



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

JOSEILDO INÁCIO DOS SANTOS

**A IDEIA DO INFINITO E DO DESEJO METAFÍSICO COMO
SAÍDA DA FILOSOFIA DA IMANÊNCIA EM LEVINAS**

RECIFE

2024

JOSEILDO INÁCIO DOS SANTOS

**A IDEIA DO INFINITO E DO DESEJO METAFÍSICO COMO SAÍDA DA
FILOSOFIA DA IMANÊNCIA EM LEVINAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia, Ética e Linguagem.

Linha de Pesquisa: Ética, Fundamentos Morais e Valores Humanos.

Orientador: Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza.

RECIFE

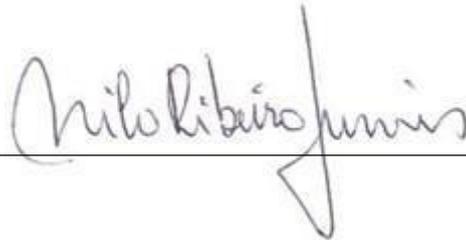
2024

TERMO DE APROVAÇÃO

JOSEILDO INÁCIO DOS SANTOS

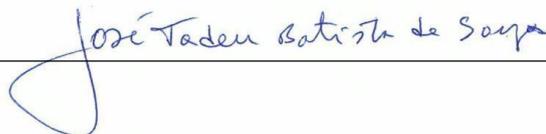
A IDEIA DO INFINITO E DO DESEJO METAFÍSICO COMO SAÍDA DA FILOSOFIA DA IMANÊNCIA EM LEVINAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) para obtenção do título de Mestre em Filosofia. A presente dissertação foi defendida e aprovada em 05 de abril de 2024 pela banca examinadora constituída pelos professores doutores:





Titular Externo(a) = Prof. Dr. Alberto Vivar Flores



Orientador(a) e Presidente da Banca:

Recife, 2024

S237i

Santos, Joseildo Inácio dos.

A ideia do infinito e do desejo metafísico como saída da filosofia da imanência em Levinas / Joseildo Inácio dos Santos, 2024.

67 f.

Orientador: José Tadeu Batista de Souza.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Mestrado em Filosofia, 2024.

1. Levinas, Emmanuel, 1905-1995. 2. Ontologia.
3. Todo e partes (Filosofia). 4. Guerra. 5. Violência.
6. Crítica. I. Título.

CDU 1

Luciana Vidal - CRB 4/1338

Para Josiene Inácio dos Santos,
Uma gaivota que voará muito mais longe...

AGRADECIMENTOS

A Deus, com quem eu sempre procuro buscar a aprovação e a força para a realização dos meus sonhos, nas minhas caminhadas.

A minha família, que sempre fizeram parte da manutenção de minha autoestima, em especial aos meus sobrinhos e sobrinhas. Que vocês realizem todos os sonhos e cresçam sempre em sabedoria e paz.

A Natanael José da Silva Filho, pelas leituras compartilhadas e por todo apoio dedicado durante a produção desse trabalho.

A Maria José da Silva, Micaelly Victória Pereira Santos e Kátia Virgínia Cavalcanti pelo trabalho de revisão linguística.

A Fernando de Souza pela tradução para língua inglesa.

Ao meu orientador, Professor Dr. José Tadeu Batista de Souza, por toda dedicação, precisão e prontidão em me apoiar, durante a produção desta dissertação.

À Universidade Católica de Pernambuco.

À Coordenação do Mestrado em Filosofia.

A todos que direta ou indiretamente contribuíram comigo na realização de mais um dos muitos voos possíveis.

RESUMO

Os muitos conflitos armados, internos ou entre nações, pelos quais a humanidade tem passado, ao longo de sua história, trazendo consigo violência, catástrofe e sofrimentos, inquietam no homem o desejo de compreender o seu fundamento. Foi movido por essa mesma inquietação que, no século XX, o filósofo Franco-Lituano Emmanuel Levinas desenvolveu uma hermenêutica da guerra, abordando seus efeitos imediatos e nocivos. Onde percebe não apenas a existência de uma similaridade entre o poder totalitário e violento próprio de estados de guerra e a maneira de pensar da Tradição Filosófica em seu viés ontológico, mas também aponta que o fenômeno da guerra tem seu fundamento nesse modo violento de pensar da racionalidade ocidental. Em função disso, denuncia a ontologia como a filosofia do poder e da violência, bem como acusa a subjetividade moderna como ratificadora do processo violento de totalização e imanentização da Realidade. Entretanto, Emmanuel Levinas, fala a favor da transcendência, ao compreender o Outro como o Infinito e em benefício da relação ética, que é o movimento metafísico, onde o Eu finito desloca-se de sua interioridade à exterioridade manifestada pelo Outro, num Desejo Metafísico onde não há nenhuma possibilidade de imanentização, pois o Outro sendo o infinito é um horizonte incontornável, fechado ao processo Racional de apreensão, mas aberto ao encontro ético.

PALAVRAS – CHAVE: Guerra; Totalidade; Violência; Ontologia; Levinas; Crítica.

ABSTRACT

The many armed conflicts, internal or between nations, that humanity has gone through throughout its history, bringing with them violence, catastrophe and suffering, disturb man's desire to understand their meaning. It was driven by this same concern that, in the 20th century, the Franco-Lithuanian philosopher Emmanuel Levinas developed a hermeneutics of war, addressing its immediate and harmful effects. Where he notices not only the existence of a similarity between the totalitarian and violent power typical of states of war and the way of thinking of the Philosophical Tradition in its ontological bias, but also the point that the phenomenon of war has its foundation in this violent way of thinking of Western rationality. As a result, it denounces ontology as the philosophy of power and violence, as well as accusing modern subjectivity as ratifying the violent process of totalization and immanentization of Reality. However, Emmanuel Levinas speaks in favor of transcendence, by understanding the Other as the Infinite and in benefit of the ethical relationship, which is the metaphysical movement, where the finite Self moves from its interiority to the exteriority manifested by the Other, in a Metaphysical Desire where there is no possibility of immanentization, since the Other, being infinite, is an unavoidable horizon, closed to the Rational process of apprehension, but open to ethical encounter.

KEYWORDS: War; Totality; Violence; Ontology; Levinas; Criticism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I. LEVINAS E O PENSAMENTO DA TOTALIDADE.....	14
1.1 Levinas e as atrocidades da guerra	14
1.2 A ontologia do poder	21
1.3 A descoberta do Cogito e a ratificação do discurso do Ser.....	27
CAPÍTULO II. A FILOSOFIA DA IMANÊNCIA E A IDEIA DO INFINITO COMO POSSIBILIDADE DE TRANSCENDÊNCIA	33
2.1 A Filosofia da imanência.....	33
2.2 A resignificação da Ideia do Infinito e a saída da filosofia da imanência	38
2.3 Alteridade e a nova compreensão da subjetividade ética.....	44
CAPÍTULO III. O DESEJO METAFÍSICO.....	49
3.1 A metafísica trans-ascendente e transcendente de Emmanuel Levinas	49
3.2 O outro como o transcendente.....	53
3.3 A relação entre o mesmo e o outro como desejo metafísico.....	54
CONSIDERAÇÕES FINAIS	58
REFERÊNCIAS	62

INTRODUÇÃO

A presente dissertação desenvolve uma reflexão sobre o pensamento do filósofo Emmanuel Levinas tendo por base sua principal obra *Totalidade e Infinito*, objetivando elucidar o caminho, ou melhor, os pressupostos teóricos por ele construídos a fim de romper com o pensamento da totalidade que fora disseminado, ao longo dos séculos pela tradição filosófica ocidental. Pressupostos esses por meios dos quais o filósofo argumentará a favor da possibilidade de evasão dos limites pretensiosamente estabelecidos pela Racionalidade que a tudo pretende conter em si.

O pensamento de Levinas nasce e desenvolve-se em um cenário em que a humanidade conhece a face mais cruel do homem quando esse em nome de seus próprios desejos e ambições se volta contra o próprio homem destituindo-o principalmente de sua individualidade, de sua liberdade e por fim de sua humanidade. Em um momento em que o homem é violentado e humilhado tratado como objeto passível de ser descartado, destruído e eliminado. Cenário esse em que a Europa tomada por uma grande crise em função de todo horror e destruição trazidos pelas duas grandes guerras mundiais e pelos estabelecimentos dos regimes totalitários que oportunamente foram surgindo na sociedade, busca se erguer em meio a tais horrores.

A catástrofe geral trazida pelos estados de guerra e seus regimes totalitários, especialmente na Europa, trouxe consigo mortes, doenças físicas e mentais, escassez de água e alimentos como nunca antes se tinha visto. Nosso filósofo foi um dos milhares que experimentou sobre si toda a dor e violência daquele momento. Emmanuel Levinas além de ter vivido a dura experiência do cativo, teve seus pais mortos pela atrocidade da guerra. O fenômeno da guerra e todo o horror por ele vivido estarão presentes a todo momento na construção do seu pensamento e na essência do mesmo. Assim, Levinas será levado por essa experiência a buscar entender a raiz da violência e da destruição próprios de estados de guerra. De onde e por quais motivos vem a tirania e a maldade do homem contra o próprio homem; o que leva o homem segregar seus semelhantes; tratar o ser humano como entes desprovidos de quaisquer valores a ponto de aprisioná-lo em campos de concentração, submetendo-o a câmaras de gás, e ao extermínio; o que leva a alguns homens procurar diminuir seus semelhantes com base em sua cor, sua nacionalidade, sua religião, enfim, em sua diferença. Inquietações como essas, possivelmente, serviram como provocações para o crescimento e desenvolvimento do pensamento levinasiano em oposição ao caráter totalitário presente nos estados de guerra.

Tendo a guerra como o principal cenário de suas reflexões, Levinas no prefácio de *Totalidade e Infinito* exporá toda a consequência produzida pela guerra sobre a moral, as instituições e sobre os atos dos homens. Evidenciando o estado de total abandono e violência que a guerra traz sobre o ser humano, a ponto de levá-lo ao profundo colapso de sua existência à medida que esse aprisionado, limitado e submetido aos tiranos da guerra, vê-se a todo momento diante da presença eminente do fim de sua existência. Diante desse cenário, o ser humano passa a ser reprodutor de toda dor e todo horror das ações brutais que os levaram ao caos de sua humanidade.

Os horrores vividos pelo ser humano nesse período violento da sociedade europeia transformou o homem em um indivíduo competitivo, totalitário, brutalizado e legislador de si mesmo objetivando unicamente a manutenção de sua existência, eliminando, portanto, tudo que se apresentar contrário aos seus desejos e intentos. Pois esse indivíduo passa a ser orientado pelo pensamento violento e totalitário propagado pelo estado de guerra. Logo, a presença do contraditório, do diferente é indesejável. Nesse sentido, o Outro, em meio a esse cenário, encontra-se desprovido de toda e qualquer significação, sem pátria, sem proteção, refém de um mundo que, além de o esquecer, o despersonalizou, transformando-o em algo que não era ele. Assim, submetido e reduzido pelo pensamento e poder da totalidade, o Outro é despido, levado a abrir mão de sua natureza, uma vez que a totalidade se arroga como definidora da essência de todas as coisas.

Emmanuel Levinas movido por uma inquietação natural de filósofo, procurará encontrar o fundamento de toda essa violência. Sobre qual ou quais alicerces estariam, pois, os conflitos armados fundamentados; onde se encontraria a origem de toda maldade e brutalidade materializadas na guerra produzida pelo homem contra o próprio homem. Para tanto, o filósofo desenvolverá uma análise crítica do modo de pensar da tradição filosófica ocidental e identificará nele a mesma tendência controladora, reducionista e violenta própria de estados de guerra.

Por essa razão, Levinas denuncia em seu pensamento que a filosofia ocidental foi na maioria das vezes uma ontologia, uma tentativa de reduzir o Outro ao Mesmo. Em cujo processo reducionista estaria toda a possibilidade de conhecimento sobre o Outro. Assim, Levinas denuncia que a ontologia se revela como guerra ao pretender reduzir o Outro segundo os parâmetros de uma Razão que a tudo pretende significar, impondo-lhe violentamente um sentido pronto e acabado. O fenômeno da guerra, por sua vez, materializaria esse modo totalitário de pensar da razão ocidental.

Na crítica levinasiana do pensar ontológico encontra-se a deflagração de um paradoxo, pois enquanto a tradição apresenta a Razão como a absoluta e única possibilidade de lançar luz sobre o entendimento do mundo e dos entes que o compõe, ao mesmo tempo, lança sua sombra sobre todas as coisas, à medida que suas explicações reduzem e totalizam violentamente ao aprisionar os entes em conceitos produzidos a partir de si mesma de forma que até mesmo o Outro foi definido segundo os seus caprichos.

O caráter violento e totalitário próprio da racionalidade ocidental se encontra no fato da Razão intentar compreender todas as coisas a partir dos seus próprios poderes. Dessa forma, apropriando-se, desintegrando, controlando, isto é, imanentizando em si toda a Realidade, elimina, portanto, a possibilidade de qualquer exterioridade ou transcendência.

Esta apropriação estaria, pois, fundamentada no desejo humano de segurança e ter encontrado na Razão um meio seguro de eliminar o desconhecido, tornar o diferente em igual em nome desta suposta segurança, de modo que nada esteja fora de sua compreensão. Nesse sentido, o Outro, transformado como as coisas em objetos da reflexão de um Eu Absoluto, é destituído de sua essência fundamental de Ente para além dos limites dos esquemas racionais. A ontologia, portanto, na perspectiva de Levinas se relacionará sempre com Outro, neutralizando-o para a partir dessa neutralização compreendê-lo, abarcá-lo e defini-lo, a partir de seus próprios esquemas em detrimento de sua Alteridade, revelando-se assim como filosofia da injustiça e do poder.

Todo esse processo violento de totalização da Realidade executado pela ontologia, leva fundamentalmente a um pensamento egocêntrico que super valoriza o Mesmo e a diminuição ou imanentização do Outro uma vez que esse perde sua essência de Exterioridade Absoluta, sua natureza fundamental de Ente-transcendente. Nesse sentido, contrariando Heidegger, Levinas compreende que a tradição filosófica ocidental se esqueceu não do Ser, mas do Outro. O esquecimento do Outro se deu inicialmente pela ontologia com o estabelecimento da primazia do discurso do ser, entretanto, na idade moderna, foi intensificado e continuado pela filosofia da subjetividade. Que estabelece o Sujeito Pensante como base de todo processo de compreensão da Realidade. O resultado de todo esse processo foi a criação de um mundo imanentizado, um mundo cercado pelas explicações racionais como sendo absolutas. Em vista disso, como evadir-se da imanência rumo a uma transcendência? Afim de resolver essa questão o filósofo Emmanuel Levinas ressignificará a Ideia do Infinito presente na Terceira Meditação cartesiana para denunciar a incapacidade da Racionalidade em abarcar todas as coisas com o seu poder, já que, diante da Ideia do Infinito, ela se depara com um horizonte não totalizável, e consequentemente pensar a relação entre o Mesmo e o Outro uma relação que é Desejo

Metafísico, posto que pela sua Infinita Alteridade, assemelhando-se a Ideia do Infinito, o Outro provoca no Mesmo um Desejo não realizável. Com esse trabalho acreditamos poder contribuir para a ampliação e enriquecimento das pesquisas em Emmanuel Levinas enriquecendo assim o debate sobre a ética levinasiana fundamentada na Infinita Alteridade do outro. Para tanto será realizado uma pesquisa de cunho bibliográfico nas obras desse autor a respeito deste tema, tendo como referência principal a obra Totalidade e Infinito além de artigos, periódicos e dissertações de comentadores e pesquisadores em Emmanuel Levinas. Para tanto, num primeiro capítulo intitulado: Levinas e o pensamento da totalidade, dissertaremos sobre a crítica levinasiana levantada contra a tradição da racionalidade ocidental especialmente em seu viés ontológico que desenvolveu ao longo dos séculos uma filosofia do poder e da violência; em um segundo capítulo, intitulado: A filosofia da Imanência e a Ideia do Infinito como possibilidade de Transcendência, onde abordaremos a incapacidade do cogito de realizar a sua pretensão de totalização e imanentização da Realidade face a ideia do Infinito apontando para um horizonte não totalizável; por fim, em um terceiro capítulo discorreremos sobre o desejo metafísico como a relação possível entre o Mesmo e Outro já que por sua Infinita Alteridade, ou melhor, por sua absoluta transcendência o Outro desponta como o Infinito provocando no Mesmo um Desejo não realizável.

Para efeito de ênfase, optamos que, durante todo o corpo deste trabalho, as principais categorias do pensamento levinasiano serão grafadas com iniciais maiúsculas, bem como os conceitos: ser, Ente, Razão e Realidade, quando aplicadas em seu sentido geral.

CAPÍTULO 1 – LEVINAS E O PENSAMENTO DA TOTALIDADE

1.1 LEVINAS E AS ATROCIDADES DA GUERRA.

O ser humano, durante toda a sua história, vem deparando-se com as atrocidades produzidas pelos conflitos armados, internos ou entre nações. Desde a antiguidade, esse sofre as consequências de guerras estabelecidas pelos mais variados motivos, ao passo que tem buscado compreender seu sentido último. Assim, a preocupação em compreender o fundamento do fenômeno da guerra encontra-se já no início da história do homem e conseqüentemente nos primeiros passos da filosofia, pois o pré-socrático, Heráclito de Éfeso, já argumenta sobre a guerra a partir de uma visão ontológica, onde essa é vista na constituição mesma das coisas, ao afirmar que “A guerra é de todas as coisas pai, de todas rei e uns ele revelou deuses, outros homens, de uns fez escravos de outros livres”. (HERÁCLITO, 1979, DK 53). William (2008) coloca que, de acordo com Carl Von Clausewitz (1996).

[...] a guerra é um contínuo com espaços de paz (tréguas), um ato de violência, cujo objetivo é forçar o adversário ou as forças opositoras a se submeter à vontade do vencedor. A guerra é, também, um ato político, “a continuação da política por outros meios” e condição fundamental da própria sobrevivência do Estado. (PACHECO et al., 2017, p.153)

Conforme o livro de Tucíoiodes (2001), entre os anos de 431 e 404 a.C., temos conhecimento da primeira grande disputa armada liderada por Atenas contra Esparta, Tebas, Corinto e outros membros da Liga do Peloponeso (FUNARI, 2001).

Já na Idade Média, segundo Fernandes (2006, p.99), entre os séculos XI e XIII, especialmente em terras sírias e palestinas e nos séculos VIII e XV, na Península Ibérica, ocorreu a guerra das Cruzadas do Oriente, com longos enfrentamentos militares desenvolvidos nos limites da cristandade. Esses conflitos armados tiveram como justificativa a necessidade de os cristãos reconquistarem a Terra Santa, antes conquistada pelos muçulmanos.

Na idade moderna, a Europa foi marcada por um intenso período de perseguições e de violência física e psicológica realizada pela Igreja Católica daquela época, contra aqueles que de alguma forma contrapunham-se às suas doutrinas, por compreendê-las abusivas e contrários a verdade revelada. A igreja, para garantir a veracidade de suas doutrinas e manter-se no poder, instituiu o Tribunal do Santo Ofício ou Tribunal da Inquisição, por meio do qual os que se

voltavam contra elas eram, imediatamente, definidos como hereges, portanto, condenados à fogueira ou submetidos a torturas de todos os tipos.

