

1. INTRODUÇÃO

A modernidade é tão fecunda quanto inexplorada. Expandiu seus horizontes e atingiu o mundo inteiro de maneira tal que não há nenhuma civilização que não tenha, sob algum aspecto, seja pela ampliação da tecnologia, seja por fatores puramente culturais, sido por esse espírito influenciada. Mas há certo campo que esse espírito ou esta predisposição não conseguiu contaminar com suas intenções da mesma forma, qual seja, a ética.

Não há nada que se refira à filosofia que tenha sido posto em questão com mais rigor do que a modernidade. A ampliação da razão justificada, a princípio, em Descartes, pela ideia do infinito e, posteriormente elevada na submissão à lei moral e seus postulados em Kant, vem com rigor sendo criticada porque, de certa forma, é encarada sozinha, a despeito das predisposições sem as quais não pode ser pensada a não ser muito fora do contexto em que suas condições de possibilidade foram apresentadas. Diante disso uma coisa, ao menos, é certa: não podemos negar senão muitíssimo injustamente que um dos pilares do pensamento moderno é a justificação do conhecimento.

É claro que não só a modernidade buscou justificação para o conhecimento. Bem sabemos que a célebre definição do *Teeteto* de Platão já trazia consigo este elemento. Não se trata, no entanto, de discorrer sobre todas as correntes que emergiram durante toda a tradição para entender como os dilemas que interessam ao pensamento foram superados, como a ordem do cosmo nos gregos passou a ser a ordem divina na patrística ou de como a ordem divina pôde ser sustentada pelo poder da lógica anselmiana no monólogo e etc.. Abrimos mão desta árdua empresa, por mais que tudo que neste momento se tente trazer à reflexão suponha de alguma maneira todos esses dilemas.

Nos propomos a questão: de que maneira se justifica o conhecimento? Os interesses da razão especulativa, já sabemos, passam longe desta questão, por mais que, para certos fins, a suponha. É possível achar um divisor de águas, uma pedra angular? Se sim de onde tal inflexão vem? O presente artigo desenvolve tais questões recorrendo, sobretudo, à ideia do infinito, presente na obra *Totalidade e Infinito* e a acepção de sensibilidade elaborada na obra *De outro modo que ser ou para lá da essência*, ambas de autoria de Emmanuel Levinas.

A perspectiva das análises de Levinas consiste, sobretudo, na substituição da ontologia como fundamento pela emergência da ética como filosofia primeira. Isto significa defender a tese de que toda relação, inclusive aquela por meio da qual pretende-se conhecer algo, supõe

uma relação ética. A partir disso, não tem sentido algum posicionar, aqui, o pensamento como tendo uma origem incondicionada em si mesmo tal como a subjetividade moderna, da evidência do *cogito* (Descartes) à consciência de si (Hegel). O pensamento acontece e tem sentido mais pleno numa relação na qual a alteridade de outrem não seja suprimida.

2. COGNIÇÃO E SENSIBILIDADE

O que certamente pode ser encarado como característico do pensamento moderno é a identidade entre intelecto e vontade. Ela foi afirmada com máximo rigor pelo monismo de Spinoza, influenciando, cada qual a sua maneira, da moral do dever kantiana à ontologia fundamental de Heidegger. A questão que se põe no presente artigo, inspirada por Emmanuel Levinas, propõe que a única relação que escapa à identidade é a alteridade entendida como sensibilidade ou ideia do infinito.

Primeiramente há algo que devemos detalhar: a lógica formal não se embaralha por que meus afetos são excedentes. Defender que haja uma relação que vá além, que assuma significações desprovidas de qualquer objetividade possível, não significa que a cognição é incapaz por que o excedente das afecções subjetivas, o excedente da vida em função dela mesma, em função de sua expansão, não se limita por ela, o que afasta o discurso levinasiano de qualquer subjetivismo psicologista, mas pelo excedente da sensibilidade do outro, incompreensão da sua dor ou da sua felicidade.

Entretanto, deste desfasamento ou distância maior daquela entre o horizonte da disposição e compreensão e o ente, se dá, por espelhamento, todo psiquismo, toda intelectualidade e, com isso, toda ideia. Incompreensão que pode ser pensada como perplexidade diante da confusão entre ideia e matéria ou mente e corpo. A dualidade entre mente e corpo só pode ser pensada em função desta perplexidade.

