

DO EROS À ÉTICA: CAMINHOS DO DESEJO
NOS DITOS E NO DIZER DE E. LEVINAS

*Ilana Viana do Amaral **

RESUMO

O presente artigo pretende mostrar os deslocamentos e permanências fundamentais na formulação do conceito de Desejo ao longo da investigação filosófica de E. Levinas. Tais deslocamentos e permanências encontram-se em estreita relação com o abandono do horizonte ontológico e a formulação da ética como filosofia primeira, mediada pela reflexão sobre a linguagem. A elaboração da crítica ao horizonte totalizador da ontologia se encontra em estreita relação com a permanência da exigência da subjetividade como um horizonte intrascendível. A partir desta exigência de permanência do horizonte de liberdade aberto pela noção moderna de sujeito, Levinas intenta, contudo, libertar do ensimesmamento tal categoria, e o faz a partir de uma tematização da subjetividade centrada na constituição pela relação com o absolutamente outro, pela relação ética ou relação posta em ação como desejo metafísico.

PALAVRAS-CHAVE: Ética. Subjetividade. Desejo. Dito. Dizer.

ABSTRACT

The aim of this article is to present the shifting and permanent aspects which are fundamental in the formulation of the concept of Desire throughout E. Levinas's philosophical investigation. Such aspects are found in close relationship with the abandonment of the ontological horizon and the formulation of Ethics as First Philosophy mediated by a reflection upon language. The critical elaboration about the totalizing horizon of ontology is found in close relation to the permanence of the subjectivity emergence as a horizon which can not be transcended. From this permanente emergency of the horizon of liberty opened by the modern notion of the subject, Levinas yet attempts to free this category from self-introspection, and he accomplishes it by means of approaching the theme of subjectivity centered on the constitution of human being by the relationship with the absolutely other, and also by the ethical relationship put into action as a metaphysical desire.

KEY WORDS: Ethics. Subjectivity. Desire. Said. Say.

* Professora de Filosofia na Graduação da *Universidade Estadual do Ceará* - UECE e Doutoranda em Filosofia na PUC-SP.

*Ao VIEIRA, PORQUE DE EROS E DE ÉTICA, COMO
DOAÇÃO, COMO LINGUAGEM, COMO RESPOSTA.*

Aqui estamos para falar¹ do Desejo. Antes de passar ao tema propriamente dito da minha conferência, antes, pois, de buscar mapear os modos pelos quais, na trajetória da escrita filosófica de E. Levinas, na trajetória do seu discurso, tratou-se sempre de partir do Desejo para pensar a relação com o Absolutamente Outro, eu gostaria de fazer duas observações iniciais, talvez um tanto longas, mas que considero fundamentais, à medida em que são os dois eixos de leitura de Levinas que determinam o percurso que aqui apresentarei e à medida em que explicam mesmo uma parte do título desta exposição.

A primeira é talvez uma breve apresentação deste ilustre quase desconhecido entre nós que é E. Levinas. Nascido em 1906 e morto em 1995, Levinas era Judeu lituano. A maior parte de sua vida e a totalidade de sua produção intelectual, contudo, foi realizada na França, país para o qual emigrou em 1923. Durante a Segunda Guerra, voluntário como soldado francês, ficou preso, entre 1940-45 no campo de Stammlager, em Hannover. Não pretendo aqui, é evidente – ao menos não deliberadamente – entediar ninguém com as notícias biográficas de E. Levinas. Faço referência a elas na medida em que são, não apenas “em geral” necessárias para situar qualquer pensamento, de qualquer autor, mas na medida

¹ O presente texto foi apresentado na conferência de abertura do Seminário “A Filosofia e os Afetos: o desejo” promovido pelo Grupo de Estética e Filosofia Social da *Universidade Estadual do Ceará - UECE* em junho de 2000.

em que a experiência da errância judaica, com aquilo que ela implica também do ponto de vista da multiplicidade das experiências linguísticas e ainda a experiência do Holocausto são elementos absolutamente determinantes do esforço filosófico de Levinas.

As questões de Levinas são, assim, indissociáveis de sua experiência com seu tempo, em particular, com aquele dado mais brutal deste tempo que é a experiência do horror nazista. É como sobrevivente que Levinas há de se por a questão, antes de tudo inteiramente judaica, de um pensamento que quer abrir uma fissura que no tempo presente – tempo do horror – possa libertar o passado de sua prisão e se abrir ao futuro, com a generosidade da esperança². Este pensamento que assim quer quebrar o tempo presente é aquele que quebra a totalidade – da história, da Guerra, do pensamento enquanto este é tomado por um “em si mesmo”. A quebra da totalidade, do horizonte unificador – elementos próprios da unidade do *ser* e do *pensar* na qual se move, desde Tales, a tradição filosófica,³ – coincide, em particular a partir da experiência do horror nazista, precisamente com a quebra do totalitarismo na medida em que este aniquila e abole toda a possibilidade de alteridade. Se trata, assim, desde a experiência da Guerra, de pôr em questão a própria tranquilidade de um pensamento que repousa absoluto sobre si mesmo, de fazer aquela incômoda pergunta, que foi também a de Adorno, sobre se é possível *pensar* depois de Auschwitz.

