



Aufklarung. Revista de Filosofia

ISSN: 2358-8470

revistaaufklarung@hotmail.com

Universidade Federal da Paraíba

Brasil

dos Santos Dias, Márcio Adriano
Infinito E Alteridade? A Subjetividade Ética Inspirada Pela Heteronomia Em Emmanuel
Lévinas
Aufklarung. Revista de Filosofia, vol. 1, núm. 1, 2014, pp. 117-140
Universidade Federal da Paraíba
João Pessoa, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=471547046006>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

INFINITO E ALTERIDADE? A SUBJETIVIDADE ÉTICA INSPIRADA PELA HETERONOMIA EM EMMANUEL LÉVINAS

[INFINITY AND OTHERNESS: THE ETHICAL SUBJETIVITY INSPIRED BY THE HETERONOMY IN EMMANUEL LÉVINAS]

Márcio Adriano dos Santos Dias *

RESUMO: Busca-se apresentar o pensamento levinaseano diante de uma interpretação a mais original possível, procurando preservar a importância do pensamento deste filósofo à posteridade no que se refere principalmente ao seu método de redução fenomenológica. Com este método Levinas propõe a saída do modelo do entendimento analítico sobre a realidade, que se apoderara - durante a modernidade - no modo de uma vontade de sistema que tudo revolve e devolve à totalidade do Ser, horizonte por excelência fundamentado numa ontologia, de jaez a operar sempre uma remissão ao Ser, inclusive as individualidades por natureza dotadas de alteridade. No lugar de construir um novo sistema ético encapsulador da subjetividade na Razão do Ser, Levinas procura por a nu - através de uma descrição fenomenológica - a chamada do Infinito através do Outro, que se instala desde um passado imemorial na subjetividade, não deixando que esta se entregue à languidez da subjetividade moderna racional, já alvejada pelos sistemas da totalidade, deixada à sorte do excesso de Ser potencializado pela modernidade e destruída quase que por completo pelas revoluções mundiais, entendendo-se estas também na forma de guerras impulsionadas

ABSTRACT: The aim of this article is to present the Levinasean thought before as the more original interpretation as possible, seeking to preserve the relevance of the thought of this philosopher to the posterity, particularly, that regarding his phenomenological reduction method. By using this method, Levinas proposes the escape from the analytical understanding model about reality, which had dominated throughout modernity, as a system will which revolves and gives back everything to the totality of the Being, horizon by excellence, founded on an ontology, in a way to always operate a remission to the Being as well as the individualities endowed with alterity by nature. Instead of building a new encapsulating ethical system of the subjectivity in the Reason of Being, Levinas aims to unveil, by means of a phenomenological description, a call by the Infinite through the other, which gets installed since an immemorial past in subjectivity, not allowing it to surrender to the lethargy of the modern rational subjectivity, already so much targeted by the systems of totality, leaving it at the mercy of the excess of Being potentialized by modernity and almost completely destroyed by the world revolutions, also understanding them in the form of wars

* Doutor em Filosofia pela UFPE/UFPB/UFRN. Professor efetivo da Universidade Estadual da Paraíba - UEPB, Campus V, João Pessoa - PB. m@ilt: marciodias.jp@hotmail.com. Colaboradora: Layane Marques de Souza; aluna pesquisadora em IniciaçãoCientífica - IC / UEPB-CNPq do Curso de Arquivologia da UEPB, Campus V, vinculada ao Projeto de Pesquisa PIBIC de autoria deste professor pesquisador; Cota 2013/2014, intitulado: "Do mal na natureza à natureza do mal: Possibilidades éticas da responsabilidade não violenta socioambiental - focada aos humanos e extra-humanos". O presente artigo é resultante da primeira fase desta pesquisa, que explora o paradigma da Alteridade em Emmanuel Levinas, no que concerne às suas possibilidades de saída do estado de violência entre humanos.

pela civilização do Aufklärung, a Europa. A recolocação da ética como filosofia primeira é mais uma necessidade que se faz em nosso tempo, visto que assistimos pari passu ao desenvolvimento tecnológico, modos de dominação sobre subjetividades, subsumidas ao biopoder e à biopolítica de uma essência filosófica no mínimo alheia à base mais originária do fenômeno humano neste planeta em sua alteridade própria.

PALAVRAS-CHAVE: Mesmo e Outro; Totalidade e Infinito; Subjetividade ética; Heteronomia.

impelled by the civilization of the Aufklärung, i.e., Europe. The relocation of ethics as first philosophy is one more need in our days, once we have witnessed the pari passu technological development, modes of domination over subjectivities, subsumed to the biopower and to the biopolity of a philosophical essence, at least, not caring with the most originary basis of the human phenomenon in this planet in its own alterity.

KEYWORDS: Self and Other. Totality and Infinite. Ethical Subjectivity. Heteronomy.

INTRODUÇÃO

Nesta proposta de apresentar a subjetividade ética na ótica levinaseana, situamo-nos partindo do olhar ético-filosófico da análise fenomenológica, bem ao modo deste filósofo, e por isto, atendendo a um fenômeno filosófico-ético-antropológico recorrente: o movimento de saída ao humano enquanto subjetividade na sua concretude Desejante – afetiva – que ultrapassa e se antepõe a atos de juízos representativos da consciência entendida como subjetividade puramente "racional". Nesse sentido, não começamos pela indicação da razão e pelo seu aparato a priorístico, como ponto de partida primordial, mas pela eleição do coração da vida relacional afetiva feita em linguagem do humano, em que atravessa o Infinito a chegar ao Mesmo, este último em sua acepção de identidade e que, contudo, uma subjetividade desde sempre já se soma em construção a partir de Outrens – que vêm como estranhos à filosofia e lhe parecia o mais familiar, o mais já conhecido – mediante a tradição até aqui afirmada. A trajetória, então, é feita não desde ou a partir única e exclusivamente de uma autonomia do sujeito pensante. Ora, não duvidamos da existência desta, mas em consonância com outro modo de pensar, o levinaseano, acedemos a uma evasão deste patamar até a heteronomia da alteridade que atua em silêncio na vida ética. Com efeito, assim nos deslocamos ao re-encontro de uma realidade com outra ótica, bem anterior ao sujeito que se diz livre, e somente por isto se vê – depois – responsável, visto que não se dera conta da Alteridade enquanto exterioridade radical a marcar indelevelmente a construção da própria subjetividade que se

entende de modo autóctone. Ora, da subjetividade do Outro, que se apresenta na relação face-a-face da proximidade e do diálogo, já serviu desde passado imemorial, de ponto ou condição inicial axial para uma constituição da chamada autonomia do sujeito ético. Portanto, aqui não se negligencia este aspecto fundamental, tão comumente negligenciado pelo ponto de vista egotista da razão e seu afã de realizar a liberdade numa totalidade estritamente representada, mesmo que socialmente ocorrente sob a égide de uma classe e/ou Estado.

