

## **LEVINAS: ÉTICA E FILOSOFIA NO PENSAMENTO PÓS-MODERNO**

Carlo Casalone  
Collegio Bellarmino  
Pontifícia Universidade Gregoriana — Roma

---

*Resumo:* Levinas: ética e filosofia no pensamento pós-moderno. O tema da ética como filosofia primeira é central na obra de E. Levinas. Ele o aborda num de seus últimos artigos. Depois de ilustrar as articulações fundamentais desse artigo, o A. apresenta alguns pontos relevantes nas atuais reflexões no campo ético: a questão do fundamento, a relação sujeito-alteridade e o debate sobre a ética do sistema técnico-científico. Mostram-se assim, as sugestivas solicitações lançadas à cultura contemporânea pelo filósofo de Kaunas. Ele recolhe os desafios da "pós-modernidade", mas não assume os resultados nihilistas. Supera as peripécias da subjetividade pós-heideggeriana, corrompida pela ontologia do declínio, propondo uma nova noção de subjetividade. O A. mostra, ao mesmo tempo, as dificuldades do diálogo entre o pensamento de Levinas e outras filosofias e indica algumas razões dessas dificuldades.

*Palavras-chave:* Levinas, ética, ontologia, alteridade.

*Summary:* Levinas: Ethics and Philosophy in the post-modern thought. The theme of *Ethics as First Philosophy* is central to the work of E. Levinas. He treats of the theme in a recent article. After having illustrated the fundamental points of the aforementioned article, the A. then briefly discusses some topics which seem to be relevant to the contemporary discussion about ethics: the question of the foundation, the relationship between subject and otherness and the debate concerning the ethics of the technico-scientific system. In this way the suggestive provocations launched in the direction of contemporary culture by the philosopher from Kaunas are brought to light. Levinas accepts the challenges offered by "post-modernism", but he does not assume its nihilistic outcome: he goes beyond the vicissitudes of post-Heideggerian subjectivity, eroded by the ontology of decline, by proposing a new notion of subjectivity. Finally our A. highlights the difficulties encountered in the effort to compare the thought of Levinas with other philosophical perspectives. The conclusion indicates some of the reasons for those difficulties.

*Key-words:* Levinas, ethics, ontology, otherness.

**E**ste artigo constitui uma reflexão introdutória à obra de E. Levinas: exploração preliminar na tentativa de fixar balizas que possam orientar uma travessia mais ampla. Por isso será tomado como texto de referência o escrito *Éthique comme philosophie première*<sup>1</sup>, que ilustra sinteticamente algumas idéias centrais e reiteradas do pensamento do autor, como ele mesmo afirma na nota ao título do seu livro *De Dieu qui vient à l'idée*<sup>2</sup>. Trata-se, portanto, de um texto prenhe da densidade dos trabalhos precedentes de Levinas. O discurso procederá em dois momentos. Na primeira parte, procuraremos expor as articulações fundamentais do texto em questão, contando também com a ajuda de algumas referências a outros escritos do filósofo lituano. Na segunda parte, discutiremos alguns pontos de particular relevo no âmbito da atual reflexão ética e tentaremos, a título de exemplo, pôr em diálogo o filósofo de Kaunas com outros autores.

1. LEVINAS, E., "Éthique comme philosophie première", in *Justifications de l'Éthique*, Bruxelles-Louvain-la-Neuve, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1982, pp. 41-51; em italiano in LEVINAS, E., PEPERZAK, A., *Etica come filosofia prima*, Milão, Guerini e Associati, 1989, pp. 47-59. Doravante citado ECPP.

2. *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986. Doravante citado DVI.

## I. Apresentação do texto

O escrito que nos propomos estudar é breve, compacto, e se desdobra em seis pontos. Pode-se dizer, numa primeira aproximação, que o itinerário repropõe, em miniatura, a parábola de toda a reflexão do autor. De fato, encontra-se um similar itinerário também em outros de seus escritos<sup>3</sup>. Vejamo-lo em panorama. O ponto de partida é a consideração dos resultados da redução da transcendência e do nivelamento da singularidade, operadas pela tradição filosófica ocidental, encerrada nas grandes categorias ontológicas da identidade e da totalidade, englobante e incapaz de encontrar a alteridade. Evidenciando alguns traços internos dessa tradição<sup>4</sup>, Levinas indica a via de uma superação, de uma fratura, para alcançar uma noção de transcendência e exercer um modo de filosofar mais respeitoso da alteridade, que encontre seu ponto de ancoragem na ética. Veremos agora este percurso de maneira pormenorizada: resumiremos brevemente o conteúdo do escrito de Levinas, assumindo também a responsabilidade de atribuir um título a cada ponto.

3. Cf. p. ex. "Dieu et la philosophie", in DVI, pp. 93-127.

4. Cf. "La pensée de l'Être et la question de l'autre", in DVI, p. 185. No texto do qual nos ocupamos em nosso estudo, estes pontos não são desenvolvidos, porém Lévinas retoma insistentemente no conjunto da sua obra a idéia de Infinito apresentada por Descartes. Voltaremos sobre este ponto mais adiante.

