

331641

# DA LÓGICA DO SENTIDO AO SENTIDO DA LÓGICA: LEVINAS ENCONTRA PLATÃO

Ricardo Timm de Souza\*

SÍNTESE – O artigo examina, em termos amplos, algumas das aproximações possíveis entre a filosofia platônica e o pensamento levinasiano da alteridade.

PALAVRAS-CHAVE – Ética. Alteridade. Pensamento ético. Platão. Levinas.

ABSTRACT – The article discusses, in broad outline, some possible approximations between the platonic philosophy and the levinasian thought of alterity.

KEY WORDS – Ethics. Alterity. Ethical thought. Platô. Levinas.

## I

Uma *figura*: uma iluminada sala de espelhos cujo centro ocupamos, que nos envolve completamente e nos oferece a plena sensação de infinito: a visão que se multiplica em reflexos, os reflexos que se multiplicam desmesuradamente, encantando-se uns aos outros na visão do infinito; o “paradoxo” do fechamento absoluto e da abertura de visão; *nós*, como sede deste paradoxo.

## II

Neste texto,<sup>1</sup> o que se objetiva é demonstrar como a proposta de uma requalificação “ética” do pensamento, no sentido do que chamaríamos de modificação do

\* Doutor. Professor da PUCRS (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul).  
<sup>1</sup> Este texto se constitui, em certa medida, em uma derivação de um capítulo de nosso livro *Razões plurais – Itinerários da racionalidade ética no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*, de próximo aparecimento. As bases intelectuais gerais deste texto, no sentido do delineamento de sua inspiração mais abrangente, encontram-se em outros textos nossos, inéditos ou já publicados, especialmente nos livros *Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*, Porto Alegre, Edipucrs, 1996; *Filosofia mínima: fragmentos de fim-de-século*, Porto Alegre, Pyr Edições, 1998; *O tempo e a Máquina do Tempo – estudos de filosofia e pós-modernidade*, Porto Alegre, Edipucrs, 1998; *Existência em Decisão – uma introdução à obra de Franz Rosenzweig*, São Paulo, Perspectiva, 1999; *Sujeito, Ética e História – Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*, Porto Alegre, Edipucrs, 1999; *Metamorfose e Extinção – so-*

referencial de questões gnosiológicas em favor de questões “ético-antropológicas”, ao estilo da ética da Alteridade de Rosenzweig, Levinas e outros, pode vir a contribuir para a indicação de saídas possíveis para impasses intrínsecos ao desdobramento do logos crítico e autocrítico, impasses esses encontráveis amiúde ao longo da história do pensamento ocidental, especialmente em seus momentos mais altos – dos quais o protótipo talvez sejam questões que repousam no núcleo do pensamento platônico a respeito da cognoscibilidade do real. Não se trata, evidentemente, de algum tipo de análise crítica do pensamento de Levinas ou de Platão, nem, a rigor, de uma comparação crítica de seus modelos racionais, mas da simples indicação de como a radicalização da racionalidade grega em sua plena potência – considerada aqui intrinsecamente, e não, como é comum, desde uma crítica externa – parece por si mesma não só permitir como exigir a mudança de registro acima referida, no sentido do reencontro com os fundamentos da pergunta pelo *sentido* do real. Em síntese, trata-se de sugerir de como a investigação daquilo que aqui chamaremos de “processamento da lógica do sentido” – a história do logos, o desenvolvimento geral do pensamento filosófico ocidental, exemplarizado na sofisticação do desenvolvimento do pensamento platônico em tudo que ele hoje significa em termos de potenciais não inteiramente desenvolvidos – abre por si só caminhos para a possibilidade de algo como uma “mudança de registro” das bases e liames filosóficos como uma “abertura” meta-gnosiológica, ou seja, ético-antropológica, pela inversão da direção da investigação filosófica: da “lógica do sentido” ao re-equacionamento da questão pelo “sentido da lógica”: o *sentido* do logos em sua estrutura de legitimação e em seu desenvolvimento. A demonstração mais completa de tal intento apenas se poderia dar por uma exploração aprofundada da história da filosofia, o que aqui não é o caso; seja apenas indicado que, a partir da fenomenologia e de outras escolas e filósofos isolados desde fins do século XIX, como Bergson, esta questão já se encontra suficientemente madura para dar seus primeiros frutos, impossíveis de ignorar. Mas, nos limites deste texto, concentrar-nos-emos na sugestão de fecundidade filosófica que habita um – e apenas um – texto de Levinas, em um processo de análise que culminará no que julgamos ser possível considerar uma espécie de “encontro” com liames e superfícies de contato deixados em aberto pelo pensamento clássico, não por insuficiência do mesmo, mas – e esta é a tese central de nossa presente análise – por haver chegado, de certo modo por sua própria lucidez, aos limites de si mesmo, tendo resistido à tentação da totalidade.<sup>2</sup>

---

*bre Kafka e a patologia do tempo*, Caxias do Sul, EDUCS, 2000; *Sentido e Alteridade – dez Ensaios sobre o pensamento de E. Levinas*, Porto Alegre, Edipucrs, 2000, *Ainda além do medo – filosofia e antropologia do preconceito*, Porto Alegre, DaCasa – Palmarinca, 2002; *Sobre a construção do sentido – o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*, São Paulo, Perspectiva, 2003; *Responsabilidade Social – uma introdução à Ética Política para o Brasil do século XXI*, Porto Alegre, Evangraf, 2003, e *Sentidos do Infinito – A categoria de “Infinito” nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel*, Caxias do Sul, EDUCS, 2003.

<sup>2</sup> Cf. nosso *Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*, Porto Alegre, Edipucrs, 1996.

Não escapa a ninguém que já tenha lido Levinas a quantidade de vezes em que citações de Platão irrompem em seu texto. Em verdade, Platão é, juntamente com Descartes, Kant, Hegel e alguns poucos outros filósofos clássicos (não nos referimos aqui aos contemporâneos, especialmente os oriundos do campo da fenomenologia), um dos autores privilegiados por Levinas em sua leitura da filosofia ocidental; mas, no caso de Platão, esta presença parece ser mais regular, em termos de referências, do que é o caso para autores que seriam em princípio até mais importantes para a construção levinasiana, em alguns de seus aspectos centrais (estamos a nos referir, aqui, por exemplo, a Descartes, que fornece o modelo formal do infinito ético levinasiano).<sup>3</sup>

Para os fins deste texto, examinaremos um ensaio importante e pouco conhecido de Levinas: "Ideologia e Idealismo".<sup>4</sup> Este texto pode ser compreendido como uma aguda crítica à razão estéril – se por esterilidade não entendermos nenhum tipo de ingenuidade, mas uma astuciosa forma de neutralização das potências racionais humanas e filosóficas. E tal crítica se organiza justamente a partir da contraposição de dois temas que certo estilo de racionalidade gostaria de ver confundidos e indiferenciados: o tema da *moral* e o tema da *ideologia*. O início do estudo aborda o ponto nevrálgico do que será alvo de atenção ao longo de todo o texto: a acusação de ideologia que a moral – e, por decorrência, modelos fundamentais da ética –, tem de, muitas vezes, suportar. As razões reais de tais invectivas são aqui, ao nosso ver, desnudadas e tornadas evidentes a quem pretende uma abordagem conseqüente do assunto, aliás fundamental para a compreensão do que pode significar "ética", hoje, em um mundo administrado no qual coisas e instituições costumam ser obrigadas a assumir as colorações que as estruturas de poder determinam *a priori*. Levinas inicia por uma análise das novidades que uma razão reflexiva contemporânea propicia quando do exame das ações humanas em geral, e da possibilidade que o exame crítico contemporâneo tem de penetrar mais profundamente do que normalmente ocorria na tradição nas sutilezas das motivações e arquiteturas da razão prática, desde a sutil presença da suspeita de ideologia no núcleo real de discursos morais ou edificantes:

A ideologia usurpa as aparências da ciência, mas o enunciado de seu conceito arruína o crédito da moral. A suspeita de ideologia desfere na moral o golpe mais duro que ela jamais recebeu; ela marca, provavelmente, o fim de toda uma ética dos homens e, em todo caso, desconcerta a teoria do dever e dos valores.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Cf. nosso *Sujeito, ética e história – Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*, Porto Alegre, Edipucrs, 1999.