Destarte, de acordo com a nossa leitura de Outrem que é subjetividade concreta e afetiva, antes que apenas racional e auto-identificadora em se tratando do encontro do humano, dispõe-se o “eu” (*moi; ego*) em carne e sangue ou o Mesmo diante do Outro, tendendo a anular este ou não. Seguindo, portanto o fio condutor de nossa tese aqui exposta, a saber, que a subjetividade autônoma é influenciada decisivamente na sua desconstrução/reconstrução/ construção pela presença de Outrem durante a abertura dialógica, procuramos mostrar como na sua constituição de ser feliz do sujeito autônomo, pode acontecer a formação da subjetividade ética. Esta seria interpretada como responsabilidade concreta que funda justiça genuína e não clama pelo apelo, antes que desperte mesmo para sua "liberdade" tão em voga nesses "tempos modernos".

1.0 BEM ALÉM DO SER: OU O OUTRO QUE VEM AO MESMO

Primeiro: a subjetividade que se vê livre diante de tudo, o Mesmo, ama a sua vida. Não se sabe, por isso mesmo - este seu narcisismo, que é afetado profundamente até suas últimas raízes inconscientes - em sua razão de ser - pelo Outro. Ou seja, é marcado pela alteridade radical que lhe visita sem que ele racionalmente *a priori* conceba. Pois de cofre a vida se dá e não avisa *a priori* que irá acontecer, dá-se - como diríamos - de repente, vindo à subjetividade que se representa como sendo livre sempre antes de tudo, com o que chamamos de "estranho" a instalar-se e participar da formação de suas entranhas: Outrens. Tal "estranho" que já se entranhou no Mesmo, fratura e modifica a (pseudo) totalidade deste, in-augurando uma saída do tão insistido horizonte do seu Ser ora entregue à intransitividade de perseverar em seu ser e sempre afirmar-se indiferente a outrem dada a sua egolatria - sendo isto um mal, um excesso por tender à anulação de Outrem, como temos visto aí diante de

nós nas relações estabelecidas entre humanos.

Contudo, o Bem, vindo como possibilidade maior por Outrens, chega ao Mesmo, mas sem que este saiba ainda à luz da razão, e só mais tarde dando-se conta deste acontecimento antes imemorial. Em um encontro assim, abrem-se as condições de saída do excesso de ser do Mesmo sobre Outrem, mas desde uma exterioridade que veio de algures, ou seja, desde a escuridão à razão que se julgara autóctone, cujo significado do seu contrário, da permanência relutante no Ser do Mesmo, do idêntico a si, tem sido o mal moral - ou egoísmo recalcitrante.

Como já notamos logo acima e precisamos enfatizar dado um esquecimento recorrente na insistência de seu ser-mesmo, tal descrição nos permite vislumbrar uma sempre nova possibilidade de saída - também - desse excesso de ser, a partir do qual o ideal dominante da filosofia ocidental se reporta a cada humano como se fosse uma representação de sujeito, a vontade de se representar como pessoa, somente e a partir de *Cogito*, e não no face-a-face real das situações diárias, que abre as possibilidades de relação a outrens *kath'autó*; pela sempre versa, parte como se de início o "Fiat" da vida fosse mera autoafirmação dentro do horizonte cúbico-logado, isto é restrito ao seu cubo da vida (corpo com espaço restrito dotado de largura, profundidade e extensão, e em tempos de um agora, um antes e um depois: presente, passado e futuro) o cubo de vida cujas categorias operacionais do conhecimento cientificamente admitido, restringiriam o seu ser, ou seja, esta via da imanência do Ser restritiva ao Ser e sempre ouvir a "voz" do Ser em sua ocorrência articuladora do mundo. Qualquer transcendência deveria obedecer em última instância a esta imanência de ordem cúbica feita em totalidade das relações em obediência ao Ser. Mas a saída deste horizonte indica um não-horizonte, que mais que um puro "Nada" indica uma terceira via filosófica: Outrem e não o Nada, pois do Nada, nada pode provir. Esta terceira via esquecida desde Parmênides serve-nos de referência, pois é anunciada pelo Infinito Ético, o Bem, simultâneo e desde sempre inscrito na relação *face-a-face* entre Mesmo (Ser) e Outrem (Alteridade: antes tomada como o dogma racional do Nada). O "começo" da filosofia, pois, não recairia sempre nas eiras da Ontologia e sua Luz do Ser, em formalização cúbico-lógica, deste egotismo e esta egologia do Mesmo elevados à potência de Totalidade, cuja redução do real é operada pela razão que obedece a um padrão cúbico do espaço-

tempo categorial - meramente científico-convencional moderno, mas em substituição a esta lógica do Ser, re-ver pelo terreno do húmus humano, a um *passo além*, que vem na relação ao Outro humano, em sua trans-ascendência mantida pela abertura ao Infinito, o Bem além do Ser. Ora, Platão já dissera que "é por ele (o Bem) que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o Bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder"¹. Vê-se que toda metáfora do Sol em Platão é referente ao Bem além do Ser, ideia do Infinito Bem, pois é inabarcável, seja por qual for a totalidade, e simultaneamente a tudo atinge. A Ética então é o referencial maior de saída do sem-sentido em si do Ser, e já desde Platão caiu no esquecimento do Ser, ou seja, que a ideia fixa do Ser provoca na filosofia até então. Já está em Platão a transcendência do Bem em relação ao ser. O Bem além do Ser faz-se início da filosofia, isto é: É filosofia primeira. Pois, o Desejo do Bem que atinge a subjetividade e pode dar direção ao Outro, evade da preeminência a Ontologia do Mesmo, do Ser, da egolatria. Portanto, a subjetividade a fim de se estruturar em suas últimas bases, vai ao encontro do Outro, sua referência maior de Desejo autêntico - não narcísico - do apelo ético do Outro. Pois, se o olho (a subjetividade) não fosse solar não veria o seu Sol ao expressar-se diante de seu olhar *face-a-face* com o Outro como janela para o Infinito (Bem além do Ser). De tal modo que, a soma da totalidade do Ser não resulta no Infinito. Por isto também, o Bem está preservado do cubo do Ser, na relação ao Outro - uma relação fora do horizonte anunciado pelo Ser.

É diametralmente o oposto ao que Zizek afirma sobre o pensamento ético levinaseano. Este filósofo defensor do marxismo procura dissuadir quem possa pensar uma possibilidade real além do horizonte do ser, também proposto pelo marxismo e seu totalitarismo na práxis, isto é com sua proposta restrita, de totalidade de relações que segue o caminho da unidimensionalização do real:

A crítica inicial de Levinas a Hegel e Heidegger em seu livro *Totalidade e Infinito* é um modo de procedimento antifilosófico: Para Levinas, o infinito da relação com o Outro divino é o excesso que rompe o círculo da totalidade filosófica².