Entretanto, nenhum outro período produziu mais atrocidades do que o século XX com suas duas grandes guerras. Estima-se que a Primeira Guerra Mundial resultou na morte de dez milhões de pessoas, traumatizou um número ainda maior e aniquilou o humanismo próprio da Europa. Este fato deixou a Europa em um estado de crise generalizado, em um caos composto pela alta inflação, fome, miséria, desemprego e um crescente ódio a certas minorias. Segundo Lévy:

A 1ª Guerra Mundial alcança um grau de violência sem precedentes e apresenta um salto qualitativo rumo à Guerra total. Desde o seu início, a guerra coloca o problema da destruição total do inimigo. O combate não é apenas levado até a sua intensidade máxima, com o uso massivo da tecnologia (materialschlacht) ou com a intensificação sem limite da violência direta, mas o alcance da luta é igualmente estendido contra as populações civis com o intuito de aniquilar a sua vontade de resistência. (LÉVY, 2008, p. 32)

Com a Primeira Guerra Mundial, o ser humano depara-se não apenas com uma experiência de destruição dos alicerces e dos monumentos das cidades devastadas e das instituições erguidas pelo povo, mas também se defronta com a desvalorização da vida humana pelo próprio homem com sua tirania, ganância e loucuras absolutas. A vida humana foi reduzida a mero objeto de eliminação como qualquer outro obstáculo no caminho. Esse cenário caótico, deixado pelo Primeiro Grande Conflito Armado Mundial, tornou possível o surgimento do regime político denominado de Totalitarismo que fora levado a cabo pelo Nazismo de Hitler, pelo Fascismo e pelo Stalinismo.

Por sua vez, esses regimes totalitários tinham em comum a pretensão do controle total da vida pública e privada. Revelavam-se como governos de tirania absoluta, perante os quais tudo e todos foram destituídos de qualquer significação ou representação. Segundo Jacourt (2006) a tirania é todo o governo que faz “[...] uso de um poder exercido contra as leis, em detrimento público, para satisfazer sua ambição particular, sua vingança, sua avareza e outras paixões desregradas, prejudiciais ao Estado [...]” (ALEMBERT, 2006, p. 311).

Por seu curso, a Segunda Guerra Mundial devastou entre quarenta e cinco a cinquenta milhões de vidas, entre soldados e civis, ou oitenta milhões de pessoas se forem contadas também as vítimas que morreram por fome, epidemias e doenças como resultado indireto da guerra — oito vezes mais vítimas do que na Primeira Guerra Mundial (COGGIOLA, 2001, p.14).

A Guerra, além de promover catástrofes físicas, como a destruição de cidades e seus monumentos, abre também as portas para o surgimento de epidemias, doenças físicas e mentais, submetendo as pessoas a grande escassez de alimento e água. No entanto, as atrocidades, hostilidades e a letalidade que o fenômeno da guerra lança sobre pessoas, povos, raças e nações alimentam no ser humano o intento de se compreender, os fundamentos comuns a todo e qualquer estado de guerra, independente dos motivos particulares, do tempo e do espaço em que essa se deflagre e se desenrole.

Diante do devastador e do catastrófico, o ser humano é sempre levado a passar do espanto, do pasmo a um momento de assimilação, de compreensão do sentido, das causas e das consequências da devastação e da catástrofe, por isso a necessidade de se compreender o sentido, as causas e as consequências do fenômeno da guerra sempre surge e ressurgue como uma inquietação na mente humana.

Seguindo na direção dessa mesma inquietação, o filósofo franco-lituano, Emmanuel Levinas, que viveu os horrores da Segunda Guerra Mundial, no prefácio de sua principal obra intitulada *Totalidade e Infinito* (LEVINAS, 1980), faz uma hermenêutica da guerra, procurando interpretar os fundamentos comuns a todo e qualquer conflito armado interno ou entre nações. A esse respeito, Levinas afirma que “O estado de guerra suspende a moral; despoja as instituições e as obrigações eternas de sua eternidade, e, por conseguinte, anula, no provisório, os imperativos incondicionais. Projeta antecipadamente a sua sombra sobre os atos dos homens” (LEVINAS, 1980, p. 9).

Há nessa interpretação levinasiana sobre o fenômeno da guerra, quatro afirmações fundamentais, expressas em quatro fundamentais verbos, a saber: “*suspender*”, no sentido de “esquecer”, “cancelar”, “romper” ou “interromper” a moral de forma provisória; “*despojar*” no sentido de privar, desapossar, abandonar ou desconsiderar as instituições e suas obrigações, além de “*anular*” provisoriamente aquilo que é necessário; “projetar antecipadamente” no sentido de arremessar, precipitar, jogar, lançar toda a sua maldade, toda a sua dor e escuridão sobre os atos dos homens.

Num estado de guerra, o ser humano aos poucos vai entrando em colapso, pois gradativamente o medo apossa-se de sua mente, de tal forma que esse se transforma em pânico, pois o estado de guerra torna visível, ou melhor, materializa a presença constante da possibilidade da morte. Este sentimento da eminência da morte vai se intensificando, à medida que ele se revela, não apenas como medo da eminência da própria morte, mas ainda como medo do risco eminente da morte dos filhos e filhas, esposos e esposas, pais, amigos.

Entretanto, o mais terrível da guerra é o pânico gerado da impossibilidade total de proteção desses parentes e amigos, quando esses são privados de estarem na presença uns dos outros, ao serem separados e levados para espaços desconhecidos ou conhecidamente sofridos e mortais como os campos de concentração criados e mantidos pelos tiranos da guerra. Todo o horror provocado pelo estado de guerra, toda a dor e o sentimento de abandono e perdas absolutas fazem surgir um ser humano reprodutor das mesmas dores que sentira, do exercício de poder que os submeteu ao caos de sua humanidade, reprodutor do “olho por olho”, “dente por dente”, próprio da guerra.

As devastações físicas e subjetivas provocadas por todo o estado de guerra, ao suspender a moral (Ibidem, p.7), acelera a brutalização e a desvalorização do ser humano, tornando-o em um indivíduo competitivo, totalitário, dominador, egoísta, voltado a si mesmo e à manutenção de sua própria sobrevivência; criador de suas próprias leis, diante das quais não há tempo nem espaço para se pensar ou reconhecer o Outro em sua Absoluta Exterioridade. O Outro, envolto pelas barbáries da guerra, teve sua Alteridade posta em questão pela irracionalidade do mal, moral que fundamenta todo e qualquer processo violento de totalização. Segundo, Ribeiro Júnior:

“O desprezo pelo Outro expressou, na verdade, a instauração do absurdo da guerra contra a própria humanidade na sua diferença, na sua unicidade, Exterioridade, enfim, na sua Alteridade. A Alteridade de Outrem chegou a ser posta radicalmente em questão pela irracionalidade do mal moral. O mal se manifestou no ódio gratuito e extremado do homem contra o próprio homem...” (RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p.59)

Ainda a respeito do processo de desvalorização e brutalização da pessoa humana pelas experiências vividas em decorrência do estado de guerra, Lévy (2008) explica que:

Segundo Mosse, as sociedades europeias, traumatizadas de maneira duradoura pelo horror das trincheiras, tiveram dificuldades em esquecer-se da guerra, mais particularmente na Alemanha, num fenômeno de “brutalização” das sociedades europeias. A “experiência interior da guerra”, segundo a expressão de Mosse, é exaltada como pedra de toque da virilidade e do espírito combativo. A retórica e a simetria política serão impregnadas de uma agressividade até então desconhecida. Ela irá imprimir a atividade política de um caráter belicista, tanto pelo discurso inflamado, quanto pelas ações violentas, como os combates de rua entre comunistas e nazistas [] (LÉVY, 2008, p.34).

A guerra, ao projetar a sua sombra sobre os atos dos homens (LEVINAS, 1980, p.9), reduz, destrói e totaliza. Reduz todos os sonhos particulares à submissão da realização dos objetivos gerais dos que detém o poder; reduz também ao dissipar famílias, cidades e nações inteiras; destrói o indivíduo humano concreto ao reduzi-lo a um material de raça ou social, isto é, a “um sujeito formal, definido por processos sociais ou raciais[.]” (VALDEVINO, 2017, p.

24). A guerra, por meio da força e do poder de seus líderes absolutos, que buscam ter o controle de tudo, inclusive do destino das vidas das pessoas em todas as suas esferas, encontra-se, assim, fundamentada em um pensamento violento e totalitário.

Toda ação alicerçada numa postura totalitária, antes de causar destruições físicas, apossar-se dos limites territoriais desta ou daquela nação, destrói também seus patrimônios imateriais, como a cultura e a arte. Entretanto, nenhuma dessas ações são tão atroz quanto a destruição do homem em sua individualidade, em sua humanidade. Nas palavras de Carrara (2019):

A totalidade provoca a despersonalização do Eu, uma vez que os indivíduos só se veem a partir do todo e, sem o indivíduo, o Outro também não pode se mostrar mais a partir de sua Alteridade. Não há face a face, mas apenas uns contra os outros. A guerra aparece aí como o inverso da moral, pois a proibição de matar perde sua significância. A guerra destrói a distância do respeito e a Exterioridade de Outrem é eliminada (CARRARA, 2019, p. 68-69).

O estado de guerra rouba e elimina do indivíduo sua personalidade e seu senso de humanidade, inverte, em pouquíssimo tempo, os valores morais desenvolvidos e assimilados pela coletividade a preço de muita maturação, ocorrida no decorrer de muitos séculos, como, por exemplo, a inversão do imperativo negativo ético "Não matarás!", para o imperativo afirmativo "Mate!", "Destrua!", "Elimine!" Assim, o homem encontra-se, no século XX, destituído de sua humanidade, acorrentado pela tirania e envolto pelas ideologias totalitárias, não mais se reconhecendo como um indivíduo humano, mas como pertencente a uma raça ou a uma determinada classe. Neste sentido, o relato de Kohn (2001, apud MATTEDI, 2007, p. 405):

Em primeiro lugar, havia a destruição do homem jurídico ou político, colocando-o fora da lei; em segundo lugar, a destruição do pessoal moral tornando sua consciência impotente; e em terceiro lugar, eliminando a sua singularidade e espontaneidade, o indivíduo humano estava destruído, como se o significado de sua vida não era ter sido um começo, mas ter-se tornado um cadáver.

Os conflitos armados, bem como os oportunistas regimes totalitários, alimentando as barbáries da guerra com suas atrocidades, realizadas em nome do seu poder absoluto, ao suspender a moral e ao lançar precipitadamente sua sombra sobre os atos dos homens com sua maneira reducionista e violenta de agir, tornaram-se terra fértil para a produção do pensamento levinasiano.

Assim, além das grandes contribuições advindas do pensamento de Husserl e Heidegger, as experiências vividas pelo filósofo Levinas em função dos três grandes conflitos armados, com toda a sua violência e destruição que devastaram muitas vidas, muniram o filósofo de um

alicerce a mais que as referidas leituras. Essas experiências contribuiriam com Levinas na apreensão da direção da construção de seu pensamento. Passos (2012) afirma que:

Muito significativo para a vida e a obra de Levinas é a sua Vivência no ambiente dos três grandes conflitos que presenciou. A primeira Grande Guerra Mundial Deflagrada em 1914, a Revolução Russa, de 1917, e a Segunda Grande Guerra Mundial, de 1939 a 1945. É muito difícil mensurar o tamanho e a extensão da influência desses acontecimentos no espírito do autor, mas não podemos imaginar que foram simples acontecimentos que pouco influenciaram Levinas; pelo contrário, foram fatos fundamentais e definitivos na tomada de posição e na formação de seu pensamento (PASSOS, 2012, p. 23)

Em seu trabalho intitulado: A Assinatura ético-metafísica da Experiência do Cativo de Emmanuel Levinas. Uma nova orientação para a filosofia – uma outra incondição para o humano, onde faz uma descrição dos horrores do cativo sofrido por Levinas, procurando elucidar de que maneira tais experiências contribuiriam no desenvolvimento posterior de sua filosofia. Bernardo (2012) aponta que:

A experiência do cativo terá sido a experiência pré-filosófica que terá determinado e decidido a orientação filosófica de Emmanuel Levinas – ela terá ditado ou inspirado a Levinas, quer a orientação ético-metafísica que ele virá a imprimir à sua filosofia e à filosofia – orientação que tem implícito um repensar meta-ontológico-filosófico da própria ética, lembremo-lo também, que vai no sentido de repensar a própria eticidade da ética dela fazendo a *prima philosophia* – quer a incondição ético-metafísica que ele outorgará ao humano verdadeiramente humano (BERNARDO, 2012, p.129).

A autora, supracitada, ainda esclarece que as experiências vividas por Emmanuel Levinas, durante seu cativo, como experiências pré-filosóficas, teriam definitivamente determinado e orientado a filosofia a ser desenvolvida por ele:

[...] vivendo-a, e pensando-a, isto é, sofrendo-a, isto é, respondendo-lhe e respondendo por ela, Levinas terá extraído dessa experiência, para além de motivos e de filosofemas que (caracterizarão) a sua subjetividade ética (como persecução e refém, nomeadamente), a orientação que, pelo menos desde 1935, procurava para a filosofia (IBIDEM, p. 107).

Referindo-se a sua experiência com os horrores da guerra e sua oposição a totalidade, em *Ética e Infinito* (1988), o filósofo Emmanuel Levinas declara que a crítica que levanta contra o pensamento da totalidade encontra sua fundamentação numa experiência política que ainda não teria sido possível esquecer (IBIDEM, p.70). Por isso, sua filosofia apresenta-se, entre outras, como um pensamento crítico ao modelo centralizador e totalizante impregnado na sociedade por meio das experiências sofridas pela humanidade, em decorrência dos muitos estados de guerra que a mesma vem sofrendo, ao longo de sua história. Estados de guerra, estes

que, por sua vez, recriam o padrão de pensamento da Racionalidade Ocidental, fundado numa perspectiva imanente e totalizante da Realidade.

O ser humano submetido a tirania e as atrocidades provenientes do estado de guerra, vê-se sem pátria, sem proteção, lançado num mundo que o esqueceu, para o qual ele se torna invisível, sem sonhos próprios, sem perspectivas, transformando-se apenas em figurantes de uma história que ele não escreveu, não idealizou para si nem para os seus. Um figurante ator que representa apenas o que foi definido por outros no papel, sem liberdade alguma para recriar, improvisar ou mudar uma só palavra se quer do script.

Dessa forma, ele segue vivendo papéis dos quais não tem consciência por terem sido escritos pela dura, desrespeitosa e violenta ação totalitária da guerra, sem chance e sem direito de reivindicação. Assim, o homem é reduzido “a portadores de formas que os comandam sem eles saberem”. (LEVINAS, 1980, p. 10).

No estado de guerra, as individualidades, os interesses e os bens particulares esvaem-se diante da tirania e da dominação. O poder que se faz absoluto, por meio das ditaduras criminosas e oportunistas e de suas ações monstruosas, transforma tudo e todos numa unidade fechada em face da opressora dominação. Portanto, calam-se as vozes, desfazem-se todos os argumentos que ousam defender uma visão ou ação contrária ao arbitrário e violentamente estabelecido. Olhar para além dessa unidade fechada, totalizada, torna-se um crime passível de castigos como o holocausto, a morte na fogueira, seções de execução e as câmaras de gás.

A Totalidade, portanto, imprime nas pessoas sentimento de dominação e de egoísmo que abrem caminho para a realização dos desejos de uma minoria que detém o poder, criando, assim, uma realidade social injusta e engessada em si mesma. Uma sociedade caracterizada por indivíduos traumatizados, brutalizados, isolados em seu egoísmo e arrogância, presos por uma Razão que tem a si mesma como a base para todos os limites e possibilidades, eliminando e negando, assim, a existência do Outro, criando, por conseguinte, um mundo marcado pela exterminação de tudo o que for diferente.

Diante do pensamento da Totalidade, tudo tem que ser igual, nada nem ninguém tem o direito e a possibilidade de ser para além de seu domínio. Nela, só há espaço para os semelhantes ou para aqueles que se rendendo, desfizeram-se de suas vestes, de suas armas, ideias e crenças e dissolveram-se em um Ser estabelecido pela força e a violência, assumindo, assim, uma essência que não é a sua, uma vez que essa vem de fora, de outro olhar que não é o seu, de um prisma forâneo, unilateral, fixo, fechado e engessado.

Portanto, a Totalidade apresenta-se como violência contra o diferente. Uma vez que revela-se como definidora do destino e da essência de todas as coisas, inclusive, do Outro,

compreendendo-se por tanto como definidora dos papéis a serem vivenciados por todas as coisas e pessoas, não havendo, portanto, um só Ente que, consiga por si mesmo, definir sua própria essência. Essa estaria, pois, absolutamente dependente de seu discurso. Assim, a Totalidade faz com que o Outro, a partir de um poder que não se encontra nele, seja levado a abrir mão de tudo o que realmente ele é ou pode vir a ser.

1.2 A ONTOLOGIA DO PODER

O filósofo Emmanuel Levinas, a partir de uma análise crítica da história da filosofia, constata, no modo ontológico de pensar da tradição filosófica ocidental, a mesma tendência ao controle de tudo, a redução de todas as coisas por meio de um poder absoluto e totalizador característicos de conflitos armados. Por conseguinte, o filósofo denuncia que a racionalidade ocidental sempre esteve orientada e impregnada dessa maneira totalizante, controladora, reducionista e violenta presente em todo e qualquer estado de guerra. O filósofo denuncia, portanto, que “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do outro ao mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser.” (LÉVINAS, 1980, p. 31).

Essa redução do Outro ao Mesmo, operada pelo discurso do Ser, tem como característica fundamental a imposição violenta de um olhar que se compreende suficiente e absoluto. Um olhar tal que diante do qual nada consegue se esconder ou escapar, pois sua pretensa onipotência intenta não apenas abarcar todas as coisas impondo-lhes significados, mas também determinar uma essência aqueles Entes que de alguma maneira lhes parecerem estranhos, ou melhor, carentes de uma definição. Nesse sentido, Levinas compreende que a ontologia se revela como guerra ao pensamento filosófico ocidental, por tencionar desenvolver um discurso absoluto, agressivo e totalizador, que tem como principal objetivo a assimilação do Outro pelo Mesmo:

Não há a necessidade de provar por meio de obscuros fragmentos de Heráclito que o ser se revela como a guerra ao pensamento filosófico; que a guerra não o afeta apenas como facto mais patente, mas como a própria potência – ou a verdade- do real. Nela, a realidade rasga as palavras e as imagens que a dissimulam para se impor na sua nudez e na sua dureza. Dura realidade (eis um verdadeiro pleonasma), dura lição das coisas, A guerra produz como a experiência do ser puro, no próprio instante de sua fulguração. O acontecimento ontológico que se desenha nesta negra claridade é uma movimentação dos seres, até aí fixos na sua identidade, uma mobilização dos absolutos por uma ordem objetiva a que não podemos subtrairmos. (IBIDEM, p.9)

Há, na crítica levinasiana da tradição filosófica ocidental, em sua orientação ontológica, a percepção de uma lamentável contradição, pois enquanto essa, pretensiosamente, arroga-se

poder lançar luz sobre o mundo e sobre tudo que o compõem, essa violenta arrogância, todavia, aprisionou toda a Realidade num mundo construído por explicações fechadas, absolutas e objetivas, no qual até mesmo o Outro encontra-se acorrentado.

