

DA ESFERA ENSIMESMADA AO INFINITO DE OUTREM?

Etevaldo Santos Cruz¹

RESUMO: *O artigo propõe uma reflexão sobre a questão da subjetividade e da intersubjetividade nas relações humanas, a partir da paradoxal afirmação de “Si-Mesmo” como característica fundamental da contemporaneidade. Destacar-se-á, neste artigo, a existência mesmificada como atitude heróica de nosso tempo e a possibilidade de uma ética situacional reivindicada no encontro face-a-face com Outrem infinitamente desejável.*

Palavras-chave: Si-mesmo; Outrem; Ética

INTRODUÇÃO

Seguindo a proposta de nossa pesquisa, tentar-se-á delinear um “possível” aceno ético no que se refere à vivência contemporânea marcada pelo individualismo, pela indiferença e pelo fechamento em “si-mesmo”, erroneamente, celebrados como afirmações da individualidade e aquisição da identidade própria. O século XXI marca uma instância paradoxal na sociedade, um misto de arroubos solidários com alguns acontecimentos no mundo, bem como uma marcante passividade e indiferença para com algumas questões de ordem antropológicas e éticas.

Nesse âmbito, abordaremos, através de aspectos filosóficos e fenomenológicos, o problema da subjetividade e intersubjetividade tendo como “fio de Ariadne” a constituição ensimesmada do ser, justificada conscientemente pela razão ocidental que tem, na Odisséia de Homero, Ulysses como prefiguração.

Além disso, a afirmação do ser é também a constituinte de uma liberdade que se pretende transcendental, segundo Emmanuel Lévinas, é a possibilidade de uma diferenciação na coletividade, mas que por sua vez fecha-se em si mesmo aos moldes do ser parmenídico. É o paradoxo angustiante do Ter que Ser.

Trata-se de uma relação cujo caráter paradoxal salta aos olhos. O que começa a ser não existe antes de ter começado e, no entanto, é o que não existe que deve por seu começo nascer para si mesmo, vir a si, sem partir de nenhuma parte – próprio paradoxo que constitui o instante, convém insistir nisso. O começo não parte do instante que precede o começo: seu ponto de partida está contido no ponto de chegada como um choque de retorno. (LÉVINAS, 1998, p.93)

O instante é a materialização do eu, que de forma ambígua também é criativo, isto é, sabemos que a existência constitui-se numa luta constante por manter-se contra o coletivismo, uma batalha pela singularidade, identidade... Esse toque criativo na luta por ser faz com que a existência seja também um começo, uma nova luta. Ser si mesmo é uma batalha dramática. Diferente do peso escravo do trabalho, a obra de ser é ser si mesmo é um fazer-se, a cada instante, um engajamento em si mesmo.

A cada instante, poderíamos afirmar que é o cumprimento “por excelência da existência”, há também o paradoxo criativo de nascimento. “Cada instante é um começo, um nascimento.” (LÉVINAS, 1998, p.93) O eterno retorno de ser si mesmo, mesmo sendo criativo, o instante existencial não se lança exterior ao ser, sua ambiência permanece no mesmo, criativo e esvaecido num mesmo mundo. As evasões do novo instante, ou seja, os nascimentos ainda

¹Bacharel em Filosofia – UCSal e Mestrando em Filosofia pela UFBA. Theosc2000@yahoo.com.br.

constituem a esfera de ser.

O arco de tensão que vai do élan do começo, da atualização que se põe de novo no instante, até à fadiga do retardo e ao esvaecimento, não é simplesmente o arco do esforço e na ação do trabalho: é tensão e esforço por ser, e obrigação de ser na tensão e no esforço. (SUSIN, 1984, p.162)

É essa esfera que confirma, basicamente, o estar lançado à solidão de “ter que ser responsável por si”. É a solidão existencial com ar ontológico – a definição trágica que impossibilita o evadir-se por si mesmo, para um “outro lugar”. Mesmo que estejamos acompanhados, a existência solitária é ontologicamente fundamental.