No mínimo ignaro, e seguindo a esse modo escabroso de tratar desta relação entre totalidade e infinito, este defensor do totalitarismo

rebaixa o Desejo do infinito em Levinas a um nível categorial. Perguntamos: Todos os nossos afetos e nossa linguagem são de saída categoriais? O *Lebenswelt* husseriano somente se pode aceder pela via categorial? Não haveria uma vivência pré-lógica, anterior a toda categorialidade no humano enraizada numa experiência profunda do Empíreo que segue sendo afetividade, chamada pelos defensores exclusivos dos categoriais de "irracional", e que não pode ser meramente confundido com os instintos, embora que estes também possam integrar suas componentes? O des-interessamento, despertado pelo Outro que vem do infinito, não pode vir desde fora da imanência autorreferente do pensar totalizante? Se nada disso é possível, então o Infinito que me atinge, para além do meu pensar não existe, é mera ilusão. A totalidade não se dá em Levinas em relação exclusiva de contraposição, mas de relação de conjunção tensa, intriga ética no dizer de Levinas, com a ideia de Infinito, que transborda todas as categorias possíveis, por não poder se prender a nenhuma delas, mesmo da totalidade imposta pelo pensar. Não é o pensador que se impõe ao Infinito, mas o infinito que se impõe ao pensador e sua sistemática da totalidade. Levinas é um filósofo que desnuda este pensar paradoxal e desconcertante acerca da limitação de toda totalidade pensada que não pode apreender a realidade por completo, e jamais apreenderá, pois o infinito é quem limita o pensador da totalidade, mas esta totalidade sistematizada pelo pensar não contém jamais o Infinito, e o Desejo em cada ser vem do Infinito, inclusive o desejo de totalidade que falseia a realidade humana, pois não tem condições de mimetizar o Infinito, que se basta a si e opera em todos os finitos a vida em abundância. Zizek definitivamente não sabe deixar-se pensar pela receptividade a Outrem "*de outro modo que ser, ou mais além da essência*" do Ser dos filósofos da imanência, do ateísmo e da autonomia do si remetido ao mesmo si, constituintes do pensar totalitário.

Este aspecto da realidade é vivido por todos nós, e Levinas faz aqui indicar a alteridade radical presente em cada recanto deste mundo da vida humano, que é de sentido pré-lógico porque também pré-afetivo, doador de sentido na relação a significância de Outrem. Mas de início e via de regra, nesta epopeia do Ser mantido pela repetição do Mesmo, este quer exclusivamente viver em sua imanência da "boa sopa, do ar, da luminosidade dos espetáculos, do trabalho, das ideias, do sono, etc."³, ou seja, o mesmo ontologicamente é também "gozo", desejo de (...). Sustentamos que a subjetividade do Mesmo começa a existir nesse

ambiente que a envolve, onde ela vive a sua vida, indicando uma primeira fonte da moral, que se refere a uma primeira infância da humanidade: a moral do egoísmo, do si a si, tanto individualista como totalitário, pois o nós da totalidade de um estado socialista, não passa de uma soma de eus replicados como se fossem de um só modo, com uma mesma face, de tal modo que cada o Outro tende a ser assimilado e por fim anulado, por conta de uma metamorfose da representação empreendida pela razão do Mesmo e sua viagem da totalidade. Neste sentido, assim como o pão é assimilado pelo mesmo, ao comê-lo, há a tendência de o outro humano ser "feito" em mesmo via representações da racionalidade do pensar categorial, o que equivale a uma anulação da alteridade do Outro enquanto Outro, e no lugar coloca-se a posição (de *positum*: posto) de outro do Mesmo, ou seja, um gênero - uma categoria - do pensar, feito como resultado da abstração definidora de outro: Nos totalitarismo assistimos a esta metamorfose desastrosa do Outro.

Ora, viver em relação ao Outro é muito mais que pensar categorialmente, embora este modo não seja inexistente no viver para tratar artefaticamente do mundo em relação ao humano. Até funções com objetos evidenciam fenomenologicamente isto, como é o caso da assimilação de um pedaço de pão ao se alimentar, pois é impossível assimilar o alimento por inteiro. Analogamente podemos aludir a dificuldade de assimilar os Outrens humanos tornando-os dentro de uma totalidade afirmada pelo pensar, pois sempre remeterá ao Mesmo. Aqui, a fratura do pensar sobre as coisas não rompe o próprio círculo instaurado por ele mesmo em sua vontade de tudo encapsular pela Razão totalizante e suas re-presentações na tela mental, pela fala pelo computador ou pelo papel. Como afirma Levinas:

Viver de pão não consiste nem em se representar o pão, nem agir por sobre ele, nem agir por ele. Certamente o ser humano precisa ganhar seu pão. De maneira que o pão é também aquilo pelo qual eu ganho meu pão e minha vida, mas se como para trabalhar e para viver, vivo *do* meu trabalho e *do* meu pão. Assim, o pão e o trabalho não me divertem (...) do próprio fato nu da existência, nem ocupam o vazio da existência, a fruição (posse) é a última consciência de todos os conteúdos que se implicam na minha vida - ela os abraça"⁴.

Outro pode ser encapsulado, definido por tal operação? Que significaria definir o Outro? Definir o que não se consegue definir,

abraçar o que a consciência não pode abarcar ou assimilar por inteiro? Que é o Outro humano? Tal é rasgo ingente e simultânea incapacidade dessa consciência pensante, e até mesmo a aparente não localizada e diluída no "ser social", o pensamento que se passa em desatenção ao que realmente consiste o Outro. Por isto, trata-se de um falseamento, via mimetismo da razão redutora, do Outro humano autêntico, pela troca do outro posto pelo Mesmo totalizador, totalizante e totalitário. Já neste sentido de uma delusão do outro em Slavoj Zizek afirma: Sabe o que dizem os totalitários, que gostam da humanidade, mas odeiam pessoas concretas? Nesse sentido, vejo-me um pouco assim⁵. Aqui o Mesmo da totalidade, entendida por este pensador como "humanidade", um gênero, é visto pelo Mesmo como de maior importância que os outros que por si mesmos se apresentam a ele no face-a-face. Trata-se do outro excogitado e definido pelo Mesmo, posto pelo mesmo da dialética, onde o outro é refém de uma abstração embalada por um sonho de uma realidade inexistente, irreal. Assim, até no mais intenso materialismo encontra-se a negação do Outro autêntico, posto que reteve a lógica do Mesmo intacta, assassinando os outros reais como se fora menos que nada, em um feixe de totalidade à luz perseguidora da razão identificadora e autorreferente.

Nesse sentido, a fruição faz parte da vida, assim como faz parte da vida viver com homens concretos e fruir dessas relações, mas sem precisar eliminá-los em função de uma vida entregue à pura contemplação racional que frui a posse do Outro para encontrar sentido da existência. Quer talvez, no final das contas, agir com "justiça" sem ética humanamente possível - dado o sufocamento - se preciso for por completo - das alteridades concretas. Ela não é algo como um estado meramente psicológico que chega ao Mesmo por meio de outros, ela é muito mais o "frisson mesmo do eu". O *moi* constitui a apropriação na fruição e, assim, a posse remete ao *bem* de um "*Eu*" que confere a ele independência – mesmo relativa – e institui-se como um eu autóctone e separado, ou seja, o *eu* é que é *separação*. A subjetividade, assim, vê-se, de início, como *separação* a gozar da vida com os demais seres separados entre si; o nosso analisando no divã, Slavoj Zizek, vê-se completamente separado dos "homens concretos" em torno de sua distopia de humanidade, o seu "sonho comunista" hic et nunc, e por isto os odeia os indivíduos aí enquanto Outros.