Por esse fato, é que Levinas compreende que os estados de guerra não seguem o fluxo natural dos acontecimentos humanos. Eles não acontecem de forma natural, ou melhor, a guerra não é um acontecimento necessário, todavia é fruto da aspiração própria da Razão ocidental de tudo querer compreender, conhecer e dominar por meio dos processos de abstração racional, que buscam totalizar toda a Realidade.

Levinas empreita tal crítica à Totalidade, nos moldes da racionalidade ocidental, pois essa fundamenta o surgimento de um ser humano individualista, interiorizado, voltado unicamente aos seus interesses. Um indivíduo que se compreende como ponto de partida e de chegada de todas as suas intenções e projetos, vai apropriando-se, desintegrando e nadificando tudo que se encontrar para além dos limites dessas intenções e desses projetos, negando, portanto, toda e qualquer exterioridade. Segundo Carrara (2019): “Por totalidade se entende esse movimento típico da razão ocidental que se apropria progressivamente de tudo que lhe é exterior ou transcendente [...]” (CARRARA, 2019, p.59).

A maneira de pensar ocidental, em sua grande parte, esteve sempre orientada por um viés predominantemente racional. As reflexões lógico-rationais pautaram, desde os primórdios do pensar filosófico, toda a compreensão do mundo e das coisas. Assim, toda a Realidade sempre esteve sob o crivo de uma Racionalidade dura e fechada em si mesma. A raiz desta tendência possivelmente esteja no fato da necessidade humana de buscar um meio mais seguro para compreensão da Realidade e ver na Razão a possibilidade dessa segurança.

A problemática, entretanto, encontra-se na supervalorização da Racionalidade em detrimento de tudo que possivelmente parece como algo anterior e para além de seu alcance, anulando, assim, o mais ínfimo vestígio da possibilidade de uma existência que não se rendesse ao seu poder. Na supervalorização de uma Razão que de tudo pretende apropriar-se, da qual nada consegue fugir ao seu domínio, pois todos os entes só têm sentido ou verdade se submetidos, dissolvidos ao conjunto de suas apreensões.

A tradição filosófica ocidental por meio do olhar ontológico procurou sempre abarcar toda a Realidade, todos os fenômenos do mundo em conceitos prontos e acabados, em ideias fechadas, sintetizadas, sem a mínima possibilidade de Transcendência, de forma que nenhum Ente conseguisse fugir ao confinamento no Ser, ou melhor, de modo que nenhum Ente se encontre fora do domínio do poder sintetizador do discurso ontológico, inclusive, o Outro foi objetificado nesse discurso. Em *Ética e Infinito*, Emmanuel Levinas esclarece que:

Na crítica a totalidade que a própria associação destas duas palavras implica, há uma referência à história da filosofia. Esta história pode interpretar-se como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim pensamento absoluto. A consciência de si ao mesmo tempo que consciência do todo. (LEVINAS, 1988, p.67)

Ao intentar diluir toda compreensão da Realidade no seu discurso, a ontologia planeja capturar, aprisionar o Outro, à medida que fecha os olhos para sua Alteridade, buscando, assim, negar sua característica fundamental de um Ente para além dos esquemas racionais, transformando-o em uma em meio a tantas outras coisas apreendidas pelos sentidos e assimiladas pelo *logos*. No artigo intitulado *O Enigma do Mal no Pensamento de Emmanuel Levinas* (Paiva; Dias, 2012), afirmam que:

Levinas promoveu uma constante e incisiva crítica à ontologia, modelo prevalente na tradição ocidental, que se caracteriza pela apreensão da realidade fenomênica através de conceitos determinativos. Para o filósofo da alteridade, o pensamento ontológico, que se apresenta como fundamento único da verdade, caracteriza-se pelo confinamento em si mesmo, negando a transcendência e o espaço ao Outro, recusando toda e qualquer alteridade. A ontologia colocada como o fundamento das outras ciências adquire um papel indestronável e totalizante, considerando o ser humano um objeto entre tantos. (PAIVA; DIAS, 2012. p. 135).

Segundo Levinas, a pretensão exercida pela tradição filosófica de estabelecer a ontologia como filosofia primeira concedeu a essa o status de fundamento absoluto para todas as possibilidades de conhecer, sem a qual as demais ciências encontrar-se-iam sem fundamentação. Tal status outorga à ontologia um poder incontestável, diante do qual nada mais pode ser além do por ela estabelecido ou ir além dos limites expostos no seu discurso.

Com o estabelecimento da primazia da ontologia, todos os entes do mundo foram submetidos ao veredito de suas análises e compreensões. Nada mais tem a liberdade de fugir do alcance de sua compreensão ou inquirir para si outra análise, pois o discurso ontológico passou a ser o bastante para tal. Assim, toda a Realidade encontra-se acorrentada nesse discurso, sem ter como cogitar esvair-se dele. A ontologia se fez, pois, soberana, totalitária, alicerçando, portanto, um pensamento da Totalidade no Ser.

A perspectiva ontológica passou a ser a detentora de toda significação dos entes. Dessa forma, fora do discurso do Ser, nada mais pode haver de verdadeiro. Toda a verdade sobre a Realidade foi construída por ele, por meio dele e para ele, de modo que, fora dele, nada há para ser dito ou assimilado. O discurso ontológico, portanto, eliminou toda a possibilidade de evasão, de transcendência, conseqüentemente a existência de uma qualquer Alteridade cujo sentido fugisse ao seu alcance. Segundo Silva (2015), Levinas:

[...] identifica na guerra um caráter totalizante, segundo ele fundamentado e encontrado dentro da própria filosofia. E é aqui que se apresenta o fechamento e o encerramento da filosofia presente neste fenômeno. Ao contrário do que se pensa, numa guerra não há separação entre os que disputam seus objetivos, pelo contrário, há a presença de uma unidade, onde o objetivo central é vencer e cumular todos os seres em um único interesse, excluindo a possibilidade de qualquer saída para a exterioridade e de qualquer manutenção de uma alteridade, e desse modo, conseqüentemente, da noção de responsabilidade de um Ser. (SILVA, 2015, p. 44)

A necessidade do ser humano em compreender o desconhecido parece surgir, também, do seu desejo de segurança. O homem precisa sentir-se seguro na sua relação com a natureza, com os animais e com os outros. Para tanto, ele busca dominar a Realidade e dominá-la pelo conhecimento, pois não a conhecer, não a compreender o deixa vulnerável. Entretanto, a fim de eliminar sua vulnerabilidade, o ser humano lançou sobre ela uma compreensão a partir de seu próprio olhar, de modo que todos os entes, inclusive, o Outro, estariam, pois, sob o domínio e o poder definidor do olhar racional do homem, que estabelece por meio do discurso ontológico, a pretensão de totalização na filosofia ocidental.

Por conseguinte, esse discurso impregnou a filosofia de um desejo de reduzir os indivíduos a um conceito que, na verdade, não os define, a um processo racional que diz o que o Outro é sem levar em conta toda a sua especificidade e características próprias, em nome de um sentido único, de um sentido objetivo. Levinas afirma que: “A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental”. (LÉVINAS, 1980, p. 10).

Para Levinas, é o discurso ontológico que fundamenta a tradição filosófica ocidental com essa pretensão de poder imutável e absoluto que tudo compreende, tudo reduz e sintetiza por meio de uma abstração racional, suprimindo, assim, qualquer chance de alguma Realidade furtar-se a esse processo violento de totalização. Revelando-se, portanto, como filosofia do poder ou da injustiça por engendrar subjugar toda a Realidade ao poder sintetizador da Razão, reduzindo, principalmente, o Outro ao Mesmo. Nesta perspectiva, afirma o filósofo que:

A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. (...) A ontologia torna-se ontologia da natureza, impessoal fecundidade, mãe generosa sem rosto, matriz dos seres particulares, matéria inesgotável das coisas. Filosofia do poder, a ontologia, como Filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo. É uma Filosofia da injustiça. (IBIDEM, p. 33-34).

A relação da ontologia com a Realidade é sempre uma relação de submissão, de dominação, na qual o Ser dos fenômenos encontra-se sempre ao alcance de suas mãos, à mercê da Racionalidade, que se apresenta como detentora de todas as ferramentas necessárias a esta

dominação, a esse alcance. Dessa forma, a Realidade é por ela compreendida, abarcada, conseqüentemente, violentada, desrespeitada em sua própria essência. Tal ação ontológica revela um caráter dominador e imperialista ao conferir a primazia da ontologia sobre qualquer forma de conhecer. Marcelo Fabri (1997), em seu livro *Desencantando a ontologia: Subjetividade e Sentido Ético em Levinas*, coloca que:

Na perspectiva de Levinas, a ontologia só pode relacionar-se com o ser neutralizando-o, na medida em que neutraliza o ser, ela pode compreendê-lo e abarca-lo, a ontologia traduz, no fundo, uma filosofia do poder e da violência, ou ainda a dominação imperialista, a tirania e o poder do estado. O primado do ser sobre o ente (Heidegger) que não escapa a esse primado da violência, será um dos alvos decisivos, nas críticas de Levinas à ontologia. Para ele um dos traços mais nocivos do pensamento heideggeriano é justamente a tentativa de um resgate da filosofia pré-socrática e, mais especificamente, a proposta de uma volta ao paganismo (FABRI, 1997, p. 13).

Nesta perspectiva, compreende-se que Levinas opõe-se à tentativa de Heidegger em estabelecer o primado do Ser sobre o Ente. Em função do exposto, entende-se, por conseguinte, que “toda a reflexão filosófica de Levinas pode ser lida como uma crítica da tradição ocidental que ele denomina egologia, mas também por uma crítica à sua ideia dominante de totalidade” (CARRARA,2019, p.58). A respeito dessa pretensão de poder imutável e absoluto do discurso ontológico, Estevam coloca que:

A ontologia vista como imutável e absoluta constitui-se capaz de abarcar toda a realidade em si, sem levar em consideração o conhecimento proveniente do mundo externo ao eu, ou seja, do Outro. Esta concepção autossuficiente do pensamento transformou o saber, justificando as inúmeras violências praticadas contra o outro na tradição ocidental. (ESTEVAM, 2020, p. 12)

Para a filosofia, em seu viés ontológico, a única direção possível é a de retorno contínuo e permanente ao interior do continente, sendo, por conseguinte, impossível qualquer tentativa de direção ao seu exterior. Vê-se, assim, a tendência de controle pretendido pela visão ontológica que, de forma análoga ao estado de guerra, busca eliminar as possibilidades de fuga, pois todos os entes encontram-se presos no Ser. O discurso do Ser se fez, pois, soberano sobre eles. Portanto, não há como escapar dos limites dos campos cercados por compreensões ontológicas centralizadoras, controladoras e violentas.

O caráter totalizante da ontologia encontra-se no fato desta ter como intento englobar, numa mesma perspectiva de compreensão, todos os entes, o que conseqüentemente leva à fundição do Mesmo e do Outro numa síntese única de compreensão. Assim, na totalização ontológica não há espaço para percepção da exterioridade, revelando-se como um pensamento violento que idealiza e executa a guerra. Segundo Levinas “a relação com o ser, que atua como

ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar” (LÉVINAS, 1980, p. 33). Entretanto, pelo fato do Outro para Levinas ser “[...] um fundamental estranho, um antirreflexo do mesmo [...]. Sua alteridade consiste fundamentalmente em permanecer ileso a toda representação intelectual.” (SOUZA, 2009, p. 129).

Ser "um fundamental estranho" é possuir uma natureza impermeável a toda e qualquer tentativa de ser reduzido a uma síntese acabada de conhecimento. É encontrar-se em uma dimensão para além do alcance do Ser, para além de qualquer definição. Com essa natureza que tem a diferença, o estranhamento, como característica fundamental, o Outro nunca será um fenômeno que aparece, mas uma epifania, ou seja, será sempre o inalcançável plenamente. Aquele que a Razão não devora, embora intente fazê-lo.

Entretanto, a Razão, em seu desejo obstinado de tudo reduzir a si mesma, submergiu toda a Realidade ao discurso do Ser, frente ao qual não há um só ente que consiga livrar-se dessa imersão. Até mesmo o Eu e o Outro, desprovidos de suas peculiaridades, foram absolvidos por esse discurso. Por isso, “a principal crítica que Levinas faz à ontologia diz respeito à totalização que ela opera do Mesmo e do Outro num sistema” (CARRARA, 2017, p.1). Há, portanto, no discurso ontológico uma verdadeira violência executada pela valorização exacerbada da Razão. Em seu artigo intitulado *Levinas: Influência e Crítica a Husserl e Heidegger*, Bastos (2020) afirma que Levinas:

[...] percebe na filosofia ocidental a supervalorização da razão e o desejo obstinado de redução de tudo o que seja diferente ao objeto manipulável pela racionalidade. É necessário que tudo seja possível de ser conhecido, compreendido a partir de certas pré-compreensões, sintetizado numa espécie de totalização, analisado e utilizado; se algo for percebido coisa dotado de impossibilidade de ser perscrutada pela mente racionalista, ela é considerada como irrelevante ou mero presságio, coisas de que a razão não deve perder tempo em ocupar-se. (BASTOS, 2020, p.25)

Nesse sentido, para Razão, todas as coisas têm que se revelar como entes disponíveis, passíveis de serem reduzidos até não terem mais segredos a serem desvendados, fenômenos sobre os quais ela se debruça, dissecar e compreende. Relegando sempre ao esquecimento e ao descaso qualquer rumor ou vestígio da possibilidade da existência de um Ente não perscrutável.

A violência produzida pelo movimento de reflexão ontológica, abarcando todas as coisas, não deixando assim nem um ente fora de seu giro, assemelha-se a um movimento de guerra que destrói a identidade e todas as possibilidades da Alteridade dos que estão por elas subjugados. Tal movimento expressa em si a violenta face do Ser, a qual é exaltada como Totalidade na filosofia ocidental. Dessa forma, a ontologia pretende definir para todos os entes um sentido, um significado, um caminho a ser seguido, onde o ponto de saída é o mesmo da

chegada. Impondo-lhes arbitrariamente e violentamente papéis que não lhes representam, mas que devem ser vividos como se os representasse.

Levinas compreende ser problemático o desejo obstinado da Razão de redução de todas as coisas, inclusive do Outro, por meio do viés ontológico, já que segundo esse viés, o único movimento possível é o de partida e retorno à interioridade da própria Racionalidade, sendo, portanto, impossível qualquer tentativa de direção ou saída ao exterior em busca de um outro sentido, ou significado para a Realidade além daqueles por ela estabelecidos.

Portanto, nosso filósofo vê na tradição filosófica ocidental, com o seu modo ontológico de pensar, a mesma pretensão dos que idealizam, financiam e executam a guerra, no momento que essa parte da visão de que compreender os entes equivale a dominá-los, reduzi-los a um conceito universal, totalizando-os, imanentizando-os.

1.3 A DESCOBERTA DO COGITO E A RATIFICAÇÃO DO DISCURSO DO SER

O caráter violento, reducionista e totalitário comumente presente no modo de pensar da razão ocidental e no fenômeno da guerra será intensificado, na modernidade, no surgimento de um mundo cuja existência estará fundamentada unicamente na ação de uma razão instrumental que a tudo define. Essa modernidade, que estabelece o Eu como fonte de todo o conhecimento, tem sua origem na Metafísica Cartesiana. Descartes inicia seu itinerário em busca da verdade, pretendendo, antes de tudo, estabelecer um método universal inspirado no rigor matemático. (BATTISTI, 2010). Um método essencialmente racional, uma vez que a evidência que ele deseja encontrar não é uma evidência sensível ou empírica, mas que se apresente à Razão de forma clara e distinta. Assim sendo, ele estabelece como método - a Dúvida.

No entanto, essa Dúvida tem outro alcance que a dúvida científica. O filósofo se dispõe a duvidar voluntária e sistematicamente de tudo, incluindo suas crenças e opiniões adquiridas, ao longo de toda a sua vida, desde que encontre um argumento, por mais frágil que seja, para duvidar delas. A este respeito, o filósofo explica que:

Há, já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito. (DESCARTES, 1973, p. 93).

Na quarta parte do *Discurso do Método* (1973), introduzindo sua metafísica, Descartes apresenta algumas observações referentes às razões que submetem as suas antigas e comuns opiniões à dúvida. São elas: o fato de os sentidos muitas vezes nos enganarem; a possibilidade de

nos enganarmos com os mais simples cálculos matemáticos; a possibilidade de estarmos sonhando, não sendo assim verdadeiros os juízos que fazemos do mundo, quando estamos, supostamente, acordados.

Intensificando o exercício da dúvida, ele eleva ao extremo essas razões, supondo, por meio de um ato deliberado de sua razão, a existência de um Gênio Maligno (*malignusgenius*) que, com a trama de sua ação, decide nos enganar sistematicamente. Com tal suposição, o filósofo torna possível a Dúvida Hipotética. Na *Segunda Meditação*, evidencia-se o caráter metodológico do exercício da dúvida, a qual abrange tanto os conhecimentos racionais como os conhecimentos sensíveis. Ela é o caminho a se seguir e em cujo final se deve encontrar uma certeza.

Seguindo firmemente no exercício do método, duvidando sistematicamente de todas as suas crenças e opiniões, do mundo e de tudo que nele há, o filósofo, finalmente, percebe que, entre todas as coisas passíveis de dúvida, apenas o seu poder de duvidar não era duvidoso. O conhecimento que provem dessa percepção evidencia o único conhecimento completamente imune à dúvida metódica (ZASLAVSKY, 2013). Portanto, Descartes, ao se dispor a pensar que tudo era falso, intui, porém, pelo exercício da dúvida, a existência indubitável do pensamento, do *Cogito*, e essa como prova suficiente de sua própria existência. Explica o filósofo:

Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar. Joguei que poderia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da filosofia que procurava. (IBIDEM, p. 54)

Na *Segunda Meditação* (1973), além de reafirmar a certeza indubitável de que é alguma coisa, a certeza de que existe, Descartes afirma também a necessidade de se compreender específica e cuidadosamente o que é essa existência, dizendo:

Mas não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; de sorte que doravante é preciso que eu atente com todo cuidado, para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim e assim para não equivocar - me neste conhecimento que afirmo ser mais certo e mais evidente do que todos os que tive até agora. (IBIDEM, p.100).

Por essa necessidade de se compreender de forma clara e distinta o conteúdo, a essência dessa sua existência, Descartes reconsidera todas as antigas ideias que tinha sobre o seu Ser e elimina tudo o que for possível de dúvida, a fim de tomar por esse conteúdo apenas o que estiver nele de forma clara e distinta. Inicialmente, Descartes compreendia-se como um corpo provido de todas as partes, de todos os seus membros, entretanto, considerando que os nossos sentidos

nos enganam, havendo, portanto, a possibilidade de que tudo que nos rodeia sejam apenas invenções, equívocos dos sentidos, e, além disso, o fato de supormos a existência de um enganador poderoso que nos enganaria a todo o momento, o nosso rosto, nossos braços e mãos, enfim, que o nosso corpo, não escapando ao processo da dúvida, pode também não existir. Logo, o filósofo conclui que o corpo, como nenhum de seus atributos, existe nele de forma indubitável, por conseguinte, não podem ser tomados como sendo a essência de sua existência. Ficando, assim, Descartes ainda sem resposta a respeito do conteúdo, da essência desses seus Eu que existe.