O mundo e a luz são a solidão. Esses objetos dados, esses seres vestidos são outra coisa além de mim mesmo – mas são meus. Iluminados pela luz, eles têm um sentido e, por conseguinte, são como se viessem de mim. No universo compreendido, estou só, isto é, fechado numa existência definitivamente *una*. LÉVINAS, 1998, p.102)

1 - O SER E A AFIRMAÇÃO DE SI MESMO

A existência solitária é a mais evidente experiência da angústia, uma impossibilidade comunicativa que, paradoxalmente, é responsável pela liberdade adquirida pelo existente diante da impessoalidade.

Estou completamente só, e portanto o ser em mim, o facto de eu existir, o meu existir, que constitui o elemento absolutamente intransitivo, algo sem intencionalidade, sem relação. Tudo se pode trocar entre os seres, excepto o existir. Neste sentido, ser é isolar-se pelo existir. Sou mónada enquanto existo. É pelo existir que sou sem portas nem janelas, e não por qualquer conteúdo que em mim seria incomunicável, é por que está enraizado no meu ser, que é o que há de mais privado em mim. De modo que o alargamento do meu conhecimento, dos meus meios de expressar-me, permanece sem efeito sobre a minha relação com o existir, relação interior por excelência. (LÉVINAS, 1998, p.51)

No entanto, a grandeza existencial do “se-é”, longe de caracterizar-se como a grande conquista do existente, é, pelo contrário, a materialidade insuportável de seu peso. Segundo Susin, tamanha enormidade provoca uma vergonha diante de si, um fitar na própria profundidade nua, um escândalo do ponto de vista existencial. “É o aprisionamento a si sem nenhuma possibilidade de ser irresponsável consigo mesmo. (SUSIN, 1984, p.164)”.

A vergonha descrita por Susin não é uma vergonha moral que seria suscitada por outro numa relação, mas é a vergonha por excelência da própria nudez. Não há possibilidade de não ser, é impossível fugir da “obrigação de ser”.

Si la honte est là, c'est que l'on ne peut os cacher ce que l'on voudrait cacher. La necessite de fuir pour se cacher est mise em échec par l'impossibilité de se fuir (...) pour se cacher à soi-même, là présence irrémisibile um soi à soi-même.² (LÉVINAS, 1982^a, p. 86)

² (N. T.) Se a vergonha está aí é porque não se pode esconder o que se queria esconder. A necessidade de fugir para se esconder é votada ao fracasso pela impossibilidade de se fugir (...) para se esconder de si mesmo, à presença irremissível do eu a si mesmo.

O fato existencial característico do Eu, ou seja, sua existência singular e monadológica, também evidencia sua impossibilidade de dar as mãos a outrem. Outrem não é um outro eu, nem tão pouco um evento da consciência, e isso é importante frisar, pois a evasão de si difere do isolamento social. Estamos vivendo “com”, mas como justificar o fato de ser é que é fundamental. Portanto, parte do outro a possibilidade de romper com a existência solitária; não que seja um romper para cairmos todos na coletividade, mas um traumatismo que anuncia a visitação do “*L'Autre*” diferente de toda existência mesmificada. Com isto, Lévinas descreve uma situação limite na existência e por outro, anuncia a exterioridade.

La conscience extreme est obsession, étouffement, oppression, écrasement contre un mur (...) conscience du sans issue et ainsi non pas le dehors, mais l'idée du dehors³. (LÉVINAS, 1979, p. 63)

Descortina-se dessa forma, uma esperança de “idéia de exterior”, é um movimento reflexivo possibilitado pelo enclausuramento a si mesmo. Todavia, é importante destacar que a reflexão do Eu oprimido em si mesmo não é gerada nem projetada, é a des-velação do presente no presente e que tem como horizonte comum o si mesmo. É o sonho de uma terra, ou outro tempo que, infelizmente, está mergulhado ainda no *aqui* próprio. Esse sonho de outro é uma espera e nada mais que uma espera. O rompimento só é possível por parte do outro, uma palavra reveladora que é desconhecida do Eu solitário, no Eu apenas espelho, do outro a possível chave da porta de saída.