Mas ainda que assim seja tal modo de ser e pensar a realidade,

pelo ângulo esquálido de humanidade real do pensar totalitário, ou seja, este Mesmo que sendo relativo (e se acha absoluto) e negativo (e se acha o positivo), tal "bem" goza de possibilidades para um sentido positivo caso não aborte e anule a relação àquele Outro antes; pois, em seu máximo ex-cedente, esse egoísmo do Mesmo, se coloca em condição de possibilidade de se dirigir a um reencontro com o Outro, não por autonomia sua da razão, mas por chegada e fratura do Outro ao encontro do Mesmo. Possibilidade de responder ao apelo do Outro, ao chamamento deste desde um fora de seu horizonte egológico, em uma forma ética que fundará justiça autêntica com ele, e sem que o mesmo deixe de sê-lo, isto é, seja anulado ou falseado pelo idêntico a si do mesmo que faz uma representação, por natureza distorcida do Outro; Trata-se aqui de uma relação entre diferenças - alteridades que podem fundar sempre a fraternidade.

Vê-se que aqui há *Éthica*, mas também a uma "Aístesis" da relação do Mesmo abandonando o seu si e simultaneamente movendo-se num desinteressamento, ao ofertar-se em um "Eis-me!" ao Outro. Tal relação ao Outro foi esquecida, ou seja, foi por muito tempo encoberta e caiu no esquecimento da modernidade; pois esta está ainda, primordialmente presa no obscurecimento de certo modo de pensar a *Aufklärung*. Talvez somente Kant tenha entrevisto, mas não ainda se dado conta inteiramente, desta verdadeira trans-ascendência do Outro face ao Mesmo, que não pode nem deve ser encapsulado pela razão iluminada redutora e identificadora do Outro em Mesmo, ao anunciar a segunda fórmula do seu imperativo categórico:

Age de maneira tal que trates a humanidade, tanto na tua pessoa, como na pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como fim, e nunca como puro meio⁶.

Ora, ainda o parâmetro do Outro em Kant é medido pelo si mesmo, embora que se referindo à sua dignidade, como pessoa humana; Contudo, soma-se aqui outra limitação de ordem ontológica, aonde estaria sendo reputado tal outro? A Humanidade como totalidade singular e resultante de uma abstração. A mesma abstração que permite Zizek amar este conceito vazio e odiar outro diante dele, cujo Infinito Bem o chama, demanda-lhe obras de justiça, mas é deixado para depois por uma ideia de totalidade enfermiça, cruel revolução em torno de um "progresso da humanidade" que já assassinou pelo menos 90.850.000 de

seres humanos na face da terra no curso do século XX⁷.

126 Kant também reconhece a disposição natural à transcendência por parte da razão, face a racionalidade redutora categorial das operações do entendimento, ao dispor-nos princípios constitutivos diferenciados de princípios reguladores. Mas Levinas aqui, neste ponto indica um "saltar fora", inclusive dos princípios reguladores que operam segundo uma orientação desde a imanência do esquema do sujeito puro transcendental, que também não indica "ter fome". Pois se trata de uma razão autônoma, mas não atribui valor algum da pessoa humana em carne e sangue numa situação concreta, pois seria o terreno da heteronomia da vontade, e como tal é "origem de todos os princípios ilegítimos da moralidade"⁸. assim, segundo o filósofo de Königsberg, ao dirigirmos o nosso olhar ao Outro como resposta à sua demanda, na relação real do face-a-face, não pode daí provir nenhuma relação moral brotada dele enquanto outro, pois o ser humano deve abstrair sozinho a situação ideal consoante a "vontade de querer se tornar em lei universal"⁹ e legislar sobre si e sobre o outro também.

No caso de Levinas há um salto referencial que atribui ao Outro a autoria do apelo, do mandamento ético. Assim, nos tomamos de cheio diante de uma redução do pensar analítico, ao mesmo que uma abertura receptiva ao estranho que me vem; trata-se de um ego-esvaziamento das nossas teias categoriais, tanto quanto somos tomados de assalto por quem nos olha bem de perto e roga-nos algo sem rodeios, de chofre e sobre maneira alterando o meu pensar pela via de uma linguagem da afetividade, sensibilidade, não indiferença da frieza racional, na experiência de uma empiria radical da existência (humana?) como um psiquismo encarnado a desejar o Outro e romper a circularidade da razão enclausuradora em suas iniciativas. Há aqui certa racionalidade pré-categorial se dá em simultaneidade à experiência do psiquismo entranhado em carne e osso, que tem a razão ainda e sempre em atraso, dada a fixidez e lentidão em chegar às operações categoriais. Sendo por isto Levinas afirmar que vem "de fora da luz e fora da noite, fora do conhecimento que mede os seres, a desmesura do Desejo"¹⁰, ou ainda, fora da luz da "consciência racional" de um "*eu penso, eu sou*" próprio da modernidade; fora de uma subjetividade puramente racional e auto-referida agora como autóctone em seu modo de ser fruiente que vai desde si pensando a identificar diferente e assimilá-lo como para si de volta a si tomando-o como posse de sua vontade de universalidade. Tal é a

dialética do Mesmo, pois não há outra fora desta elaborada pelo ente pretensamente autóctone. De um sujeito que vigora como autor de um pensar totalizante, confundido equivocamente com a realidade de Outrens em sua pluralidade de origem, ou seja, onde estão as alteridades e as possibilidades autênticas de relações éticas - obras de justiça que ultrapassam as cadeias do pensar analítico, decompositor do real.

Já em mais um sentido diverso, podemos entender também que Levinas, a partir de *Totalité et infini*, indica que este o modo de moral - do egoísmo de um ser autóctone, vê no bem da posse (fruição) a individualização, o Mesmo em uma separação de um *eu* autossuficiente no gozo pleno de sua posse. Podemos dizer que tal fruição “desformaliza a noção de separação, que não é uma nota no abstrato, mas a existência em si de um *eu* autóctone”¹¹ face aos outros. Por isto, o Mesmo se faz um “*eu*”, uma subjetividade, de início, autóctone e sempre procura permanecer em sua perseverança de ser, até o momento de responder ao apelo que vem do Outro que clama, d'algum modo, por *justiça* à subjetividade, e somente, então, podendo-se fazer daí uma subjetividade ética.

Um “*eu*” autóctone se passa em sua insistência, ou seja, na rotina do domínio privado e de uma vida econômica. Assim, é nessa maneira econômica do “*eu*” a gozar, que a subjetividade se desenrola, na crença vivida de uma separação a se manifestar ante os outros “*eus*” autóctones, até de repente – como dissemos – exceder-se disso. No meio dessa ambiência natural, sua interioridade privada se desenrola concretamente. O concreto é o meio em que o seu centro é o “*eu*” autóctone, mas, em vias de possibilidade de uma excedência, em sua socialidade, para fazer justiça ao Outro, desde a manifestação deste a desafiar e chamar para fora da insistência tal *eu* autóctone. Notemos, então, que o Mesmo faz-se como sujeito na concretude da vida econômica, diferentemente de um “*eu penso*”. O seu modo de ser sujeito é tracejado no sentido possibilidade de ter que ofertar-se ao outro até em vias de precisar suportar o universo, diante de um apelo vindo à relação face-a-face, uma relação não anônima.