Continuando no exercício da dúvida, Descartes passa, em seguida, a analisar os atributos da alma, atribuindo, inicialmente, a ela as ações de alimentar-se, caminhar, sentir e pensar, a fim de descobrir se algum desses existiriam nele indubitavelmente. Entretanto, como já se tinha a certeza de que o corpo não existe, conseqüentemente os atributos de alimentar-se, caminhar e sentir também não existiriam, uma vez que dependeriam da existência desse para existir.

Dentre os atributos que inicialmente relacionavam a alma, Descartes conclui, portanto, que o Pensamento é o único que continua existindo nele independentemente da existência do corpo, isto é, que só o pensamento existe nele de forma indubitável. Assim, o Pensamento, o *Cogito*, é o atributo que define a sua existência, é a essência do seu ser. A esse respeito, o filósofo esclarece que “Um outro atributo (atributo da alma) é pensar; e verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim” (IBIDEM, p.101-102).

Com a descoberta do *Cogito*, Descartes compreende ter encontrado uma primeira certeza, a qual será usada como parâmetro para a análise da veracidade de todo o conhecimento plausível. A Razão é, portanto, suficiente para conhecer a si mesma, independente de toda e qualquer experiência com a exterioridade fora dela. O *Cogito* ergue-se, por conseguinte, como senhor de todo o conhecimento irrefutável. A esse respeito, Bastos (2018) afirma que:

Descartes está afirmando que a primeira certeza, aquilo que jamais ele poderá duvidar, é justamente que ele pensa. Se pensa, ele existe. Esta primeira certeza não veio pelos sentidos. O conhecimento de si mesmo foi adquirido renunciando a tudo que seja exterior ao sujeito pensante: seja a experiência do mundo exterior (res extensa), seja uma divindade criadora. O próprio ato de pensar é suficiente para provar a existência do indivíduo. Apenas pelo seu pensamento, por uma intuição imediata, o indivíduo concebe a si mesmo como um ser pensante, uma coisa que pensa, uma res cogita. Assim, a essência do sujeito é seu pensamento, sua racionalidade. (BARROS,2018, p. 110).

Nesta direção, ao ter chegado por meio da Dúvida Metódica ao conhecimento da existência indubitável do pensamento, Descartes compreende que a Razão, que o *Cogito*, é suficiente para fundamentar a verdade das coisas, mas também com a proposição: "*Penso, logo*

existo" o filósofo não realiza apenas um raciocínio, uma constatação ontológica, já que o *Cogito* não é apenas uma descrição da Consciência, do ato de pensar, mas é a intuição do Ato mesmo de Pensar como existente, como Substância Pensante. Neste sentido, o "Penso, logo existo" aponta para uma consciência que toma a si mesma como objeto de sua própria reflexão, que assegura a veracidade de sua própria existência e o seu poder de garantir a veracidade da existência do mundo de forma evidente.

A partir desse momento, no pensamento filosófico ocidental, todo o entendimento, toda significação, toda ideia acerca do mundo e das coisas passam a ser produto unicamente da ação da Substância Pensante, isto é, toda filosofia, toda ciência estaria, pois, agora, sob o domínio e o poder do *Cogito*, que submetendo a verdade de si mesmo e de todas as coisas ao poder de sua racionalidade, torna-se o Mesmo.

Com a filosofia moderna, o indivíduo foi orientado a negar toda e qualquer afirmação sobre a Realidade que não tivesse passado pelo crivo da Razão, isto é, pela análise e sintetização do Sujeito Pensante. Por conseguinte, a partir dos postulados do racionalismo moderno, estabeleceu-se que a razão humana era o único meio seguro para apreensão da verdade das coisas. O *Cogito*, portanto, estabeleceu-se como único critério incontestável para provar a verdade de sua própria existência, bem como para garantir e fundamentar a existência e a verdade de qualquer outra possível Realidade.

Esse Sujeito, em sua centralidade e autonomia racional, tem o poder de assimilar todas as coisas, reduzindo-as ao produto de sua racionalização, até mesmo o Outro passa a ser pensado e definido a partir desse seu poder.

A Subjetividade Moderna não somente estabelece o Sujeito Pensante como base de todo o processo de compreensão do Ser das coisas, mas ainda intensifica e dá continuidade ao processo ontológico de totalização da Realidade realizado pela ontologia ocidental. Costa (2012) afirma que "com Descartes e Kant, o sujeito moderno se edificou sobre as bases de uma vontade racional, instituindo o eu como a possibilidade integradora do sentido e definidora dos rumos da formação humana" (DIEZ; COSTA, 2016, p.171).

A modernidade reafirma, portanto, a violenta pretensão de totalização pela filosofia tradicional, em seu viés ontológico, a qual confere à Razão o status de critério absoluto de apreensão, compreensão e significação da verdade.

Assim, equivocadamente, a filosofia ocidental fundamentou, por muitos séculos, o conhecimento do mundo a partir dos critérios racionais, deixando, portanto, de observar a possibilidade de haver pontos da Realidade que embora, em um primeiro momento, precisasse da Razão para serem apreendidos, a realidade total desses fugisse ao seu alcance, ou melhor, deixou

de considerar que aquilo que deles era apreendido, intuído ou captado talvez não representasse toda a verdade que se teria para conhecer desses referidos pontos, jogando ao esquecimento, tudo que se mostrasse além de seu poder de captação, como o Outro, o diferente.

Nesse sentido, a tradição filosófica ocidental, por meio do violento processo ontológico de neutralização e captação do Ser das coisas, tem como consequência o esquecimento do Outro enquanto Exterioridade Absoluta, ou melhor, o esquecimento do Outro em sua natureza fundamental de Ente Transcendente.

Entretanto, Martin Heidegger, em sua crítica à história da filosofia, afirma que a tradição, ao tentar pensar o Ser, teria confundido-o com o Ente, o que a fez, portanto, esquecer-se do Ser. Por esse motivo, é que “A analítica existencial tem como primeiro efeito a superação da entificação do Ser que era confundido com um ente determinado em cada época da metafísica (ideia, substância, ipsum esse, cogito sum, eu transcendental, saber absoluto, etc.)” (PINTO, 2018, p.31).

Heidegger ergue sua voz a favor da necessidade de se corrigir o equívoco realizado pela tradição filosófica ocidental que se esqueceu do Ser ao confundi-lo com o Ente. O filósofo, portanto, desenvolve uma filosofia de retorno ao Ser, eliminando, assim, esse equívoco. A respeito da crítica heideggeriana sobre o esquecimento do Ser pela história da filosofia, referindo-se a Heidegger, Rocha, (2012) afirma que:

Para ele, desde o início de sua trajetória, a história da metafísica é marcada pela entificação do Ser, pois, ao pensar, a metafísica sempre pensa em algo; é sempre o pensamento de alguma coisa. Podemos identificar que ao formular a simples questão: “o que é?” Nessa experiência primeira o Ser já passa a ser pensado como algo e já começa a ser esquecido. Supor que o Ser seja algo é, para Heidegger, a armadilha do pensamento metafísico, pois, todos os filósofos, de Platão a Nietzsche, promoveram a entificação do Ser. (ROCHA, 2012, p.16).

O filósofo alemão reivindica que se pense o Ser sem confundi-lo com o Ente, pois quando ele é pensado como substância, como uma coisa em si ou como uma forma substantiva, dá-se com isso a confusão. É preciso pensar o Ser por ele mesmo, ele deve ser a medida de seu próprio pensamento. O Ser a si mesmo se basta, não havendo, portanto, nenhuma necessidade de pensá-lo como uma coisa, como algo concreto ou mesmo abstrato. A tradição filosófica ocidental, por muito tempo:

Esqueceu-se que Ser não é uma substância, nem mesmo abstrata; que não é um objeto, uma coisa; que ser é simplesmente o modo daquilo que é. O Ser não é uma forma substantiva, mas verbal. Ser não é um substantivo, apenas o verbo ser na sua forma infinitiva. Ser é movimento; Ser é sendo. Por ser modo de estar sendo do ente, por ser possibilidade em aberto, o Ser não pode ser precisado, objetivado, aprisionado num único sentido. (CRITELLI, 1981, p. 14)

Na contramão, o filósofo Emmanuel Levinas opõe-se a Heidegger afirmando que o esquecimento teria sido do Outro e não do Ser. O filósofo denuncia que a filosofia ocidental, em sua presunção de tudo assimilar, abarcar pelo poder sintetizador da Razão, esqueceu-se, na verdade, do Outro, ao transformá-lo em uma entre muitas coisas passíveis de serem apreendidas e compreendidas racionalmente, sem que houvesse a mínima possibilidade dele fugir, sobreviver aos esquemas dessa racionalização. A esse respeito, Levinas, em sua crítica ao pensamento heideggeriano, afirma que:

A ontologia, dita autêntica, coincide com a facticidade da existência temporal. Compreender o Ser enquanto Ser é existir. (...) A ontologia não se realiza no triunfo do homem sobre a sua condição, mas na própria tensão em que esta condição se assume. (...) O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do Ser ou da verdade. (LEVINAS, 1997, p. 22)

Entretanto, o esquecimento do Outro pela tradição filosófica ocidental, segundo Levinas, inicialmente, deu-se por meio do discurso ontológico caracterizado pela primazia do Ser, e num segundo momento, esse esquecimento foi retomado e continuado pela filosofia moderna da subjetividade, fundamentada na centralidade do Eu, ou melhor, alicerçada no Sujeito Pensante como fonte de todas as ideias e conhecimentos indubitáveis. Ferreira e Silva (2017) afirmam em seu artigo intitulado *Indivíduo e Conhecimento na modernidade: uma referência cartesiana para o ensino*, que:

A modernidade se constituiu teoricamente em dois caminhos filosóficos: o empirismo, que confere ao objeto a verdade do conhecimento, e o racionalismo, que elege o Sujeito, o qual, mesmo vulnerável às mentiras e erros do mundo dos objetos, pode alcançar a verdade, desde que conduza adequadamente a razão de acordo com as regras do método. (FERREIRA; SILVA, 2017, p. 20)

A partir da descoberta do Cogito, temos na modernidade o grande impulso para o surgimento de um mundo metrificado e esquadrihado pela Razão instrumental, que constrói e desconstrói o mundo segundo seus próprios meios e poderes.

CAPÍTULO 2 – A FILOSOFIA DA IMANÊNCIA E A IDEIA DO INFINITO COMO POSSIBILIDADE DE TRANSCENDÊNCIA

2.1- A FILOSOFIA DA IMANÊNCIA

A percepção e crítica levinasianas a respeito do modo totalitário de pensar da racionalidade ocidental justificam-se, principalmente, pelo fato de que com esse modo totalizante de apreender e lançar significado sobre as coisas e sobre o homem, a tradição filosófica ocidental, desde os seus primórdios, vem submergindo todas as realidades possíveis nas águas violentas do *logos*, que desponta como um mar bravio onde nada permanece flutuando sobre as suas águas, pois é tragado, engolido e levado ao fundo do mesmo ou lançado como destroços nas praias, esquecidos como algo sem importância. Essa maneira de pensar da razão ocidental produziu como uma das muitas consequências uma sociedade preconceituosa e separatista, pois ao estabelecer padrões culturais, étnicos e religiosos, eliminou, jogando, ao esquecimento qualquer que encontrasse fora desses padrões, pois nenhuma realidade pode, pois, permanecer acima das perspectivas estabelecidas pelo racionalismo totalizante do Mesmo.

Barcos, navios, outros objetos e pessoas, uma vez submergidos ao fundo de um mar, passam a compor a natureza desse, ou melhor, passam a ser parte integrante dele, pois aos poucos, lá, no fundo, vão perdendo tudo que lhe é específico. Perdem a força de suas cores, eliminam-se todos os possíveis sons, seus cheiros e sabores que lhe são naturais, deformam-se, perdem seus planos e objetivos reais ao passarem a servir aos objetivos, dinâmica e necessidades do mar que os tragou.

Similarmente à metáfora exposta, o racionalismo totalitário e imanentizante do Mesmo dissolveu em si todas as coisas, roubou-lhes suas formas, suas cores, reduzindo-as à ideia de extensão (*resextenso*). Entretanto, não parou só nos objetos do mundo, pois tendo sua Alteridade sucumbida pelo poder do Mesmo, o Outro perdeu o direito a uma natureza própria, ao ser reduzido a um entre os muitos objetos do conhecimento, sobre os quais a Mesmidade se debruçou e os transformou em ideias e conceitos, isto é, em produtos da ação imanentizadora de suas racionalizações; Mesmidade que buscando apreender em seu próprio ser toda a Realidade, constituindo-a como tal. Logo, de todo esse processo de totalização realizado pelo Mesmo, que culminou na imanentização das coisas, a mais grave consequência é o esquecimento da Alteridade do Outro. O Outro teve, portanto, sua Alteridade submergida nas águas bravias do Mesmo, preso no Mesmo como os objetos no fundo do mar.

A Imanentização de todas as coisas inclusive do Outro, materializado no discurso ontológico e ratificado pela filosofia do sujeito, fez surgir progressivamente um mundo sem perspectiva de Transcendência, no qual, conseqüentemente, não se é possível nutrir nenhuma ânsia por uma qualquer Exterioridade, pois para onde quer que se lance o olhar, em qualquer das direções, nele tudo passou a estar submetido ao controle absoluto da Razão. Este mundo imanentizado tem gerado no ser humano a necessidade de se questionar sobre o lugar do diferente, sobre a necessidade de se olhar para fora dessa Realidade racionalmente fechada e sem saída.

Em seu dogmatismo absoluto em relação a sua suficiência para abarcar a verdade de todos os entes, a Razão esbarrou em suas próprias apreensões, limitou-se a elas, imanentizou toda a Realidade, privando-se, portanto, de olhar para longe de si mesma e vislumbrar, no além de si, uma Exterioridade que por mais que comunique terá sempre mais algo a dizer. A filosofia ocidental, com o discurso do Ser, portanto, não se permitiu olhar para nenhuma outra direção que não fosse a de retorno a si mesma.

Esse retorno a si mesmo é compreendido por Levinas como o exercício da Mesmidade, o qual remonta a filosofia socrática com o seu princípio básico: "conhece-te a ti mesmo", a partir do qual se subentende que o ato de se buscar a verdade só é possível partindo e voltando a interioridade do Ser que a busca. Movimento esse, que por sua vez, descarta a existência da Exterioridade. Segundo nosso filósofo:

O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que vem de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre-arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é a Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade, (LEVINAS,1980, p.31).

A lição de Sócrates é a compreensão de que não há liberdade no Ser Pensante que procura longe de si o conhecimento das coisas. Para se conhecer a verdade, antes de olhar para o mundo e para tudo que nele há, o homem deveria olhar para si mesmo, como se todas as respostas para todas as perguntas que esse vier a elaborar já estivesse dentro dele. Nesse sentido, é como se a Exterioridade estivesse desde o início aprisionada, totalizada naquele que a pensa, e a liberdade seria exatamente o Ser que pensa, em nenhum momento se lançando para um fora de si, já que nada existe para ser conhecido com segurança fora de sua interioridade. Liberdade seria, pois, a permanência no Mesmo.

Há, portanto, no discurso da tradição filosófica ocidental, uma verdadeira violência executada pela valorização exacerbada da Razão, a qual, pretensiosamente, intenta reduzir

todos os entes ao discurso ontológico, isto é, que submete todo o conhecimento possível da Realidade ao seu hipotético poder sintetizador e totalizador. Em seu artigo intitulado: *Levinas: Influências e críticas a Husserl e Heidegger* (Bastos, 2010, p.25), afirma que Levinas: “... percebe na filosofia ocidental a supervalorização da Razão e o desejo obstinado de redução de tudo o que seja diferente”.

Segundo Levinas, o discurso ontológico, fundado na centralidade do Sujeito Pensante, desenvolve uma filosofia da imanência ao reduzir toda a compreensão possível do mundo e das coisas em produtos de sua interioridade, a racionalizações fechadas em si mesmas, pelo fato de serem produzidas a partir desse sujeito centralizador e onipotente, que se lança na direção da Realidade para capturar e apreendê-la, mas que retorna a si mesmo, imanentizando em si todo o Ser dessa Realidade por ele apreendido. Levinas, em *ENTRE NÓS; Ensaio sobre a alteridade* (1997), afirma que: “... o pensamento que leva ao pensado, ao pensado chamado ser. Levando ao ser, ele está fora de si mesmo, mas permanece, maravilhosamente, em si mesmo, ou a si retorna” (Levinas, 1997, p. 165).

Na elaboração do discurso ontológico, a Razão se mostra suficiente para estabelecer o Ser de tudo que se propor a pensar, em proposições que conseguiriam, em sua fórmula sintética, reter toda a essência das coisas sem deixar nada fora delas. Essa Razão se moveria inicialmente até chegar ao Ser e havendo chegado lá, retorna esplendorosa a si mesma, como um guerreiro que, saindo de sua terra natal e tendo conquistado novas terras, volta vitorioso a sua pátria.

Com a contemporaneidade, o ser humano depara-se com as duras consequências de um mundo levado a entregar toda a compreensão de sua realidade total nas mãos do poder de uma Racionalidade interessada tão somente com a sua própria interioridade, no qual, inclusive, o Outro foi subjugado pelas reflexões e sintetizações ontológicas, as quais tem na Razão o único parâmetro seguro e eficiente para audição e execução da voz de seu discurso. De tal modo que até mesmo uma pretensa essência do Outro encontrasse já estabelecida e definida pelo Mesmo.

Por conseguinte, tudo que dele fora pensado e afirmado nunca o teve como referência. O Outro, assim, desprovido de sua autonomia, de sua Exterioridade essencial, vê-se dissolvido no discurso ontológico. Essa imanência do Outro ao Mesmo instituiu a crise da contemporaneidade.

Essa crise dar-se, portanto, pela percepção de que o universo, a natureza, os animais, o tempo, o espaço e o próprio homem, juntamente, com suas especificidades, foram todos digeridos e absolvidos pela fome insaciável da Razão, que os transformou nela mesma, fazendo com que nada seja dito a partir da verdade das coisas mesmas ou da realidade do Outro, pois tanto aquelas quanto esse estão enclausurados no Ser. Segundo Souza (1999):

[...] a totalidade é o resultado da totalização, obra da Razão e do Mesmo que se desenvolvem, se apropriam e ordenam toda exterioridade, todo transcendente, mesmo a Metafísica, segundo uma ordem, em um sistema, em uma unidade; esta obra de apropriação progressiva, mas inelutável na ontologia, é a obra mesma da imanência. A totalidade é a imanência acabada: tudo no todo, tudo no Um, a multiplicidade na unidade original ou final (SOUZA, 1999, p. 102).

O homem, portanto, na contemporaneidade, depara-se com uma crise deflagrada pela percepção da imanentização de toda a Realidade no discurso do Ser. Em outras palavras, o processo de totalização realizado pela Razão deflagrou a crise contemporânea ao submeter tanto as coisas quanto o Outro a uma síntese universal e acabada, a uma filosofia da imanência no Mesmo.