### 1. O pensamento como saber reduz e se apropria do ser como outro do pensamento

Segundo Levinas, a tradição concebeu a filosofia primeira como compreensão do ser. Isto é, a reflexão filosófica concebia a semântica do verbo ser como correlação entre ser e conhecimento, identificando-o como lugar próprio do inteligível, da ocorrência do sentido. Certamente em tal correlação se assinala uma diferença; porém, superada na verdade, onde o conhecido é compre-

endido e imanentizado no pensamento, privado de sua alteridade. Na verdade, o ser como o outro do pensamento, é o próprio do pensamento-saber. Além disso no saber é operante também uma certa atividade: dominar, reduzir e re-presentar a diferença, apropriando-se e compreendendo a alteridade do conhecido. Aqui se revela uma atitude possessiva (de *mainmise*), que já é técnica. Toda ordem tecnológica não é mais que o prolongamento, sem solução de continuidade, de tal atitude. Esta atividade é independente e incondicionada, soberana e livre na sua solidão.

Segundo Levinas, em toda a história da filosofia ocidental, o saber se constituiu como o específico próprio do espírito, referido também ao querer<sup>5</sup> e ao sentir. A noção de intencionalidade leva as implicações do *cogito* cartesiano às suas conseqüências extremas, desenvolvendo de modo anômalo o conceito de (auto)consciência. Todo o vivido se diz em termos de experiência, se não atual, pelo menos possível em princípio: o que é aprendido já é, de alguma forma, pré-conhecido. Nada vem ao pensamento realmente do exterior. Na unidade do Me (*Moi*), todo saber basta a si mesmo. Na passagem do *cogito* ao *sum*, a atividade livre do saber torna-se objeto de conhecimento. São estes os traços que distinguem a modernidade: a afirmação de um modelo de racionalidade no qual “o pensamento suprime toda alteridade”<sup>6</sup>, e a redução da Sabedoria<sup>7</sup> da filosofia primeira à consciência de si<sup>8</sup>, que assimila toda des-homogeneidade e imanentiza toda exterioridade. O ser é então interpretado como afirmação ativa de si mesmo, como *conatus essendi*<sup>9</sup>. A morte não é senão um “xeque” na soberania dos poderes da liberdade, mas não suficiente para pôr em questão a persistência ingênua no ser, para turbar a sua “boa consciência”.

## 2. Discussão da intencionalidade husserliana: busca de uma sabedoria a partir da consciência não-intencional, entendida como intimidade e duração

Levinas se interroga se o pensamento entendido como saber esgota o significado do pensamento. Ou seja, como ele formula a pergunta mais explicitamente em outro texto: “Não é verdade que o pensamento só tem sentido pelo conhecimento do mundo — através da presença do mundo e ao mundo — mesmo que essa *presença* deva aparecer nos horizontes do passado e do porvir, também estes considerados como dimensões da *re-presentation* na qual a presença se recupera? Ou não seria o sentido, num pensamento sensato, — talvez mais originariamente que presença ou presença re-presentável, mais e melhor que estas — um *certo* sentido, uma significação já *determinada* sob a qual a pró-

5. Cf. “Notes sur le sens”, in DVI, p. 234.

6. “Le dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain”, in DVI, p. 214.

7. Cf. “Notes sur le sens”, in DVI, pp. 231-232.

8. ECPP, p. 43.

9. *Ibid.*

pria noção do sentido vem ao espírito, antes de definir-se através da estrutura formal da referência a um mundo desvelado, a um sistema, a uma finalidade?"<sup>10</sup>

10. "Notes sur le sens", in DVI, p. 241.

Levinas aborda estas perguntas a partir da análise da noção de intencionalidade tematizada na fenomenologia husserliana. De fato, ele considera esta noção como o cumprimento da tradição filosófica ocidental, na qual o pensamento representativo obtém seu último êxito. A intencionalidade, enquanto consciência de..., configura-se como re-presentation. Isto é, como captura, nos horizontes universalizantes do saber, do ser entendido na sua capacidade de mostrar-se, no seu aparecer, como fenômeno. Mais. Esses horizontes se reduzem ao único horizonte do presente. Na consciência intencional tudo é imanentizado e homogeneizado, tornando assim possível a síntese. "A imanência conota essa reunificação do diverso do tempo na presença da representação"<sup>11</sup>.

11. "Notes...", in DVI, p. 237.

A noção da verdade que corresponde a este modo de ver as coisas implica uma via de acesso do pensamento ao ser, diferente da via da consciência intencional; mas isso se dá sem que a consciência deixe de ser igual a si mesma, sem perder nem superar a medida<sup>12</sup>. Ela opera assim a *adequação* do ser e se põe como identidade identificante: o sentido do dar-se do ser está na correlação *satisfatória* entre *noesis* e *noema*. A consciência de si "confirma-se como *Eu* que encontra sua identidade, através de todas as 'diferenças', como senhor de si e do universo e capaz de iluminar todos os ângulos escuros nos quais o seu domínio seja contestado"<sup>13</sup>.

12. "Notes...", in DVI, p. 239.

13. ECPP, 44.

Levinas, ao contrário, observa que nesta consciência reduzida permanece, todavia, uma consciência não-intencional, que acompanha todo processo intencional da consciência<sup>14</sup> e que escapa à tematização. Ela não pode tornar-se objeto nem dissolver-se em objeto de reflexão. Existem portanto, estados de consciência que não são consciência de... (como, segundo Levinas, sustenta Husserl, que não supera, de fato, a concepção de Brentano). A consciência intencional é distinta da consciência pré-reflexiva, com a qual freqüentemente é confundida<sup>15</sup> e entendida como intimidade e duração.