² Cf. E. Levinas, *Humanismo do Outro homem*. Petrópolis, Vozes, 1993. p. 54.

³ Cf. Markenson, Roberto. *In: Revista de filosofia*, UFPB, 1991. A quem devo, entre tantas outras coisas, o haver travado conhecimento com a existência de Levinas.

A experiência do prisioneiro é não só aquela da vítima da alergia à alteridade, da vítima do terror totalitário – do Judeu, do cigano, do homossexual – a experiência do Outro negado, mas enquanto experiência de um Eu, ou do Mesmo – e é desta experiência do Eu que Levinas, pode, finalmente, enquanto eu, falar – ela é a própria experiência da aniquilação, a experiência da impossibilidade da fala, ausência do sentido, aquela descrita por Primo Levi nos seus relatos de prisioneiro. Ela é, assim, destruição da mesmidade do mesmo, é destruição da própria identidade do sujeito, como dirá Levinas, assim como abolição do Outro.

A experiência do horror, da aniquilação, é a da quebra do sentido, da quebra da linguagem que é, assim, em última análise, me parece, enquanto aquilo que testemunha da abolição da alteridade, o que impulsiona a reflexão e a palavra de Levinas na direção de um “pensar a alteridade” que termina por se determinar como um pensar a linguagem como lugar da constituição, pela relação ética, pela relação com o inteiramente Outro, da própria subjetividade enquanto pensamento, da mesmidade do mesmo. Trata-se, assim, de pensar – a partir da incômoda relação explicitada na experiência do horror nazista entre a identidade do pensamento e a identidade que preside toda a guerra, identidade que suprime toda exterioridade, supressão de toda a diferença – para além do si-mesmo do pensamento.

A segunda questão, antes de entrarmos no tema do Desejo, é derivada destas observações iniciais. A obra de Levinas, que quis, ao longo de toda a sua produção, pensar de modo onipresente a ética como relação com o

Absolutamente Outro, apresenta-se, de modo particularmente enfático a partir dos meados dos anos sessenta, como pergunta pela constituição da subjetividade a partir da linguagem, mais exatamente a partir daquilo que, na linguagem, constituiria sua determinação fundamental, a saber, o *falar a outrem*, – ou, como pretende a interessante proposta de tradução do tradutor espanhol de Levinas, Félix Duque, ao outro-aí⁴. A tematização da linguagem se apresentará, com efeito, em particular nas obras do “último” Levinas, posteriores a *Totalité*

⁴ A proposta de traduzir o *Autruí* de Levinas por *Otro-abí* é justificada por Félix Duque pela ênfase no polêmico que este termo guardaria com o *Dasein* heideggeriano, como Ser-aí. Esta proposta de tradução, que em português seria outro-aí, me parece preferível àquela que se adotou, tanto no Brasil como em Portugal, de outrem, exatamente na medida em que, resguardando o sentido de figuração da alteridade, tal como vemos em outrem, em “dos Outros” e de “próximo”, todas estas possíveis traduções do *autruí*, tem o mérito suplementar de apresentar este caráter polêmico com Heidegger, absolutamente central na perspectiva levinasiana. Assim, o outro-aí, este que é próximo, outrem, é precisamente, tal como a perspectiva de Levinas o pretende, o outro (em sentido eminente) -aí, presença do Outro na figuração do aí, este que é próximo. Deste modo, se o Da-sein heideggeriano se põe como Ser-aí, como abertura ao Ser, o outro-aí é precisamente abertura ao Outro, ou, mais exatamente, modo de pensar o homem não como abertura ao impessoal do Ser, mas como abertura ao **outro homem**, como abertura ao Outro, que vem a mim, no outro-aí, no próximo. Desnecessário é apontar, neste contexto, que a referência de Levinas ao Outro no sentido eminente em absoluto se constitui numa referência teológica, mas, ao contrário, exatamente quer sublinhar o horizonte finito do outro-aí e abertura mesma da idéia da absolutidade ou infinitude da alteridade radical, como produzidas na relação com outro-aí, com outro homem. Cf. Félix Duque, na *Introducción* à tradução espanhola de *Le temps et l'autre. El Tiempo y el otro*. Barcelona, Paidós, ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1993.