O presente e a esperança não configuram uma simbiose; o primeiro é sempre do eu, enquanto o segundo é um porvir sempre desconhecido pelo mesmo. Eis o terreno delicado no qual é evidenciado o primeiro indício da relação com o outro e a possibilidade de saída do ser. Novamente, antecipamos que o outro não é compreensão, nem comunhão, até porque, seriam modalidades da esfera do mesmo, mas, “ontologicamente, o acontecimento da mais radical ruptura das próprias categorias do eu, pois, é para mim estar em lugar diferente de mim mesmo, é ser perdoado, é não ser uma existência definitiva.” (LÉVINAS, 1998, p.102)

Um eu sempre cativo de si mesmo, um acorrentamento condicional, ou seja, diante da impessoalidade, o exagero de ser si mesmo é a alternativa. Contudo, mesmo sendo pesada e irreversível, a solidão de ser sempre si mesmo fora por muito tempo vivenciada como a identidade, a saída da impessoalidade, o refúgio contra o coletivismo, em outras palavras, “a solidão de ser si mesmo foi decantada como heroísmo: manter-se contra a totalidade alienante, contra a tentação do “*divertissement*”, contra o conformismo da inautenticidade, contra a dispersão e a queda no coletivismo.” (SUSIN, 1984, p.163)

A solidão, conforme descreve Lévinas, não é apenas ou “infelizmente” a solidão social que esteja relacionada a um papel desempenhado. Por exemplo, um soldado perdido na mata está só em relação à Corporação, ao Estado. Contudo, estar “só” da forma tratada por Lévinas é a solidão escandalosa de ser si mesmo numa enormidade pesada, compulsiva por evadir-se de si. (LÉVINAS, 1982a, P.134).

Ao passo que borbulha no ser uma tentativa de evasão, significa também que algo externo o provoca a isso, não é, portanto, um desejo seu, mas o encontro face-a-face como Rosto do outro que faz romper a esfera do mesmo.

³ (N. T.) A consciência extrema é obsessão, inflação, opressão, despedaçamento contra um muro (...) consciência do sem saída, e assim não o exterior, mas da idéia do exterior.

2- O FACE-A-FACE COMO INFINITO

O rosto do Outro é a epifania de um Infinito, expressando-se a mim, ou seja, transcendendo a plasticidade estética, há algo que faz com que o ser ensimesmado envergonhe-se de sua enormidade, como se, diante do vestígio, um traumatismo fosse causado no mesmo.

O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a idéia do Outro em mim, chamamo-lo, de facto, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a idéia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a idéia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas *καθ'αυτο*⁴. *Exprime-se.* (LÉVINAS, 1988, p.37-38)

O rosto do Outro ou, se quisermos, “*Visage*”, que também pode ser chamado de Olhar⁵, é a porta para a Infinitude. “É ela que abre a própria dimensão do Infinito – disto que trava o imperialismo irresistível do mesmo e do Eu. Nós chamamos *olhar (Visage)* à epifania do que pode se dar de tal forma diferente a um Eu e, por isso mesmo, de forma tão exterior” (LÉVINAS, 1999, p.173)

É no rosto do outro que brilha a transcendência do Infinito, atestando a sua exterioridade originária resistente a qualquer intencionalidade. O rosto transcende a toda dimensão empírica. A exterioridade marca o limite da totalidade do Mesmo que não intenciona além de si mesmo. Desse modo, o Rosto do Outro é a materialização dessa exterioridade, pois lança um questionar sobre as forças do Mesmo. No entanto, o que tratamos como Rosto transcende à plástica que ele aparece. O rosto que resplandece o Infinito é mais do que seu fenômeno.

A exterioridade do rosto é, dessa forma, uma exterioridade diferente das coisas, o seu existir não é frio e sem vida como são as coisas do mundo. O rosto tem um caráter “meta-fenômeno” que impede a totalização, ele impede a intencionalização e, assim, destitui a consciência da possibilidade de sentido.