Contudo, devemos lembrar que em Levinas tal espelhamento é sempre turvo e opaco, sempre deficiente em relação aquilo que espelha. A reflexão é, em relação à alteridade, sempre atrasada. A antecipação da experiência possível amplia o uso das faculdades mentais primeiro de forma totalmente imanente, depois de forma ingrediente em relação ao interessamento (investimento ou númeno do fenômeno), mas na relação de alteridade a antecipação se dissipa pelo fato (fato da razão) de a alteridade se revelar, pela sensibilidade ou ideia do infinito, como anterioridade, lapso fora do tempo.

É preciso pensar primeiramente, pois, a passagem do conceito de tempo objetivo e infinito proposto por Aristóteles para o tempo como intuição pura para, então, lidar com a ideia de uma relação em que toda correlação de termos se descontraí, relação que não pode ser construída atendendo às formas subjetivas da sensibilidade e do entendimento e, assim, descobre estas funções como espelhamento que dizem muito pouco daquilo de que são

reflexos e com elas a subjetividade do sujeito sem que esta constatação se configure como uma tautologia.

Tal descoberta do entendimento como funções do espelhamento abre a possibilidade de o incondicionado espelhado nas faculdades manifeste-se como a significação em que:

“A identidade sem falha, liberta de toda a participação, independente no eu, pode no entanto perder a sua tranquilidade se o outro, em vez de chocar com ela ao surgir no mesmo plano que ela, lhe fala, ou seja, se mostra na expressão, no rosto, e vem de cima. A liberdade inibe-se então, não porque chocada por uma resistência, mas como arbitrária, culpada, e tímida que é; mas na sua culpabilidade eleva-se à responsabilidade.” (LEVINAS; 1980; p.199)

O tempo enquanto intuição reúne, sob o caráter de forma pura da sensibilidade, na Crítica da Razão Pura, o diverso da experiência possível abrindo o conteúdo da sensibilidade (contingente) para a ordem universal das categorias do entendimento. O entendimento subsume, então, na apercepção transcendental, as formas puras da sensibilidade no conceito de unidade do diverso da experiência possível. Origina-se, assim, os esquemas de antecipação a partir dos quais as categorias encontram o seu uso mais eficiente, a saber, naquilo de que é constituído os objetos da experiência. Kant é a marca do apogeu do *interessamento*.

É verdade que Kant pretende ir além deste *interessamento* quando o subordina ao interesse elevado da razão enquanto determinação da vontade na faculdade de desejar, postulando a lei moral como finalidade subjetiva objetiva na Crítica da Razão Prática. Esta subordinação pode ser pensada como equivalente à anterioridade da ideia do infinito em Levinas, por mais distante que seja o conceito de liberdade em relação à ideia de alteridade.

Será um ato de liberdade a inversão da sensibilidade intuitiva, minha sensibilidade, do tempo e espaço, meu tempo e meu espaço, em sensibilidade de outrem, dor e felicidade incompreensíveis do outro? Se não, a lei moral pode ser significada de outro modo que não se fundamentando na liberdade, no acordo que se faz consigo próprio em nome do respeito? Não seria esse acordo já a traição da lei moral pela letra, traição, como defende Kant, que significa seguir a letra da lei “sem conter o seu espírito”(KANT, 2016) ou a dissimulação do dizer naquilo que é dito em Levinas? Tal inversão só se dá de fato numa impugnação diferente da determinação da vontade por ela mesma. A inversão é perplexidade. A ideia do infinito pensada nesses termos é um trauma, sua deiscência é a sensibilidade do outro.

Sensibilidade significada como a distância maior que aquela entre a ideia e a coisa porque ideia e coisa ao mesmo tempo, ou seja, metáfora, linguagem da inadequação, não em

relação às paixões, ao excedente da vida, mas à emergência do outro. Dessa distância o outro descobre, no sentido fenomenológico da expressão, o campo de visão do eu, o olhar do eu realizando uma exposição não escolhida, tal qual a exposição da ideia. Surge, dessa maneira, uma problemática mais urgente do que o paradoxo ou inversão revolucionária da apercepção transcendental em busca do objeto transcendental, a ideia problemática da alteridade. Ir além da identidade entre vontade e intelecto não significa nutrir uma inimizade com os lógicos, nem ouvir as súplicas do estômago e do fígado, mas defender a significação como o lapso temporal, diástase do encontro traumático entre o determinado (o eu) e o livre (outrem), quando o determinado é responsável pela liberdade do livre, quando o eu responde por outro.

3. INTELIGIBILIDADE E IDEIA DO INFINITO

Só há uma coisa melhor do que se libertar da caverna e conhecer a verdade de acordo com o sétimo livro da *República* de Platão: voltar e libertar os que permanecem acorrentados. Se o bem é a luz que ilumina a verdade em Platão, em Descartes a existência de Deus ou a ideia inata do infinito é a luz que ilumina a evidência do *cogito*. Já no *Totalidade e infinito* de Levinas, a ideia do infinito traduz o ideal do martírio. Ser eu é, em sentido último e para lá do ser que se é, dizer, sem escolha, “eis-me para morrer”.