Tal crise é exposta por Levinas nos seguintes termos:

O mundo contemporâneo, científico, técnico e hedonista, se vê sem saída – quer dizer sem Deus – não porque tudo nele é permitido e, pela técnica, possível, mas porque tudo nele é igual. O desconhecido logo se faz familiar e o novo, costumeiro. Nada é novo sob o sol. A crise inscrita no Eclesiastes, não está no pecado, mas no fastio. Tudo se absorve, se afunda e se aprisiona no Mesmo. Encantamento das paisagens pitorescas, hipérbole dos conceitos metafísicos, artifício das artes, exaltação das cerimônias, magia das solenidades – por todos os lugares se suspeita e se denuncia um aparato teatral, uma transcendência de pura retórica, o jogo. Vaidade das vaidades: o eco de nossas próprias vozes tomado como resposta às poucas preces que ainda nos restam; em toda parte, recaída sobre nossos próprios pés, como após os êxtases de uma droga (LEVINAS, 2002, p. 31)

O pensamento levinasiano revela-se também como uma inquietação ou alimenta a inquietação do homem contemporâneo, diante da Razão que sempre buscou desvelar o desconhecido lançando sobre ele o Ser, tornando todas as coisas cópias de si mesma, dissipando da Realidade toda a diferença, transformando, portanto, tudo igual. O sentido levinasiano de um mundo sem Deus reside, por conseguinte, na ausência total de Transcendência, já que toda existência possível e toda a verdade plausível estariam imanentizadas por essa Razão.

A crise da contemporaneidade surge, pois, da reação crítica à constatação da total ausência do diferente frente à imanentização da Realidade pela Razão. Ela é desencadeada pela percepção da eliminação de toda a possibilidade de manifestação do estrangeiro, pela negação da Exterioridade àquele que não se adequa às determinações e definições de uma Subjetividade que pensa sempre a partir de sua própria interioridade. Surge da constatação de que a Racionalidade, com sua ação totalitária, apropria e imanentiza todos os entes pela força do seu pretenso poder. Segundo Carrara (2019), a totalidade:

[...] se apropria progressivamente de tudo que lhe é exterior ou transcendente, concebendo tudo dentro de um sistema ou de uma unidade em que as partes conduzem ao todo, outrem se reduz ao mesmo, a transcendência se torna imanência, a multiplicidade se apaga na unidade do universal. Por isso, a ontologia é vista por Levinas como uma filosofia da potência cujo poder do logos tende a reduzir o Outro ao registro do Mesmo, submetendo-o e negando sua independência. Ele vê nela as marcas da impessoalidade e da neutralidade que tende ao apagamento da diferença dos entes no ser geral e anônimo. Tal movimento permanece no interior do Mesmo e, assim, não é capaz de inquietar o eu, arrancando-o do fechamento em si. No reino da totalidade, os seres só encontram sua verdade no todo. A liberdade ilimitada ocupa todos os espaços. É a expansão ilimitada do ser. (CARRARA,2019, p. 59).

Essa crise é estabelecida pela supervalorização da interioridade da Razão, que totaliza e imanentiza em si todas as coisas, em detrimento de toda Exterioridade, subtraindo da Realidade sua diversidade, reduzindo-a a uma unidade fechada, totalizada, imanentizada.

Assim, a Razão ocidental apropriando-se da Realidade total, defini seus sentidos, dando-lhe significados, a partir de seu próprio olhar, estabelece os caminhos e a direção que cada coisa tem que seguir, fazendo com que toda possível diversidade na existência do Outro fosse dissolvida, esvair-se até se apagar completamente na unidade do conceito por ela produzido.

Por conseguinte, o Mesmo, ao criar um mundo imanentizado, imprime no indivíduo humano a impessoalidade e a neutralidade, pois estando todas as coisas e o próprio indivíduo imersos nele, a esse, negou-se a liberdade.

Nesse sentido, não há como falar de um indivíduo autêntico, possuidor de seus próprios pensamentos, criador de suas ideias, pois ele foi, como igualmente as coisas do mundo, dissolvido, reduzido ao conjunto de conteúdos, no interior do Mesmo. Portanto, como prisioneiro no mundo da imanência pela ação da Mesmidade, não há como ele exigir, inquirir, opinar, protestar ou coisas dessa natureza que sugerissem a possibilidade de uma Transcendência.

Logo, ao desenvolver suas reflexões sobre o mundo, sobre o homem e até mesmo sobre Deus, limitou-se a olhar frente a frente e procurou, olhando sempre a partir de si mesma e de suas necessidades, desconsiderar a possibilidade da existência de realidades que estivessem além de seu alcance. Em contrapartida, preferiu negar tal possibilidade a tudo que se mostrar contrário à perspectiva do seu olhar egocêntrico e narcisista.

Nesse sentido, por meio de ações violentas como a discriminação, o preconceito, a violência, a segregação, o racismo e, por fim, a guerra, o Mesmo intentou eliminar o diferente, negando a existência a qualquer Realidade que não estivesse de acordo, que não se adequar aos padrões por ele definidos, estabelecidos. Em vista disso, como os objetos imergidos pelo mar bravo, ao Outro, pela ação violenta do Mesmo, também procurou-se negar, eliminar tudo que lhe era específico, inclusive sua Alteridade, isto é, o Outro com sua liberdade,

especificidade e a Alteridade, sob o olhar do Mesmo, equipara-se ao pedaço de cera que, submetido ao calor do fogo, perdera tudo que lhe era pertencente.

Diante do exposto, como emergir do fundo do mar e não ser transformado nele mesmo? Como não perder suas formas, suas cores, seus cheiros, seus sabores, sua identidade? Do mesmo modo, em relação ao Outro, ao humano, como não ser reduzido ao que a Racionalidade totalizante estabelecer? De que forma será salvaguardada a Exterioridade do Outro, a sua Alteridade? Isto é, como permanecer sendo para além de toda a síntese realizada pela Razão, em face do seu intento de procurar fundamentar todas as coisas a partir de si mesma? Estará também o Outro condenado à imanentização no Mesmo? Viver como que dentro de uma bolha, como objetos submergidos e esquecidos no fundo, de um mar, sem vida, sem possibilidade de emersão, sem saída?

2.2. A RESSIGNIFICAÇÃO DA IDEIA DO INFINITO E A SAÍDA DA FILOSOFIA DA IMANÊNCIA

Ao criticar a tradição filosófica ocidental, Levinas não pretende anular a importância de toda a história da filosofia desenvolvida no Ocidente. A intenção não é desprezar todo o arcabouço filosófico construído ao longo de muitos séculos. A questão central que levou o filósofo a tecer tal crítica é o movimento de reflexão ontológica, no qual a Racionalidade tudo pretende apreender e compreender a partir de si mesma, pois tal pretensão termina por reduzir todas as coisas no discurso do Ser. Fundamentando, assim, o equívoco de que nada pode possuir verdade, sentido ou essência além desse discurso.

A crítica levinasiana se estende às filosofias totalizantes que tem no Sujeito Pensante, no *Cogito*, o fundamento para o conhecimento das coisas do homem e até mesmo de Deus, ao observar que a filosofia do sujeito, ou filosofia do Mesmo termina também por reafirmar a postura reducionista, violenta e totalitária praticada pela filosofia em seu viés ontológico que reduz o diferente por revela-se sempre avessa a tudo que for exterior. Neste sentido, segundo Pintor-Ramos (1999), afirma que:

No rastro da crítica ao pensamento totalizante, Levinas associa a totalidade do Uno á ontologia contemporânea que encontrou um ambiente propício para se retroalimentar sua incapacidade de reconhecer a alteridade como Ente que conta como tal, em seu ser-alguma-coisa do não nada. Por esse motivo, a ontologia traz, em si, a necessidade

preeminente de reduzir o diferente ao todo, visto que as coisas do exterior lhe são incompreensíveis (PINTOR-RAMOS, 1999, p. 23)

A crítica levinasiana ao pensamento da tradição deflagra o violento intento ontológico de redução do diferente ao todo, de transformação do Outro em uma síntese totalizante e imanentizadora pela qual este estaria cercado, aprisionado. No entanto, o filósofo examina a história da filosofia, a fim de encontrar brechas, aberturas deixadas pela própria tradição filosófica do ocidente, que denunciaria a fragilidade da pretensão dessa de tudo poder compreender e totalizar.

A intenção do filósofo é denunciar a insustentabilidade da pretensão da Razão ocidental em abarcar com o seu poder todas as coisas, sintetizando-as, imanentizando-as em seus discursos. Denunciar que a Razão não consegue dar conta de tudo e, na mesma medida, falar a favor da existência de realidades que estariam além do poder dessa Racionalidade. Na busca desses possíveis equívocos, dessas possíveis brechas, chamará a atenção do filósofo a Ideia do Infinito, encontrada na Terceira Meditação cartesiana.

Emmanuel Levinas observa que Descartes, contrariando sua própria pretensão de estabelecer o sujeito cognoscente como fonte de todo o conhecimento verdadeiro, como causa de toda ideia, afirma existir no *Cogito* uma ideia maior e anterior a ele, uma ideia que não teve origem nele, fora do seu domínio, absolutamente exterior, a saber: a Ideia do Infinito.

Descartes, ao examinar as ideias que se encontram em sua alma, na Terceira Meditação Metafísica, constata que:

[...] resta tão-somente a Ideia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter provindo de mim mesmo? Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa ideia possa tirar sua origem de mim tão somente, e, por conseguinte, é preciso necessariamente, concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe (DESCARTES, 1973, p.115)

Levinas identifica na Ideia Cartesiana do Infinito um paradoxo em relação à pretensão da metafísica cartesiana em ter no Sujeito Pensante a origem de todas as ideias. Já que o *Cogito*, pretendo senhor de todas as ideias, encontra no conjunto de seus pensamentos uma ideia que, pela sua grandeza e eminência, não pode ter se originado dele, já que do Eu finito não se pode conceber o surgimento da Ideia do Infinito. A esse respeito, Farias (2004) afirma que:

A interpretação levinasiana da ideia de infinito é uma das chaves mais importantes de leitura e compreensão do conjunto de obras filosófica do pensador lituano-francês. Partindo da Terceira Meditação de René Descartes, e tomando-a como um esquema

formal, o filósofo elabora um pensamento sobre o infinito que pretende superar o investimento ontológico e onto-teológico que a tradição do pensamento ocidental reservou para este caro conceito. O desafio de Levinas é pensar para além do “modelo da representação”, ou, dito em termos fenomenológicos, para além do esquema ideia – ideatum, cogitationes – cogitatum (FARIAS, 2006, p. 7)

Assim, da análise da Ideia cartesiana do Infinito, Levinas identifica que ao deparar-se com essa Ideia, o *Cogito* se ver envolvido com um novo modo de relação, um modo absolutamente diferente do habitual, presente na tradição filosófica ocidental, no qual sempre houve a ligação do continente com o conteúdo e que tinha a Racionalidade como fonte criadora de toda a compreensão do mundo, de todas as ideias. Diante da Ideia do Infinito, o Eu Pensante, portanto, se ver diante da existência de um Ente fora do seu alcance, um Ente para além de todo e qualquer processo imanentizador, onde a prioridade e superioridade da relação não é mais do *Cogito*, mas do Infinito, que por sua anterioridade e Exterioridade absolutas encontra-se para além do discurso do Ser e de toda a pretensão do sujeito que o pensa. A respeito dessa ideia, Torquato (2004) esclarece que:

A ideia do infinito é portanto, o momento em que o poder racional se embate contra sua insuficiência. O infinito significa uma ruptura na totalidade. A ideia de infinito é o “modo de ser” e de se revelar do infinito (outro) ultrapassando todos os limites do que é possível compreender e tematizar. Para chegar a essa exterioridade que não pode ser possuída, Levinas se baseia na ideia cartesiana do infinito, em que um ser contém mais do que é possível conter, um ser que ultrapassa infinitamente qualquer ideia que eu possa fazer dele (TORQUATO, 2004, p.38)

A ideia do Infinito em Levinas denuncia principalmente a insuficiência do Eu Pensante em conseguir tornar todas as coisas em conteúdo de sua interioridade, já que tal ideia apontaria, pois, para um além dele, provocando, assim, uma ruptura na Totalidade. Face à Ideia do Infinito como sendo a Ideia do Perfeito que possui em si grandezas eminentes como perfeição, infinitude, imutabilidade; frente a uma ideia dessa magnitude, Levinas argumentará a favor da necessidade de um novo modo de pensar fora dos velhos parâmetros, uma nova maneira de pensar que transcende o antes estabelecido, que vai além do habitual, o qual contava, inicialmente, com a passividade do pensado. Nessa nova relação, o Eu Pensante vê as tramas com algo no qual a passividade e a finitude não existem.

A respeito dessa limitação do *Cogito* frente a infinitude que à ideia do Infinito remete, Ribeiro (2017) afirma que:

Levinas inspira-se na ideia de Infinito de Descartes ao considerar qualquer impossibilidade de que o infinito seja atingido, senão vagamente, pelos limites do pensamento que chega somente a ter dele uma ideia. Em contrapartida, Levinas

inspira-se em Platão, quando concebe o infinito como Bem, além de qualquer oposição, bem o qual evidentemente ultrapassa a dicotomia entre ser e não ser e que escapa a categorias ontológicas, mas se define como ético. O Infinito de Levinas não “se compreende” como “bondade” do infinito, ele não pode logicamente perseverar não ser se vai além do Ser. Nisto consiste sua infinitude. (RIBEIRO, 2017p.81).

Frente à manifestação do Infinito, por meio de sua Ideia em si, o *Cogito*, o Eu Pensante, conhece e aprende um novo sentido de apreensão, onde aquilo no qual se tenta pensar possui em si grandezas desproporcionais, incalculáveis, imensuráveis em relação àquele que busca apreendê-lo. A esse respeito, Levinas coloca que:

Ao pensar o Infinito o eu... Imediatamente pensa mais do que pensa. O Infinito não entra na Ideia do Infinito, pois não é apreendido; essa Ideia não é um conceito. O Infinito é o radicalmente Outro. A transcendência do Infinito relativamente ao eu que está separado dele e que o pensa constitui a primeira marca de sua infinitude. (LEVINAS, 1997,p.209)

O Eu Pensante, portanto, quando colocado frente a frente com a Transcendência que a Ideia do Infinito representa, evidencia a necessidade de um redirecionamento por parte dele, em relação à sua concepção de mundo e, principalmente, em relação aos limites do seu poder de compreensão.

O *Cogito*, assim, é levado a reaprender, revisar seus conceitos, ao intuir a possibilidade de uma outra direção que se estende para fora dele mesmo e se encontra na Exterioridade, ou melhor, é conduzido a reaprender sobre si mesmo, a reconhecer-se limitado, não possuidor de todas as ferramentas necessárias ao conhecimento da Realidade total, já que ele se depara com algo que os seus poderes de Eu são insuficientes para abarcá-lo em sua completude.

Assim, a Ideia do Infinito no *Cogito* não apenas é a ruptura com a pretensão da tradição filosófica ocidental de tudo compreender, mas também ensina ao Eu Pensante a diferença entre imanência e Transcendência, entre interioridade e Exterioridade. Deflagra a impossibilidade do Eu finito pensar algo que é maior do que tudo que o seu pensamento pode conter, isto é, algo maior do que o seu poder de pensamento já foi capaz de pensar. Agora, o Eu Pensante aprende um novo modo de relação, no entanto, sem pretender esgotar tudo o que o Outro é; sem, portanto, buscar transformar o pensado em seu conteúdo, sem tematizá-lo, sintetizá-lo a partir de si mesmo, sem imanentizá-lo, já que:

A transcendência do Infinito em relação ao eu que dele está separado e que o pensa, mede-se assim se pode dizer, a sua própria infinitude. A distância que separa ideatum ideia constitui aqui o conceito do próprio ideatum (IDEM, 1980, p.36).

A ideia do infinito abre no Eu Pensante uma nova consciência à medida que essa ideia o faz abrir mão de qualquer movimento para uma totalização ou sintetização do pensado, uma vez que o infinito leva a vislumbrar caminhos que se estendem para além de seu poder. Segundo Sayão (2011):

O Infinito seria a expressão da renúncia de qualquer espécie de totalidade e de qualquer forma centralizadora ao pensamento, delineando um caminho fora do Mesmo, como contexto não contingente em que é possível pensar além da identidade e dos esquemas da representação. Em outras palavras, a Ideia do Infinito representaria a necessária abertura a um outro contexto de discursão em que novos horizontes de sentido se descortinam pela exata desagregação de que toda a realidade é sempre uma realidade coetânea à presença da consciência". (SAYÃO,2011, p. 149).

A percepção, em si, da Ideia do Infinito, segundo Levinas, evidência ao Mesmo a possibilidade de lançar-se para fora de seus próprios esquemas de pensante. Nesse sentido, o Outro, que por sua Alteridade transcende a todas as minhas convenções, conceitos e ideias coloca em xeque meus próprios limites e desponta como a própria evasão e ruptura necessária com a compreensão tradicionalmente enrijecida de que toda a Realidade estaria sempre submissa e rendida a consciência, imanentizadora do Mesmo. A Ideia do Infinito, ao conduzir o Mesmo a uma transcendência, isto é, a algo que ele não consegue abarcar, que está fora dele, na Exterioridade, inviabiliza, desmonta o intento do *Cogito* de tudo conter em si Mesmo. Levinas, a partir da análise dessa ideia em Descartes, coloca que:

A noção cartesiana da Ideia do Infinito designa uma relação com um ser que conserva sua realidade total em relação aquele que o pensa. Designa o contato do intangível, contato que não compromete a interioridade daquele que é tocado. (LEVINAS, 1980, p.176)

A partir dessa constatação, o filósofo, no seu intento de romper com a filosofia da Totalidade, com a filosofia da imanência, procurou ressignificar a Ideia do Infinito, presente na Terceira Meditação cartesiana, conservando, porém, sua estrutura formal para, a partir dessa ressignificação e estrutura formal pensar a relação entre o Mesmo e o Outro.

[...] dois aspectos merecem destaque: o primeiro consiste no fato de que entre o cogito e a ideia do Infinito existe uma separação entre os termos envolvidos na relação; o segundo diz respeito ao caráter de exterioridade da ideia do infinito em relação ao cogito. Isso demonstra que a separação e a exterioridade que Levinas utiliza como categorias de análise ao discutir a relação entre o mesmo e o Outro já estão presentes em Descartes como estrutura formal da relação do cogito com o infinito. Entretanto, o refinamento teórico por que passam essas categorias a partir de uma preocupação ética, constituiu a singularidade do próprio pensamento de Levinas (MIRANDA,2008, p.86-87).

A existência no *Cogito* da Ideia do Infinito, sinalizando para uma Realidade que se apresenta não apenas como Exterioridade radical, o que assegura com que ela não tenha sua origem no *Cogito*, mas também como pura inadequação, já que a Ideia do Infinito excede ao *Cogito* que a pensa, à medida que anuncia uma Realidade transcendente, inassimilável e irreduzível a ele.

Assim, em função da absoluta Exterioridade e inadequação ou separação do Outro, em relação ao Mesmo, nos moldes da Ideia cartesiana do Infinito, Levinas pensará a relação ética entre o Mesmo e o Outro.

