



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

MARCELLO CHAVES

**DA CRÍTICA À TOTALIDADE HEGELIANA AO SENTIDO DA
ELEIDADE NO PENSAMENTO DE EMMNUEL LÉVINAS**

**Salvador – BA
2015**

MARCELLO CHAVES

**DA CRÍTICA À TOTALIDADE HEGELIANA AO SENTIDO DA
ELEIDADE NO PENSAMENTO DE EMMNUEL LÉVINAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Lourenço Araújo Leite

Salvador
2015

MARCELLO CHAVES

**DA CRÍTICA À TOTALIDADE HEGELIANA AO SENTIDO DA
ELEIDADE NO PENSAMENTO DE EMMNUEL LÉVINAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da
Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em
Filosofia.

Aprovada em _____

Banca examinadora:

Prof. Dr. José Lourenço Araújo Leite (Orientador) – Universidade Federal da Bahia

Prof. Dr. José Antônio Saja Ramos Neves – Universidade Federal da Bahia

Prof. Dr. Giorgio Borghi – Universidade Católica do Salvador

Salvador
2015

*À Célia e Sallo por começarem tudo isso,
e a Cleide por sempre me ajudar a continuar.*

*À Professora Ana Alice Alcântara Costa,
uma vida dedicada à luta pela afirmação
da alteridade feminina (in memoriam).*

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer especialmente a meu Mestre e amigo professor Lourenço Leite pela grande sabedoria, mas, principalmente, pela infinita generosidade em compartilhá-la.

Também agradeço especialmente ao professor João Carlos Salles, magnífico amigo imortal, pelo voto de confiança que sempre será lembrado.

Meus agradecimentos aos professores José Antônio Saja Ramos Neves (UFBA) e Giorgio Borghi (UCSal), pelas imprescindíveis contribuições na banca de qualificação e defesa; ao professor Luciano Costa (UNEB) pelo diálogo sincero e ensinamentos que muito me ajudaram a dar um *sentido* a esta pesquisa; ao querido amigo Fábio Nascimento pelas inúmeras matrículas realizadas; à Agência CAPES pela concessão da bolsa de pesquisa; à Anna Lu Velloso Lemos e às professoras Bruna Frascolla e Marina Reis, pelas importantes contribuições na tradução do resumo; às amigas: professora Gil Cardoso e Daphne Soares pela leitura atenta na revisão deste texto; aos integrantes do Grupo de Estudos Tempo e a Melancolia da Alteridade pelas discussões filosóficas e as contribuições importantíssimas para a elaboração deste trabalho.

*“Olha minha cara
É só mistério, não tem segredo.”*
(Arnaldo Antunes/Carlinhos Brown/Marisa Monte)

RESUMO

A flagrante falência do humanismo da razão centrada no Eu como a principal referência de significado para as relações interpessoais nas sociedades ocidentais contemporâneas instaura a demanda por um novo sentido para a Ética. Parte-se da crítica à Totalidade hegeliana, enquanto a representação máxima do humanismo da razão, em direção ao sentido da *Eleidade*, sentido que rompe com a Totalidade através da epifania do Rosto do Outro e aponta para um novo humanismo, o humanismo do outro homem. Evidenciam-se os aspectos fundamentais do pensamento de Lévinas que são essenciais para se estabelecer o sentido da *Eleidade*: a crítica ao modo como a racionalidade se relaciona com o mundo – a compreensão; o problema do Eu na Totalidade; o divisar do Rosto do Outro no encontro, início para toda e qualquer possibilidade de conhecimento; a crise da sociedade íntima e a moral terrestre; e a significância do vestígio, que é o rastro do Infinito no rosto do Outro a apontar para o novo sentido. As relações entre esses aspectos, os conceitos correlatos envolvidos nesta trajetória, da Totalidade à *Eleidade*, sugerirá um “estatuto para o terceiro homem”, para o Ele, um novo sentido para a Ética fundamentado na Metafísica da Alteridade de Lévinas.

Palavras-chave: *Eleidade*. Totalidade. Ética. Alteridade. Metafísica.

ABSTRACT

The flagrant failure of that Humanism made by Ego-centered reason as the main source of meaning for interpersonal relations on actual Occidental societies institutes a demand for a new sense of Ethics. I shall depart from the criticism of Hegelian Totality as the utmost presentation of reason's Humanism and go towards the sense of Illeity, a sense which, through the epiphany of the Face of the Other, breaks off with Totality and indicates a new Humanism: the Humanism of the other. I shall evidentiate the fundamental aspects of Levinas' thought which are essential for establishing the sense of Illeity: the criticism to the way how rationaliy relates itself with the world (comprehension), the problem of the Ego at the Totality, the divising of the Face of the Other at the meeting: beginning to any possibility of knowledgethe, crisis of intimal society and the terrestrial moral, and the meaningfulness of vestige, which is the trace of the Infinite in the face of the Other to point to the new sense. The relations between these aspects, the correlate concepts involved in this trajectory from Totality to Illeity, shall sugest a "statute for the thrid man", for the Ille, a new sense for the Ethics, founded on Levinas' Metaphysics of Alterity.

Keywords: Illeity. Totality. Ethics. Alterity. Metaphysical.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

- A crise do humanismo da Razão.....11
- A crise da Totalidade;
- A impossibilidade da significância do Eu e o surgimento do Outro;

CAPÍTULO I: Hegel e a Totalidade

- Seção 1 – Um breve histórico sobre a significância da Totalidade.....24

- Idade Antiga;
- Idade Média;
- Idade Moderna;
- Idade Contemporânea;

- Seção 2 – Totalidade e a *Fenomenologia do Espírito*.....42

- A certeza sensível e a consciência-de-si;
- A Dialética do Desejo e o ser outro;
- O *Zeitgeist*;
- A Dialética do Senhor x Escravo;

CAPÍTULO II: Levinas e a *Eleidade*

- Seção 1 – Compreensão e Crítica.....60

- Inteligência: Inadequação e Ardil;
- A Posse;
- Desejo e Distância Metafísica;
- O *Eu* levinasiano;
- O problema do Eu na Totalidade;
- Pensamento e Apreensão;

- Seção 2 – Rosto e Ruptura.....75

- Rosto e Fenomenologia;
- Rosto e Compreensão;
- Rosto e Encontro;
- Rosto e Religião;
- Rosto e Discurso;
- Rosto e Ética;

Seção 3 – *Eleidade* e Sentido.....82

- Culpabilidade, Inocência e Separação;
- A Falta e a Sociedade Íntima;
- Relação *eu-tu* e *eu-Deus* e a Falta Social;
- A Sociedade Real e a falência das religiões;
- Significação Objetiva e Significação Intencional;
- Rosto e Responsabilidade;
- Novo sentido e Moral Terrestre;
- Sociedade Aberta e naturalidade;
- O Além e o Ausente;
- Lateralidade e *Irretitude*;
- A Significância do Vestígio;
- O Infinito, o Ele e a *Eleidade*.

CAPÍTULO III: Considerações finais

– Introdução.....102

- Conhecimento e poder;
- Totalidade e Totalitarismo;
- Totalidade, Indiferença e Absurdo;
- A Consubstancialidade do Pensante e a alienação;
- *Eleidade* e o Novo Humanismo.

Referências Bibliográficas.....115

INTRODUÇÃO

A tradição filosófica já nos forneceu inúmeros exemplos de paradigmas que nortearam o modo como vivemos e nos relacionamos no decorrer da história. Vários tipos de *ethos* foram estabelecidos, vividos, descartados ou restabelecidos. No constante processo de desenvolvimento da humanidade, as regras de convívio e hábitos acompanham passo a passo este caminhar, sendo parte dele, percorrendo-o e transformando-se. No Devir do homem singular, na efemeridade do seu viver, na impossibilidade de uma prescrição de sentido absoluto à sua vida ou garantias de um futuro preciso, residem os elementos que extrapolam a singularidade e compõem a essência dos fatos sociais, elementos que representam o que fomos a cada época e a resposta dada à necessidade natural do humano de viver em sociedade, o agir ético. Este mesmo processo histórico, que possui seus fundamentos na indeterminação da subjetividade e sua *práxis* no inter-relacionamento entre essas indeterminações, fundamentalmente torna-se reagente a uma apreensão em uma Totalidade que o reduza às sínteses racionais ou simbólicas, que, *a priori*, determine os acontecimentos. Só há essa possibilidade de sínteses *a posteriori*, pela História. Parte-se da afirmação categórica de Emmanuel Lévinas acerca da impossibilidade de apreensão do Outro pela razão humana sob qualquer aspecto, seja racional ou simbólico, da incapacidade da razão de reduzir a sínteses racionais ou simbólicas a Alteridade. A partir daí que se pretende estabelecer em que pontos essa maneira de conhecer se contrapõe à Ética e como está ligada, através da sua crítica, ao surgimento de um novo paradigma nas relações interpessoais. No sentido indicado pela *Eleidade*¹, acredita-se estar contido o marco ético do novo humanismo, o *humanismo do outro homem*.

Nesta reflexão objetiva-se prioritariamente evidenciar aspectos do caminho percorrido, da Totalidade à *Eleidade*, através da filosofia de Emmanuel Lévinas, caminho que estabelece um novo marco ético e advém de um pensamento filosófico inovador, que parte de uma crítica à totalidade enquanto conhecimento e propõe um novo sentido para o ser: o ser do homem é a humanidade. Uma filosofia que rompe com o solipsismo através da noção de Alteridade, promovendo a primazia da Ética sobre a Ontologia, sugerindo um novo Humanismo, como no título de uma das suas obras – *Humanismo do Outro Homem*. Um humanismo calcado no reconhecimento do “*entre nós*”² com o objetivo da realização plena das diversidades, e que decerto gera desdobramentos na noção de bem comum, política e relações interpessoais.

¹ - Neologismo na tradução da palavra francesa *illéité* (que também é um neologismo na língua francesa) da obra *Humanisme de l'autre homme*, coordenada por Pergentino S. Pivatto. Esse termo aparece no texto *O Vestígio* (LÉVINAS, 1993, p.60) e refere-se à característica do ele, ou terceira pessoa, que tem um novo sentido na sua condição de irreversibilidade – impossibilidade de redução a qualquer revelação ou dissimulação, sempre o remetendo a um passado inatingível, imemoriável.

² - Título de mais uma de suas obras e que se refere ao espaço ético entre o eu e o outro (LÉVINAS, 2005).

A morte de Deus traz consigo a Idade das Luzes e a perda do absoluto, instaurando o império do *eu*, o abandono da Metafísica em favor da Razão. A Ciência é elevada aos altares, o *eu* deixa de ser significado pelo absoluto de Deus e passa a ser significado pela Totalidade. Lévinas sugere e aponta o caminho de retorno à Metafísica através da Alteridade, do infinito no rosto do outro. Aqui se pretende elencar os principais aspectos do caminho percorrido pelo autor, no qual se dá o sentido da *Eleidade*, não enquanto uma culminância total do seu pensamento, mas da parte deste que redimensiona o sentido para a ética. O rompimento com a hecceidade gera a extrapolação, a abstração do outro. A busca da *Eleidade* consiste na busca do *ele* metafísico.

Antes porém, ressalta-se que a filosofia levinasiana é essencialmente metafísica, isenta de qualquer interpretação antropológica ou política; parte-se de uma abordagem fenomenológica através do rosto do outro, decerto, mas Lévinas não elabora ou almeja elaborar nenhum sistema fenomenológico acerca do tema que vise esgotar totalmente a sua compreensão. Há uma afirmação categórica acerca da anterioridade a todas essas interpretações, uma anterioridade até à própria possibilidade de conhecimento. Três conceitos importantes – o *eu*, o *outro* e o *ele* – além dos seus elementos próprios e de interação – o *rosto*, o *encontro* e o *milagre*³, por exemplo, são conceitos puramente metafísicos, e sair dessa trilha seria um equívoco fatal, que decerto impossibilitaria o devido entendimento da Filosofia de Lévinas e distorceria conseqüentemente suas conclusões. Outro ponto importante é que sua filosofia trata prioritariamente da Ética como filosofia primeira, decerto uma Ética iniciada na fenomenologia do rosto, que tem na crítica à categoria da Totalidade um aspecto importante, mas fundamentalmente Ética. Também vale lembrar a importância da resignificação de conceitos filosóficos; alguns conceitos usados tradicionalmente na filosofia recebem sentidos diferentes, impossibilitando uma abordagem direta ao objeto. Para isso, faz-se necessário o estabelecimento de uma linha conceitual que demonstre a construção do sentido desde os seus fundamentos até a conclusão, reforçando o objetivo de circunscrição do conceito fundamental no pensamento do autor lituano, bem como a relação com os conceitos basilares e correlatos.

A perda do amparo metafísico decretado pela Idade das Luzes conduz a humanidade à solidão do mundo, depara-a com suas limitações e finitude, cobra-lhe soluções à dura problemática do enfrentamento do mundo e suas intempéries apenas dispondo da Razão. Neste contexto a Ciência torna-se o expoente máximo na tradução dessa nova realidade, calcada no solipsismo, almeja os altares do Absoluto. Hegel, ao escrever sobre o *Zeitgeist* da modernidade, ou Espírito do Tempo, traduz inequivocamente esse contexto. As pretensões do sistema filosófico hegeliano, nas

³ - Apesar de ser um termo da Teologia, o autor importa-o para a sua filosofia com outro significado, como sendo a extraordinária capacidade de um sistema parcial ser penetrado por um sistema total, ou seja, o fato do gênero humano ter consciência da exterioridade ou totalidade, mesmo tendo uma existência limitada e finita. A nossa capacidade de conceber racionalmente a eternidade ou a infinitude é que consiste nessa penetração do total no parcial, que Lévinas denomina milagre (LÉVINAS, 2005, p.37).

quais afirma as possibilidades de conformidade entre Razão e Natureza a ponto de promover uma explicação racional para tudo o que há, inaugura uma nova época.

“[*Die wahre Gestalt*] A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se *amor* ao *saber* para ser *saber efetivo* – é isto o que me proponho. Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja ciência, e somente a exposição da própria filosofia será uma explicação satisfatória a respeito. Porém a necessidade *exterior* é idêntica à necessidade *interior* – desde que concebida de modo universal e prescindindo da contingência da pessoa e das motivações individuais – e consiste na figura sob a qual uma época representa o ser-aí de seus momentos. Portanto a única justificação verdadeira das tentativas, que visam esse fim, seria mostrar que chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência; pois, ao demonstrar sua necessidade, estaria ao mesmo tempo realizando sua meta.” (HEGEL, 2012, p. 27).

A Idade Moderna impõe aspectos tão marcantes à história da humanidade que ainda hoje vivemos sob tais signos, a maneira como vivemos e agimos são heranças diretas da modernidade. A Ciência Positivista se apodera com primazia da interpretação e utilização da natureza, enquanto esse mesmo positivismo fundamenta as noções de Justiça e engendram conjuntos de leis, permitindo as relações entre os homens em sociedade. Atributos da razão moderna, nascida do pensamento originário grego, conforme podemos ver na noção originária de epistemologia, resgatada no texto de Heidegger:

“A palavra *epistème* deriva do particípio *epistámenos*. Assim se chama o homem enquanto competente e hábil (competência no sentido de *appartenance*). A filosofia é *epistème tis*, uma espécie de competência, *theoretiké*, que é capaz de *theorein*, quer dizer, olhar para algo e envolver e fixar com o olhar aquilo que perscruta. E por isso que a filosofia é *epistème theoretiké*.” (HEIDEGGER, 1980, p. 07)

A primazia da Razão perante o Deus morto é responsável pela elevação do conceito homem racional e seu estabelecimento como medida das coisas e de si. Não há mais espaço para o que não possa ser apreendido totalmente pelo pensamento humano, é a posse total do objeto pelo sujeito.

Essa posse ou apreensão do objeto por parte da ciência positiva consiste exatamente nas prescrições do Método Científico: a coerência sintática e semântica do sistema, a possibilidade de reprodução ilimitada do experimento, bem como a sua aprovação em qualquer teste que busque a confirmação do mesmo. O cumprimento dessas exigências permite às ciências positivas disporem de seus objetos de estudo de forma integral, ao dispor do objeto de forma completa, com a capacidade inclusive de reproduzi-lo, a ciência se apodera do mesmo. Tal posse só foi possível a partir do momento em que a humanidade cria os mecanismos para o entendimento, a “Revolução Copernicana” – a razão deixa de ser refém da mera descrição da natureza e passa a criar formas de aprisionamento do objeto na compreensão. Algo como se a razão parasse de orbitar em torno da

natureza, agora a natureza que orbita em torno da razão. Os juízos sintéticos *a priori*⁴ obtidos nas ciências exatas e na Física de Newton, mais tarde obtidos em outros ramos científicos, são a prova cabal desse domínio integral na interpretação do real pela razão. Essas novas ferramentas do pensar humano e a aplicação do método científico na interpretação do agir coletivo constituem-se em uma atividade que promete uma interpretação rigorosa dos acontecimentos a ponto de produzir verdades científicas, mais ainda, uma capacidade sistêmica de predição dos macros acontecimentos sociais. Chama-se Totalidade essa maneira de conhecer, na qual a Razão apreende o objeto na compreensão, no solipsismo, impondo a significância do Eu, ou seja, a capacidade do Eu de conferir sentido ao mundo e a si mesmo. Para Lévinas “*compreender é relacionar-se ao particular; único a existir, pelo conhecimento que é sempre conhecimento do universal*” (LÉVINAS, 2005, p.26). Compreender não é um ato puro, a interação sujeito-objeto influencia no resultado a ser apreendido pela razão, variam as conclusões de sujeito para sujeito. Essa impureza do ato de conhecer é duplamente amplificada quando o “objeto” é o outro.

O ser humano é um ente não um objeto, no encontro com o outro não se pode deixar de exprimir o próprio encontro, nem de afetar ou se afetar pela expressão enunciada pelo outro. Enquanto Rosto⁵, na presença do rosto que o homem é o ente, e só assim é acessível, mas esse livre acesso ético, é, ao mesmo tempo, uma barreira intransponível para a tentativa de apreensão. A compreensão confere significação ao ente a partir do ser, não o invoca, apenas o nomeia, uma nomeação em sentido essencialmente descritivo. Comete, segundo Lévinas, uma violência e uma negação; a violência que ela comete é a negação parcial, parcial porque sem desaparecer o ente se encontra em meu poder; parcial porque só nomeia, não o invoca; negação da independência do ente tornando o ente dependente do eu, da sua significância – negação da Alteridade. A negação parcial gera uma ligação entre o eu e o outro através da posse.

A posse, sendo negação parcial do ente, reduz o outro ao mesmo, apreende o outro no mesmo, evidenciando justamente a problemática hegeliana a respeito da maneira como conhecemos, através da tentativa de compreensão do objeto na Totalidade. É chamada de parcial porque não faz desaparecer (morte) o outro, apenas nega a sua alteridade na tentativa de compreendê-lo através de uma razão calcada no solipsismo. Compreender é exercer o nosso poder, a nossa propriedade sobre algo, o ato de conhecer como uma tentativa de apropriação, de apreensão

⁴ - Expressão utilizada por Kant, na *Crítica da Razão Pura*, para designar a chamada matematização da natureza, ou seja, a capacidade da Razão de criar mecanismos capazes de gerar um entendimento matemático dos acontecimentos naturais. A capacidade de se gerar juízos que consigam uma síntese comum entre variáveis diferentes aprioristicamente. A Mecânica de Newton é, segundo Kant, o que melhor exemplifica essa matematização.

⁵ - Conceito basilar do pensamento levinasiano, o Rosto é a porta de entrada para a Metafísica da Alteridade, onde a imanência e transcendência humana paradoxalmente habitam: a fragilidade da sua exposição em contraste com a impossibilidade de sua apreensão. Desprovido de qualquer característica antropológica, social ou política, mantém-se apenas como Rosto, sem identidade ou possibilidade de ser compreendido na Totalidade. Este conceito é amplamente abordado na obra *Totalidade e Infinito* (LÉVINAS, 2008).

do outro. A posse não nega a existência, nega a Alteridade. Nesse processo de conhecimento, o ente é meio (instrumento, utensílio) e fim (consumível, alimento), e no gozo da nossa interação, se oferece, depende de mim. Ao mesmo tempo em que o ente se oferece como instrumento à compreensão, instrumento para conhecer e o próprio objeto a ser conhecido, ele é meio e fim para a compreensão, seu alimento e a maneira como ela é alimentada. E no meu gozo deste alimento, instaura-se a dependência sujeito-objeto. À compreensão e à significação, tomadas a partir do horizonte da totalidade, Lévinas opõe a significância do rosto. Para ele, não existe a possibilidade de o ente ser apreendido na totalidade. Só se entra na totalidade através da morte, com o cessar do pensamento. “*Pela morte, o ser vivente entra na totalidade, porém não pensa mais nada. Pensante, o ser que se situa na totalidade não é absolvido nela. Ele existe em relação a uma totalidade, mas permanece aqui, separado da totalidade, eu.*” (LÉVINAS, 2005, p.37). A partir da crítica à Totalidade se busca o sentido da *Eleidade*.

Seguindo o caminho clássico apontado pelos gregos, no qual se acredita ser um legítimo questionamento filosófico aquele que pergunta sobre a essência das coisas, sobre o que constitui a natureza de um ser; um questionamento que surja da capacidade do mundo de nos afetar, maravilhando-nos e despertando a inquietação que nos move em direção ao desvelamento. Esse princípio se mantém firme durante toda a tradição filosófica e mesmo no recorte contextual contemporâneo, mostra-se evidente e necessário. A contemporaneidade remodelou vários problemas filosóficos antigos, criou outros, evidenciou novas problemáticas nascidas das novas formas de se viver no mundo. Mas algumas perguntas milenares ainda ecoam, ainda vagam sem respostas, e apesar de aparentemente assumirem uma roupagem contemporânea, ainda são fundamentalmente questionamentos antigos: poderá a humanidade estabelecer paradigmas universais que determinem um *ethos* favorável ao desenvolvimento pleno das diversas “humanidades”?!

Acima o questionamento fundamental que motiva o desenvolvimento desse trabalho, que mais especificamente consiste em estabelecer os principais aspectos do pensamento de Lévinas, que formam o sentido da *Eleidade* a partir da crítica à totalidade no sistema hegeliano. Há desde sempre uma inquietação ética motivadora, baseada na crença da ética como pré-requisito para a possibilidade de um desenvolvimento humano pleno, precisa-se do outro para esse desenvolvimento, para o avanço da espécie, e até mesmo, segundo Lévinas, para indicar o sentido da existência humana. Instaura-se a demanda por um novo *ethos*, que abandone a autofagia e o fratricídio do individualismo e que dê ao outro a possibilidade de pleno desenvolvimento de sua diversidade.

Três pontos extremamente relevantes nesta reflexão se mostram importantes na sua própria justificativa: a crítica à totalidade enquanto tentativa de apoderamento do eu sobre o outro – compreensão/apreensão; a possibilidade de retorno à metafísica através da Filosofia da Alteridade e o estabelecimento de um novo paradigma ético. Essa retomada da metafísica na contemporaneidade, desvinculada da Ontologia e referenciada pela Ética, desperta um grande interesse por reacender o debate metafísico e, neste caso, através dele propor um novo paradigma para as relações interpessoais. Em um modo geral afirma-se também a redefinição do Humanismo em um novo modelo que traga o pleno respeito à alteridade e a ruptura da indiferença. Decerto tais aspectos se apresentam como motivadores da realização desta tarefa, principalmente levando-se em consideração a total falência do que entendemos como o conceito de Ser Humano, conforme a citação abaixo da obra *Humanismo do Outro Homem*.

“A crise do humanismo em nossa época tem, sem dúvida, sua fonte na experiência da ineficiência humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições. No mundo, em que as coisas estão em seu lugar, em que os olhos, as mãos e os pés sabem encontrá-las, em que a ciência prolonga a topografia da percepção e da *práxis*, mesmo ao transfigurar seu espaço; nos lugares onde se localizam cidades e campos que os humanos *habitam*, ordenando-se, segundo diversos conjuntos, entre os *entes*; em toda essa realidade “correta”, o contra-senso dos vastos empreendimentos frustrados – em que a política e a técnica resultam na negação dos projetos que os norteiam – mostra a inconsistência do homem, joguete de suas obras. Os mortos que ficaram sem sepultura nas guerras e os campos de extermínio afiançam a idéia de uma morte sem amanhã e tornam tragicômica a preocupação para consigo mesmo e ilusórias tanto a pretensão do *animal rationale* a um lugar privilegiado no cosmos, como a capacidade de dominar e de integrar a totalidade do ser numa consciência de si.”(LÉVINAS, 1993, p.71).

Abandonamos a pouco o século XX, período de inúmeros conflitos e das grandes guerras mundiais, no qual o estado de suspensão dos imperativos éticos, engendrados pela razão a partir da modernidade, atingiu o seu apogeu; evidenciando também ao máximo a contradição entre teoria e prática, entre razão e ação, entre todo o desenvolvimento intelectual obtido ao longo da história e as bombas atômicas lançadas sobre Hiroshima e Nagasaki. A maior conquista da razão, o desenvolvimento científico, tem como sua maior expressão e prova cabal da sua eficiência, o extermínio instantâneo de centenas de milhares de seres humanos. A busca de um novo paradigma ético através da razão tem no século XX a sua pior derrota. A suspensão dos imperativos éticos nas guerras e conflitos nos remeteu a uma sociedade amargamente absurda, enraizada em um individualismo exacerbado que se submete a uma relação social totalmente esquizofrênica, na qual o *eu* não se reconhece nem atua efetivamente enquanto as definições da razão para o animal social ou político. Campo aberto para o solipsismo, egocentrismo e individualismo. O notório fracasso do conceito homem.

A crise da razão humanista é o resultado da simples análise da falência do conceito “homem racional” perante os empreendimentos e realizações da própria razão que o define, a incongruência deste com os imperativos e formulações éticas desta mesma razão é gerada na própria *práxis* humana. Ao se tentar empreender a tarefa de conhecer de maneira totalizante o gênero humano, na tentativa de apreender totalmente a essência do objeto, depara-se com um problema ético-gnosiológico, a Totalidade comete a primeira e fundamental violência contra o outro: a tentativa de posse. O eu, ao tentar se apoderar do outro, comete uma violência contra a liberdade do outro, tentando reduzir sua alteridade a uma síntese ou abstração comum, *a redução do outro ao mesmo*⁶. Há uma clara impossibilidade funcional do eu referenciado pela Totalidade de significar o outro. A Alteridade consiste na eterna fuga de significado, pois está no devir, no dinamismo do tempo, modificando-se enquanto pensamento livre, sem se render à racionalidade; além de uma flagrante *irretitude*⁷ ou lateralidade na suposta relação direta entre natureza humana e entendimento. O pensamento racional científico esbarra na muralha do rosto, na impossibilidade de apreensão, de controle. “*Um ser particular só pode ser tomado por uma totalidade se carece de pensamento*” (LÉVINAS, 2005, p.34). A evidente queda do eu enquanto referência ética instaura a necessidade de um novo paradigma.

A humanidade chega ao século XXI com esse legado de violência e de abandono dos imperativos éticos em prol de um individualismo exacerbado e da superficialidade das relações interpessoais, amplamente referendado por arcabouços ideológicos capazes de legitimar os “crimes de lógica” e impor a própria inocência que se justifique. Camus, em sua obra *O Homem Revoltado* (CAMUS, 1999), evidencia o caráter absurdo que a existência humana passa a ter, principalmente quando a Razão é chamada a justificar o extermínio do outro. A Totalidade que convertida em totalitarismo atinge o auge da negação da Alteridade, o extermínio. Existe a possibilidade de estabelecermos um *ethos* favorável ao desenvolvimento da espécie? Será que um dia superaremos a tentação do extermínio do outro? A busca de um novo sentido para o humanismo, um novo referencial para uma nova ética que rompa com o individualismo, que questione a primazia do eu e tenda à criação de um novo paradigma para as relações humanas. Tarefa considerada de suma importância devido à necessidade contemporânea de estabelecimento de novas relações interpessoais capazes de favorecer um ambiente de convívio humano, referenciado pela alteridade e capaz de proporcionar o desenvolvimento da espécie na possibilidade de desenvolvimento pleno da

⁶ - Expressão muito utilizada na obra de Lévinas significando a maneira como conhecemos, sempre buscando descrever de um modo completo e inequívoco toda a essência do objeto; exaurindo a capacidade de descrição a tal ponto que a razão se apropria diretamente da “coisa”. Na tentativa de apreensão do objeto em uma síntese racional universal, inevitavelmente a Alteridade do outro (enquanto objeto) será negada, pois não existe a possibilidade de uma redução do outro a um ser universal. A essa tentativa de apropriação Lévinas denomina como a redução do outro ao mesmo.

⁷ - Outro neologismo impetrado pelo tradutor, Pergentino S. Pivatto, que busca manter o sentido do pensamento do autor. Na obra a palavra refere-se a impossibilidade de retidão entre o signo e significado quando pretendemos apreender o outro em uma explicação racional ou intuição simbólica. Tradução da palavra francesa *irrectitude*.

diversidade.

Cinco aspectos fundamentais do pensamento de Lévinas são essenciais para se estabelecer o sentido da *Eleidade*: o divisar do rosto no encontro; a crítica ao modo como a razão se relaciona com o mundo – a compreensão; o papel do *eu* na totalidade; a crise da sociedade íntima e a moral terrestre e a significância do *vestígio*⁸. A relação entre esses aspectos, e todos os conceitos correlatos envolvidos neste caminho, da totalidade à *Eleidade*, indicará um novo “estatuto para o terceiro homem”. Estatuto este que estabelece um novo paradigma para a Ética através do sentido ético de Outrem. Este sentido consiste no estabelecimento da alteridade como pilar fundamental, que passa a dar sentido à ética e ressaltar a impossibilidade do aprisionamento do outro pela compreensão do eu. Esse novo sentido contesta prioritariamente o primado da ontologia, e a capacidade do eu, em relação ao horizonte (mundo), de conferir significado ao ente (outro). Para Lévinas, a impossibilidade do eu de ceder à tentação do aniquilamento do outro se dá no encontro com a nudez do rosto, o real sentido da Alteridade.

A partir da *Université de Paris-Sorbonne*, a filosofia levinasiana despertou grande interesse pelo mundo e na América Latina também influenciou alguns pensadores, sendo que o princípio fundamental da Filosofia da Alteridade de Lévinas também é fundamento da Filosofia da Libertação da América Latina, de Enrique Dussel – o encontro com o rosto do outro; duas realidades distintas que dialogam sob a égide da “lógica da alteridade”, apesar de divergirem em relação a essência desse rosto, que enquanto para Lévinas é exclusivamente metafísica, Dussel já reivindica uma caracterização política através dos povos oprimidos da América Latina, o povo ameríndio. A seguinte citação de Dussel, na sua obra *Para uma ética da libertação latino-americana*, toca no âmago da questão com muita precisão: “*O homem semita nasce e cresce não na lógica da totalidade (homem-natureza), mas na lógica da alteridade (rosto-de-um-homem-diante-do-rosto-do-outro, livre). O sagrado, o divino nunca é a physis, a totalidade, mas o outro, o inominado, a exterioridade, o nada como liberdade incondicionada da pessoa.*” (DUSSEL, 1981, v. 1, p.42).

Apesar da embriaguez promovida pela natureza, pela imensidão do deserto, o viajante não é significado pela totalidade. A significância da natureza não pode significá-lo, esta não se aplica ao homem e não consiste no seu outro, ou a sua “oposição originária”; neste sentido apenas significa mundo e as coisas do mundo. Isso se dá devido a relação do homem com a natureza ser assimétrica, lateral, não havendo possibilidade de reciprocidade ou retidão entre as partes. Essa relação que é

⁸ - Esse é um dos conceitos levinasianos fundamentais para a *eleidade* e que será oportunamente abordado em profundidade. Por hora cabe ressaltar que a significância do vestígio indica o absolutamente ausente, aquele que só é enquanto rastro de si, rastro que não nos conduz, mas indica, sem significar, também um tempo ausente, um passado remoto e inatingível. Essa significância dá sentido sem mostrar, através do rastro do infinito presente na “epifania do rosto”, através do rosto é que podemos vislumbrar o vestígio do Infinito. Conceito abordado no texto *O Vestígio*, na obra *Humanismo do Outro Homem* (LÉVINAS, 1993, p.60).

mediada pelos sentidos e consolidada pela razão busca sempre a apreensão da natureza pela razão do homem. A própria necessidade de sobrevivência nos deu essa visão de mundo: compreender o mundo ao redor para proporcionar melhores condições de vida à espécie. A natureza não reconhece o homem enquanto singularidade, mas apenas como mais uma peça na totalidade, ela não opta por esmagá-lo, afogá-lo ou devorá-lo, não há escolha nos acontecimentos da natureza, por isso mesmo não são atos, são apenas acontecimentos. A natureza não age, acontece através de uma sucessão de eventos regidos por leis físicas. Já o homem reconhece a *exterioridade*⁹ e se reconhece tanto como imerso nesta totalidade, como também fora dela, enquanto singularidade. Age por escolha, delibera, escolhe e age, elege as suas necessidades e se diferencia no fato de possuir a faculdade do pensamento. Por isso, essa falta de identidade entre homem-totalidade, essa impossibilidade de retirar da natureza o sentido de sua existência.

Lévinas foi um judeu lituano radicado na França, muito ligado à língua e cultura francesa e europeia, mas sem jamais se desligar das suas raízes, levando a tradição cultural judaica a ser muito presente em sua obra, assim como a influência do modo de vida dos povos do deserto. A referência ao homem semita se dá pela necessidade de afirmar a impossibilidade do gênero humano buscar na significância da natureza o seu próprio significado. Na tradição semita, apesar da magnitude e força da natureza expressas no deserto, só o outro pode conferir significado ao eu – a significância do outro. Essa significância está no fato do sentido da existência humana só ser possível em uma perspectiva coletiva, só o outro possibilita esse sentido. Diferentemente da necessidade física, pela qual os eventos naturais ocorrem, o semita evidencia a necessidade metafísica do outro, que confere significado à nossa existência. Isto porque o povo semita não compartilha do pensamento constituído através da lógica homem-natureza, homem-totalidade ou a ontologia da *physis*, que dá sentido ao ente através do ser. Através da epifania do rosto que se abre a dimensão para o sentido a partir do qual o infinito deixa o seu rastro, um infinito de possibilidades inalcançáveis, incógnitas para o eu, um infinito irreduzível ao conhecimento racional ou simbólico, assim vive o semita. Na inquestionável nudez deste rosto que se aproxima na imensidão do deserto está a imanência e a transcendência. Uma imanência completamente nua, despida, contingente e entregue na sua fragilidade ao encontro, à violência da natureza e à violência da tentativa de posse pelo eu; por outro lado uma transcendência velada, incognoscível, mistério só revelado no discurso, e que possui também na nudez do rosto não sua fraqueza, mas a sua robustez, sua fortaleza construída na presença, no “eis-me aqui”, no imperativo ético do “não matarás”. O extermínio desencadeia a irreparável perda, a que se consumada não tem volta, a que não pode ser perdoada; não há possibilidade da concessão do perdão ao ato de extermínio, pois a humanidade não é um simples

⁹ - Com esse termo Lévinas denomina a relação do campo da liberdade humana, do seu poder, da sua propriedade, do seu horizonte em relação à totalidade, ou seja, a exterioridade consiste na zona do eu completamente inacessível à Totalidade, o que está imediatamente exterior ao eu, relacionando-se com um eu que não se deixa absorver.

somatório de *eus* – objetos semelhantes agrupados em conjunto, e sim uma *inter-coexistência*¹⁰ de infinitos particulares não redutíveis ou adicionáveis à figura de um ser em comum, logo, cada perda é a perda de uma parte notoriamente singular de toda a humanidade. Esse é o principal fundamento da Ética de Lévinas, na liberdade incondicionada do deserto surge o outro, a alteridade que confere significado ao eu, a significância do outro, a consciência da re-significação do eu através do outro. No face-a-face é que se estabelece a lógica da alteridade, o encontro com outrem, sem redução ou possibilidade de propriedade por parte do eu e anterior a todo conhecimento. Lévinas chama esse encontro de socialidade, e da extrapolação desse encontro entre o eu e o outro que surge o *ele*.

A Razão é suficiente para desvelar a natureza e a nossa existência? As Ciências, que cumprem muito bem o papel de compreender as coisas, também compreendem o homem? Partindo de questões desse tipo que o autor começa sua jornada em busca de um novo significado para o ser humano, a crítica ao pensamento absoluto, a significância da totalidade – que reduz toda alteridade ao mesmo, assinalam o seu ponto de partida. A filosofia levinasiana critica o conhecimento totalizador e põe em suspensão a capacidade do eu de significar o mundo e o outro. O eu perde a primazia na definição do real, não somos mais o que temos consciência de ser. A consciência do fora de si (exterioridade) confere à linguagem um papel essencial e ao mesmo tempo a destrói, na medida em que se abre uma desconfiança em relação à subjetividade. O *cogito* não mais garante o que sou ou até mesmo meu existir. O *outro* pode ser apreendido pelo *eu*? Crítica a uma razão que opera na lógica da totalidade, sempre reduzindo o outro ao mesmo, maneira de conhecer que, para o autor, só serve para conhecer as coisas e não para conhecer os homens, pois estes jamais poderiam ser reduzidos a uma síntese comum, mesmo ontológica. O outro é significação sem contexto, sem cultura e sem mundo, não podendo jamais ser reduzido ao mesmo, ser apartado da sua inexorável singularidade.

Lévinas afirma que os seres particulares que não pensam, ou os viventes, vivem na violência (brutalidade dos fatos ou crueldade da natureza), enquanto os pensantes vivem na liberdade. Nós conhecemos a totalidade, relacionamos todo o ser particular a ela, buscamos um sentido para os acontecimentos da natureza e percebemos que os viventes não fazem distinção entre si mesmo e a totalidade. Vivem em plena confusão entre si e a totalidade, não percebem, e nem poderiam, a distinção entre si e a totalidade. Lévinas considera essa confusão simplesmente como “vida”. Essa falta de distinção entre o particular e a totalidade, faz com que o vivente só experimente, só vivencie o aqui e o agora. Vive na totalidade e existe como totalidade. Tudo em volta, todas as

¹⁰ – Busca-se com o uso desse termo sintetizar dois aspectos: a coexistência entre as coisas, os viventes, e os pensantes e a impossibilidade de não interação dos pensantes entre si. Na filosofia levinasiana a saudação é o face-a-face, de perto ou de longe, sempre que houver a percepção da presença do outro, haverá saudação. Nesse encontro tudo é interpretado pelo eu: o ato da recusa do olhar, a indiferença, a violência, um questionamento ou uma simples saudação; sempre serão atos em relação ao outro, na presença do outro toda ação ou omissão serão interpretadas como atos, incondicionalmente. “*Há em toda atitude referente ao humano uma saudação – até quando há recusa em saudar*” (LÉVINAS, 2004, p.28).