*et infini*⁵, como via de acesso, não ao *sentido do Ser*, tal como aparece em Heidegger – e renuncio aqui a estabelecer conexões mais íntimas entre esta recusa levinasiana do pensamento de Heidegger e as relações deste com o nazismo, por absoluta falta de tempo para desenvolver o tema nos pormenores que exigiria – mas, ao contrário, como caminho de acesso ao problema da constituição ética do sujeito enquanto consciência de si, ou do sujeito pensado enquanto subjetividade narradora e pensante, na socialidade.

É a partir da distinção fundamental entre o *Dizer* e o *Dito*, no interior da linguagem, que Levinas procura, nos *vestígios* do Dizer que se imprimem nos Ditos⁶, explicitar a constituição linguisticamente mediada e primariamente ética da subjetividade enquanto significadora ou narradora⁷, que é também a subjetividade pensante do sujeito da modernidade filosófica. Levinas encontra na constituição sensível da subjetividade, anterior a toda consciência de si, exatamente aquela condição que torna possível o acolhimento, a receptividade e a passividade, e portanto, o caráter inteiramente esvaziado de sentido, de valor ou de humanidade, *nele mesmo*, em sua espontaneidade imediata. A subjetividade, enquanto passividade é, assim, condição da relação ética, experimentada como acolhimento da alteridade absoluta do outro-aí, do este

⁵ Emmanuel Levinas. *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*. Collection Phaenomenologica. Quatrieme Edition. Quatrieme impression. 1984 Martinus Nijhoff Publishers, Pays-Bas. Na edição portuguesa, *Totalidade e infinito*, tradução de José Pinto Ribeiro, Lisboa, 1980.

⁶ Cf. E. Levinas. *Enigma e Fenômeno in: Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger*. 2. ed. seguida de novos ensaios. Tradução Portuguesa Fernanda Oliveira. Instituto Piaget, Lisboa, 1997. p. 257 e ss.

⁷ Cf. *Linguagem e Proximidade*, in: Idem, p. 265-288.

experimentação possível através da linguagem, na palavra, como resposta a esta vinda do outro-aí que, enquanto passividade, acolho. É exatamente, assim, na medida em que encontra, na própria *linguagem*, pensada como *Dizer*, como resposta ao *outro-aí*, a constituição da subjetividade *enquanto* esta é narradora, pensante, enfim, enquanto esta se situa no universo da significação, que Levinas precisamente pode ir além daquele horizonte que marca a Filosofia contemporânea.

Levinas encontra no falar ao outro-aí, no *Dizer*, a origem da linguagem, pensada como resposta, resposta que é, antes de mais nada, precisamente assunção prática e absolutamente não tematizada, da alteridade radical do outro-aí que se aproxima, como rosto. Este *Dizer* que é relação, é ele próprio, ao mesmo tempo, o advento de todo *valor*, advento do Bem, é precisamente o evento ético primeiro, constituidor de toda a significação, constituidor da própria humanidade do Homem. O *Dizer*, marca, assim, a própria constituição do sujeito tal como este aparece ao pensamento, como consciência de si ou como intencionalidade narradora. Assim, a distinção fundamental para Levinas, entre o *Dizer* e os *Ditos*, à cuja centralidade me refiro no título desta exposição, aponta na própria linguagem e mais precisamente em um momento determinado da linguagem, no *Dizer*, o momento de instauração do humano enquanto tal.

Ora, o que Levinas pretende, com o seu percurso, não é, me parece, outra coisa senão incorporar em seu pensamento a crítica contemporânea ao primado da subjetividade na modernidade sem, contudo, abrir mão daquilo que, em particular para o sobrevivente do campo de concentração, parece fundamental no próprio percurso desta

filosofia moderna: a própria afirmação do *Humanismo* em que o discurso moderno da filosofia da subjetividade ao mesmo tempo se funda e funda. O humanismo pretendido por Levinas, contudo, consciente de sua *extemporaneidade, de sua imtempetividade*⁸ frente a uma época na qual a pergunta sobre “se é possível dar ainda sentido à palavra humanismo”⁹ dá o tom da discussão da questão da subjetividade, este humanismo, assim consciente da crítica anti-humanista que marca o seu tempo, é por Levinas inteiramente revirado em humanismo do Outro homem e não mais pensado a partir do Eu soberano da consciência, característico da Filosofia moderna. Num contexto de “*fim do humanismo, fim da metafísica – morte do homem, morte de Deus ou morte a deus!* [...] (que se) *impõe com a tirania da última moda*”¹⁰ a possibilidade de pensar um humanismo capaz de opor resistência à aniquilação do humano levada a efeito nos campos de concentração deve contudo, precisamente enfrentar de modo crítico e não fazer “ouvidos moucos” à crítica anti-humanista. É neste sentido que a tematização levinasiana da Ética como Filosofia primeira enfrenta, precisamente na discussão sobre a linguagem, a questão de dar conta da objeção séria da crítica de inspiração heideggeriana ao sujeito da modernidade, sem contudo, em absoluto, cair na impugnação do sujeito característica daquela perspectiva. Assim, Levinas encontra na linguagem, como falar, como discurso, como *Dizer*, exatamente a determinação da constituição, pelo outro-aí, da humanidade do sujeito

⁸ Cf. E. Levinas. *Prólogo in: Humanismo do Outro homem*. Petrópolis, Vozes, 1993.