O Outro, pela sua Absoluta Exterioridade e inadequação em relação ao Eu que por ele é afetado ao perceber, sua impossibilidade de absolvê-lo em seus esquemas, materializa em si a Ideia do Infinito. Nesse sentido, no face à face com o Outro, o Mesmo se vê diante de uma Alteridade Absoluta, que não se rende, não se limita ou se reduz por meio de sua costumeira ação de totalização. No entanto, por mais que o Eu Pensante busque reduzir o Outro a um determinado conceito, este conceito jamais representará sua infinitude, no máximo conseguirá ser apenas um reflexo do próprio Eu que o pensa, pois o Outro, como o Infinito, não se permite ser sintetizado. O Mesmo frente ao Outro é levado a redirecionar o seu olhar, rever conceitos e reorganizar-se a fim de poder acolher o Outro não mais como um outro Eu, como um idêntico, mas como Absolutamente Outro. Nesse sentido, Gomes, (2004) argumenta que:

O rompimento definitivo com o idêntico é a proposta de Levinas, que diz que somente no encontro com o outro o Eu é capaz de superar a sua totalidade. Levinas tem como base de todo o seu pensamento filosófico a relação com o outro, é ele o cerne de toda relação humana. Em nossa realidade não há somente uma relação do Eu consigo, nem apenas do Eu com o outro, mas com diversos seres humanos. (GOMES, 2008, p. 37)

A presença do Outro com sua Infinita Alteridade instaura no Mesmo um encontro com o Absoluto, com um horizonte não contornável. Onde o Eu mais aprende do que ensina. Nesse encontro, ao Mesmo é inquerido abrir mão de sua ação de identificação de todas as coisas consigo mesmo. Frente ao Outro, o Mesmo reconhece uma abertura para além do seu mundo imanente e totalitário, como uma fenda em uma caverna que provoca o olhar para fora, para a Exterioridade. Nesse encontro, o Eu se vê destronado de sua primazia, pois o seu pretense poder de tudo compreender e abarcar esvai-se diante da absoluta incompreensão do Infinito que a ele se apresenta no Rosto do Outro. Agora, pois, já não é mais o discurso ontológico, realizado pelo Eu Pensante, a filosofia primeira, mas a relação ética entre o Eu e o Outro em sua Alteridade Absoluta.

A esse respeito, em seu trabalho intitulado “O médico e o doente: paradigma da vulnerabilidade”, Souza (2020), referindo-se a essa nova maneira de relacionar-se, com a qual o Eu Pensante se vê as tramas, quando do encontro com o Outro, explica que Levinas na obra *Totalidade e Infinito*:

[...] não se ocupa em escrever uma nova ética, mas em demonstrar que a ética deve ser o ponto de partida de toda filosofia, denunciando a configuração de mundo que despersonaliza, silencia e comanda. A consciência que esse mundo produz não reconhece a alteridade, só escuta a si mesma e apaga a humildade, englobando todos os entes em uma existência sem rosto. A totalidade submete os humanos a uma universalidade impessoal e desumana, e Levinas aponta o problema de se tentar criar o semelhante, gerando uma multidão de “mesmos”. (SOUZA, 2020, p. 215)

No que resultou a ontologia? Levinas denuncia que dessa resultou um mundo sem direito a diversidade, descaracterizado e imanentizado pela ação de um Eu que a tudo procurou dominar. Um mundo fechado em explicações racionais cujo maior dano foi a descaracterização do humano, a destruição do Outro em sua Alteridade como em um campo de concentração nazista em que todas as pessoas rendidas, aprisionadas são obrigadas a vestirem o mesmo pijama listrado, terem o mesmo corte de cabelo, a mesma escassez de água e alimento além do mesmo fim. Em contrapartida, Levinas argumentará a favor da Ética como filosofia primeira, pelo fato de ela estar fundamentada na absoluta Inadequação e Exterioridade do Infinito em relação ao Eu finito, que se vê limitado e rendido face à Absoluta Transcendência do Outro. Assim, ao criticar a ontologia, em sua pretensão de fundamentar a verdade, Levinas torna possível a construção de sua metafísica alicerçada no outro em sua Infinita transcendência. Nessa empreitada levinasiana existe o deslocamento da primazia da ontologia para a metafísica. Nesse sentido, sua filosofia realiza a recuperação do verdadeiro sentido da metafísica ao atribuir-lhe um sentido ético, colocando, portanto, em primeiro plano o Outro em detrimento do pretense poder do Eu. Esse declínio do Eu com o seu discurso do Ser materializa-se com a evasão da Totalidade e da imanência que é assegurada pela Ideia do Infinito no *Cogito* ao sinalizar a existência do outra-mente-que-ser, e na relação humana manifestada pelo face à face do Mesmo com o Outro que se expande infinitamente e não se deixa ser tematizado ou modificado por conta dessa relação.

2.3 ALTERIDADE E A NOVA COMPREENSÃO DA SUBJETIVIDADE ÉTICA

Os objetos, ao serem levados ao fundo de um mar, durante o trânsito de sua imersão, não reclamam, não protestam por estarem sendo imersos por ele. Entretanto, alguns animais e

peessoas, diante dessa situação, relutam, reivindicam, tentam voltar e emergir das águas, com todas as suas forças, e procura nadar, livrar-se das correntezas e não se deixa ser reduzido a mais um ser engolido pelo mar e transformado nele mesmo.

Todavia, o Outro dotado de uma natureza que sempre está lançada para fora de todo e qualquer círculo aprisionador, sendo a própria evasão, a própria Transcendência não se dá a limitação e nem à rendição, esta natureza transcendente é a manifestação de sua Alteridade. A esse respeito, Lobo (2006) argumenta que:

A Alteridade não é apenas uma qualidade do outro, é sua realidade, sua instância, a verdade do seu ser...”. A Alteridade não é apenas uma qualidade do Outro, é sua realidade, sua instância, a verdade do seu Ser e, por isso, para nós, torna-se muito fácil uma permanência na coletividade e na camaradagem – difícil e sublime é coabitar com a diferença, é viver o eu - tu profundamente (HADDOCK-LOBO, 2006. p. 48).

A Alteridade expressa o caráter transcendente do Outro. Por conta dessa Transcendência, mesmo havendo a possibilidade da relação entre o Mesmo e o Outro, tal relação de nenhum modo conseguirá modificar ou alterar o Outro em nenhum aspecto. Esse encontro desvela, entre outras coisas, a consciência como não mais aquele que abrange todos os entes com os quais se depara, mas, agora, como alguém por ela modificado, no sentido de perceber-se não mais como definidor de todos os limites, mas como aquele que é limitado.

O Outro em sua infinita Alteridade, ao mesmo tempo que se revela ao Eu como uma realidade inalcançável deflagra também a fragilidade desse ao perceber-se limitado, convocado a reconhecer e acolher a superioridade desta realidade transcendente. O Eu perceber-se agora afetado, logo, solicitado a reconhecer a infinitude do Outro. Nesse sentido, o Eu elevado a abandonar suas tentativas de controle, sintetização, dominação de toda a realidade, posto que passa a ter com o Outro uma ação de respeito a sua absoluta diferença, uma relação ética. Assim, a subjetividade já não se resume apenas a um Eu cognitivo que compreende todas as coisas, mas, primeiro que tudo, revela-se como subjetividade ética, a medida que é inquirida a relacionar-se com uma Realidade que extravasa todos os seus poderes de pensante, tendo assim o acolhimento da absoluta diferença do Outro como sua principal ação. Desta relação não surgirá uma sintetização do Mesmo e do Outro, ou nenhum processo de totalização. Nas palavras de Levinas:

A relação com Outrem não anula a separação. Não surge no âmbito de uma totalidade e não a instaura integrando nela o Eu e o Outro. A conjuntura do frente a frente já não pressupõe a existência de verdades universais, onde a subjetividade possa incorporar-se e que bastaria contemplar para que o Eu e o Outro entrem numa relação de comunhão. (...) A alteridade do Outro, aqui, não resulta da sua identidade, mas constitui-a: o Outro é outrem (LÉVINAS, 1980, p. 229).

As coisas matérias visíveis e palpáveis, passivamente, recebem a definição de substância extensa (*resextensa*), juntamente com todas as outras realidades apreendidas pelos outros órgãos que compõem a faculdade de sentir, acolhem passivamente a definição de Ser ou de fenômeno, entretanto a Alteridade do Outro é o que faz com ele não se permita ser reduzido em definições racionais, ontológicas, subjetivas ou fenomenológicas. Nisto consiste sua Alteridade: apresentar-se sempre para além do alcance da Razão, sempre ileso a toda tentativa de totalização e imanentização. O Outro, portanto, nunca será reduzido ao Eu, pois sua Infinita Alteridade o faz absolutamente Outro. Segundo Grzibowski (2010):

A alteridade nunca é englobada em um conceito, nunca termina em número ou cifras, mas está fora da objetivação, está fora dos meus alcances e poderes. O outro permanece infinitamente transcendente, infinitamente estrangeiro, mas seu rosto, onde produz sua epifania e que me chama, rompe com o mundo. Romper no sentido da natureza tentadora de dominar o outro, colocando-o numa ordem lógica (...), a linguagem ética será um fator importante para a filosofia (GRZIBOWSKI, 2010, p. 81).

Sendo Absoluta Transcendência, a Alteridade rompe com o mundo à medida que está como epifania no Rosto do Outro, não se deixa ser desvelada em sua plenitude, frustra a tentadora ação do Mesmo de dominar e manipular o mundo sempre a seu favor e segundo os seus critérios. A Alteridade, em sua epifania, encontra-se fora de todo processo de objetivação ou qualquer ordem lógica.

A epifania do Rosto do Outro expressa sua Alteridade como Infinita Transcendência. A respeito dessa Transcendência que não se deixa ser alcançada pelo pensamento, Sousa (2007) argumenta dizendo que:

A transcendência é o próprio modo de ser do transcendente, que se encontra absolutamente exterior ao que pensamos. A relação que ele propõe estabelecermos com ela não nos arranca do mundo terrestre, mas nos propõe, ao contrário, um enraizamento nele, para além do anonimato impessoal e uma posse egoísta dos seus elementos. (SOUSA, 2007, p. 140).

A alteridade do Outro em seu rosto transcende o Mesmo com as suas intenções de sintetização e redução. O outro, sendo a própria Transcendência, frente ao Mesmo, contraria, assim, a pretensão da Mesmidade de, pelo processo de totalização, imanentizar todas as coisas.

Fabri (2001) em seu artigo intitulado “Alteridade como condição ético-crítica da filosofia: o Outro como questionamento” do Mesmo em Levinas, pronuncia-se a respeito do caráter transcendente da Alteridade que não se deixa reduzir-se ou ser dominado, dizendo:

Se, para Levinas, a filosofia ocidental foi sempre uma tentativa de reduzir o Outro ao Mesmo é preciso entender que esta redução não esgota o sentido daquilo que escapa à qualquer assimilação e a qualquer neutralização da diferença.(...) O pensamento de Levinas é, nesse sentido, uma tentativa de pôr em questão o desejo mais caro ao saber filosófico pois toma a Alteridade do Outro como que dotada de um sentido que escapa ao *logos*, ao sistema teórico ao processo dialético que perfaz o movimento da identidade que se desdobra a si mesma, às voltas com a diferença. Em Levinas não há supressão - síntese- da diferença pela identidade (FABRI, 2001, p.248)

A Alteridade do Outro contraria o projeto da Razão de reter em si todas as realidades possíveis de abarcar e compreender todas as coisas, deflagra a incapacidade do Mesmo em levar a cabo seu intento de dominação de todos os entes, uma vez que o Outro em sua Alteridade se apresenta como uma Realidade fora do seu domínio, para além do seu alcance o que provoca, no Mesmo, um sentimento de frustração e limitação, um trauma. Nessa direção, em relação ao Mesmo, o Outro não apenas assemelha-se a ideia do Infinito, o Outro é o Infinito, o incontornável.

Sayão (2011), em seu artigo intitulado: *Levinas e o argumento do infinito: um diálogo com Descartes*, afirma que em Levinas "Alteridade é muito mais que uma categoria lógica ou um constructo do intelecto que a pensa, mas algo que se impõe, que se apresenta como rosto e olhar para além de toda e qualquer ação do pensamento" e afirma ainda que:

Para Levinas, o Outro é algo que está para além do eu. É ele incomoda presença que não se deixa converter às equações narcisistas de quem por ele é traumatizado. Desde então, fala num transcendente não imanente que é para além das tramas de um modo de ser no mundo onde tudo é presentificado e convertido à mesmidade, (...). A alteridade é a marca da exterioridade avessa a todo jogo hermenêutico ou ato representacional jamais convertido ao mesmo ou a suas forças (SAYÃO,2011, p.144).

O discurso levinasiano é levantado contra a Racionalidade ocidental, pois todos os entes foram suprimidos pelo pensamento totalizador e imanente produzido por essa tradição, justifica-se pelo fato de que a Razão de muitas formas violentas, desde os primeiros passos da construção do pensamento filosófico ocidental, buscou negar, principalmente, a Alteridade do Outro.

Entretanto, diante da Alteridade, o *Cogito* voltado a si mesmo, egocêntrico e possuidor de uma atividade, de uma suposta prontidão capaz de tudo compreender e sintetizar por meio de suas habilidades e destreza, reconhece a sua finitude e descobre-se como Ente não em prontidão, mas em disponibilidade.

Nesse sentido, o *Cogito*, a subjetividade, em relação ao Outro possuidor da asseidade, inadequação e Exterioridade Absolutas, ao invés de afetar, isto é, de conduzir a compreensão e os significados do Infinito, é por ele afetado, já que o Outro, sendo o Infinito, ensina, reconduz

e o reorienta em relação a si mesmo. A esse respeito Levinas se pronuncia dizendo que a Terceira Meditação Metafísica vem anunciar que antes da noção do finito, o *Cogito* tem em si, primeiramente, a noção do Infinito, isto é, a noção de Deus do que a de si mesmo, tal fato, conclui Levinas, “só pode ser como a passividade da consciência, [...] passividade inassimilável à receptividade” (LEVINAS, 2002, p.96).

Nessa direção, compreende Levinas que a Ideia do Infinito além de fundamentar a ruptura com a filosofia do Mesmo, a saída ou evasão da filosofia da imanência, remete também para uma nova compreensão da própria subjetividade, ao inviabilizar sua pretensão interessada na redução ou sintetização de todas as coisas a partir de si mesma, já que, originalmente, por conta da Ideia do Infinito, o *Cogito*, a subjetividade encontra-se mais em disponibilidade do que em prontidão.

CAPÍTULO 3 – O DESEJO METAFÍSICO

3.1 A METAFÍSICA TRANS-ASCENDENTE E TRANSDSCENDENTE DE EMMANUEL LEVINAS

Após a catalogação realizada por Andrônico de Rodes nas obras de Aristóteles, aqueles escritos que tratavam, entre outros temas, do Ser e da Essência receberam o nome de metafísica pelo fato de encontrarem-se, na ordem que receberam na catalogação, logo após os trabalhos aristotélicos sobre a física. No entanto, a busca pelo Ser e a essência primeira de todas as coisas têm seu início de forma sistemática em Platão. O filósofo de Atenas foi um dos que procurou encontrar as causas primeiras de todas as coisas. Entretanto, num certo sentido, a metafísica platônica inicia-se por uma negação.

Platão, na contramão dos filósofos da *Physis*, nega haver, no mundo físico, um elemento físico como sua própria causa, ou melhor, nega haver no próprio mundo sensível à Causa Primeira das coisas, a Verdade ou Realidade Fundamental. Estaria, pois, num mundo suprassensível, no Hiper urânio: o mundo das formas ou o mundo das ideias.

Os filósofos pré-socráticos concentravam sua atenção, seus esforços e foco no próprio mundo. Assim, partiam da certeza de poder encontrar na própria natureza um elemento físico como origem de todas as coisas. Chamando-lhes a atenção como possível Primeiro Princípio do mundo e das coisas que o compõem, elementos físicos como, por exemplo, a água, o fogo, a terra, o ar, o átomo.

Entretanto, para Platão, a atenção, os esforços e o foco das reflexões em busca da causa primeira de todas as coisas não deveriam estar voltados para o mundo sensível, mas para o mundo suprassensível, um mundo inteligível acessado unicamente pela Razão.

No entanto, independentemente do fato relatado acima em função da catalogação dos escritos aristotélicos, as reflexões metafísicas platônicas já possuíam um sentido em consonância ao do vocábulo Metafísica, à medida que suas reflexões são argumentações a favor de uma Transcendência do mundo sensível desprovido de Realidade em si mesmo a um mundo além, suprassensível possuidor de Realidades Absolutas, eternas, universais. Um mundo onde as ideias são seres reais que existem em si mesmos. Em Platão, a metafísica já possuía o sentido de uma ascendência para além do mundo físico.

A metafísica, segundo o dicionário etnológico da Língua Portuguesa, é "a doutrina da

essência das coisas, conhecimento das causas primeiras e dos primeiros princípios". Essa palavra de origem grega tem em sua estrutura morfológica o prefixo *Meta*, que significa além de, depois de e a palavra *Phisys* significando natureza, física, adquirindo, portanto, essa composição o valor semântico de além da física. Segundo Abbagnano (2007), ela é a "Ciência primeira, por ter como objeto o objeto de todas as outras ciências, e como princípio um princípio que condiciona a validade de todos os outros". Entretanto, ao longo da história da filosofia, vão sendo atribuídos e adicionados novos significados à metafísica.

Nessa direção, embora tenha dado a ela um outro sentido, Emmanuel Levinas conserva em sua compreensão de Metafísica essa característica de um movimento em direção ao além, presente na etnologia da palavra. Entretanto, em função da originalidade de seu pensamento no que concerne a sua compreensão de Metafísica, esse não é um além que conteria em si um mundo real e que, por conseguinte, denunciaria a falta de Realidade no mundo físico, no mundo sensível, cujas apreensões seriam meras representações, cópias de um mundo suprassensível como afirma a metafísica platônica ou simples enganos dos sentidos, como entendia, por exemplo, a Metafísica cartesiana.

A singularidade e originalidade da filosofia de Emmanuel Levinas encontram-se no fato de que seu pensamento sinaliza uma relação de sinonímia entre Metafísica e Ética, inovando o que a tradição filosófica ocidental procurou denominar com essas palavras. Diante do exposto, faz-se necessário entender em que consiste a congruência entre os dois termos em questão, já que nessa consonância semântica reside a inovação e originalidade da compreensão levinasiana de Metafísica e Ética em relação às abordagens que lhe antecederam.

A contemporaneidade da qual fazemos parte é testemunha do fastio exposto no Eclesiastes. Somos todos descendentes de um tempo que trouxe inovações diversas, principalmente no campo tecnológico e científico. As inovações são inumeráveis, abrangendo tanto as técnicas como a produção de bens e serviços. No entanto, todas essas novidades passaram a ser lugar-comum, algo próprio de nosso dia a dia. Enfim, tudo o que nos trouxe a tal modernidade, com uma promessa de poder e liberdade ilimitados, também nos aprisionou e nos limitou enquanto humanos, mas, ao mesmo tempo, nos inquietou a olhar para além em busca de outra novidade que reedificasse a nossa humanidade.