<sup>4</sup> Utilizaremos a modelar tradução de P. S. Pivatto et alii, "Ideologia e Idealismo", in: LEVINAS, E. *De Deus que vem à idéia*, Petrópolis, Vozes, 2002, p. 19-32.

<sup>5</sup> "Ideologia e Idealismo", p. 19 (doravante II).

Morais precárias, estatuídas sobre absolutos inverificáveis mas tornados sagrados por sistemas de poder, acabam de entrar na condição de alvos da crítica às estruturas ideológicas, como expressão das mesmas. Suas razões – ou sua razão fundamental, que sustentava suas intenções – dependia do *conhecimento* de suas máximas; e aqui temos já o cerne do processo de desagregação que assolará, ao longo da história, e com uma notável aceleração ao longo do último século, as estruturas mentais que a tradição investia como sustentáculos não só para a idéia de moral, mas também para suas relações com a ciência e o que se vai consagrando, nas ciências sociais, como ideologia. A tese já está enunciada neste pequeno parágrafo: a história da consolidação de estruturas morais parece assentar por sobre a convicção da possibilidade de autodepuração racional de seu próprio estabelecimento enquanto tais – uma convicção tornada altamente questionável desde o momento em que se penetra na complexidade dos processos sociais de legitimação dos discursos (tema da ideologia e de sua crítica).

Entendida como um conjunto de regras de conduta fundamentadas sobre a universalidade das máximas ou sobre um sistema hierarquizado dos valores, a moral possuía em si mesma uma razão. Ela tinha sua evidência e era apreendida em um ato intencional análogo ao conhecer. Como o imperativo categórico, a axiologia pertencia ao *logos*. A relatividade da moral em relação à história, suas variações e variantes em função das estruturas sociais e econômicas não comprometiam fundamentalmente essa razão: a situação histórica e o particularismo social deixavam-se interpretar corretamente como determinantes das condições “subjetivas” do acesso ao *logos* e dos interstícios que aí são necessários; condições variáveis de uma clarividência que não caía pronta do céu e que conhecia períodos de obscuridade.<sup>6</sup>

Em uma estrutura racional tocada apenas precariamente pelo decorrer histórico concreto, na ansiedade de uma razão suficiente, as dimensões relativas das apreciações eram igualmente relativizadas em termos de seu potencial crítico real. Não se pensaria que poderia dispor de potência intrínseca suficiente para se constituírem, por sua vez, em substância da própria crítica de que são alvo no processo de sua *Aufhebung* racional.

O relativismo ao qual a experiência dessas condições parecia convidar atenuava-se à medida que a evolução histórica deixava-se compreender como manifestação da razão a si mesma, como racionalização progressiva do Sujeito até o absoluto de uma razão tornando-se ato livre ou razão prática eficaz.<sup>7</sup>

A questão, porém, é que existe a história. E o desenvolvimento das perspectivas históricas, que culminam na idéia de ideologia, corrói o mecanismo de *Aufhebung* tido por certo modelo de razão não apenas como natural, mas igualmente como necessário na ordem da realidade. A idéia de ideologia, a *suspeita* tornada sólida através da depuração dos fatos que repousam por trás das historiografias consagradas, conduz a questão a um outro patamar de inteligibilidade. Entre ou-

---

<sup>6</sup> II, p. 19.

<sup>7</sup> II, p. 19-20.

tros, os “mestres da suspeita”, no dizer de Ricoeur, reconduzem a legitimidade do discurso à condição de se ter de, novamente, justificar; o processo de crise de sentido vivido pela ocidentalidade desde pelo menos meados do século XIX, de uma intensidade filosoficamente muito mais profunda do que se tem normalmente julgado em análises culturais correntes (de cuja plena consciência estamos ainda muito longe, nestes difíceis alvares do século XXI),<sup>8</sup> acaba por atingir o cerne das convicções de inteligibilidade que pareciam dimanar *ao natural* da pretensa solidez da razão tornada hegemônica pela incrustação de suas bases de legitimação na própria *idéia de história*, até então.

Utilizada na crítica marxista do humanismo burguês, a noção de ideologia muito deve de sua força persuasiva a Nietzsche e Freud. Que a aparência da racionalidade possa ser mais insinuante e mais resistente que um paralogismo, que seus poderes de mistificação se dissimulem a ponto de a arte lógica não satisfazer à desmistificação e que a mistificação mistifique os mistificadores, provindo de uma intenção inconsciente de si mesma – eis a novidade dessa noção.<sup>9</sup>

O pensamento inicia, mais uma vez na história, o difícil trabalho de perda de ingenuidade, que quase equivale, aqui, a um luto pela perda da clareza; a *suspeita* de ideologia – talvez muito mais que a própria ideologia “desnudada”, se tal é possível – apresenta um potencial desestruturante extraordinário, insinuantemente corrosivo e dificilmente perceptível em seu processo, mas apenas por seus resultados a rigor nunca previamente dedutíveis. *O tempo faz sua reentrada no mundo, pelas portas do fundo de seu conceito*. O pensamento, obcecado por clareza, perde-se de repente na obscuridade de suas razões; as máximas, como fogos-fátuos, deixam atrás de si rastros deslumbrantes de luz e cor, e nada mais: percebeu-se que não são suficientemente sólidas para sobreviverem em meio ao mundo da realidade. As mistificações não são apenas parte de vidas mediocres: a própria *idéia* de que se ativessem a esse nível se apresenta como uma mistificação. Onde inicia a virtude e termina a “moral de escravos”? Não é mais o reto pensar que está com a palavra. Não é mais o ideal de equilíbrio que está com a razão, mas a razão que se tem que ver com sua pretensamente natural tendência ao equilíbrio. Nada aqui, porém, é aleatório. A razão suspeita, como tudo o que é poderoso, não se origina de um capricho ou de uma veledade e sim, como tudo o que é grande, de uma tensão, de uma ruptura e de um dilaceramento. Sua base racional, em um aparente paradoxo, *não é “racional”*, mas fundante – inclusive da racionalidade: a pulsação do concreto na sombra do conceito.

Entretanto, pode-se pensar que a estranha noção de uma *razão suspeita* não surgiu de um discurso filosófico que simplesmente se deixou levar por suspeitas ao invés de produzir provas. Seu sentido impõe-se no “deserto que cresce”, na miséria moral crescente da era industrial. Sentido que *significa* no gemido ou no grito denunciador de um escândalo, ao qual a Razão – capaz de pensar como

<sup>8</sup> Cf. nosso “O século XX e a desagregação da totalidade”, in: SOUZA, R. T. *Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*, p. 15-29.

<sup>9</sup> II, p. 20.

ordem um mundo onde se vende o “pobre por um par de sandálias” – ficaria insensível sem esse grito. Grito profético, mal apenas discurso; voz que brada no deserto; revolta de Marx e dos marxistas para além da ciência marxiana. Sentido dilacerante como um grito, que não é assimilado pelo sistema que o absorve e onde não cessa de ressoar com voz diferente daquela que o discurso coerente manifesta. Não é sempre verdadeiro que o não-filosofar é ainda filosofar!<sup>10</sup>

Ocorre uma metamorfose. A palavra auto-explicada no discurso de sua força reafirmada tornou-se gemido ou grito: perdeu sua inteligibilidade óbvia, aquela sobre o que não valia a pena meditar, a não ser por deleite intelectual ou razões, exatamente, *ideológicas*. *Assoma uma inquietação*, uma inquietação que não precisa do aval da razão para existir, e, mesmo assim, definitivamente *existe, e subsiste – subjazendo – à razão*. Uma existência que revela o reverso da boa razão: aquele capaz de a tudo justificar, capaz de a tudo pensar *com ordem*, inclusive o insuportável. Pensamento da ordem que não passa de justificação hipócrita para, exatamente, justificar como naturais e racionalmente inquestionáveis não somente “hierarquias e ordens de subordinação”, como diria Derrida, mas também a pretensa possibilidade de integrar a dor humana na ordem do discurso, como denuncia Adorno.