⁹ Faço referência aqui à pergunta que originou a “*Carta sobre o humanismo*” de Heidegger, cujo horizonte precisamente marcou o clima do pensamento francês de crítica à noção de sujeito contra a qual, precisamente, Levinas quer pensar seu Humanismo do outro homem.

¹⁰ Cf. E. Levinas. *Humanismo do Outro homem*, Op. cit., p.109.

enquanto *resposta*. Esta resposta só é possível a partir da explicitação do que impropriamente – se pensarmos que a subjetividade esteve sempre ligada, precisamente, a este império da consciência de si – podemos chamar de *subjetividade* da pura passividade, enquanto pura sensibilidade, receptividade, daquele que acolhe o outro-aí. Estas observações tem, aqui, o sentido preciso de demarcar com uma possibilidade de leitura de Levinas que, abstraindo seu caráter polêmico e a densidade do discurso filosófico que ele pretendeu confrontar, termina por apresentá-lo como uma espécie de “pregador da boa-vontade”, leitura que precisamente me parece absolutamente incapaz de penetrar a radicalidade da reflexão levinasiana.

Assim, se se trata, para Levinas, de reconhecer que o ponto de partida do pensamento – como aponta a própria crítica heideggeriana da linguagem do conceito, é sempre um “si mesmo” – este si que é o da consciência do sujeito da modernidade, segundo a crítica heideggeriana, se se trata pois, de reconhecê-lo, ao pensamento, exatamente como ponto de partida que condena toda linguagem ao horizonte totalizador e unificador, trata-se, para Levinas, mais radicalmente ainda, segundo a distinção entre o *Dizer* e o *Dito*, de reconhecer que a própria linguagem, enquanto *Dito*, e assim, também enquanto é objeto do *compreender*, assim como do *conhecer do conceito*, permanece aí, no próprio horizonte do sentido, presa à dimensão unificadora e, portanto, radicalmente opaca à alteridade radical do inteiramente Outro. Assim, ao contrário do que pensa a tradição hermenêutica, como horizonte que se contraporia à univocidade do conceito, pela abertura ao polissêmico que toda interpretação implica, o horizonte de todo o conhecer tomado como princípio, mesmo aquele do compreender, repousa sobre a identidade

do Mesmo, incapaz, portanto, de pôr-se em relação com a alteridade.

Trata-se, então, de apontar a insuficiência radical deste princípio – do conceito, da compreensão, enfim, de todo pensamento que pensa a partir de si mesmo, do próprio conhecer, portanto – e, assim, da *subjetividade* enquanto esta é *tematizadora* ou *narradora* ou ainda do *Ser*, como *fonte* do sentido, do valor, enfim, da humanidade do homem. Trata-se de apresentar, deste modo, o homem enquanto subjetividade tematizadora, o Eu da filosofia toda ela, como constituído na relação com o outro-aí. Trata-se de buscar, antes que nos *Ditos* ou nos enunciados – aqueles a partir dos quais fala a filosofia quando toma a subjetividade enquanto consciência de si, como também aquela que parte do sentido do ser – de buscar no *Dizer*, a origem traída na objetivação do enunciado de todo *Dito*¹¹, de buscar no *falar* ao outro-aí a própria instauração do sentido, reconhecendo que os *Ditos* através dos quais todo *Dizer* se realiza, implicam na própria desaparecimento da alteridade radical daquele a quem eu falo pela constituição de um mundo comum, pela constituição da própria linguagem enquanto universo de sentido *com* partilhado.

Trata-se, então, para Levinas, como tarefa fundamental do pensamento, de dar conta de “pensar o impensável”, de *Dizer*, num *Dito*, o indizível, ou seja, de buscar apreender e demarcar, pelo caminho da explicitação dos processos da linguagem e da subjetividade, os *limites* do pensamento quando

¹¹ É exatamente assim, como adiamento desta hora da traição que o dito realiza ao Dizer, que se pode entender “[...] *cet ajournement perpetuel de l'eure de la trahison – infime différence entre l'homme et le non-homme*” do qual nos fala lindamente Levinas nos momentos finais de seu *Désir de l'invisible*, em *Totalité et Infini*. Op. cit., p. 5.

este não se toma como fundamento da realidade, quando ele reconhece em seu interior um mais-além de si mesmo e, portanto, se reconhece como um “*pensamento que pensa mais do que pensa ou faz melhor que pensar*”¹². Trata-se, portanto, para ele, de demarcar os limites de pretensão de um pensamento que se reconhece assim, posto a partir de um fora-de-si, percurso só possível a partir da insistência, na explicitação dos Ditos, em buscar o *Dizer* que o origina, em buscar na permanência unificadora dos Ditos, os vestígios da alteridade do Absolutamente Outro, no falar ao outro-aí, a quem, ao falar, já respondo e com o qual já constituo o mundo em comum, o universo identificador de toda linguagem. É, deste modo, o *Dizer* ele mesmo, que sempre só pode ser dito enquanto *Dito* – e portanto sempre impropriamente – aquilo que Levinas encontra como o im-pensado e o im-pensável que todo pensamento já desde sempre supõe.