14. *Ibid.*

15. Cf. DVI, p. 260; Cf. também ECPP, p. 45.

### **3. Consciência não-intencional: cancelamento da presença, passividade da passividade; nascimento da linguagem na responsabilidade**

Passividade pura, a consciência não-intencional se distingue do "ser-lançado" (*Geworfenheit*) heideggeriano. De fato, este último

refere-se ao ser-sem-ter-escolhido-ser ou ao ser situado numa rede condicionante de possibilidades já realizadas antes de qualquer possível assunção<sup>16</sup>. Ela é, ao contrário, "síntese passiva", que marca a radical passividade da subjetividade.

17. Cf. PETITDEMANGE, G., "Éthique et transcendance", in *Rech. Sci. Rel.*, 64/1 (1976):59-94.

18. Convém fazer aqui ao menos um aceno à reflexão de Lévinas sobre o tempo. Retomamos só uma citação, referida a *Totalité et Infini*, que nos parece significativa: "A infinita fragmentação do tempo em nosso Autor [Lévinas], a sua irreversível diacronia é correlato direto e necessário da assimetria ética que impera na relação com outros. Em um ser não-monádico, mas pluralista, o tempo se configura como a dimensão e a modalidade com que a diferença originária se manifesta no sujeito [...]. A dimensão 'externa' da mesma diferença originária é a alteridade ética, que se manifesta por sua vez entre os sujeitos, na assimetria de sua relação." (QUADRINO, A., *Enigma della prossimità. Tempo e alterità nel pensiero di E. Lévinas*, lanua, Roma 1987, p. 66). Cf. também o estudo sobre a vigília enquanto "Outro no Mesmo, que não aliena o Mesmo, mas precisa-mente o desperta [...] a partir de dentro" ("Dieu et la philosophie", in DVI, p. 99).

19. PETITDEMANGE, G., *op. cit.*, p. 66.

20. *Autrement qu'Être ...*, (AE), p. 174.

21. *Éthique et Infini*, (EI), pp. 79-87; *Totalité et Infini* (TI), pp. 39-45.

Levinas, explora aqui a aquisição específica do seu livro *Autrement qu'Être, ou au-delà de l'essence*<sup>17</sup>, referente à subjetividade. E faz isso meditando sobre o que acontece no sujeito, melhor dizendo, meditando sobre a prioridade do "Mesmo" sobre o "Outro". O homem é em si mesmo relação, relação de desigualdade; é receptividade e sujeição, traz em si a marca da alteridade<sup>18</sup>. Esta distinção entre consciência intencional e não-intencional indica uma "paciência originária"<sup>19</sup> não correlata a nenhum ato, uma distância, uma defasagem no interior do sujeito. A ruptura da identidade, que é a subjetividade, é expressa declinando o não-intencional em acusativo como primeiro caso, "acusativo absoluto"<sup>20</sup>. Além disso, Levinas distingue passividade de *finitude*, que se manifesta na angústia. De fato, a passividade põe em questão não só a permanência no ser, contra o que conjura a morte, como é próprio da angústia, mas também a própria justiça da posição no ser, o seu direito a ser, pelo qual se deve responder. É neste ser responsável que nasce a linguagem.

#### 4. O rosto, lugar originário do sentido, evoca uma responsabilidade anárquica, que chega à substituição, enraizada num passado imemorável

O referente desta responsabilidade não é uma lei, mas o rosto do outro, que conduz ao temor do outro. Muitos fios do discurso de Levinas entrelaçam-se em torno deste ponto focal do rosto, que aparece freqüentemente em seus escritos. Completa-se aqui a parábola que transforma completamente a noção de intencionalidade. O rosto<sup>21</sup> é o lugar no qual se supera o pensar como pensamento do Igual, como atividade que intenciona um objeto. Surge aqui um novo tipo de distância que não é aquela que, em todas as nossas representações, separa o ato mental do seu objeto. Trata-se daquela distância que Levinas alcança partindo da análise da idéia cartesiana de Infinito e que se apresenta como exterioridade. Aqui o *ideatum* (o que visa à idéia) é infinitamente maior do que o próprio ato pelo qual se o pensa: há uma desproporção entre o ato e aquilo ao qual este permite aceder. A distância entre *ideatum* e idéia constitui o próprio conteúdo do *ideatum*. Ora, no rosto se produz a superação do ato por parte daquilo a que o ato conduz. "O modo pelo qual se apresenta o

Outro, superando a idéia do *Outro em mim*, nós o denominamos, com efeito, rosto. Este *modo* não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, tampouco consiste em desdobrar-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto do Outro destrói em cada momento e ultrapassa a imagem plástica que deixa em mim mesmo, a idéia à minha medida e à medida do seu *ideatum* — a idéia adequada<sup>22</sup>.

No artigo em questão, estas análises permanecem implícitas ou só indiretamente evocadas. Mas são assumidos os resultados destas análises nas quais o rosto aparece como epifania (contraposta a fenômeno), como lugar originário do sentido, ensinamento, significação sem contexto, via de acesso ao *des-interesse*.