A excedência na socialidade que marcará uma guinada da subjetividade autóctone em subjetividade ética se dá no instante em que é provocada a insistência desse “*eu*” (*Moi*) pelo reenvio ao Outro pela trans-ascendência deste e seu poder impactante ao mesmo que atrator de atenção, de possibilidade de dignidade. Uma trans-ascendência que

remete o *meu* “Eu” - ou Mesmo - ao absolutamente Outro em socialidade no mundo vivido. Nesse sentido, a positividade de que falamos acima condiz com o fluir da fruição da vida plena, de mãos cheias, a qual a trans-ascendência da alteridade do Outro irrompe no Mesmo, vinda do Infinito a este, e que visita o *eu* de uma subjetividade autóctone, revirando-a e sendo possibilidade de traumatizar eticamente um *eu* tão aparentemente autóctone, em *seu* fruir, de *sua* da vida, como se fora *tudo só seu*. Neste passo, com a saída por mor da alteridade sobre a subjetividade autóctone, uma vez rompida sua casca dura (hebraico: Klipot), do seu ego, o mesmo libera-se desta insistência moral egóica, e no movimento ao Outro, um Altru-ísmo pode se dar e assim o surgimento da ética do dar-se conta do Outro, do reconhecimento do Outro como outro, uma vez já ter ocorrido o traumatismo primitivo do Outro no Mesmo, constituindo a subjetividade ética Altruísta, por desinteressamento de si e ao mesmo passo a realização da obra de justiça (hebraico: Tzedaká) ao Outro: ética concreta que provém da relação da alteridade ao mesmo, aqui apenas descrita fenomenologicamente, sem precisar de construção de uma vontade de sistema racional.

2.A MORADA

Podemos dizer também que, na permanência na *morada* em que somos hóspedes, é nesta extra-territorialidade - da construção de uma habitação própria do humano, também experimentada como recolhimento, dá-se “uma suspensão das reações imediatas que solicitam o mundo, tendo em vista um pouco mais atenção a si mesmo, às suas possibilidades e à sua situação”¹² Tal recolhimento é obra da *separação* enquanto existência econômica da subjetividade humana ainda não despertada eticamente pela alteridade, para fazer justiça. Aqui a subjetividade se encontra, por assim dizer, adormecida. Tal condição goza-se como interioridade, “realizada concretamente pela casa”¹³. A casa é também o lugar metafórico onde se faz a primeira revelação do Outro, desde a presença do *feminino*, sendo este “um dos pontos cardeais do horizonte onde se dá o lugar da vida interior”¹⁴; mesmo com a ausência do ser humano de sexo feminino em uma morada, em nada muda o caráter de feminilidade na casa que está aberta, próprio do acolhimento da morada. Segue-se daqui o fato de que o feminino trata-se também em termos de uma metáfora viva da alteridade, na forma de

uma energia que significa a abertura, a presença da exterioridade, com relação à interioridade acolhedora de sua situação própria no mundo, reservando a separação no recolhimento. Atentemos, assim, para o fato de sustentarmos que a heteronomia convidará a subjetividade a uma obra ética, desde a exterioridade que vemos aqui expressa.

Assim, a alteridade é marcante e de fundamental importância ética como condição da relação àquela com um tu. Esse tu somente é a primeira maneira de reencontro com a alteridade sob o signo de uma familiaridade. A primeira “janela” na morada de um “eu” solipsista. Também se trata de uma primeira situação de des-nucleação de um *ego*, ou seja, do meu *Eu*, ou do Mesmo, que é chamado de algum modo a doar, como abdicando, para partilhar na cooperação ao Outro.

A essa situação, remetemos a outra metáfora: a epifania do Outro, enquanto Estrangeiro, que, em seu tu, traz uma completude do humano pelo diálogo, em que seu rosto é dizer sem dito, mas condição desse dito, isto é, é o humano em seu dizer a se revelar pela janela da face do “Outro”. O diálogo se desenrola, pois, de “janela a fora”, no mundo com o Outro, pela partilha da palavra, ou seja, em diálogo aberto como relação:

Nenhuma relação humana ou inter-humana não pode se dar externamente à economia, nenhuma face não deverá ser abordada com as mãos vazias e a morada fechada: o recolhimento do humano e da separação, coincide com o Desejo do Outro absolutamente transcendente.¹⁵

Com efeito, a dimensão da transcendência é apontada em sua transcendência mais básica, por assim dizer, de maneira elementar, a partir do Desejo do Outro, no Estranho, ou seja, no Estrangeiro que vem ao encontro do Mesmo, desde a exterioridade no mundo vivido. Assim, desde a alteridade do Outro, com a ideia de infinito, institui-se a relação que chamamos de *humanidade do humano*. Isso se trata do inverso do ponto de partida para um pensamento formal/racional, portanto, assumindo um vínculo totalmente diferente, que é da experiência feliz e egoísta, mas se excedendo dela, acontece esse jogo em que o “Eu” do “Mesmo” - subjetividade no modo interessado e auto-centrado – situa-se de chofre com a excedência a partir do Outro, tocando o núcleo da *relação ética*. Trata-se de uma situação no mundo real que provoca o sujeito desde um fora, para além da mera compreensão conceitual

imediata e englobadora, para um agir ético de responsabilidade concreta despertado pelo Outro. Assim, pode-se dar a defesa explícita da subjetividade ética como caminho, para fornecer um fundamento da justiça, a partir da revelação do Outro que vem do infinito – ou seja, da heteronomia da alteridade.

(...) nossas análises estão dirigidas por uma estrutura formal: a ideia de Infinito em nós.¹⁶

A subjetividade ética será inspirada para fundar atos de justiça, graças a um despertar do Outro que a elege para agir. Para colocar ênfase nessa heteronomia da alteridade, cabe aqui, então, aplicarmo-nos a distinção de duas ideias: a de totalidade e a de infinito. Não se trata de uma mera oposição entre tais ideias, posto que há a conjunção “e” que se interpõe como “relação” entre dois padrões de sub-relação, privilegiaremos nessa relação, a primazia em acordo com o infinito que resguarda a alteridade ética. Nessa ideia, será acentuada a *defesa explícita da subjetividade ética*¹⁷, não em um nível meramente egoico contra a totalidade, nem de sua “angústia” diante da morte, mas como fundamento assimétrico da justiça assentado na ideia de infinito que vem do Outro. Podemos, assim, notar que, desde o prefácio da sua primeira obra maior, *Totalité et Infini*, a intenção de Levinas é fazer prestar atenção à experiência da ideia de Infinito, em que investigamos e podemos entrever o desejo da subjetividade e seu tropismo àquele que aí irrompe, a alteridade do Outro no rosto; isso indica em qual direção as nossas análises fenomenológicas caminharão, qual seja, como abertura ética:

Uma “ideia do infinito” que, refratária ao domínio da luz da Razão, à inflexão intencional, trate de – como infinito ético e para além da negatividade pura da finitude – fazer frente ao trofismo da totalização, no encontro com a alteridade.¹⁸

É digno de nota que a recorrência à ideia de infinito, que não se deixa englobar pela totalidade, dá-se no fito de “se compreender melhor

a ideia de alteridade [...] da 3^a Meditação cartesiana, da qual Levinas aproveita o esquema formal"¹⁹, que é explicitamente mantida ao longo da elaboração de *Totalité et Infiniti*²⁰. Assim, como não faltará, nesta obra, a crítica constante à totalidade de uma consciência redutora do Outro em Mesmo, tal análise empreendida se permite a isso em função da discussão da relação axial: Mesmo e Outro.