A partir do exposto, a filosofia depara-se, portanto, com a tarefa de rever ou ir além de todo arcabouço teórico que foi nos ensinado ao longo de nossa história; com o compromisso de refletir para além das tradicionais concepções produzidas pela história do pensamento ocidental.

O filósofo Emmanuel Levinas, no século XX, foi um entre aqueles que procurou

desenvolver uma filosofia livre das antigas amarras e limites estabelecidos pela Razão ocidental moderna, provocando uma ruptura com essa tradição, sem, no entanto, perder de vista a importância da mesma na construção de uma nova visão de mundo e de homem. Uma vez que toda a produção erguida pela tradição filosófica é indispensável para a construção de visões e compreensões verdadeiramente inovadoras.

A importância de Emmanuel Levinas encontra-se no fato de que, como filósofo dotado de uma originalidade, não se limitou apenas ao que já fora dito. Assim, aprendendo, reaprendendo e indo além de seus próprios mestres, vai apontando novos horizontes em suas reflexões, sem, porém, negar a importância desses na construção de seu pensamento. Dessa forma, é imprescindível compreender no que resulta a inovação trazida pelo pensamento filosófico levinasiano em relação à compreensão de Metafísica e de que maneira, tal compreensão nos guiará do fastio a uma novidade verdadeiramente libertadora.

A empreitada levinasiana diante de um mundo enrijecido e envelhecido por uma tradição, que confiou à Razão todos os seus destinos, desdobra-se em uma preocupação com a Ética, com a falta generalizada de acolhimento do Outro. Entretanto, a Ética que o filósofo empreita erguer figura essencialmente como uma ruptura do discurso do Ser difundido pela ontologia. No entanto, a tarefa do filósofo não é anular a importância dos raciocínios ontológicos, mas reagir a partir da própria ontologia, desvelando o seu real alcance e denunciando sua pretensão de assimilar a partir de seus próprios poderes o inassimilável.

A Ética levinasiana é uma Metafísica, posto que ela é um ir além dos limites firmados pela ontologia. Esta compreensão de ética como Metafísica, esse entendimento voltado para além dos postulados ontológicos, é o que caracteriza a inovação da compreensão de Metafísica em Levinas.

A Ética da tradição filosófica ocidental, fundamentada no *logos*, matriz do discurso do Ser, esteve durante toda a história do pensamento filosófico, dos gregos à pós-modernidade, submetida à ontologia. Entretanto, ao desenvolver uma nova noção de Ética, o filósofo Emmanuel Levinas não tinha como objetivo ir contra essa ou aquela Ética particularmente, mas opor-se a toda Ética fundamentada em princípios racionais pré-estabelecidos.

A preocupação de Levinas é, portanto, a subordinação, ao longo dos séculos, da Ética à ontologia. O filósofo concorda com a tradição de que a ontologia seja o estudo do Ser, do universal, entretanto discorda que ontologia e Metafísica sejam sinônimos. Em sua concepção, enquanto a ontologia preocupasse-se com o Ser, com a essência de todas as coisas, a Metafísica estaria lançada para outra mente que o Ser, para o além da essência. Em outras palavras, a ontologia relaciona-se com o Mesmo, ao passo que a Metafísica concerne ao Outro. Nesse

sentido, ela é uma Ética. Segundo Meirelles (2011):

Sua concepção de metafísica tem uma abordagem muito particular, posto pensá-la inserida no mundo, fundada no homem e não em um Deus perfeito ou alguma transcendência inexplicável, como se encontra comumente em outros pensadores. (MEIRELLES, 2005 p. 30).

Levinas inaugura um sentido de Metafísica avesso à busca de uma transcendentalidade que fosse encontrada numa dimensão extra mundo. Que em cujo contato realizaríamos nosso desejo de segurança e certeza. Um mundo que alicerçasse toda a falta de alicerce, todas as incertezas do nosso mundo. Sua metafísica, pelo contrário, está fundada no mundo e no homem concreto com todas as suas dúvidas, incertezas e limitações. no contato, na relação com o Outro que, em sua Absoluta Alteridade, figura como a própria Transcendência.

Entretanto, tanto em Platão quanto em Descartes, salvaguardadas as proporções, a metafísica apresenta-se como movimento de negação, afirma-se, portanto, a existência de uma Realidade perfeita apreendida apenas pela Razão em detrimento do mundo sensível. O diferencial na compreensão levinasiana de Metafísica está no fato de que para Levinas o movimento de Transcendência da Metafísica não é apenas uma ascensão deste a outro mundo que se encontraria além. Não é um elevar-se, um ascender-se de um mundo físico desprovido de realidade a um mundo metafísico que possuiria em si a verdade fundamental. Segundo o filósofo: “Se a Metafísica fosse apenas uma ascendência, ela seria, portanto, pura negatividade. Essa compreensão da transcendência como trans-ascendência assegura com que a Metafísica não coincida com a negatividade.” (LEVINAS, 1980, p. 23)

O movimento metafísico é mais que uma ascendência. É uma trans-ascendência, isto é, um ir além da própria ascendência, já que esse é um movimento através do mundo, mas sem negá-lo a existência, nem a veracidade da mesma, a um outro mundo que está além, ou melhor, em direção a uma Realidade metafísica que se encontraria além daquelas apreendidas pelos sentidos. A esse respeito, o filósofo, em *Totalidade e Infinito*, afirma que “O movimento metafísico é transcendente e a transcendência, como desejo e inadequação, é necessariamente uma trans-ascendência”. (IBIDEM, p.23). Assim, enquanto trans-ascendência, a Metafísica deixa de ser uma negação e passa a ser uma relação entre o físico e o metafísico.

Essa relação, esse movimento de transcendência, enquanto trans-ascendência, acontece entre um Eu e o Outro. Numa abordagem comparativa, é como se o Eu representasse a física, ao passo que o Outro, com o qual o Eu mantém a relação, a Metafísica. Entretanto, pelo fato do Eu encontrar-se no mundo, num processo de identificação com ele, o Eu torna-se, portanto, o Mesmo. Levinas afirma que “... a verdadeira e original relação entre eles, e onde o

Eu se revela precisamente como o Mesmo por excelência, produz-se como permanência no mundo.” (IBIDEM, p.25).

Assim, a partir do exposto, infere-se que o movimento metafísico entre o Mesmo e o Outro, é uma relação Ética. Pois se trata de uma relação entre entes cujas naturezas são absolutamente distintas, separadas, não havendo, portanto, a possibilidade de redução ou de assimilação de um pelo outro. (GONÇALVES,2005, p.426) Estando, portanto, fadada ao fracasso toda e qualquer tentativa de apropriação ou totalização de um sobre o outro.

O movimento Metafísico em Levinas é o momento em que o Mesmo é levado a desfazer-se de sua arrogância e egocentrismo ao ir de encontro com o Outro em sua absoluta Alteridade. Nesse sentido, a Ética levinasiana revela-se ao mesmo tempo uma metafísica transcendente e trans-ascendente a medida que o Mesmo é levado a abdicar de sua antiga, pretenciosa e equivocada superioridade, numa trans-ascendência ao Outro como o Infinito.

Entretanto, por conta da Ideia do Infinito, neste encontro eles mantêm e dispensam-se, ao mesmo tempo, da própria relação, já que em nenhum momento o contato do Mesmo com o Outro incide na diminuição da distância existente entre eles. Na relação metafísica, ou melhor, no movimento ético entre o Mesmo e o Outro, a Absoluta Infinitude do Outro permanece sendo inacessível, posto que, nesta relação, o Outro é a Absoluta Exterioridade, o que está radicalmente além do Mesmo, o transcendente.

3.2 O OUTRO COMO O TRANSCENDENTE

A compreensão levinasiana do Outro como a Absoluta Exterioridade, como algo que está para além do Eu, isto é, como sendo o transcendente, reflete a distância existente entre eles, a qual é estabelecida pela absoluta distinção de suas naturezas. O filósofo afirma que a Transcendência possui de perceptível a distância que exprime, a qual diferente de toda a distância, pois se trata da maneira mesmo de existir da Exterioridade, cuja característica formal, cujo conteúdo é ser Outro, o que impossibilita a totalização do metafísico e do físico, pelo fato desses estarem absolutamente separados.

Essa estrutura formal do Outro, esse ser Outro, ou ainda, essa separação é o que faz com que o Mesmo mantenha a relação com o Outro, porém compreendendo que se trata de uma relação com uma Realidade Transcendente, por conseguinte, inalcançável; não havendo, de nenhum modo, a possibilidade de totalização, de assimilação do Outro pelo Mesmo, já que esse ser Outro, ou melhor, essa separação trazida pelo Outro, em relação ao Mesmo, é como uma distância que não pode ser percorrida, diminuída, nem eliminada.

É nesse sentido que se encontra a principal crítica que Levinas faz a ontologia, em função da pretensão dessa de totalização do Mesmo e do Outro num sistema, por isso o objetivo do filósofo é romper com esse projeto ontológico, isto é, impedir a totalização do Mesmo e do Outro, já que não há nenhuma socialidade numa relação onde Outrem é assimilável pelo Eu.

A tradição filosófica desde os gregos condicionou compreender a Metafísica também como sendo ontologia, uma vez que tinha como preocupação as questões relativas ao Ser. Tratava-se da elaboração, por meio do exercício da razão, de questionamentos a respeito do Ser e da essência das coisas. Era compreendida, portanto, como filosofia primeira, uma vez que representava o contato com uma realidade primeira, fundamental e tinha no intelecto humano os meios para tal acesso. Levinas na originalidade de seu pensamento, opõe-se a essa compreensão de que o Transcendente, o além ou o Metafísico estaria repousado no Ser, ou na essência, pelo contrário estaria lançado para além de toda e qualquer essência. Para um horizonte que o discurso do Ser não chegaria.

Levinas, portanto, em sua Metafísica, transcende o discurso do Ser postulado pela ontologia e lança-se para um Terceiro que não se limita nem ao Ser, nem à Essência.

A verdade, sentida da filosofia, revela-se no pensamento levinasiano, não como uma busca do uno, mas um encontro com o outro. E é nesse sentido que a metafísica corresponde à ética, e não à ontologia. Por ser um encontro com o outro, para além da essência, a metafísica terá que ser ética, e não ontologia, pois esta se ocupa “apenas” do ser ou da essência. (GUEDES, 2007, p. 75)

A resignificação da Metafísica em Levinas provoca um olhar em direção ao Outro, no entanto, este não é um olhar de um movimento cognitivo que busca apreender e compreender o Transcendente, mas um olhar de acolhimento que não visa o aprisionamento da Exterioridade numa unidade de compreensão. Essa resignificação nos incita a acolher o diferente, a sair de nós mesmos enquanto Substância Pensante e ir ao encontro do Outro sem, portanto, esperar compreendê-lo, pois sendo o Infinito, esse se assemelha a uma terra que se lança para além de todos os limites e fronteiras, impossível, portanto de ser em nenhum momento explorada em sua completude.

3.3 A RELAÇÃO ENTRE O MESMO E O OUTRO COMO DESEJO METAFÍSICO

Ao longo de sua história, o ser humano sempre lançou os olhos ao longe, em direção àquilo que, por não estar ao seu alcance, desperta-lhe a consciência de suas faltas, de suas carências, de suas exigências, ao passo que lhe alimenta o desejo de supri-las. Para tanto, ele

vem criando meios, métodos e ferramentas, a fim de transformar o longe em perto, realizando, assim, os seus desejos; no intento maior de colocar tudo sob o seu domínio. No entanto, na contramão desse desejo interessado, intencionado, desse desejo de posse, comumente presente no ser humano, Emmanuel Levinas argumenta a favor de um Desejo cuja natureza não aspira a nenhum retorno, ganho, supressão de necessidades, carências ou vacuidades, a saber: o Desejo Metafísico.

Em sua principal obra, *Totalidade e Infinito*, Levinas expõe a ideia de Desejo Metafísico. Ele observará que há no ser humano desejos que representam necessidades. O homem deseja adquirir bens materiais e realizar ações que venham suprir as carências tanto do seu corpo quanto de sua alma. Entretanto, o filósofo argumentará a favor de um Desejo que não pode ser realizado, um Desejo que transcende a ânsia humana de supressão das muitas necessidades. Em suas palavras:

O desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro. O outro metafisicamente desejado não é o outro como o pão que como. (...). Dessas realidades, posso alimentar-me e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado. Por isso mesmo, a sua alteridade incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. (...). Na base do desejo comumente interpretado encontrar-se-ia a necessidade: o desejo marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza. Coincidiria com a consciência do que foi perdido e seria essencialmente nostalgia e saudade. Mas desse modo nem se quer suspeitaria o que é o verdadeiro outro. (LEVINAS, 1980, p. 21).

O Desejo Metafísico, por conseguinte, não diz respeito à falta de algo em direção ao qual nos lançaríamos, a fim de saciar uma determinada necessidade. Não é a luta pela busca daquilo que nos completaria e que, a partir de sua posse, esse passaria a fazer parte de nossa própria identidade, como aquilo que é caçado, ao ser dominado, passa a ser parte do próprio caçador, se assim o fosse. Tal fato acabaria por fundir o Eu e o Outro.

O Desejo Metafísico é suscitado no Eu, pela revelação do Outro como o Infinito, como uma realidade inatingível. Já as necessidades, como o vazio da alma, partem do Eu, uma vez que, em sua ânsia de tudo possuir, procura realizar seus desejos. Nessa direção, Levinas argumenta que “O Desejo é uma aspiração animada pelo Desejável; nasce a partir de seu objeto, é revelação. Em contrapartida, a necessidade é um vazio da Alma, parte do sujeito”. (IBIDEM, p.49).

O Desejo Metafísico é, portanto, um Desejo que não possibilita a posse do objeto desejado. É uma ação que parte do Mesmo em direção ao Outro, porém sem nenhuma garantia ou possibilidade de nenhum retorno, muito menos a dominação cognitiva de Outrem.

Todas as ações humanas são realizadas com foco em um resultado prático que venha de alguma forma suprir algumas lacunas, seja no âmbito material, psicológico ou espiritual. O homem deseja viver bem, viver feliz e, além de tudo isso, ter segurança e certeza de uma vida futura. Assim, fomos orientados desde os primeiros momentos de nossa existência a agir para sobreviver. Todos os nossos esforços visam geralmente a um retorno. Mas, o que dizer de uma ação genuinamente humana que em nenhum momento de sua realização tem como alvo a supressão de necessidades? Emmanuel Levinas defende que na relação ética entre o Mesmo e o Outro há o Desejo Metafísico, o qual:

(...) não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é o desejo que não poderemos satisfazer. Fala-se de ânimo leve de desejos satisfeitos ou de necessidades sexuais ou, ainda, de necessidades morais e religiosas. (IBIDEM, p. 21-22).

A relação entre o Mesmo e o Outro é a experiência mesma da Ideia do Infinito. Nessa experiência, o Mesmo encontra-se como um estrangeiro em terras estranhas, cujos poderes de pensante não são suficientes para abarcá-la, compreendê-la, já que no encontro com essa terra o Mesmo não conseguirá em nenhum momento engendrar a sua infinitude. A experiência da Ideia do Infinito coloca o Mesmo frente a frente com uma Realidade infinitamente outra, sendo assim, impossível encontrar similitude ou qualquer correspondência. Numa relação dessa natureza, portanto, o Mesmo encontra-se desprovido de seu poder de identificação.

Em seu estudo sobre a questão do Outro em Kant e Levinas, intitulado *Subjetividade Transcendental e Alteridade*, Kuiuva (2003, p. 278) afirma que o desejo metafísico só é possível fora de toda e qualquer tipo de satisfações desnecessidades (...) de ordem biológica, psicológica, cognitiva, espiritual (...) sexuais, amorosa, morais ou religiosas.

Segundo Levinas, o Desejo que se fundamenta na realização das muitas necessidades e carências do Eu tenho como ponto de partida e de chegada sua própria interioridade, sendo assim, seu foco de atenção, todos os seus esforços dirigem-se para o cuidado de si mesmo, toda a sua preocupação está sobre ele mesmo, não havendo, assim, nenhum outro ser em direção ao qual seria lançado o seu olhar, logo, o Outro não é percebido em sua Exterioridade. Entretanto, o Desejo Metafísico parte do Mesmo e lança-se para o Outro como Alteridade Absoluta, possibilitando a relação do Mesmo ao Outro, porém, essa relação tem sua origem sempre no Outro, mas sem gerar dependência ou nenhuma possibilidade de mudança em sua natureza.

Em “*Humanismo do outro homem*”, Levinas afirma que o Outro causa, na consciência do Mesmo, um movimento ético que desordena a boa consciência desse consigo mesmo. O

Desejo é o "queimar de fogo diverso que o da necessidade que a saturação apaga, pensar além daquilo que se pensa, por causa deste excesso inassimilável, por causa deste além, chamamos a relação que une o Eu ao Outro de Desejo Metafísico".

Este movimento ético do Mesmo ao Outro proposto por Levinas, trata-se de uma relação Metafísica, já que o Outro é Absolutamente transcendente o que faz com que o Desejo nunca seja satisfeito, posto que ele está para além das necessidades do Mesmo, assim ao desejá-lo metafisicamente, o Mesmo não conseguirá abarcá-lo, totalizá-lo por meio de um pensamento ou conceito. Levinas afirma que:

(...) Fora a fome que saciamos, a sede que aplacamos e os sentidos que apaziguamos, existe o Outro, absolutamente Outro que desejamos para lá dessas satisfações, sem que o corpo conheça qualquer gesto para apaziguar o Desejo, sem que seja possível inventar qualquer nova carícia. (LEVINAS, 1997, p. 212 - 2013, *grifo do autor*)

O filósofo afirma ainda que:

(...) O verdadeiro Desejo é aquele que o Desejado não colmata, mas produz. É bondade. Não se refere a uma pátria ou a uma plenitude perdidas, não é a saudade – não é a nostalgia. O Desejo traz a falta no ser que *existe* completamente e a quem nada falta.

O Desejo Metafísico é uma relação cuja natureza não pode ser realizada, pois não tem a finalidade de suprir, encher ou completar. Porém, ao mesmo tempo que não se dar a essas finalidades, torna o seu desejante insaciável. O Outro, pelo Eu desejado, por possuir o status de Infinito, portanto, não pode ser possuído ou contido nessa relação, já que ele resiste a todos os poderes e estratégias do Mesmo.

O Desejo é a relação do Mesmo com este Ser que o extravasa, que escapa toda a tentativa de contemplação do Eu, na busca incessante de compreensão, dominação e posse dos objetos de seus desejos em face da tentativa de supressão de suas carências. Relação caracterizada pelo “[...] infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela Ideia do Infinito, produz-se como Desejo”. (IDEM, 1980, p. 37).