O Rosto é indefeso, vulnerável. Exposição extrema que manifesta a mortalidade no outro e que se configura como expressão. Assim o rosto do outro me *consigna* à responsabilidade: envolve-me e obriga-me a assumir a morte do outro, colocando-me em causa e em questão. Deste modo o outro é próximo. Encontro-me no dever de responder pela morte do outro, de não deixá-lo só na sua solidão mortal. O rosto, portanto, é também ligado ao discurso. O rosto fala. Ele possibilita e inicia todo discurso: pon-do-me em questão torna-me responsável *do* e *pelo* outro. Estabelece-se uma relação que não é da ordem do saber. Esta relação ao rosto é, ao invés, imediatamente ética; anterior à minha liberdade, lança suas raízes num passado imemorável, não-representável, anárquico, fonte de uma obrigação irredutível à ordem da ontologia. Responsabilidade de refém levada até a substituição ao outro homem, em que a subjetividade se configura como infinita sujeição.

## 5. Para além da ontologia do *Dasein* heideggeriano: a ética como filosofia primeira

Esta *consignação* à responsabilidade rompe as categorias generalizantes da ontologia, torna acessível a subjetividade na sua singularidade, que Levinas exprime em termos de unicidade e eleição. O temor do outro permite superar a análise heideggeriana da angústia e da afetividade<sup>23</sup>. Na interpretação heideggeriana, a angústia é uma emoção extraordinária em que o *de* e o *por* coincidem: ambos têm como sua referência a *finitude*. O seu plano específico é o existencial ou ontológico. Segundo Levinas, no temor do outro não há retorno sobre si mesmo. Assim,

22. TI, 43; Cf. também DECLEUX, S., "Existence de Dieu et rencontre d'Au-trui", *Nouv. Rev. Théol.*, 86 (1964):707-722.

23. Segundo Heidegger a afetividade é sempre marcada por uma dupla intencionalidade: a do *de* e a do *por*. Assim cada emoção com seu próprio conteúdo implica contemporaneamente um retorno sobre si, sobre seu próprio ser-para-a-morte, como indicado pela forma reflexiva dos verbos tais como assustar-se, entristecer-se, comover-se. Seu plano próprio é o ôntico ou o *existêntico*. Cf. também EI, p. 118 e "La mauvaise conscience et l'inexorable", in DVI, pp. 262-265.

este rompe a segura persistência do ser, na qual o ser é a própria razão de ser, e injeta-lhe o escrúpulo de ser, pondo-o em questão.

Desse modo o Me, radicalmente interpelado pelo rosto do outro e convocado ao temor dele, é destronado da sua centralidade imperialista, lógica e ontológica. A interrupção do eterno retorno do idêntico a si mesmo implica para o Me a “suspensão da sua prioridade ideal, negadora de cada alteridade através do homicídio ou através do pensamento englobante e totalizante. Suspensão da guerra e da política que se fazem passar por relação do Si-mesmo com o Outro”<sup>24</sup>.

Assim o Me, ao afirmar o seu próprio direito a ser, encontra-se no dever de responder pelo seu direito a ser: é um apelo à justificação do ser no qual emerge a ética como filosofia primeira. A pergunta originária da filosofia se transforma. Não mais o ser antes que o nada, mas a interrogação sobre a justificação do meu ser. Isto é, o sentido do ser não como compreensão, mas como sua justificação. E a esta pergunta não é possível dar uma resposta teórica<sup>25</sup>. O que não implica, certamente, uma eliminação da racionalidade teorética da ontologia, mas a consideração suplementar de uma racionalidade que se apresenta como *justificação* e não só como demonstração. Trata-se de uma inteligibilidade que se refere à justiça e que permite entender as próprias razões para além das formas ontológicas reveladas pela reflexão.

## 6. Conclusão

Neste modo de pôr a pergunta metafísica sobre o sentido do ser, desperta-se o humano. A justificação ética do ser indica o verdadeiro lugar do humano e da espiritualidade da alma. Ou seja, opera-se um retorno à consciência não-intencional — não-demonstrada e não-demonstrável — graças à crise que a interpeção proveniente do rosto do outro lança ao sujeito, conduzindo-o em última instância a interrogar-se precisamente sobre sua justificação de ser.

## II. Discussão

Nesta segunda parte do artigo, não temos a pretensão de discutir a fundo os argumentos tratados, antes, matizar algumas pistas sobre as quais, ulteriormente, centrar a reflexão. Tentaremos

24. ECPP, p. 50.

25. Cf. “Façon de parler”, in DVI, pp. 266-270.

abrir e delimitar algumas perspectivas que nos parecem fecundas. No primeiro ponto apresentaremos um quadro genérico e simplificado dos modelos éticos atualmente em circulação, para poder situar a contribuição de Levinas e seu modo original de apresentar o problema. Veremos que um dos pontos nevrálgicos da questão é — através do papel exercido pela experiência — a relação entre sujeito e alteridade. Sobre tal relação nos deteremos brevemente num segundo ponto. No terceiro e último ponto, acenaremos para alguns argumentos que contribuíram largamente nesses últimos anos para reconduzir a ética à ribalta: a discussão sobre a necessidade e sobre tipos de critérios que podem orientar o desenvolvimento da ciência e da técnica.