Na discussão da linguagem enquanto *Dizer*, para além, portanto, do horizonte do conhecer, o discurso encontra neste *falar a* que especifica o *Dizer*, a direção absoluta a um fora-de-si. É porque o pensamento ele mesmo, encontra-se sempre a si como seu próprio fundamento, que é necessário, na tematização da linguagem, buscar distinguir aquilo que é pensável e dizível – os *ditos* ou a linguagem enquanto se constitui de enunciados – esta dimensão a partir da qual a própria filosofia contemporânea sempre pensou a linguagem – daquilo que, em última instância, é um im-pensável, ou um in-dizível, e que é o próprio *Dizer*, “*intriga do inter-humano*”, *constituição* mesma do homem enquanto este além da mera animalidade sensível, enquanto ente que significa, que Levinas chama de *Ética*.

¹² E. Levinás. *Entre nós. Ensaios sobre a Alteridade*. Petrópolis, Vozes, 1997, p. 278.

A linguagem aqui já não é abordada pela ótica fundante e auto-referente do conhecer ou do compreender mas, antes, ela é pensada como tendo por origem a ação mesma do *falar a*, do *Dizer* como resposta à vinda do *outro-ai*. A quebra da prioridade do saber – que é quebra da prioridade da ontologia – esta quebra que Levinas pretende realizar com a sua reflexão, constitui-se, assim, ela própria, num *Dizer* que se desdiz permanentemente no *Dito*, ou melhor, num *Dito* que é sempre inadequado ao que quer *Dizer*, que não está à altura ou que trai o *Dizer* ele mesmo. *Dito* contudo que é sempre, também, ele próprio “testemunho”, ainda que im-próprio, in-adequado, do próprio *Dizer*. É Levinas, melhor que qualquer outro, que nos diz desta determinação do seu dizer:

Um dizer que reside na necessidade de sempre se desdizer. Fiz até deste desdito um modo próprio de filosofar. Não nego que a Filosofia seja um conhecimento, enquanto nomeia o que nem é sequer nomeável, e tematiza o que não é tematizável. Mas ao dar assim àquilo que rompe com as categorias do discurso a forma do dito, talvez imprima no dito os vestígios desta ruptura.

* * *

Enfim, passemos ao nosso tema. Falemos de desejo. A esta altura da exposição, é fácil introduzir o tema do desejo, vez que ele, na verdade, de há muito se encontra entre nós. Ele só não foi, até aqui, nomeado, dito. Com efeito, já nos primeiros textos de uma reflexão própria, no final dos anos 40, Levinas apresenta a questão de pensar uma alteridade radical, e o faz em dois textos, *Da existência ao*

*Existente*¹³ e *Le temps et L'autre*¹⁴, respectivamente escritos em 1947 e 46-47. Em “*Da existência ao existente*”, a tematização da alteridade é pensada em sua relação com o tempo, que é aí apresentado como relação com o Outro. Numa bela discussão sobre o instante, cuja referência imediata é feita a Bergson, mas que não remete menos ao Kierkegaard das *Migalhas Filosóficas*¹⁵, Levinas pensa o tempo presente, “*tempo da economia*”, tempo do “[...] *salário, onde o Domingo não redime os pesares, mas antes os realiza*”, onde o “*a alternância de esforços e lazeres, da qual gozamos os frutos dos nossos esforços, constitui o próprio tempo do mundo. Ele é monótono, pois seus instantes se equivalem (o Eu) vai para um Domingo, puro lazer no qual o mundo é dado. O Domingo não santifica a semana, ele a compensa [...] é a atividade econômica.*”¹⁶. Aqui, no tempo da economia, tempo dos sofrimentos e pesares não há esperança. O “*objeto verdadeiro da esperança é o Messias, é a salvação, [...]*”¹⁷ não a equivalência dos instantes, sua indiferença, mas o instante pleno de significado, o tempo cheio de sentido, tempo no qual o Eu se agarra a si mesmo, como “*esperança de redenção*” que é *esperança de ressurreição* – reinvenção do presente pela ação, perdão do presente, no sentido de abertura da possibilidade nova, do re-começar de *outro modo* – que só é possível na relação do Eu com o tempo¹⁸. Esta obra de instauração do sentido no

¹³ E. Levinas. *De l'existence à l'existent*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1986. *Da existência ao existente*. Tradução brasileira P. Albert Simon e L. M. de Castro Simon, Campinas, Papirus, 1998.