Ora, é aqui que intervém a ética para além do discurso ético, com todas as dificuldades que tal introdução já traz em si mesma. Apenas que, agora, a ética não consiste em ordenar ou reordenar racionalmente o agir, mas em *questionar a articulação entre razão e ação*. É a filosofia enquanto tal que está em jogo, e não uma de suas partes, disciplinas ou divisões metodológicas. Penetramos agora em uma espécie de “terra de ninguém”, onde razão e astúcia não são mais discerníveis, pelo menos não pela atribuição de nobreza (ou não-nobreza) aos seus princípios de legitimação.

A força da ruptura da ética não atesta um simples relaxamento da razão, mas o fato de pôr em questão o *filosofar*, questionamento que não pode recair em filosofia. Mas que singular reviravolta! Por sua relatividade histórica, por suas desenvolvuras normativas que se diz regressivas, a ética é a primeira vítima da luta contra a ideologia que ela suscita. Ela perde seu estatuto de razão por uma condição precária na Astúcia. Ela passa por um esforço inconsciente, seguramente, mas suscetível também de tornar-se consciente e, conseqüentemente, corajoso ou negligente com a intenção de enganar os outros e seus próprios fiéis ou pregadores. Sua racionalidade de puro disfarce é astúcia de guerra de uma classe oposta à outra ou refúgio de seres frustrados, feixe de ilusões comandadas pelos interesses e necessidades de compensação.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> II, p. 20.

<sup>11</sup> II, p. 20-21.

Estamos de volta à origem do filosofar.<sup>12</sup> Muitas são as armadilhas que esperam o pensamento que ousa pensar – e pensar filosoficamente – o brotar do impensável na consciência. Adorno já nos sugeriu as infinitas dificuldades de tal empreitada: como pensar até mesmo o não-pensar, o não pensamento, a vibração sobre a qual o pensamento é, presumivelmente, possível? Estamos em uma situação-limite: corremos o risco de recair na tautologia, ao transformar o filosofar em filosofia! A filosofia não é apenas sábia, ela é também astuciosa. Essa astúcia serve a muitos fins, inclusive para que ela se autojustifique caso assuma uma atitude totalizante: a inauguração da sala de espelhos de nossa figura inicial. Mas ela serve também para dar aceitabilidade racional a estruturas que são simultaneamente mais simples e mais complexas do que seu enunciado; fornecer credibilidade a “feixes de ilusões comandadas por interesses e necessidades de compensação” é apenas uma de suas possibilidades. Arcabouços mentais bem-construídos têm inúmeras finalidades. Constroem e alimentam imaginários e ilusões, delírios e paranóias, opressões e estruturas sutis de destruição, salas intelectuais hermeticamente iluminadas. Nunca são tão perversos, porém, como quando se enovelam neuroticamente em torno a si mesmos para se protegerem de sua própria falsidade, e lançam mão de todos os recursos que a racionalidade do autoritarismo, por exemplo, põe à disposição de quem é medíocre o suficiente para encampá-lo.

Ora, o novo assume sempre novas formas, ou novo não seria. A consciência pode se deslocar até mesmo de seu centro, “ex-centrar-se”, tornar-se excêntrica, estranha à ordem do mundo tautológico, furtando-se ao teatro delirante que uma razão *entregue apenas a si mesma* é capaz de engendrar.

Que a ideologia – como a razão na dialética transcendental de Kant – seja uma fonte necessária de ilusões é, provavelmente, uma visão ainda recente. Se for verdade o que diz Althusser, a ideologia exprime sempre a maneira pela qual a dependência da consciência relativamente às condições objetivas ou materiais que a determinam – e que a razão científica apreende em sua objetividade – é vivida por essa consciência. É preciso logo se perguntar se isso não nos ensina, ao mesmo tempo, certa excentricidade da consciência em relação à ordem controlada pela ciência – e à qual, sem dúvida pertence – como uma luxação do sujeito, um espasmo, um “jogo” entre ele e o ser.<sup>13</sup>

A expressão “luxação do sujeito” é denunciadora. Trata-se (como já vimos na seção anterior) de uma situação *traumática*. É na “excentricidade da consciência em relação à ordem controlada pela ciência” que esse trauma pode, não ser visto, experimentado ou verificado, mas sentido e pressentido. *A consciência, deslocada da centralidade de sua posição racional-iluminante, excentricamente postada às “margens da filosofia”, às voltas com a desordem do concreto, não é apenas uma instância do pensar, mas, antes, do perceber;* não é um repositório de quietude,

---

<sup>12</sup> Cf. nosso *Sobre a construção do sentido – o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*, São Paulo, Perspectiva, 2003, p. 69s.

<sup>13</sup> II, p. 21.

mas antes a *sede* da inquietude. Caso se tratasse de uma mera instância do pensar, a consciência rapidamente resolveria a situação e o desafio que ela propõe, através de seu poder racional-ordenador, de neutralização e identificação do diferente;<sup>14</sup> mas, como se trata de uma questão, por assim dizer, de estremecimento radical e irrecorrível de convicções, tal criatividade racional é inútil; ninguém convence ninguém, quando um terremoto ocorre, que ele não está ocorrendo, simplesmente porque o sismógrafo não está funcionando.

Se a ilusão é a modalidade desse jogo, nem por isso torna ilusório esse jogo, ou diferença, ou exílio ou “falta de pátria” ontológica da consciência. A diferença seria o simples efeito do inacabamento da ciência que, ao completar-se, roeria até à corda o sujeito, cuja vocação suprema estaria somente a serviço da verdade e que, tendo a ciência atingido seu fim, perderia sua razão de ser? Mas, neste caso, a diferença entre o sujeito e o ser significaria o adiamento indefinido da realização científica. Da mesma forma, essa diferença redescobre-se na possibilidade que teria o sujeito de esquecer a ciência, a qual, tendo colocado a ideologia em seu lugar e, seguramente, fazendo-lhe perder a pretensão de ser um conhecimento verdadeiro e de dirigir atos eficazes, o teria conduzido à categoria de fator psicológico a ser modificado pela práxis como qualquer outro fator do real. Contudo, ela não terá impedido que essa ideologia, agora inofensiva, continue a assegurar a permanência de uma vida subjetiva que vive de suas ilusões desmistificadas.<sup>15</sup>

O maior feito do jogo racional de ilusões consiste em sugerir que é, igualmente, ilusória a inquietação que dá origem à sua crise. Mas a diferença se reitera continuamente. Ela aparece até mesmo onde a racionalidade não pode abarcá-la, como, por exemplo, na diferença entre a sucessão de quadros das ilusões e delírios e a pungência do concreto que nunca se subsume nessas ilusões e nesses delírios. Ela atenua a univocidade dos juízos de realidade, denunciando as estruturas binárias da realidade como configurações confortáveis a um cérebro pouco disposto a correr verdadeiros riscos intelectuais como, por exemplo, perceber a dimensão delirante de seu delírio intelectual. A diferença se insinua, inclusive, no âmbito da economia interna do sujeito, assume muitas formas e se reveste de muitas sutilezas. Aninhada no recôndito racional, pode sugerir, também, uma interiorização da exterioridade: em outras palavras, o jogo identificatório que conduz a alteridade do outro à sua “resolução” na identidade do mesmo. A diferença reconsiderada, equívoca, abre um campo de ambigüidade. O sujeito, traumatizado pelo terremoto em seu núcleo subjetivo-projetivo, percebe que até mesmo as sutis elaborações de uma mente arguta – como, por exemplo, no sentido, de distinguir a ideologia da moral ou, ainda melhor, uni-las desfazendo a confusão ideológica que as pretenderia diferentes – deriva de *micro-espelhamentos* internos do jogo externo; a sutileza pode ser inimiga de si mesma. Pela primeira vez, na sala de

<sup>14</sup> Cf. nosso artigo “Da neutralização da diferença à dignidade da Alteridade – estações de uma história multicentenária”, in: SOUZA, R. T., *Sentido e Alteridade – dez ensaios sobre o pensamento de E. Levinas*, p.179-208.