“forças” que interagem com o vivente, são “assumidas”, ou seja, tudo faz parte de suas necessidades e gozo – no sentido de estar se alimentando, de interação inexorável com o objeto. O pensante percebe a exterioridade, interage com ela através do trabalho e da apropriação, para o vivente tudo é sua própria substância, por essência imediato, seu próprio elemento e meio. O autor descreve esse comportamento do vivente como cínico¹¹. No pensante, o pensamento gera uma consciência metafísica ou capacidade de abstração, que tem início quando obtemos consciência da totalidade para além da nossa interioridade. Enquanto o vivente assume totalmente sua exterioridade: existência apenas biológica, cega para a exterioridade, na qual tudo é consubstancial a si próprio; o pensante percebe em função da interioridade, mas, através do pensamento, tem a plena consciência da exterioridade, a consciência da exterioridade não assumida, o que torna possível uma intervenção na vida através do trabalho, da realização de uma obra - “*Um ser particular só pode ser tomado por uma totalidade se carece de pensamento*” (LÉVINAS, 2005, p.34).

Do problema do eu na totalidade, da não coincidência desse eu com a exterioridade não assumida e conseqüentemente da perda da primazia do eu no significar do outro e das coisas, surge a necessidade desse eu de buscar significado para si e para si em relação à totalidade, de se reconciliar consigo e com o mundo. Apesar do abandono da metafísica, essa falta ainda é suprida, em parte, encontrando em Deus e posteriormente no amor esta reconciliação; Lévinas questiona a *sociedade íntima*¹² baseada na emoção do amor, evidenciando a injustiça cometida ao ele excluído da mesma, instaurando a necessidade de uma *moral terrestre*¹³, que dimensione as possibilidades de um agir consciente de seus atos, mesmo aqueles que transcendem a dimensão das relações íntimas. Na sociedade íntima do *eu-a-Deus*, o transcendente concilia as contradições geradas pelo problema do *eu* na totalidade. Deus mantém a insuficiência humana e a relação com a totalidade, garantindo separação e relação, pondo fim à contradição. Mas, apesar disso, a religião perde seu papel devido a nova culpa que transcende o *eu-a-tu*: a culpa social. A emoção do amor que passa a fundamentar as religiões modernas e contemporâneas, apenas ameniza essa culpa através da caridade, mas esta só pode contemplar o imediatamente próximo, a falta perdoável só funciona em uma sociedade íntima, do *eu-a-Deus* ou do *eu-a-tu*, ambas garantem a possibilidade de conhecer as conseqüências das

¹¹ - No sentido da doutrina filosófica e modo de vida dos seguidores dos filósofos socráticos Antístenes de Atenas (444-356 a. C.) e Diógenes de Sínope (413-323 a. C.), os fundadores da Escola Cínica: pregavam um retorno à vida em total harmonia com a natureza, opondo-se totalmente aos valores e regras sociais vigentes.

¹² - Com essa expressão Lévinas denomina a sociedade constituída na relação prioritária e excludente do *eu* para o *tu*, garantindo através do diálogo, apagar a falta e restituir o *eu*. Sociedade fechada; da falta perdoável que responde a ordem do perdão; constituída através da emoção do amor na qual a extrapolação (no sentido da totalidade) desse *tu* é feita em um segundo tipo de sociedade íntima, estabelecida na relação do *eu* com o Deus transcendente, na qual o prolongamento de nossos atos e suas conseqüências faltosas têm no infinito perdão divino a garantia do restabelecimento da integridade do eu faltoso. Marcada pela significação intencional das ações (LÉVINAS, 2005, p.41).

¹³ - Para Lévinas a Moral Terrestre delinea as relações entre os pensantes, as interpelações entre os eus. É constituída através da razão, estabelecendo uma sociedade aberta, não dependente da emoção do amor. Estabelece a justiça em relação aos terceiros, pois não limita o horizonte da nossa liberdade à salvação sobrenatural, a qual a emoção do amor nos remete (LÉVINAS, 2005, p.46).

ações realizadas. Já na *sociedade real*¹⁴: “*eu ajo em um sentido que me escapa*” (LÉVINAS, 2005, p.42); ajo de acordo com uma significação intencional e objetiva das minhas ações – não sou mais um eu, a falta que carrego foge ao alcance das minhas intenções: a falta social; que não pertence a ordem do perdão, não pode ser redimida nem através da intimidade do diálogo com Deus, nem com o *tu*. Essa falta necessitaria de um perdão transcendente, que só é possível através de Deus ou dos santos, ambos destituídos desse papel pela razão; muito menos ao *tu* caberia esse papel, pois a cumplicidade e satisfação da relação *eu-a-tu* é completamente incompatível com a universalidade. O amor enquanto novo fundamento das religiões tenta restaurar esse eu culpado, mas não resolve a crise das religiões. A crise é devido à impossibilidade do isolamento com Deus (ponte para a totalidade), os excluídos das ‘solidões amorosas’ evidenciam a impossibilidade da sociedade íntima satisfazer ao homem, confortar sua culpa, preencher a falha ética na integridade do eu. Não há possibilidade de uma consciência moral heterônoma internamente no *eu*, desvinculada da exterioridade. Há uma perda da autonomia do eu em relação ao outro e à sua própria singularidade enquanto consciência de seus atos. Sem essa possibilidade e sem um Deus impessoal que seja um ponto fixo exterior e que garanta leis universais, instaura-se a crise. Porém, para Lévinas, outra exterioridade sem tirania (posse pelo eu reduzindo o outro ao mesmo) ou violência (da natureza) é possível: a exterioridade do discurso. O estabelecimento do interlocutor como absoluto, o eu perde a primazia na definição do real, não somos mais o que temos consciência de ser, a consciência do fora de si (exterioridade) confere à linguagem, ao discurso um papel essencial e ao mesmo tempo a destrói, a desconfiança em relação à subjetividade faz com que o eu já não fale mais por si, nossa existência está condicionada ao reconhecimento por parte do outro. Surge, no pensamento de Lévinas, a moral terrestre. É essa moral da sociedade real que busca redimir a injustiça causada ao terceiro na sociedade íntima, admitindo que a intenção não mais segue meus atos até seus prolongamentos finais e que a relação com o terceiro, a responsabilidade que escapa ao raio de ação da intenção define a falta social e é um ponto importante na composição do sentido da *Eleidade*.

Outro importante conceito em seu pensamento, o *rostro*, tem um sentido totalmente abstrato. Não é a descrição das características físicas de uma face, não é forma, também não é o fenômeno de uma coisa em si que se manifesta em dado instante, não indica tempo nem espaço. O rosto remete a um além impossível de ser alcançado, de ser conhecido racionalmente ou sequer intuído simbolicamente. Esse além não é um pano de fundo do mundo, não significa um outro mundo por trás do que vivemos, este ainda seria um símbolo, conduzindo ainda a um mundo capaz de ser simbolizado. Deste além que procede o rosto, o outro na Ética de Lévinas. Um além absolutamente ausente, que apesar da absoluta ausência, guarda um sentido no rosto. O sentido que o além mantém

¹⁴ – Na sua filosofia Lévinas afirma por sociedade real a sociedade aberta; constituída através da razão, justiça e da lei; a que estabelece a falta social não pertencente à ordem do perdão (não há como esse perdão atingir a terceiros); na qual há uma significação objetiva das ações, tornando-a consequentemente mais justa com os terceiros.

no rosto não remete a qualquer possibilidade de desvelamento ou dissimulação, antes disso, estabelece uma terceira via, completamente divergente da via racional e da via simbólica. Uma via que aponta para o sentido do Infinito no pensamento de Lévinas, representação de um infinito remoto e imprescritível desvinculado de qualquer relação com o mundo, a não ser pelo vestígio dessa infinitude revelado na epifania do rosto. No vestígio não há relação entre significado e significação, o que há é uma completa *irretitude*, uma lateralidade sem correlação que não leva conseqüentemente a lugar algum, nem a um momento qualquer que não seja o passado imemoriável, como retas paralelas que supostamente se encontram em um infinito impossível de ser conhecido, que jamais poderá ser reduzido a nenhuma síntese racional ou mesmo a um vislumbre simbólico. O vestígio não estabelece uma relação de causalidade entre o rosto e o tempo, como pegadas na areia que indicam o caminhar de alguém naquele lugar em um tempo passado, ou o rastro de uma presa que deixa uma pista para o caçador. Para o autor, esse passado impossível de ser alcançado, de ser reduzido ao conhecimento racional ou simbólico, no vestígio, dá significado ao ele, consiste na abstração que representa a terceira pessoa, o absolutamente outro. E esse ele, totalmente ausente e abstrato, não é menos que o ser ou menos que o ente, antes disso, ele é toda a infinitude do absolutamente outro, o infinito levinasiano. O rosto sustenta em si a marca indelével da presença, ao mesmo tempo em que também enuncia a irreversível ausência no vestígio. Para Lévinas a imanência e vestígio da transcendência guardados no rosto, significando a própria *Eleidade*, que dá sentido ao ser: “*É por esta eleidade, situada além dos cálculos e das reciprocidades da economia e do mundo, que o ser tem um sentido. Sentido que não é uma finalidade*”. (LÉVINAS, 1993, p.67).

Nessas bases constitui-se o caminho da Totalidade hegeliana à *Eleidade* levinasiana e dá-se o sentido da *eleidade*, estabelecendo a necessidade de uma terceira via que contemple a impossibilidade de retidão entre signo e significado, a impossibilidade de redução do outro ao mesmo, a incapacidade de compreensão por parte do eu daquele que extrapola o outro constituindo o *ele*, o sujeito-ético da filosofia de Lévinas, o fundamento para a Metafísica da Alteridade, aquele que só é enquanto *vestígio*.

Capítulo I – Hegel e a Totalidade

Seção 1 – Um breve histórico sobre a Totalidade.

Partir da crítica à categoria da totalidade hegeliana em busca de um novo sentido para a ética contemporânea é uma tarefa que, a princípio, poderá gerar certa incompreensão, principalmente se considerarmos a crítica à totalidade como um problema apenas, ou ainda, primeiramente gnosiológico, ou que a distância óbvia entre os contextos históricos impossibilite o estabelecimento de parâmetros, comparações ou referências que contribuam com a argumentação almejada. Aqui, neste primeiro capítulo, busca-se discorrer a respeito dos aspectos principais que definem o que se quer expressar no conceito de totalidade, sua origem, suas principais características no decorrer da história – através das demonstrações das diferentes significâncias tidas como referenciais: da cosmovisão grega à razão contemporânea; como a totalidade se apresenta no sistema hegeliano, tendo como referência principal a *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2012); evidenciar como essa maneira de conhecer, que fundamenta todo o conhecimento ocidental e atinge sua configuração atual na transição entre a modernidade e a contemporaneidade, tem nos dias de hoje seus principais aspectos mantidos; e principalmente, pretende-se demonstrar como se dá a passagem do que seria um problema gnosiológico para um problema ético. A crítica à categoria da totalidade, feita por Lévinas, consiste prioritariamente no problema ético que a maneira como conhecemos gera: a primeira violência.

A maneira como se conhece, como se busca compreender as coisas do mundo, tem suas origens em tempos muito anteriores a qualquer sociedade organizada ou teoria filosófica. Provavelmente se começa a utilização da razão de maneira muito intuitiva, sem pretensões de memorização ou sistematização, como intuições que levam a vislumbres de alguma utilização de determinado objeto como uma potencial ferramenta ou de alguns lugares como mais seguros que outros, um atributo diferenciado que potencializava as chances de vencer a hostilidade da natureza. A necessidade da espécie humana de interação sempre nos impulsionou na direção de um viver em comunidade. Sozinho ou em um pequeno grupo (como uma família), os seres humanos teriam poucas chances de sobreviver à Pré-História, só coletivamente as possibilidades de sobrevivência aumentaram, a comunicação foi possível, as técnicas foram aprimoradas e as invenções multiplicadas, enfim, só coletivamente foi possível superar os desafios da natureza e começar a desenvolver uma memória do que era necessário para se continuar a viver. Conhecer, compreender o mundo que colocava como primeiro desafio à pré-histórica razão humana a sobrevivência. Continua-se por muitos anos a tentativa de se dominar a natureza para sobreviver e com o aprimoramento da comunicação também se desenvolve a memória coletiva, o que se tem de acúmulo das experiências de todos passa a ser transmitido pela tradição oral, as comunidades

primitivas começam a acumular conhecimento sobre o mundo, os seus semelhantes, os animais e as coisas. Conhecimento que consistia de experiências compartilhadas, interpretações de fenômenos naturais, criação de utensílios ou até criações simbólicas, quando as explicações necessárias a certos fenômenos iam além do conhecimento até então obtido, mas buscando sempre a compreensão da realidade ao nosso redor. Talvez mesmo antes de se ter tomado consciência da faculdade da razão, a humanidade já a utilizava na tentativa de obter uma compreensão da realidade através de uma explicação totalizante. A totalidade começa a surgir no simples hábito de se utilizar da razão para viver.

Não há nenhuma pretensão em uma descrição histórica precisa acerca do processo inicial da utilização prática da razão humana ou a tomada de consciência dessa faculdade, apenas uma tentativa de exemplificar o que parece ser um movimento bem óbvio, uma maneira muito intuitiva de conhecer, de compreender. No próprio exercício intuitivo da razão se estabelece o armazenamento das informações e experiências geradas por esse processo e que sempre age em um sentido de mediação dessa intuição com um agir baseado na reflexão teórica, na síntese entre as experiências passadas e os novos problemas que se apresentam. Assim sendo, ao se deparar com o fogo, por exemplo, o homem pré-histórico começou um processo investigativo e acumulativo que partiu do primeiro contato com o objeto até a constatação dos perigos potenciais ou das possibilidades de utilização, sem pretensões racionais muito grandes, apenas buscando a sobrevivência. Conhecer tentando apreender o objeto através da razão é uma maneira natural de relacionar-se com o mundo, um processo inevitável no qual o interesse pelo que constitui a essência do objeto é a sua culminância. Busca-se conhecer totalmente, compreender aquele objeto na totalidade do nosso conhecimento, a informação total sobre a coisa e onde esta se encaixa na totalidade do conhecimento que busca explicar o mundo.

No conjunto da sua obra, Lévinas se utiliza do conceito de totalidade em dois sentidos¹⁵ diferentes, não que esses sentidos se contradigam ou tenham uma discrepância muito grande de significados, na verdade são sentidos que se sobrepõem, nuances de sentido que se complementam e conferem uma amplitude semântica maior ao conceito. O primeiro sentido a ser abordado, comumente usado na tradição filosófica (o próprio termo tradição já remete a uma totalidade), mantém-se muito fiel a sua origem: a eterna busca pela compreensão do mundo em busca de melhores condições de vida. Compreender/apreender, dominar e utilizar. Percebe-se facilmente, sem a necessidade de uma pesquisa histórica muito profunda, que várias civilizações antigas, distantes entre si no tempo e no espaço, buscaram registrar o conhecimento sobre o mundo até então obtido. Seja através da tradição oral ou em tábuas, placas de argila ou paredes de templos, através dos registros ou fragmentos que resistiram ao tempo, a história dos diversos povos antigos nos dá

¹⁵ - Optou-se por só demonstrar nesta seção o primeiro sentido dado à totalidade. O segundo sentido será abordado na 3ª seção, devido a sua temática estar mais envolvida com os assuntos tratados naquela seção. (N.A.).

inúmeros exemplos da utilização dessa forma de conhecer o mundo através da apreensão. Foram diversas maneiras de lidar com o mundo e suas intempéries, mas todas visando totalizar as informações necessárias para o desenvolvimento de suas respectivas sociedades. Sumérios, egípcios, babilônios foram povos que obtiveram significativos resultados (relativos às suas épocas) em relação a essa tentativa de explicar o mundo, e conseqüentemente deixaram um rico legado. Muito em cima desse legado nasce uma civilização posicionada no que poderíamos chamar de centro do mundo antigo (sem dúvidas, referindo-se essencialmente à história das civilizações ocidentais), localização geográfica favorável ao dialogo com diversos outros povos – norte da África, Oriente Médio e Europa; e que sem dúvida, começa efetivamente a realizar os primeiros compêndios acerca de um conhecimento universal e radicalizar na pergunta sobre a essência das coisas. No texto de introdução à obra *Os Filósofos Pré-socráticos*, Gerd Bornheim traça um excelente panorama deste momento da cultura grega, como se pode observar na citação abaixo.

“A Filosofia teve o seu início nas colônias da Grécia, nos séculos VI e V a.C. Assim, a filosofia grega se desenvolveu da periferia para o centro, concentrando-se em Atenas somente mais tarde, com os sofistas e os filósofos chamados socráticos. E aqui devemos acenar a um primeiro problema importante: o da origem da filosofia grega e a influência do oriente. A florescente navegação e a rica atividade comercial das colônias jônicas da Ásia Menor punham-nas em contato com os povos do Egito, da Fenícia e da Mesopotâmia, e a influência destes povos vizinhos sobre o processo de formação da filosofia grega não pode ser ignorada.” (BORNHEIM, 2008, p.07).

À famosa frase atribuída a Platão: “*Homero educou a Grécia*”, poder-se-ia facilmente acrescentar que a Grécia educou o ocidente. A cosmovisão grega é o grande fundamento no qual se desenvolve todo o pensamento ocidental, toda uma milenar teoria do conhecimento calcada em uma maneira de ver o mundo que busca apreendê-lo, compreendê-lo. É também o fundamento para o que depois será nomeada como Totalidade. Ver o mundo sob uma ótica totalizante, que visa uma compreensão geral da realidade em volta e o acúmulo desse conhecimento; essa cosmovisão aliada a uma maior profundidade ao se perguntar sobre a essência das coisas, expressa na noção de *epistème* (capacidade da razão de compreender teoricamente o mundo) consistiram na maneira grega de compreender o mundo e prescreveram conseqüentemente os aspectos gerais da sua cultura: ética, política, técnica, educação; estabelecem, sem dúvidas, os fundamentos de todo o pensamento ocidental.

Afirmar as influências culturais de outros povos na formação do pensamento grego não retira a sua força, não desvaloriza o seu legado ou nega a sua originalidade filosófica. Se essa originalidade não está completamente presente no que se refere aos conteúdos, sem dúvida ela se apresenta muito forte em relação à maneira como esses conteúdos passam a ser tratados. A cosmovisão grega fundamenta um pensamento que se diferencia das culturas antigas em dois pontos

principais: a interlocução com outras culturas favorecendo a uma singular capacidade de sistematizar o conhecimento em compêndios – a exemplo das obras *Os Elementos*, de Euclides ou a *Física*, dentre outras obras de Aristóteles; e a radicalização em relação à pergunta sobre a essência das coisas em busca de uma resposta universal – o que é perfeitamente explícito nos fragmentos dos filósofos originários. Em seguida mais uma citação da obra supracitada de Gred Bornheim.

“Sem dúvida, os gregos sofreram influência de outros povos. Todo povo desenvolve certas idéias sobre a vida e o mundo, desdobra certas concepções sobre a alma, sobre a origem do mundo a partir do caos, sobre os ciclos cósmicos e a unidade do universo, etc. Estas ideias, sob a forma de mito, estão presentes nas mais antigas religiões. Povos mais adiantados como o do Egito e de outros países do Oriente Médio, chegaram até mesmo a desenvolver uma matemática, uma astronomia, uma medicina. Que contato com todos estes povos não poderia deixar os gregos imunes, é óbvio. Muitos dos temas que vão ocupar os filósofos gregos estão longe de poderem ser considerados originais. Mas a despeito disto, pode-se dizer que os gregos constituem uma exceção e que nos legaram uma cultura altamente original.” (BORNHEIM, 2008, p.08).

Sobre o primeiro ponto enunciado acima se percebe que a cultura grega, em três momentos históricos distintos, mantém a característica da busca por uma explicação totalizante. Tendo sua partida no mito, onde vemos essa tentativa de explicação nas obras de Homero e mais diretamente nas obras de Hesíodo: *Teogonia e Os trabalhos e os Dias*, a busca pelas respostas sempre tendendo ao acúmulo das informações obtidas, mesmo que através de uma linguagem simbólica, sem o predomínio da razão, que será a principal marca da cosmovisão grega. Aos olhos da razão contemporânea pode parecer por demais primitivo, até infantil se utilizar do mito para explicar o mundo e a origem das coisas. Primitivo incontestavelmente é, mas jamais infantil ou inocente, era apenas a forma utilizada na época, como o conhecimento era “sistematizado”, resumido; mas cabe lembrar que o mito não pode ser analisado sob a ótica da razão, o simbólico não se desvela aos olhos da razão de maneira total, há uma distância entre essas duas maneiras de ver o mundo que não pode ser transposta. Decerto já se encontra boa parte dos grandes temas e problemas filosóficos gregos no mito, bem como as explicações para os temas ou as prescrições para a superação dos problemas. Havia um *Logos Mítico*, desprovido de universalidade de significado, mas calcado, sem dúvidas, na racionalidade. Vê-se que, desde Homero, a *Hýbris* sempre foi entendida como um grave problema ético, como se vê também, no exemplo da jornada de *Odisseu*, as maneiras de vencê-la; bem diferente de como esse problema ético será futuramente tratado na *República*, de Platão ou na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Da mesma forma vê-se o tema da origem do universo ser amplamente tratado por Hesíodo na *Teogonia* de uma maneira totalmente diferente da que Anaximandro vai enunciar ao afirmar que tudo é *Arché*, ao afirmar a unidade e origem de tudo o que existe através de um Princípio sem princípio. Diluídos na poesia simbólica do mito os problemas filosóficos se fazem presentes, desde sempre, provocando a investigação, as suposições,

buscando entender e acumular esse entendimento.

Esse primeiro momento é superado naquilo que se convencionou chamar de “iluminismo grego”, uma guinada radical na concepção do que é o conhecimento, na metodologia para apreendê-lo e de como transmiti-lo. A saída da *oikía* para a *pólis* – o logos, aqui essencialmente reformulado em direção à universalidade das ideias, impõe-se ao logos mítico de maneira irreversível, estabelecendo a racionalidade grega como o grande referencial da cultura ocidental. Esse segundo momento se dá através da filosofia pré-socrática, protagonizada pelos filósofos originários: Tales, Heráclito, Anaximandro, Anaxímenes e outros. Os símbolos são substituídos por ideias, as premissas compostas de fábulas e simbologias utilizadas anteriormente para explicar a realidade à nossa volta são substituídas por premissas elaboradas através da observação dos fenômenos naturais; a linguagem simbólica, geralmente expressada em versos é substituída por uma prosa com pretensões à univocidade e à universalidade. Apesar de só nos ter chegado fragmentos das obras escritas desses pensadores, esses fragmentos incontestavelmente apontam para obras completas, ou não seriam fragmentos de algo, e essas obras são ao que se refere aqui, esses primeiros compêndios que buscavam explicar a realidade e prescrever as maneiras de se lidar com ela. No entanto, ressalta-se que esses aspectos pressupostos como um fechamento de significado em relação à abertura de sentido do logos mítico, não admite comparações com a significação absoluta futuramente proposta na pós-modernidade. Há uma concepção dinâmica em relação ao que se poderia chamar de uma *ontologia da physis* muito presente na filosofia originária, concepção essa que gera aberturas incompatíveis com a futura Totalidade. O próprio caráter dinâmico implícito no radical *phy*, forma verbal que designa surgir e se desenvolver a partir de si mesmo, já sugere uma abertura respaldada pelo dinamismo e pela impossibilidade de uma síntese definitiva. Ainda há espaço para o *Ápeiron* de Anaximandro, o objeto sem limites no sentido da impossibilidade de ser apreendido na razão. As seguintes citações, da obra do Bornheim, abordam os aspectos descritos: “1) A palavra *physis* indica aquilo que por si brota, se abre, emerge, o desabrochar que surge de si próprio e se manifesta neste desdobramento, pondo-se no manifesto. Trata-se, pois, de um conceito que nada tem de estático, que se caracteriza por uma dinamicidade profunda, genética.” (BORNHEIM, 2008, p.12) “3) A *physis* compreende a totalidade de tudo o que é.” (BORNHEIM, 2008, p.13).

Esse processo de acúmulo de conhecimento se intensifica em um terceiro momento marcado pela sistematização dessas ideias de uma forma mais ampla, completa e complexa: a filosofia socrática. Assim nomeado o período da história da filosofia no qual viveram Sócrates, Platão e Aristóteles, período que representa a passagem aos sistemas de ideias, ou seja, a tentativa de sistematização de ideias em diversas áreas do conhecimento: ética, política, astronomia,

matemática, física e metafísica. O que era tratado pelos filósofos originários apenas como ideias isoladas passa a ser tratado em termos de um saber sistematizado. Sistemas que abordam um grande número de temas e que têm como imprescindível a necessidade de manter uma coerência sintática, ou seja, uma ideia ou conceito abordado em uma determinada obra não poderá ser contradito em outra, mantendo uma coerência sistêmica, extremamente necessária para a tentativa de se obter o desvelamento da realidade traduzido em verdades universais. Um passo significativo para conferir à cosmovisão grega uma amplitude bem maior em relação à tentativa de entender o mundo. Aristóteles e Platão são alguns exemplos bem significativos desse momento. Filósofos que em suas obras buscam investigar e refletir acerca de um número considerável de fenômenos, temas e problemas em diversas áreas do conhecimento. Com esses pensadores a cosmovisão grega atinge seu ápice e torna-se o paradigma principal para o pensamento ocidental. Apesar da sofisticação atingida pelo pensamento grego, a razão continua a operar de acordo com as premissas básicas já enunciadas: uma postura curiosa e crítica diante da realidade, sempre buscando conhecer; além do que aqui foi demonstrado: o acúmulo das informações e experiências sob a forma de conhecimento sistematizado.

Aborda-se agora, ainda na argumentação que visa estabelecer a relação da cultura grega antiga com a origem da totalidade, o segundo ponto, que além de diferenciar o pensamento grego dos demais povos antigos, também fundamenta a totalidade: a radicalidade na pergunta sobre a essência das coisas – *τί ἐστίν;* (*tí estín?*). Ao se perguntar “o que é isso”, não se está perguntando apenas por algo que se apresenta aos sentidos com finalidade de mera nomeação ou diferenciação; ou mesmo se pergunta apenas por algo que diga respeito necessariamente àquele objeto específico, mas sim ao que constitui a essência deste objeto, tudo aquilo que pode ser atributo do mesmo e que sem estes não o seriam, o inseparável e ao mesmo tempo transcendente, o que o caracteriza enquanto essa ou aquela coisa, tudo que é essencialmente comum a todos os objetos nomeados sob o mesmo conceito. Heidegger foi um dos grandes autores contemporâneos a resgatar a análise da etimologia grega como um dos caminhos para a compreensão da problemática filosófica atual, mas, além disso, reconheceu na radicalidade da pergunta sobre a essência das coisas como um dos maiores legados dessa civilização, conforme a citação:

“Porém, não apenas aquilo que está em questão, a filosofia, é grego em sua origem, mas também a maneira como perguntamos, mesmo a nossa maneira atual de questionar ainda é grega. Perguntamos: que é isto...? Em grego isto é: *ti estin*. A questão relativa ao que algo seja permanece, todavia, multívoca. Podemos perguntar, por perguntar, por exemplo: que é aquilo lá longe? Obtemos então a resposta: uma árvore. A resposta consiste em darmos o nome a uma coisa que não conhecemos exatamente. Podemos, entretanto, questionar mais: que é aquilo que designamos ‘árvore’? Com a questão agora posta avançamos para a proximidade do *ti estin* grego. E aquela forma de questionar desenvolvida por Sócrates, Platão e Aristóteles. Estes

perguntam, por exemplo: Que é isto — o belo? Que é isto — o conhecimento? Que é isto — a natureza? Que é isto — o movimento?” (HEIDEGGER, 2006, p. 04).

A passagem do símbolo à ideia traz consigo, enquanto atributo da própria ideia, a necessidade de um único significado, de uma correspondência semântica clara aos olhos da razão, mais que isso, faz-se necessária uma correspondência igualmente clara aos olhos das diversas razões: a descrição universal a respeito do objeto que se quer representar sob a forma de conceito. Às múltiplas interpretações do mito, aos diversos sentidos dos símbolos, o então emergente pensamento grego busca impor o significado único, apreender totalmente e inequivocamente o objeto na razão, buscando também um maior número de objetos passíveis de serem apreendidos. A compreensão do objeto na razão significando a *posse*¹⁶ do conhecimento acerca da essência desse objeto. Ao direcionarem a pergunta sobre as coisas que estão à nossa volta para o todo do qual nós e todas as coisas fazemos parte, os pensadores originários buscaram estabelecer elementos essenciais que fossem comuns a toda a existência, a tudo que existe, e que nessa universalização se desvelasse o que é essencial ao Ser.

“4 – Entre os que afirmam um único princípio móvel – por Aristóteles chamados de físicos, uns consideram-no LIMITADO, assim, Tales de Mileto, filho de Examias e Hipo – que parece ter sido ateu. Dizem que a água é o princípio. As aparências sensíveis os conduziram a esta conclusão; porque aquilo que é quente necessita de umidade para viver, e o que é morto seca?, e todos os germes são úmidos, e todo alimento é cheio de suco; ora, é natural que cada coisa se nutra daquilo de que provém; a água é o princípio da natureza úmida, que mantém todas as coisas; e concluíram que a água é o princípio de tudo e que a terra repousa sobre a água. (Simplicius, *Phy.* 23,21)” (BORNHEIM, 2008, p.23).

Tales de Mileto, por exemplo, encontra na água o seu princípio universal, responde assim à indagação sobre o que é essencial a tudo, o que constitui o uno universal.

Com a filosofia socrática e os sistemas de ideias, a pergunta vai sendo potencializada, vai se fracionando e cada vez mais elencando conhecimento a respeito do objeto. O conhecimento avança em complexidade e completude, buscando cada vez mais abarcar um número maior de objetos, peças na tentativa de montar o quebra-cabeça da realidade. A divisão da pergunta em categorias visa à obtenção de uma apreensão mais detalhada dos atributos constitutivos do objeto a ser apreendido, há uma compartimentalização dos atributos de maneira lógica e acessível à razão, para que cada peça tenha um correto encaixe no quadro geral. Com o sistema de Aristóteles e os diversos temas e áreas do conhecimento nele abordados alcança-se o ápice da busca pela explicação racional do mundo na antiguidade – um sistema de ideias mais completo, indagando acerca do real com mais detalhamento, através das categorias. Uma pergunta mais radical que naturalmente exigiu uma resposta mais completa, que totalizasse e esgotasse o que se poderia dizer sobre o objeto. Neste

¹⁶ - Noção utilizada por Lévinas para destacar o funcionamento da razão em relação à apreensão, amplamente utilizado em sua obra e que será mais aprofundado posteriormente.

sentido, a filosofia socrática não tem precedente, nem em relação aos períodos anteriores da filosofia grega, nem em relação aos povos ocidentais da mesma época. Essa tentativa radical de compreender o real através da razão tem seu fundamento na maneira como foram construídas as próprias estruturas do pensamento desse povo, através da sua língua. O verbo falar em grego é λέγω (*légo*) mesma raiz de λόγος (*lógos*), e que além de falar, pode significar reunir, enumerar, escolher, contar, etc. São diversos significados, mas em termos mais gerais, essa raiz λεγ tem em seu sentido original a ideia de reunião. O falar (λέγω) enquanto reunião dos atributos daquilo a que se quer fazer referência – objeto ou situação – sob a forma de conceito, narrativa ou descrição; da mesma forma o conhecimento/razão (λόγος) significando a reunião desse conhecimento, a sua apreensão racional. Sendo assim há uma clara elaboração grega para que na própria língua, no sentido dado a cada palavra, já haja uma correspondência entre o objeto e o seu conceito, já haja um desvelamento do real, tentativa de desvelamento através da razão, que mesmo sem a presença do objeto referido, a referência seja capaz de trazê-lo à razão. Percebe-se, desde já, que a tentativa de explicação total do real aos olhos da razão, baseia-se exclusivamente na possibilidade de correspondência entre o objeto e o conceito deste objeto, uma suposição da capacidade da razão em compreender totalmente a natureza. O λέγεσται, a correspondência direta entre noema e noese, o que aos gregos se manifesta como a essência da linguagem, como o λόγος, é um co-responder que se manifesta no falar. Λόγος, razão e conhecimento são noções que constituem a grande carga semântica do que significa trazer a coisa à linguagem.

“Se escutarmos de maneira grega uma palavra grega, então seguimos seu légein, o que expõe sem intermediários, O que ela expõe é o que está aí diante de nós. Pela palavra grega verdadeiramente ouvida de maneira grega, estamos imediatamente sem presença da coisa mesma, aí diante de nós, e não primeiro apenas diante de uma simples significação verbal.” (HEIDEGGER, 2006, p. 06).

A cosmovisão grega fundamenta a nossa maneira de conhecer o mundo, a noção de λόγος remete diretamente a um estabelecimento de uma totalidade que abarca tudo e todos em uma explicação racional. Apesar dos contextos históricos distantes, muitos aspectos são guardados: a busca pela essência das coisas, a tentativa de compreensão do real pela razão e a universalização do conhecimento. Fundamenta uma ontologia na qual pensar e ser têm o seu lugar no mesmo, no eu. As diferenças sempre são referenciadas a uma totalidade ontológica. As ideias que os primeiros filósofos conceberam enquanto princípios essenciais: uno, água, ar, fogo, devir, átomo, ser, ideia; remete-nos sempre a um ser que é síntese de todos os entes. Uma razão que encontra na referência externa do ser a significação para compreender os entes na própria razão, interessada em si, sempre formalizada através de suas leis. Apesar do movimento das possibilidades dialéticas, já encontrado em Heráclito – a *dynamis* (δύναμις) e o *pólemos* (πόλεμος), a multiplicidade dos seres sempre são subjugadas a uma pretensa necessidade universal. Como se vê na citação a seguir, da obra *Ética e*

Infinito, a crítica levinasiana à totalidade parte justamente daí: “*Não se trata de sair da solidão, mas sim de sair do ser*” (LÉVINAS, 2007, p.45).

Pode-se inferir, após as premissas enunciadas, que a Grécia antiga nos deixa mais que um legado, deixa-nos uma nova maneira de ver e estar no mundo, a significância da razão. Esse novo paradigma racional jamais foi abandonado ou superado pelas civilizações ocidentais, em nenhuma época. A razão passa a ser o principal referencial, a forma e instrumento no processo de conhecimento, do objeto que nos chega aos sentidos até compreensão, desvelar a natureza para trazê-la ao entendimento. A cosmovisão grega em muitos aspectos se relaciona com a totalidade hegeliana, a noção de *lógos* será fundamento para a noção de totalidade, ambas significarão o conhecimento acerca da totalidade das coisas que são, o todo, o universo. É a essa noção de totalidade baseada na cosmovisão grega que Lévinas irá contrapor com a noção de Infinito. A cosmovisão grega remete à totalidade: *cosmos*, *lógos* referem-se à totalidade, não ao Infinito, que jamais poderá ser inserido em um sistema totalizante.

A Idade Média muitas vezes é descrita como a “Idade das Trevas”, afirma-se que o longo período histórico foi marcado por um pequeno avanço intelectual. Mas, mesmo neste período, apesar de todo o poder exercido pela Igreja no sentido de deter o monopólio sobre as informações que compunham a explicação da realidade daquela época, a argumentação racional é exigida. Enquanto tentativa de desvelamento, tudo a partir dos gregos, até mesmo as explicações mitológicas ou os dogmas religiosos, ao se arvorarem a explicar o mundo e as coisas, têm que por obrigação, até mesmo para ostentar o caráter de ser uma explicação, submeter-se ao crivo da razão. Poder-se-ia afirmar que a forma para a operação da razão foi definida pelos gregos, o que mudará serão apenas os conteúdos e, principalmente, as referências de significado. Por exemplo, na antiguidade grega, quando o Logos Mítico explicava o mundo, o que dava *sentido*¹⁷ a essa explicação era o símbolo: premissas fabulosas criadas geralmente para interpretações de fenômenos naturais ou características e comportamentos humanos. Com a passagem do *Logos Mítico ao Logos Noético*, a referência de significado também muda. A realidade passa a ser significada pelo resultado da interpretação que a razão faz do mundo a nossa volta que nos chega através dos sentidos. Na Idade Média não é diferente, apesar do poder político da Igreja e o seu uso ostensivo na manutenção de uma determinada explicação acerca do mundo, o referencial legado pelos gregos não pode mais ser descartado, a forma se mantém, a Igreja buscou deter a explicação sobre a realidade, mas nunca abriu mão de explicar, de traduzi-la para a razão. O conteúdo é alterado, a significância passa a ser dada pelo Deus Absoluto; nota-se que enquanto a significância grega se dá no interior da razão que

¹⁷ - Aqui se utilizou propositadamente a palavra sentido em vez de significado. Isso se repetirá ao longo do texto, sempre visando ressaltar a impossibilidade de se conferir significado ao simbólico ou ao que está fora das possibilidades de cognição, enquanto o termo significado será utilizado para designar o que pode ser conhecido ou reduzido às sínteses racionais ou simbólicas.

observa o cosmos, a significância medieval é dada por um elemento externo, único e absoluto, que através da interpretação do real feita pela Igreja nos chega à compreensão. A tentativa de justificação racional da significação externa radicada no dogma do Deus Absoluto: o mito tendo que buscar o referendo da razão.

Dois filósofos são geralmente utilizados para traçar um panorama da filosofia medieval: Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, ambos filósofos católicos e considerados de grande relevância na filosofia da época. Em suas obras desenvolveram pensamentos que buscava uma síntese entre fé e compreensão, entre teologia e filosofia, a possibilidade de buscar no absoluto divino um significado que estivesse acima da variabilidade e imprecisão humanas, constituindo uma significância transcendente à imanência humana, capaz de assegurar verdades universais e eternas, de acordo com os atributos essenciais de Deus, uma nova forma de diálogo entre fé e razão. Ao que mais tarde se chamará totalidade, a Idade Média acrescenta novos conteúdos, mas mantém a forma. Permanece a mesma maneira de tentar apreender o real na razão, mesmo sob uma significação externa transcendente. Como se percebe na análise dos exemplos escolhidos.

A Santo Agostinho é atribuída a síntese entre os principais aspectos da filosofia *Patrística*¹⁸ com a fé cristã. Esta síntese estabeleceu os fundamentos do que conhecemos como filosofia cristã. Para Agostinho, a fé e a razão constituem os atributos da humanidade que favorecem a busca da felicidade e da beatitude. Para isso, faz-se necessária a compreensão para legitimar a crença, do mesmo modo que também se faz necessária a crença para que seja possível a compreensão. Aqui já se percebe claramente aonde se quer chegar: na constatação de que, após a filosofia grega, os parâmetros fundamentais da totalidade já estão definidos e se mantêm no decorrer da história. Em busca de satisfazer os parâmetros exigidos pela razão para conferir valores de verdade e universalidade, é preciso estabelecer fundamentos que sejam capazes de dar a sustentação teórica necessária. Na obra *Cidade de Deus*, Agostinho antecipa a reflexão cartesiana:

“Que será se te enganares? Pois se me enganar, existo. Realmente, quem não existe de modo nenhum se pode enganar. Por isso, se me engano é porque existo. Porque, portanto, existo se me engano, como poderei enganar-me sobre se existo, quando é certo que existo quando me engano? Por conseguinte, como seria eu quem se enganaria, mesmo que me engane não há dúvida de que não me engano nisto: — que conheço que existo.” (AGOSTINHO, 2000, p.1051).