¹⁴ E. Levinas. *Le temps et l'autre*. PUF, Paris, 1982; *El Tiempo y el otro*, tradução castelhana de Félix Duque, Barcelona, Paidós, 1993.

¹⁵ Cf. E. Levinas, *Da existência ao existente*. Op. cit. p. 92 e ss.

¹⁶ Cf. idem, p.108.

¹⁷ Cf. idem, p.109.

¹⁸ Cf. idem, p. 110-11.

sem sentido do tempo homogêneo é possível porque o tempo é relação com o outro-aí, relação com a alteridade¹⁹. E a relação com o outro-aí, é Eros, é desejo. A relação erótica é exatamente aquela na qual o outro-aí me aparece como o Outro que me solicita, que eu desejo, exatamente como o que é Outro e de cuja *outridade* precisamente alimenta-se o desejo, pelo “*patético dessa proximidade e dessa dualidade de seres.*”²⁰. O erotismo, na linguagem ontológica que ele emprega então, é, finalmente, a primeira figuração da alteridade tal como a apreende Levinas em seu discurso. O desejo é desejo do inteiramente Outro. Em *Le temps et l'autre* Levinas aprofunda a tematização do Eros e da relação erótica como a própria relação com a alteridade. Levinas busca no Eros o aparecer da “*forma original dessa relação com o outro na vida civilizada*”²¹. Pergunta-se aí Levinas se

[...] existe alguma situação na qual apareça em toda a sua pureza a alteridade do outro? Existe alguma situação na qual o outro não possua a alteridade como simples reverso de sua identidade, que não obedeça à lei platônica da participação na qual todo termo contém o mesmo e, por isso, contém o outro? Não haveria uma situação na qual um ser possuísse a alteridade a título positivo, como essência. Que classe de alteridade é aquela que não se reduz pura e simplesmente à oposição de duas espécies do mesmo gênero? Penso que o contrário absolutamente contrário, aquele cuja contrariedade não é afetada em nada pela relação que pode estabelecer com seu correlato; a contrariedade que permite que um termo retenha absolutamente sua outridade é o *feminino*.²².

¹⁹ Cf. idem. p. 111 e ss.

²⁰ Cf. idem p. 113.

²¹ Cf. E. Levinas. *El Tiempo y el Otro*. Op. cit., p. 127.

²² Cf. Idem, p. 128.

Ao apresentar o *feminino* como alteridade em sentido radical, Levinas parte daquela afirmação já presente em *Da Existência ao Existente* da relação erótica como não complementar. Parte da afirmação do amor como o oposto da fusão. A relação erótica é uma “*relação estranha, relação com aquilo que precisamente se oculta*”, e a

[...] relação erótica não anula, não neutraliza a alteridade, mas antes a conserva, pois o patético da voluptuosidade consiste precisamente em ser dois. No erotismo, o feminino é, precisamente, esta figura que se furta à luz, que aparece como mistério, seu mistério constitui sua alteridade. Na relação erótica, ao contrário da relação de senhorio e servidão em que duas consciências se convertem reciprocamente em seu oposto, não há luta nem fusão²³.

O Eros é aí, continua Levinas, realizado na carícia que é

[...] um não saber o que buscar, é a pura espera de um porvir sem conteúdo [...] um jogo absolutamente sem plano e nem projeto com aquele que não pode se converter em nós ou não se pode converter em nós mesmos e sim com algo diferente, sempre outro, sempre inacessível [...] ela é feita do aumento da fome de promessas cada vez mais ricas [...] se alimenta de inumeráveis fomes. Essa intencionalidade da voluptuosidade, intencionalidade única do porvir enquanto tal e não espera de um fato futuro, foi sempre ignorada pela análise filosófica. O próprio Freud não diz da libido apenas nada mais que sua busca do prazer, tomando o prazer como simples conteúdo a partir do qual começa a análise. [...] Podemos caracterizar esta relação com o outro como um fracasso? Sim, desde que adotamos a terminologia das descrições correntes do

²³ Cf. Id. *ibid.* e ss.

erótico pelo apreender, pelo conhecer ou pelo possuir. Porém no Eros não há nada de tudo isso, nem tampouco há fracasso. Se fosse possível conhecê-lo, possuí-lo ou apreendê-lo, então já não seria outro. Possuir, conhecer, apreender, sinônimos do poder²⁴.