Na significação da ideia do infinito se põe a questão da subjetividade. Que significa o si mesmo? Será ele um projeto, plano de trabalho para uma ex-posição artística? Eu, lançando-se no mundo enquanto bela arte: eis o existencialismo. Perguntamos, contudo, pela questão da subjetividade pensando na incontornável existência, dada sem escolha, eleita para a responsabilidade não em relação ao plano que o si deduz de si mesmo na angústia, mas ao sofrimento em função do qual a angústia se apaga. A sensibilidade pensada como ideia do infinito está para a angústia assim como esta está, na ontologia fundamental de Heidegger, para a decadência. Em *Ser e Tempo* a essência do ser se dá no tempo, não como coisa em si, mas como existência. Sendo o ser existe, existindo decai. A angústia suspende esse interesse, mas a suspensão se direciona de volta à decadência, de volta à essência do ser. Em Heidegger, o ser se identifica na existência. A angústia em relação ao sofrimento do outro é sentimento por meio do qual a decadência vai buscar seu sentido. Porque angustiar-se, no sentido heideggeriano, enquanto o outro sofre é indiferença. A sensibilidade quebra ou dissipa a indiferença como a angústia quebra ou dissipa o *lançar-se* da decadência do ser, o que

chamamos antes de *interessamento*. E a indiferença, assim como a decadência em relação a angustia, apaga o outro até a possibilidade do assassinato, negação ingênua do outro.

O eu pode-se pensar como indeclinável quando não responde por si, mas adoraria responder, quando quer ser livre, mas, sozinho e sem escolhas responde por outro, mesmo que perturbado por seu fígado ou seu estômago. Respondendo por outro, responde por todos. É perseguido por uma ideia:

“Um ser que *recebe* a ideia do infinito – que *recebe*, pois não a pode ter de si – é um ser ensinado de uma maneira não maiêutica, um ser cujo existir consiste na incessante recepção do ensino, no incessante transbordamento de si (ou tempo)”.
(LEVINAS; 1980; p.199)

Em suas *Meditações Metafísicas*, descartes busca o sentido da evidência do cogito e pergunta-se, a sua maneira, por sua condição de possibilidade. Sua resposta ao problema da evidência recorre à ideia do infinito como quem recorre à luz para entender o iluminado e sua iluminação. Esta recorrência ao incondicionado é antiga na tradição da filosofia, encontramos seus vestígios no bem da *República* de Platão, no primeiro motor imóvel em Aristóteles, incondicionado que condiciona o movimento, no conceito problemático de objeto transcendental na *Crítica da Razão Pura* de Kant. Misteriosamente, a ideia do infinito se põe a si mesma no eu como uma assinatura, como uma marca, como o desenvolvedor em relação ao software. De onde vem? Porque não podemos dela declinar por mais que o ateísmo seja a possibilidade mais concreta e menos dissimulada da existência humana? Por mais que Deus esteja de fato morto na boca dos homens que sobre ele falam? Porque não se adéqua ao esquecimento se tudo que queremos diante da injustiça é que Deus realmente esteja morto e não faça sentido algum um homem fanático se utilizar do fanatismo para as maiores veleidades que um ser humano é capaz de realizar sobre outro?

A ideia do infinito surge, sob o risco de todos os paradoxos possíveis, da sensibilidade demasiada humana do outro. Primeiro porque, em sentido ético, a sensibilidade do outro importa mais do que a minha própria (intuição pura) e, em segundo lugar, justamente pelo fato de importar mais tem mais realidade que a minha, por mais que *realidade* seja um termo muitíssimo problemático nessas significações pelo simples fato do outro exceder qualquer realidade pensável. Esta inversão é a própria concretude do desejo metafísico. Não como uma busca pela perfeição, que ainda se traça como essência, mas como doação de tudo que é feito,

como negação da posse, como despreendimento de tudo que sou, um ser quase nada em relação à essência do próprio ser que se lançou.