Assim Agostinho obtém a certeza através da dúvida, apesar de a razão humana não ter a possibilidade de oferecer a certeza necessária, mesmo na dúvida, não se pode duvidar da existência

¹⁸ - Indica-se com este nome a filosofia cristã dos primeiros séculos. Consiste na elaboração doutrinal das crenças religiosas do cristianismo e na sua defesa contra ataques pagãos e contra as heresias. A P. Caracteriza-se pela indistinção entre religião e filosofia. Para os padres da igreja a religião cristã é a expressão íntegra e definitiva da verdade que a filosofia grega atingira imperfeita e parcialmente. Com efeito, a Razão (*logos*) que se fez carne em Cristo e se revelou plenamente aos homens na sua palavra é a mesma que inspira os filósofos pagãos, que procuram traduzi-la em suas especulações. (ABBAGNANO, 2000, p.746).

de quem duvida. Ao estabelecer em sua filosofia a primazia do pensamento em relação à materialidade corpórea, fundamenta a essência do humano na razão. A contingência humana, sua imprecisão e variabilidade na apreensão de objetos exteriores pela razão demandam por referenciais e princípios externos, universais e absolutos, que tornem possível o conhecimento verdadeiro. Faz-se necessária a descoberta de regras imutáveis e universais que garantam esse conhecimento. Esta necessidade do conhecimento seguro demanda, segundo Agostinho, a imutabilidade. Para ser seguro o conhecimento tem que ser imutável, não pode assemelhar-se à variabilidade e imprecisão humanas, não pode haver mudanças naquilo que é considerado verdadeiro. Não havendo a possibilidade de mudança, esse saber, essas verdades remetem-se automaticamente à eternidade. Agostinho estabelece então dois tipos de conhecimento: um saber limitado aos sentidos e suas variações, derivado da observação de objetos exteriores ou suas imagens, contingente e variável; e outro um saber imutável e eterno, necessário, que estabelece a verdade. Sendo assim, o homem tão mutável quanto as coisas dadas à percepção, não pode fornecer certezas seguras. Agostinho afirma a necessidade de uma fundamentação transcendente, depurada de toda a variabilidade e a encontra em Deus.

Já no final da Idade Média, São Tomás de Aquino radicalizou ainda mais essa justificativa racional da fé – os critérios e condições impostos pela razão para conferir ou não o status de verdade a qualquer que seja o objeto. Tal aspecto é muito evidente em sua obra, nota-se que a racionalidade não pode mais ser abandonada, mesmo na suposta Idade das Trevas o modelo baseado na cosmovisão grega se mantém presente. Um dos mais importantes pensadores da *Escolástica*¹⁹ tem como um dos méritos da sua obra a síntese do cristianismo com a visão aristotélica do mundo, na qual o diálogo entre fé e racionalidade atinge seu ápice. No ponto de partida da sua filosofia está a realidade das coisas, consideradas por muitos um realismo que descarta pretensão de construção de uma fundamentação filosófica se utilizando de ideias, construções meramente teóricas utilizadas nas fundamentações e conclusões de sistemas coordenados de teses. O Tomismo parte da percepção sensível do mundo para as ideias abstratas, uma ascese que se origina na percepção do objeto pelos sentidos até a apreensão das razões principais ou da essência desse objeto pela razão: as coisas existentes são percebidas pelos sentidos e através da inteligência se alcança as explicações últimas sobre as mesmas. A partir das percepções mais primitivas dos objetos que São Tomás alcança a certeza do Criador delas – o Deus absoluto. Para Aquino a filosofia que busca a verdade é “a filosofia do ser”. No Ser, ou ainda, no ato de ser está o fundamento primeiro e a explicação última

¹⁹ - Em sentido próprio, a filosofia cristã da Idade Média. Nos primeiros séculos da Idade Média, era chamado *scholasticus* o professor de artes liberais e, depois, o docente de filosofia ou teologia que lecionava primeiramente na escola do convento ou da catedral, depois na Universidade. Portanto, literalmente, E. Significa filosofia da escola. [...] O problema fundamental da E. É levar o homem a compreender a verdade revelada. A E. É o exercício da atividade racional (ou, na prática, o uso de alguma filosofia determinada, neoplatônica ou aristotélica) com vistas ao acesso à verdade religiosa, à sua demonstração ou o seu esclarecimento nos limites em que isso é possível, apresentando um arsenal defensivo contra as incredulidades e heresias. (ABBAGNANO, 2000, p.344).

das coisas. Ressalta-se a continuidade da maneira de se tentar apreender a explicação última da realidade na razão, os aspectos principais da totalidade continuam a se apresentar com clareza e distinção na maneira de conhecermos a realidade. Segundo Aquino a noção do ser é que estabelece os fundamentos racionais, é uma noção que não pode ser dissociada da própria racionalidade por ser uma noção primeira que perpassa todo o processo de conhecer. A influência da Grécia antiga não pode ser negada, o tomismo busca exatamente aliar o pensamento lógico e racional de raiz aristotélica – ápice da cosmovisão grega antiga – com a fé cristã. Um pensamento que visa a compreensão do mundo para além da sua realidade física, uma filosofia metafísica buscando a essência do que é. Essência que não se desvela por completo nas verdades dos “físicos”, mas apenas nas verdades teológicas. A teologia é a ciência suprema para Aquino, aquela baseada nas revelações divinas, cabendo à filosofia estabelecer a correspondência entre essas verdades e a razão. A verdade já foi assegurada pela revelação, o papel da filosofia é auxiliar a razão a encontrar as justificativas racionais das revelações teológicas. À filosofia caberia a tarefa de demonstrar a natureza e a existência divina em plena conformidade com as exigências da razão, guardando a distância daquilo que a razão não pode se arvorar a explicar sem a fé.

Desde Platão e o mundo das ideias se instaura a distinção entre o conhecimento sensível e o metafísico, entre o contingente e o necessário, entre o variável e o imutável, entre o finito e o infinito. Esta separação continua fundamentando a maneira de conhecermos e retificando uma espécie de hierarquização do conhecimento, a valorização da alma em detrimento do corpo, da imutabilidade teórica à variabilidade do sensível, da imperfeição das coisas mundanas à perfeição do mundo das ideias platônicas. Mantém-se também o objetivo de Santo Agostinho da fé e razão unidas em sua orientação comum rumo a Deus. Mas o aspecto que também permanece e o qual mais se quer destacar é a pretensão a uma correspondência entre realidade e razão na noção de verdade: “*adaequatio rei et intellectus*” - a verdade é definida como a conformidade da coisa com a inteligência, conforme a citação abaixo da *Suma Teológica*.

“Solución. Hay que decir: Como ya se dijo (a.1), lo verdadero, en cuanto a su primera razón, está en el entendimiento. Como toda cosa es verdadera en cuanto que tiene la forma propia de su naturaleza, es necesario que el entendimiento, en cuanto que conoce, sea verdadero en cuanto tiene la imagen de lo conocido, que es la forma del entendimiento en cuanto que conoce. Y por eso, la verdad se define como la adecuación entre el entendimiento y el objeto. De ahí que conocer tal adecuación sea conocer la verdad. Esto no lo conocen de ninguna manera los sentidos; pues aunque la vista tenga la imagen de lo visible, sin embargo, no conoce la adecuación existente entre lo visto y lo que aprehende de él. No obstante, el entendimiento puede conocer la adecuación existente entre él y lo conocido; pero no la aprehende por conocer de algo aquello que es, sino cuando juzga que hay adecuación entre la realidad y la forma que de tal realidad aprehende.” (AQUINO, 2001, p.226).

Sem dúvidas o tomismo se aproxima do que entendemos hoje por totalidade em seus dois aspectos principais: a pergunta pela essência das coisas e a busca por sistematização e acúmulo do conhecimento obtido. Aquino também escreve sobre vários temas e consegue elaborar um sistema filosófico de relevante completude. Para ele, a descoberta da verdade ia além do que é visível, do que poderia ser percebido pelos sentidos. Seu sistema partia da sensibilidade, mas sem dúvidas as suas pretensões iam muito além, como podemos ver na demonstração da existência divina através das cinco vias que provam racionalmente a existência de Deus: a primeira via – o primeiro motor imóvel; a segunda via – a causa primeira; a terceira via – o ser necessário; a quarta via – o ser perfeito e por fim a quinta via – a inteligência ordenadora. Mesmo considerando a teologia e as verdades reveladas como o conhecimento supremo, Aquino não escapa à necessidade da justificativa racional dessas verdades através da filosofia. As formas que o racionalismo impõe ao pensamento não podem mais serem descartadas, mesmo quando a significância é externa e absoluta, esse pensamento necessita da razão e seus mecanismos para direcioná-lo a Deus. A própria capacidade de significar de Deus terá agora que dialogar com a razão para se estabelecer enquanto a significância do mundo e das coisas. Nota-se ainda, igualmente ao pensamento pré-socrático, uma abertura de significado. Neste caso, a ideia do Deus absoluto salvaguarda essa abertura na impossibilidade do seu próprio conhecimento.

Na modernidade e na transição para a contemporaneidade, a totalidade alcança a sua forma atual, aos dois pontos característicos evidenciados desde a cosmovisão grega e na filosofia medieval, acrescenta-se a significância do eu. A maneira como utilizamos a razão para conhecermos o mundo nos dias de hoje, teve início na modernidade, principalmente com a “morte de Deus” ou a perda da significância externa e absoluta, a razão, centrada no eu, passa a ser a referência principal. Pretende-se agora demonstrar como se instaura essa nova significância e como este processo leva à formatação final do que se convencionou chamar, na tradição filosófica, de totalidade; a passagem dos referenciais externos como a *Physis* ou Deus, para a referência interna do eu, que, através da razão cria as ferramentas do entendimento capazes de traduzir o real em uma linguagem que possa vir a ser apreendida pela própria razão, de maneira clara e segura. Para tais demonstrações utilizar-se-á de alguns importantes aspectos do pensamento de três dos mais notáveis autores da época: René Descartes, Immanuel Kant e obviamente Friedrich Hegel. Acredita-se que os sistemas filosóficos elaborados por esses três autores consistem em uma linha mestra que atravessa da modernidade à contemporaneidade indicando as transformações nas relações entre sujeito e objeto e do eu com a totalidade.

Por muitos considerado o “pai da modernidade”, Descartes, desenvolveu a base do pensamento filosófico da época e foi referência fundamental para grandes autores modernos, a originalidade e força da sua filosofia estabelece um novo marco na tradição filosófica e inaugura

um período no qual ainda vivemos: a era da razão. Poder-se-ia indagar acerca da afirmação de que na modernidade começa a era da razão, já que durante toda esta argumentação se afirma a presença da racionalidade desde os tempos antigos. Decerto seria uma pertinente questão, mas com uma resposta bem simples que diz respeito ao tipo de uso da razão: para entender e justificar significações externas ou sendo utilizada para criar os próprios mecanismos de entendimento e compreender uma nova significância que está na própria razão, calcada no eu. Neste ponto a modernidade estabelece uma marca indelével na humanidade: a possibilidade de significar-se. A razão é protagonista neste processo, pois nem todas as pessoas têm as mesmas interpretações acerca dos símbolos ou dos mitos, não são todos que conseguem acreditar na unidade do cosmos ou em um Deus absoluto que dê significado a tudo e todos, mas decerto todas as pessoas, segundo Descartes no *Discurso do Método*, compartilham da faculdade da razão: “*inexiste no mundo coisa mais bem distribuída que o bom senso, visto que cada indivíduo acredita ser tão bem provido dele que mesmo os mais difíceis de satisfazer em qualquer outro aspecto não costumam desejar possuí-lo mais do que já possuem.*” (DESCARTES, 2000, p.35). Faculdade que não só nos diferencia dos outros seres vivos e nos define enquanto humanos, mas no seu próprio exercício confere ao eu a capacidade de compreender o mundo a sua volta e nomeá-lo, dar significado às coisas. No pensamento de Descartes, o eu que pensa passa a ser a principal referência para o estabelecimento de um conhecimento seguro acerca do mundo, enquanto detentor dessa capacidade de raciocinar, de conhecer. E assim se estabelece principalmente pela sua inegável existência, posta à prova na obra *Meditações*, através da dúvida hiperbólica:

“Mas eu me convenci de que nada existia no mundo, que não havia céu algum, terra alguma, espíritos alguns, nem corpos alguns; logo, não me convenci também de que eu não existia? Com certeza, não; sem dúvida eu existia, se é que me convenci ou só pensei alguma coisa. Mas existe alguém, não sei quem, enganador muito poderoso e astucioso, que dedica todo o seu empenho em enganar-me sempre. Não há, então, dúvida alguma de que existo, se ele me engana; e, por mais que me engane, nunca poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De maneira que, depois de haver pensado bastante nisto e analisado cuidadosamente todas as coisas, se faz necessário concluir e ter por inalterável esta proposição, *eu sou, eu existo*, é obrigatoriamente verdadeira todas as vezes que enuncio ou que a concebo em meu espírito.” (DESCARTES, 2000, p.258).

Ao comparar a citação acima de Descartes com a citação de Santo Agostinho nesta mesma seção, percebe-se grande similaridade, decerto querem dizer a mesma coisa, e dizem. Nos dois argumentos infere-se a certeza da existência do eu através da dúvida acerca de todo o resto, através da impossibilidade de não existência daquele que duvida. Pois podemos duvidar de tudo a nossa volta, menos de que estamos duvidando. Decerto as argumentações apartadas por mais de mil anos, guardam o mesmo sentido, mas os desdobramentos dessa afirmação do eu são muito diferentes nos dois pensamentos. Diferem principalmente no que diz respeito aos fundamentos desses

pensamentos, de como estão fundamentadas essas argumentações. No pensamento de Santo Agostinho Deus garantia a imutabilidade e eternidade necessárias ao estabelecimento de um conhecimento seguro, apesar da noção de Deus ser forte no sistema cartesiano, o que muda é que o Eu passa a ser a garantia desse conhecimento e principal referência da modernidade: a razão centrada no eu assume esse papel. Descartes não nega Deus, mas entende que tais temas só fazem sentido se relacionados ou apreendidos pela razão, pelo eu. Não há mais um “compreender para crer e crer para compreender”, o que há agora é um compreender apenas para compreender. O que não pode ser apreendido totalmente pela razão, como Deus, não mais pode ser admitido como certeza fundamental, o referencial principal deve estar compreendido na razão, como as certezas matemáticas, conforme citação do *Discurso do Método*: “Pois, enfim, o método que ensina a seguir a verdadeira ordem e a enumerar exatamente todas as circunstâncias daquilo que se procura contém quanto dá certeza às regras da aritmética.” (Descartes, 2000, p. 52).

Ao uno enunciado na cosmovisão grega e ao Deus absoluto da Idade Média, a modernidade contrapõe a significância do eu. Afirma-se aqui a interiorização da significação como sendo o elemento que faltava à totalidade para atingir a sua configuração atual – o que era externo e precisava ser interpretado pela razão passa a ser interno e fazer parte dela, significando através de si. Essa mudança de referência é evidenciada também pelo que mais tarde Kant chamará de Revolução Copernicana: a compreensão da natureza através de instrumentos criados pela própria razão, capazes de apreender e criar significados. Enquanto anteriormente da razão se pretendia uma adequação direta com a realidade, exemplificada na noção tomista de verdade, a modernidade cria ferramentas teóricas que mediam essa relação da razão com a realidade. A Matemática desde os primórdios da sua utilização sempre foi uma dessas ferramentas capazes de traduzir em uma linguagem racional a quantidade das coisas e as dimensões das suas formas, é exemplo de como uma criação da razão pode ser utilizada para tornar apreensível a realidade, conforme o exemplo na citação de Kant, na sua obra *Crítica da Razão Pura* (1781): “Desde os tempos mais remotos alcançados pela história da razão humana, já com o admirável povo grego, a Matemática encetou o caminho seguro de uma ciência” (KANT, 1980, p. 10). Essa utilização da Matemática é muito aprofundada na Idade Moderna, a física de Isaac Newton mostra ao mundo que é possível uma compreensão precisa da natureza ao ponto de estabelecer leis – imutáveis e eternas como pretendiam os medievais – que regem o seu comportamento a ponto de predizer o movimento dos corpos. O eu moderno se apresenta como o fundamento e certeza segura para a criação de toda uma teoria do conhecimento, e através da razão (parte indissociável desse eu) é capaz de criar os mecanismos necessários para apreender de maneira segura e definitiva a natureza na própria razão. Essa compreensão mais ampla das leis da natureza através de uma razão que cria instrumentos para o entendimento, em vez de apenas observar e tentar descrever os eventos, é a interpretação básica

do que se convencionou chamar de Revolução Copernicana. Os dois trechos abaixo, retirados da *Crítica da Razão Pura* (1781), demonstram precisamente o que se pretende afirmar sobre o termo, bem como a sua importância para a época.

“Quando *Galileu* deixou suas esferas rolar sobre a superfície oblíqua com um peso por ele mesmo escolhido, ou quando *Torricelli* deixou o ar carregar um peso de antemão pensado como igual o de uma coluna de água conhecida por ele, ou quando ainda *Stahl* transformou metais em cal e esta de novo / em metal retirando-lhe ou restituindo-lhe algo: isso foi uma revelação para todos os pesquisadores da natureza. Deram-se conta que a razão só compreende o que ela mesma produz segundo seu projeto, que ela teria que ir à frente com princípios dos seus juízos segundo leis constantes e obrigar a natureza a responder às suas perguntas, mas sem se deixar conduzir por ela como se estivesse preso a um laço; do contrário, observações feitas ao acaso, sem um plano previamente projetado, não se interconectariam numa lei necessária, coisa que a razão todavia procura e necessita. A razão tem que ir à natureza tendo numa das mãos os princípios unicamente segundo os quais fenômenos concordantes entre si podem valer como leis, e na outra o experimento que ela imaginou segundo os seus princípios, claro que para ser instruída pela natureza, não porém na qualidade de um aluno que se deixa ditar tudo o que o professor quer, mas sim na de um juiz nomeado que obriga as testemunhas a responder às perguntas que lhes propõe. E assim até mesmo a Física deve a tão vantajosa revolução na sua maneira de pensar apenas à ideia de / procurar na natureza (não lhe imputar), segundo o que a própria razão coloca nela, aquilo que precisa aprender da mesura e sobre o que nada poderia saber sobre si própria. Através disso, a Ciência da Natureza foi pela primeira vez posta no caminho seguro de uma ciência, já que por muitos séculos nada mais havia sido que um simples tatear.” (KANT, 1980, p. 11).

“O mesmo aconteceu com os primeiros pensamentos de *Copérnico* que, depois das coisas não quererem andar muito bem com a explicação dos movimentos celestes admitindo-se que todo o exército de astros girava em torno do espectador, tentou ver se não seria melhor que o espectador se movesse em torno dos astros, deixando estes em paz.” (KANT, 1980, p. 12).

Neste período histórico, percebem-se dois pontos importantíssimos no que diz respeito à constituição da categoria da totalidade, que somados à pergunta pela essência e à capacidade do acúmulo sistêmico do conhecimento, estabelecem-na como a conhecemos atualmente – a inexorabilidade do eu e a garantia de um conhecimento seguro através da criação de instrumentos tais como a matematização da natureza. Além disso, a necessidade de uma interface entre real e racional, também evidencia um ponto que mais tarde será crucial na crítica à categoria da Totalidade: a inadequação, a falta de uma relação direta entre o real e a razão, afirmada amplamente por Lévinas, como, por exemplo, na sua citação sobre a sua própria obra *Totalidade e Infinito*:

“Este livro apresentará a subjetividade como acolhimento por Outrem, como hospitalidade. Nela se consuma a ideia de Infinito. A intencionalidade, em que o pensamento permanece *adequação* ao objeto, não define portanto a consciência ao seu nível fundamental. Todo o saber enquanto intencionalidade supõe já a ideia do infinito, a *inadequação* por excelência.” (LÉVINAS, 2008, p. 13).

Nota-se claramente que os aspectos fundamentais da totalidade, a pergunta pela essência e o acúmulo de conhecimento, continuam evidentes na maneira de conhecer do homem moderno, radicalizados no fato do abandono dos referenciais externos em prol da significância do eu.

Na transição da modernidade para a contemporaneidade, com o sistema filosófico de Kant, o eu cartesiano passa a exercer um papel ainda mais significativo. Na sua obra a *Crítica da Razão Pura*, Kant estabelece os parâmetros nos quais faria sentido as operações racionais e confere ao eu o *status* de observador transcendental, mas para que esse eu possa conferir significados verdadeiros, perenes e universais aos objetos, faz-se necessária a inversão na teoria do conhecimento já referida como Revolução Copernicana, para ser universal é necessário que o conhecimento seja compartilhado por todos da mesma maneira. Poder-se-ia pensar acerca dos prejuízos causados pelas limitações impostas pela crítica kantiana no que se refere à redução do escopo da teoria do conhecimento. Decerto o abandono da Metafísica é uma redução dos objetos possíveis de serem conhecidos, mas essa redução na verdade garante a possibilidade de uma precisão absoluta na compreensão dos objetos que realmente são possíveis de serem conhecidos. Essa posse mais completa da essência do objeto na razão não esgota as possibilidades que esta nova maneira de conhecer oferece. Agora a razão não é só capaz de compreender a natureza de uma maneira mais completa, mas de criar leis a partir de si e da experiência que possam prever com precisão o seu funcionamento. O conhecimento obtido através da matematização da natureza tem como características a possibilidade de reprodução das experiências que o definiu e estar sempre à disposição de testes que ratifiquem suas afirmações em conformidade com os pressupostos teóricos dos quais é derivado. Um conhecimento universal e seguro que possibilita a criação do que Kant nomeia de juízos sintéticos *a priori* nas ciências da natureza.

A afirmação de que todo triângulo tem três lados corresponde a um juízo analítico. Isso porque o afirmado sobre o triângulo nada mais é do que uma mera constatação, mediante análise do objeto, dos seus próprios atributos, nada é acrescentado na formulação do juízo. Mas quando se afirma que uma reta é a menor distância entre dois pontos, acrescenta-se ao atributo da retitude de uma reta a quantidade como atributo da distância, criando entre conceitos diferentes como reta e distância uma síntese capaz de estabelecer um juízo. Na citação abaixo, também extraída da *Crítica da Razão Pura*, percebe-se claramente a distinção feita por Kant acerca dos juízos analíticos e sintéticos.

“Tampouco é analítico qualquer princípio (*Grundsatz*) da Geometria pura. Que a linha reta seja a mais curta distância entre dois pontos, é uma proposição sintética, pois o meu conceito de reto não contém nada de quantidade, mas só uma qualidade. O conceito do mais curto é, portanto, acrescentado inteiramente e não pode ser extraído do conceito de linha reta por nenhum desmembramento. Portanto, tem que se recorrer aqui à ajuda da intuição, unicamente pela qual é possível a síntese.” (KANT, 1980, p. 29).

Kant afirma ainda que assim como as verdades matemáticas, a Física de Newton é capaz de fornecer um conhecimento seguro e sintético acerca da natureza e seus movimentos, estabelecendo *a priori* e através de leis imutáveis, o comportamento destas variáveis em diversas situações e sempre com os mesmos resultados. A Mecânica de Newton é capaz de criar juízos sintéticos a partir de variáveis completamente distintas como tempo, espaço, velocidade e aceleração em uma única equação matemática, como exemplo: $S=S_0+V_0t+1/2at^2$. É um juízo porque afirma alguma coisa sobre algo, é sintético porque une conceitos diferentes em uma única afirmação e é *a priori* porque garante sempre os mesmos resultados a qualquer experiência feita nos parâmetros pré-estabelecidos.

Descartes descobre o eu que significa, que é a certeza segura, dá sentido à sua própria existência e constitui o fundamento para a reestruturação de toda teoria do conhecimento ocidental. Kant nos apresenta um eu que vai além de uma certeza segura e estabelece a significância do observador universal. A totalidade vai ganhando os seus contornos, vai se configurando como a conhecemos, mas é na filosofia de Hegel que ela atinge sua completude através do eu absoluto. O Espírito Absoluto de Hegel é o componente final na configuração da totalidade. Consolida a maneira como conhecemos, a totalidade hegeliana é a própria maneira ocidental da razão se relacionar com o mundo, essência da relação sujeito-objeto. E essa maneira de conhecer que Lévinas aponta como sendo a primeira violência cometida contra o Outro – a tentativa de apreensão da essência do objeto sob a forma de conceito na razão, a posse do significado, conforme citação retirada da obra *Totalidade e Infinito*: “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.” (LÉVINAS, 2008, p. 24).

Seção 2 – Totalidade e a *Fenomenologia do Espírito*.

“Hegel traz para o coração do sujeito – para o seu saber – a condição de fenômeno que Kant cingira à esfera do objeto.”
Henrique Cláudio de Lima Vaz.

Percebe-se que até aqui houve uma busca pelas referências principais que serviram como fundamentos para estabelecer as diversas maneiras como a razão se relacionou com o mundo objetivo no decorrer da história: a cosmovisão grega e a ontologia da *Physis* como referência, a Idade Média e significância de Deus, a modernidade e a primazia da Razão em conferir significado. Na sintética frase da epígrafe acima, Henrique Lima Vaz, consegue demonstrar a importância do que se segue: uma nova maneira da razão se relacionar com o mundo que será de suma importância para dar contornos contemporâneos à categoria da Totalidade. O sistema filosófico de Hegel é, sem dúvidas, um dos mais completos em toda a tradição filosófica. Exprime sua singularidade em três pontos principais: o redimensionamento da relação sujeito-objeto, o movimento dialético e a completude sistêmica voltada à tentativa de um conhecimento absoluto acerca do mundo à nossa volta, que eleve as verdades filosóficas às certezas científicas; que possibilite à Filosofia se estabelecer definitivamente como ciência, assim como se firmaram a Matemática e a Física. Através do seu sistema filosófico a Totalidade assume suas características contemporâneas, características essas rigorosamente descritas na *Fenomenologia*; e com o uso desta obra e seus pontos principais, busca-se estabelecer as premissas necessárias na sustentação da argumentação principal até agora do texto: o detalhamento do conceito de Totalidade e a localização do ponto principal utilizado por Lévinas para a crítica a esta categoria: a primeira violência.

Para Hegel, o “Espírito do Tempo” no qual está inserida a *Fenomenologia*, exige da Filosofia um sistema que apresente o mesmo rigor e segurança alcançados pela Física de Newton, por exemplo. Neste intento parte para estabelecer, na obra citada, uma linha mestra que indique o caminho seguro da certeza sensível ao saber absoluto, um discurso filosófico-científico capaz de articular as figuras do sujeito, em seus diversos estados de consciência no decorrer do processo dialético, considerados como momentos distintos, e com isso, constituir-se em uma inovadora concepção da relação sujeito-objeto, trazendo a própria consciência-de-si à esfera da objetividade na sucessão das figuras em seus momentos distintos. O Rompimento com a concepção de um eu transcendental se apresenta primeiramente na *Fenomenologia* e estabelece os fundamentos de toda a reflexão filosófica do seu sistema, uma articulação conceitual que prima pela coerência lógica aliada à dialética, conduzindo a um reconhecimento da consciência-de-si como o próprio processo de auto reconhecimento de uma razão no mundo e na história. Conhecimento e reconhecimento em processo dialético, contrapondo a Kant uma nova significação filosófica, constituída através de uma consciência que experimenta e se experimenta sucessivas vezes, perpassa conseqüentemente por sucessivas for-

mas de saber adotadas ou descartadas perante o julgamento rigoroso e seguro da ciência, ou ainda o significado para a consciência do julgamento filosófico das diversas formas de saber. Significação esta que se instaura na própria cultura, no seu próprio *Zeitgeist* – Espírito do Tempo, reflexo do pensamento de uma época, mas que, ao mesmo tempo, tem também uma forte significação histórica, reconhecendo na tradição filosófica e na história das culturas o seu processo de desenvolvimento. Percebe-se em relação aos referenciais de significado até aqui enunciados como fundamentais na concepção de Totalidade em diferentes momentos históricos, que a significância do eu, para Hegel, sofre uma mudança parcial com o acréscimo de uma consciência-de-si que é em relação a outra consciência-de-si e que em frente ao mundo objetivo se torna objeto de si mesma, diferentemente da transcendentalidade distanciada do mundo que marca o Eu kantiano. Não há mais uma significância apenas interna, que se basta no eu, apesar de não perder a primazia do significar, este eu passa a sofrer a influência do mundo, da cultura e da história. Assim também se afirma a *Fenomenologia* como a descrição das experiências da consciência, na qual a verdade do objeto é apreendida no discurso do sujeito, que ao mesmo tempo em que conhece, reconhece a si próprio na experiência de ser sujeito.

“91- [Der konkrete inhalt] O conteúdo concreto da *certeza sensível* faz aparecer imediatamente essa certeza como o *mais rico* conhecimento, e até como um conhecimento de riqueza infinda, para o qual é impossível achar limite; nem *fora*, se percorrermos o espaço e o tempo onde se expande, nem [dentro], se *penetramos* nele pela divisão no *interior* de um fragmento tomado dessa plenitude. Além disso, a certeza sensível aparece como a *mais verdadeira*, pois do objeto nada deixou de lado, mas o tem em toda a sua plenitude, diante de si.” (HEGEL, 2012, p.85).

A citação acima, retirada do capítulo I da *Fenomenologia*, assinala o ponto de partida da filosofia de Hegel: a *certeza sensível*. Constituída pelo que há de mais elementar e intuitivo no uso da razão, mostra o sujeito em sua posição originária em relação à presença do objeto, que experimenta na certeza sensível, na posse imediata da essência do objeto a ser conhecido, a própria consciência do seu saber no aqui e agora do mundo. Um primeiro saber fruto de uma consciência ingênua, quase animal, que depende da coexistência do sujeito e objeto no tempo e espaço para sua determinação. A certeza sensível apenas corresponde ao concreto da experiência imediata do mundo, não correspondendo ao tipo de conhecimento almejado pelo sistema hegeliano, é apenas o ponto de partida para o movimento dialético. A diferença estabelecida entre certeza e verdade é evidente, na presença do objeto se certifica a sua existência, cor, textura, dimensões, movimentos, etc., confere-se a posse imediata do mesmo ao discurso do sujeito. Mas não garante a verdade acerca do objeto, não possibilita a abstração do conceito, não produz um conhecimento universal que abranja todos os objetos que compartilham de uma mesma natureza, que possam ser traduzidos sob um mesmo conceito. Em um segundo momento a dialética da *Fenomenologia* busca evidenciar abstrações universais acerca

do objeto que garantam a verdade do mundo, neste processo a consciência-de-si consolida-se definitivamente enquanto a verdade da certeza de si mesma, condição de possibilidade para todo e qualquer conhecimento. Na verdade da certeza de si, a consciência-de-si instaura o sujeito no mundo, através do auto reconhecimento de uma razão que não só está na cultura e na história, mas também as determina.

A maneira como as forças começam a se relacionar dialeticamente, proposta por Hegel na primeira parte da *Fenomenologia*, define muito bem a consciência-de-si. Nos três primeiros capítulos essas relações conduzem entre as seguintes passagens: a posição de origem do sujeito na certeza sensível, a consciência do próprio saber oriunda deste ponto de origem e a passagem da certeza subjetiva à verdade objetiva. O texto afirma que a certeza sensível não garante a verdade do objeto, importante passagem desta obra, na qual se demonstra a necessidade de ascensão a um saber mais completo que eleve a Filosofia às verdades científicas, que possibilite a apreensão, na percepção, da *Coisa* em suas características mais abstratas. As citações abaixo, ainda da primeira parte da *Fenomenologia* ratificam tais afirmações:

Mas, de fato, essa *certeza* se faz passar a si mesma pela *verdade* mais abstrata e mais pobre. Do que ela sabe, só exprime isto: ele *é*. Sua verdade apenas contém o *ser* da *Coisa*; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro *Eu*, ou seja: *Eu* só estou ali como puro *este*, e o objeto, igualmente apenas como puro *isto*. *Eu*, *este*, estou certo *desta* *Coisa*; não porque eu, enquanto consciência, me tenha desenvolvido, e movimentado de muitas maneiras o pensamento. Nem tampouco porque a *Coisa* de que estou certo, conforme uma multidão de características diversas, seja um rico relacionamento em si mesma, ou uma multiforme relação para com outros. (HEGEL, 2012, p.85).

“III – [Die unmittelbare] A certeza sensível não se apossa do verdadeiro, já que a verdade dela é o universal, mas a certeza sensível quer captar o *isto*. A percepção, ao contrário, toma como universal o que para ela é o *essente*. Como a universalidade é seu princípio em geral, assim também são universais seus momentos, que nela se distinguem imediatamente: o *Eu* é um universal, e o objeto é um universal.

Para nós esse princípio *emergiu* [como resultado]; por isso, nosso apreender da percepção não é mais um apreender aparente [fenomenal], como o da certeza sensível, mas sim um apreender necessário.” (HEGEL, 2012, p.95).

Percebe-se a clara distinção entre saberes, no que se refere aos momentos e também a completude. A certeza sensível corresponde à certeza do objeto diante dos sentidos, momento inicial e estante, calcado na contingência e imprecisão dos sentidos. Só através da verdade da certeza de si abre-se a possibilidade de um conhecimento que supere a contingência e imprecisão dos sentidos, tendo na *percepção* a representação para além da necessidade da presença do objeto, almejando o *entendimento*, no qual o conceito representa a apreensão da *Coisa* na razão. Algo que se pode comparar às ideias platônicas que representam a verdade mais depurada e universal, o conceito puro da coisa, das quais os objetos do mundo sensível são imitações incompletas; o mundo das leis, o supra-sensível de Hegel não considera apenas ideias, mas um mundo para além da contingência dos sentidos,

composto por leis que determinam as relações entre as forças e estão em pleno acordo com o mundo sensível, regem o seu funcionamento, sendo as abstrações conceituais dos fenômenos, correspondência fidedigna entre o objeto e a verdade do conceito deste na razão.

Mas, antes de se atingir a verdade do objeto, a *Fenomenologia* aponta para uma verdade fundamental: a verdade da certeza de si mesmo. Diferentemente do Eu cartesiano, a consciência-de-si hegeliana rompe com a tautologia $Eu = Eu$; para Hegel, o que poderíamos chamar de Eu é o reflexo da consciência-de-si no mundo. Enquanto para Descartes e Kant há um reconhecimento de si em si, do Eu por ele mesmo, no qual o Eu é a garantia do seu próprio significado e aquele que reivindica a significância do mundo; a consciência-de-si é o reconhecimento do Eu no mundo – sujeito no aqui e agora, reflexo da cultura e da história. Na tentativa de apreensão de um objeto exterior na razão, na experiência da sua compreensão, nota-se que essa verdade da certeza de si mesmo não se dá apenas na dimensão interior do Eu, mas se faz necessária a exterioridade do mundo para que a consciência deixe de ser apenas a consciência de um objeto qualquer, e na certeza deste, constate primeiramente a certeza de si. A compreensão de um objeto na razão evidencia, antes de qualquer juízo possível, a existência de um Eu que conhece. No aqui e agora do mundo se vê cair por terra a transcendentalidade do Eu, na exterioridade do mundo está a garantia da verdade da certeza de si mesmo, determinação primaz da consciência-de-si.

O movimento dialético gera uma sucessão de momentos pelos quais passam as figuras da consciência em direção ao saber absoluto, em seu primeiro momento se constata, através da certeza sensível, a consciência-de-si. Figura que representa a unidade de significado, o ponto de partida. Em um primeiro movimento dialético, no contraste entre essa unidade de significado e a Totalidade²⁰ (ou tudo o que existe), Hegel estabelece o infinito como a negação imediata dessa consciência-de-si, ou ainda, dessa finitude. Neste primeiro momento o infinito expressa apenas uma necessidade de superação, a possibilidade de apreensão da Totalidade na razão move a consciência nesse sentido, apesar das limitações impostas pelas próprias determinações dessa finitude. O processo dialético, em um segundo movimento, essa unidade de significado reconhece esses limites e passa a ser ela própria a negação das outras finitudes definidas ou indefinidas em sua significação; o infinito assume assim o real caráter de infinito, enquanto totalidade de tudo o que há, objeto maior de uma razão que se propõe a tudo conhecer através das sucessivas experiências realizadas pela consciência. Assim sendo, o método dialético parte da certeza sensível da consciência, que passa pelo auto reconhecimento de si em busca do Espírito Absoluto, o caminho experimentado pela consciência finita em busca da apreensão da Totalidade.

Neste momento da *Fenomenologia* surge uma figura importante no esquema dialético hegeliano: a figura do Outro. Para Hegel essa figura se constitui enquanto negação do Eu (consciência-

²⁰ - Aqui a palavra totalidade é usada pela primeira vez no seu segundo sentido utilizado por Lévinas, significando tudo o que existe.

de-si), sendo tudo aquilo que o Eu não é, tudo que lhe é exterior. Logo, a certeza sensível ao gerar a constatação na consciência da certeza de si, gera também a consciência de tudo aquilo que não é a essa própria consciência, a exterioridade do mundo. A *infinidade* de objetos que compõe a totalidade de todos os outros possíveis, em muito escapa da capacidade de conhecer a partir da certeza sensível. O outro, na multiplicidade de suas qualidades, demanda por uma categoria de conhecimento mais completa, que garanta a universalidade dos conceitos e a necessidade das leis que regem as relações, simultaneamente. Mas é a consciência que determina quantitativamente e qualitativamente esse objeto, o seu aqui e agora em relação ao acolá, ao antes ou ao depois. Não mais se bastando no saber sensível a figura da consciência progride na relação sujeito-objeto à percepção, o conceito é apreendido na sua multiplicidade sob a significação do sujeito que conhece. A consciência-de-si torna-se a condição necessária para a consciência da Coisa. Segue citação da *Fenomenologia* sobre o tema:

“Para nós, refletindo sobre essa diferença, resulta tanto um como o outro não estão na certeza sensível apenas de *modo imediato*, mas estão, ao mesmo tempo, *mediatizados*. Eu tenho a certeza por *meio* de um outro, a saber: da Coisa; e essa está igualmente na certeza mediante um outro, a saber, *mediante* o Eu.” (HEGEL, 2012, p.86).

Certeza sensível que demanda por uma consciência que percebe, que supera os sentidos e chega a pensamentos universais, estes, por sua vez, demandam por uma nova figura hegeliana: o *Entendimento*. “*Força e entendimento; fenômeno e mundo suprassensível*”, este é o título do terceiro capítulo da *Fenomenologia*, no qual o autor estabelece o mundo do entendimento como o mundo supra-sensível, em contraposição ao mundo dos fenômenos, o mundo sensível, no qual os objetos se apresentam enquanto forças que compõe o seu esquema dialético. Busca-se a certeza do sujeito de acordo com a verdade do objeto, e a dialética é a ponte do mundo sensível para o mundo supra-sensível, ligação entre a natureza do mundo e um sistema de leis que regem as experiências da consciência para além dos fenômenos, e que são a garantia de um caminho seguro para conhecê-los. Identidade absoluta entre fenômeno e lei mediada pela consciência, que ao se descobrir no outro do mundo parte da certeza de si ao autoconhecimento e daí à autoconsciência, sempre através do processo dialético. Para Hegel, é a partir da síntese entre a consciência do mundo sensível e a autoconsciência do mundo supra-sensível que surge a Razão, pensar e ser em uma síntese ontológica que é garantia de um conhecimento seguro que almeja a apreensão da Totalidade no Espírito Absoluto. A citação abaixo, escrita por Franklin Trein, no texto *Hegel e a Dialética*, expressa bem o que se pretende afirmar:

“A partir desse momento, a consciência, enquanto razão, passa a pensar a realidade, assumindo todas as consequências dessa sua condição. A razão, através de um movimento que percorre a natureza, a consciência, a ética, a cultura, a moral, a religião, e, por fim, a obra de arte, conquista mais e mais a realidade e assim conhece a si mesma chegan-

do à certeza de si – ela se torna saber absoluto.” (REZENDE, 2002, p.165).