No percurso dos anos 40 Levinas através da tematização do erótico e do seu desdobramento na fecundidade e na filialidade, apresenta, na linguagem marcadamente ontológica, o erotismo como estrutura da relação com o inteiramente outro, aí pensado como o feminino. Nos textos dos anos 50 e, particularmente, em *Totalité et Infini*, no início dos sessenta, a relação com a alteridade apresenta-se já não como erótica, mas como ética. Neste texto, embora afirme já a alteridade como ética e sua pretensão à Filosofia primeira, ele não precisa ainda a sua distinção – da ética – em relação à justiça, distinção que se apresentará mais tarde. Aqui, a ética é desejo do infinito, desejo sem concupiscência, sem Eros. É desejo metafísico, tal como o descreveu Platão, ao refutar o belo discurso do Eros como fusão pronunciado por Aristófanes n’*O Banquete*. É desejo que se dirige a um além, além que é o da alteridade absoluta do outro-aí, dado no face a face, como discurso. O desejo metafísico tende para o absolutamente outro, é desejo que não nasce da carência, da falta, do *besoin*, desejo que não é retorno à completude – e de novo, a insuficiência da tematização freudiana do desejo – mas que se alimenta da altura, desejo que se tece enquanto discurso²⁵.

²⁴ Idem, p. 133 e ss.

²⁵ Cf. E. Levinas, *Totalité et infini*, Op. cit., p. 3 e ss.

É clara a mudança de tom de uma a outra obra, pois se trata de uma postura já bem marcadamente crítica à tradição filosófica e suas pretensões de dizer do *Eidos*. A tematização do erotismo, suavizada, embora, em sua pretensão *eidética*, ressoa, contudo, em *Totalité et infini*. O central aqui, quanto à tematização do desejo, contudo, e é isso o que quero enfatizar, é que, se de um lado, é claro o abrandamento progressivo, até a ruptura, com a afirmação da relação erótica em sua dimensão ontológica, a afirmação do erotismo é agora mediada pela formulação do *desejo* como *desejo do invisível*, como *desejo do infinito*, movimento em cujo interior, precisamente, se determina a relação de transcendência como aquilo que especifica a relação *ética*, a relação com o inteiramente outro; por outro lado, ainda permanece central, e permanecerá até a última obra de Levinas, aquela determinação da relação com a alteridade, encontrada nos textos dos anos quarenta na relação erótica, permanência que determinará, precisamente, a persistência da própria idéia de desejo como aquela que constitui a relação com o outro-aí.

Em particular no fim dos sessenta e início dos setenta, em textos como *Enigma e Fenômeno*²⁶, *Linguagem e Proximidade*²⁷ ou o *Humanismo do outro homem*²⁸, e mais particularmente do ponto de vista da densidade, em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*²⁹, com a exposição argumentada da distinção entre o *Dito* e o *Dizer*, Levinas alcança, precisamente, a adequação – que é, contraditoriamente, a própria inadequação, ou a

²⁶ Op. cit.

²⁷ Op. cit.

²⁸ Op. cit.

²⁹ E. Levinas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Biblio-essais, Paris, 1991.

“medida” da “desmedida do outro-aí, que consiste exatamente, como mencionei na segunda parte das considerações iniciais desta exposição, na difícil tarefa de, no re-dizer e no des-dizer, buscar “*imprimir nos ditos o vestígio do dizer.*”

A *carícia* do *erotismo*, figura dos textos dos anos 40, é aqui substituída pela *aproximação do próximo*; a pergunta, dirigida à tradição filosófica na qual impera absoluto o *ver*, desde Platão, ao qual se contrapõe a “*escuta*” heideggeriana do ser, é, seguindo os rastros da carícia, mas abandonando toda referência ao empírico, substituída pela tato, na aproximação do próximo, possível, como con-tato, pela receptividade do sujeito “pré-originário”(que só impropriamente pode ser chamado de sujeito se, com a filosofia moderna, se entende sujeito como auto-consciência). Tais expressões, com as quais, precisamente, Levinas busca abandonar aquela linguagem eidética que se apresenta ainda em *Totalité et infini*, designam, com efeito, um novo horizonte do discurso, onde algo de fundamental se mantém, é verdade: a própria perspectiva de tematizar a relação com a alteridade; mas algo de essencialmente novo também se constitui, precisamente a clarificação da impropriedade deste *Dizer* da alteridade, e, portanto, da própria relação com o ontológico, quando se trata de tematizar aquilo que não cabe no tematizável.

O Feminino, lugar da “alteridade como essência”, cede, assim, lugar ao rosto, *le visage*, já presente, de modo central, em *Totalité et infini*, mas agora, em oposição a toda consideração ontológica ou fenomenológica, como aquele que não *aparece* meramente como um *fenômeno* mas antes como o “*não-englobável na ordem do ser*”, precisamente como a figuração por excelência da alteridade, figuração da constituição do

desejo. Desejo é assim, desejo do rosto, da sua infinição que a proximidade e a relação constituem. Desejo que já não é erótico. O rosto é aquele que aparece como recusa a entrar num tema, que aparece no frente a frente, no face a face da proximidade e que não é, em absoluto, uma aproximação que se deixa conhecer³⁰. Desejo que é a própria experiência da constituição do tempo como ‘para outro’, que também na dia-cronia da relação ética retorna ao tempo do erótico nos anos 40.