Mas, assim como a sensibilidade, a ideia vem a despeito da vontade. A indeclinabilidade da responsabilidade produz-se pela perplexidade ou incompreensão da sensibilidade alheia. O trauma de certo se dá na experiência, mas explodindo-a, fazendo-a perder totalmente seu sentido. O eu é, então um ideia e seu ideal é o sacrifício, antes da liberdade e da perfeição, como em Kant. Portanto, na significação ética da sensibilidade:

“Não se trata de acontecimentos que sucedam a um Eu empírico – ou seja, já posto e plenamente identificado – a título de provação, a qual o conduziria a mais consciência de si e o tornaria mais apto a colocar-se no lugar dos outros. Aquilo a que se chama aqui si mesmo e onde o outro no mesmo, onde a inspiração suscita a respiração, o próprio pneuma do psiquismo precede esta empiria que, enquanto parte do ser, do universo, do Estado, está à partida condicionada num sistema.” (LEVINAS; 2011; p. 131)

A ideia do infinito significa a singularidade do existente não porque um eu pode se distinguir da multidão, mas por que ele não pode substituir a si mesmo na substituição, ou seja, em relação à substituição, que é a concretização do eu na perplexidade, ele é insubstituível. Em relação ao outro ele é único, sua unicidade vem da unicidade do outro que também é único. O fato de também ser único, não configura um relação recíproca, toda unicidade é única, a despeito de toda unidade que sendo una é idêntica. A unicidade, a relação com outro através da perplexidade, significa a criação do eu em sua singularidade. Sou único porque o outro me diz respeito, não como um indivíduo em meio à multiplicidade, mas como devedor, só eu devo a outrem o que devo e só outrem deve receber aquilo que devo. O eu é uma dívida sem quitação.

Ser em função de outrem. Haverá dissimulação nessa expressão? Nossa linguagem não está como o espelhamento turvo e opaco sempre atrasada em relação àquilo de que se propõe a falar? Poderá a inversão da perplexidade se dá como termo de uma oração? Aqui se coloca a questão sobre a separação entre dito e dizer, questão cujo tratamento infelizmente é inoportuno e muitíssimo excedente, muito embora importante, nesta ocasião.

4.CONCLUSÃO

A identidade entre vontade e intelecto subsume todos os atos de consciência, toda inteligibilidade. Isto não significa um abuso de linguagem porque a vida excede a capacidade do pensamento, ou porque os afetos são incompreensíveis demais para caber nos sistemas intelectuais. Significa que, neste horizonte, tudo se perde e se entrega ao eu. O conhecimento não é anti-ético porque os cientistas são maus, mas porque a ciência em si nada tem a ver com a bondade.

A busca pelo conhecimento guiada pela ética significa a expressão máxima da justificação, mas tal abordagem não pode ser descrita como um esquema. A justificação tem origem numa relação extraordinária que não pode ser cristalizada em representação, não porque a cognição humana não tenha capacidades para tal empenho, mas porque esta relação, única em seu gênero, nada tem a ver com poderes. A alteridade começa, assim como o conhecimento, numa referência a sensibilidade, mas no sentido ético, sensibilidade, portanto, fora do tempo e do espaço.

A sensibilidade ética, incompreensão da dor e felicidade do outro, traumatiza o eu e a cicatriz ou a exposição desta ferida chama-se ideia do infinito. Recorremos ao termo perplexidade para rememorar o espanto que tinham os gregos diante das aporias suscitadas pelos filósofos. O trauma ou a perplexidade criam o eu sem que ele participe desta criação. O sentido último do si mesmo é não ter escolhido ser o que é, é ser a marca da responsabilidade da qual não se pode declinar. *Hic et nunc* para o qual o em si, singular, é o único eleito.

5. REFERÊNCIAS

LEVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980

_____. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. **Transcendência e Inteligibilidade**. Lisboa: Edicoes 70, 1980

_____. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**.(1947). Lisboa: Instituto Piaget, 1998

_____. **Subjetividade e Diacronia no pensamento de Levinas**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998.

_____. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2004, p 136

_____. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa; Instituto Piaget, 1967.

_____. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Centro de filosofia da universidade de Lisboa, 2011.

SOUZA, Jose Tadeu B. **A alternativa levinasiana a intencionalidade de Husserl**. IN: Normas, Maximas e acao. (ORG) Danilo Vaz-Curado e Karl-Heinz. Porto Alegre: Editora fi, 2015

SOUZA, J. T. B. Ética e Linguagem em Levinas. **Perspectiva Filosófica**, Recife, v. 10, n. 19, p. 133-147, 2003.

PELIZZOLI, Marcelo Luíz. **O eu e a diferença: Husserl e Heidegger**. Porto Alegre; EDIPUCRS, 2002

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Marcia Sá Cavalcanti Schuback. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005

RICOUER, P. **O si-mesmo como um outro**. São Paulo: Papyrus, 1995.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996

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

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis, Ed. Vozes, 2012

_____. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis, Ed. Vozes, 2016

PLATAO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

DESCARTES, R; SANTIAGO, H. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ESPINOSA, B. **Ética**. Tradução J. de Carvalho. 3a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983