<sup>15</sup> II, p. 21-22.

espelhos, o sujeito não vê seu reflexo, *mas vê a si mesmo refletido na luz do intelecto*; e se vê diferente de si mesmo na diferença que não acha lugar no campo plenamente iluminado da visão. Quanto de caverna é necessário à saúde mental do ser humano? Talvez mais do que o *Mito da Caverna* deixe entrever em um primeiro momento.

Mas essa diferença vem do sujeito? Vem de um ente preocupado com seu ser e perseverando no ser; vem de uma interioridade revestida de uma essência de personagem, de uma singularidade que se compraz na sua exceção, preocupada com sua felicidade – ou com sua salvação – com suas dissimulações privadas no seio da universidade do verdadeiro? Será que é o próprio sujeito que terá cavado um vazio como ideologia entre ele e o ser? Esse vazio não deriva de uma ruptura anterior às ilusões e às maquinações que o preenchem, não deriva de uma interrupção da essência, de um não-lugar, de uma “utopia”, de um puro intervalo da *epoché* aberto pelo desinteressamento?... Uma espécie de neocientismo e de neopositivismo domina o pensamento ocidental. Ele se estende aos saberes que têm o homem como objeto, se estende às próprias ideologias, das quais se desmonta os mecanismos e se mostra as estruturas... Na nova ciência do homem, o valor jamais servirá de princípio de inteligibilidade... Na ambigüidade do desejo que se deixa ainda compreender, quer provocado pelo valor de seu fim, quer instaurando o valor pelo movimento que o anima, só o segundo termo da alternativa se mantém.<sup>16</sup>

O fato é que mesmo tal processo é dúbio e difícil. Envolve-nos uma despersonalização da realidade, transformada em fórmula de si mesma, na realização do sonho moderno da *mathesis universalis*. O esforço monumental de objetivação da razão científica conduz a esse estado de coisas: máquinas que geram máquinas, e pessoas que pensam e agem como máquinas. Tudo em nome de uma objetividade elevada ao nível de ideal de razão, de idéia reguladora do pensar e do agir. “Máquinas desejanter”, diriam Deleuze e Guattari; mas máquinas que de repente percebem a si mesma no núcleo da armadilha onde se postaram na expectativa de apaziguamento do estranho. Para além dos desejos de máquina, se insinua o desejo do desejo, que máquina alguma dá conta. Se é verdade que a razão teórica, que conquistou seu espaço ao longo dos séculos graças à confiança irrestrita em seu potencial de desenvolvimento que lhe devotaram aqueles para quem o essencial da vida humana consiste em sublimar tudo o que não seja teorizável *exatamente numa teoria*, transforma-se – como Bergson bem notou – em “metafísica”. Uma metafísica possivelmente inconsciente, porém não inocente – e, por isso, uma metafísica *porosa*. No jogo das objetivações, não há espaço para ingenuidades, mas apenas para sua própria lógica – e essa lógica, nem sempre facilmente inteligível, tem muitas vezes razões que aqueles que a cultivam como critério máximo de verdade ignoram, ou fingem, ou pretendem ignorar, mas que os penetra pelas portas dos fundos da consciência; o que, em primeira instância, nada mais é do

---

<sup>16</sup> II, p. 22-23.

que forte indicativo da intensidade que assume a administração do pensamento, no campo da sociedade administrada como no campo do intelecto bem-arranjado; ambos habitam o mesmo lugar, a sala de espelhos, porque são essencialmente a mesma coisa. O que sobra? “Desertos que crescem”. A tautologia polida disfarça, ainda pela crítica da ideologia, seu verdadeiro sentido; mas é a imagem que corrói a imagem. O tempo da corrosão ainda virá. Mas, por enquanto, o que temos é o paroxismo do deslumbramento, a tautologia perfeita disfarçada de diferença perfeita.

O pensamento contemporâneo move-se, assim, num ser sem traços humanos, cuja subjetividade perdeu seu lugar no meio de uma paisagem espiritual que se pode comparar àquela que se ofereceu aos astronautas que, como primeiros, pisaram sobre a lua e onde a terra se mostrou astro desumanizado. Espetáculos encantadores, jamais vistos! *Déjà vu* para as próximas viagens! Descobertas das quais se leva quilos de pedras compostas pelos mesmos elementos químicos dos nossos minerais terrestres. Responde, talvez, a problemas que, até então, pareciam insolúveis aos especialistas; alargam, talvez, o horizonte dos problemas espaciais. Não rasgarão a linha ideal que seguramente não é mais o encontro do céu e da terra, mas que marca o limite do Mesmo. No infinito do cosmo oferecido a seus movimentos, o cosmonauta ou o pedestre do espaço – o homem – encontra-se cercado sem poder colocar o pé para fora.<sup>17</sup>

#### IV

Assim, nada indica, em princípio, que o ser humano, em vôos mentais ou cósmicos extraordinários, estivesse antes se *concentrando em si* do que encontrando outras realidades. No universo de sua extraordinária capacidade de teorização e identificação do outro a si mesmo, na transformação iluminante, segundo Adorno e Horkheimer, do universo em “um gigantesco campo de caça” através dos artifícios da razão iluminadora transformada em mito de si mesma, o que se percebe à primeira vista são dimensões extraordinárias de “abertura”; e, todavia, nada indica que se avança minimamente para fora de si mesmo. Nem um só mísero milímetro além dos limites frios da sala dos espelhos, não obstante todas as aparências em contrário. Derradeiro artifício da razão identificante, os modelos positivistas e funcionalistas de lógica e ciência (e isso vale, de certo modo, para todo e qualquer esquema cognoscitivo meramente intelectual) nada descobrem que não lhes interesse *a priori*, nada sabem que não soubessem desde sempre. Infinitamente expandidos, permanecem circunscritos pela linha ideal de seus interesses permanentes, que consistem em se encontrar a si mesmos, como o espírito absoluto hegeliano; ousados na aparência, fátuos na realidade, não passam de prisioneiros de suas convicções de base que os convenceu que, no fundo, *nada do que pudessem vir a descobrir seria mais importante do que já sabem*. No infinito das possibilidades da razão pura e de seus derivados, “o ser humano se encontra cercado sem poder colocar o pé para fora”.

---

<sup>17</sup> II, p. 24.

E eis que Levinas reencontra Platão no discurso enquanto “imitação simiesca do discurso”, enquanto mimesis caricatural e dolorosa do humano:

Será que a ciência produziu o além do ser descobrindo o todo do ser? Será que ela deu a si mesma o lugar ou o não-lugar necessário a seu próprio nascimento, à manutenção de seu espírito objetivo? A questão permanece. A aventura sobre-humana dos astronautas – para nos referir a essa aventura como a uma parábola – certamente irá, em determinado momento, além de todos os saberes que a possibilitaram. Serão os velhos versículos bíblicos recitados por Armstrong e Collins. Mas essa recitação ideológica, talvez, nada mais terá expresso que a tolice de pequenos burgueses americanos inferior à sua coragem. E os infinitos recursos da retórica. Da retórica, no sentido platônico, que lisonjeia os ouvintes, conforme Górgias, e que “é para a arte judicatória o que a cozinha é para a medicina” (465 c); porém, de uma retórica pressentida em toda a amplitude de sua essência ideológica enquanto “simulacro de uma espécie da arte política” (463 d). E retórica também como poder de ilusão da linguagem, segundo Fedro, independentemente de qualquer lisonja ou interesse: “[...] não unicamente em relação aos debates judiciais, nem em relação a todos aqueles da Assembléia do povo... mas [...] em relação a todo uso da palavra [...] estar-se-á em condições de tomar qualquer coisa semelhante a qualquer coisa[...].” (261 d-e). Retórica que não deriva do discurso que procura ganhar um processo ou um lugar; mas retórica enquanto corrói a substância mesma da palavra, precisamente enquanto esta se encontra em condição de “funcionar na ausência de toda verdade”. Neste caso, já não se está diante da eventualidade de significações redutíveis ao jogo de sinais separados dos significados? Mas, como consequência, estar-se-á diante de uma ideologia mais desolada que toda ideologia e que nenhuma ciência poderia recuperar sem correr o risco de resvalar no jogo sem saída que ela queria interromper. Ideologia enovelada no fundo do próprio logos. Platão crê poder escapar-lhe pela boa retórica. Mas, já percebe no discurso a imitação simiesca do discurso.<sup>18</sup>