O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Nesse sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado – porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo. (LÉVINAS, 1988, p.173).

Tendo em vista a impossibilidade da possibilidade da totalização, não significa que o outro se feche em sua exterioridade, pois a linguagem não seria possível. A visita do outro é uma chegada que deixa vestígio, sua ida não é um acomodar-se no mundo do mesmo, mas o romper desse confronto. O Infinito do outro extrapola a temporalidade sincrônica do Mesmo, portanto, a exterioridade do rosto não é um “dar-se” à contemplação como uma obra de arte entregue à interpretação, pelo contrário, é o rompimento da lógica do mesmo.

A infinitude do infinitamente Outro não é neutralizada ou neutralizável pelo fato de o Outro não permanecer em um monólogo transcendente e “misterioso”; o “deixar pegadas atrás de si” na ruptura da dinâmica monológica – nascimento da linguagem – impede a ocorrência de uma absoluta intocabilidade entre os dois universos, porque o desdobramento do “dar-se” do Outro não acontece no tempo sincronizado do Mesmo. Tal intocabilidade só é

⁴ Outro enquanto essencialmente Outro.

⁵ Optamos por seguir a tradução portuguesa da Edições 70, pois, pode ocorrer que “olhar” seja confundido com o verbo e mais do que isso, olhar é uma atitude que demarca o que vê, ou seja, infere sentido. Portanto, optamos pelo termo “Rosto”.

logicamente concebível nesse contexto. Dá-se um *outro tempo, ainda não conhecido* - o tempo da dia-cronia – que oferece espaço à absoluta *novidade* do encontro de duas realidades logicamente tão intocáveis. (SOUZA, 1999, p.110).

Estar frente-a-frente é uma superação da lógica, um acreditar na contradição da diferença absoluta que não se inscreve na consciência. Segundo Lévinas:

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. Mas a palavra procede da diferença absoluta. (LÉVINAS, 1988, p.173)

A entrada do rosto do outro na mundaneidade do mesmo também pode ser comparada a um “despertar de um sono dogmático”, ou seja, é a evidência de que há um limite na minha consciência, é a desorganização de um mundo até então intocável pela contradição. No rosto do outro, em que se revela o Infinito, também é o encerramento de um reinado, é o traumatismo da exterioridade na totalidade reinante do Mesmo.

O excesso do Infinito em frente da totalidade do Mesmo nega a possibilidade de uma dialética, pois a separação e a distância permitem apenas um discurso à guisa da ética.

O facto de o rosto manter pelo discurso uma relação comigo não o inscreve no Mesmo. Permanece absoluto na relação. A dialética solipsista da consciência, sempre receosa de seu cativo no Mesmo, interrompe-se. A relação ética que está na base do discurso não é, de facto, uma variedade da consciência, cuja emanção parte do Eu. Põe em questão o eu. Essa impregnação do eu parte do outro.

A presença de um ser que não entra na esfera do Mesmo, presença que extravasa, fixa seu “estatuto” de Infinito. Tal extravasamento distingue-se da imagem do líquido que transborda de um vaso, porque a presença transbordante se efectua como uma posição *em frente* do Mesmo. (LÉVINAS, 1988, p.174)

É o começo da dimensão ética a partir do rosto que exige justiça. Deixar a perseverança de ser e exteriorizar-se diante do outro é o primeiro passo para questionar o estatuto de ser. Reconhecer a alteridade do outro, entretanto, não é uma decisão da consciência como vontade própria; caso fosse, seria a destruição da alteridade, pelo contrário, é o mandamento que vem do rosto do outro, a sua visita é anterior à teoria que tenta intencionalizá-lo.