Percebe-se que a consciência-de-si é a figura originária e fundamental no esquema de forças hegeliano, o ponto de partida do movimento dialético que visa à apreensão na razão da Totalidade. “167 - [Mit dem] Com a consciência-de-si entramos, pois, na terra pátria da verdade.” (HEGEL, 2012, p.135). Essa unidade fundamental de significado tem por sua essência a diferenciação de si em relação a tudo mais que existe, que lhe é exterior, consciência que diferencia de si tudo o que há. Mas ao mesmo tempo em que se diferencia, relaciona-se de maneira imediata com essa Totalidade²¹, a consciência-de-si está imersa no mundo, na cultura e na história, e é justamente esse mergulho no mundo que a garante enquanto certeza-de-si, pois na delimitação de tudo o que existe de exterior ao eu, delimita-se positivamente também o próprio eu em contraste com o que lhe é exterior, aí está a sua fundamental certeza. Conforme a citação abaixo da *Fenomenologia*, para Hegel, tudo o que há fora do eu é *vida*.

168- [Der Gegenstand] Para nós, ou em si, o objeto que para a consciência-de-si é o negativo, retornou sobre si mesmo, do seu lado; como do outro lado, a consciência também [fez o mesmo]. Mediante essa reflexão-sobre-si, o objeto veio-a-ser *vida*. O que a consciência-de-si diferencia de si como essente não tem apenas, enquanto é posto como essente, o modo da certeza sensível e da percepção, mas é também Ser refletido sobre si; o objeto do desejo imediato é um *ser vivo*. (HEGEL, 2012, p.137).

O outro do mundo é a vida, tudo o que há exterior ao eu é a própria vida que se relaciona com ele, viver é estar na vida, e estar na vida é a jornada da consciência-de-si que enfrenta a natureza, desenvolve-se culturalmente e escreve a história. O exercício da relação dessa consciência com o mundo sempre foi determinado pela tentativa de apreensão dessa exterioridade pela razão. A já mencionada capacidade humana básica da razão no reconhecimento dos padrões continua a ser a base dessa relação, só que neste momento se encontra muito mais sofisticada e elaborada. A vida é o objeto da consciência-de-si, esta unidade que em poder da verdade da certeza de si parte para confronto com o mundo, estabelece com este uma relação dialética na qual busca sintetizá-lo, apreendê-lo, conhecê-lo de maneira inequívoca e segura. Conhecimento este que se configura principalmente por possuir o objeto racionalmente, ter deste a posse daquilo que lhe é essencial. A consciência-de-si caminha sobre o mundo com um voraz apetite pelo conhecimento, pelo reconhecimento de todos os padrões dos fenômenos que consistem na vida, reconhecimento que lhe garanta o domínio, e consequentemente, conforto e segurança. Essa relação de busca, de tentativa de apreensão, apresenta-se enquanto dialética na medida em que duas forças distintas agem no sentido da busca por uma síntese comum, ou seja, a consciência-de-si confronta a verdade da certeza de si com o mundo em busca

²¹ - “O problema do Eu na Totalidade”, assim Lévinas denominou esse problema que consiste basicamente na constatação óbvia da total imersão do eu na Totalidade, mas, ao mesmo tempo, a sua capacidade de percebê-la enquanto tudo o que há sob uma perspectiva externa; a si mesmo enquanto imerso e exterior ao todo: “é o próprio problema da inocência” (LÉVINAS 2004, p.37).

de uma compreensão desde em si própria, na razão. Essa relação é denominada por Hegel de *Dialética do Desejo*.

A consciência-de-si em relação à vida é desejo, deseja a apreensão da *vida* em todos os seus aspectos, a *Fenomenologia* é a afirmação categórica da possibilidade de um conhecimento seguro que atinja o Absoluto, essa apreensão totalizante de tudo o que há. Viver é o exercício da realização plena da consciência-de-si no mundo, é a primeira projeção da consciência-de-si na exterioridade, na Totalidade. A *vida* se confunde com a própria Totalidade no esquema de forças proposto por Hegel, no qual se estabelece uma relação dialética entre a *vida versus o desejo*, o *Eu versus a Totalidade*. A consciência-de-si, na medida em que se confronta com o mundo e se garante enquanto primeira verdade - a verdade de si, instaura a dialética do desejo, abrindo a possibilidade de conhecer a totalidade de tudo o que há. O primeiro momento na busca por um saber absoluto articulado dialeticamente a partir do fenômeno - a consciência que deseja apreender o mundo. A dialética do desejo é o primeiro momento da figura da consciência em busca da sua própria verdade, da consciência-de-si, verdade da consciência de um mundo exterior - a experiência que o Eu faz de si mesmo a partir de uma relação dialética com o Mundo. Mas na satisfação do desejo a essencialidade do objeto é negada, o que lhe é abstrato escapa, na presença imediata perante os sentidos está a sua certeza, característica do fenômeno - o universal não está presente no objeto que se relaciona com o sujeito na dialética do desejo, nem em sua satisfação gerada na apreensão da presença. O universal jamais poderá estar no fenômeno. O movimento dialético conduz a consciência em busca da sua verdade, retornando a si mesma perante a insuficiência do fenômeno para a garantia desta, a consciência transcende à posse imediata do objeto diante de si.

174 - [Das einfache] O Eu simples é esse gênero, ou o Universal simples, para o qual as diferenças não são nenhuma, somente enquanto ele é a *essência negativa* dos momentos independentes formados. Assim a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do supracumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é *desejo*. Certa da nulidade desse Outro, põe *para si* tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como *verdadeira* certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de *maneira objetiva*. (HEGEL, 2012, p.140).

Acima mais uma citação da *Fenomenologia* na qual Hegel evidencia mais alguns aspectos importantes para a compreensão da dialética do desejo: a *essência negativa* do Eu e a negação da independência do objeto. Contrastando-se com o outro do mundo, o Eu firma-se enquanto “*Universal simples*” (HEGEL, 2012, p.117), toma consciência da exterioridade e da sua própria interioridade diferente de tudo mais que há, diferente da própria vida que lhe envolve. Dá-se conta da Totalidade enquanto tudo o que há exterior a si mesmo. Negando tudo o que não é o Eu, este se garante enquanto unidade de significado transcendente à certeza da posse imediata no fenômeno, estabelecendo a sua verdade através de uma certeza de si objetiva que não pode ser negada. Mas ao se con-

siderar a verdade de si, de se proclamar independente em relação ao outro do mundo, essa consciência é também a própria negação da independência do objeto. Não existe a possibilidade de através do desejo se alcançar o conhecimento científico seguro pretendido. As abstrações universais necessárias a este tipo de conhecimento não podem ser obtidas através da dialética do desejo. No desejo há uma dependência constante da presença do objeto perante os sentidos para a manutenção da certeza deste, por isso a sua independência é negada. Mas não é a certeza, e sim a verdade que se almeja. O que se busca é justamente não depender mais da certeza que só a presença é capaz de dar, busca-se a independência do fenômeno, uma verdade capaz transcender a presença do objeto frente aos sentidos. Esse primeiro movimento, da satisfação do Eu que deseja, nega a independência do objeto necessária para este ser verdade de si mesmo, confere-lhe apenas a certeza imediata do fenômeno, não é suficientemente independente do fenômeno estante para a garantia da sua universalidade, uma lacuna deixada na impossibilidade de obtenção de conceitos universais.

A referida lacuna, evidenciada pela insuficiência da dialética do desejo em relação a obtenção de um conhecimento seguro, só poderá ser preenchida por verdades que sejam universais e perenes. Verdades que sejam fruto da plena experiência da consciência-de-si na compreensão do mundo. Para isso, faz-se necessária uma correspondência perfeita entre a coisa e o conceito, para que a dialética do desejo se bastasse no estabelecimento da verdade da consciência-de-si, seria necessário que esta encontrasse a si mesma no seu objeto, identidade plena entre a verdade das coisas e a verdade da razão, entre realidade e conhecimento. A antiga civilização grega já afirmava a impossibilidade de uma correspondência direta entre objeto e conceito na própria palavra verdade: *Ἀλήθεια* (*Alétheia*), que literalmente significa desvelar, tirar o véu da realidade e torná-la apreensível à razão. A verdade não se mostra em uma relação direta, faz-se necessária a criação de mecanismos de desvelamento que conduzam a essa apreensão. Para Kant, a matematização da natureza é o exemplo mais significativo e eficiente desse processo, ao se estabelecerem os “juízos sintéticos a priori” (KANT, 1980, p. 30) na Matemática e na Física, são criados pressupostos *a priori* pela razão pura que regulamentam a experiência e garantem universalidade dos resultados e formulação dos juízos. Para o estabelecimento da plenitude dessa experiência, antes mesmo de se estabelecerem mecanismo de adequação da coisa à razão, Hegel busca o fundamento que extrapole a certeza da consciência-de-si, que garanta a sua verdade na independência do fenômeno. Na necessidade da presença na relação sujeito-objeto hegeliana, a consciência-de-si encontra a sua certeza e assume a sua dependência da presença, apreende momentaneamente o objeto, mas não consegue abstrair da certeza estante o conhecimento seguro, não garante a transcendência efetiva do sujeito sobre o mundo, prende-o na sua dependência.

Hegel encontra no ser-outro o fundamento que garante a verdade da consciência-de-si. Até então, o outro do mundo, a vida, ou ainda, a Totalidade, só garantia a certeza dessa consciência – no

contraste com o mundo, o Eu é pleno desejo de conhecer tudo aquilo que ele não é, que lhe é exterior, que delimita sua finitude; garante a sua unidade de significado na independência em relação a essa exterioridade, representada na afirmação da sua própria e inexorável interioridade. O ser-outro é mais uma figura do jogo de forças do sistema hegeliano que representa as outras consciências-de-si no mundo, o que Lévinas denomina simplesmente de Outro. Mas esse ser-outro, apesar de estar na vida como todos os outros objetos que compõem a Totalidade, difere dos demais em uma característica fundamental: é independente do fenômeno. Assim como a figura da consciência-de-si original tem como essencial característica a independência do fenômeno, o ser-outro também se diferencia da Totalidade através da consciência da sua interioridade; que lhe confere a possibilidade de transcender as necessidades que marcam a relação sujeito-objeto na dialética do desejo: a presença e o momento. A busca por uma fundamentação verdadeira para além da certeza sensível requer uma dupla reflexão dessa consciência: sobre o outro do mundo, e sobre si mesma através de outra consciência-de-si que garanta a correspondência da verdade na identidade do gênero humano. A consciência-de-si duplicada no ser-outro, o cognoscível que é ao mesmo tempo cognoscente independente do fenômeno que conhece.

“Para a consciência-de-si portanto, o ser-Outro é como um ser, ou como momento diferente; mas para ela é também a unidade de si mesma com essa diferença, como segundo momento diferente. Com aquele primeiro momento, a consciência-de-si é como consciência e para ela é mantida toda a extensão do mundo sensível; mas ao mesmo tempo, só como referida ao segundo momento, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Por isso, o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser. Porém essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral. A consciência tem de agora em diante, como consciência-de-si, um duplo objeto: um, o imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual porém é marcado para ela com o sinal do negativo; o segundo objeto é justamente ela mesma, que é a essência verdadeira e que de início só está presente na oposição do primeiro objeto. A consciência-de-si se apresenta aqui como o movimento no qual essa oposição é suprassumida e onde a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela.” (HEGEL, 2012, p.136).

O ser-outro, enquanto garantia da verdade da consciência-de-si, possibilita também ao Eu conhecer a si próprio. A consciência-de-si se vê como objeto de si mesma, ou ainda, na relação dialética com outra consciência-de-si se reconhece, encontra o seu significado fundamental – na possibilidade de conhecer aquele que também conhece com independência. Consciência-de-si que vai ao mundo e retorna a si através do seu ser-outro, como Odisseu retornando a Ítaca, a razão que se projeta no mundo e através do movimento dialético se torna capaz de apreendê-lo. Na dialética do reconhecimento o Eu reconhece a sua independência e a do ser-outro em relação ao mundo; encontra a certeza

za através do outro do mundo e a verdade através do outro de si. Dá-se a passagem do desejo ao reconhecimento, da certeza à verdade.

“178 - [Das Selbstbewusstsein] A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não-diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta.” (HEGEL, 2012, p.142).

A linha condutora da argumentação hegeliana traçada na *Fenomenologia* evidencia como principais desdobramentos da dialética do reconhecimento – o *Zeitgeist* (Espírito do Tempo) e a dialética do *Senhor x Escravo*. Aprender o *Espírito do Tempo* é uma das novas tarefas propostas ao novo Eu hegeliano, busca-se uma percepção de si e do mundo sob uma nova perspectiva, enquanto o conhecimento preciso acerca da realidade, fundamentado na consciência que se reconhece como verdadeira e capaz de compreender-se historicamente e contextualizar culturalmente a si própria, a outras consciências e ao mundo, em uma síntese filosófico-científica. Ressalta-se a amplitude do conceito de cultura, que no pensamento de Hegel, indica basicamente os aspectos principais que constituem o modo de viver da civilização ocidental: história, ética, economia, estética, política, ciências. O *Espírito do Tempo* é o *ethos* de determinada civilização, em determinado período histórico. Há também pertinência na interpretação mais ampla na qual o *Espírito* é o pensamento vigente de uma época – maneira pela qual estão momentaneamente articulados o reconhecimento de padrões, a pergunta aguda pela essência do objeto, o acúmulo de todo o conhecimento, e principalmente, o referencial de significado. Na manutenção da linha argumentativa, percebe-se que as variações nos aspectos que constituem a maneira como a razão se relaciona com o mundo não são grandes, residem basicamente no referencial de significado. Tais aspectos nada mais são do que, segundo o que se tratou até aqui, a própria Totalidade no sentido do conjunto de informações que compõe o que se conhece da realidade. Em um amplo sentido, o *Espírito*, é a síntese final de uma época acerca da relação da razão com o mundo, é Totalidade.

11- [Es ist übrigens] Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. Na criança, depois de longo período de nutrição tranquila, a primeira respiração - um salto qualitativo - interrompe o lento processo do puro crescimento quantitativo; e a criança está nascida. Do mesmo modo, o espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu *mundo* anterior. Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados; a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha.

Esse desmoronasse gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo. (HEGEL, 2012, p.31).

A inovação hegeliana em relação ao Eu surge exatamente na relação dialética deste Eu com o mundo que determina o *Zeiteigst*, não há uma separação entre o sujeito e o objeto no processo de conhecer. O sujeito que conhece está imerso no mundo, diretamente vinculado a tudo o que existe ao seu redor, e ao mesmo tempo em que detém a primazia na significância desse *Espírito*, é também determinado por ele, implicando na impossibilidade de uma transcendência do Eu nos padrões propostos por Kant. Retoma-se aqui um dos fios condutores desta argumentação em relação aos referenciais de significado até aqui analisados. Nota-se que essa nova significância do Eu hegeliano preserva a marca da modernidade, ou seja, abandona os referenciais totalmente externo como a *Physis* grega ou a concepção do Deus medieval, referenciando-se internamente no Eu, mas diferentemente dos seus precursores modernos (Descartes e Kant), este referencial interno, agora modifica e é modificado pelo mundo; não há mais um referencial transcendental, a nova significância do Eu perpassa agora pela sua interação com o mundo. “441 [Der Geist ist das sittliche] *O espírito é a vida ética de um povo, enquanto é a verdade imediata: o indivíduo que é um mundo.* (...) 442 [Die lebendige sittliche] *O mundo ético vivo é o espírito em sua verdade; assim que o espírito chega ao saber abstrato de sua essência, a eticidade decai na universalidade formal do direito.*” (HEGEL, 2012, p. 306). Conforme afirmado nas citações acima da *Fenomenologia*, o *Espírito do Tempo* é a realidade a nossa volta vista em perspectiva filosófica, que une história e dialética na consciência que significa e é significada, é a cultura e a história enquanto objetos que, na sua relação com o sujeito, também o determinam. Em sua principal obra, *Totalidade e Infinito*, Lévinas afirma a impossibilidade do “Nós”:

“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. Ausência de pátria comum que faz do Outro – o Estrangeiro; o Estrangeiro que perturba o «em sua casa». Mas o Estrangeiro quer dizer também o livre. Sobre ele não posso *poder*; porquanto escapa ao meu domínio num aspecto essencial, mesmo que eu disponha dele: é que ele não está inteiramente em meu lugar. Mas eu, que não tenho conceito comum com o Estrangeiro, sou, tal como ele, sem gênero. Somos o Mesmo e o Outro. A conjunção *e* não indica aqui nem adição, nem poder de um termo sobre o outro, Esforçar-nos-emos por mostrar que a *relação* do Mesmo e do Outro – ao qual parecemos impor condições tão extraordinárias – é a linguagem. A linguagem desempenha de facto uma relação de tal maneira que os termos não são limítrofes nessa relação, que o Outro, apesar da relação com o Mesmo, permanece transcendente ao Mesmo. A relação do Mesmo e do Outro – ou a metafísica – processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de «eu» – de ente particular único e autóctone – sai de si.” (LÉVINAS, 2008, p.25).

Decerto não há a pretensão de uma profunda interpretação da *Fenomenologia*, mas apenas ressaltar os aspectos principais do texto que são de fundamental importância na determinação da categoria da Totalidade e os pontos de ruptura apontados por Lévinas em sua crítica, como na citação acima da obra *Totalidade e Infinito*, na qual é apontada a impossibilidade do Nós enquanto resultado de uma síntese entre as consciências. Na parte da *Fenomenologia* destinada à consciência-de-si, no quarto capítulo, intitulado de “*Verdade da certeza de si mesmo*”, mais precisamente na seção A - “*Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão.*”, Hegel retoma a formulação sobre a figura da consciência-de-si: “178 - [Das Selbstbewusstsein] *A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido.*” (HEGEL, 2012, p.142). Na busca pela superação da certeza sensível em prol da verdade da consciência, a consciência-de-si tem que passar pelo reconhecimento de si através de uma outra consciência. No âmago da questão gnosiológica, na busca pelo seu fundamento mais elementar - a verdade da consciência-de-si, encontra-se a necessidade não da certeza sensível dada na posse do objeto e dependência do fenômeno, mas da verdade que extrapole a relação meramente sensível. Para isso se faz necessária uma oposição ao Eu, um Outro, que diferentemente dos objetos do mundo, dê-se na forma de uma outra consciência-de-si que também venha a ser independente do fenômeno; que garanta a singularidade do *Eu* por oposição a si mesma - na diferença, e a sua universalidade na igualdade constituinte do gênero. Esse é um ponto importantíssimo da crítica proposta por Lévinas, não só pela ruptura com a Totalidade que será evidenciada na primeira violência, na tentativa de posse da Alteridade do Outro, mas pela inversão radical na tradição filosófica: antes de qualquer possibilidade de fundamentação teórica, esse é um problema ético. Para Lévinas, a consciência-de-si e a outra consciência-de-si no divisar do seu primeiro encontro em busca da garantia de sua verdade, na impossibilidade de se estabelecer qualquer fundamento teórico ou posse sobre o Outro, invocam justamente o sentido ético desse encontro, não o seu significado racional. Na dialética do *Senhor x Escravo*, abre-se dimensão ética na luta pelo conceito de reconhecimento, dependência e independência da consciência-de-si perante o Outro-de-si, necessidade de um duplo reconhecimento: de si e do outro.

“O duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da consciência-de-si: [pois tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do *reconhecimento.*” (HEGEL, 2012, p.142).

Devido ao intenso movimento entre os termos e os momentos contido na explanação hegeliana acerca da dialética do *Senhor x Escravo*, a utilização de alguns conceitos e expressões relevantes à crítica à categoria da Totalidade, bem como, a importância dessa passagem, optou-se neste momento da argumentação, por uma maior utilização do próprio texto da *Fenomenologia*. Nesta passagem, Hegel inicia com a reafirmação do duplo sentido no reconhecimento da consciência-de-si, e

como consequência direta, diferença e igualdade marcadas no confronto dialético entre as consciências, sempre se referenciando mutuamente uma pela outra. Esse duplo sentido se mostra presente e diferencia, inicialmente, três momentos na relação entre as consciências, evidenciando um percurso no qual os pontos de partida e de chegada coincidem no Eu. No primeiro momento a consciência-de-si constata a sua necessidade de um reconhecimento externo, só possível através da outra-consciência-de-si. Assim é instaurado no Eu um duplo sentido: interioridade e exterioridade na singularidade da consciência-de-si. O Eu é unidade de significado independente do fenômeno, consciência-de-si que é em si *essente*²², tem por essência a identidade no ser-para-si. Há um movimento de saída do em-si do Eu em busca do reconhecimento no Outro, neste instante a consciência-de-si se perde de si mesma, sai de si, identificando-se com a outra-consciência-de-si, vê a si mesma no outro. Mas a certeza-de-si não pode ser constatada no outro, o Eu, antes disso, deve *suprassumir* a outra essência independente e vir-a-ser a certeza de si como essência. O *essente* almejado também está submetido ao sentido duplo característico da consciência – age sobre si e sobre o outro; desta forma, a consciência-de-si também é essa outra-consciência-de-si, e devido a essa identidade genérica, tende a *suprassumir* a si mesmo, para que na negatificação de si encontre a constatação do vazio – percebe-se certa semelhança com o pensamento cartesiano, que após a dúvida hiperbólica só resta a certeza do Eu. E é justamente essa semelhança que percebemos no terceiro momento, no qual após o vazio, vem o reencontro consigo e o retorno à certeza da consciência-de-si. Neste terceiro momento ainda o Eu estabelece o fora-de-si, retorna a si no *suprassumir* de tudo o que lhe é exterior. Da mesma forma que na dialética do desejo, a certeza-de-si advém do caráter negativo imposto à exterioridade.

Todo o movimento acima é denominado por Hegel como o agir de uma consciência em relação à outra. Neste agir reconhece a independência do outro, pois o duplo sentido confere também ao outro a mesma independência do Eu. “*A primeira consciência-de-si não tem diante de si o objeto, como inicialmente é só para o desejo; o que tem é um objeto independente, para si essente, sobre o qual portanto nada pode fazer para si, se o objeto não fizer em si o mesmo que ela nele faz.*” (HEGEL, 2012, p.143). Percebe-se pela citação a importância da independência do Outro em relação ao fenômeno, pois, o agir também está referendado na independência das consciências, o que o torna um duplo agir. Agir duplo que, assim como a dialética do reconhecimento, gera dois sentidos diferentes: um agir sobre si e sobre o outro e agir de um e do outro individualmente, ou seja, o agir sobre si e sobre o outro do Eu, e o agir sobre si e sobre o outro do Outro. O que era apenas uma consciência perante a vida, se transforma na relação entre consciências, na comparação com o esquema

²² - “21 - [*Dies Pehorreszieren*] Na verdade, esse horror se origina da ignorância a respeito da natureza da mediação e do próprio conhecimento absoluto. Com efeito, a mediação não é outra coisa senão a igualdade-consigo-mesmo semovente, ou a reflexão sobre si mesmo, o momento do Eu *para-si-essente*, a negatividade pura ou reduzida à sua pura abstração, o *simples vir-a-ser*. O Eu, ou o vir-a-ser em geral – esse mediatizar –, justamente por causa de sua simplicidade, é a imediatez que vem-a-ser, e o imediato mesmo.” (HEGEL, 2012, p. 36). Nesta citação da *Fenomenologia*, Hegel define o simples vir-a-ser, ou ainda o em si do eu, isolado, independente, mas não significativo.

de forças proposto na dialética do desejo, a outra-consciência-de-si ocuparia o lugar da vida. Assim Hegel estabelece os extremos da relação: as duas consciências, não mais consciência-de-si x mundo, a outro-consciência-de-si difere da passividade do objeto perante o sujeito, assume o lugar do objeto, mas com características completamente diferentes dos objetos do mundo. O Eu sai de si em direção ao outro, mas não deixa o seu ser-fora-de-si se desvincular do para-si, não há uma desagregação dessa unidade de significado, o Outro executa o mesmo movimento, mas ainda é imediatamente para-si, mantém-se na negação da outra-consciência-consciência-de-si, o Eu. Nesse sentido os dois extremos são estabelecidos, mas cada um permanece também como o meio termo do outro - meio termo no sentido de termo mediador, ou ainda, ser o instrumento mediador do auto reconhecimento das consciências de si ao outro e vice-versa, mediante o outro que a consciência-de-si se mediatiza e conclui. Esse processo consiste no reconhecimento, no qual a duplicação, ou ainda, rebatimento, da consciência-de-si no seu diferente de si é reconhecido pelo próprio Eu. Reconhecimento do gênero, da oposição que também é uma unidade de significado, que garante a verdade da consciência de si;

186- [Das Selbstbewusstsein] De início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o *outro*. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o *Eu*; e nessa *imediatez* ou *nesse ser* de seu ser-para-si é [um] *singular*. O que é Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Mas o Outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo. Surgindo assim *imediatamente*, os indivíduos são um para outro, à maneira de objetos comuns, figuras *independentes*, consciências imersas no *ser* da *vida* - pois o objeto essente aqui se determinou como vida. São consciências que ainda não levaram a cabo, *uma para a outra*, o movimento da abstração absoluta, que consiste em extirpar todo ser imediato, para ser apenas o puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma. Quer dizer: essas consciências ainda não se apresentaram, uma para a outra, como puro *ser-para-si*, ou seja, como consciências-*de-si*. Sem dúvida, cada uma está certa de si mesma, mas não da outra; e assim sua própria certeza de si não tem verdade nenhuma, pois sua verdade só seria se seu próprio ser-para-si lhe fosse apresentado como objeto independente ou, o que é o mesmo, o objeto [fosse apresentado] como essa pura certeza de si mesmo. Mas, de acordo com o conceito do reconhecimento, isso não é possível a não ser que cada um leve a cabo essa pura abstração do ser-para-si: ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro. (HEGEL, 2012, p. 144).

Na citação acima, também da *Fenomenologia*, refere-se objetivamente ao Agir como sendo a relação entre as consciências, nele as consciências se apresentam como abstrações, negam a sua objetividade e dependência do fenômeno, estão para além da singularidade e da vida, a esta apresentação, nesses termos conceituais, Hegel chama de agir duplicado. Duplicado porque é ao mesmo tempo o agir do outro e o agir por meio de si. No agir do Eu, segundo o autor alemão, está a tendência à morte do Outro, que também é confrontado pelo agir por meio de si, o binômio interioridade-exterioridade, o já comentado problema do Eu x Totalidade, evidenciado na relação da

consciência-de-si com o outro e consigo mesma. “*Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte.*” (HEGEL, 2012, p.145). Na luta de morte, nesta importante passagem do texto hegeliano está a passagem da certeza para a verdade de si. Só com a mediação do outro, com a exposição ao risco de morte, que a consciência-de-si pode obter a sua liberdade, ou independência; enfim, mostra-se enquanto essência, para além do ser e da “*imediatez*”²³ do Eu para-si, ou da certeza garantida no desejo, na embriaguez do gozo da vida.

“O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente. Assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio. Sua essência se lhe apresenta como um Outro, está fora dele; deve suprasumir seu ser-fora-de-si. O Outro é uma consciência *essente* e de muitos modos enredada; a consciência-de-si deve intuir seu ser-Outro como puro ser para-si, ou como negação absoluta.” (HEGEL, 2012, p.146).

Mas a negação absoluta citada acima, no texto da *Fenomenologia*, suprassume exatamente a verdade almejada, a morte aniquila o reconhecimento e a certeza de si mesmo, é contrária à “*posição natural*” do Eu no mundo: a vida. A morte, ou a “*negação natural*” da consciência-de-si, não interessa ao jogo das consciências, é o autodesprezo mútuo das consciências, não deixa dúvidas sobre o risco às vidas e a certeza do extermínio, o que não corresponde aos objetivos do processo dialético. Em lugar de atingir a verdade, a luta de morte, retira a própria certeza de si do Eu. Nesse movimento as consciências *suprassumem* a si mesmas e não conseguem se estabelecer como os extremos, como oposições entre unidades de significados que se reconhecem na unidade do gênero - “*(...) suprassumem a si mesmos, e vêm-a-ser suprassumidos como os extremos que querem ser para si.*” (HEGEL, 2012, p. 146).

Ao que seria um importante momento no “*jogo de trocas*” hegeliano, o reconhecimento entre as consciências através das mesmas, que ao significar-se a si mesma e a outra-consciência-de-si, em um duplo movimento simultâneo, garantia-se a verdade da consciência-de-si, na morte, reduz-se a uma “*unidade morta*” (consciência-de-si pós luta de morte). Unidade que mediará dois “*extremos mortos*” e não consistentes na oposição genérica que garante o significado. O reconhecimento a consciência-de-si e a outra-consciência-de-si, nos seus duplos sentidos, nas suas interioridades e exterioridades, significam a si mesmas. Por serem independentes ao fenômeno se diferenciam dos objetos da vida e estabelecem entre si uma oposição no interior do gênero; Passa-se então ao momento seguinte na exposição à “*luta de morte*”, na qual a morte das consciências quebra essa significação e retorna à consciência *essente*, nesta o Eu significa apenas a si mesmo. Não há

²³ - Optou-se pelo uso das aspas nas expressões “*posição natural*”, “*negação natural*”, “*jogo de trocas*”, “*unidade morta*”, “*extremos mortos*”, “*luta de morte*”, “*negação abstrata*” e “*coisidade em geral*”, “*mediatizada*”, para evidenciar que estão exatamente como no texto original; que se encontra nas páginas 146 e 147- (N. Autor).

mais a possibilidade de troca de significação entre os extremos, um não mais garante o significado do outro, como consequência direta da perda de significado vêm a indiferença do Eu para o Outro e liberdade no mundo dadas às consciências em relação a si mesmas. A esse movimento, conforme a seguinte citação, Hegel denomina “*negação abstrata*” - “*Sua operação é a negação abstrata, não a negação da consciência, que suprassume de tal modo que guarda e mantém o suprassumido e com isso sobrevive a seu vir-a-ser suprassumido.*” (HEGEL, 2012, p. 146). Nota-se que com esse movimento de morte das consciências e suas consequentes “transformações” em objetos do mundo, Hegel consegue demonstrar a importância da vida na significação da consciência-de-si, tão importante quanto a própria consciência, percebe-se a necessidade de “interação” com o mundo, diferentemente do Eu transcendental. O mundo assume definitivamente um papel fundamental na nova relação sujeito-objeto, seguem duas citações sobre o tema: “189 - [In dieser Erfahrung] *Nessa experiência, vem-a-ser para a consciência-de-si que a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si.*” (HEGEL, 2012, p. 146).

“A dissolução daquela unidade simples é o resultado da primeira experiência; mediante essa experiência se põem uma pura consciência-de-si, e uma consciência que não é puramente para si, mas para um outro, isto é, como consciência *essente*, ou consciência na figura da *coisidade*. São essenciais ambos os momentos; porém como, de início, são desiguais e opostos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o *senhor*; outra é o *escravo*.” (HEGEL, 2012, p. 147).

Aborda-se agora um dos centros nervosos da argumentação, no parágrafo 190 da *Fenomenologia* é definida a consciência senhorial. Importante por finalmente definir, dar o fechamento à figura desse novo Eu e afirmá-lo como a fundamental unidade de significado da Totalidade nos moldes contemporâneos, referencial interno, mas indissociável da exterioridade. A consciência senhorial, ou simplesmente, o senhor, o para si *essente*, é “*mediatizado*” consigo através do Outro na síntese com a sua oposição original, ou com os objetos do mundo. De novo se estabelece dois momentos diferentes: a relação do Eu com o outro-do-mundo, ou ainda, os objetos que consistem no desejo; e a relação com a outra-consciência-de-si, o Outro. Aqui o esquema traçado por Hegel, estabelece o Eu na posição de senhor e destina ao Outro a posição de objeto, na consciência que tem por essência a “*coisidade*”, pois é outra, algo que não é o Eu, e no reconhecimento desse Eu no ser-para-si *essente*, só existem duas categorias: Eu e não-Eu. Neste sentido o Outro passa a compartilhar com o mundo a categoria de não-Eu, da *coisidade*, também objeto perante o sujeito que conhece. Sendo assim o senhor é a consciência-de-si que se relaciona de maneira imediata com o ser-para-si. Simultaneamente, como mediação, ou enquanto ser-para-si que só é mediante o outro, o senhor estabelece uma relação com os dois momentos e essa relação evidencia uma diferença. Apesar de categorização do

Outro na *coisidade* do objeto, as coisas do mundo que consistem no foco do desejo, a *coisidade* primeira, difere da outra-consciência-de-si, segundo Hegel, a “*coisidade essente*”.

O esquema de forças proposto por Hegel encena a ralação entre as figuras no processo do conhecimento em seu recorte fundamental: a certificação da verdade de si através do reconhecimento de si no mundo e na outra-consciência-de-si. Sua finalidade específica corrobora com a finalidade maior da *Fenomenologia* – o caminho filosófico-científico para a compreensão da realidade na razão. Neste processo, para a que o Outro se torne apreensível na razão, conforme o demonstrado acima, ele assume a categoria da *coisidade*. A outra-consciência-de-si, que se estabelece no reconhecimento a significação da consciência-de-si em virtude da sua também independência do fenômeno, agora vê presa a sua independência na “*coisidade*”; assenhora-se e se empodera na relação, afirmando-se como senhor e reduzindo o Outro a uma mera negação geradora de significado, mas presa enquanto objeto, à dominação do senhor. Há uma clara hierarquização das figuras na *Dialética do Senhor x Escravo*, o Eu é afirmado como senhor do Outro. Nestes termos Hegel afirma o Silogismo da Dominação, conforme a citação abaixo:

O senhor se relaciona *mediatamente com o escravo por meio do ser independente*, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na *coisidade*. O senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como um negativo. O senhor é a potência que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si: é este o silogismo [da dominação]. (HEGEL, 2012, p. 147).

Um dos pontos principais na crítica à Totalidade, é o que em termos hegelianos, chamar-se-ia de “*coisificação*” da outra-consciência-de-si na perspectiva de torná-la apreensível à razão via o processo dialético. Para o sujeito que conhece, o Outro compartilha agora com as coisas a mesma categoria de objeto. Não caberia ao propósito desta argumentação interpretar os pormenores do pensamento de Hegel, segue-se ao *silogismo da dominação* uma série de movimentos entre as figuras do senhor, do escravo e dos objetos do mundo, na qual o autor acaba por reconhecer um senhor servil e um escravo livre, e nesta liberdade e independência fundada na mais pura negatividade e solipsismo do Eu frente ao mundo e ao Outro, também calcada no que foi o profundo mergulho dessas consciências, através da dialética, em si mesmas e no mundo. A nova relação indissociável entre sujeito e objeto, que no *silogismo da dominação*, em um primeiro momento há agir por meio do outro, morte do outro e afirmação da submissão; em um segundo momento ambas as consciências se expõem à morte – provam-se a si mesmas em uma batalha dialética. O resultado consiste em uma consciência independente (senhor) e uma consciência dependente (escravo). Mesmo afirmando a independência das consciências, na *dialética do Senhor x Escravo* a alteridade²⁴ é suprimida, pois a

²⁴ - A palavra alteridade não aparece em nenhum momento no texto da *Fenomenologia*, nota-se a divergência radical na concepção do Outro entre os pensamentos de Hegel e Lévinas. Para Hegel o Outro sempre será o objeto da relação ou o

outra-consciência-de-si, mesmo se diferenciando enquanto “*coisidade essente*” independente do fenômeno, torna-se completamente dependente do Eu, vê-se possuída por este, vencida e absorvida na síntese da consciência senhorial – o outro absorvido no mesmo – posse e violência da negação da alteridade. A posse no sentido da ação de apreender na razão o conceito preciso do objeto, a adequação do conceito à coisa, identidade entre pensar e ser, a capacidade do Eu de significar o real.

A *Fenomenologia* representa a elaboração de um sistema fundado na lógica, a ciência da lógica que tem o seu caminho descrito como a experiência da consciência no mundo, o entrelaçamento entre sujeito e objeto como resultado do método que pretende desvelar o mundo para os olhos da razão. Conhecimento através do reconhecimento do Eu no mundo. O texto se movimenta como uma espiral no qual o eixo é a consciência-de-si, há sempre retorno a ela, mas nunca retornado à mesma consciência-de-si, e sim, a uma consciência-de-si acompanhada de alguma outra figura, por exemplo, o outro do mundo ou a outra-consciência-de-si; ou ainda em algum outro momento – no desejo, no reconhecimento, na luta de morte ou na formação e implicações sociais do *Espírito*. O Eu, através do *Espírito*, remete-se diretamente a um Nós, o resultado da síntese dialética da dominação e da servidão, marca hegeliana da interação entre as inúmeras consciências, que na morte da consciência servil, sempre retorna ao solipsismo do Eu, para que haja a síntese, ou ainda, a apreensão do conceito na razão, um deve morrer. O caminho seguro trilhado por uma filosofia científica que parte da certeza sensível e através do movimento dialético progride até o saber Absoluto²⁵. Com essa obra Hegel pretendeu descrever os passos para a formação do indivíduo para a ciência, o caminho para o desenvolvimento pleno da sociedade ocidental fundada na racionalidade. No *Espírito* está o fundamento do estado, o contraponto ao estado de natureza e os princípios do pacto social – na luta pelo reconhecimento se forma a sociedade do consenso universal.

Justamente por essas características houve a escolha da *Fenomenologia* como obra essencial para se evidenciar os pontos principais da crítica à categoria da Totalidade feita por Lévinas. A unidade de significado representada pelo Eu “rebatido” no mundo, a significação interna referenciada na exterioridade, é a característica final que compõe a categoria da Totalidade como a conhecemos hoje. Hegel com essa obra lança as bases do pensamento ocidental contemporâneo, sua influência jamais foi superada. A humanidade ainda conhece, pensa e age sob o modo hegeliano de ver o mundo. E nesse modo a Totalidade é o maior conjunto possível das coisas, que a tudo contém, no qual tudo está contido. Seu duplo sentido, já aqui mencionado, faz referência a um único significado: tudo o que há, tudo o que pode ser conhecido, todo o conhecimento sobre aquilo que cada coisa é e todo o conhecimento acumulado sobre o que todas as coisas são.

contraponto a ser vencido no processo dialético em busca de uma síntese comum que remeta a uma universalidade do conceito, não há espaço para uma alteridade que se negue à apreensão racional. Lévinas afirma justamente o contrário. (N.A.)

²⁵ - Lévinas também parte da certeza sensível (fenomenologia do rosto), mas rompe o movimento dialético na afirmação da impossibilidade de síntese entre as consciências. Movimento iniciado e interrompido na nudez do rosto. (N.A.)

Capítulo II: Ética x Totalidade

Seção 1 – Compreensão e Crítica

“Não sou eu que me recuso ao sistema,
como pensava Kierkegaard, é o Outro.”