Não será portanto, a ciência objetivista uma mera retórica da inteligência, uma inteligência incapaz de suportar o que não é ela mesma? Um discurso que é uma imitação de si mesmo, uma lógica que não faz senão se dar a si mesma suas próprias razões, como se isso fosse ir além dos limites que sua própria imanência determina? “Uma ideologia mais desolada que toda ideologia”, porque incapaz de cultivar suspeitas ou de entrar em crise?

Por outro lado, existe também, na parábola da navegação intersidereal, a tolice atribuída a Gagarin, declarando não ter encontrado Deus no céu. A não ser que se leve a sério e nela se perceba um depoimento muito importante: a nova condição de existência na ausência de gravidade de um espaço “sem lugar” é ainda experimentada pelo primeiro homem que nele é lançado como um aqui, como o mesmo sem alteridade verdadeira. As maravilhas da técnica não abrem o além onde nasceu a Ciência, sua mãe! Nada de exterior em todos esses movimentos! Que imanência! Que mau infinito! O que Hegel exprime com precisão digna de nota: “Alguma coisa torna-se um Outro, mas o Outro é ele mesmo um Algo, portanto ele se torna igualmente um Outro e assim sucessivamente, ao infinito. Esta

---

<sup>18</sup> II, p. 25.

infinidade é a má ou negativa infinidade enquanto não é nada que a negação do finito, que, entretanto, também renasce e, conseqüentemente, da mesma forma não é suprimido”.<sup>19</sup>

O jogo entre Outro e Algo, entre Outros e Algos, *non plus ultra* da razão imante de todos os séculos, é a expressão filosófica da estrutura fundamental da própria imanência da razão, aquilo a que se convencionou a chamar de filosofia em sua corrente eventualmente mais central ao longo de sua história. Mas não significará algo, como nota o próprio Hegel, o renascer constante da questão? Não será a condução desse improvável renascer à posição de centralidade do filosofar um índice de algo muito maior e mais importante – muito mais *crítico*: a crise que assola não as excrescências pré-lógicas da filosofia bem construída, mas seu próprio coração?

Eis, portanto, uma síntese da grande questão: não será o tempo em que vivemos a expressão de uma ruptura da Essência?

O mau infinito procede de um pensamento incompletamente pensado de um pensamento do entendimento. Porém, o pensamento do além do entendimento é necessário ao próprio entendimento. Uma ruptura da Essência não se mostra objetivamente no espírito moderno?<sup>20</sup>

## V

O que se está a constatar é que se produziu uma “interrupção ontológica”, que conduz a movimentos restauradores de particular incisividade.<sup>21</sup> No âmbito da crítica filosófica, especialmente no âmbito da crítica justificada das ideologias e de suas artimanhas, falar em ética, em justiça para com o outro ser humano, consiste em algo mais do que em justificar todas as suspeitas que se levantaram, com razão, ao longo de eras, com relação às pretensões consoladoras da filosofia? Ou será que o inverso é mais verdadeiro: *de ideologias devem ser chamadas aquelas formas de pensamento que pretendem, seja pelo motivo que for, transformar a questão humana em questão secundária na constelação das grandes questões universais* – ou seja, que pretendem convencer o ser humano que as questões que *determinam* em sua existência concreta são subordinadas a uma razão inlocalizável e todo-poderosa que resolve *em si mesma* todas as questões – inclusive as *humanas* – ainda *antes* que elas surjam? Não será a pretensão da “máxima filosofia” a realização da máxima ideologia? Pois a preocupação do ser humano por si mesmo e pelo outro é “invencível”: foge às determinações e justificações da razão, como a fome do faminto foge às consolações do bem-alimentado. *Há, na contemporaneidade dilacerada, uma desarticulação entre a estrutura lógica das conexões e argumentações da filosofia e a vida que a sustenta, entre o ideal e o real, entre o*

<sup>19</sup> II, p. 25.

<sup>20</sup> II, p. 26.

<sup>21</sup> Cf. SOUZA, R. T. “Husserl e Heidegger – motivações e arqueologias”, in: SOUZA, R. T. *O tempo e a Máquina do Tempo – estudos de filosofia e pós-modernidade*, Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

universal e o concreto, entre o pensar e o ser; o nome dessa desarticulação é: diferença, e a expressão dessa diferença não é lógica nem ontológica mas ética – e isso não por um capricho intelectual qualquer, mas porque é a única forma de a diferença não ser reassumida e subsumida na lógica da qual difere. É isso, aqui ressaltado por Levinas, que o aproxima enormemente não só a Bergson, Adorno, Rosenzweig, Derrida, mas também a muitos outros, que não vêem a possibilidade de conciliar a pulsação do real com os esquemas que o explicam (seja pelo motivo que for, dos mais ingênuos aos mais insidiosamente hipócritas), ou que percebem que *o limite de minha racionalidade é a dor do outro* (Adorno).

Podemos agora nos perguntar: o que é ética, diferença feita ética?

Que movimento e que vida são estes, “objetivamente” manifestados nos tempos modernos – que não são nem ideologia ilusória nem ainda Ciência –, pelos quais no ser advém como uma luxação, à guisa da subjetividade ou da humanidade do sujeito? A face visível dessa interrupção ontológica – dessa *epoché* – não coincide com o movimento “por uma sociedade melhor”? Nem por isso o mundo moderno deixa de ser menos agitado – e até em suas profundezas religiosas – pela denúncia das ideologias, embora, à imagem de Harpagon gritando “ladrão”, nesse movimento se esteja pronto a levantar a suspeita de ideologia. Reivindicar a justiça para o outro homem não é retornar à moral? Incontestavelmente, é retornar à própria moralidade de moral!<sup>22</sup>

Assim, o antídoto da ideologia não é a razão (por sua vez, enquanto racionalidade sempre sujeita a se deslumbrar pela sala de espelhos que cria, suspeita ela mesma de ideologia), mas a *relação* com o outro da razão; e entendemos assim a obstinação de Levinas e de tantos filósofos (especialmente de Rosenzweig, cujo pensamento é, exemplarmente, a mobilização de recursos contra esta tendência) em evitar a insidiosa identificação parmenídica entre ser e pensar.

Porém, a preocupação invencível pelo outro homem, em sua indigência e não-instalação – na sua nudez – na sua condição ou incondição de proletário, foge à finalidade suspeita das ideologias; a *procura* do outro homem ainda distante já é a *relação* com ele, relação em toda a sua retidão – tropo específico da aproximação do próximo, a qual já é proximidade. Eis que surge algo diferente da complacência nas idéias que se afinam como o particularismo de um grupo e seus interesses. *Sob as espécies* da relação com o outro homem que, proletário, na nudez de seu rosto, não pertence a nenhuma pátria, surge uma transcendência, uma saída do ser e, assim, a própria *imparcialidade*, pela qual, especialmente, tornar-se-á possível a ciência na sua objetividade e humanidade à guisa de eu.<sup>23</sup>

Assim, a questão da justiça não é um tema que se dê exclusivamente na órbita da racionalidade; é a *racionalidade que tem de estar na órbita da vontade da ética*. Ocorre aqui a famosa inversão levinasiana da ética proposta como filosofia primeira. Se é que há um contrapeso ao poder de sedução das ideologias, esse não se encontra nas potências da razão em elaborar argumentações e contra-

---

<sup>22</sup> II, p. 26.