Seguindo o fio condutor de nossa tese, da subjetividade ética como fundamento da justiça pela responsabilidade concreta ao Outro, dá-se um desenvolvimento sobre o desenrolar da vida cotidiana “como o infinito se produz na relação do mesmo com o Outro, e como não transpostos, o particular e o pessoal atraem de alguma maneira esta produção do infinito que passa”²¹. Isso se pode entender por meio de uma reconsideração da *existência econômica*. Tal dimensão, nas análises heideggerianas do Ser e do Ente, não foi devidamente contemplada. Partindo, então, do ordinário e do jogo de uma existência banal, é de onde se considera um “Eu” em si, em “sua casa” e, assim, separado, feliz. Esse Mesmo exclui o acesso a uma alteridade até que se rompa a sua clausura egológica. Consiste ele em neutralizar qualquer exterioridade do não-eu, pois tende a se encerrar nessa *subjetividade autorreferente*:

Em nível sensível, o metabolismo do gozo dissolve na interioridade do psiquismo carnal o elemental pré-objetivo [...]; em nível prático ou representativo, a apropriação subjetiva faz da objetividade coisa trabalhada – e possuída – o polo noemático do dinamismo intencional. Não existe, em suma, eu soberano sem isolamento; a solidão é o preço da liberdade do Mesmo.²²

Neste caráter de ser o “Mesmo”, ocorre, em tempo diferente, isto é, em diacronia, o instante de interpelação pela epifania do Outro. De repente, sob esse golpe de situação, insere-se o relato acerca da ideia de infinito que rompe a rota mesmificante de um “eu” sempre identificado consigo enquanto subjetividade solipsa por sua egoidade.

Delineia-se aqui um desenho formal que tal ideia implica, com alguns aspectos importantes, que são a positividade do infinito; sua *anterioridade* a todo pensamento finito e também de todo pensar do finito; a noção de que a *exterioridade* surge de um olhar (*visage*) do finito – o Outro e, por fim das contas, a noção de que a ideia de Infinito é colocada em nós, enquanto seres mesmos separados.²³

Ora, há uma verdade: o “*eu*” se apercebe de sua relação com o que ultrapassa sua compreensão – Outro que vem do Infinito. Assim, seguimos além, ao entender que há uma abertura, pois importa reportar e descrever uma relação ao infinito que desborda o pensamento e marca indelevelmente o humano em sua subjetividade. “A contemplação, como tal, se encontra em admiração, adoração e prazer. Ela não se move mais a um “objeto infinito”, enquanto conhecido e tematizado, mas enquanto “dignidade.”²⁴ Com efeito, aqui nos resguardamos bem de olhar, na proposta de Descartes, um simples ornamento de estilo ou ainda uma mera referência à religião. Reinterpreta-se audaciosamente o desenho da noção própria de infinito. Aquele que não é encapsulável na Totalidade, isto é, na totalização, pois é o absolutamente Outro, é exterioridade absoluta, ou seja, infinito ético – Bem – que transborda ao ato de pensar no interior do Ser e, como tal, impede o proveito completo de uma tematização total, açambarcadora, como um círculo concêntrico, em movimento centrípeto.

O fundamental é que aqui se “associa a ideia do infinito a uma desmedida: pensar além do que é pensado. A ética da Alteridade deve ser instaurada a partir desta base, a partir da desmedida da infinitude do infinito”²⁵. Assim, o infinito escapa de toda dimensão pela sua infinitude mesma, não sendo um mal infinito, mas *Bem além do Ser*. É a pretensão de completude de totalidade que produz a ilusão de oclusão completa no Ser, daí, para alguns, haver um mal infinito. Portanto, o infinito, que é bem além do ser, por assim dizer, faz, no ser, morada, na casa, na feminilidade, no acolhimento do rosto, ou seja, às vezes, em parcos gestos humanos que o significam, e também transborda, escapando de toda dimensão, pela qual sua infinitude mesma, não sendo um mal infinito, mas bem além do ser. O fato é que temos, em nós, a ideia de Infinito, desde uma relação em que:

[A] Alteridade do infinito não se anula, não amortece no pensamento que o pensa. Ao pensar o infinito, o eu imediatamente pensa mais do que pensa. O Infinito não entra na ideia de infinito, não é apreendido; esta ideia não é um conceito.²⁶

Eis, então, o que é essencial: não há conceito que possa pensar a ideia de infinito: Bem além do Ser. Esse é um modo profundamente original para pôr uma questão. Com efeito, aqui se apresenta o infinito e o seu caráter de excedência que vem do Outro: ora, seu *ideatum*

ultrapassa sua ideia, e nós não podemos meramente completá-lo por nós mesmos, pelo pensar; mas, em sentido oposto, o infinito nos atinge, posto que ele se passa em nós, que somos finitamente sujeitos existentes:

O sujeito, em contato com a ideia de infinito, vê-se confrontado, na sua própria subjetividade, com o que não consegue pensar como adequação; confronta-se no pensamento, com o que transcende o seu pensar, com o qual no entanto está em relação [...] significa que o eu é animado por algo mais que a paridade adequadora, há nele uma abertura [...]²⁷

Descartes entenderá que o infinito está em nós, contudo ele não passa de uma reminiscência no ato de pensar. Seguindo esse filósofo, notamos que Levinas acrescenta, nesse empreendimento genial acerca do infinito, para além de Descartes e Kant, que “o pensamento de que a ideia do infinito é mais que ele mesmo, e em volume ser mais, não vem desde uma interioridade de si”, como o famoso projeto dos filósofos modernos, onde o sujeito se ultrapassa em suas credenciais.

Se a ideia de infinito não é um conceito, em que consiste então? Ora, há uma descentração e retirada da intelecção, a ideia de infinito reaparece no que tange às relações, ou seja, um ser que em seu poder de entrar em relação imediata com o que não se pode absorver, nem ainda compreender, nem de uma vez nem por golpeadas sucessivas do pensamento; de tal maneira que pudessem consumar *hic et nunc* o infinito inscrito na história. A experiência do Infinito, em nós, relaciona-se ao desbordamento de uma lógica da interioridade e daí na *ética da relação ao Outro* que se dá em sociedade com a subjetividade. Aqui, como defendemos, a subjetividade se encontra em vias de se tornar ética, mediante a aparição do rosto do Outro que vem do Infinito, podendo gerar, então, uma responsabilidade pelo Outro que não começou dela mesma, excedendo-se e fazendo justiça concreta. O interior do *eu* está, assim, propenso a uma relação com um não-eu, e, por isso, ex-cede a si. Dessa forma, condiz Ruiz, que “o conceito de *excedance* define, para Levinas, a estrutura básica da subjetividade”²⁹ quanto à sua origem desde a relação entre o Mesmo e o Outro.

