⁹ “A posição em frente de, a oposição, por excelência, só se coloca como um pôr em causa moral. Esse movimento parte do Outro”. TI, p. 213.

⁵⁰ Cf. TI, p. 215.

suspensa e cuja virtualidade se inscreve no mais elementar da condição humana desenvolvendo sua existência.⁵¹

Nesse sentido, ao argumentar que a *ideia do infinito* não é fruto do jogo das luzes da consciência, que ela se institui para além da adequação entre pensamento e objeto, a partir da relação social concreta entre o Mesmo e o Outro sob a forma de Desejo, Levinas ergue considerações que lançam a um novo contexto de sentido do humano. Sentido desde o qual se revela uma face eminentemente disponível, aberta, hospitaleira e ética em que antes de toda ação e de toda forma de interessamento e de movimento da consciência se está já implicado numa significação que orienta para fora de si, para o outro lado, para o Outro. Diante do Outro, do Desejo que aí se produz, revela-se, segundo ele, uma significação que não é fruto da intimidade do ego, que não brota da interioridade ou da ipseidade e que, nesse caso, é fonte de um sentido alheio a tudo o que já foi dito e pensado sobre o homem até então. O Desejo é por tudo isso o evento fenomenológico diante do qual a antropologia deixa de ser uma arqueologia. Não há razões na identidade da alma que justifiquem a aspiração pelo Outro. Ou seja, há nisso um descentramento da intimidade do ego deslocando para além da órbita do si-Mesmo o sentido desde o qual repercute a condição humana. O estudo do humano, embora desde Husserl remeta à redução ao mais íntimo e peculiar da alma, aos recônditos mais elementares desde o qual reverbera a significação por excelência, deve-se conformar aqui com o fato inusitado de uma experiência desde a qual não se está mais no âmbito da autonomia. Ao aderir aos recônditos sutis em que se singulariza a humanidade, Levinas aponta para uma orientação que identifica a intimidade à moralidade. Dizer Eu é já responder ao apelo ético do Outro, essa é a grande questão. Pela evidência do Desejo se distende toda e qualquer forma de interessamento, todo recurso e toda amarração em si e se desconcerta a intencionalidade e o próprio cuidado de si, nisso se delinaria uma existência que suspende as necessidades da própria existência, como textura sublime de uma existência *sabática* desde a qual todos os interesses estão em suspensão.

⁵¹ “Outrem permanece infinitamente transcendente ... rompe com o mundo que nos pode ser comum e cujas virtualidades se inscrevem na nossa natureza e que desenvolvemos também na nossa existência”. Cf. TI, p. 211.

O Desejo do Outro é, para Levinas, a indicação da necessidade de quem não mais tem necessidades, é como se pudéssemos visualizar aí um movimento animado e inspirado que nasce para além toda falta e satisfação desde o qual repercute todo um novo contexto de sentido do humano, ou seja, um sentido que flui animado para o Outro, preocupado com o Outro a partir do Outro. Em outras palavras, o Eu se realiza como tal a partir do Outro, pelo fato de responder ao Outro. A pessoa, nesse caso, é confirmada na responsabilidade pelo Outro e não *mais reduzida ao seu lugar na totalidade*.⁵² Faz aqui uma entrada numa nova orientação da vida interior, chamada por Levinas de responsabilidade infinita. É como se nisso reverberasse a face ética do homem, desconhecida das teorias que disputam o sentido do humano a partir da lógica do *conatus*, o que implica o rompimento dos estigmas do encarceramento em si e de qualquer espécie de interesse e integração em si e se distende o olhar para ainda antes da própria pergunta ontológica e para ainda antes da intencionalidade integradora. É como se a partir disso se desvelasse um modo exótico de se estar no mundo, que revela novos poderes à alma, nesse caso poderes de *acolhimento, de dom, de mãos cheias de hospitalidade*.

Referências

- ADORNO, HORKHEIMER. *Dialética do esclarecimento*. 1.ed. 1969. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
- _____. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- _____. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 1947. Paris: J.Vrin, 1988.
- _____. *Éthique et infini*. Paris: Fayard e France Culture, 2000
- _____. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- PIVATTO. *Ética da alteridade*. In: Oliveira. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- SOUZA, Ricardo Timm. *Razões plurais*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

⁵² TI, p. 275.

_____. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 85.

SUSIN, L. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.