Nesse contexto, não é o eu que se dirige intencionalmente para o rosto, mas é o rosto que visita o eu. A sua aparição destitui, põe em questão o eu. Diante do rosto do outro, o eu se sente afetado, desconcertado. Ao buscar compreender este rosto, surge a crise, pois o rosto resiste ao poder de uma razão que tenta defini-lo e compreendê-lo. Razão que se quer como a única fonte de inteligibilidade e de significação. A alteridade, enquanto transcendente envia uma mensagem que ultrapassa a estrutura formal da consciência. (KUIAVA, 2003, p.186)

Com a visita do outro, Lévinas confronta a ipseidade e a alteridade, há a rejeição de uma consciência autônoma e livre. Segundo o autor de *Totalidade e Infinito*, a unidade solipsista do Eu não constitui a humanidade do homem, haja vista a tentativa de descrever a alteridade do outro, o que é impossível, pois o outro é infinitamente outro. O rosto do outro rompe com o mundo da mesmificação, não havendo possibilidade de linearidade na relação entre o Mesmo e o Outro, como se o rosto fosse a certeza da adequação à idéia do Mesmo.

O rosto se exprime como fundamento e guia ético ao passo que reivindica uma resposta, ou seja, é a saída de um monólogo existencial para um discurso ético. A resposta é uma confirmação da relação entre o Mesmo e o Outro.

Transcendendo todo o saber, tal como uma inspiração de bondade, ela desperta a razão para o sentido do bem para além do ser. Na relação, o eu responde à expressão e à revelação do seu interlocutor que possui um rosto e que não é apenas um conceito ideal e abstrato formulado pela razão. (KUIAVA, 2003, p.191)

Portanto, responder ao interpelar do outro não significa um movimento da razão como constituição apenas teórica. Mais do que isso, o questionamento do outro requer uma “bondade”, um compromisso ético que, por sua vez, vai além da simples caridade ou filantropia, é um Desejo de externar-se sem espera de recompensa. O rosto do outro é como um martelo que quebra uma esfera sem janelas, quebra-se o círculo vicioso e mesmificador do ser-si-mesmo.

3- O INFINITO DESEJÁVEL

O Desejo provocado pelo outro no mesmo difere radicalmente do desejo de necessidade que tende a suprimir a carência. O Desejo na filosofia de Lévinas é desconhecido da esfera do Mesmo. “O Desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro. A análise habitual do desejo não pode triunfar da sua singular pretensão. Na base do desejo normalmente interpretado encontrar-se-ia a necessidade: o desejo marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído de sua antiga grandeza.” (LÉVINAS, 1988, p.21).

Podemos inferir desse modo que os desejos realizados na história borbulham na esfera da complementação, ou seja, na ambiência mesmificada, os desejos materiais, sexuais, orgânicos. No entanto, o desejo metafísico de outrem é insaciável, pois tende para o totalmente outro. O outro metafisicamente desejado não é “outro” como o pão que como, como o país que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este “eu”, esse “outro”. (LÉVINAS, 1988, p.21).

O eu farto de si mesmo nem sequer, em sua solidão, suspeita da terra desconhecida, lugar do incômodo, pois não há apoio para fincar as raízes do semelhante. Não suspeitar significa não haver a nostalgia daquilo que fora outrora perdido. O desejo da terra desconhecida se dá na relação com o outro, uma relação alimentada de desejo, que nem mesmo uma possibilidade de satisfação é anunciada.

A radicalidade da filosofia de Lévinas anuncia uma nova perspectiva no tocante à questão do desejo. Os desejos segundo Lévinas, anunciados no âmbito da moral e da religião, a saber, desejos de complementação, não se assemelham ao Desejo metafísico, a não ser nas decepções. O Desejo provocado pelo Infinito rompe com as estruturas mesmificadas que inclusive a linguagem ontológica não pode dar conta.

Se tal linguagem é possível, é porque a maioria de nossos desejos não são puros (...)Os desejos que podemos satisfazer só se assemelham ao desejo metafísico nas decepções da satisfação ou na exasperação da não-satisfação do desejo, que constitui a própria volúpia. (LÉVINAS, 1988, p.22)

Em outras palavras, o Desejo metafísico deseja sempre o que está além da complementação, é uma abertura provocada pelo desejado num desejante movimento insaciável que, por sua vez, anula a reciprocidade que complementa uma relação.