## 1. O fundamento da ética

Embora o objetivo de Levinas não seja construir uma ética (porque nesta tentativa está implicado um projeto normativo em que o autor não deseja empenhar-se)<sup>26</sup>, o seu discurso permite projetar nova luz sobre o debate atual a respeito da fundação da ética. A perspectiva que aqui assumimos é panorâmica. Portanto, sem nos determos nas múltiplas teorias presentes no campo da ética e nos diversos critérios que podem organizar a sua classificação<sup>27</sup>, parece-nos suficiente remeter a dois grandes modelos de referência: a ética da natureza e a ética do projeto<sup>28</sup>. O primeiro encontra o seu traço característico numa compreensão da ética como conformidade às leis profundas da realidade, reconhecidas pelo uso da racionalidade reflexiva. A ética encontra o seu espaço fundando-se sobre uma “metafísica” — Levinas a chamaria ontologia — que desenha precedentemente as estruturas e as características, i.é, a “natureza” do sujeito e da realidade. Através da conformidade a tal ordem, a vida humana realiza o próprio sentido no mundo. Trata-se de um modelo de clara tendência heterônoma. Neste modo de apresentar a questão, a passagem do ser ao dever-ser, da “metafísica” à ética, se expõe à crítica da “falácia naturalística”<sup>29</sup>.

O segundo modelo, a ética do projeto, baseia-se na liberdade do homem, compreendida como negação da submissão e sinônimo de emancipação e “autonomia”. A realidade é interpretada como material a ser plasmado e submetido a projetos, bem como a ser transformado conforme as próprias intenções. Frequentemente se fala desta em termos de ética subjetivista. Mas a secularização que conduz a esta visão de homem é prenhe também de um êxito que parece contraditório em relação à precedente. O homem secularizado, que vive a liberdade libertária, tendente para

26. El, 85. Ética e Moral aqui são utilizados como sinônimos; outros autores as distinguem (cf. p. ex. RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 199-278).

27. AGAZZI, E., *Il bene, il male e la scienza*, Milão, Rusconi, 1992, pp. 264-282, que por sua vez retoma KUTSCHERA, F. von, *Fondamenti dell'etica*, Milão, Angeli, 1991.

28. Cf. RIZZI, A., *Crisi e ricostruzione della morale*, Turim, SEI, 1992, pp. 27-36. Levinas acena a este tema dos modelos de ética in “Le dialogue”, in DVI, p. 228.

29. Cf. p. ex. FUCHS, J., “Dritto naturale o fallacia naturalistica?”, in *Rass. di teol.* 39/4 (1988):313-337.

30. Cf. VATTIMO, G., "Ética", in BONI, L. (ed.), *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Milão, Garzanti, 1981, pp. 279-284, 283-284; Cf. tb. RIZZI, A., , *op. cit.*, pp. 22-25 e 112-117.

31. No pensamento de Lévinas encontram-se semelhanças com a revelação bíblica. Nesta, Deus não se manifesta primeiramente como criador, mas como quem interpela o homem através da palavra. A criação é interpretada a partir da experiência ética, como chamado a ser das coisas, e não ao contrário. O que é criado inicialmente é a consciência humana, moral, enquanto capaz de resposta. Isto é, "a ética é a experiência primeira, sobre cuja base é pensada a própria criação do mundo." (RIZZI, A., *op. cit.*, p. 40).

32. Nessa linha movem-se por ex., RIZZI, A., *op. cit.* e BASTIANEL, S., *Autonomia morale del credente*, Brescia, Morcelliana, 1980, pp. 38-44. Cf. tb. GILBERT, P., *La semplicità del principio*, C. Monferrato, Piemme, 1992, p. 118).

33. ECPP, p. 43 e "Dieu et la philosophie", in DVI, pp. 101-103.

34. Cf. DVI, p. 144; Cf. tb. DVI, p. 123. Neste sentido parecem imprecisas expressões como "fazer a experiência do Infinito" ou "experiência ética" utilizadas por DECLUX, S., *op. cit.*, pp. 711 e 712.

35. Lembre-se que este termo é usado por Kant para indicar a atividade da consciência que deve poder acompanhar todas as suas representações. [Cf. "Apperceptione", in BONI, L. (ed.), *Enciclopedia...*, *op. cit.*, p. 41].

36. GILBERT, P., *op. cit.*, p. 174; Cf. "Dieu et la philosophie", in DVI, p. 100 e também "Le dialogue", in DVI, p. 215.

o arbítrio, torna-se um homem desprovido de projetividade. O seu estilo de vida torna-se fragmentário e incerto, um "homem sem qualidades", marcado por uma identidade frágil. Completa-se assim, no plano prático, o movimento de dissolução do sujeito e da consciência moral, formulado teoricamente pelas hermenêuticas redutoras<sup>30</sup>.

O discurso de Levinas supera a alternativa natureza/projeto que, no fundo, se baseia sobre a relação "metafísica"/ética (a ética acaba seguindo o destino da "metafísica" do sujeito, enquanto encontra nela suas condições de possibilidade ou de impossibilidade). Ele reafirma a legitimidade de uma filosofia primeira, mas situa o lugar prioritário do sentido do ser na relação ética, (ir)relação com o Outro. Com base no que apresentamos na primeira parte deste escrito, pode-se falar de uma ética francamente heterônoma que, portanto, coloca no centro uma concepção própria de subjetividade<sup>31</sup>.