Lévinas

Até aqui apenas se evidenciou as características essenciais da Totalidade e o estatuto no qual o Eu chega à contemporaneidade – unidade de significado referenciada no mundo e na história. A significância do Eu é o fundamento principal sobre o qual está construído todo o edifício cultural das sociedades nomeadas como ocidentais; cultura no significado mais amplo possível que a palavra possa comportar – enquanto pensar, agir e interagir. Intenta-se agora evidenciar as passagens da argumentação levinasiana que conduzem da crítica à Totalidade ao sentido da *Eleidade*. Parte-se da crítica à compreensão como a “primeira violência”, a que anula a Alteridade e tenta reduzir o outro ao Mesmo; neste momento se constata também o problema do Eu na Totalidade como uma das impossibilidades para a compreensão do Outro na razão; e a “nudez do rosto” se mostra como a ruptura definitiva com a possibilidade do Eu dar significado ao outro, de possuí-lo enquanto conceito da razão. O rosto é a evidência fenomenológica com a qual se rompe com a Totalidade e se indica o sentido metafísico e primordial da Ética como primeira filosofia. Através do Vestígio do Infinito no Rosto do Outro a diferença infinita reivindica à Alteridade a primazia em dar sentido ao humano, estabelece uma nova Moral Terrestre²⁶, esta capaz de dar um novo sentido às relações éticas – o sentido da *Eleidade*. Aborda-se não o contraponto levinasiano entre Totalidade e Infinito, mas a impossibilidade ética de se viver sob a égide da Totalidade.

Os questionamentos acerca da compreensão humana, na perspectiva hegeliana da sua possibilidade de elevação a um Espírito Absoluto, ou seja, de desvelar plenamente o mundo e seus entes perante a razão, não são considerados como problemas essencialmente do âmbito gnosiológico para Lévinas, antes disso, a maneira como conhecemos – como a razão se relaciona com o mundo, a partir do momento em que tem na figura de objeto o Outro, configura-se como um problema ético. Percebe-se na Dialética do Desejo de Hegel uma razão que deseja compreender o mundo dentro de si sob a forma de conhecimento, este potencial da razão para efetivamente realizar essa tarefa é amplamente afirmado nas páginas da sua obra *Fenomenologia do Espírito*. A apreensão de um objeto na razão, base para todo e qualquer tipo de conhecimento, é feita a partir das suas características essenciais, daquilo que se repete da mesma forma e como a mesma essência em todos os objetos reunidos sob aquele conceito, a falta de diferença possibilita a apreensão pela

²⁶ – Expressão utilizada por Lévinas para indicar uma nova possibilidade ética através do sentido da *Eleidade*. (N.A.).

razão sem cometer a violência da redução do outro ao mesmo – pois este já está reduzido ao conceito ou ideia daquilo o que é, e esta relação de identidade, essa adequação da coisa ao intelecto, não demanda por nenhuma mudança, permanece estável, calcada na própria estabilidade essencial e/ou acidental dos objetos inanimados ou irracionais²⁷. Na singularidade, o objeto humano expõe inexoravelmente toda a sua inconformidade com a razão. Só apreendemos o que é essencial ao gênero na perspectiva reducionista ao ser comum da Totalidade – mas o que deveria determinar ou ainda, dar significado, sendo o objeto o Outro, é justamente o que é impossível de ser determinado, ou seja, a singularidade velada na Alteridade, pois ela que dá o sentido do ser humano na perspectiva do Infinito. A tentativa de apreensão do outro é a tentativa de apreensão da singularidade do outro, do que o constitui essencialmente, daquilo que o torna único, do que lhe permite ter consciência de si, e de si imerso em uma Totalidade. Lévinas aponta com clareza para a impossibilidade de busca por verdades finalistas no outro devido ao caráter transitório do próprio gênero humano, aquilo que a alguns milhares de anos foi nomeado por Heráclito de Devir. “*Para os que entram nos mesmos rios, correm outras e novas águas. Mas também almas são exaladas do úmido*” – Heráclito. (BORNHEIM, 2008, p.36).

Afirma-se como objeto conhecido todo aquele que de si foram extraídas as características essenciais e compreendidas sob a representação de uma ideia ou conceito. Ideia ou conceito no qual o cerne da sua essência e função consiste na relação semântica, pretensa à univocidade e universalidade, entre esta e o objeto. Sendo assim, no processo de conhecer, a razão humana traz para dentro de si a essência do objeto sob forma de conceito, ilustra-se metaforicamente como uma espécie de *fagocitose conceitual*, na qual o objeto dado aos sentidos termina por estar apreendido na razão de maneira integral no fim do processo de compreensão. A dialética do desejo de Hegel enuncia um eu em busca de conhecer a vida, e que neste movimento de encontro ao mundo se depara com as coisas, os seres vivos não pensantes e seres humanos pensantes, estabelece com estes uma relação de desejo de apreensão, desejar compreender na racionalidade tudo o que há, a vida, ou ainda, a realidade. Esse processo sempre foi marcado por uma impossibilidade de relação direta entre a coisa e a razão, o que chega aos sentidos não é suficiente para a compreensão do mundo, a realidade está velada e demanda sempre pelo desvelamento. O conhecimento adquirido até a Idade Média se mostrava insuficiente para elucidar as novas questões formuladas e experimentadas pela ciência moderna, novos paradigmas científicos se faziam necessários, neste contexto se dá a

²⁷ - Estabeleceu-se, referente aos objetos, três categorias básicas: inanimados, irracionais e os humanos; sendo o Pensamento, enquanto singularidade do Outro inacessível ao Eu, o elemento de diferenciação entre os viventes (animais irracionais) e os pensantes (seres humanos). (N.A.).

Revolução Copernicana. Neste momento da história da humanidade, houve uma significativa virada gnosiológica na qual a razão deixa de ser pautada pelas observações da natureza e passa a pautá-la a partir de ferramentas criadas pela racionalidade capaz de apreender o significado e a explicação das coisas e fenômenos. A noção de Tomás de Aquino do “*adaequatio rei et intellectus*” não é mais suficiente para os novos paradigmas científicos, a razão não consegue mais extrair explicações seguras para a realidade meramente através da observação e relações de identidade entre coisa e conceito, faz-se necessária uma nova metodologia, e a percepção da inadequação entre coisa e razão é a ratificação dessa demanda. Em várias situações a razão se vê impossibilitada de se alimentar diretamente do objeto ou fenômeno estudado, assim como as moscas, que possuem uma enzima para que esta possa envolver o objeto tornando-o digerível, possível de ser sorvido, de ser apreendido. Na citação abaixo da *Crítica da Razão Pura*, Kant ressalta a importância desse momento.

“Quando *Galileu* deixou suas esferas rolar sobre a superfície oblíqua com um peso por ele mesmo escolhido, ou quando *Torricelli* deixou o ar carregar um peso de antemão pensado como igual ao de uma coluna de água conhecida por ele, ou quando ainda mais tarde *Stahl* transformou metais em cal e este de novo / em metal retirando-lhes ou restituindo-lhes algo: isso foi uma revelação para todos os pesquisadores da natureza. Deram-se conta de que a razão só compreende o que ela mesmo produz segundo seu projeto, que ela teria que ir à frente com princípios dos seus juízos segundo leis constantes e obrigar a natureza a responder às suas perguntas, mas sem se deixar conduzir por ela como se estivesse presa a um laço; do contrário, observações feitas ao acaso, sem um plano previamente projetado, não se interconectariam numa lei necessária, coisa que a razão todavia procura e necessita. A razão tem que ir à natureza tendo numa das mãos os princípios unicamente segundo os quais fenômenos concordantes entre si podem valer como leis, e na outra o experimento que ela imaginou segundo os seus princípios, claro que para ser instruída pela natureza, não porém na qualidade de um aluno que se deixa ditar tudo o que o professor que, mas sim de um juiz nomeado que obriga as testemunhas a responder às perguntas que lhes propõe. E assim até mesmo a física deve a tão vantajosa revolução na sua maneira de pensar apenas à ideia de / procurar na natureza (não lhe imputar), segundo o que a própria razão coloca nela, aquilo que precisa aprender de mensura e sobre o que nada poderia saber por si própria. Através disso, a Ciência da Natureza foi pela primeira vez posta no caminho seguro de uma ciência, já que por muitos séculos nada mais havia sido que um simples tatear.” (KANT, 1980, p. 11).

Lévinas chama de Inteligência essa capacidade da razão em criar um conjunto ferramental capaz de superar a inadequação entre coisa e razão, e que através dessa inteligência se torna capaz da compreensão de quase tudo a sua volta, protagoniza a construção do grande edifício do conhecimento nas sociedades ocidentais, é a responsável pelo nascimento das ciências modernas e, este procedimento metodológico do conhecer, em momento algum, é criticado por Lévinas quando

se refere a conhecer as coisas, os fenômenos naturais e a vida animal carente de pensamento. No conjunto da obra de Lévinas, há, sem sombra de dúvidas, o reconhecimento e valorização do papel das ciências para o desenvolvimento humano, a crítica à Totalidade em momento algum deve ser confundida com uma crítica geral, ampla e irrestrita, ao modo pelo qual investigamos o mundo e buscamos a sua compreensão. As Leis de Newton, a matematização da natureza, é o ardil que a razão utiliza (a inteligência) para capturar a dinâmica do real, e são nomeadas como Leis devido ao seu caráter universal, unívoco e verificável, mas, acima de tudo, são construções internas da razão, não observáveis na natureza e que muito contribuiu para a criação de uma terminologia e linguagem comum capaz de permitir o diálogo científico na modernidade. Assim, como Odisseu, Newton cria um ardil capaz de vencer as impenetráveis muralhas da realidade, utiliza-se da inteligência para que a razão possa finalmente conhecer os mistérios e tesouros velados por detrás dos muros até então intransponíveis para os paradigmas científicos anteriores. A crítica levinasiana consiste no problema ético gerado na abordagem gnosiológica do ser humano através dessa Inteligência. Na seguinte citação da obra *Entre Nós*, percebe-se com clareza esse significado restrito aplicado ao conceito de Inteligência, bem como, o questionamento acerca da eficiência plena dessa metodologia quando o objeto em estudo é o ser humano: “*Inteligência como ardil, inteligência da luta e da violência, feita para as coisas – estará ela em condições de constituir uma ordem humana?*” (LÉVINAS, 2004, p. 30). A inteligência feita para as coisas não é capaz de apreender racionalmente o outro.

“A relação com o Outro – absolutamente outro –, que não tem fronteira com o Mesmo, não se expõe à alergia que aflige o Mesmo numa totalidade e na qual a dialética hegeliana assenta. O Outro não é para a razão um escândalo que a põe em movimento dialético, mas o primeiro ensino racional, a condição de todo o ensino.” (LÉVINAS, 2008, p. 198).

A citação acima, da obra *Totalidade e Infinito*, refere-se ao processo de buscar conhecer o outro em termos de uma redução conceitual, nomeado por Lévinas como a tentativa de redução da alteridade do Outro ao Mesmo; na impossibilidade dessa redução reside o ponto preciso no qual se dá a crítica à Totalidade. Na “batalha de morte” entre a consciência-de-si e a outra consciência-de-si, conforme demonstrado anteriormente no pensamento de Hegel, inevitavelmente, para que se avance no movimento dialético, faz-se necessária a síntese entre as consciências que resulte no conhecimento, mesmo com o reconhecimento da independência desta consciência em relação ao mundo, pois, justamente nessa independência é que reside a impossibilidade da submissão entre as consciências, fenômeno que rompe com a possibilidade de síntese devido ao pensamento que não se dá à Totalidade. O pensamento traz a esta consciência não só a sua independência em relação ao

mundo, mas também em relação a consciência do Eu. Só se apreende o que é essencial ao gênero na perspectiva reducionista ao ser comum da Totalidade, assim funciona o processo de compreensão. Mas, paradoxalmente, o que determina essencialmente o ser humano é justamente a sua singularidade, e esta não se dá à apreensão racional na perspectiva da Totalidade, não se totaliza. “*Salvo para outrem. Nossa relação com ele consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta relação excede a compreensão*” (LÉVINAS, 2004, p.26)²⁸. No pensamento levinasiano a singularidade é que dá o sentido ao ser humano na perspectiva do Infinito, impossível de ser totalizado na compreensão finita do homem racional. À consciência vencedora da “batalha de morte” da dialética hegeliana é dada a *posse* sobre o conhecimento da outra consciência. O conceito de posse, largamente utilizado na obra de Lévinas, remete diretamente ao sentido de se possuir uma explicação racional pretensamente definitiva acerca do objeto estudado, da razão estar de posse da essência deste objeto, e este compreendido na razão. Na seguinte citação da obra *Entre Nós*, Lévinas define a posse: “*A posse é o modo pelo qual o ente, mesmo existindo é parcialmente negado*” (LÉVINAS, 2004, p.31), significa o poder ou a propriedade da razão sobre objeto a ser conhecido, desse modo, torna-se o ato de conhecer a tentativa de apropriação, de apreensão do outro. A posse não nega a existência, nomeia-a, mas ao tentar nomeá-la nega a alteridade do outro, comete assim, segundo Lévinas, a primeira violência contra o outro. Na tentativa de apreensão está presente a violência da negação da singularidade, conhecer, na perspectiva de uma totalização, requer o estabelecimento de uma relação de poder que é incompatível com a natureza humana.

Enquanto compreensão, a posse é a apreensão intelectual das características essenciais do objeto estudado, é saber o que este é, trazê-lo à luz da razão. Possuir na razão é exercer uma relação de poder com o objeto, aprisioná-lo, apreendê-lo; e na relação com o objeto humano, esse poder é também citado por Lévinas como capacidade inerente a todo ser humano de literalmente exterminar o outro, matá-lo. A posse anula a liberdade do Outro de ser para além do que se sabe sobre ele. Essa noção de poder se refere à posse intelectual e ao poder do extermínio simultaneamente. Ao exterminar o ente, automaticamente se deixa de exercer a posse, de compreender, a relação com o ente desaparece junto com ele. “*O triunfo deste poder é a sua derrota como poder. No preciso momento em que meu poder de matar se realiza, o outro se me escapou*” (LÉVINAS, 2004, p. 31). A simultaneidade ressalta o fato de Lévinas não fazer uma distinção acerca do ético e do gnosiológico em relação a que, fatidicamente, a posse intelectual e o poder do extermínio estão em

²⁸ - Esta e as citações seguintes, até a página 66, são da obra *Entre Nós* (LÉVINAS, 2004), mais precisamente no capítulo nomeado “*A Ontologia é Fundamental?*”. Neste capítulo Lévinas faz observações acerca da problemática da compreensão na perspectiva ética, essenciais para a fundamentação da crítica à Totalidade. (N.A.).

categorias diferentes em relação à Totalidade. Antes de tudo, de qualquer possibilidade de conhecimento ou categorização, Lévinas afirma que toda a relação entre o Eu e o Outro é uma relação Ética. Nesta perspectiva que se afirma a crítica à Totalidade: na anterioridade ética em relação ao conhecimento e na impossibilidade de apreensão do Outro em uma síntese racional sem a negação da sua essência, que é a singularidade do seu pensamento, sempre velado à tentativa de apreensão exercida pela consciência do Eu. Não há possibilidade de compatibilização entre esse processo de conhecer e a pretensão ao conhecimento da essência humana, “*O humano só se oferece a uma relação que não é poder*” (LÉVINAS, 2004, p. 33), tentar apreendê-la na totalidade nega a independência do Outro, torna-o dependente do Eu, nega a sua Alteridade. A relação com o outro é palavra na qual o outro se enuncia, é invocação que se relaciona com a profundidade impenetrável do seu pensamento, não com o horizonte²⁹ do Eu. Em relação a compreensão, a razão do eu e a significação do outro são como retas paralelas que caminham a partir do encontro, entre o Eu e o Outro, em direção ao Infinito sem jamais se tocarem. Lévinas engendra uma crítica radical acerca do horizonte do eu como referência primaz para o delineamento ou significação do outro, ou seja, o outro abandona sua antiga e secundária forma da outra-consciência-de-si, mero contraste em relação ao protagonismo do eu – consciência vencedora – e seu horizonte contido na Totalidade, desloca-se para uma posição de total inacessibilidade, para além do alcance da racionalidade, incompreensível, inapreensível, velado.

Na tentativa do Eu de conhecer o Outro, torna-o meio e fim, instrumento e alimento, “*e no gozo, se oferece, se dá, depende de mim*” (LÉVINAS, 2004, p. 31). Ao mesmo tempo em que o outro se oferece como fenômeno à compreensão, instrumento para conhecer, é o próprio objeto a ser conhecido, é meio e fim para a compreensão, o seu alimento e a maneira como se alimenta. Na busca pela apreensão do outro em uma síntese racional, o eu, frente ao fenômeno da alteridade, utiliza-se do outro como utensílio, ou seja, o próprio meio para conhecer – objeto e ferramenta para o conhecimento do próprio objeto. Além disso, esse objeto, o outro, é também a parte consumível do processo, isto é, o que alimenta o processo no sentido da sua finalidade – conhecer sendo a busca pela apreensão daquilo que é essencial, a Alteridade do outro. E é no gozo deste alimento – assim chamada por Lévinas a relação sujeito-objeto no sentido em que o eu desfruta do outro enquanto busca lhe nomear na perspectiva da Totalidade – que se instaura a dependência do objeto pelo sujeito. Esse gozo declara a impossibilidade de um ato puro da razão do eu na tentativa de apreensão do outro, a simples percepção já é interação, sem a possibilidade de uma separação entre

²⁹ - “Campo da minha liberdade, do meu poder, da minha propriedade” (LÉVINAS, 2004, p. 28).

sujeito e objeto. Sendo instrumento e alimento, o outro se nega a uma relação unilateral, com apenas a via do olhar do eu para o outro. O que também foi dito por Hegel em oposição ao Eu transcendental kantiano, o eu hegeliano está imerso no mundo, faz parte dele, influencia e é influenciado, está contido no *espírito do tempo*. Mas, neste ponto reside uma diferenciação fundamental entre Lévinas e Hegel referente à compreensão do outro: saudação e velamento. Ao solitário viajante na imensidão do deserto cabe apenas o significado que a totalidade lhe impõe no contraste estabelecido entre o humano e a natureza, entre a consciência-de-si e o outro-do-mundo. Apenas no divisar da presença do outro no horizonte do eu, na saudação, que se dá a referência de sentido do humano, nunca ficamos impunes a esse encontro, não se pode escapar da relação ética, o eu que conhece sempre será afetado pela busca do conhecimento do outro. O que evidencia a impossibilidade de indiferença e individualismo plenos, senão pela alienação ética. Sobre o velamento, este viajante que surge no horizonte do eu, dá-lhe sentido, mas não se dá à significância do eu, não se oferece à compreensão, vela-se. Para Lévinas, o resultado desse processo de compreensão é consolidado no eu como visão: “*A visão, com certeza, mede meu poder sobre o objeto, mas ela já é gozo.*” (LÉVINAS, 2004, p. 31), esta visão, significando o resultado do processo de conhecimento, está marcada pela impureza do próprio ato de conhecer contida na relação do eu para o objeto e no efeito do outro sobre o eu na saudação e no velamento. Impureza afirmada no sentido da contraposição a um ato puro no processo de conhecer, à possibilidade de uma relação pura e direta da razão que conhece com o objeto a ser conhecido.

Retoma-se a dialética do desejo de Hegel pra expressar outras importantes noções do pensamento levinasiano referentes a crítica à Totalidade no tangente à compreensão. O nosso poder, a nossa propriedade sobre algo, o ato de conhecer como uma tentativa de apropriação, de apreensão do outro, ao desejo hegeliano saciado com a posse na razão do objeto, Lévinas opõe o Desejo Metafísico em relação ao Outro: um desejo que não pode ser saciado pela apreensão devido à existência de uma distância infinita entre o objeto e o sujeito. Essa distância metafísica é a diferença infinita velada na alteridade. Já se afirmou anteriormente a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel como portadora da metodologia que possibilita o caminho seguro para o conhecimento que vai do fenômeno ao saber absoluto através do método dialético. Em seu primeiro momento a metodologia estabelece a vida como o outro-do-mundo em relação ao eu e objeto do desejo por apreensão, também no pensamento hegeliano há uma clara distinção entre os objetos do mundo e seus entes, entre a vida, ou ainda, entre o outro do mundo e a outra-consciência-de-si (o Outro para Lévinas), mas essa outra-consciência-de-si hegeliana não consiste em uma alteridade que não se dá à

possibilidade de síntese, pelo contrário, entrega-se à totalização através da *batalha de morte* entre as consciências que resulta na dominação e escravidão propostas na *dialética do senhor x escravo*. Ao desejo de apreensão do Eu hegeliano na sua relação com o mundo, especificamente quando o objeto desejado é o Outro, Lévinas contrapõe o desejo metafísico do outro. Sendo inapreensível à razão do Eu, o Outro se desloca para uma posição *para além* de toda e qualquer possibilidade de compreensão, constituindo o desejo metafísico como aquele que tem por essência a impossibilidade da sua satisfação, seria como desejar compreender o Infinito dentro da finitude da razão. Seguem duas citações da obra *Totalidade Infinito* referente à noção: “*O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não podemos satisfazer.*” (...) “*O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite.*” (LÉVINAS, 2008, p.20). O desejado não pode ser apreendido porque não pode ser *visto*, cita-se ainda outra definição de visão da obra *Totalidade e Infinito*: “*A visão é uma adequação entre a ideia e a coisa: compreensão que engloba*” (LÉVINAS, 2008, p.20), na qual evidencia-se com clareza a inadequação do Outro à compreensão que engloba. O desejado se torna invisível aos olhos da razão, “*O desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o Desejado, invisível.*” (LÉVINAS, 2008, p.20). O desejo metafísico não pode ser saciado, está para além dessa possibilidade, a razão do eu sequer se aproxima de uma compreensão racional do outro (de estabelecer uma visão do outro), porque este é absoluto e assim configura o desejo metafísico como um desejo pelo absolutamente inalcançável. Um desejo desmedido, não por seu tamanho escapar às possibilidades da razão, não pela sua grandeza, mas, antes disso, pela falta da referência racional que o mensura, o tamanho é uma ferramenta da razão para quantificar e/ou qualificar objetos com a finalidade de inserção na Totalidade, o desejo metafísico é inapreensível na Totalidade, é o desejo pelo invisível. A tentativa de apreender evidencia uma intransponível distância entre os termos – o que tenta apreender e o que não se dá à apreensão, uma distância desmedida chamada por Lévinas de *distância metafísica*, que mesmo na proximidade da relação sujeito-objeto, afasta qualquer possibilidade de síntese entre os termos. Essa distância tem como componente essencial a impossibilidade de ser percorrida. Qualquer distância física no universo, por mais longínqua que seja, tem na concepção de espaço a potencialidade de ser alcançada; já a distância metafísica, mesmo na proximidade do Eu em relação ao Outro, estabelecida na tentativa de apreensão, consiste em uma distância que não pode ser vencida, não pressupõe um espaço mensurável e ser percorrido – distância para além do espaço.

Outro aspecto integrante da crítica levinasiana à Totalidade, que também contribui para a impossibilidade de aprisionamento do gênero humano em uma síntese racional, é o problema do Eu na Totalidade, ou ainda, como referido na obra *Entre Nós*, “É o próprio problema da inocência.” (LÉVINAS, 2004, p. 37). Antes disso, cabe aqui situar precisamente o papel do Eu na Filosofia da Alteridade e ressaltar que mesmo com a radical inversão do referencial de significado engendrado por Lévinas, o Eu ainda desempenha um papel fundamental: o ponto de partida para toda a possibilidade ética e gnosiológica, enquanto ponto de partida busca a compreensão da realidade e do Outro. Conforme citação abaixo da obra *Totalidade e Infinito*:

“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.*” (LÉVINAS 2008, p. 22).

Não existe a possibilidade de uma relação de compreensão plena entre seres humanos, o Outro é sempre velamento, apenas na interioridade da relação do Eu consigo mesmo reside essa possibilidade de compreensão plena da natureza humana na razão, de se poder plenamente conhecer esta natureza, só o Eu pode compreender a si próprio através das atualizações automáticas e imediatas da sua própria identidade – o Eu compreende e está automaticamente compreendido em si mesmo, no mesmo lugar: não há distância alguma do si ao si. Nestes trechos aqui citados Lévinas afirma categoricamente a impossibilidade da constituição de uma alteridade do Eu, as mudanças sofridas são imediatamente absorvidas pelo Eu, sem lapso temporal, incorporadas ao Mesmo automaticamente, sem espaço para o surgimento de uma diferença que possibilite a constituição de alteridade, na interioridade do Eu tudo é igual, tudo é Mesmo. “*A alteridade do eu, que se toma por um outro, pode impressionar a imaginação do poeta, precisamente porque é apenas o jogo do Mesmo: a negação do eu pelo si – é precisamente um dos modos de identificação do eu.*” (LÉVINAS 2008, p. 23). A seguir mais uma citação da obra *Totalidade e Infinito* referente ao 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 o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece. É a identidade por excelência, a obra original da identificação.” (LÉVINAS 2008, p. 22).

Assim está definido o Eu na filosofia da alteridade de Lévinas, retorna-se agora à problemática do Eu na Totalidade, inicialmente, a partir da definição de inocência, que simplesmente consiste no modo de vida dos seres irracionais, chamados no pensamento levinasiano

de *viventes*³⁰, em contraponto aos seres racionais ou *pensantes*. A perda da inocência nada mais é do que o despertar da racionalidade humana, que já se encontra, enquanto objeto de reflexão, nas antigas civilizações, representadas nas suas mitologias. Três clássicos exemplos da representação mítica do despertar da racionalidade humana são a *Epopéia de Gilgamesh*, o mito da queda adâmica e o mito da *Raça de Ouro* de Hesíodo, ilustrados aqui nas citações seguintes:

“Ela não teve pudores em tomá-lo em seus braços, ela se despiu e acolheu de bom grado o corpo ávido de Enkidu. Ele se deitou sobre ela murmurando palavras de amor, e ela lhe ensinou as artes da mulher. Por seis dias e sete noites eles ali ficaram deitados, pois Enkidu se esquecera de seu lar nas colinas; depois de satisfeito, porém, ele voltou para os animais selvagens. Mas agora, ao vê-lo, as gazelas punham-se em disparada; as criaturas agrestes fugiam quando delas se aproximava. Enkidu queria segui-las, mas seu corpo parecia estar preso por uma corda, seus joelhos fraquejavam quando tentava correr, ele perdera sua rapidez e agilidade. E todas as criaturas da selva fugiram; Enkidu perdera sua força, pois agora tinha o conhecimento dentro de si, e os pensamentos do homem ocupavam seu coração. Então ele voltou e sentou-se ao pé da mulher, e escutou com atenção o que ela lhe disse: "És sábio, Enkidu, e agora te tornaste semelhante a um deus. Por que queres ficar correndo à solta nas colinas com as feras do mato? Vem comigo. Vem e te levarei à Uruk das poderosas muralhas, ao abençoado templo de Ishtar e Anu, do amor e do céu; lá vive Gilgamesh, que é forte, e como um touro selvagem domina e governa os homens." (ANÔNIMO, 2010, p. 63).

“O relato do paraíso — 1A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos, que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: "Então Deus disse: Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?" 2A mulher respondeu à serpente: "Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim. 3Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte." 4A serpente disse então à mulher: "Não, não morrereis! 5Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal." 6A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava e ele comeu. 7Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram. 8Eles ouviram o passo de Iahweh Deus que passeava no jardim à brisa do dia e o homem e sua mulher se esconderam da presença de Iahweh Deus, entre as árvores do jardim. 9Iahweh Deus chamou o homem: "Onde estás?", disse ele. 10"Ouvi teu passo no jardim," respondeu o homem; "tive medo porque estou nu, e me escondi." 11Ele retomou: "E quem te fez saber que estavas nu? Comeste, então, da árvore que te proibi de comer!" 12O homem respondeu: "A mulher que puseste junto de mim me deu da árvore, e eu comi!" 13Iahweh Deus disse à mulher: "Que fizeste?" E a mulher respondeu: "A serpente me seduziu e eu comi." 14Então Iahweh Deus disse à serpente: "Porque fizeste isso és maldita entre todos os animais domésticos e todas as feras selvagens. Caminharás sobre teu ventre e comerás poeira todos os dias de tua vida. 15Porei hostilidade entre ti e a mulher, entre tua linhagem

³⁰ - As noções de *viventes* e *pensantes* serão detalhadas ainda nesta seção. (N.A.).

e a linhagem dela. Ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar." 16À mulher ele disse: "Multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará." 17Ao homem, ele disse: "Porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te proibira, comer, maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimentos dele te nutrirás todos os dias de tua vida. 18Ele produzirá para ti espinhos e cardos, e comerás a erva dos campos. 19Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás." (BÍBLIA, 2002, p. 37).

“Raça de Ouro – Se queres, com outra estória esta encimarei; bem e sabiamente lança-a em teu peito! [Como da mesma origem nasceram deuses e homens.] Primeiro de ouro a raça dos homens mortais criaram os imortais, que mantêm olímpias moradas. Eram do tempo de Cronos, quando no céu este reinava; como deuses viviam, tendo despreocupado coração, apartados, longe de penas e misérias; nem temível velhice lhes pesava, sempre iguais nos pés e nas mãos, alegravam-se em festins, os males todos afastados, morriam como por sono tomados; todos os bens eram para eles: espontânea a terra nutriz fruto trazia abundante é generoso e eles, contentes, tranquilos nutriam-se de seus pródigos bens. Mas depois que a terra a esta raça cobriu eles são, por desígnios do poderoso Zeus, gênios corajosos, ctônicos, curadores dos homens mortais. [Eles então vigiam decisões e obras malsãs, vestidos de ar vagam onipresentes pela terra.] E dão riquezas: foi este seu privilégio real.” (HESÍODO, 2006, p. 31).

Esses são apenas alguns entre os inúmeros exemplos da representação simbólica do despertar da racionalidade humana nas sociedades antigas, tema recorrente em períodos históricos diferentes e locais também diferentes, e que ainda hoje se faz presente. Viver na inocência é viver em consubstancialidade com o mundo, isto é, em total harmonia com a natureza, na qual só se vive o aqui e o agora, exatamente o modo de vida os animais. Consubstancialidade no sentido de uma integração substancial entre o ente e o mundo, um modo de vida totalmente imerso na Totalidade, sem a distinção entre si e o mundo, assim como Enkidu antes de se enamorar pela rameira na *Epopéia de Gilgamesh*, ou Adão e Eva antes da queda, ou ainda a Raça de Ouro de Hesíodo, todos exemplos de representações míticas da origem da razão e a ruptura com a vida consubstancial, calcada na brutalidade dos fatos, na crueldade da natureza. Na inocência há um eterno estado de *con-fusão* entre o ente e a natureza. A perda da inocência é a saída do comportamento instintivo para a racionalidade, e nesta passagem, Lévinas também fundamenta a distinção entre os *viventes* e os *pensantes*.

O pensamento é o responsável pelo fim da *con-fusão* entre o pensante e a Totalidade e a distinção entre *viventes* e *pensantes*. O vivente em seu estado puramente consubstancial, em momento algum da sua existência percebe o mundo a sua volta como exterior a si mesmo, essa ignorância é absoluta e não provém de erro ou desconhecimento, mas sim da ausência total da

racionalidade – pensamento. O vivente está completamente imerso na sensibilidade, e esta se torna a sua própria consciência, mas, sem a capacidade de pensar, consciência que não pensa, apenas sente. É uma consciência sem problemas, sem exterioridade. Não se situa perante a exterioridade, não a vê sob nenhuma perspectiva externa, e tem como sua interioridade a própria ausência de qualquer referência à exterioridade. A interioridade do vivente é a sua própria falta de noção de um mundo exterior. Os viventes assumem as forças da natureza e se harmonizam com elas, têm a sua *exterioridade assumida* – assim é nomeado por Lévinas o estado de *con-fusão* (no sentido de fundido com) entre o vivente e a Totalidade. Uma existência apenas biológica, completamente cega à exterioridade, na qual tudo é consubstancial ao ente, assumido, interiorizado. “*Para ele [vivente], as forças que o atravessam são desde já assumidas – ele as experimenta como já integradas em suas necessidades e em seu gozo.*” (LÉVINAS, 2004, p. 34)³¹. Percebe-se na citação anterior, que, para Lévinas, assumir a exterioridade é não pensar, é não ter a capacidade de se apartar da Totalidade. Ressalta-se que a ausência de pensamento torna o vivente passível de ser compreendido, a apreensão racional é possibilitada para além das constatações e formulações biológicas, estende-se também aos comportamentos, que sendo instintivos e consubstanciais, tornam-se repetitivos e passíveis de estudos e predições. Neste sentido expresso os viventes podem ser inseridos na Totalidade³², dão-se à razão enquanto dado do real, fenômeno passível de redução à síntese racional.

“O pensamento começa, precisamente, quando a consciência se torna consciência da sua particularidade, ou seja, quando concebe a exterioridade para além de sua natureza de vivente, que o contém; quando ela se torna consciência de si ao mesmo tempo que consciência da exterioridade que ultrapassa sua natureza, quando ela se torna metafísica.” (LÉVINAS, 2004, p. 36).

A citação acima evidencia o despertar da racionalidade ou pensamento, como este se relaciona com a particularidade e rompe com a consubstancialidade do vivente, evidencia-se também o estabelecimento de uma relação não assumida com a exterioridade. O pensante se percebe enquanto substância que está no mundo, mas não estabelece com este uma relação consubstancial, o pensamento rompe com a consubstancialidade. O pensante tem a dimensão da sua interioridade dada pelo pensamento, conseqüentemente, também percebe a exterioridade em contraste óbvio e automático dessa própria interioridade com o mundo no qual ela se encontra. A sensibilidade do pensante é vital para o seu estar no mundo, mas não o direciona instintivamente, não é capaz de emergi-lo na Totalidade. O pensante não assume, não interioriza a sua exterioridade,

³¹ – Todas as citações seguintes, até a página 73 são da obra *Entre Nós* (LÉVINAS, 2004). (N.A.).

³² – Utiliza-se neste parágrafo os dois sentidos do termo Totalidade, conforme já evidenciado anteriormente: a Totalidade enquanto tudo o que existe, o universo das coisas; e a Totalidade enquanto a categoria na qual todo o conhecimento está inserido. (N.A.).

apesar de só se apartar desta na morte, mas sempre a tem em uma completa e radical separação de si mesmo, enquanto exterioridade não assumida. Conforme a citação seguinte: “*O pensamento estabelece uma relação com a exterioridade não assumida.*” (LÉVINAS, 2004, p. 36). O pensamento não permite ao pensante assumir a sua exterioridade, antes disso, a põe em perspectiva, consegue vê-la e avaliá-la, percebê-la e conhecê-la. Na perda da inocência se desperta para a razão que empreende em direção à realidade à sua volta com o intuito de compreendê-la. O pensante tem a consciência da exterioridade não assumida o que torna possível se estabelecer no mundo enquanto vontade própria e intervir através do trabalho. Ao pensante não cabe apenas reagir instintivamente à natureza, à natureza é dada apenas a possibilidade de acontecer, segundo suas leis e instintos, ao pensante é dada a possibilidade de agir – deliberar, escolher e atuar. Ação sob a égide da vontade, e uma vontade regida pela capacidade de pensar. Além da vontade, outra marca do pensante no mundo é o trabalho, ou seja, a sua capacidade de realizar os mais variados tipos de obras, físicas ou meramente intelectuais – “*A posição do homem, animal racional, no ser, realiza-se como vontade e trabalho.*” (LÉVINAS, 2004, p. 36).

Uma das singulares marcas do pensamento levinasiano, na sua condição de livre e inovador pensador, é sua ousadia e pertinência na *re-significação* de termos até então exclusivamente teológicos, bem como, a inserção desses no seu vocabulário filosófico. Dentre os aspectos já evidenciados acerca das características dos viventes e pensantes e a diferença estabelecida em relação as exterioridades assumida e não assumida, Lévinas insere uma dessas singulares noções, a noção de *Milagre*. Na relação do pensante com o mundo se evidencia a sua interioridade e exterioridade, estas podem também serem afirmadas: a interioridade enquanto o pensamento e a exterioridade enquanto a Totalidade (no sentido de tudo o que há). Sendo assim, Lévinas ressalta para a importância do fato de que um sistema finito ou parcial, que constitui o pensante, possa vir a ser penetrado por um sistema incomensuravelmente maior ou total, que constitui a Totalidade. A possibilidade que o pensante tem, mesmo com o limites da razão, de vislumbrar um sistema totalizante, ou ainda, a imensidão do universo ou a eternidade, é considerado por Lévinas como o *Milagre*, conforme as seguintes citações: “*Esta penetração de um sistema total em um sistema parcial que não o pode assimilar é o milagre.*” (LÉVINAS, 2004, p. 37). Nota-se que não há nenhuma conotação teológica ou sobrenatural, é apenas uma reutilização do termo em um contexto filosófico, diretamente ligado à natureza dos atributos do ser humano e da sua vida – pensar e estar no mundo: “*Mas o milagre não explica o começo do pensamento, ele o supõe de antemão. Não se pode deduzir o pensamento da consciência biológica.*” (LÉVINAS, 2004, p. 37). Nesta passagem o

autor busca explicar porque o pensamento é anterior ao milagre. Para que o milagre se dê, supere os termos da consciência viva, faz-se necessário que esta consciência já esteja ciente da exterioridade, que o sistema interno, ou ainda, o pensamento, já tenha sido penetrado pelo sistema externo, que a consciência esteja em relação com o todo, mas sem ser absorvida pelo todo ou pela morte. O pensante está inserido na totalidade, vive no mundo, mas, ao mesmo tempo, está separado da totalidade, pois pensa e exerce a sua liberdade no mundo através da sua vontade. No exercício dessa liberdade o pensante se depara com o outro, que na exterioridade também reivindica a sua liberdade, que também busca realizar a sua própria vontade. Mais uma vez se percebe a primazia da ética em relação ao gnosiológico no pensamento de Lévinas quando este afirma que o pensamento só surge com a consciência da liberdade do outro. A noção de liberdade não está fundada na referência do eu, também não se constitui em um apelo feito do eu para o mundo, não é a tentativa do eu de ter as suas possibilidades de plenitude assegurada, não está fundada no egoísmo das possibilidades de ser do eu, mas sim na percepção de uma liberdade exterior a minha: a liberdade do outro. Não se trata de um pensamento radicado no eu que concebe racionalmente a liberdade do outro, mas um pensamento que só surge a partir da constatação dessa liberdade. A possibilidade de uma racionalidade está condicionada, antes de tudo, ao sentido que a alteridade lhe confere. Os únicos laços possíveis de serem estabelecidos entre as partes (eu e o outro) se constituem através da relação entre as suas liberdades, constituem-se assim as sociedades, abaixo citação sobre o tema:

“Esta relação do indivíduo com a totalidade, que é o pensamento, em que o eu considera o que não é ele e, contudo, nisto não se dissolve, supõe que a totalidade se manifesta, não como ambiência que roça de algum modo a epiderme do vivente, como elemento no qual ele, mergulha, mas como um rosto no qual o ser está *em face* de mim. Esta relação, de participação ao mesmo tempo que separação, que marca o advento e o *a priori* de um pensamento – em que os laços entre as partes não se constituem senão pela liberdade das partes – é uma sociedade. O pensamento começa com a possibilidade de perceber uma liberdade exterior a minha. Pensar uma liberdade exterior a minha é o primeiro pensamento.” (LÉVINAS, 2004, p. 38).