Pensar mais do que se pode pensar – na idéia de infinito e de perfeito – é surpreender-se na presença de quem é mais do que o presente, é romper-se na irreciprocidade do “mais no menos” e no chamado às “relações melhores”, é ser invadido não só da vergonha que con-trai, mas do desejo que ex-trai, provoca o êxodo. (SUSIN, 1984, p.265)

Para que haja uma relação com o infinito, é necessário que os termos estejam separados, sem que causem, todavia, uma oposição ou negação como na forma hegeliana onde o pano de fundo é uma esfera totalizante sempre presente. Essa seria uma falsa relação já que o horizonte de um dos termos ambienta previamente a relação. Segundo Pelizzoli, essa é uma das formas de constituição da subjetividade mesmo havendo relação com o outro. “Com a subjetividade transcendental temos um eu que se cumula com a descoberta do poder do conhecimento e da auto constituição do sentido. Temos uma subjetividade que, mesmo na relação ao outro constrói-se como o Mesmo.”(PELIZZOLI, 1994, p.82)

O desejo pelo outro coloca em ameaça, justamente, a soberania do eu. Em sua esfera monadológica o “eu” se satisfaz produzindo necessidades que apenas atestam sua “minheidade”, isto é, necessidades nostálgicas. No entanto, o movimento desejante do outro, em vez de completar ou apaziguar minha busca e vivência tranqüila, desestrutura-me. Essa relação com o outro me questiona e não cessa de esvaziar-me de mim mesmo num apetite superior a qualquer forma de satisfação. O encontro com o Desejo provocado pelo outro também é, ao fim de tudo, um rompimento com a totalidade do Mesmo. Sua epifania é anterior a qualquer teorização.

O outro que está diante de mim não está incluído na totalidade do ser expresso. Ele ressurgue por detrás de toda reunião de ser, como aquele para quem eu exprimo isto que exprimo. Eu me reencontro diante do outro. (LÉVINAS, 1993, p.57)

O Desejo do Outro, ou Desejo metafísico, é do tipo que não se satisfaz de nenhuma forma, não é alimento nem complemento final. O desejo do outro não tem um fim, nem mesmo o anseio da filosofia como saber teórico pode saciar esse desejo de Infinito. A cada sensação de saciedade, uma revivência de mais além totalidade, todavia, é importante destacar que não é uma relação desejante de uma “fome” infinita que mede a infinitude do Infinito, nem a finitude do “eu”, mas é pelo reconhecimento de uma alteridade absoluta não desvelada pelo eu e sim pela visitação de outrem.

O Desejo é Infinito na sua impossibilidade final, ou seja, o fim não é uma causa para o desejo, até por que a alteridade não é “possível” nem teorizado, no mesmo.

O Infinito não é “objeto” de um conhecimento – o que o reduziria à medida do olhar que contempla – mas o desejável, o que suscita o Desejo, isto é, o que é abordável por um pensamento que a todo o instante *pensa mais do que pensa*. (LÉVINAS, 1988, p.49)

A medida do desejo, se assim podemos descrever, é a própria infinitude do infinito como inadequação intencional, isto é, o desejo de infinito explode a pretensa condição de teorizar e inferir sentido em algo. Quando Ivanovich, personagem de *O Jogador* de Dostoievski, encontra-se satisfeito com suas jogadas, uma força desconhecida o move em direção à mais insatisfeita satisfação que o “amor-próprio” podia lhe proporcionar.

Estou convencido que isso se devia em grande parte ao “amor-próprio”: queria assombrar as pessoas correndo aquele risco insensato, mas; que estranha sensação! lembro-me perfeitamente que, subitamente, sem que o amor-próprio tivesse intervindo, fiquei preso de uma sede espantosa de correr o risco. É

possível que, depois de experimentar tantas sensações, a alma não fique saciada, antes se irrite com elas e exija ainda mais, mais sensações, e sensações mais fortes. (DOSTOIEVSKI, 1965, p.152)

A desmedida do desejo é o rosto do outro que visita o mesmo. Além disso, é importante frisar que a animação do desejo pelo desejável identifica a carência da alma solitária do eu mesmificado, ou seja, cria suas próprias necessidades, o mesmo nem mesmo supõe o desejo do totalmente outro, mas é na visita do outro que o desejo difere de necessidade, pois um ser satisfeito em si mesmo, autônomo e separado como é o mesmo aspira ao Outro como a uma terra desconhecida.