## 2. Subjetividade e alteridade

Outras propostas éticas superam a mencionada alternativa natureza/projeto através de uma concepção do sujeito em que a ética, ou melhor, a experiência ética, entra constitutivamente na elaboração da antropologia<sup>32</sup>. A reflexão de Levinas, parece-nos, vai além desta perspectiva, pois critica radicalmente a possibilidade da experiência, inclusive da experiência moral. Vejamos como.

Já observamos que Levinas insurge-se contra a pretensão da modernidade de exprimir tudo o que é vivido em termos de experiência<sup>33</sup>. Ademais, ele afirma pretender programaticamente evitar o termo "experiência moral". De fato, tal modo de exprimir-se pressupõe um sujeito precedente que possa fazer experiência; enquanto é o modo mesmo de ser e de viver que é intrinsecamente ético. "O des-inter-essamento des-faz o seu *esse*. Isto significa a ética"<sup>34</sup>. Ele sustenta que se deve subtrair da experiência o seu papel prioritário na geração do sentido. De fato a experiência é o lugar em que o mostrar-se do fenômeno é reconduzido à simultaneidade da presença. Esta remete à unidade da percepção<sup>35</sup>: cada significação não é reconduzível à experiência e não é resolvível em manifestação. Esta crítica à experiência parece-nos lançar suas raízes já na análise da intencionalidade. O nosso autor não mantém a contradição imanente à atividade cognoscitiva, que a intencionalidade sugere, entre assimilação e diversidade,<sup>36</sup> mas alinha saber e conhe-

cimento no plano da redução ao Mesmo. Sobre este ponto parece-nos que se pode fazer ao menos duas observações.

A primeira é reinvocar a doutrina tradicional do objeto formal, mediador que permite manter a tensão entre a representação do termo do conhecimento e um interminável progresso, que ultrapasse os resultados alcançados. De acordo com essa doutrina, há uma intencionalidade primeira, que atinge sua determinação por meio do objeto formal e se exprime, sem confundir-se, numa intencionalidade segunda. Estas duas intencionalidades possuem estruturas diversas: só a segunda, de fato, que visa ao objeto material, tende ao diverso de si e só o atinge em resultados pontuais, jamais definitivamente satisfatórios. É certo que se poderia objetar que esta insatisfação é condicionada: mas só de fato e não de direito. Ela diz respeito a uma incompletude quantitativa ou relativa e não absoluta. Pensamos que Levinas faria alguma objeção semelhante nesta direção.

Eis, agora, a segunda observação. Ela diz respeito à função tradicionalmente atribuída à vontade, à qual Levinas não parece prestar a devida consideração<sup>37</sup>. A vontade, de fato, apresenta uma intencionalidade de estrutura similar ao conhecimento, mas cumpre uma operação que é diferenciada do conhecimento: a intencionalidade, tanto da inteligência como da vontade, tende para a realidade objetiva. Portanto, a estrutura é semelhante. Mas no que se refere às operações que articulam a relação entre ente e espírito, é preciso ter presente uma distinção. A inteligência opera procurando assimilar a si o que ela objetivamente conhece; a vontade opera, ao contrário, tendendo a unir-se ao seu objeto. O termo da inteligência é a *anima*; o da vontade é a *res*. Esta última é, portanto, extática e remete à transcendência de seu termo: ela é, propriamente falando, a faculdade da transcendência. Ora, as duas referidas faculdades interagem-se dialeticamente no ato que as mantém em relação: o que é intencionado pela vontade deve ser conhecido, e o que é intencionado pela inteligência deve ser querido ou desejado. Esta sinergia poderia responder às críticas de Levinas, atribuindo a cada uma das faculdades o lugar que lhe convém. Em última instância, o desejo que inspira a inteligência "é formalmente derivado da vontade, de um êxtase que precede a escolha determinante à qual conduz, e que precede e supera todo conhecimento"<sup>38</sup>.

Mas esta resposta permanece insatisfatória. Com efeito, é justamente o ponto no qual a dialética se articula que, se compreendemos bem, faz problema a Levinas: o ato. Por isso as duas observações acima sugeridas não nos parecem dirimentes. Não é possível integrar a diferença radical na perspectiva da tradição

37. Cf. GILBERT, P., *op. cit.*, pp. 117-126; 318-321; 333-338.

38. GILBERT, P., *op. cit.*, p. 125.

filosófica grega e ocidental, senão destituindo o sujeito da sua posição egocêntrica. Mas, então, tratar-se-ia de ver se ainda seria possível falar de integração<sup>39</sup>.

De qualquer maneira, Levinas escolhe a via de uma radical passividade da subjetividade, a única a poder garantir o respeito pela alteridade absoluta. Na vertente do Mesmo, ele passa do *cogito* ao aprofundamento do sentido da idéia de Infinito. Na vertente do Outro ele passa da experiência e da intencionalidade à proximidade. Ele opera essa segunda passagem seguindo a linha da filosofia do diálogo<sup>40</sup>. A M. Buber, Levinas reconhece o mérito de haver rompido com um modelo tradicional de ética cuja característica comum era o de fazê-la derivar do conhecimento e da Razão como faculdade do universal: a ética é aqui concebida, de fato, como um extrato sobreposto ao ser. Assim, M. Buber vai ao âmago da questão quando afirma que a ética começa no diálogo Eu-Tu. Somente na imediatez de tal relação se delineia uma significação como o valor, que se ancora no Tu. Mas Levinas critica em Buber a noção de reciprocidade: a falta daquela dissimetria na relação ao outro, a única a indicar uma alteridade que imediatamente obriga. O diálogo constitui, portanto, o espaço que, muito além de uma simples troca de opiniões e conteúdos, significa um encontro no qual a proximidade ou a socialidade são de ordem totalmente diferente com relação à experiência.