Milagre e liberdade são duas noções diretamente ligadas ao problema do eu na totalidade, que, por sua vez, contribui para ratificar a impossibilidade de apreensão do gênero humano na racionalidade sobre forma de conceito e compor a crítica à totalidade no âmbito da compreensão. Na interioridade do pensamento a exterioridade é posta em perspectiva, estabelece-se a separação, o eu começa, de acordo com a sua vontade, a engendrar um trabalho no mundo. O pensamento é a forma com a qual o pensante se relaciona com a totalidade, ao mesmo tempo que rompe com a consubstancialidade comum aos viventes, promove a separação do pensante da totalidade e a possibilidade deste de exercer a sua liberdade no mundo. É esse mesmo pensamento que se recusa à

apreensão, que estabelece na referência a sua própria interioridade a sua identidade e distinção da alteridade do outro. Também na obra *Totalidade e Infinito* a noção de pensamento aponta para a impossibilidade da redução do gênero humano a uma síntese ontológica: “*O pensamento, a interioridade, são a própria fractura do ser e a produção (não o reflexo) da transcendência.*” (LÉVINAS 2008, p. 26). Logo, a impossibilidade de apreensão constatada no problema do eu na totalidade reside no fato dos termos essencialmente não compartilharem ontologicamente de um ser comum, a individualidade do pensamento estabelece singularidades que não podem ser possuídas, irredutíveis à síntese comum da totalidade, que no seu dinamismo e velamento, recusam-se à compreensão.

“A individualidade do eu se distingue de toda individualidade dada, pelo fato de sua identidade não ser feita do que a distingue dos outros, mas de sua referência a si. A totalidade em que se situa um ser pensante não é uma adição pura e simples de seres, mas a adição de seres que não fazem números uns com os outros.” (LÉVINAS, 2004, p. 38).

Seção 2 – Rosto e Ruptura

Para Lévinas, o fenômeno que expõe o pensamento no mundo se chama Rosto. Na nudez e fragilidade do rosto está a sua robustez, garantida na impossibilidade de ser conhecido – na profundidade infinita do seu distanciamento se estabelece a ruptura com a Totalidade. No conceito de Rosto Lévinas expressa toda impossibilidade de apreensão racional do humano. Ética é encontro, não há ética no isolamento; na solidão do deserto o ser humano sente todo o desolamento da falta de significação perante a grandiosidade da Totalidade, não há correspondência ou possibilidade de referência de significado na natureza, em relação a ela, o homem está só. O vislumbre do rosto do Outro a surgir no horizonte da solitude desértica da Totalidade é que dá sentido ao humano. Segundo Lévinas, só a partir deste encontro, desse agir em direção ao outro, é que se pode pensar e conhecer. Só então se é capaz de ter uma referência de sentido que possibilite estabelecer o lugar do humano na totalidade. O rompimento com a consubstancialidade do vivente é também um rompimento com a Totalidade. O Rosto é, enquanto fenômeno, o ponto de partida para a Metafísica da Alteridade – o fenômeno da ruptura – mas, não se dá como um dado à síntese fenomenológica, vela-se, isola-se em uma distância impossível de ser percorrida, torna-se inalcançável, separado da totalidade e da possibilidade de apreensão por uma *distância metafísica*. Na obra *Ética e Infinito*, Lévinas, em entrevistas cedidas a *Philippe Nemo* nos meses de fevereiro e março de 1981, responde à questões sobre os principais aspectos do seu pensamento, nas seguintes citações ele aborda a temática do rosto: “*Não sei se podemos falar de fenomenologia do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece.*” (...) “*A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele.*” (LÉVINAS, 2007, p. 69). Fenomenologia é Totalidade, busca significado e a compreensão do fenômeno, o rosto não pode ser compreendido, o início da Filosofia da Alteridade é no Rosto, o fenômeno da ruptura, aquele que se nega à compreensão fenomenológica.

Para Lévinas a relação ética funda a racionalidade humana, a reivindicação da Ética como filosofia primeira estabelece um novo paradigma, marcado essencialmente pela importância do encontro com o rosto do outro como referência primaz de sentido: “*O rosto é a evidência que torna possível a evidência, tal como a veracidade divina que, como a veracidade divina que fundamenta o racionalismo cartesiano.*” (LÉVINAS, 2008, p. 199), citação da obra *Totalidade e Infinito*. A grandiosidade da natureza sempre se impôs com muita força perante as limitações humanas, a própria filosofia, no seu despertar, em muito deve ao espanto (*Θάυμα* – *Tháuma*) causado pelo impacto dessa força na racionalidade – o espanto é princípio (*ἀρχή* – *arkhé*) da filosofia. A

totalidade das coisas, tudo o que existe e seu irrecusável chamado ao desvelamento, impeliu o homem em busca de respostas acerca da realidade à sua volta e da sua própria natureza. O mundo e a sua infinidade de coisas e entes se configura apenas como um imenso deserto de inúmeros significados, no qual a razão aprende apreendendo-os, mas nenhum deles trazem consigo o sentido da existência humana, nenhum deles é capaz de responder à primeira das perguntas: “*quem sou eu?!*”. A metáfora do viajante solitário no deserto (mencionada anteriormente) é utilizada por Lévinas para ilustrar a força da totalidade e a solidão do eu, separado pelo pensamento e ao mesmo tempo imerso pelo corpo, sozinho em um mundo sem sentido. O cenário escolhido do deserto como está diretamente ligado às tradições semitas, com as quais o autor se identifica, além disso, a força da paisagem desértica é ressaltada, força que não reconhece o homem, não lhe traz nenhuma referência de sentido, que acontece de acordo com leis que independem da vontade humana, força capaz de aniquilar. Sozinho nessa grandiosidade o homem não é nada, sequer consegue saber quem é. Eis que, na imensidão do deserto, apresenta-se ao horizonte do solitário viajante (o Eu), a figura do Outro. A imensidão do deserto e a solidão do viajante também ressaltam para a importância da saudação. O encontro com o rosto do outro é o início da relação ética e possibilidade para todo o conhecimento. Só o rosto do outro, na exposição da sua nudez e fragilidade, é capaz de romper com a força da totalidade e estabelecer a referência de sentido necessária para o posicionamento do ser humano no mundo. Conhecer a si mesmo para conhecer o mundo. Somente na aparição do rosto do Outro no horizonte do Eu que o sentido de ser humano se desvela, e no ato de saudação os termos já se encontram em uma relação ética impossível de ser negada, sem escapatória para os envolvidos. A negativa à saudação, ou o simples desvio do olhar da direção do outro, o acolhimento ou a repulsa, já são característica da relação. No surgimento do Outro no horizonte da percepção e liberdade do Eu, a relação ética se instaura sem possibilidade de reversão. O encontro com o rosto passa a ser audição e palavra (invocação), não mais apenas visão, apenas um dado no horizonte, e é invocação porque, conforme a citação da obra *Entre Nós*: “*O ente é o homem, e é enquanto rosto que o homem é acessível*” (LÉVINAS, 2004, p.30), acessível, mas não apreensível. A alteridade não pode ser apreendida, apresenta-se enquanto mistério, velamento, invoca o outro no questionamento do “*quem tu és?!*”. Na obra *Totalidade e Infinito* Lévinas também afirma a dimensão de transcendência deste encontro: “*A relação com outrem é a única que introduz uma dimensão de transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta.*” (LÉVINAS, 2008, p. 187). É a partir do encontro com o rosto do outro que surge o sentido do humano na totalidade, é estabelecida a sua posição originária e desencadeada a

jornada da razão em busca da compreensão do mundo.

“A preocupação da filosofia contemporânea em libertar o homem das categorias adaptadas unicamente às coisas não deve, pois, contentar-se em opor ao estático, ao inerte, ao determinado das coisas, o dinamismo, a duração, a transcendência ou a liberdade – como essência do homem. Não se trata tanto de opor uma essência a outra, de dizer o que é a natureza humana. Trata-se, antes de tudo, de encontrar para ele o lugar por onde o homem cessa de nos concernir a partir do horizonte do ser, isto é, de se oferecer aos nossos poderes. O ente como tal (e não como encarnação do ser universal) só pode ser numa relação em que o invocamos. O ente é o homem, e é enquanto próximo que o homem é acessível. Enquanto rosto.” (LÉVINAS 2004, p.30).

Mesmo sendo aquele que confere sentido ao eu e é condição fundamental para a racionalidade, o rosto do outro se furta à compreensão, conforme a citação acima. O rosto é essencialmente incognoscível, por mais que o fenômeno diante dos olhos, que a presença física possa vir a ser mensurada ou descrita, quantificada ou qualificada nos seus mínimos detalhes, a alteridade não se desvela na presença, o rosto não pode ser visto, o seu desvelamento depende da palavra do outro: “*A palavra dirime sobre a visão.*” (LÉVINAS, 2008, p. 189). A visão, na qual de acordo com o vocabulário levinasiano, a compreensão sobre o objeto reside, não pode ser aplicada ao outro, não podemos estabelecer uma visão da alteridade sem cometer a violência da sua própria negação. O rosto é significação sem possibilidade de apreensão ou contexto. “*O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado – porque na sensação visual ou táctil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo.*” (LÉVINAS, 2008, p. 188). As duas citações anteriores, da obra *Totalidade e Infinito*, demonstram as afirmações do autor acerca da irredutibilidade do rosto à compreensão do eu, já estabelecidas no encontro. Para Lévinas, o rosto não pode ser compreendido, nem na morte, esta seria a aniquilação do ente, e não há como compreender aquilo que não mais é, cuja a essência já se dissipou. A morte é a renúncia definitiva à possibilidade de compreensão. Toda a argumentação que se desenvolveu acerca da crítica à totalidade referente a impossibilidade de compreensão da essência humana na razão: impureza no ato de conhecer, a distância metafísica entre o eu e o outro e o problema do eu na totalidade, têm no rosto a verdadeira expressão dessa incompreensão. Em mais um belo trecho da obra *Totalidade e Infinito*, Lévinas afirma mais uma vez impossibilidade de apreensão da alteridade do outro, além de mencionar outro importante conceito do seu pensamento – a *Epifania do rosto*:

“O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, na expressão, o sensível, ainda captável transmuda-se em resistência total à apreensão. Com efeito, a resistência à apreensão não se verifica como a resistência inultrapassável como a dureza do rochedo contra a

qual o esforço da mão se quebra, como afastamento de uma estrela na imensidade do espaço.” (LÉVINAS, 2008, p. 192).

Salientou-se, na abordagem feita anteriormente sobre o conceito de milagre³³, o novo sentido dado à palavra na migração, proposta por Lévinas, da teologia para a ética, o mesmo ocorre com as noções de *Epifania* e *Religião*. A palavra grega Epifania (*Epipháneia – Ἐπιφάνεια*), quer dizer aparição, manifestação, aquilo que surge, apresenta-se diante do eu, ou ainda, apresenta-se ao eu de cima³⁴, da altura de onde advém o outro. A negação do rosto em se dar à compreensão aponta para que só se atinge o sentido do rosto na sua epifania, que na obra de Lévinas, tem o sentido da percepção do infinito no outro, que não pode ser alcançado devido ao abismo imposto pela distância metafísica, mas pode ser invocado, enquanto discurso, a revelar o rastro do Infinito contido no rosto do outro. O encontro é a relação ética e metafísica, na qual se dá a epifania do sentido sagrado da alteridade absoluta e o encontro da metafísica com a carne, encarna-se no velamento absoluto da alteridade e abre para o eu, a partir do rosto do outro, a perspectiva do Infinito. Na nudez do rosto do outro, na sua vulnerabilidade exposta ao encontro com o eu, estão a imanência e a transcendência, o físico e o metafísico. Na epifania do rosto se abre a porta que possibilita a ligação entre a finitude do Eu e *Vestígio* do Infinito no rosto do outro, a religação do humano com o divino no próprio humano. Sobre a Religião, o sentido mais comum do termo, originário do latim, permanece: a religião como um religamento do humano com o divino. O que muda essencialmente é a concepção do divino, que abandona o sentido e posicionamento para além do humano e se estabelece como a própria humanidade do humano. O divino está no rosto do outro, na altura da qual ele se apresenta ao eu, altura marcada pela *trans-ascendência* (LÉVINAS, 2008, p. 22). Transcendência metafísica estabelecida na distância entre o eu e o outro, em relação à possibilidade de apreensão; e ascendência imposta pela altura do outro em relação ao eu. Essa altura não consiste em uma hierarquização de valores dos termos da relação, pois a impossibilidade de compreensão gera automaticamente a impossibilidade de estabelecimento e comparação entre os valores dos termos, a altura advém do apelo contido no rosto, que se apresenta em toda a sua força no o imperativo ético do *não matarás*. Assim como o divino das religiões convencionais, o rosto do outro não se dá à compreensão, demanda, no seu mistério, pela invocação por parte do eu e se apresenta de uma altura e distância inalcançáveis, assim Lévinas explica a *re-significação* do termo, conforme a citação abaixo de *Totalidade e Infinito*. Outra importante característica do pensamento levinasiano é que, apesar da utilização de vários termos considerados essencialmente teológicos, sua

³³ – Página 72 (N.A.).

³⁴ – O prefixo grego *Epi* (*Ἐπι*) comporta os dois sentidos acima sugeridos: diante de ou acima de. (N.A.).

abordagem filosófica se encontra exclusivamente no campo da Ética, não há uma teologia levinasiana como finalidade do seu pensamento. Pode-se facilmente verificar essa afirmação substituindo a terminologia “teológica” por outros termos, constatar-se-á que a edificação ética permanece intacta, suas formulações continuam com a mesma força e coerência perante a realidade. Não se trata de um pensamento filosófico contaminado pela influência teológica, mas, antes disso, configura-se como um pensamento filosófico que busca a *re-significação* de termos teológicos com o intuito de trazer o sagrado para a dimensão das relações humanas. Conformes as citações abaixo:

“Outrem permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho, mas o seu rosto, onde se dá a sua epifania e que apela para mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum e cujas virtualidades se inscrevem na nossa *natureza* e que desenvolvemos também na nossa existência.” (LÉVINAS, 2008, p. 188).

“A ruptura da totalidade não é uma operação de pensamento, obtida por simples distinção entre termos que se atraem ou, pelo menos, se alinham. O vazio que a rompe só pode manter-se contra um pensamento, fatalmente totalizante e sinóptico, se o pensamento se encontrar em face de um Outro, refractário à categoria. Em vez de constituir com ele, como com um objeto, um total, *o pensamento consiste em falar*, propomos que se chame religião o laço entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade.” (LÉVINAS 2008, p. 26).

Outro importante aspecto para a caracterização do conceito de rosto na obra de Lévinas é a dimensão do *Discurso*: “*A relação com o rosto, acontecimento da coletividade – palavra – é relação com o próprio ente, enquanto puro ente.*” (LÉVINAS, 2004, p.32). O rosto fala, torna possível e é ponto de partida de todo o discurso. Apenas através da linguagem que o ente se manifesta em toda a sua pureza e verdade, o que o outro enuncia sob forma de discurso é tudo o que podemos conhecer acerca dele, nada mais se desvela senão pelo discurso engendrado no encontro. A linguagem é o elemento que condiciona e normatiza o funcionamento do pensamento racional, cria um ambiente onde a racionalidade possa se desenvolver e permite o compartilhamento do pensamento sob forma de discurso. Mas a linguagem se refere ao Infinito (ao irredutível, ao inapreensível) de outrem pela impossibilidade de apreensão do discurso, não pode estar contida na interioridade de nenhuma consciência, vem de outrem para o eu, e neste movimento instaura também o questionamento acerca da própria consciência do eu ao defrontar-se com o Infinito. Linguagem é essência encarnada, o espírito que fala através do rosto, é a singularidade humana sob a forma de discurso, que se nega a síntese da compreensão, que no rosto do outro se configura também como elemento de ruptura com a Totalidade, principalmente ao se contrapor ao pensamento idealista transcendental. A palavra evidencia a diferença absoluta de outrem, impossibilita a redução

do Outro ao Mesmo, resguarda a liberdade e independência do Eu e do Outro na relação ética. Na seguinte citação de *Totalidade e Infinito*, Lévinas reafirma a linguagem enquanto a que instaura a diferença absoluta e rompe com a totalidade:

“A diferença absoluta, inconcebível em termos de lógica formal, só se instaura pela linguagem. A linguagem leva a cabo uma relação entre termos que rompem a unidade de um gênero. Os termos, os interlocutores, libertam-se da relação ou mantêm-se independentes na relação. A linguagem define-se talvez como a próprio poder de quebrar a continuidade do ser ou da história.” (LÉVINAS, 2008, p. 189).

Uma das principais características do pensamento de Lévinas é a reivindicação da Ética como filosofia primeira e possibilidade para toda a filosofia, todo o conhecimento. É a partir da relação ética, do encontro com o rosto do outro que o pensamento dá as condições para a instauração da racionalidade no mundo. Esse encontro não pode ser reduzido a uma propriedade ou categoria da totalidade pela sua anterioridade ao próprio conhecimento – não se pode compreender o que é anterior à própria compreensão. A esse encontro, a essa primeira relação ética que não pode ser reduzida a nenhuma síntese racional, Lévinas chama de *Socialidade*. A socialidade é a relação ética entre termos que não podem ser reduzidos a uma síntese ontológica, que são divergentes por essência e no *face-a-face* com o rosto do outro encontram o seu sentido ao remeter para o Infinito a significância do rosto. “*O rosto significa outramente*” (LÉVINAS, 2004, p. 32). Ser outramente não significa apenas a impossibilidade de ser conhecido, a irredutibilidade à síntese racional, antes disso, significa ser o outro que também está no mundo, um estar em relação direta com o eu, que se furta à compreensão, mas não se furta ao encontro. Ser outramente nesse sentido é também ser a significação referente à infinita resistência ao extermínio do outro imposta à vontade assassina do eu. A nudez e fragilidade do rosto, na relação ética, na sua total exposição ao extermínio, desafia a vontade de poder do eu através da sua singularidade. A infinita diferença que constitui a humanidade como uma totalidade de seres que não se totalizam em uma síntese comum, confere a todos e a cada um dos humanos a importância suprema de ser único. Essa única e singular manifestação fenomênica da vida, que não se dá a compreensão e se vela na sua interioridade, em caso do seu desaparecimento na morte, não poderá jamais ser repostada no mundo. O desaparecimento da alteridade é lacuna perene no mundo, é o desaparecimento do singular, do desconhecido, de um constante estar por vir. Assim a nudez e fragilidade se transformam em robustez e desafiam a vontade dominadora do eu, e no imperativo do “*não matarás*”, imposto pela singularidade do outro à vontade do eu, e condena toda e qualquer tentativa de extermínio da alteridade.

A totalidade das coisas, a grandiosidade da natureza perante a finitude do homem, não é suficiente para lhe atribuir sentido. Não é possível se estabelecer uma relação de pertencimento com as coisas ou os viventes, a humanidade só encontra uma referência na própria humanidade. O ser do humano é humanidade. A relação com a totalidade, para o humano, é uma relação com os próprios seres humanos que se apresentam enquanto pares através do elemento que traz a ética ao mundo – o rosto. Só na relação ética entre os que se dão sentido, que se pode estabelecer culpado ou inocente, o pensamento demanda por uma consciência moral, condição para toda e qualquer relação. Deste modo, no encontro com o Rosto é que se dá a relação ética.

“A epifania do rosto suscita a possibilidade de medir o infinito da tentação do assassinio, não como uma tentação de destruição total, como impossibilidade – puramente ética – dessa tentação e tentativa. Se a resistência ao assassinio não fosse ética, mas real, teríamos uma percepção dela como tudo aquilo que na percepção redundava subjectivo.” (LÉVINAS, 2008, p. 192).

Na citação acima da obra *Totalidade e Infinito*, o autor aponta para uma diferença entre as categorias ética e real. Sendo que o real pressupõe a uma mediação da razão, aponta para as interpretações subjetivas, ou ainda, as sínteses racionais da totalidade. À Ética, que se pretende metafísica, não pode ser pautada pela totalidade, e muito menos, pela subjetividade. A relação Ética desencadeada no encontro com o rosto do outro é imediata, dá-se automaticamente e tem por essência a anterioridade à compreensão, a necessidade de ser metafísica, depurada de toda e qualquer possibilidade de decisão. A tentação do extermínio não pode estar vinculada a subjetividade, ou a argumentações racionais, ou a qualquer tipo de ideologia, não pode ser passível de deliberação ou escolha. O imperativo ético do *não matarás* tem, na própria força da singularidade, a resistência ao extermínio como essência, e é no rosto do outro que esse imperativo se manifesta com toda a sua força, é no olhar do outro, na sua significância que se encontra o sentido humano, o sentido do “*humanismo do outro homem*”. Na epifania do Rosto do outro estão presentes a imanência e a transcendência, o físico e o metafísico, o vislumbre da diferença absoluta, a ruptura com a totalidade e a porta para o Infinito da Alteridade.

Seção 3 – *Eleidade* e Sentido

“O outro é um buraco na existência.”
Jean Paul Sartre.

Pode parecer, em um primeiro contato ou em uma abordagem superficial, que a problemática do eu na totalidade referente à compreensão transita constantemente da dimensão gnosiológica para a ética, a exemplo do pensamento, que põe a Totalidade em perspectiva ao mesmo tempo em que se dá conta do confronto entre as liberdades do Eu e do Outro no encontro. Lévinas afirma que tudo é ética e apenas ética, não há trânsito algum, a relação ética não deixa espaço para uma anterioridade a si mesma, antes disso, é a condição de possibilidade para a própria compreensão. O pensamento é a relação do ser humano com a totalidade, possibilita compreendê-la, mas não lhe confere nenhum significado ou lhe submete a nenhum imperativo, é apenas em relação ao Rosto livre de Outrem que o pensamento do eu, também livre, pode obter sentido, e o eu ser considerado culpado ou inocente. A capacidade do eu de ser culpado está relacionada a outrem, ou a algo que não é o eu, mas não está relacionada, em momento algum, à totalidade. Isso consiste em outro elemento de ruptura com a consubstancialidade – a ruptura do ser que não coincide com a Totalidade. A culpabilidade é uma capacidade que só os pensantes têm de serem culpados em relação aos outros pensantes, pois só estes podem estabelecer relações éticas entre si. Essas relações só podem ser consideradas autênticas se protagonizadas por seres livres, não se pode considerar culpado ou inocente aquele que age sob coação, ameaça ou tortura, em situações sem a plena possibilidade de liberdade de escolha. O ser livre, que se relaciona com o outro ser livre, pode lesar o outro e, conseqüentemente, sofrer as repercussões dos seus atos, como já se afirmou: não há possibilidade de isenção à relação ética. Através da relação ética o eu e o outro estão unidos, não em uma síntese racional, ou em categorias da totalidade, mas na anterioridade da própria relação, que não os nomeia ou confere significado, mas apenas aponta, a partir de si, um sentido. O pensamento separa o eu da totalidade, mas o outro, que também é parte integrante do mundo, torna essa separação incompleta, a liberdade do outro é o limite da liberdade do eu. Não existe a possibilidade ética de uma liberdade plena, irresponsável ou cínica; o outro, na relação ética, não é só aquele que dá um sentido ao eu, mas, além disso, é aquele que aponta para a sua *responsabilidade*³⁵ em relação ao outro.

O ser livre se separa da totalidade, mas não do outro ser livre, e é em relação a este que comete a falta, ou ainda, com este é que pode ou não falhar. A falta, ou falha, podem ser relacionadas diretamente com a noção de integridade. Utilizar-se-á o eu como exemplo de partida

³⁵ – Importante conceito do pensamento leviansiano que será posteriormente abordado. (N.A.).

da relação – a integridade do eu. O eu não é só “a identidade por excelência”, mas é também aquele que, em sua relação com o mundo e com seus semelhantes, busca se desenvolver e se manter íntegro. Desde a pré-história, a razão tem demonstrado ser a principal ferramenta para o desenvolvimento humano e aprimoramento das relações interpessoais. Esta mesma razão, em seu processo de desenvolvimento, mesmo nas civilizações mais antigas, já havia atingido o patamar suficiente para reivindicar do eu uma postura virtuosa e justa nas relações com os outros. A razão que conclui acerca das melhores possibilidades para que a necessidade humana de se viver em comunidade possa ser posta em prática. Exemplos como o *animal político* ou *meio termo* aristotélico, ou ainda, o bem posterior *imperativo categórico* kantiano, apontam para uma mesma direção: a necessidade de uma via ética racional que deveria ser adotada pelo eu como prática de vida. Gerada pela racionalidade e concebida para o bem comum, essa concepção ética tem como principal referência o eu, com este está toda a responsabilidade de se manter íntegro, sem faltas ou falhas no seu caráter, ou ainda, nas características que compõem a sua integridade – a conduta virtuosa. Cometer uma falta, ser injusto com o outro, falhar eticamente, é comprometer a integridade do eu, abrir uma falha, uma fissura nele mesmo, é como se faltasse uma parte em seu corpo ético, não mais íntegro após falhar. Na constatação da falta – a culpabilidade, a própria consciência do eu, baseada nas definições da razão acerca da relação ética, demanda pela busca da *re-integridade* ou a restauração da falha no corpo ético do eu. A culpabilidade do eu referente ao outro reafirma a liberdade parcial do eu: livre na relação com a totalidade, mas limitado pela liberdade do outro na relação ética. Uma liberdade parcial que significa também uma separação parcial desse eu: separado da totalidade pelo pensamento e unido ao outro através da sua referência de sentido.

Para Lévinas essa falta sempre foi medida a partir do eu diretamente para o outro que foi lesado pela ação faltosa do eu, restringindo tanto a extensão das consequências como a intencionalidade do ato ao horizonte da percepção e liberdade do eu, dependendo assim, para a restituição da sua integridade, o perdão do outro lesado pela ação. Esse tipo de medida estabelece as *sociedades íntimas*, nas quais as ações do eu e suas consequências estão contidas dentro do seu raio de ação e campo da sua visão. Na segunda parte do capítulo intitulado “*O Eu e a Totalidade*”, da obra “*Entre Nós*”, Lévinas começa a propor a inevitável extrapolação do outro imediatamente exposto no rosto diante do eu. Neste momento o seu pensamento avança no sentido daquele que não está contemplado nas sociedades íntimas, que está posicionado para além da relação física imediata,

para além da percepção do eu – *o terceiro homem*³⁶. Culpabilidade e inocência na perspectiva de um terceiro que não se encontra imediatamente na relação e que traz consigo uma nova contradição aos modelos de sociedades íntimas. Sendo assim, duas contradições importantes são evidenciadas nesses modelos de relação *eu-tu*: a separação incompleta do eu na totalidade e a exclusão do terceiro. Na separação incompleta a não coincidência do eu com a totalidade reside no fato deste não poder ser culpado ou inocente em relação à própria totalidade, mas apenas em relação a Outrem. “*Culpabilidade e inocência supõem um ser que não coincide com a totalidade do ser.*” (LÉVINAS 2004, p.40). Isso separa o eu da totalidade, conforme citação anterior, porém essa separação é incompleta, pois Outrem limita a liberdade do eu com a sua própria liberdade, e essa liberdade incompleta indica que meus atos podem lesar o outro, estão diretamente ligados a ele. Na exclusão do terceiro homem, o modelo de sociedade íntima entra em contradição por não garantir a possibilidade de restituição da integridade do eu através do perdão, a falha em relação ao terceiro extrapola a intencionalidade do ato do eu e sua capacidade de conter as consequências dessa ação. A finitude e limitação do eu o mantém refém do que está ao seu redor, impede a extrapolação da percepção em direção ao terceiro. Essas duas importantes contradições no modelo de relação *eu-tu* demandam por um elemento, ou novo tipo de relação, que acompanhe os desdobramentos dos atos do eu para além da sua intencionalidade e percepção e garanta, ao mesmo tempo, a possibilidade de um perdão que também transcenda a relação *eu-tu*. Para Lévinas, as religiões baseadas nas verdades reveladas e no amor, que garantem o conhecimento absoluto sobre a condição humana e prescrevem as suas regras de conduta, estabelecem a possibilidade do perdão transcendente.

O modelo de relação *eu-Deus* é também considerado um modelo de sociedade íntima, mas neste modelo, o Deus transcendente concilia as contradições: garante a separação completa e amplia o alcance do perdão ao terceiro. Garante a relação com a totalidade através do Deus transcendente, e a separação entre os seres livres através do Deus condescendente. O perdão divino é a garantia da restituição da integridade da soberania do eu faltoso – o perdão é refém da subjetividade que perdoa, principalmente se essa subjetividade divina garante a universalidade (transcendência) e a infinitude (condescendência) desse perdão. A separação é garantida pois a falta cometida contra o outro é transformada em ofensa a Deus. Ofender ou lesar o outro, para além do efeito imediato no outro, ou ainda, cometer qualquer tipo de falta mesmo que não imediatamente ligada ao outro, passa a ser, através da *piedade tradicional*, ofensa a Deus – transformação de uma falha específica em uma falha genérica. Uma ofensa a Deus só por Ele pode ser perdoada, a Deus cabe a restituição da

³⁶ – Nome da segunda parte do capítulo *O Eu e a Totalidade*, da obra *Entre Nós*. (LÉVINAS 2004, p.40).

integridade do eu, nesse sentido o eu quebra a sua ligação direta com o outrem e se liga diretamente ao absoluto e divino, garantindo ao eu a possibilidade de uma separação completa. O Eu não mais depende do tu para lhe restituir a integridade, esse perdão é descolado para uma suposta posição transcendental, não há mais uma responsabilidade direta do eu para com o tu. A relação *eu-Deus* ressalta a insuficiência humana, a existência do absoluto divino automaticamente limita o homem ao seu horizonte, garante a separação do outro – o eu que pensa e se separa da responsabilidade de lesar o outro, restituindo a sua falha através perdão de Deus; garante também a relação com a totalidade, com o eu relacionando-se diretamente com o todo que é o próprio Deus, pondo assim, fim a primeira contradição. Esse mesmo Deus também garante, através da sua onisciência e do seu perdão transcendente – o perdão de Deus fala em nome do absoluto, do universal, o olhar absoluto sobre todas as coisas e a capacidade de compreender a dimensão da falha do eu em relação a todos. Assim a intencionalidade das ações do eu e suas consequências podem ser apreendidas na inteligência divina, e no seu perdão, o eu se reencontrar com a integridade perdida, resolve-se assim a contradição da sociedade íntima em relação à exclusão dos terceiros, ressaltada na citação da obra *Entre Nós*: “O esquema ontológico oferecido pelas religiões reveladas – um eu em relação com um Deus transcendente – concilia estas contradições” (LÉVINAS, 2004, p. 40).

Mas a *falta perdoável*³⁷ só funciona em uma sociedade íntima, nas relações *eu-tu* ou *eu-Deus*, o perdão legítimo só se realiza em uma sociedade com essas características. No primeiro tipo e relação os atos estão completamente sob o alcance da percepção do eu, ao alcance dos seus sentidos, sua razão pode perfeitamente dimensionar a extensão e gravidade da falta, buscar o perdão do outro diretamente, e assim, restituir a integridade do eu. O perdão na relação *eu-tu* é possível devido ao fechamento e possibilidade da garantia da manutenção da intenção original do ato, o monitoramento das suas consequências e cumplicidade e satisfação da relação *eu-tu*, gerada pela emoção do amor predominante nessas relações. Já na relação *eu-Deus*, os atos do eu escapam a sua percepção, mas ainda se encontram ao alcance das suas orações de arrependimento e pedidos de perdão. A transcendentalidade de Deus é a garantia de restituição da integridade do eu faltoso. Sendo assim as sociedades íntimas, ou ainda, as sociedades do amor, têm como principais características a limitação do horizonte do eu à salvação sobrenatural que o amor delinea como restauração da falha ética; são sociedades fechadas e injustas com os terceiros, pois na prática, o perdão divino não se efetiva; constituídas através da emoção do amor, estabelecem toda falta como perdoável – possível de ser inserida na ordem do perdão, conferindo uma significação intencional às

³⁷ – (LÉVINAS 2004, p.41).

ações do eu, ou seja, as ações não perdem o significado da sua intenção inicial. Mas o perdoado em uma relação íntima pode ofender a terceiros. Não há como compartilhar relações íntimas suficientes para contemplar toda a totalidade de pensantes. Na relação *eu-tu*, falta cometida pelo eu pode ser reconhecida a partir das suas próprias intenções pelo tu, o mesmo não é possível em relação ao terceiro, negando a possibilidade de qualquer construção coletiva, senão a de uma totalidade de casais que dialogam apenas entre si, relações nas quais as ações do eu afetam apenas a uma única liberdade imediatamente próxima, com a qual o restabelecimento do eu, ou a absolvição da minha falta, pode ser concedida através do diálogo direto, a sociedade íntima tem na figura do tu, o único capaz de julgar e imputar culpa sobre os atos do eu em relação ao próprio tu. Tipo de associação assim descrita nas citações da obra *Entre Nós*: “*A sociedade do amor é uma sociedade a dois, sociedade de solidões, refratária à universalidade.*” (LÉVINAS, 2004, p. 43).

“Sociedade de seres que se elegeram, mas de modo a preservarem inteiramente a sociedade. Sociedade íntima na verdade, absolutamente semelhante por sua autarquia à falsa totalidade do eu. De fato, tal sociedade é a dois, de mim a ti. Estamos entre nós. Ela exclui os terceiros. Por essência, o terceiro homem perturba esta intimidade: minha injustiça em relação a ti, que posso reconhecer inteiramente a partir de minhas intenções, se encontram objetivamente falseadas por tuas relações com *ele*, as quais me permanecem secretas, visto que estou, por minha vez, excluído do privilégio único de vossa intimidade. Se eu reconheço minhas injustiças em relação a ti, posso, mesmo por meu arrependimento, lesar o terceiro.” (LÉVINAS, 2004, p. 41).

Essas sociedades se mostram insuficientes para restituírem a integridade do eu perante o conceito de *falta social* – aquela que se posiciona para além da ordem do perdão. As religiões perdem seu papel devido a nova culpa gerada por essa nova falta – a culpa social, que transcende a ofensa direta e a possibilidade de perdão das relações *eu-tu* e *eu-Deus*. Em uma sociedade real, composta por liberdades e vontades que se deparam em um constante *frente-a-frente*: “*eu ajo em um sentido que me escapa.*”. A sociedade real, também chamada por Lévinas de sociedade da *Moral Terrestre*, não se limita à referência do eu, move-se em um horizonte diferente, para além da sua percepção; é uma sociedade aberta, justa com os terceiros, pois é concebida e constituída através da razão, das leis e da justiça, não mais baseada na emoção do amor. A falta social não pertence a ordem do perdão, não pode ser reparada nas relações fechadas, na sociedade real, a significação objetiva das ações é mantida, ou seja, intencionalidade das ações não são mantidas, o que se leva em consideração é o resultado objetivo, os desdobramentos práticos acarretados pela ação – nada mais pode ser mantido no horizonte da percepção do eu, a falta cometida foge às intenções daquele que a cometeu, a intenção não mais segue os atos até seus prolongamentos finais. A falta social é cometida

independentemente da consciência do eu sobre ela, é cometida em relação a uma multiplicidade de terceiros que não podem ser contemplados, que não podem, através do diálogo, da relação íntima, perdoar. O eu perde o controle sobre os prolongamentos de seus atos, mas ainda se sabe responsável por eles, o que antes era uma falta perdoável no diálogo, agora extrapola os limites da sociedade íntima. Logo, a falta social demandaria por um perdão transcendente, que só é possível de ser concedido por Deus ou pelos santos, apenas alguém acima da condição humana seria capaz de restituir a integridade do eu que comete uma falta que escapa ao domínio dessa própria condição. E mesmo a relação com Deus também não contempla a existência de um terceiro. Para haver a possibilidade de Deus contemplar o terceiro, Ele teria que ser “*o ponto fixo exterior à Sociedade e do qual procederia a Lei, de forma nenhuma personificação alegórica de minha consciência moral*” (LÉVINAS, 2004, p. 45), ou seja, Deus teria que estar isento de qualquer crença ou dogma que não pudessem ser provadas, de qualquer tipo de preconceito ou influência religiosa, Deus necessariamente teria uma natureza semelhante à do Estado laico.

O absoluto divino enquanto referência primaz de significado é abandonado ainda na modernidade, a razão decreta a morte de Deus e transfere a referência de significado para o eu que pensa. A emoção do amor, instalada no eu como um belo sentimento em relação ao outro, surge enquanto novo fundamento das religiões contemporâneas, a necessidade da restituição da integridade do eu transfere para a emoção o amor e para a caridade com o outro imediatamente próximo a lacuna deixada pela morte de Deus e a perda do perdão transcendente. Lévinas afirma que a destituição, por parte do Iluminismo, da via lógica na justificativa das religiões, não supera a necessidade psicológica de um conforto, a busca pela restauração da integridade do eu, mesmo alguns que se consideram agnósticos se valem de aspectos das religiões tradicionais para criarem uma prática espiritualista baseada na emoção do amor e na caridade ao imediatamente próximo. Existe ainda o fracasso das antigas religiões e a culpa das gerações passadas, mas essa culpa se configura diferentemente na contemporaneidade, posiciona-se para além da possibilidade de ser perdoada com a piedade, a caridade ou amor ao próximo. Essa nova culpa questiona a bondade das religiões e sua capacidade de encontrar um caminho para o bem comum, expõem-nas como frágeis tentativas de amenizar a culpa do eu e instaurar a ilusão da sua *re-integridade* ética. Mas a fissura aberta no corpo ético do eu pela culpa social gera a crise das religiões fundadas na emoção amor; crise esta desencadeada pela impossibilidade de restauração da falha ética no isolamento do eu com Deus, que apenas representa uma relação com a própria totalidade; ou ainda, na impossibilidade do outro imediatamente próximo, contemplado na caridade, possa redimir o eu faltoso. O terceiro,

através da realidade social, demonstra a necessidade de extrapolar a sociedade privada. A crise das religiões deriva dessas necessidades e da constatação de que a sociedade do amor é injusta. Há uma falta de generosidade que é característica das sociedades fechadas, e os excluídos das ‘*solidões amorosas*’ evidenciam a impossibilidade da sociedade íntima satisfazer ao homem, não há sentido para o humano na solidão do eu, não há consciência moral heterônoma, desvinculada da exterioridade.

No curso da história vários modelos ou paradigmas científicos foram utilizados na tentativa de se compreender a realidade, todos eles sempre fundamentados em um referencial de significado³⁸ bem definido, da *cosmovisão grega* ao *espírito absoluto* hegeliano, as referências de significado se modificaram, mas sempre estiveram prioritariamente ligadas ao âmbito da gnosiologia, para Lévinas, essas referências de significação são, antes de tudo, significâncias éticas. A inversão proposta não está na relação do referencial de significado com a ética enquanto categoria, não se trata apenas do eu fundamentar a ética antes do conhecimento, mas da anterioridade da ética à possibilidade de conhecer, de sequer pensar uma noção de categoria, reafirma-se ainda, que toda e qualquer noção de categoria sempre remeterá a uma totalização baseada na redução do Outro ao Mesmo. Devido às exigências da racionalidade, esses referenciais sempre estiveram na exterioridade, depurados da subjetividade e psicologismos: o Deus absoluto e ponto fixo exterior, referência principal para todo e qualquer forma de conhecimento na Idade Média; ou o *eu transcendental* moderno, como ponto externo fixo através da significância da Totalidade; ou ainda, o eu contemporâneo de Hegel, mergulhado na totalidade do *Zeitgeist*. Todos considerados, em seus respectivos contextos, como pontos de partida seguros para a fundamentação do conhecimento, esse eu que primeiramente se relaciona com a exterioridade através de Deus e posteriormente através da Totalidade. Ressaltando-se que todas essas exterioridades apresentam a mesma violência da redução da alteridade ao mesmo. Uma ruptura com a totalidade requer uma mudança no sentido das relações interpessoais, que se estende, em segundo momento, a uma mudança na maneira como buscamos compreender o outro. O fracasso das sociedades íntimas, nas quais o eu assume toda a referência de significação, evidencia a demanda por uma outra exterioridade e um outro referencial de significação que contemple o terceiro na relação ética com a amplitude necessária ao seu escopo, contemple aquele que pode ser atingido com as ações que escapam ao raio de ação da intenção do eu. Necessita-se de um novo referencial de acordo com a significação objetiva das ações do eu, que acompanha as ações do eu até as suas últimas consequências, desdobramentos ou efeito. As

³⁸ - Esses referenciais de significados foram amplamente abordados na seção 1 do primeiro capítulo. (N.A.).

exterioridades acima estão todas calcadas na significação intencional das ações do eu. O eu é a única referência e assume o protagonismo nas relações *eu-Deus* e *eu-tu*, ao ainda do eu com a totalidade, dessa forma, o eu sempre está no controle da intencionalidade das suas ações, direcionamento constante da intenção para a apreensão, sendo que todas as exterioridades estão no campo da intencionalidade do eu. A citação abaixo, da obra *Entre Nós*, é uma entre muitas nas quais o autor afirma a impossibilidade do Eu assumir a referência de significado:

“Colocado em uma configuração de vontades que se concernem por suas obras, mas que se olham de frente – em uma verdadeira sociedade – eu ajo em um sentido que me escapa. A significação objetiva de minha ação sobrepuja sua significação intencional: não sou mais propriamente falando, um eu: carrego uma falta que se reflete em minhas intenções. Eu sou objetivamente culpado e disso minha piedade não pode me purificar.” (LÉVINAS, 2004, p. 42).