<sup>23</sup> II, p. 26-27.

argumentações, mas na potência da razão em perceber inequivocamente os seus próprios limites: a posição insubsumível da alteridade do outro. Não é na multiplicação desenfreada de potências racionais que a desumanidade e o falso serão vencidos, mas na consciência de que algo – uma vontade de poder – se esconde por trás dessa multiplicação de potência; assim como não é na multiplicação de armas de guerra que a paz é atingida, mas exatamente a totalidade da guerra; a paz tem uma *outra* racionalidade que a guerra, como a justiça tem uma *outra* racionalidade que a teorização objetificante: uma racionalidade *ética*. No espírito da “grande recusa” de Blanchot e Marcuse, cresce a revolta contra as ofertas tenebrosas de conciliação do inconciliável e de aceitação do inaceitável. Essa revolta se exprime, no âmbito do pensamento filosófico, no *não* ao *sim* que a lógica da boa consciência apõe ao inaceitável. Aproxima-se a quebra dos espelhos da sala infinitamente deslumbrante.

A ideologia nada entende da alteridade. Nem ao menos como a filosofia, que consegue entender que é concebível a alteridade inapreensível. Já a ética apenas “entende” da alteridade que está para além dela, “ética”, e de nada mais, e isso justamente porque *não* a entende, mas com ela pretende se relacionar.

Desvincular a idéia positivista de uma justiça, enquanto instituição jurídico-política, do exercício efetivo da justiça, da ética: eis uma das funções maiores da antiideologia.<sup>24</sup> Penetrar no núcleo da justiça a tal ponto que o bronze da alegoria da justiça de olhos vendados e balança na mão exponha suas entranhas: isso não pode ser conseguido pelo pensamento, mas apenas pela antiideologia por excelência, pelo desafio recorrente da vontade de justiça, da ética que tudo arrisca para se realizar, até hipotecar sua segurança ao desconhecido. Desvincular a ordem constituída, injusta, de sua pretensão de perfeição e intocabilidade: eis o motivo da recusa e a razão da mobilização de novas forças intelectuais, de outra ordem. “Suspensão da essência”, e de tudo que justifica a essência; injeção de imponderabilidade no profundo da consciência.

Como a exigência de rigor científico, como a antiideologia, da mesma forma a revolta contra uma sociedade sem justiça exprime o espírito de nossa época. Revolta contra uma sociedade sem justiça, mesmo que na sua injustiça ela apareça equilibrada, regida por leis, submissa a um poder e constituindo uma ordem, um Estado, uma cidade, uma nação, uma corporação profissional; revolta que busca uma sociedade diferente, mas revolta que recomeça desde que a outra sociedade se instala; revolta contra a injustiça que se restaura a partir da ordem instaurada – tonalidade nova, tonalidade da juventude, no antigo progressismo ocidental. Como se se tratasse de uma justiça que se acusa senil e caduca a partir do momento em que as instituições existem para protegê-la; como se, apesar de todos os recursos às doutrinas e às ciências políticas, sociais, econômicas, apesar de todas as referências à razão e às técnicas da Revolução, o homem fosse procurado na Revolução enquanto ela é desordem ou revolução permanente, ruptura dos quadros,

<sup>24</sup> Cf. nosso *Responsabilidade Social – uma introdução à Ética Política para o Brasil do século XXI*, Porto Alegre, Evangraf, 2003.

supressão das qualidades e, à semelhança da morte, libertando-o de tudo e do todo; como se o outro homem fosse procurado – ou aproximado numa alteridade em que nenhuma administração jamais poderia atingi-lo; como se no outro homem, mediante a justiça, devesse abrir-se uma dimensão que a burocracia, inclusive a de origem revolucionária, clausura em nome de sua universalidade mesma, em nome da entrada da singularidade de outrem sob conceito, que a universalidade comporta; e como se sob as espécies de uma relação com outrem nu de toda essência – com um *outro*, irredutível ao indivíduo de uma espécie, ao indivíduo da espécie humana – se entreabrisse o além da essência ou, num idealismo, o *desinteressamento* no sentido forte do termo, no sentido de suspensão da essência.<sup>25</sup>

Resposta: resposta a algo que a ordem constituída não compreende. Eis a ética. Não regulação de boas intenções, mas *assumir do tempo*; não carta de protocolo a respeito de condutas moderadas, em busca do termo médio ótimo, *mas arriscar-se a ir além da mediania*, além das tentações de cartas de protocolo, para chegar além da lógica que faz da mediania uma ética suficiente: eis a ética da alteridade.

A indigência econômica do proletário – também sua condição de exploração – seria a desnudação absoluta do outro como outro, a de-formação até ao *sem forma*, para além da simples mudança de forma. Idealismo suspeito de ideologia? No entanto, movimento tão distante do ideológico – tão distante do repouso numa situação adquirida e do autocontentamento – que se torna questionamento de si, autoposição que imediatamente se de-põe, como para outro. Questionamento que não significa uma queda no nada, mas uma responsabilidade-pelo-outro, responsabilidade esta que não é *assumida* como poder, responsabilidade à qual de imediato fico exposto, como um refém; responsabilidade que significa, no fim de contas, até no âmago de minha “posição” em mim, minha substituição a outrem. Trata-se de transcender o ser *sob as espécies* do desinteressamento! Transcendência que chega *sob as espécies* de uma aproximação do próximo sem retomada de fôlego, ao ponto de ser-lhe substituição.<sup>26</sup>

A justiça, a questão da justiça – coração da ética – não é um jogo de equilíbrios, repartições, distribuições e boas-aparências, como parecem julgar uma boa quantidade de teorias da justiça contemporâneas. *É uma assimetria, no sentido de um encontro de desigualdades*. Não há justiça a ser exercida no encontro das uniformidades jurídicas, das cerimônias suntuosas onde o excesso de forma disfarça a indigência do conteúdo, onde palavrórios inúteis ocupam o lugar do trauma. A vontade de justiça é uma queda voluntária num abismo inescapável, e a sobrevivência *na queda e pela queda*. Voltamos ao famoso dito de Diógenes, ao perceber a má e feia rainha carregada na liteira de ouro: “a jaula é desproporcional à caça”. A jaula jurídica e institucional da vontade de justiça é igualmente despro-

---

<sup>25</sup> II, p. 27-28.

<sup>26</sup> II, p. 28. Sobre o tema da “substituição” em Levinas, cf. nosso “Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da ‘substituição’ no pensamento ético de Levinas”, in: SOUZA, Ricardo. Timm de. – OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs.) *Fenomenologia hoje – existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*, Porto Alegre, Edipucrs, 2001, p. 379-414.

porcional, mas no sentido inverso: não há formalidade possível, e muito menos funcionalismo ou positivismo jurídico, que possam fazer justiça à vontade de justiça. E isso porque, em uma inversão muito consciente, podemos dizer que o coração da justiça – a ética – não se deixa seduzir pela aparência de justiça que as instituições, deixadas a si mesmas ou sob a condução de robôs que nada mais fazem do que azeitar a máquina, são capazes de constituir. *Só existe justiça quando a forma não ousa propor a substituição do conteúdo por ela mesma; quando isso acontece, reencontramos, em estado vigoroso, a desconfiança da filosofia: a ideologia.*