### 3. Ciência e técnica: pensamento da totalidade e ontologia

Um último ponto sobre o qual vale a pena centrar nossa atenção é o da interpretação que o pensamento de Levinas nos oferece da técnica e da ciência, e que hoje é freqüentemente objeto de debate, sobretudo com relação às suas implicações éticas<sup>41</sup>. Propomos aqui um sintético confronto entre três posições diversas.

Numa perspectiva mais epistemológica e em certo sentido histórica, E. Agazzi<sup>42</sup> sustenta que ciência e técnica são conexas e não coincidentes. Se pretendemos matizar a sua possível relação com a ética, impõe-se-nos um esforço de esclarecimento do nexos existente entre elas. Um modo de diferenciá-las é reconhecer a função específica de cada uma delas. Desde a sua origem a ciência visa conhecer, i. é, procurar a verdade segundo o procedimento objetivo e rigoroso. Ela pretende saber o porquê, as razões da existência e da constituição do cosmos. Neste sentido ela é bastante similar à filosofia, com a qual no início constituía um sistema único. Esta exigência teórica toma também como obje-

39. Algum elemento de resposta sobre este ponto encontra-se em "Questions et réponses", in DVI, pp. 135-137.

40. Cf. "Le Dialogue", in DVI, pp. 211-230. Cf. também TILLIETTE, X., "Il discorso lancinante di E. Levinas", in *Civ. Catt.* 1 (1984):15-30, aqui 22.

41. AGAZZI, E., *op. cit.*

42. AGAZZI, E., *op. cit.*, pp. 69-81.

to, num segundo momento, aquele conjunto de conhecimentos eficazes que constituem o patrimônio de uma experiência nos diversos campos da atividade humana. Nasce a noção de *téchne*, qualificada como um operar eficaz consciente das razões de sua própria eficácia e sobre elas fundada. A função característica da *téchne* seria, portanto, a de um “fazer” útil, eficaz, i. é, um saber-come. Assim, enquanto na ciência o acento recai sobre a verdade, na técnica, sobre sua eficácia. Mas nesta última deseja-se, além disso, conhecer as razões da eficácia para explicar os resultados empíricos de práticas ou instrumentos já acumulados<sup>43</sup>. É no Renascimento que se dá a virada pela qual o homem afirma o próprio primado sobre a natureza, tornando-a objeto de dominação e de transformação. Começa-se a projetar instrumentos (máquinas) e práticas das quais se sabe como e por que funcionam. Nasce a tecnologia.

Numa leitura eminentemente especulativa da hierarquização das ciências feita por Aristóteles, P. Gilbert<sup>44</sup> enfatiza que todas as ciências — técnicas (ou *poiéticas*), práticas e teóricas — produzem um bem para quem as exercita. Mas cada uma delas de modo diverso. As primeiras produzem um bem exterior ao agente. Nas outras duas o bem permanece interior ao agente, considerado, respectivamente, como sujeito volitivo e cognoscente. A hierarquia das ciências baseia-se não tanto num critério de interioridade espiritual, mas antes na consideração da atividade na qual o espírito está mais unido a si mesmo. Daí resulta que as ciências teóricas, em particular a metafísica, consistem numa atividade que persegue um fim imanente, exercitando a parte mais elevada da alma. Ela é, portanto, a rainha, embora necessite de um outro critério corretivo que considere a concretude da realidade conhecida na sua individualidade. Assim, chegar-se-ia a fechar o círculo entre ética e metafísica. De qualquer forma, retornando à noção grega de técnica, parece-nos que a interpretação de Gilbert confere à técnica uma qualidade criativa e projetiva que Agazzi não lhe concede por considerá-la específica da moderna tecnologia.

Concluindo, podemos afirmar que todos os autores considerados estão de acordo em reconhecer à filosofia, à ciência e à técnica a mesma matriz comum, mas por motivos diferentes. Para Agazzi, os elementos unificantes consistem na procura das razões e na atitude originariamente contemplativa. Para Gilbert, na sua interpretação de Aristóteles, na produção de um bem para quem as exercita, cada uma segundo a própria especificidade. Para Levinas, enfim, a continuidade consiste numa atitude de fundo marcada pela posse e pelo domínio<sup>45</sup>. A ação já

43. Portanto, segundo Agazzi, as características da *téchne* grega dependem: a) da concepção do saber naquele tempo vigente: uma exigência de consciência teórica (inteligibilidade) do que é já constituído como saber prático-eficaz (essa participa portanto da natureza contemplativa e desinteressada própria da filosofia); b) da concepção da natureza que não era considerada objeto de transformação, antes como ordem a qual adequar-se; c) enfim, se deve ter em conta que o conhecimento do mundo biológico era modesto em relação à astronomia e à matemática (AGAZZI, E., *op. cit.*, p. 78).