O desejo como concretude de “lançar-se ao desconhecido”, mediante a bondade, abre a possibilidade de uma nova sociabilidade humana, isto é, diferente da vivência imersa na totalidade ou no coletivismo da impessoalidade, cinicamente, construída na história. A relação com o infinito animada pelo desejo não se produz como pensamento. A insatisfação e inadequação trazidas pela visita do outro exige uma resposta ético-prática que, por sua vez, esteja destituída de reciprocidade. Com isto, frisamos que a prática ética difere de qualquer atitude política, pois como acentua Lévinas, a política visa a superação de necessidades e reconhecimento recíproco, nesse aspecto, o desejo torna-se condição possível de uma ação ética superior à política da necessidade e do egocentrismo reificante.

Enfin la distance qui sépare bonheur et désir, sépare politique et religion. La politique tend à la reconnaissance réciproque, c'est à dire à l'égalité; elle assure le bonheur. Et la loi politique achève et consacre la lutte pour la reconnaissance. La religion est Désir et non point lutte pour la reconnaissance. Elle est le surplus possible dans une société d'égaux, celui de la glorieuse humilité, de la responsabilité et du sacrifice, condition de l'égalité elle-même. (LÉVINAS, 1965, p.35)⁶

A relação com o outro conserva também a ambigüidade do bem, ou seja, do Desejo sem o Eros Concupiscível, o bem em direção à bondade sem interesse. Uma bondade insatisfeita assimétrica, mas ao mesmo tempo feliz em lançar-se ao desconhecido infinitamente diferente de si mesmo. O desejo põe o eu em movimento para o outro que de tal maneira a soberania singular do Eu é comprometida pela incompletude que caracteriza o desejo. Desejar, segundo Kuiuava, é sair de si e ir além do horizonte de compreensão.

Desejar é, sobretudo, sair de si para além do horizonte de compreensão do eu, busca sem retorno, sem correlação. Esse itinerário estabelece uma relação não-alérgica com a alteridade, pois não é mais como a aventura de Ulisses que regressa à sua Ilha natal. (KUIAVA, 2003, p.209)

A concretude do Desejo é o lançar-se sem espera de retorno ou recompensa: uma “bondade” desinteressada. Sabendo da complexa relação entre os homens, é importante acreditar numa nova sociabilidade. É também o paradoxo do Desejo esperançoso que, apesar da vontade de ser, é preciso aspirar ao que não se tem e nem terá. Desejar é nadar contra a maré da hegemonia mesmificadora da guerra e do assassinato. Segundo Souza, “Em guerra acreditar na paz, no abismo esperar pelo futuro: no caos que constituí esse século, encontrar um sentido da própria esperança na simples presença do Rosto inefável e retesar-se em postura utópica: essa é a arriscada resposta do Desejo à turbulência da contemporaneidade”. (SOUZA, 1999, p.128)

⁶ (N.T) A política tende ao reconhecimento recíproco, isto é, à igualdade; assegura a felicidade. E a lei política completa e consagra a luta pelo reconhecimento. A religião é desejo e de modo nenhum luta pelo reconhecimento. É o excedente possível numa sociedade de iguais, o da gloriosa humildade, da responsabilidade e do sacrifício, condição da própria igualdade.

Nas palavras de Lévinas:

Louca aspiração ao Invisível, no momento em que uma experiência pungente do humano ensina, no século XX, que os pensamentos dos homens são conduzidos pelas necessidades, as quais explicam sociedade e história; que a fome e o medo podem vencer toda resistência humana e toda liberdade... É o adiamento perpétuo da hora da traição – ínfima diferença entre o homem e o não-homem – que supõe o desinteresse da bondade, o desejo do absolutamente Outro ou a nobreza, a dimensão da metafísica. (LÉVINAS, 1988, p.23)

Em síntese, o Desejo é a aposta do salto diante da escuridão do abismo.