Relação de idealismo por trás da ideologia. O pensamento ocidental não o aprende somente dos movimentos dos jovens de nosso século. Platão enuncia um além da justiça institucional, fora do visível e do invisível, fora do aparecer, como aquele dos mortos julgando os mortos (*Górgias*, 253 e); como se a justiça dos vivos não pudesse atravessar as vestes dos homens, isto é, não pudesse penetrar nos atributos que, em outrem, se oferecem ao saber, atributos que o mostram e também o escondem; como se a justiça dos vivos julgando os vivos não pudesse despojar os julgados das qualidades de suas naturezas que sempre lhes são comuns com aqueles que recobrem os juizes; e como se a justiça não pudesse, conseqüentemente, aproximar pessoas que não fossem pessoas de qualidades e, na proximidade de outrem, sair em direção do absolutamente outro. No mito de *Górgias* (523 c-d), Zeus censura com extrema precisão o “julgamento final” – que ele entende reformar num espírito digno de um deus – pelo fato de permanecer um tribunal em que homens “todos vestidos” são julgados por homens, eles igualmente, todos vestidos e “tendo colocado à frente de suas almas uma tela de olhos, de orelhas e do corpo no seu conjunto”. Uma tela toda feita de olhos e de orelhas! Ponto essencial: tematizado, outrem é sem unicidade. Ele é devolvido à comunidade social, à comunidade de seres vestidos, em que as prioridades de classe impedem a justiça. As faculdades de intuição, das quais todo corpo participa, são precisamente as que impedem a visão e separam como uma tela a plasticidade do percebido, absorvem a alteridade do outro, pela qual precisamente ele não é um objeto à nossa disposição, mas o próximo.<sup>27</sup>

Por outro lado, a justiça, ou a vontade de justiça, ou a ética, se constitui numa desordem da ordem do saber. Saber que retorna sempre à sua convicção de razoabilidade através da idéia de equilíbrio lógico-ontológico entre os termos. Platão já o sugeriu incisivamente. Temos agora aquela que parece ser a melhor definição possível da diferença: “diferença significa a não-indiferença”. Significa um *não* à pretensão da instituição jurídica de dar fim ao julgamento ao promulgar a sentença. Significa mostrar que a sentença nada mais é do que uma postergação dolorosa da vontade de justiça – aliás, como mostra Derrida muito bem.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> II, p. 28-29.

<sup>28</sup> Cf. DERRIDA, J. “Force de Loi: le ‘fondement mystique de l’autorité’”, in: *Deconstruction and the possibility of justice*, Cardozo Law Review, Vol. 11, july/aug. 1990, n.5-6, bem como nossa análise de tal texto em *Veritas*, Vol. 47, n. 2, junho 2002, p. 159-185: “Ética e Desconstrução – Justiça e linguagem desde “Force de Loi: le ‘fondement mystique de l’autorité’”, de J. Derrida.

Em na expressão “diferença significa a não-indiferença” temos à vista, de uma forma tão sutil quanto poderosa, a inversão que se está processando e conduz à razão ética: pensar a diferença pode ser uma atividade solitária, mas sentir a vontade, a necessidade ou o trauma da não-indiferença – da ética – (a menos que se consiga elucubrar uma contrapartida lógica ao primeiro termo, e então estaremos novamente na estaca zero) – nada tem de atividade solitária. Ninguém é não-indiferente a nada se essa não-indiferença permanecer um dado da economia interna de seu cérebro; a não-indiferença, por sua dolorosa natureza, não existe se não vai além de si, além da nostalgia racional bem alimentada e ao encaicho da utopia improvável, do “sol que se ergue no horizonte da história”, no dizer de Walter Benjamin. Reencontramos aqui Platão, na famosa cena do julgamento “dos mortos pelos mortos”, no sentido da relação entre eles:

Para Platão, entre um e outro, “mortos ao mundo” tanto um como outro, carecendo conseqüentemente de ordem comum, uma relação é possível; uma relação é possível sem plano comum, quer dizer, uma relação na diferença; a diferença significa não-indiferença; esta não-indiferença é desenvolvida por Platão à guisa de justiça derradeira – e eis que, com todas as aproximações do mito, se enuncia na essência do ser uma excentricidade, um des-interessamento. Acontece sob as espécies da relação com outrem, sob as espécies da humanidade do homem. Além da essência, des-interessamento; mas à guisa do justo julgamento e não de um nada. A ética não vem se sobrepor à essência como uma segunda camada, em que se refugiaria um olhar ideológico incapaz de encarar o real. O mandamento do absoluto, como se expressa Castelli num contexto diferente, não está “no sistema de uma possível ideologia” e “constitui uma desordem” a respeito da racionalidade do saber. A significação – o um-para-outro – a ética e a ruptura da essência são o fim dos prestígios de seu aparecer. Platão fala, enfim, de um julgamento sobre o mérito. Seria o mérito, sob qualidades aparentes, algum atributo real, algum pós-atributo, do qual o julgamento não poderia se desfazer, induzindo novamente outrem sob conceito e não realizando a saída? Ou, indo de mim a outrem, como se ambos estivéssemos mortos, o julgamento final não é a modalidade pela qual um ser se põe no lugar de outro, contrariamente a toda perseverança no ser, a toda *conatus essendi*, a todo conhecimento que do outro não acolhe senão conceitos? Não significa a substituição a outrem? Que pode significar o pôr-se em movimento para se colocar no lugar do outro senão literalmente a aproximação do próximo?<sup>29</sup>

## VI

Estamos portanto às voltas com a *racionalidade da aproximação*. Aquela aproximação que Bergson sonhava com relação à realidade que dura, Rosenzweig com o tempo onde os encontros se dão, Adorno com a coisa que não é mero “objeto” e está muito além do alcance do conceito, Derrida com a vontade de justiça, é expressa em Levinas com relação a alteridade pura e simples, o outro enquanto outro. Aproximação que é, antes de tudo, uma ruptura com a tautologia e um assumir dos riscos da temporalidade.

---

<sup>29</sup> II, p. 30.

Pode-se ficar surpreso pelo radicalismo da afirmação em que a ruptura da essência do ser, irreduzível à ideologia, significa *sob as espécies* da responsabilidade para com o outro homem, aproximado na nudez de seu rosto, na sua não-condição de proletário, sempre “perdendo seu lugar”; afirmação em que o além do ser significa sob as espécies de meu desinteressamento de morto que não espera nada de um morto. Não é difícil ver que o para do “para outro” de minha responsabilidade por outrem não é para da finalidade; que para outro daquele que está exposto a outrem sem defesa nem cobertura, numa inquietude incessante de não ser aberto, na inquietude de se “nuclear” em si, é uma abertura de si, inquietude que vai até a desnucleação. Não vamos retomar esse tema, muitas vezes desenvolvido alhures. Mas, onde se produziria o “outramente” absoluto do “além do ser”, enunciado por Platão e Plotino, contra a identidade ilacerável do Mesmo – cuja obstinação ontológica se encarna ou se obstina em Eu – senão na substituição a outrem?<sup>30</sup>

Podemos agora entender a razão da necessidade de des-neutralização da racionalidade, ou seja, da razão ética, ou seja, da quebra dos espelhos da sala deslumbrante. A paralisia do tempo no intemporal, com a qual sonharam tantas gerações de filósofos, assume contemporaneamente a forma simples da tautologia que faz de si mesma sua meta: é proibido sonhar, porque o sonho, seja o noturno (como explicou Freud), seja o diurno (como explicou Bloch), é extremamente perigoso. Nada melhor para o bloco maciço da totalidade violenta do que o sono movido pelos barbitúricos, da mediocridade com belas roupagens, sem sonhos, profundidade de pedra sem ao menos a vida estética das pedras, principalmente se acompanhado dos inquietos estertores de razões perversas, “razões ornamentais”, que nada fazem senão lutar pela hegemonia do poder e suas legitimações hipócritas através do poder de sedução de suas simetrias. Esse é o sonho de toda violência, o contra-sonho da realidade. Quem nele penetra, dificilmente sai; o *medo* é, ao fim e ao cabo, sua substância mais profunda e seu combustível inconfessado.<sup>31</sup>

Com efeito, nada é absolutamente outro no ser servido pelo saber em que a variedade vira monotonia. Não é esse o pensamento do livro dos Provérbios (14, 13): “Mesmo no riso o coração sofre e na tristeza termina a alegria”? O mundo contemporâneo, científico, técnico e gozador se vê sem saída – isto é, sem Deus – não porque tudo é permitido e, pela técnica, tudo possível, mas porque nele tudo é igual. O desconhecido logo faz-se familiar e o novo, costumeiro. Nada é novo sob o sol. A crise inscrita no Eclesiastes não está no pecado, mas no tédio. Tudo se absorve, se deturpa pouco a pouco e se enclausura no Mesmo. Encantamento dos lugares pitorescos, hipérbole dos conceitos metafísicos, artifício da arte, exaltação das cerimônias, magia das solenidades – em todas as situações

<sup>30</sup> II, p. 30.