44. GILBERT, P., *op. cit.*, pp. 108-117.

45. Para o que segue cf. por ex. ECPP, p. 43; “La pensée de l'être et la question de l'autre”, in DVI, p. 174; “Le dialogue”, in DVI, pp. 211-213.

é intrínseca ao pensamento-saber, i. é, ela consiste em dominar o visível e em representá-lo. A presença torna-se presa e a significação é procurada na adequação do ser e do aparecer. O sucesso próprio da técnica não é o resultado de um saber degenerado ou de uma redução epistemológica pragmatista ou cientificista. O sucesso técnico já é operante num pensamento da totalidade que identifica saber e poder. Trata-se de um pensamento no qual o que aparece ao Me não é *en-sinamento*, não o instrui, mas se dá a ele oferecendo-se ao seu possuir englobante. Já vimos como Levinas procura um lugar mais original de sentido, encontrando-o na ética, embora atribuindo um espaço próprio também à ontologia.

## Conclusão

Indubitavelmente, o filósofo de Kaunas realiza uma fascinante tentativa de conduzir o seu pensamento para além dos êxitos niilistas que pervadem nossa cultura contemporânea e das peripécias da subjetividade pós-heideggeriana, corrompida pela ontologia do declínio<sup>46</sup>. Levinas supera tais êxitos reafirmando uma subjetividade que é, antes de mais nada, sujeição, vulnerabilidade e não auto-afirmação e auto-suficiência, como a da modernidade. O sujeito é *consignado* à responsabilidade pela sua própria situação, descentralizado de si mesmo. Eis que, através do primado da ética como filosofia primeira sobre a ontologia, é possível entrever uma ocasião de retomada da metafísica. Uma metafísica, no entanto, capaz de respeitar a alteridade graças à passagem da *diferença* à distância radical da *separação*, como exterioridade<sup>47</sup>.

É também verdade que a articulação dialética Outro/Mesmo proposta pelo nosso autor não se mostra isenta de dificuldades. A este propósito, P. Ricoeur — depois de haver destacado que a linguagem de Levinas é caracterizada pelo uso da hipérbole como prática sistemática do excesso na argumentação filosófica — afirma que “a hipérbole da separação, sobre a vertente do Mesmo” conduz “ao impasse a hipérbole da exterioridade, do lado do Outro, a menos que se cruze o movimento — ético por excelência — do outro em direção ao si com o movimento — gnosiológico [...] — do si em direção ao outro. Na verdade, o que a hipérbole da separação torna impensável, é a distinção entre si e me, e a formação de um conceito de ipseidade definido pela sua abertura e sua função desveladora”<sup>48</sup>.

46. Cf. p. ex. VATTIMO, G., ROVATTI, P. A. (eds.), *Il pensiero debole*, Milão, Feltrinelli, 1983; VATTIMO, G., *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milão, Feltrinelli, 1993.

47. Cf. LORIZIO, G., “Prospettive teologiche del post-moderno”, in *Rass. di Teol.* 30/6 (1989):539-559, aqui pp. 550ss.

48. RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 390-391.

Além disso, P. Ricoeur afirma não ter encontrado na tradição filosófica ocidental os elementos que possibilitem a análise de Levinas quando este critica a concepção de identidade do Mesmo como oposta à alteridade do Outro, de maneira tão radical, que impede a distinção entre as duas diferentes modalidades de identidade que P. Ricoeur, ao contrário, diferencia, ou seja, o *ipse* e o *idem*<sup>49</sup>.

É sobre esta base que se pode acenar à dupla crítica ao pensamento de nosso autor, embora não se possa negar a sua originalidade e seu poder evocativo. Antes de tudo, o fato de desenvolver o discurso em termos de pós-modernidade significa posicionar-se e definir-se com relação àquela modernidade que se quer contestar, nesse modo de afirmá-la, por assim dizer, *sub contrario*. Assim Levinas não foge à "hipoteca dualista" como diria G. Lafont<sup>50</sup>. Tratar-se-ia, ao contrário, de pensar de *outra* maneira, de elaborar um pensamento *outro*, não em contraposição. Além disso, a exclusividade das afirmações (talvez P. Ricoeur falaria de *radicalidade*) a que Levinas conduz a própria análise torna muito difícil pôr em diálogo e articular as suas aquisições com outras regiões do pensamento e outras perspectivas filosóficas<sup>51</sup>. Aqui se poderia dizer que a sua irreduzível originalidade quase se volta contra ele.

(Tradução do italiano: Nilo Ribeiro Júnior e Marcelo Perine)

Endereço do autor:  
Via del Seminario, 120  
00186 — Roma — Itália

49. RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 387.

50. Por "dualismo" não se entende aqui um pensamento que apreende uma *dualidade* no real ao qual temos acesso, mas a concepção segundo a qual, o real se distribui em dois estratos contraditórios ou não conciliáveis, ou seja, um acessível, mas constitutivamente inconfiável ou ilusório, e o outro, necessário, mas impossível (Cf. LAFONT, G., *Dieu, le temps et l'être*, Paris, Cerf, 1986, p. 116).

51. Cf. por ex. toda discussão no âmbito da filosofia da ciência em que a ética está entrando sempre mais imponentemente e sobre o qual se fez anteriormente alguma menção. A situação é diferente no que concerne à relação entre filosofia e teologia (Cf. LORIZIO, G., *op. cit.*, pp. 553-559).