Segundo Paiva (2000, p. 220), “o desejo que é o movimento de abertura, partindo do próprio fechamento, da separação, do ateísmo da alma daquele estado de solipsismo que, para Levinas, não é sofismo nem aberração, mas a estrutura mesma da razão”. O Desejo Metafísico como movimento Ético do Mesmo finito ao Outro Infinito revela uma abertura, uma ruptura na interioridade da alma, na interioridade do Ser Pensante fechado em si Mesmo. Uma abertura à Exterioridade, caracterizando, portanto, a experiência mesma da Ideia do Infinito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre os pensadores mais significativos do nosso tempo, figura o nome de Emmanuel Levinas. Ele é sem dúvida um dos filósofos mais importantes do século XX, principalmente por toda sua obra expressar uma crítica ao pensamento filosófico ocidental, uma crítica dirigida não só contra ao fato desta tradição procurar estabelecer a primazia da ontologia sobre todas as formas de conhecer, mas também pelo fato dela buscar definir a centralidade do Sujeito Pensante, como fundamento do processo de apreensão, assimilação e definição da Realidade. Em resumo, trata-se de uma crítica ao pensamento da totalidade e da postura ególatra presente na tradição filosófica ocidental que buscou sempre totalizar o Mesmo e o Outro.

A obra de Emmanuel Levinas tem servido de bússola no mar das muitas reflexões e dilemas éticos de nosso mundo, abrindo uma nova alternativa de reflexão sobre as questões éticas do mundo contemporâneo. O filósofo parte da crítica à ontologia como filosofia do poder e da violência. Que, por meio do seu modo totalitário de pensar, promove a violência ao diferente, esquivando-se de qualquer pensamento sobre o Outro e não o reconhecendo em sua Absoluta Alteridade.

As reflexões de Emmanuel Levinas, desenvolvidas em suas obras, desembocam numa crítica contundente à tradição, cujo objetivo último é contrapor a ontologia, estabelecendo a Ética como filosofia primeira, cuja fundamentação e sentido repousam na Metafísica. Em seu pensamento, a Ética é compreendida como uma relação metafísica na qual o Eu se desfaz de todos os seus poderes de pensante, ou melhor, descende de sua interioridade rumo à Exterioridade manifestada pelo Outro, num movimento de trans-ascendência.

Entretanto, segundo o viés ontológico, todo movimento possível entre o Eu e o Outro revela-se como um movimento de violência e poder absoluto, onde o Outro está sempre submetido às determinações ontológicas e ao poder de um Eu que a tudo define, isto é, onde o Outro é sempre objetificado. Por este motivo, o projeto levinasiano é uma redefinição na compreensão da subjetividade, pois a maneira de compreendê-la, advinda da tradição, revelou-se insuficiente e inadequada para responder aos dilemas éticos de nosso tempo, pois essa maneira afirma apenas a relação do sujeito com ele mesmo. O filósofo Emmanuel Levinas, procura, portanto, estabelecer uma mudança no modo de se compreender a subjetividade e consequentemente as relações éticas, no qual estejam salvaguardadas a integridade tanto do Eu quanto do Outro, onde não haja subordinação de nenhum dos termos envolvidos na relação,

muito menos do Outro em relação ao Eu.

Essa nova compreensão de subjetividade elimina principalmente a pretensão de totalização, já que ela defende a independência do Outro e do Eu, ou melhor, já que nela a existência do Outro não está subordinada a vontade do Eu, pelo contrário na intersubjetividade levinasiana, é o Outro que me constitui como Eu mesmo, o Eu, só é verdadeiramente na medida que vai ao encontro do Outro.

Nessa nova relação, onde o Outro não é constituído nem afetado pelo Eu, evidencia-se a primazia da ética. Em sua *Ética da Alteridade*, o filósofo argumenta a favor da responsabilidade pelo Outro, numa relação intersubjetiva, por meio da qual acolhemos ao Outro em sua fragilidade, em suas necessidades.

A novidade trazida pelo pensamento levinasiano, trata-se da defesa de uma *Ética* não contratualista, nem principialista, não pré-definida pela Racionalidade, mas pelo encontro entre o Eu e o Outro que acontece livremente sem amarras no face-a-face, onde não há regras pré-estabelecidas, porém originalidade e novidade próprias de cada encontro. Onde são preservadas toda diversidade e diferença, já que se trata de uma relação entre termos que não se confundem entre si, nem se fundem um num outro.

A *Ética da Alteridade* não é contratualista, já que não exige reciprocidade nos atos, mas é fundamentada na sensibilidade e gratuidade. O Eu, é sensibilizado pelas fragilidades do Outro e, por essa sensibilização, se vê responsável pelo outro; por isso, age a favor dele. Por isso, age segundo a sua aparição, porém sem esperar retorno, ganho ou supressão de seus próprios desejos.

Apesar da crítica levinasiana à racionalidade ocidental, e toda sua reflexão a favor de uma *Ética* fundamentada no Outro, no diferente, bem como os muitos pensadores que tem alargado a reflexão a favor de uma nova compreensão de subjetividade, o mundo contemporâneo ainda se vê preso as antigas amarras do pensamento totalitário e subjetivo da tradição. Ainda se tem a pretensão de sintetização do Outro a partir de um Eu possuidor de poderes para tal fim, ou melhor, a sociedade contemporânea, ainda se vê envolvida com a tendência da tradição do pensamento filosófico ocidental de ver na Razão o fundamento para as ideias, a compreensão da Realidade e o critério definidor dos princípios da relação entre as pessoas.

O pensamento de Emmanuel Levinas, é a denúncia de que já não é mais possível render-

se aos comandos de uma Razão interessada; é a renúncia de um mundo imanentizado pela ação de totalização da Razão que a tudo dominou e aprisionou em si mesma e é principalmente, a constatação de que não é possível continuar insistindo em relações humanas fundamentadas por uma ética de princípios previamente estabelecidos unilateralmente por um Eu violento, totalizador e centralizador.

As sociedades contemporâneas já não absorvem mais, com tanta passividade, as determinações da razão moderna de que devemos ser todos iguais, repetidores de ideias e formas por ela estabelecidas. O homem contemporâneo já não se deixa ser transformado em mero objeto de reflexão no interior de uma subjetividade egocêntrica e controladora. A interioridade já não é mais a única possibilidade de movimento. A obra de Levinas expressa a ânsia contemporânea pela Exterioridade.

O pensamento levinasiano fundamenta-se no Outro como o Infinito, como Absoluta Transcendência. Ele é o horizonte não totalizável pelo Mesmo, é o incontornável, aquele que a Razão não devora apesar de todos os seus esforços em fazer dele objeto de suas reflexões. O Outro, portanto, instaura a Exterioridade.

Nosso filósofo argumenta sobre o Outro enquanto Infinito, como absoluta exterioridade, logo, a favor do diferente, da diversidade e contra a tendência racional de sintetização, controle e totalização. Assim, o Outro enquanto Exterioridade Absoluta é uma defesa de tudo que for diferente.

No face a face com o Outro, o Mesmo vê desmoronar seu sonho de imanentização da Realidade, ao mesmo tempo que é por ele afetado e tem, nesse encontro, a chance de reaprender sobre si mesmo. Nesse encontro, não há espaço para definições ontológicas sobre o Outro já que isto é impossível dada a sua natureza de Infinito, em função da sua Absoluta Exterioridade, em outras palavras, não há possibilidade de totalização ou imanentização do Mesmo em relação ao Outro.

O pensamento levinasiano desemboca na compreensão de que as relações entre as pessoas são verdadeiramente éticas apenas quando fundamentadas no encontro com o Outro em sua diferença absoluta, quando esta relação não se pautar por princípios previamente estabelecidos ou por atitudes contratualistas que esperam sempre a reciprocidade dos atos. A Ética da Alteridade proposta pela filosofia levinasiana tem unicamente como fundamento a responsabilidade pelo Outro de forma gratuita, sem expectativa de retorno.

Nesse sentido a Justiça só é possível na medida que ao encontrar-se com o Outro, o Eu

se desfaz de todas as suas armas e o acolhe em suas fragilidades, em suas diferenças, sem tramas, sem artimanhas, sem nenhuma tentativa de objetificá-lo. Justiça como responsabilidade infinita a que o Outro faz ao Eu em forma de apelo ético. A Justiça, portanto, seria o eu despir-se de sua interioridade por compreender que esta não é o único parâmetro da relação com o mundo e com o Outro, elevando-se para além do Ser e da essência, numa relação com a exterioridade, com as diferenças.

Esta relação ética entre o Mesmo e o Outro, isto é, este movimento metafísico de transcendência, enquanto trans-ascendência, realizada pelo Eu à Exterioridade expressa no rosto do Outro, trata-se do Desejo Metafísico, pois por mais que se deseje acolher o Outro, por mais que se nutra o desejo da responsabilidade pelo Outro, tal desejo é dirigido a um horizonte Absolutamente Infinito, ao Absolutamente Outro. Emmanuel Levinas argumenta que, ao contrário da fome que somos capazes de saciar, da sede que eliminamos e dos sentidos que conseguimos apaziguar, existe o Absolutamente Outro que desejamos, sem pretendermos com isso saciar tal desejo.

Segundo Levinas, as relações éticas entre as pessoas devem estar fundamentadas na Exterioridade, no respeito e no acolhimento da Alteridade do Outro, em sua Absoluta Transcendência, isto é, em sua diferença, porém, não mas a partir de princípios e contratos previamente elaborados e definidos egoisticamente pelo Eu.

Em face do exposto, o pensamento de Emmanuel Levinas apresenta-se como uma importante ferramenta na compreensão dos problemas éticos atuais, contribuindo com uma nova perspectiva para o enfrentamento dos dilemas éticos do nosso mundo, como, por exemplo, os conflitos armados internos ou entre nações, que assolam o mundo contemporâneo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEMBERT, Jean Le Rond d'; DIDEROT, Denis. **Verbetes políticos da enciclopédia**. Tradução de Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

BARROS, João. **NASCIMENTO E DESCENTRAMENTO DO SUJEITO MODERNO**. ISSN 1984-3879, SABERES, Natal RN, v. 19, n. 2, Agosto, 2018.

BASTOS, Antonio Danilo Feitosa. **Lévinas: influência e crítica a Husserl e Heidegger em seu pensamento**. Cadernos do NEFI, v. 2, n. 2, p. 17-29, 2020.

BATTISTI, C. A. **O método de análise cartesiano e o seu fundamento**. SCIENTLE STUDIA, São Paulo, v. 8, n. 4, p. 571-96, 2010.

BERNARDO, Fernanda. **A assinatura ético-metafísica da experiência do cativo de Emmanuel Levinas. Uma nova orientação para a filosofia – Uma outra condição para o humano**. Revista Filosófica de Coimbra, nº 41, p. 107-174, 2012.

BRAGA, Tatiana Benevides Magalhães; FARINHA, Marciana Gonçalves. **Heidegger: em busca de sentido para a existência humana**. Revista Abordagem Gestal, vol.23, Nº1, Goiânia, abr. 2017.

CARRARA, Ozanan Vicente. **AS RAÍZES DO TOTALITARISMO SEGUNDO LEVINAS**, Revista Ética e Filosofia Política, Número XXII – Volume I – junho de 2019.

CARRARA, Ozanan Vicente. **Ética e Ontologia em Emmanuel Levinas**. Revista Estudos Filosóficos UFSJ, n. 8, 2017.

COGGIOLA, Osvaldo Luiz Angel. **A SEGUNDA GUERRA MUNDIAL - Causas, Estrutura, Consequências**. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/6816991/mod_resource/content/1/OC%20Segunda%20Guerra%20Mundial%20%284%29.pdf> Acessado em: 27 de Dezembro de 2023.

CRITELLI, D. M. **Educação e dominação cultural: tentativa de reflexão ontológica.** (2. ed.). São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1981.

DESCARTES, René. **OS PENSADORES.** Tradução de J. Guinsburg e Bento Padro Júnior, 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DE PAIVA, Márcio Antônio; ESTEVAM, José Geraldo. **A relação ética como religião em Emmanuel Lévinas.** Síntese: Revista de Filosofia, v. 37, n. 119, p. 383-406, 2010.

DIEZ, Carmen Lucia Fornari; COSTA, Wanderleia Dalla. **Mediação educativa e alteridade,** Conjectura: Filos. Educ., Caxias do Sul, v. 21, n. 1, p. 170-187, jan./ abr. 2016.

ESTEVAM, José Geraldo; HORIZONTE, Belo. **Alteridade e sentido ético da religião na filosofia de Emmanuel Lévinas.** Curitiba: Brazil Publishing, 2020.

FABRI, Marcelo. **Linguagem e desmistificação em Levinas.** Síntese, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, 2001.

FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FARIAS, André Brayner de. **Infinito e tempo: A Filosofia da ideia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas.** Veritas, Porto Alegre, v. 51, n. 2, p. 7-15, jun. 2006.

FERREIRA, Evandson Paiva; SILVA, Regis Lopes. **Indivíduo e conhecimento na modernidade: uma referência cartesiana para o ensino.** Ens. Tecnol. R., Londrina, v. 1, n. 1, p. 16-32, jan./jun. 2017.

FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma.** São Paulo. **Contexto**, 2001.

GOMES, Carla Silene Cardoso Lisboa Bernardo. **Lévinas e o outro: a ética da alteridade como fundamento da justiça.** 2008. Rio de Janeiro.

GRZIBOWSKI, S. **Transcendência e Ética. Um estudo a partir de Emmanuel Lévinas.** São Leopoldo: Oikos, 2010.

GUEDES, Edson Carvalho. **Alteridade e diálogo: uma meta-arqueologia da educação a partir de Emmanuel Lévinas e Paulo Freire.** 2007. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2007.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Da existência ao infinito: Ensaio sobre Emmanuel Lévinas.** São Paulo: Loyola, 2006.

HERÁCLITO DE ÉFESO. **Heráclito de Éfeso, doxografia, fragmentos e crítica moderna.** Em: DE SOUZA, J. C. et al. (Orgs.). Pré-socráticos, fragmentos, doxografia e comentários. (col. Os pensadores). SP: Nova Cultural Ltda, 1996, p. 81-138. (Fragmentos realizados aproximadamente entre 540 e 470 A.C.)

KEEGAN, John. **Uma História de Guerra.** Tradução Mariana Pinto dos Santos, Pedro Serras Pereira. Revisão Científica Major Miguel Freire. Lisboa: Tinta-da-China, 2006.

KUIAVA, Evaldo A. **Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas.** Educs, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. **A filosofia e a ideia de infinito. In: LEVINAS, E. Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger.** Lisboa: Instituto Piaget, 1997a, p. 201 - 216.

LÉVINAS, Emmanuel. **ENTRE NÓS: Ensaio sobre a alteridade.** Coordenador da tradução Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito – Diálogos com Philippe Nemo.** Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito.** Lisboa: Edições 70, 1980.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem a Ideia.** Petrópolis: Vozes, 2002.

LÉVY, Gilbert Isidore. **A matriz do poder totalitário: Reflexões sobre a Alemanha nacional-socialista**. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo Puc-Sp, São Paulo, 2008.

MAGNOLI, Demétrio. **História das guerras**. Organizador Magnoli. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

MATTEDI, Milton Carlos Rocha. **Liberdade e totalitarismo: os movimentos totalitários e o Estado de exceção como seu instrumento**. Revista da Faculdade de Direito de Campos. Campos dos Goytacazes, v. VIII, n. 10, p. 395-417, jun. 2007.

MEIRELLES, Luiz. **A IDEIA DE JUSTIÇA NA OBRA DE ENRIQUE DOMINGO DUSSEL – SÃO PAULO**, 2005.

MIRANDA, José Valdinei. Albuquerque. **Ética da alteridade e educação**. 2008. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

PACHECO, Cristina Carvalho; MELO, Raquel B. C. Leal de; ARAÚJO, Wemblley Lucena de. **O FENÔMENO DA GUERRA NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS A PARTIR DOS PARADIGMAS REALISTA E LIBERAL**. Revista de Estudos Internacionais (REI), ISSN 2236-4811, Vol. 8 (1), 2017.

PAIVA, Márcia. **Subjetividade e o declínio do cogito e a alteridade**. Síntese - Rev. de Filosofia, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p. 213-231, 2000.

PAIVA, Márcio Antônio; DIAS, Luiz Fernando Pires. **O enigma do mal no pensamento de Emmanuel Lévinas**. Filosofia Unisinos/Unisinos Journal of Philosophy, v. 13, n. 2, p. 134-150, 2012.

PASSOS, Helder Machado. **Relação entre ética e política no pensamento de Emmanuel Levinas**. 2012. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Departamento de Filosofia Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

PINTO, Carlos Rafael. **Espiritualidade do encontro: proximidade entre Emmanuel**

Lévinas e a teologia cristã. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2018.

PINTOR-RAMOS. **Prefácio.** in LEVINAS, Emmanuel. **De otro modo que ser, o más allá de la essência.** Tercera edición, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. **O rosto do outro: Passagem de Deus. Ética e transcendência no contexto da teo-lógica contemporânea.** In: SOTER (org). Deus e vida: Desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 415-447.

RIBEIRO, Leonardo Meirelles. **A noção de justiça para além da ética de Emmanuel Lévinas, em Autrement qu'être.** 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

ROCHA, Flavia Yared. **Ter-Lugar: o espaço e a arquitetura no pensamento de Martin Heidegger.** orientador: Luiz Camillo Osório. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio, Departamento de Filosofia, Coleção Digital Maxwell, 2012. https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/20836/20836_3.PDF

SAYÃO, Sandro Cozza. **Levinas e o argumento do infinito: um diálogo com Descartes.** *Princípios: revista de filosofia*, [s.l.], v. 18, n. 30, 2011.

SILVA, Valéria dos Santos. **DA TOTALIDADE ONTOLÓGICA IDENTIFICADA NO FENÔMENO DA GUERRA A UMA ÉTICA INFINITA DA RESPONSABILIDADE.** Revista Seara Filosófica, n. 11, p. 42-58, 2015.

SOUSA, José Tadeu Batista de. **Ética como metafísica da alteridade em Levinas.** Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

SOUZA, R. Timm de. In: PECORARO, Rossano. (Org.). **Os filósofos: clássicos da filosofia, de Ortega y Gasset a Vattimo.** Petrópolis: Vozes, 2009. p. 126-144. Vol. II

SOUZA, W.; RIBEIRO JÚNIOR, N.; FACURY, I. C. **O médico e o doente: paradigma da vulnerabilidade em Emmanuel Levinas**. *Revista Bioética*, Brasília, v. 28, n. 2, abr./jun. 2020. DOI: 10.1590/1983-80422020282382.

TORQUATO, Emanuel Marcondes de Souza. **Ética como Filosofia Primeira em Emmanuel Lévinas**. 2004. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2004.

TUCÍOIDES (c. 460 - c. 400 a.C) T532h. **História da Guerra do Peloponeso/Tucídides**; Prefácio de Helio Jaguaribe; Trad. do grego de Mário da Gama Kury. - 4ª. edição - Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001 XLVII, 584 p., 23 em - (Clássicos IPRI, 2)

VALDEVINO, Deisiane da Conceição Viana de Santana. **O paradoxo da desumanização no Afeganistão: um estudo de caso do papel desumanizador da International Security Assistance Force (ISAF) no período de 2003-2014**. João Pessoa, 2017.

PACHECO, Cristina Carvalho; MELO, Raquel B. C. Leal de; ARAÚJO, Wemblley Lucena de. **O FENÔMENO DA GUERRA NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS A PARTIR DOS PARADIGMAS REALISTA E LIBERAL**. *Revista de Estudos Internacionais (REI)*, ISSN 2236-4811, Vol. 8 (1), 2017.

ZASLAVSKY, A. **Da dúvida metódica ao princípio da descrença: para uma ciência da autoconsciência**. *Interparadigmas*, v. 1, n. 1, p. 25-39, 2013.