Com a perda de primazia da significância, o eu não mais define o real ou a condição moral, perde a autonomia em relação ao outro e à sua própria singularidade enquanto consciência dos seus atos, não é mais o que tem consciência de ser, reafirma assim, a impossibilidade de uma consciência moral autônoma, referenciada em si mesma, na interioridade da ipseidade – a referência de significado sempre estará vinculada a exterioridade. Mas, para a superação das sociedades íntimas, faz-se necessária uma nova referência de exterioridade desvinculada do eu e que objetivamente inclua a perspectiva do terceiro na relação ética, sem a tirania da apreensão através da posse ou da violência do referencial da natureza através da redução à Totalidade. Para Lévinas, essa exterioridade só é possível se estabelecendo o outro como a referência primaz de significado, sem o outro o eu sequer é, conforme citação da obra *Entre Nós*: “O Outro, a Exterioridade não significam necessariamente tirania e violência. Uma exterioridade sem violência é a exterioridade do discurso” (LÉVINAS, 2004, p. 45). A existência está condicionada ao reconhecimento por parte do outro, reconhecimento que se dá na relação ética através do discurso. A impossibilidade de apreensão, singularidade e completa exterioridade do discurso do outro em relação ao eu, mesmo na proximidade do rosto, confere um caráter absoluto ao interlocutor – significância que não significa, apenas aponta para o sentido do Infinito. A significância do outro primeiramente possibilita a ética como primeira filosofia: só após o encontro com o outro que se encontra o sentido que fundamenta o conhecimento, simultaneamente se opera o deslocamento de referência gnosiológica do Eu para o Outro. Na noção de verdade compartilhada fundamentada na tradição semita, conforme citação abaixo da obra de Ricardo Timm de Souza, *Totalidade e Desagregação*, percebe-se as consequências da mudança de referencial em relação a maneira de se compreender o mundo:

“Nem a concepção pré-socrática-heideggeriana de verdade como *Aletheia*, nem a formulação aristotélica medieval da verdade como ‘adaequatio rei et intellectus’, necessitam, a rigor, de mais de um participante pensante para se darem; apenas na concepção hebraica de verdade como ‘Emunah’, como *confiança na expressão da verdade a outrem*, é necessário *mais* do que um interlocutor para que *se dê a verdade*: fundamental questão que envolve uma outra *Weltanschauung*, a expressão de um outro núcleo ético-mítico no sentido de Dussel (Cf. DUSSEL, Enrique. *El humanismo semita*, Buenos Aires, 1966).” (SOUZA, 1996, p. 25).

Retoma-se agora o tema da *Moral Terrestre*. Abordou-se amplamente no capítulo 1 as características da Totalidade, evidenciou-se que o eu contemporâneo é a referência principal de significado na constituição de um conhecimento totalizante acerca da realidade, esse fato não só delinea a relação da razão com o mundo no âmbito do conhecimento, mas também como as razões se relacionam entre si. O empoderamento da racionalidade do eu, ao ponto de se almejar o espírito absoluto, trouxe para as relações éticas a característica principal da relação sujeito-objeto: a redução do outro ao mesmo – a primazia da significância do eu. Para Lévinas, a *Moral Terrestre* rompe com esse paradigma e delinea as relações entre os pensantes, as interpelações entre os *eus*, contemplando os terceiros. É a sociedade real, que ultrapassa as ilusões geradas nas sociedades íntimas e não limita o horizonte da liberdade do eu frente ao absoluto divino inalcançável das relações *eu-Deus*. Move-se em um horizonte diferente do sobrenatural que a emoção do amor constrói nas relações *eu-tu*, nas quais os terceiros são simplesmente excluídos. Em termos éticos, as sociedades íntimas trilham um caminho mais fácil, que começa e termina no eu, um caminho que está sob domínio da percepção e da significação intencional daquele que é autor da ação. Nesse tipo de relação o eu é a referência de significado e tem a ilusão de ter o controle sobre as suas ações até os desdobramentos últimos. Lévinas faz a analogia dessa relação com dois personagens mitológicos: Odisseu e Abraão. Odisseu é o eu que sai para o mundo em busca de conquistar a sabedoria e riquezas escondidas por detrás das intransponíveis muralhas. Na sua jornada, sempre auxiliado pela deusa da sabedoria, utiliza-se da *Méthis* para vencer os obstáculos da natureza e a *Hybris*, sem nunca perder o foco no retorno aos seus. O retorno à Ítaca representa o fim da jornada do eu que sai para conhecer o mundo e retorna a si mesmo. Razão que sai em busca da compreensão do mundo, que nesta jornada se aprimora, reconhece os limites da condição humana, mas que ainda assim tenta reduzir a diversidade da jornada à finalidade do retorno a si, à imanência do eu. Representa o eu das sociedades íntimas, que mesmo na adversidade tem a possibilidade de, através do perdão, restituir-se integralmente e garantir o seu retorno ao mesmo – Ítaca. Por outro lado, Abraão é o eu que sai em direção ao desconhecido sem a possibilidade de retorno, que, assim como

Odisseu, tem uma jornada adversa rumo à terra prometida, conhece o mundo através da força da totalidade expressa na aridez e desolação da natureza no deserto. Representa o eu das sociedades abertas, o pensamento da exterioridade, o nomadismo semita em busca da transcendência. Jornada rumo ao outro, ao diferente, ao desconhecido, à imprevisibilidade do terceiro.

As sociedades baseadas na *Moral Terrestre* percorrem um caminho muito mais difícil em busca da restauração da integridade do eu faltoso, que também começa no eu, assim como as sociedades íntimas, mas vai em direção àquele que não pode ser compreendido – o outro. A busca pela inclusão dos terceiros em uma relação ética que se propõe metafísica, a partir do encontro com o rosto do outro, requer um amplo desenvolvimento e prática da justiça, do diálogo e da responsabilidade para com o outro, e com os terceiros, através dos prolongamentos dos atos desencadeados nessa relação. A Justiça, em uma sociedade aberta, não pode estar limitada ao raio de ação do eu, a lei deve estar sempre acima da emoção do amor, da caridade e da possibilidade do perdão individual – não há como haver uma sociedade justa com todos baseada no modelo das sociedades íntimas. O considerado justo, entre integrantes de uma relação íntima pode ser ofensivo ou até danoso a terceiros; as interpolações entre os pensantes vão além das suas capacidades de percepção ou compreensão e os seus atos também podem atingir desdobramentos fora dessas capacidades; sendo assim, a Justiça, enquanto parâmetro para o verdadeiro bem comum que contemple os terceiros, é necessária para o desenvolvimento humano e não pode ser refém dos limites da subjetividade que só favorece à exclusão desses terceiros. “*Ninguém mais pode encontrar a lei de sua ação no fundo do seu coração*” (LÉVINAS, 2004, p. 47). Em seu estado natural, livre, o outro não se dá como dado fenomenológico, não se deixa apreender em nenhuma síntese racional ou simbólica, isso confere ao discurso a única possibilidade desse se desvelar parcialmente, ou ainda, momentaneamente, perante a razão do eu, o outro só se desvela enquanto discurso. Nas sociedades referenciadas na moral terrestre, o diálogo e a linguagem desempenham o seu protagonismo enquanto a real possibilidade de interação entre a razão dos pensantes. No caráter essencialmente natural das associações humanas e da busca, também natural, do bem comum a todos os associados, o discurso assume papel fundamental nessa tarefa, essencialmente natural ao pensante, como a necessidade da vida coletiva e a busca pela plenitude dessa coletividade. Abre-se aqui uma pequena referência a Aristóteles, apenas com o intuito de exemplificar o sentido da *naturalidade*, ou ainda, condição natural na qual a Ética se apresenta enquanto primeira filosofia, bem como, o encadeamento das noções de encontro, justiça, discurso, por exemplo, estão de acordo com esse sentido. Na noção de *Animal Político*, Aristóteles afirma não só as associações humanas,

mas também as cidades e as leis como fatos da natureza, conforme a seguinte citação da sua obra *A Política*:

“A associação composta por vários povoados forma uma cidade perfeita, possuindo todos os meios de se bastar a si própria, para além de ter atingido, por assim dizer, o fim de toda a sociedade. Unicamente nascida da necessidade de viver, ela existe para viver em bem-estar e abundância. É por isso que podemos dizer que toda cidade é um fato da natureza, visto que foi a natureza que formou as primeiras associações; porque a cidade, ou sociedade civil, é o fim dessas associações. (...) É, pois, evidente que, nesta base, a cidade é um fato da natureza, sendo o homem um animal político por natureza.” (ARISTÓTELES, 2007, p. 15).

A significação objetiva das ações na relação ética das sociedades abertas é tão natural quanto o animal político de Aristóteles. O ato que ultrapassa o limite do raio de ação da percepção do eu gera uma responsabilidade que também ultrapassa o campo da visão (enquanto possível apreensão) do eu. Em cada lugar que a significação objetiva dos atos puder alcançar o terceiro, essa responsabilidade também o alcançará. A significação objetiva e a responsabilidade, em relação aos terceiros, têm pleno alcance, isto é, na sociedade aberta cada ato tem que ser considerado em relação às amplas consequências que podem ser causadas a quem sequer está presente, muito além da capacidade do campo de visão daquele que desencadeou a ação, nesse sentido, a responsabilidade assume o mesmo caráter natural da significação objetiva. Ao se pensar como Aristóteles acerca da naturalidade da política, pode-se inferir que o encontro, primeira relação e possibilidade de toda a relação e conhecimento, é o que *naturalmente* retira o pensante do desamparo gerado pela falta de significado na totalidade e o remete ao sentido do seu ser. O encontro é natural e necessário para o humano, traz sentido e instaura a associação, a necessidade da vida em comunidade determina isso. Determina também que, para o desenvolvimento pleno dessa vida comum, a comunicação entre os pensantes é imprescindível, pois o outro só se desvela no discurso. A plenitude humana só poderá ser alcançada na realização de todas as *plenitudes individuais*, e para isso, todas essas singularidades imperativamente demandam pela justa possibilidade das suas realizações: a noção de justiça também é natural e necessária. Sendo assim, o discurso e a justiça são consequências naturais desse encontro, encadeamento de atributos naturais e necessários da natureza humana, assim como, sob os mesmos parâmetros, a responsabilidade: o compromisso natural do ser humano com a sua humanidade. Responsabilidade é um importante conceito no pensamento de Lévinas, assim como não há limites para a objetividade da ação nas sociedades abertas, também não há limites para a responsabilidade pelo outro. Na fragilidade do rosto do outro perante o eu que o encontro desencadeia a responsabilidade. O eu não pode escapar à

responsabilidade para com o outro no encontro com o seu rosto, assim como, não pode escapar à responsabilidade para com o terceiro na relação com a totalidade dos pensantes, o outro é aquele que só por existir já remete o eu à responsabilidade, não por via de uma solicitação ou pedido, mas através de uma ordem. Os pensantes são inevitavelmente responsáveis pela responsabilidade da realização humana, responsabilidade que se dá no encontro a responsabilidade. Para Lévinas a responsabilidade pela responsabilidade do outro é a responsabilidade pela realização humana, pelo *ser* humano: a realização de todos e de cada um na plenitude de sua singularidade. A responsabilidade pela responsabilidade do outro é a natural responsabilidade pelo sucesso da jornada humana. Encontro, diálogo, justiça e responsabilidade são naturais, encadeamento necessário à realização da natureza humana. Para Lévinas, o homem não é só o animal político, antes disso, para que o desenvolvimento humano avance rumo a sua principal finalidade, o bem comum, o homem terá que ser *o animal responsável*.

A Sociedade aberta é a sociedade gerada pela responsabilidade; “*A relação com um terceiro, a responsabilidade que ultrapassa o ‘raio de ação’ da intenção, caracteriza essencialmente a existência subjetiva capaz de discurso*” (LÉVINAS, 2004, p. 46), conforme a citação do livro *Entre Nós*. Ressalta-se para a incompatibilidade de uma possível moral terrestre com a subjetividade emotiva do eu nas sociedades íntimas, ou com uma responsabilidade que possa efetivamente se estender aos terceiros excluídos das relações íntimas. A sociedade íntima, ou ainda, a sociedade do amor, é a sociedade do eu, da subjetividade como referência, das emoções e da Totalidade no sentido da redução do outro ao mesmo. O individualismo vivenciado nas sociedades contemporâneas, principalmente as ocidentais, tem seu fundamento nas relações íntimas estabelecidas eticamente sob o referencial de significado do eu. A oposição levinasiana baseada na crítica à totalidade a esses modelos de sociedades, ou ainda, de relações éticas, é a sociedade real, a sociedade da moral terrestre, sociedade na qual o outro tem plenas possibilidades de realização da sua singularidade, para além de qualquer tentativa de restrição ou posse. Essa sociedade real está fundamentada nas características essenciais da natureza humana na sua realização no mundo, não depende de nenhuma referência de significado além da singularidade do pensamento do eu livre perante o pensamento do outro, também livre. A moral terrestre é natural, não é nenhuma construção da Inteligência, a razão apenas constata o encadeamento das necessidades naturais para a realização plena da natureza humana em sua coletividade necessária. O pensamento conduz à sociedade da moral terrestre, não a cria; não se trata de uma criação ideal como a *República* platônica, a moral terrestre é necessária ao desenvolvimento humano, o pensamento apenas constata

esse fato. A racionalidade é uma característica humana importantíssima para esse desenvolvimento, mas não significa que se determine uma sociedade racional, fria e calculista no intuito de um bem comum necessário, que exclua as emoções, inclusive o amor. Não se trata disso. As emoções das relações íntimas estão ligadas e dependem da subjetividade do eu, este eu que é retirado da posição de referência de significado, o que inviabiliza a possibilidade dos modelos das relações íntimas serem referenciais éticos. As emoções não são criticadas, são componentes essenciais da singularidade, mas não podem pautar as relações éticas nas sociedades abertas, as emoções estão no âmbito da *oikía* (οικία), não podem ser referências de significado ou fundamento para o âmbito da *pólis* (πόλις), diga-se uma pólis para além da ágora, que incluía a todos na noção de *demo* (δημος), todo e qualquer pensante tem que estar contemplado pela noção de moral terrestre. O natural é contemplar os terceiros, pois eles são da natureza humana, o natural é o desenvolvimento pleno de todos.

Mas, para isso, a moral terrestre demanda por um novo referencial de significado. A chamada “crise da razão” na pós-modernidade aponta para uma crítica muito direcionada à racionalidade, responsabilizando-a pelo suposto fracasso na tarefa pretendida após a superação da significância de Deus, na qual a razão centrada no eu, na sua jornada rumo ao espírito absoluto, seria a garantia do desenvolvimento pleno da humanidade. O fracasso não reside na racionalidade, mas sim na utilização da razão, sob o referencial de significado do eu, para a tentativa de apreensão da singularidade humana na totalidade, o que fundamentalmente desencadeia a problemática ética das sociedades contemporâneas. A razão é humana, capacidade que diferencia os viventes dos pensantes, mas teve a sua utilização reduzida à interesses desvinculados daquilo que ela mesma deliberou acerca da finalidade humana: o bem comum. A razão utilizada contra as suas próprias determinações vai de encontro à natureza humana, seria como se um vivente, um animal qualquer que necessitasse de outros da sua espécie para sobreviver, usasse suas garras ou outra capacidade natural para ferir a si mesmo ou aos seus semelhantes. Conhecimento se transforma em poder, desejo de dominação do outro, a naturalidade com a qual a razão sugere o desenvolvimento humano é totalmente distorcida e manipulada na perspectiva de interesses diversos. O erro está na utilização da capacidade de pensar com a referência de significado reduzida (significância do eu) e nas finalidades desvinculadas das deliberações da própria racionalidade: a busca pelo bem comum e desenvolvimento humano. O que leva ao conhecimento centrado no eu, em seu mal uso político, transformar-se em um instrumento de dominação. Falta a percepção do sentido do humano, que só se desvela na alteridade. A possibilidade de uma nova referência de significado para a moral

terrestre consiste exatamente em romper com as significações, ou ainda, romper com as tentativas de redução do outro ao mesmo na totalidade, e estabelecer um novo sentido para as relações interpessoais. De acordo com Lévinas, esse novo sentido do *humanismo do outro homem* começa no encontro com o rosto do outro, naquele que se vela perante a tentativa de apreensão do eu e evidencia a distância infinita entre os termos da relação, diferença absoluta, impossível de ser reduzida ao mesmo. Na epifania desse rosto do outro surge o rastro do Infinito que remete para alhures, para a impossibilidade de localização ou temporalidade, remete para o absolutamente externo ao eu, ao outro e à totalidade, remete ao impessoal e depurado de tudo o que se pode compreender, ao mesmo tempo que está na relação ética enquanto outro, está no mundo enquanto do rosto, mas que, na epifania desse rosto aponta para o *vestígio* desse novo referencial de sentido para a moral terrestre: a *Eleidade*.

Através da epifania do rosto, a significância do *vestígio* traz para a relação ética o sentido da *Eleidade* – o Infinito no outro. O lugar de origem desse rosto que desponta no deserto da totalidade e traz consigo um sentido para o humano é problematizado por Lévinas no início do capítulo IX, da obra *Humanismo do Outro Homem*, através do conceito de *além*. O sentido proposto pelo autor para o conceito, tem como essência a impossibilidade de uma determinação da razão acerca da sua localização ou temporalidade, o *lugar* donde esse rosto se origina sequer pode ser chamado de lugar, não estabelece parâmetro ou relação com a totalidade das coisas que existem. Esse além levinasiano também não é um possível *depois do universo*, no sentido de uma continuidade física ou temporal, algo que se localizasse após a fronteira final, não é o que está por trás de uma cortina, e sim um além-mundo, é o inalcançável, o impossível de ser compreendido ou intuído. Qualquer que fosse a distância física onde se localizasse esse além, por mais infinita que seja, ainda teria na dimensão espacial a possibilidade de ser percorrida; não há relação ou distância mensurável entre o físico e o metafísico, qualquer distância estabelecida criaria uma possibilidade de relação entre os termos que, para Lévinas, não existe. Trata-se de metafísica, literalmente para além de qualquer possibilidade de relação ou contato com a totalidade física, sensível ou teoricamente. O além, não é outro mundo “depois”, abaixo ou acima deste mundo, a possibilidade *a priori* da razão pura determinar elementos da própria sensibilidade: as duas formas puras da intuição sensível kantiana – espaço e tempo – não abrange o além levinasiano. O além é a “*ausência radicalmente subtraída ao desvelamento e a dissimulação*” (LÉVINAS, 1993, p. 60)³⁹, na qual, mesmo o símbolo, enquanto aquele que, diferentemente do fechamento de significado essencial às ideias, possui a abertura de

³⁹ – Todas as citações seguintes, até a página 98 são provenientes da obra *Humanismo do Outro Homem* (LÉVINAS, 1993). (N.A.).

sentido como essência, ainda assim conduziria ao simbolizado, a algo compreensível. O rosto procede do *alhures* e desordena a relação ética na perspectiva totalizante, quebra com qualquer ordem ou ordenamento na totalidade. Na citação abaixo Lévinas descreve o além:

“Se a extraordinária experiência da Entrada e da Visitação conserva a sua significância, é pelo fato de o *além* não ser um simples pano de fundo a partir do qual o rosto nos solicita, não ser um ‘outro mundo’ atrás do mundo. O *além* é precisamente além do mundo, isto é, além de todo desvelamento, como Uno da primeira hipótese de *Parmênides* que transcende todo conhecimento, tanto simbólico como significado.” (LÉVINAS, 1993, p. 60).

O rosto advém do além, do absolutamente *Ausente*, para onde rosto algum conseguiria retornar, ele vem do *Ausente* na compreensão. Nenhum esforço racional seria capaz de alcançar essa ausência, não há distâncias a serem percorridas ou tempo a decorrer que a descreva ou dimensione, trata-se de uma separação para além das categorias, das possibilidades de descrição ou simbolização. Sendo assim, essa relação do rosto com o absolutamente *Ausente* se torna única: uma relação na qual o rosto procede do *Ausente*, sem indicar, revelar ou simbolizar a sua origem. Qualquer indicação, revelação ou simbolização, traria esse *Ausente* imediatamente para a compreensão, possibilitaria a sua apreensão na Totalidade, na tentativa de redução a um ser comum, conforme citação: “*No ser, uma transcendência revelada inverte-se em imanência, o extraordinário insere-se numa ordem, o Outro é absorvido no mesmo.*” (LÉVINAS, 1993, p. 61). Lévinas ainda afirma que essa ausência não se dá só no espaço, mas também no tempo. O *Ausente* remete a um passado antes do tempo de *Crono* (*Κρόνος*), que não pode ser seguido ou historiado, a um tempo sem memória, inescrutável, impossível de ser rastreado pela razão, incompreensível, inapreensível. O passado ao qual o ausente remete não faz parte do tempo dos homens, não pode ser contado, tempo sem data, sem dado. O tempo *Ausente* na compreensão. “*Memória alguma poderia seguir esse passado ao vestígio.*” (LÉVINAS, 1993, p. 62). Mas, mesmo sem se permitir a uma relação com a razão, o *Ausente* estabelece uma significação indelével no rosto – a significância do *Vestígio*. Lévinas afirma: “*O vestígio tem ainda isto de excepcional em relação aos outros sinais: ele significa fora de toda intenção de fazer sinal e fora de todo projeto no qual ele seria visado.*” (LÉVINAS, 1993, p. 64). A significância impressa no rosto pelo *Ausente*, apesar de gerar “*um buraco na existência*”, já que remete ao absolutamente *Ausente*, não anula ou sequer enfraquece a presença do rosto, um *Ausente* absoluto que é capaz de estabelecer uma significância no rosto, aquele que representa inexoravelmente a presença. Na sua etimologia, a palavra grega *Symbolon* (*Σύμβολον*)⁴⁰, em português símbolo, nomeava uma placa de argila retangular que era partida em

⁴⁰ - “Substantivo neutro || marca sinal de reconhecimento, contra-senha (de hospitalidade) || figurativo prova, ponto de

duas partes na presença de dois senhores ou reis, cada um deles ficava com uma parte da placa. Quando necessitavam se comunicar, o mensageiro levava consigo a parte pertencente ao seu senhor, ao chegar em seu destino as placas eram reunidas e o seu casamento perfeito legitimava o mensageiro como enviado daquele senhor ou reino, autenticava a mensagem. Afirmava que, apesar de ausente, aquele determinado rei estava ali representado, simbolizado. Assim a palavra *Symbolon* significa aquilo que representa o que está ausente. Só que, na metáfora do rosto como a *placa nas mãos do mensageiro*, ou ainda, o que fenomenologicamente está diante do eu, o dono desta placa seria um senhor ou rei que não pode ser conhecido, ausente, de um reino inatingível e perdido em um passado imemoriável.

O fundamento básico do conhecimento humano está na relação de identidade entre coisa e conceito, entre significado e significação. Esta é a via principal para a entrada da coisa na razão humana sob a forma de ideia, além dessa, existe a via simbólica, essencialmente expressa na relação entre o símbolo e o simbolizado. Ambas as vias permitem estabelecer uma relação entre a coisa e o seu correspondente – seja ele uma ideia ou símbolo – na razão. Assim a Totalidade enquanto o conhecimento totalizado das coisas e de todas as coisas, tem como operação fundamental a apreensão da coisa sob forma de conceito, mas o rosto não pode ser apreendido na razão – estará sempre ausente frente a tentativa de apreensão. O *Ausente*, que traz sua marca no rosto através da significância do vestígio, estabelece a terceira via excluída entre a revelação e dissimulação, entre o simbólico e o racional – a via da *Irretitude*⁴¹. Uma via marcada pela lateralidade, que não pode ser convertida em uma relação direta, reta, entre objeto e conceito, na qual o objeto não permite compreensão, mas é a via da *irretitude* imprime a significância do vestígio no rosto. Conforme já se referiu anteriormente acerca da *posse*⁴², a via lateral da *irretitude*, assemelha-se a um paralelismo entre os termos Eu e Outro em relação à apreensão racional. Retas paralelas próximas, mas que nunca se cruzam, que partem do momento do encontro e percorrem toda a relação do eu com o Outro sem possibilidade de síntese: a racionalidade do Eu jamais consegue tocar na essência do Outro. Seguem algumas palavras de Lévinas sobre a *irretitude*:

“O rosto é precisamente a única abertura onde a significância do transcendente não anula a transcendência para fazê-la entrar em uma ordem imanente, mas onde, ao contrário, a transcendência se recusa à imanência precisamente enquanto transcendência passada do transcendente. A relação entre significado e significação é, no vestígio, não correlação, mas a própria ‘*irretitude*’. A relação pretensamente mediata e indireta de signo a significado é da ordem da *correlação* e,

apoio || presságio || tijolo, cédula dos juízes || contra-senha || símbolo || convênio, tratado || carta de recomendação.” (ISIDRO PEREIRA, 1998, p. 540).

⁴¹ - Nota nº 7 p. 17. (N.A.).

⁴² - Seção 1 desde capítulo. (N.A.).

por consequência, ainda retidão e, assim, desvelamento que neutraliza a transcendência. A significância do vestígio coloca-nos em uma relação lateral, inconvertível em retidão (o que é concebível na ordem do desvelamento e do ser) e que responde a um passado irreversível. Memória alguma poderia seguir este passado ao vestígio. É um passado imemoriável e, talvez, seja dito, também, a eternidade cuja significância relança obstinadamente em direção ao passado. A eternidade é a própria irreversibilidade do tempo, fonte e refúgio do passado.” (LÉVINAS, 1993, p. 62).

Para Lévinas, vestígio significa aquilo que é deixado pela passagem de alguém ou algo, sinal de quem emitiu o sinal, um rastro que indica a passagem mas não revela o que passou. A significância do vestígio indica o rastro do Infinito no rosto do outro. “*Quando passar a minha glória, colocar-te-ei na fenda da rocha e cobrir-te-ei com a palma da mão até que eu tenha passado. Depois tirarei a palma da mão e me verás pelas costas. Minha face, porém, não se pode ver.*” (BÍBLIA, 2002, p. 151). Vestígio do Infinito no sentido da infinita impossibilidade de apreensão; da infinita distância metafísica entre o Eu e o Outro, impossível de ser percorrida ou mensurada; da infinita diferença entre o Eu e o Outro; no sentido do *além* e do *Ausente*. O Infinito levinasiano é metafísico, sem possibilidade de contato com a razão, sem parâmetro de relação com a Totalidade. O ser Infinito advém de uma altura representada na impossibilidade imposta à apreensão e pelo passado remoto de sua origem, não representa um número infinito, que poder-se-ia contar infinitamente, simplesmente não pode ser mensurado; tampouco representa um espaço infinito, que poder-se-ia medir, simplesmente não tem relação com o que concebemos como espaço. O Infinito é invisível à compreensão, a razão não pode obter uma visão, não pode se apoderar do conceito. No problema do Eu na Totalidade⁴³, afirmou-se como *Milagre* a capacidade do pensante, enquanto um sistema parcial, ser penetrado por um sistema total, ou seja, a capacidade da razão humana de, mesmo sem compreender totalmente, poder ter o vislumbre da Totalidade de tudo o que existe, não uma visão completa, como a relacionada às coisas ou aos viventes, apenas um vislumbre. Mas, em relação ao Infinito, o pensante não possui a capacidade sequer de vislumbrá-lo, o Infinito está *além* e *Ausente*, fora do campo da visão do pensante, além de possível *milagre*, apenas consegue ver o vestígio desse Infinito na epifania do rosto do outro. Nas seguintes citações, Lévinas reafirma a incapacidade da Totalidade de dar significado ao humano, senão reduzindo o Outro ao Mesmo: “*No ser uma transcendência revelada converte-se em imanência, o extraordinário insere-se numa ordem, o Outro é absorvido no mesmo.*” (LÉVINAS, 1993, p. 61). O constante movimento do pensante, o *Devir*, gera um Infinito de possibilidades de ser, rompendo com a tentativa de compreensão na totalidade.

⁴³ – Seção 1 desde capítulo. (N.A.).

“Sem substituir a escatologia à filosofia, sem, ‘demonstrar’ filosoficamente as ‘verdades’ escatológicas – pode remontar-se a partir da experiência da totalidade a uma situação que a totalidade se quebra, ao mesmo tempo que esta situação condiciona a própria totalidade. Uma tal situação é o brilho da exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem. Conceito dessa transcendência, rigorosamente desenvolvido, exprime-se pelo termo infinito.” (LÉVINAS, 2008, p. 11).

O *Além do ser*, o *Ausente*, a terceira via estabelecida na *Irretitude* e o vestígio no rosto do outro são elementos que compõem a inescrutabilidade do Infinito no pensamento de Lévinas. Esse Infinito, na relação ética não está no Outro, ressalta-se, conforme o já mencionado, que a racionalidade do pensante não é capaz de se relacionar com o Infinito, apenas com o vestígio deste através da epifania do rosto. O Infinito está para além do Outro, extrapola-o, e na extrapolação do Outro, na terceira via aberta pela *irretitude*, surge a ordem pessoal da qual não se pode esquivar: a inclusão do terceiro. O terceiro excluído nas sociedades fechadas referenciadas no Eu assume o papel de *Terceira Pessoa* na relação ética, o *Ausente* que, através da significância do vestígio remete ao Infinito e reafirma o *ser* do humano como a própria diversidade da humanidade. A multiplicidade da terceira pessoa não é um fato contingente, nem uma multiplicidade empírica, é necessária; o Outro não é contingência, em termos de humanidade ele é essencialmente necessário. E essa relação com o terceiro é o que evidencia a infinitude da alteridade, que na epifania do rosto extrapola o Outro no sentido do Infinito.

“Mas a significância do vestígio não se transforma logo em retidão que marca ainda o sinal – o qual revela e introduz o Ausente significado da imanência – isto se deve ao fato de que o vestígio significa além do ser. A ‘ordem’ pessoal a que nos obriga o rosto está além do ser. *Além do ser é uma Terceira Pessoa* que não se define pelo Si-Mesmo, pela ipseidade. Ela é a possibilidade desta terceira direção de ‘*irretitude*’ radical que escapa ao jogo bipolar da imanência e da transcendência, própria do ser, em que a imanência ganha, sempre, contra a transcendência.” (LÉVINAS, 1993, p. 62).

O Eu, o Outro e o *Ele* são os componentes que completam a relação ética segundo o pensamento de Lévinas. O Eu e o Outro estão no mundo físico, encontram-se no *face-a-face*, são responsáveis um pelo outro e, principalmente, responsáveis pelos terceiros; mas o *Ele* é metafísico, advém de um passado irreversível, do além, aquele que está ausente, mas, mesmo na sua ausência, dá um novo sentido à relação ética - o sentido da *Eleidade*. O conceito de vestígio é um dos mais importantes na definição do sentido da *Eleidade*, pois é a ponte entre Rosto e Infinito, o conceito que articula o fenômeno e a metafísica, irreversibilidade para toda e qualquer tentativa de aprisionamento na razão. Escreve Lévinas acerca do *Ele* e da *Eleidade*:

“O perfil que, pelo vestígio, o passado irreversível toma é o perfil do ‘Ele’. O além donde vem o rosto é a terceira pessoa. O pronome ‘Ele’ exprime sua inexprimível irreversibilidade, quer dizer, fora do alcance de toda revelação e de toda dissimulação – e neste sentido – absolutamente não englobável ou absoluta, transcendência num passado absoluto. A ‘*eleidade*’ da terceira pessoa é a condição da irreversibilidade” (LÉVINAS, 1993, p. 63).

Ainda sobre o *Ele* e a *Eleidade*, Lévinas afirma:

“Enquanto *Ele* é terceira pessoa, o vestígio está, de algum modo, fora da distinção do ser e do ente. Somente um ser que transcende o mundo – um ser absoluto – pode deixar vestígio. O vestígio é a presença daquele que, falando propriamente, jamais esteve ali, daquele que é sempre passado.” (LÉVINAS, 1993, p. 65). “Esta posição no vestígio que chamamos ‘*eleidade*’, não começa nas coisas, as quais, por si mesmas, não deixam vestígios, elas produzem efeitos, isto é, permanecem no mundo.” (LÉVINAS, 1993, p. 66).

A *Eleidade* é um sentido que, através do vestígio do Infinito na epifania do rosto do outro, parte do fenômeno, rompe com este, e se direciona para o terceiro, ou ainda, direciona-se para o humano, humanidade enquanto a própria infinidade de possibilidades de ser. A *Eleidade* é o sentido ético do humano sem exclusões, sem relações privilegiadas, sem a referência única no solipsismo, que põe a Ética, não a Totalidade, em relação com o Infinito. Infinito no sentido de completa impossibilidade de relação entre os sistemas, o sistema parcial do pensante e a infinitude do sistema do *ser infinito*. O *Ele* está para além da infinita distância metafísica entre os termos *Eu* e *Outro*, a proximidade ética, antes de tudo, já pressupõe uma distância infinita entre os termos na perspectiva da apreensão na razão, impossibilidade de qualquer revelação ou dissimulação. O *Ele*, no sentido que confere a *Eleidade* através da significância do vestígio, rompe também com a temporalidade da Totalidade, remete a um passado tão longínquo que o espaço se funde ao tempo imemoriável na perda total da possibilidade de significação: “*O vestígio é a inserção do espaço no tempo, o ponto em que o mundo se inclina para um passado e um tempo.*” (LÉVINAS, 1993, p. 65). Este tempo passado, essa anterioridade a tudo, que reivindica a primazia e anterioridade da Ética a qualquer filosofia, ao próprio conhecimento. O rosto é a inexorável presença, suprema e divina, que também encerra em si, a irreversível ausência, e é na sua epifania que o sentido da *Eleidade* advém do *além*, daquele que está sempre ausente, mas essa ausência não desvaloriza o seu ser. Se possível fosse estabelecer uma hierarquia ontológica, a *Eleidade*, esse sentido do *Ele*, não estaria abaixo do *Eu* ou do *Outro*, não seria menos ser que estes, pelo fato do *Eu* e do *Outro* estarem no mundo, antes disso, e muito para além disso, significaria toda a infinitude da alteridade extrapolando a própria ontologia, fraturando a Totalidade. A *Eleidade* não simboliza nem significa nada, é o puro transbordamento do pensante em sentido do seu ser, que é infinito na relação com os terceiros.

“Esta terceira pessoa que, no rosto, já se retirou de toda velação ou dissimulação – que passou – esta ‘*eleidade*’ não é um ‘menos que ser’ em relação ao mundo em que o rosto penetra; mas toda a enormidade, todo o ‘desmesuramento’, todo o Infinito do absolutamente outro, escapando da ontologia. A suprema presença do rosto é inseparável desta suprema e irreversível ausência que funda a própria eminência de visitação.” (LÉVINAS, 1993, p. 63).

Eleidade é a posição no vestígio na qual o vestígio conserva a sua significância para além do sinal deixado por todas as experiências geradas nas relações interpessoais. Não pode ser confundida com uma espécie de essência do *Ele*, ou ainda, a característica essencial que define o Ele enquanto conceito – essa possibilidade não existe. Também não é nenhum tipo de dado empírico ou construção teórica da racionalidade, está situada muito além de qualquer possibilidade de ser alcançada pela razão. É o sentido daquele que sempre foi excluído pela racionalidade referenciada no Eu, daquele que é a essência do humano por dar sentido à totalidade dos pensantes sem reduzi-los ao Mesmo, sem anular o que lhe distingue como singular – a Alteridade.

Nestes parâmetros se buscou estabelecer uma interpretação acerca do caminho percorrido da *crítica à Totalidade hegeliana ao sentido da Eleidade no pensamento de Emmanuel Lévinas*. Caminho que evidenciou as principais características históricas da Totalidade, prioritariamente em relação à referência de significado; que ressaltou os aspectos específicos da fenomenologia hegeliana e sua contribuição decisiva para a configuração atual das relações sujeito-objeto e suas consequências éticas; que estabeleceu na *crítica* à compreensão os parâmetros para a *ruptura* com a Totalidade e o novo sentido para as relações éticas: o sentido da *Eleidade*. Novo sentido que está para além das convenções e das leis, que encerre no Eu a dimensão do Outro, mais ainda, que referencie as condutas em direção à responsabilidade pelo terceiro ausente. Na relação entre o Eu e o absolutamente Outro, na epifania desse Rosto infinitamente ausente perante a razão, é que surge o rastro do Infinito e a possibilidade de extrapolação do Outro através do sentido do *Ele* metafísico. A figura do *Ele* no pensamento de Lévinas sugere um sentido de depuração e anterioridade radical da Ética em relação a qualquer possibilidade de conhecimento.

“O rosto é, por si mesmo, visitação e transcendência. Mas o rosto, todo aberto, pode, ao mesmo tempo, estar em si mesmo, porque está no vestígio da ‘eleidade’. A ‘eleidade’ é a origem da alteridade do ser, da qual o em si da objetividade participa, traíndo-o.”(LÉVINAS, 1993, p. 67).

A *Eleidade* é o vestígio que aponta o sentido do novo *Zeitgeist*, o *Espírito do Tempo* da diferença radical – a passagem da referência de significado baseada no Eu e nas relações de identidade absoluta entre objeto e ideia na Totalidade ao sentido ético da diferença Infinita na epifania do rosto do outro, o sentido da *Eleidade*.