Ao mesmo tempo, nessa ex-cedência do *eu* da subjetividade, o infinito mostra sua exterioridade, sua transcendência e sua altura próprias com relação a toda elevação possível do Eu do Mesmo. Assim,

não são a grandeza, a universalidade onde se associa o caráter englobante que definirá a infinitude positiva do infinito, mas mais que isso, será a *alteridade absoluta* do Outro. Isso é fundamental em ser notado, pois esta surge no modo de um questionamento absoluto do poderio e da liberdade do Mesmo e da autonomia do sujeito derivada do plano conceitual do eu. Trata-se de uma mudança radical:

134

A presença do outro homem instituindo um pluralismo irredutível, traz consigo a impotência e a passividade do Mesmo. Sem que o Outro apareça como um poder superior que se imponha ao meu. Muito ao contrário, se trata da não violência mesma, de *absoluto ético* ante o qual o eu descobre que sua liberdade, exercício violento de uma vontade selvagem e homicida, é culpável.³⁰

Nesse sentido, a relação ao infinito exige uma exterioridade que não se infiltra no “vazio” de uma interioridade, supostamente deixado pelas necessidades; no entanto, uma fissão se dá na interioridade da subjetividade por uma incomensurabilidade própria do infinito que se produz desde o Outro, advindo da exterioridade. Nesse sentido, a sociedade com o infinito não precisa se “situar” ao modo de uma correlação empenhada em restaurar a totalidade e “promover a transcendência ilusória”³¹ pois o infinito vem de fora, de qualquer horizonte, e, assim, a totalização *per se* não o integra jamais. Este, em sua infinição, confere uma fissura ou fratura inevitável na totalidade, desde sempre, que significa bem mais que propriamente uma insuficiência da interioridade a alçar-se em totalidade.

A ambiguidade aqui é inevitável, pois é o que dá lugar a um paradoxo no pensamento levinaseano. Dá-se justamente, ao se explorar, mais a fundo, a socialidade com o infinito, em que este se designa por uma ambivalência, ou seja, por um lado, o termo infinito significa o *reenvio ao Outro*, enquanto exterioridade absoluta, contudo não se pode ainda afirmar, nesse sentido, que se trata de uma especulação ou mesmo representação do Alter-ego, de tipo husserliano, ou seja, uma reflexão especulativa, pois:

A presença de um ser que não entra na esfera do Mesmo, presença que a transborda, fixa seu estatuto de infinito, [...] a ideia do infinito, o infinitamente mais no menos, se produz

concretamente “sob as espécies” de uma relação com o rosto³².

Por outro lado e em concomitância, a ideia de infinito também diz respeito à “transcendência absoluta”. Sob tal designação, emprega-se o termo “eleidade”(*Iléité*). Em termos de eleidade, a transcendência absoluta não pode ser entendida por um Ser Supremo que habite em um além ou em trans-mundos. Mas, antes, caracteriza-se por uma ausência desse conceito (de ser supremo) e se designa pela simples ideia de “traço” ou “rastro” (*trace*), que permanece após passar em sua alteridade ou eleidade passada. Mas tudo isto ainda pode ser designado como sendo o “infinitamente outro” ou ainda o “absolutamente outro” e também “Altura”, ou ainda um presente-ausente ou ausente-presente.

Outro e *eleidade* são, então, duas maneiras de referir-se, ao mesmo tempo, a uma “relação ao infinito” na composição da justiça pela subjetividade ética. Com efeito, isso serve para indicar uma relação tanto de ligação como de desligamento, ou tanto separados como também inseparáveis; indica-se, assim, uma ambivalência em sua riqueza de equivocidade, própria ao infinito que experimentamos. Ora, trata-se de ir mais além e mais aquém nessa implicação da infinitude do infinito, quer dizer, da *relação ética*: “a face positiva da estrutura formal – ter a ideia de infinito – equivale no concreto ao discurso que se precisa como relação ética.”³³ Significa, então, a equivalência em uma relação que surge desde onde se encontra a socialidade, ou seja, aqui, entre nós. Ao homem que vive concretamente em sociedade, isto é, que desde que surge cresce avizinhado com a ideia de infinito/desejo, graças ao rastro, ou eleidade, de tal modo, produz-se tanto como efetuação quanto como a exposição, na intermediação do discurso (palavra) referido ao Outro. Aqui se requer, naturalmente e antes de tudo, o “face-a-face” como primeira articulação, surgindo daí o diálogo com os olhares múltiplos surgidos das faces. O importante aqui é notar que se trata de coisa bem diferente da formulação racional de um sujeito reflexivo que regressa à sua primeira condição de ser racional – ideia de liberdade -, para erigir um ato ético que tem validade somente formal. É antes de tudo o inverso, em termos de ponto de partida, para o agir ético. Com a visita do infinito do Outro, a subjetividade ética pode ser designada como responsabilidade concreta despertada por Ele(Outro), servindo de fundamento da justiça:

Para Levinas a identidade da consciência não se define por este regresso a si, tão característica da filosofia moderna. A consciência não é interioridade nem saber. Só cabe falar de consciência quando se introduz a alteridade. A alteridade é constitutiva da subjetividade, é um momento anterior, e a partir deste primado do Outro sobre o eu (ou a consciência) Levinas edifica toda sua Filosofia.³⁴

CONCLUSÃO

Assim, na ex-posição ao Outro, coloca-se uma o-posição em seu ponto de partida mais característico, contudo tal oposição não é brotada na consciência, mas pela alteridade que marca a alteridade do Outro. Nesse sentido, a consciência não reivindica aqui a sua iniciativa de se opor, posto que o Mesmo não está mais a criar conceitos, antes que o Outro exista em maestria e encarnação de eleidade ou rastro. Com efeito, o Outro também se apresenta face a face, e nisso se contradiciona ao Mesmo em manifestação. Esta, no discurso levinaseano, chama-se também de epifania – feita em rosto, traço do infinito e discurso de revelação como resposta: “eu não luto com um deus sem rosto, mas respondo à sua expressão, à sua revelação”³⁵. Assim, à subjetividade do Mesmo ecoa o acolhimento de frente e do face-a-face – e ainda se propaga a onda da responsabilidade na resposta ao Outro para fazer justiça. Vemos, assim, que a concretude aqui afirmada é a da maior densidade possível, que sustenta a relação entre o Mesmo e o Outro, superando todo formalismo da razão pela alteridade do Outro que vem do infinito.

Notamos então que Levinas, ao contrário do quer Zizek fazer-nos pensar por explícitos motivos ideológicos próprios, não advoga uma ideia de Outro desde uma totalidade, senão que mais além, propõe-nos fazermos uma experiência filosófico-ético-antropológica de retirada, evasão do horizonte do ser e por assim dizer saltarmos deste seu círculo de totalidade para um fora desse sujeito totalizante, filho de certa modernidade totalizadora e por isto redutora do humano em sua experiência mais profunda de noumenicidade, de estar aberto desde o infinito que lhe sustém, o Bem para além do Ser, que goza de primazia ético-filosófica desde esta experiência misteriosa e desconcertante de um rosto diante de outro rosto. É óbvio que tal relação de um para o outro a de um pelo outro, este doar-se, esta substituição em empenhar-se