4- CONSIDERAÇÕES FINAIS

A carne humana é tocada, profundamente, no encontro com aquele do qual não é criador. A relação com o Infinito é sem dúvida, a mais desconcertante descoberta da filosofia, pois a esta é confundida com vida e viver é por essência filosofar. Acreditamos que a ética é a expressão desse movimento, um desperdício pelo outro que é infinitamente diferente de mim. Sua plasticidade é um objeto dado a minha consciência, disso não duvidamos, construímos redes intencionais objetivas, no entanto, a estética da existência do outro homem desnuda-se como uma flecha sempre adiante, nunca imóvel como a de Zenão, em outras palavras, o Infinito como transcendente.

O pensamento de Lévinas é um convite à desconstrução da pretensa possibilidade de intencionalizar o outro, mas, mais do que isso, é um apelo à busca de uma nova emergência ética para a humanidade do homem, é preciso que, no século da vivência monadológica, lancemos mão de uma nova atitude, pautada numa verdadeira alteridade, numa ética do outro. A proposta do pensamento de Lévinas não se inscreve apenas numa crítica ao modo de pensar da cultura ocidental, pelo contrário, é importante um “outro modo que ser”.

Nesse sentido, o rosto do outro como brilho do Infinito é a materialidade possível para uma relação ética concreta. Somente, como dissemos anteriormente, um ser constituído em seu mundo feliz e satisfeito pode manter uma relação com o Infinito. A relação ética com o Infinito é uma relação de Desejo, um desejo oposto à necessidade. Para uma “lançar-se ao Infinito” é imprescindível aceitar o convite do outro sem mesmo olhar em sua face. A relação de transcender “a cerca do meu pequeno e pobre quintal”.

Por tudo isso, acreditamos na nobreza da vida humana, “mais além da teoria”. O humano possui uma nobreza que se materializa no bem viver das relações sociais. Sendo assim, a ética como filosofia primeira não é uma aposta no cassino de idéias, mas um novo perfume que invade os envelhecidos canteiros da teoria debruçada sobre si mesma como se o mundo estivesse na mirada do espelho solitário.

REFERÊNCIAS

LÉVINAS, Emmanuel, **Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité**. Nijhoff, Den Haag, 1965.

_____, **Le Temp et L'Autre**. Montpellier: Fata Morgana, 1979.

_____, **De L'évasion**. Montpellier: Fata Morgana, 1982a.

_____, **Ética e Infinito**, Lisboa – Portugal, Edições 70, 1982.

_____, **Totalidade e Infinito**, Lisboa - Portugal, Edições 70, 1988.

_____, **Humanismo do Outro Homem**, Petrópolis – RJ, Vozes, 1993.

_____, **Da Existência ao Existente**, Campinas – São Paulo, Papirus, 1998.

_____, **Descobrimo a Existência em Husserl e Heidegger**, Lisboa – Portugal, Instituto Piaget, 1999.

DOSTOIEVSKI, Fiodor, **O Jogador**, Lisboa – Portugal: Editorial Verbo, 1965.

KUIAVA, Antonio Evaldo, **Subjetividade Transcendental e Alteridade: Um Estudo Sobre a Questão do Outro em Kant e Lévinas**, Caxias do Sul-RS: EDUCS, 2003.

PELIZZOLI, Luiz Marcelo, **A Relação ao Outro em Husserl e Lévinas**, Porto Alegre, Edipucrs, 1994.

SOUZA, Ricardo Timm de, **Sujeito, ética e história: Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental**. Porto Alegre-RS: Edipucrs, 1999.

SUSIN, Carlos Luiz, **O Homem Messiânico – Introdução ao Pensamento de Emmanuel Lévinas**, Petrópolis / POA, Vozes/ EST, 1984.