Levinas, ainda enquanto re-diz, ou desdiz seus ditos, em absoluto abandona a idéia – que me parece particularmente importante, do erotismo pensado como relação não-fusional³¹. Ao contrário, ainda que a relação erótica já não esgote a relação ética, ela é ainda pensada como relação com o inteiramente outro. A referência ao feminino, num Levinas que incorporou a denominação “divisão de gêneros”, no lugar da “divisão de sexo” dos anos 40, nomeação mais aberta, menos fixa, quanto ao peso ontológico, reivindica agora um “feminino” em todo o humano, reivindicando, aqui, uma leitura do Gêneses que compreende o “*homem e mulher Deus os criou*” numa perspectiva que romperia com a fixidez da afirmação dos anos quarenta³². Se a misoginia clara da reivindicação do Feminino como a “alteridade em si” dos anos 40 (ou alguém pode seriamente pensar que apresentar o feminino como alteridade, embora mais simpático que o

³⁰ Cf. E. Levinas. *Éthique et Infini*. Biblio-essais, Paris, 1982, p. 81 e ss.

³¹ Idem, p. 57 e ss. Particularmente “*L’idée d’un amour Qui serait une confusion entre deux êtres est une fausse idée romantique. Le pathétique de la relation erotique c’est le fait d’être deux et que l’autre y est absolument autre.*” (p. 58).

³² Idem, p. 61.

retrato daquela Xantipa rabugenta de Platão, no *Fédon*, é por isso menos misógino e universalista que aquele?) cede lugar ao *Feminino* em todo o humano, persiste ainda, e esta é uma questão que me parece fundamental, pois a afirmação aí de uma metafísica essencialista do gênero me parece de todo modo estranha à reivindicação da *unicidade do eleito*. Esta, contudo, é uma questão que não cabe nos limites desta nossa conversa sobre o desejo.

Do erotismo à ética, Levinas cumpre um percurso no qual a absolutidade do outro-aí se põe como desejo. A infinitude do desejo, uma fome que, como dizia a poeta Florbela Espanca, “nada há que a mitigue e farte”, fome que se alimenta de si mesma, desejo que não é falta, infinitude própria do erotismo, retorna, como desejo do infinito, na relação com o rosto. O *Dizer* que diz este desejo, já não aspira a outra coisa senão o interrogar o pensamento que se crê soberano. A ética, como desejo do infinito, é a própria anterioridade da relação social, a partir da relação direta do face a face, relação com a desmedida, com o não-simétrico, com o excedente, aquele que não complementa, mas de fora, inscreve-se e revira o horizonte do Eu. No movimento deste dizer, é cada vez mais clara a excedência da ética a toda pretensão do pensamento, do saber, do tema. A ética está além. Ela é relação com o além Eu. Mas o além já não é o além sensível do *noético*, como em Platão, já não é a eternidade da alma, eternidade do verdadeiro, mas é o além da desmedida, da transcendência do outro-aí, deste Eu finito, como eu, que aparece-me, contudo, na estranheza de sua alteridade e que só assim, me põe como Eu que pode ser consciência de si. Este além que se me apresenta exatamente na incomensurabilidade do não-idêntico. Além que o meu desejo escuta, responde,

mas não esgota, “*relação sem relação*”, fora de toda reciprocidade, de toda simetria, e ainda assim, relação somente por meio da qual sou um Eu que responde, e que, pela resposta, entra na esfera do sentido, na esfera do humano, que só assim, pode ser um *Eu da consciência*. Desejo do que não falta, desejo do que não quero e não posso, enquanto é outro, possuir. Verdade do erotismo, a ética já não nos proíbe, antes exige, que possamos, a partir dela, criticar a experiência a partir da própria finitude do humano, que como rosto, me escapa, infinitizando-se pela relação.

Será possível que o desejo possa se fazer, enquanto ética, justiça? Pode uma ética do desejo se plasmar na norma? Não em Levinas. Só o rosto manda, e o que ele manda é o não-matarás. A obra da justiça é também ela encarnada, mas é outra que a esfera do desejo do infinito. A pergunta que sempre poderíamos fazer, sobre se, com o perdão do trocadilho, a teoria da justiça em Levinas faz justiça à sua ética, à medida em que aquela situa nos universais do *Estado* e do *dinheiro* as figurações da justiça entre os homens, tal pergunta tampouco cabe no horizonte do *desejo*, da *excedência*. Ela é da ordem da *simetria*, da *reciprocidade* e não cabe, deste modo, aqui.