Capítulo III – Considerações finais

Todo o conhecimento humano, desde as primeiras observações da realidade e estabelecimento de padrões que permitiram a sobrevivência da espécie até as recentes e espantosas descobertas das ciências, todas as maravilhas produzidas por esse intelecto no decorrer da história, não foram suficientes para o convencimento do próprio ser humano acerca da sua responsabilidade para com o desenvolvimento da humanidade. Há uma inquestionável distância entre o estágio no qual se encontra a racionalidade humana e a utilização prática dessa racionalidade nas relações interpessoais; a humanidade sequer pode afirmar, na sua *práxis*, a superação da *Hybris* (ὕβρις) homérica, ou a prática da virtuosa justiça platônica, ou o controle das paixões através do meio termo Aristotélico; ou ainda, que os ideais modernos foram alcançados nas relações entre os pensantes, a exemplo das pretensões da revolução burguesa de 1789 – *liberté, égalité, fraternité*, ou do imperativo categórico kantiano. As virtudes gregas e utopia iluminista de uma era de pleno desenvolvimento humano regida pela razão cosmopolita se transformaram na desumana realidade contemporânea das grandes guerras e dos extermínios em massa. Na verdade, poder-se-ia afirmar uma mesma capacidade da razão para criar e para destruir; a razão que descobre a cura para doenças é a mesma que projeta armas; a razão que entende a necessidade da Ética é a mesma que delibera pela guerra e justifica o extermínio. A utilização do conhecimento ou da racionalidade em prol, ou não, do desenvolvimento humano, sempre esteve diretamente ligada a uma configuração geopolítica que determina a composição de uma totalidade do conhecimento, de uma visão de mundo. Esta Totalidade, no sentido do conhecimento totalizado, tem o seu referencial de significado no Eu, ou no Mesmo. Conseqüentemente, para ser contido nessa visão de mundo, o objeto tem que, obrigatoriamente, submeter-se à síntese racional, o Outro tem que render-se ao Mesmo – Dialética do Senhor e do Escravo. A primazia da significância do Eu determina a visão de mundo, o *Zeitgeist*.

Desde a noção de verdade até a totalidade do conhecimento humano podem ser radicalmente modificados a depender da maneira como se interpreta a realidade: sob a óptica do Eu, ou do Outro – “*A experiência da moral não decorre dessa visão – consome essa visão, a ética é uma óptica*” (LÉVINAS, 2008, p. 10). A verdade grega, *Alétheia* (Ἀλήθεια), e a noção de *adaequatio rei et intellectus* são os fundamentos do conhecimento nas sociedades ocidentais, e têm em comum o Eu como referência para significação, ou seja, está no Eu a capacidade de nomear, de dar significado ao mundo, de pensá-lo e construí-lo como ele é. O referencial de significado fechado possibilita o direcionamento político da compreensão sob a óptica do mais forte, a visão totalizada que se estabelece é a do Eu politicamente fortalecido – a visão do Senhor. Reafirma-se a crítica à

Totalidade, ratifica-se a impossibilidade da significância do Eu dar sentido ao humano como modelo de vida ditado pela Totalidade. Conhecimento e poder sempre estiveram historicamente relacionados, quem detém o primeiro, conseqüentemente exerce o segundo. *Homero educou a Grécia* nos parâmetros estabelecidos pelas estruturas de poder vigentes. Em estrofe alguma dos versos homéricos encontrar-se-á referência que conteste a maneira como a sociedade era configurada. Hermes, em momento algum, instiga *Eumeu* a se rebelar contra a sua situação de servo e reivindicar a sua liberdade e sua nobre identidade; da mesma forma, Atena também não suscita em *Penélope* pensamentos que a libertem da submissão a *Odisséu*, mesmo em sua ausência prolongada, e que propiciassem à mulher assumir seu reino. Na Idade Média, a Igreja Católica dominou politicamente boa parte do mundo ocidental justamente por ser a única intérprete da sabedoria divina; habilmente conciliou o conhecimento filosófico aos dogmas da fé, utilizando-se das filosofias de Platão e Aristóteles como poderosas aliadas para o estabelecimento do conhecimento oficial, a interpretação verdadeira da realidade. Com a transferência do referencial de significado do absoluto divino para a Razão centrada no Eu, a relação entre conhecimento e poder não se altera, apenas é descentralizada da hegemônica dominação da Igreja e passa às diversas instituições científicas que, multidisciplinarmente, alimentam a totalidade do conhecimento que fundamenta o Estado moderno e suas estruturas. A razão centrada no Eu hegeliano – aquele que está no mundo, que influencia e é influenciado por este – passa a determinar os elementos que constituem a Totalidade, e esta Totalidade, por sua vez, é a referência principal para as relações interpessoais.

A crítica à redução do Outro ao Mesmo na tentativa de compreensão racional da essência do humano é também objeto de estudo de outro filósofo judeu, Franz Rosenzweig. Precursor de Lévinas, Rosenzweig publicou as experiências políticas de Hegel com o Estado referenciado na Totalidade em sua tese de doutorado, no ano de 1920: *Hegel e o Estado* (ROSENZWEIG, 2008); nesta obra evidencia os pormenores da elaboração de uma concepção de Estado baseada na racionalidade, um Estado regido pelo *Espírito Absoluto*. Segundo Rosenzweig, no sistema hegeliano a Totalidade atinge a configuração ideal, de acordo com o *espírito* daquele tempo, para ser utilizada como a referência capaz de normatizar e universalizar as relações sob a égide da justiça e da ciência. O Estado hegeliano é o Estado da razão, que não pode mais confiar à Corte o exercício do poder, faz-se necessária a representação popular através de homens esclarecidos e honestos, uma representação composta pelos justos, aqueles capazes de conduzir esse novo Estado em conformidade com esse novo *Zeitgeist*. Nas seguintes citações da obra *Hegel e o Estado*, Rosenzweig escreve sobre essa transição:

“Hegel mesmo, quando descreve este ‘suspiro por um Estado de coisas mais puro, mais livre’, está em relação com quem emprestou a esta disposição de alma sua mais pura expressão artística – o autor de *Hipérion*, Hoelderlin. Ele segue: ‘é geral e profundo o sentimento que o edifício do Estado, tal como ele hoje se constitui, é insustentável’. A justiça é ‘o único parâmetro’ a ser utilizado para julgar quais dimensões da antiga constituição se tornaram insustentáveis; a justiça é o único poder que pode promover uma situação de segurança” (ROSENZWEIG, 2008, p. 128).

Porém, há uma clara dificuldade evidenciada por Hegel em encontrar os critérios justos para a representação, a desconfiança da corte e estabelecimento de grupo independente de “esclarecidos e honestos” não é suficiente; assim, ainda segundo Rosenzweig, Hegel estabelece um alinhamento final com os senhores ratificando a relação do conhecimento com o poder.

“Estas mudanças que se anunciam foram aquelas que transformaram o político Hegel de tal forma que, quando ele, dezenove anos mais tarde, toma novamente a pena para escrever sobre Württemberg, alinha-se ao poder que, em 1798, havia suscitado sua mais extrema desconfiança: o ‘poder senhorial’.” (ROSENZWEIG, 2008, p. 134).

Percebe-se que a crítica à Totalidade já se configura, anteriormente a Lévinas, como um problema que extrapola a dimensão gnosiológica, e que a sua superação pressupõe o estabelecimento de novos referenciais – “*Quando a construção de um mundo desaba, são soterrados sob as ruínas também as ideias que o conceberam e os sonhos que o penetraram*” (ROSENZWEIG, 2008, p. 596).

O pensamento de Rosenzweig foi de fundamental importância enquanto referência para os filósofos judeus após a 2ª Guerra Mundial; nomes como Rosenstock-Huussy, Martin Buber, Walter Benjamin e Hannah Arendt foram influenciados pela crítica feita à Totalidade e uma maior abertura à Alteridade propostas por esse pensamento. A crítica à tentativa de apreensão do Outro na razão, a Totalidade enquanto referência de significado para as relações interpessoais é apontada por Hannah Arendt como uma das origens dos regimes totalitários. Mas essa crítica começa antes, na simples utilização das ferramentas da razão em busca de um entendimento totalizante acerca das características essenciais da natureza humana. Na seguinte citação, da obra *A Condição Humana*, Hannah Arendt expressa sua preocupação com tais tentativas de apreensão: “*O problema das modernas teorias behavioristas não é que estejam erradas, mas sim que podem vir a tornar-se verdadeiras*” (ARENDDT, 2007, p. 335). A filósofa denuncia em sua maior obra, *Origens do Totalitarismo*, as consequências nas relações sociais da tentativa de redução do gênero humano às sínteses racionais, diretamente relacionadas com o estabelecimento de regimes totalitaristas; esta obra não busca expli-

car, em termos de causalidade, os fatores que originam o totalitarismo, mas os elementos basilares que o constitui, e que são considerados pela autora como *os três pilares do inferno*: antissemitismo, imperialismo e racismo. Totalitarismo ontológico é a base do totalitarismo político, Arendt era rotulada pelos esquerdistas como uma pensadora de direita e, ao mesmo tempo, era considerada de esquerda pelos direitistas, isso porque o seu pensamento transcendia as categorias da Totalidade, escapava ao totalitarismo ontológico que rege as ideologias políticas. O antissemitismo, imperialismo e racismo operam sobre a lógica da Totalidade, na qual o que não é o Mesmo, aquele que não se oferece à síntese racional ou oferece risco à segurança e ao conforto do Eu, encontra-se obrigatoriamente na condição de excluído ou dominado. A citação abaixo, da obra *Origens do Totalitarismo*, ratificam a crítica e a denúncia:

“A solidão, o fundamento para o terror, a essência do governo totalitário, e, para a ideologia ou a lógica, a preparação de seus carrascos e vítimas, tem íntima ligação com o desarraigamento e a superfluidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo” (ARENDDT, 1989, p. 528).

Afirma-se a impossibilidade das ideologias significarem definitivamente o humano em sua relação com o real, as diversas tentativas de reduzir essa relação às sínteses capazes de explicá-la e, mais ainda, de prever a dinâmica social, fracassaram. Historicamente as diversas visões de mundo, as cosmovisões em seu sentido mais amplo, tenderam ao fechamento em uma totalidade, mesmo que diferentes em relação a diversos contextos, ou ainda, diferentes na intensidade desse fechamento; de sociedades com maior interlocução até as que se fecharam em fundamentalismos religiosos ou político-econômicos, desde a antiguidade, as sociedades ocidentais se configuraram de maneira a reduzir a Alteridade ao Mesmo na Totalidade, anulando sua singularidade na redução ao ser comum, subjugando-a ou excluindo-a. A busca pela compreensão da realidade gera frutos sob forma de ideias – ideias sobre o mundo; essas evoluem para sistemas ideológicos, nos quais as ideias se relacionam formando uma concepção mais ampla e complexa acerca da realidade; formam-se ideologias que metodologicamente sistematizam o real e prescrevem uma maneira ideal para se estabelecer uma relação com essa realidade, todas cometem a violência da tentativa de redução do Outro ao Mesmo; interpretam a realidade sobre a óptica do mesmo e prescrevem comportamentos ideais sob essa mesma perspectiva. Independentemente do direcionamento, convencionados como direita ou esquerda, as ideologias políticas consistem em totalidades mais fechadas ainda que orientam as relações interpessoais nos aspectos sociopolíticos; e quanto maior o fechamento, maior a postura totali-

tária para a preservação desse sistema ideológico aos ataques de outras visões de mundo, em outras palavras, o Mesmo que se protege do Outro no conforto e segurança da Totalidade. Invoca-se a História e seus inúmeros exemplos de sociedades que se fecharam em totalidades e se lançaram no mundo dominando, colonizando, subjugando e exterminando o diferente de si, Outro. Também exemplos mais recentes de ideologias políticas que literalmente dividiram o mundo entre muros, duas totalidades separadas pelos muros da intolerância ao Outro. O conhecimento sempre ligado ao poder, utilizado para decifrá-lo, justificá-lo e mantê-lo. A História também nos mostrou como a própria Filosofia, na busca pelo conhecimento, foi utilizada na justificação de atrocidades contra a humanidade; viu-se os ideais liberais serem distorcidos em um fundamentalismo de mercado, que move sociedades imperialistas e belicosas – por exemplo a atual sociedade estadunidense – a cometerem genocídios sistemáticos em busca de riquezas, mercados e supremacia de uma visão de mundo; por outro lado, viu-se a mais rica e completa análise filosófica do capitalismo, feita por Karl Marx, transformar-se em uma visão de mundo totalitária e violenta capaz de gerar o Stalinismo e diversos outros regimes totalitários. Reafirma-se a impossibilidade de um sistema finito, a racionalidade humana, compreender um sistema infinito, o infinito da diversidade humana; não há possibilidade de síntese do infinito de possibilidades de interação entre as infinitas singularidades humanas. A natureza humana não pode estar contida em nenhum sistema de ideias. “*Descemos e não descemos nos mesmos rios; somos e não somos*” (BORNHEIM, 2008, p.39); em mais uma citação de Heidegger, percebe-se que a resistência à apreensão do pensante na razão não é uma questão filosófica recente, o *devoir* sempre representou a insistência do pensante em escapar às tentativas de sínteses – é essencial ao conhecimento o fechamento em uma totalidade, assim como, é essencial ao humano transcender à compreensão.

Só são possíveis sínteses humanas através da história, ainda que, leve-se em consideração a possibilidade de diferentes interpretações dos fatos históricos, só assim o pensante pode entrar na Totalidade, só *a posteriori*. O *Zeitgeist* hegeliano define o ser humano em seu tempo no limite do presente imediato, sempre *a posteriori* – não existe a possibilidade de predeterminação do *espírito do tempo*. Em relação ao pensante, ao ser humano no mundo, só uma coisa pode ser concebida *a priori*: O rastro do Infinito na epifania do Rosto do Outro – a ruptura definitiva com a Totalidade. O Rosto rompe com a Totalidade em infinitos modos de ser; para além dos produtores e consumidores das sociedades capitalistas, evidencia os excluídos das relações de mercado e do amparo do Estado; para além da luta entre a classe trabalhadora e a classe dominante, evidencia as diversas subjetividades excluídas das relações normatizadas pela Totalidade. Na segunda metade do Século XX, surgi-

ram inúmeras reivindicações de grupos sociais que não se identificavam apenas com a dicotomia estabelecida no modelo da luta de classes entre os detentores da força de trabalho e os proprietários dos meios de produção; surgem os movimentos feministas, movimento negro e LGBT, excluídos pela Totalidade que buscavam a realização das suas singularidades e afirmação das suas identidades, independentemente dos espaços pré estabelecidos pelos regimes totalitários ou sistemas ideológicos. Na sua obra: *Pela Mão de Alice* (SANTOS, 1997), o filósofo português Boaventura de Sousa Santos, em rica análise acerca do marxismo, evidencia a década de 1980 como um dos momentos históricos nos quais foram feitas revisões relevantes ao pensamento marxista, conforme a seguinte citação:

“O primeiro questionamento é o dos que, sem contestarem, em princípio, o quadro conceptual da dualidade acção-estrutura, questionam o modo como a acção foi concebida na tradição marxista. E neste domínio a crítica mais aguda e mais inovadora veio da sociologia feminista. (...) Por agora basta referir que o feminismo veio questionar o privilegiamento no marxismo da acção, das práticas, das identidades e do poder de classe, em detrimento de outras formas de construção da subjectividade social e nomeadamente ausente na identidade e na discriminação sexuais” (SANTOS, 1999, p. 32).

Nos moldes dos questionamentos anti-hegemônicos e das reivindicações dos excluídos surge o pensamento do argentino Enrique Dussel, uma crítica à Totalidade eurocêntrica sob a perspectiva latino-americana, mas, fundamentalmente baseada na filosofia da alteridade de Lévinas; reafirmação da impossibilidade da diversidade ser reduzida por aproximação a uma maioria supostamente homogênea e de acordo com o sistema, na qual, a própria tentativa de aproximação já é a prova cabal da insuficiência da razão para apreensão total – a redução da singularidade do ôntico ao mesmo da totalidade ontológica. Na citação abaixo, da obra *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*, Dussel contrapõe à Totalidade a Alteridade, à guerra a paz:

“A ontologia da Totalidade e de ‘o Mesmo’ é uma filosofia *da guerra*; pretendemos aqui, ao contrário, propor os fundamentos de uma metafísica ou ética da paz; mas não há paz sem alteridade, e não há alteridade autêntica sem a violência justa que abre a Totalidade fechada e injusta à Alteridade negada: ‘Bem-aventurados os artífices da paz...’ (*Mateus*, 5, 9)” (DUSSEL, 1981, v. 1, p. 136).

Há uma flagrante e específica conotação política no pensamento de Dussel, o rosto do outro é nomeado, o ameríndio colonizado, o negro escravizado, a mulher oprimida, os povos latinos explorados pelo imperialismo dão um nome a esse rosto. Nesta perspectiva, segundo o autor argentino, abrem-se os caminhos para o estabelecimento de uma filosofia que liberte o pensamento latino-americano da opressão totalitária. Faz-se necessária a escuta aos historicamente excluídos, a repara-

ção à devastação do totalitarismo ocidental e garantia à soberania das culturas e povos ameríndios: “*A tarefa filosófica e política na América Latina, que na verdade quer superar a modernidade do sujeito, deverá propor-se a detectar todos os traços desse sujeito dominador norte-atlântico em nosso oculto ser latino-americano dependente*” (DUSSEL, 1981, v. 1, p. 143). Apesar da justiça contida na denúncia de Dussel, nomear é trazer à luz da razão o conhecimento que se transforma em *ethos*, em cultura, em política – a Filosofia da Alteridade é metafísica, não estabelece uma significação política, mas sim um sentido ético; nomear é tentar trazer à Totalidade a singularidade inapreensível, é consolidar inúmeros pequenos grupos identitários excluídos a constituírem pequenas totalidades em conflito entre si. O rosto do outro conduz ao vestígio do Infinito, àquilo que não pode ser nomeado.

Apesar de a aplicação política da ética da alteridade não ser o foco do pensamento de Lévinas, este não se isenta da denúncia do Totalitarismo como a violência final, a violência racional, universalizada e institucionalizada através do Estado. Desde a tentativa de apreensão do outro sob forma de conceito na razão, considerada como a primeira violência, aos genocídios cometidos em nome de uma racionalidade que determina a luta pela liberdade ou pela igualdade de condições como causas nobres e necessárias ao desenvolvimento humano, a razão age contra a essência do humano. Afirmou-se em diversos momentos e sob diversas formas a necessidade do outro para a sobrevivência e desenvolvimento da espécie humana; considerando verdadeiras tais premissas, percebe-se que a racionalidade humana, centrada no eu e referenciada pela Totalidade, trilha um caminho distinto do que deveria ser o sentido das relações humanas – sentido do Eu para o Outro – e busca suprimir justamente aquilo que consiste na maior contribuição possível do ser humano à sua espécie: a singularidade. Lévinas faz um questionamento fundamental acerca do papel da razão enquanto capacidade essencial ao desenvolvimento humano na obra *Entre Nós*: “*O racional reduz-se ao poder sobre o objeto?*” (LÉVINAS, 2004, p.30); é posto em suspeição justamente a eficiência dessa racionalidade, totalizante e centrada no Eu, na função de referência principal a guiar a humanidade em seu caminho evolucionário. A Filosofia da Alteridade busca um sentido para as relações interpessoais que não prescindam da diferença.

A Totalidade é o reino do Mesmo no qual toda a diferença é subsumida ao conceito. Já evidenciou-se em algumas passagens deste texto como se dá o processo de tentativa de redução do Outro ao Mesmo na Totalidade; neste processo, o que há de mais salutar e essencial na natureza humana, a diferença, é justamente aquilo que mais veementemente se nega. Por isso o questionamento acerca da eficiência da racionalidade, pois a Totalidade, categoria máxima na qual o conhecimento

atinge a sua plenitude contemporânea, é a principal responsável por negar aquilo que é essencialmente necessário ao desenvolvimento humano. A visão nítida que a razão consegue obter da realidade turva-se, sem que esta se dê conta, quando o foco é direcionado ao Outro, equivocando-se na ilusão da tentativa de compreendê-lo, apreende apenas uma fração mínima perante o Infinito que se nega à apreensão, Infinito que dá sentido à diferença, àquela que não pode ser compreendida na razão. A diferença é o que essencialmente dá sentido ao humano; o pensamento, conforme o capítulo 2 na sua primeira seção, é aquele que diferencia o vivente do pensante, é a capacidade humana de perceber a Totalidade em perspectiva, mas o pensamento, se fosse igual para todos, se operasse da mesma maneira e com os mesmos conteúdos, não seria elemento de diferenciação, apenas remeteria a uma consubstancialidade pensante. A capacidade de pensar diferentemente do Outro é que confere ao pensante a sua singularidade, só através da diferença o pensamento pode dar sentido à singularidade. A diferença acrescenta e contribui exponencialmente e sem se dar ao somatório, sem desvelamento de si, é a divindade no rosto do Outro, o mais próximo do tido como sagrado que a racionalidade pode chegar. Dos diversos símbolos cultuados pela humanidade no decorrer da sua história, o sol, a estrela de Davi, a lua e a estrela do Islã, a cruz dos cristãos e outros, o único que realmente poderia representar a ligação entre o humano e o divino, entre imanência e transcendência, é o símbolo da diferença: \neq . A diferença é a única característica essencial do ser humano que pode ser universalmente afirmada, a única característica igualmente comum a todos os seres humanos. Anulada a diferença, aquilo que torna o Outro imprescindível, a apreensão na Totalidade transforma aquele que trazia em si o rastro do Infinito em apenas mais uma face, um nome ou um número no somatório dos Mesmos. A indiferença em relação ao Outro retira toda a força do imperativo ético do “*não matarás*”, expõe a alteridade ao extermínio sem culpa, no qual a razão é chamada a justificar as atrocidades cometidas contra o Outro. A indiferença é o ponto de ruptura na relação ética no qual o Outro, tendo anulada a sua alteridade, pode ser compreendido na Totalidade e submeter-se ao poder ou à possibilidade de extermínio impostos pelo Eu. Na redução do Outro ao Mesmo está o primeiro ato totalitarista, no qual o inapreensível torna-se visível aos olhos da razão do Eu.

Ninguém escreveu tão bem sobre a indiferença e suas consequências de forma literária e isenta como Albert Camus, autor argelino radicado na França que encarnou o espírito do tempo do Século XX: a decepção com o projeto racional e a angústia perante a indiferença e o absurdo, auge da perda da inocência e o fim dos *crimes de paixão*, superados pela frieza da razão evidenciada nos *crimes de lógica*. Prêmio Nobel de literatura em 1957 pelo conjunto da sua obra⁴⁴, denuncia em seus

⁴⁴ – *The Nobel Prize in Literature 1957 was awarded to Albert Camus "for his important literary production, which with clear-sighted earnestness illuminates the problems of the human conscience in our times"*. O Prêmio Nobel de

livros e peças teatrais a indiferença que pauta as relações interpessoais na contemporaneidade. Exerce uma ferrenha crítica à racionalidade e o desvio do seu compromisso primordial com o desenvolvimento humano a ponto de servir como ferramenta para justificar o extermínio; engendra o pior temor da filosofia: a afirmação do *non-sense* como categoria filosófica. Afirmar a perda de sentido da razão na contemporaneidade é similar à afirmação moderna sobre a morte de Deus, instaura-se a perda de sentido, abrem-se as portas do mundo ao absurdo. E este absurdo dá-se essencialmente na suspeição da razão como referência primordial de significado; não há como reivindicar racionalidade às atrocidades inomináveis como as cometidas no Século XX, seria afirmar como plausíveis e justificáveis os assassinados em nome da manutenção dos regimes totalitários, seria como convencer-se da necessidade dos campos de extermínio nazistas ou das bombas de Hiroshima e Nagasaki. Não há razão no absurdo, apenas o *non-sense*. Ressalta-se que a racionalidade criticada é aquela centrada no eu e referenciada pela Totalidade, não é uma crítica ampla acerca da capacidade de pensar. Através da negação da diferença, na redução do Outro ao Mesmo na Totalidade, a indiferença se instaura nas relações interpessoais e permite ao absurdo a criação de espaços políticos como os regimes Totalitários. Inaugura-se a era do absurdo pela perda da razoabilidade, por não se praticar a razão em prol do humano e sim do poder dissimulado na Totalidade, na indiferença está o fundamento para o individualismo irresponsável ou para o coletivismo totalitário – ambos operam sob a égide da Totalidade, ambos se estabelecem como eficientes mecanismos de poder e ambos praticam os *crimes de lógica*. Com essa expressão Camus denomina os assassinatos e genocídios cometidos de acordo com os desígnios das totalidades que referenciam visões de mundo diferentes. A razão cria os novos imperativos éticos, matar é condenável racionalmente, mas, em nome de fins nobres e que favoreçam a maioria, as ideologias distorcem a própria razão, justificando os crimes de lógica. Na citação abaixo, da obra *O Homem Revoltado*, o autor se refere à noção e à sua relação com a filosofia:

“Há crimes de paixão e crimes de lógica. O código penal distingue um do outro, bastante comodamente, pela premeditação. Estamos na época da premeditação e do crime perfeito. Nossos criminosos não são mais aquelas crianças desarmadas que invocam a desculpa do amor. São, ao contrário, adultos, e seu álibi é irrefutável: a filosofia pode servir para tudo, até mesmo para transformar assassinos em juízes” (CAMUS, 2011, p. 13).

Literatura de 1957 foi concedido a Albert Camus "por sua importante produção literária, que, com seriedade lúcida ilumina os problemas da consciência humana em nossos tempos". Fonte: www.nobelprize.org – site oficial do Prêmio Nobel.

Retorna-se à bestialidade sob a égide da razão, o individualismo e o fratricídio estabelecem os parâmetros das relações interpessoais, a revolta pode ser o único caminho para se estabelecer a legitimidade dos assassinatos ou a sua recusa total e a instituição de uma culpabilidade racional. A humanidade, na sua maneira prioritária de se relacionar racionalmente com o mundo, busca a apreensão do Outro na Totalidade, reduzindo a singularidade do Outro à igualdade do Mesmo, negando a diferença; na indiferença instaurada, com a perda da sua maior força, a singularidade, o Outro torna-se vulnerável e passível de apreensão na Totalidade ou vítima da banalização do extermínio. A indiferença retira o valor da característica principal responsável pela possibilidade do pensante sair da consubstancialidade do vivente – a singularidade do pensamento. Sem o reconhecimento ou valorização dessa singularidade, o pensante aliena-se à Totalidade na ilusão de ser senhor do seu destino, mas apenas reproduz o comportamento individualista e desagregador determinado pela Totalidade, comportamento que só favorece a realimentação sistêmica da própria alienação e submissão do ser humano ao sistema que o oprime – não há espaço para o pensamento livre na Totalidade. O individualismo é a representação do pensante imerso na totalidade, pensar fora da perspectiva do Eu é quase impossível, a indiferença reduz tudo ao Mesmo e põe o Eu em plena consubstancialidade consigo mesmo e com a Totalidade. Viver indiferente ao Outro é viver sem sentido, é alienar-se à responsabilidade para com a humanidade, é viver de forma semelhante aos viventes, na crueldade da natureza. Os animais vivem em consubstancialidade com a Totalidade no sentido de viverem em harmonia com tudo o que há; já o pensante, em seu estágio de alienação à alteridade, vive em consubstancialidade com uma Totalidade no sentido do conhecimento que determina o *ethos* vigente. Alienar-se à diferença no Outro é desalinhar-se do sentido humano primordial. A besta racional em interação consubstancial com a Totalidade aliena-se em relação à sua própria humanidade e perde a dimensão da importância do sentido do humano na realização da plenitude de cada um, e, conseqüentemente, de todos; junto a isso, a evolução tecnológica aprimora e potencializa as técnicas e instrumentos de extermínio, resultando nas atrocidades justificadas pela razão que fizeram do Século XX o século do absurdo e desagregação ética. O pensante, em consubstancialidade com uma totalidade dominadora e perversa, torna-se uma fera com o poder de destruição muito maior que qualquer animal irracional que, na crueldade da natureza, mata apenas para continuar vivendo.

A atual crise da racionalidade não é uma crise de significação, é uma crise de sentido. Não há nenhum fato que indique ineficiência da racionalidade humana perante a sua tarefa de desvelar o mundo dos viventes e das coisas, mas na tentativa de apreensão do Outro, a razão começa a se desviar do seu caminho e perde o sentido humano. A ruptura com a Totalidade através da epifania do

rosto do Outro traz o sentido do Infinito à relação ética – o sentido da *Eleidade*. A Totalidade hegeliana, enquanto todo conhecimento acerca das características essenciais do objeto e de todos os objetos existentes, tendo a razão centrada no Eu, é a referência principal do *Zeitgeist* contemporâneo; aquela que significa a realidade e, conseqüentemente, institui-se como o parâmetro para as diversas relações interpessoais. A crise de sentido evidencia o modelo fracassado do *humanismo do eu racional* e a demanda por uma nova referência para as relações que contemple os excluídos, respeite e acolha as singularidades e principalmente, tenha a vida humana como bem maior. O pensamento de Lévinas sugere o sentido da *Eleidade* como essa nova referência, que aponte para o novo humanismo, o *humanismo do outro homem*. Sentido que possibilitaria uma filosofia que rompesse com o solipsismo e apontasse para uma nova maneira de se ver o mundo.

A originalidade e radicalidade do pensamento de Lévinas propõem uma significativa mudança no modo como a razão se relaciona com o mundo nas sociedades ocidentais, primeiramente a inversão entre o gnosiológico e o ético; tudo começa no encontro, só no encontro com o Outro o Eu encontra o seu sentido de ser, e só a partir deste encontro é possível o conhecimento. Antes de conhecer precisa-se ser, e só o Outro confere sentido ao ser, sendo assim, a Ética é anterior a qualquer filosofia, a relação ética que possibilita o filosofar. Além dessa inversão, o sentido da *Eleidade* traz o Ele excluído à relação ética, ao pensar e agir em função do Ele, pensa-se e age-se em função do humano, da presença que nunca está, que na sua ausência remete a toda humanidade, remete ao Infinito. Pensar e agir em função do terceiro ausente é assumir a responsabilidade pela responsabilidade do Outro, ou ainda, a responsabilidade pela realização plena do gênero humano. A relação entre razão e mundo também sofreria mudança, a começar pela noção de verdade, conforme o já citado na terceira seção do segundo capítulo, transfere-se o referencial gnosiológico do Eu para o Outro, das noções de *Aletheia* e do ‘*adaequatio rei et intellectus*’, que necessitam apenas do Eu para se verificarem, para a noção de ‘*Emunah*’ (אֱמוּנָה) – *confiança na expressão da verdade a outrem*, uma verdade compartilhada e consentida, que precisa de mais de um pensante para ser aceita como verdade; a verdade humana no sentido da construção coletiva do conhecimento, que não busca a apreensão do outro na razão, mas que compartilha o seu sentido na esfera do humano. Mudar-se-ia de uma referência de significado para uma indicação de um sentido, assumindo-se a impossibilidade de se buscar verdades finalistas no Outro, que tudo o que se pode saber sobre a essência do Outro é a sua diferença inapreensível: não há verdade no outro, só há verdade com o outro. Em alguns aspectos, principalmente no aspecto político, a ética da alteridade teria efeitos devastadores nas estruturas sociais atuais; partir-se-ia de uma condenação a toda forma de totalitarismo, à exclusão e des-

respeito às individualidades, aos regimes imperialistas e à dominação de outros povos, à exploração capitalista, à falta de liberdade dos regimes comunistas; buscar-se-ia a justiça e a verdade compartilhada em prol do bem comum; impor-se-ia a vida como bem supremo e inviolável. A filosofia da alteridade, através do sentido da *Eleidade*, traz à ética um sentido que quebra com as possibilidades de dominação antes mesmo de se poder pensá-las, pois a razão jamais alcançaria, em sua ausência absoluta, o Ele.

Nada pode dar significado ou sentido ao viajante solitário na imensidão do deserto, o Eu sozinho no mundo não é nada, somente uma passagem efêmera a ser absorvida por uma Totalidade que o desconhece; apenas no encontro, na epifania do rosto do Outro que surge no horizonte do Eu, que o rastro do Infinito indica o sentido da *Eleidade*. No encontro está a imanência do Eu, a imanência e a transcendência do Outro e a transcendência pura do Ele; retira-se a referência da relação ética do Eu, extrapola-a na epifania do rosto do Outro e aponta para o sentido do Ele, daquele que vem do *além* inatingível, o que é essencialmente *Ausente*, ausência no sentido da impossibilidade de alcance através da racionalidade ou da compreensão da diferença infinita na razão; pensar, agir e ser responsável em relação àquele que não está, responsabilidade em relação a toda a humanidade. A metafísica da alteridade não pode ser aplicada como lei ou imperativo categórico, o sentido da *Eleidade* não pode ser imposto, tem que ser aceito, acolhido, tem que vir de dentro pra fora, uma postura do Eu para o Outro, de aceitação da inapreensibilidade e do velamento; ao se afirmar o rastro do Infinito no rosto do Outro se afirma também a importância da sua singularidade na constituição da humanidade, a ruptura da Totalidade no sentido do respeito e valorização da vida enquanto bem maior. Precisa-se do Outro para nascer, para se desenvolver, para a evolução da espécie, a significância do vestígio no rosto do Outro não resulta em um significado, indica o sentido daquele que não está, direciona o pensar, o agir e a responsabilidade para o Ele; assim, o ser humano só poderá realizar em plenitude a sua natureza coletivamente, sendo responsável pela humanidade. Não se escapa à relação ética, ser humano é ser com todos; na relação ética os atos escapam ao raio de ação e percepção do Eu, da mesma forma a responsabilidade lhe escapa em direção ao Ele.

Nesses termos, a ilusão da felicidade individual consiste efetivamente no fechamento em relações íntimas que excluem o Outro, que se referenciem no Eu e que escapem ao verdadeiro sentido do humano. A felicidade, enquanto conceito filosófico, significa a mais completa e irreversível condição de realização possível de ser alcançada pelo ser humano; entende-se que só se atinge essa plenitude através da plenitude do Ele, que a felicidade, no pleno significado do conceito, só será alcançada coletivamente. A significância do vestígio na epifania do rosto do Outro traz o

sentido da *Eleidade* à relação ética, sentido da diferença infinita que rompe com a significação da identidade absoluta e instaura a possibilidade de um novo humanismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Primária – Emmanuel Lévinas:

LÉVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'Être ou Au-delà de l'Essence**. Paris: Kluwer Academic, 2008.

_____. **De Deus que Vem à Idéia**. Tradução: Pergentino S. Pivatto (coordenador). Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **De Dieu qui Vient à l'Idée**. Paris: Vrin, 1998.

_____. **Dieu, la Mort et le Temps**. Paris: Grasset, 1993.

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

_____. **Deus, a Morte e o Tempo**. Tradução: Fernanda Bernardo. Coimbra: Almedina, 2003.

_____. **Do Sagrado ao Santo: Cinco Novas Interpretações Talmúdicás**. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. **Entre Nós: Ensaio sobre a Alteridade**. Tradução: Pergentino S. Pivatto (coordenador). Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Entre Nous**. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991.

_____. **Ética e Infinito**. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **Éthique comme Philosophie Première**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1998.

_____. **Humanismo do Outro Homem**. Tradução: Pergentino S. Pivatto (coordenador). Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Humanisme de l'Autre Homme**. Montpellier: Fata Morgana, 1972.

_____. **Novas Interpretações Talmúdicás**. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. **Quatro Leituras Talmúdicás**. Tradução: Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. **Totalidade e Infinito**. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **Totalité et Infini**. Essai sur l'extériorité. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.

_____. **Transcendência e Inteligibilidade**. Tradução: José F. Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. **Transcendance et Intelligibilité**. Suivi d'un entretien. Genebra: Labor et Fides, 1984.

Georg W. F. Hegel:

HEGEL, Georg W. F. **A Fenomenologia do Espírito**. Tradução: Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Introdução à História da Filosofia**. In: Coleção Os Pensadores. Tradução: Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 315-390.

_____. **A Razão na História**: uma introdução geral à filosofia da história. 2. ed. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. **Filosofia da História**. 2. ed. Tradução: Maria Rodrigues. Brasília: UNB, 1998.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. Vol. I: A Ciência da Lógica. Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

Comentadores:

ALMEIDA, Jorge M. de. **Ética e Existência em Kierkegaard e Lévinas**. Edições UESB, 2009.

BUCKS, René. **A Bíblia e a Ética**: Filosofia e Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 1997.

CARRARA, Ozanan Vicente. **Do Sujeito Ético ao Sujeito Político**. Idéias & Letras, 2010.

CINTRA, **Benedito E. Leite**. Pensar com Emmanuel Levinas. São Paulo: Paulus, 2009.

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

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Da Existência ao Infinito**: Ensaios sobre Emmanuel Levinas. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HUTCHENS, B. C. **Compreender Lévinas**. Petrópolis: Vozes, 2007.

NOBREGA, Francisco P. **Compreender Hegel**. Petrópolis: Vozes, 2005.

NODARI, Paulo César. **Sobre Ética**: Aristóteles, Kant e Levinas. Caxias do Sul: EducS, 2010.

POIRÉ, François. **Emmanuel Lévinas**: Ensaios e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007.

SANTOS, Luciano Costa. **O Sujeito Encarnado**: a sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas. Ijuí: Ed, Unijuí, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e Alteridade**: Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. **Totalidade e Desagregação**: Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

Bibliografia Secundária:

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Tradução: J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

ANÔNIMO. **Epopéia de Gilgamesh**. Tradução: Carlos Daudt de Oliveira. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

AQUINO, São Tomas de. **Suma de Teología**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Origens do Totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia da Letras, 1989.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. In: Coleção Os Pensadores. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 116-128.

_____. **Política**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BORNHEIM, Gerd A. **Os Filósofos Pré-socráticos**. São Paulo, 2008.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro Editora, 2004.

CAMUS, Albert. **A Queda**. 13ª ed. Tradução: Velerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.

_____. **O Homem Revoltado**. 4ª ed. Tradução: Velerie Rumjanek. Rio de Janeiro e São Paulo: Editora Record, 1999.

_____. **O Mito de Sísifo**. 4ª ed. Tradução: Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. In: Coleção Os Pensadores. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 73-142.

_____. **Meditações Metafísicas**. In: Coleção Os Pensadores. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 25-71.

_____. **Regras para a Orientação do Espírito**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor, M. **Os Irmãos Karamázovi**. Tradução: Natália Nunes e Oscar Mendes. São Paulo: Abril Cultural, 1971.

_____. **Crime e Castigo**. Tradução: Natália Nunes e Oscar Mendes. Porto Alegre: L&PM, 2010.

DUSSEL, Enrique. **Para uma Ética da Libertação Latino-americana**. São Paulo, v. 1 – 5, Loyola 1981.

ESPINOSA, Baruch. **Ética**. In: Coleção Os Pensadores. Tradução: Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p. 141-405.

HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. **Os Problemas Fundamentais de Fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Vozes, 1996. Parte I e II. (Coleção Pensamento humano).

_____. **Que é isto a Filosofia?** Tradução Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2006.

HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. 6. ed. Tradução: Mary de Castro Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Teogonia: A origem dos deuses**. 7. ed. Tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

_____. **Odisséia**. Tradução: Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

HUSSERL, Edmund. **A Idéia da Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **Investigações lógicas: Sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento**. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

KANT, Immanuel. **A Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. In: Coleção Os Pensadores. Tradução: Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 100-162.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. Organização Ricardo R. Terra. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **Resposta a Pergunta: Que é o esclarecimento?** Tradução: Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005.

OLIVEIRA, Luciano. **10 Lições sobre Hannah Arendt**. Petrópolis: Vozes, 2014.

PLATÃO. **A República**. Coleção Os Pensadores. Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

REZENDE, Antonio (ORG). **Curso de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

ROSENZWEIG, Franz. **Hegel e o Estado**. Tradução: Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela Mão de Alice: o social e o político na transição pós-moderna**. 7ª ed. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

Dicionários:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BAILLY, Anatole. **Dictionnaire Grec Français - Le Grand Bailly**. Paris: Editora Hachett, 2000.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

GUIMARÃES, Ruth. **Dicionário da Mitologia Grega**. São Paulo: Cultrix, 1972.

ISIDRO PEREIRA, S. J. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. São Paulo: Editora Livraria A.I. – Braga, 1998.