<sup>31</sup> Cf. nosso *Ainda além do medo – filosofia e antropologia do preconceito*, Porto Alegre, DaCasa-Palmarinca, 2002.

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 respostas às poucas orações que ainda nos restam; em toda parte, recaída sobre nós mesmos, como após o êxtase da droga. Com exceção de outrem que, em todo esse tédio, não se pode abandonar.<sup>32</sup>

O jogo de espelhos retorna sempre, se os espelhos não forem quebrados; a consciência arma, continuamente, armadilhas para si mesma. O outro – “original exceção à ordem” – tem de reencontrar continuamente a si mesmo, em sua diferença irrecorrível, sua carga antropológica indeterminável: seu *intervalo próprio*, de tal forma insinuante é o instrumental racional que pretende torná-lo inofensivo. A resistência a esse insinuar-se se constitui na expressão contínua de um “não” enquanto exceção à ordem, e deriva daí para fora de si mesmo, na relação que agora é impensável sem que seu núcleo seja a *responsabilidade* pelo real, pela realidade própria da relação, que o significa diferir da diferença (e este, aliás, é o verdadeiro sentido da *différ(a)nce* derridiana, e não a multiplicação infinda e desagregadora como entende uma sua certa interpretação).

A alteridade do absolutamente outro não é uma *quididade* inédita qualquer. Enquanto *quididade*, está num plano que já lhe é comum com as *quididades* das quais se separa. As noções do *antigo* e do *novo*, entendidas como qualidades, não são suficientes à noção do absolutamente outro. A *diferença* absoluta não pode delinear ela mesma o plano comum àqueles que diferem. O outro, absolutamente outro, é Outrem. Outrem não é um caso particular, uma espécie da alteridade, mas a original exceção à ordem. Não é porque Outrem é novidade que “surge” uma relação de transcendência; mas é porque a responsabilidade por Outrem é transcendência que pode surgir algo de novo sob o sol... Minha responsabilidade pelo outro homem, a paradoxal, a contraditória responsabilidade por uma liberdade estranha, que – segundo uma palavra do tratado talmúdico (*Sota* 37 B) – vai até a responsabilidade por sua responsabilidade, não provém do respeito devido à universalidade de um princípio nem de uma evidência moral. Ela é a relação excepcional em que o Mesmo pode ser concernido pelo Outro sem que o Outro se assimile ao Mesmo. Relação em que se pode reconhecer a inspiração para conferir, nestes sentido rigoroso, o espírito ao homem. Que importa!<sup>33</sup>

Os pares lógicos – universalidade e particularidade, concreto e abstrato, corpo e espírito, e tantos outros, sob tantas formas – podem se revelar como artimanhas da razão para apreender, na invisível rede dos conceitos, as realidades, reforçando colateralmente “hierarquias e ordens de subordinação”. Podem, porém, indicar igualmente o alcance de um *limite*: o limite de sua própria imanência. A racionalidade ética irrompe em meio à massa compacta dos dados

---

<sup>32</sup> II, p. 31.

<sup>33</sup> II, p. 31-32.

meramente intelectuais na condição de uma concretude, uma efluência, uma incrustação ou mesmo uma extrusão inexplicável, excessivamente pesada, que não se pode fingir que não existe, ainda que fazendo uso da mais sofisticada das lógicas imanentes. Excesso de inteligência que vê nas deslumbrantes luzes da sala de espelhos as sombras de sua própria indigência. *Irrompe um estranho sentido de realidade por trás da justificação da existência ou inexistência de sentidos*; e, ainda que nada possa *a priori* explicá-lo, isso de forma alguma causa distúrbio à sua expressão. *Sentido que é o sentido da ruptura da totalidade imanente e auto-suficiente: assumir da temporalidade*, onde os sentidos não estão, nunca, pré-dados.

Sobressaindo à retórica de nossos entusiasmos, na responsabilidade por outrem, surge um sentido que nenhuma eloquência poderia distrair – nem mesmo a poesia! Ruptura do Mesmo, sem que o Mesmo se retome nos seus costumes; sem envelhecimento – novidade – transcendência. Ela se diz, toda inteira, em termos éticos. À crise do sentido, atestada pela “disseminação” dos sinais verbais que o significado não consegue mais dominar, pois ele nada mais seria ilusão e ardil ideológico, opõe-se o sentido, prévio aos “ditos”, repelindo as palavras e irrecusável na nudez do rosto, na indigência proletária de outrem e na ofensa sofrida por ele. Provavelmente é isso que ensinam os doutores do Talmud que já conhecem um tempo em que a linguagem corrompeu as significações de que se supõe ser portadora, ao falarem de um mundo cujas orações não podem penetrar o céu, pois todas as portas celestes estão fechadas, salvo aquela por onde passam as lágrimas dos ofendidos.<sup>34</sup>

Para além das retóricas: eis a complexidade do mundo. A diversidade da origem, disfarçada pela obsessão mortal da síntese e da unidade intelectual – isso que se tem geralmente chamado de “filosofia” – é provocada, pelo filosofar, a *reassumir* seu lugar original.

Que o outro enquanto outro não seja uma forma inteligível ligada a outras formas no processo de um “desvelamento” intencional, mas um rosto, a nudez proletária, a indigência; que o outro seja outrem; que a saída de si seja a aproximação do próximo; que a transcendência seja proximidade; que a proximidade seja responsabilidade pelo outro, substituição ao outro, expiação pelo outro, condição – ou incondição – de refém; que a responsabilidade como resposta seja o prévio Dizer; que a transcendência seja a comunicação, implicando, além de uma simples troca dos sinais, o “dom”, “a casa aberta” – eis alguns termos éticos pelos quais a transcendência significa à guisa de humanidade ou o êxtase como des-interessamento. Idealismo antes da Ciência e da ideologia.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> II, p. 31-32.

<sup>35</sup> II, p. 32.

Coragem de idealismo; coragem de sobreviver em meio aos “desertos que crescem”. Que *transcendência seja proximidade*: eis a forma como, em Levinas, se constitui a possibilidade de se pensar uma *razão de ser*, uma racionalidade ética. Que o outro seja mais do que eu posso pensar, conceber – que o outro seja, mal e mal, o que eu posso cuidar: eis a contra-ideologia por excelência, aquela que não dá chance a ardis da razão para retomar as rédeas sedutoras da totalidade. *O mundo maciço e violento é rompido pelo risco em sua superfície que a capacidade de identificação entre ser e pensar julgava definitivamente blindada*: eis a grande lição de Levinas. É porque o logos, em suas raízes e desenvolvimentos reais ou virtuais, chegou onde chegou, que o pensamento da alteridade pode escapar à sedução do jogo de espelhos; é porque o pensamento da alteridade, no sentido da ética *qua prima philosophia* se constitui, que os limites do logos podem aparecer claramente a si mesmo; é porque a vida é mais que seu conceito que os espelhos da sala de espelhos podem ser quebrados, que a sala infinita se transforme no que ela já é: uma armadilha das consciências. No para além de uma razão do Ser, uma razão *para ser*; no “para além” de uma razão hipócrita, de um voluntarismo totalizante e de uma totalidade violenta, Levinas reencontra Platão, um reencontro, na busca do *sentido de ser*, além do mero Ser.