pelo outro ao ponto de realizar uma obra que começa mas não termina em si mesmo, não tem absolutamente nada que ver com o horizonte imanentista da totalidade, pois para Levinas tal totalidade tende a afirmar-se como *conatus*, ou seja, excesso, e como tal tende a exercer arbítrio sobre as individualidades humanas, por isto sendo considerado por Levinas o mal moral que pressiona a humanidade do outro homem que é também cada um de nós. Geralmente não nos vemos como Outro que somos também, além de sermos e nos vermos sempre como o mesmo, e quando muito, nós todos nos consideramos via de regra como um "plural de eus". Zizek não se deixa expulsar fora deste círculo vicioso da totalidade e, quando muito, pensa em uma nova ordem imaginada em termos concretos como uma absolutização ou totalização daquilo que é visto como o "mal de ser", pois que, para este marxista, numa "nova ordem" impulsionada pela sua dialética histórica: "*o crime universalizado não é mais um crime - ele suprassume a si mesmo como um crime e passa de transgressão a uma nova ordem*"³⁶. Por outro lado, para sermos justos com Kant enquanto um dos maiores luminares do Aufklärung, é preciso reconhecer que o seu esforço de indicar que há uma transcendentalidade na ideia de Bem em si, e que esta escapa ao reducionismo de categorias de pensamento via entendimento somado às intuições espaço-temporais, ensejando assim um remeter-se *ad infinitum* tão somente pensado mas não cognoscível, como as ideias de Deus Liberdade e imortalidade, que atuam reguladoramente mas não constitutivamente sob o modo fenomênico, mas tão somente *noumênico*, isto de fato é um ganho incalculável da modernidade, posto que, no mínimo, o que pode instar os comandos morais não pertence ao círculo da totalidade, que é categorial, mas transcende a esta, e como tal, abre-se ao infinito; além do que, impede uma regra tão difundida equivocadamente, a da infirmação desta dimensão sem provas, posto que o que não pode ser confirmado via experimentação (categorial-intuitiva) também não pode propriamente ser negado, embora possa ser pensado para conferir sentido axiológico-moral no terreno da eticidade, constitutiva das relações intersubjetivas, do diálogo face-a-face. Neste tocante, longe está Zizek e seu pensamento moderno, sendo considerado apenas uma sombra do seu materialismo dialético. Como entende Levinas, cada Outro vem de lá, do lado de lá da luz, ou seja - da "sombra" de um para além do eu que tudo acha ter calculado; surge na concretude da vida, de fato - diante de cada um de nós, como um "ponto cego" que escapa do olhar totalizante. O Outro é também um "para

além" deste pensamento de uma totalidade iluminada pela subjetividade moderna, que presa à sua *matrix* totalizante, tende a ver e ser no modo de um encapsulador dos rostos de cada Outro, e por isto sufocante: pois eu mundo não há transcendência, é um mundo sem o "desde fora" de uma única dimensão opressora da lógica do Mesmo. O outro caminho a seguir eticamente vivendo é se ter como desde fora deste tipo de sujeito egolátrico-moderno totalizador.

REFERÊNCIAS

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini - essai sur l'exteriorité*. La Haye: Martinus Nijhof, 1965.

MELO, Nélio Vieira. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, Edpucrs, 2003.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre, Edipucrs, 2002.

PIVATTO, Pergentino Stefano. *Ética da Alteridade*. In: *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis, Vozes, 2000.

PLATÃO. *A República*. Coleção obra prima de cada Autor - texto integral Martin Claret, 2004.

SUCASAS, Juan Alberto. *Emmanuel Levinas (1906-1995) – El absoluto ético*. In: *Un libro de huellas: aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Orgs. Ramos, M.B. e Chico, D. P. Madrid, Trotta, 2004.

RUIZ, Pedro Enrique Garcia. *Transcendencia y subjetividad según Emmanuel Levinas*. In: *Um livro de huellas: aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Orgs. Ramos, M.B. e Chico, D. P. Madrid, Trotta, 2004.

ZIZEK, Slavoj, *Menos que Nada - Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

NOTAS

1 PLATÃO. *A República*. Coleção obra prima de cada Autor - texto integral Martin Claret, 2004. 509 b.

2 ZIZEK, Slavoj, *Menos que Nada - Hegel e a sombra do materialismo*

dialético. São Paulo: Boitempo, 2013. pág. 173.

3 LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini – essai sur l'exteriorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1965 , fr. pág. 82; port. Pág 96..

4 LEVINAS, Op. cit. fr. 83, port. 97.

5 ZIZEK, Slavoj. Entrevista. *CULT* - edição especial - grandes entrevistas. Nº 1, ano 17, janeiro 2014. pág.20.

6 KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964. pág. Ak. 429.

7 É o número de pessoas que se conseguiu identificar, após um estudo minucioso contido na publicação do Prof. Emérito em Ciência Política da Universidade do Hawaii, PhD. RUMMEL, J.R. *Death by Government: Genocide and Mass Murder in the Twentieth Century*, New Jersey: Transaction Publishers, 1994. A sua isenção é atestada, visto que também colhe o número de mortos em conflitos promovidos pelos EUA, caracterizando um estudo sério.

8 KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964. pág. Ask. 441.

9 KANT, Immanuel. Op. cit. Pág. 83.

10 LEVINAS, Op. cit. Port. 23.

11 LEVINAS, Op. cit. fr. pág. 88, port. 101.

12 LEVINAS, Op. cit. fr. 127, port. 137.

13 Ibid.

14 LEVINAS, Op. cit. fr. 131, port 140.

15 LEVINAS, Op. cit. fr. 147. port. 154.

16 LEVINAS, Op. cit. fr 52, port. 66.

17 Cf. LEVINAS, Op. cit. fr XIV, port. 13.

18 PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre, Edipucrs, 2002, pág. 59.

19 PIVATTO, Pergentino Stefano. Ética da Alteridade. In: *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis, Vozes, 2000, pág. 88.

20 LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini – essai sur l'exteriorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1965. Trad. Port.: Totalidade e Infinito. Lisboa: Edições 70, 1988.

21 LEVINAS, Op. cit. fr. XIV, port. 13.

22 SUCASAS, Juan Alberto. Emmanuel Levinas (1906-1995) – El absoluto ético. In: *Un libro de huellas: aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Orgs. Ramos, M.B. e Chico, D. P. Madrid, Trota, 2004, pág. 31.

23 Cf. LEVINAS, Op. cit. fr. 171, port. 175.

24 Cf. LEVINAS, Op. cit. fr. 187, port. 189.

25 MELO, Nélio Vieira. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, Edpucrs, 2003, pág. 115.

26 LEVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, pág. 209.

27 PIVATTO, op. cit., pág. 88.

28 LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infiniti – essai sur l'exteriorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1965, pág. 19. Trad. Port.: *Totalidade e Infinito – ensaio sobre a exterioridade*. Lisboa: Ed. 70, 1988, pág. 36.

29 RUIZ, Pedro Enrique Garcia. Transcendencia y subjetividad según Emmanuel Levinas. In: *Um libro de huellas: aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas*. Orgs. Ramos, M.B. e Chico, D. P. Madrid, Trota, 2004, pág. 144.

30 SUCASAS, op. cit., pág. 31.

31 LEVINAS, op. cit. fr. 52, port. 66.

32 LEVINAS, op. cit. fr. 169-170; cf. também TI, XIII, port. 174 cf. port. 13.

33 LEVINAS, op. cit. fr. 52, port. 66.

34 RUIZ, op. cit. pág. 147-148.

35 LEVINAS, op. cit. fr. 171, port. 176

36 ZIZEK, Slavoj. Op. cit. pág. 140