

# PARA ALÉM DO SAGRADO E DO PROFANO: A DIMENSÃO ÉTICA DO CONHECIMENTO SEGUNDO LEVINAS

---

Marcelo Fabri \*

Em “Violência e Metafísica”, um estudo crítico sobre o pensamento de Levinas, Derrida chama a atenção para o seguinte: a Filosofia levinasiana recusa a excelência da Racionalidade teórica, presente na Tradição ocidental, mas recorre ao Racionalismo e à Universalidade, para evitar o enraizamento e a violência da Mística, do Êxtase e da História. Para Derrida, o motivo da recusa levinasiana do teoretismo está em que esse é incapaz de sair de si, em direção à exterioridade absoluta de Outrem. O verdadeiro alvo de Levinas seria, então, a cumplicidade entre a objetividade teórica e a comunhão mística, que, ao aprisionarem o Outro, terminam cometendo o mesmo tipo de violência<sup>1</sup>.

Ao longo de sua Obra, Levinas insistiu sobre a estrutura solitária da Razão, entendendo que à Ontologia, enquanto inteligência dos seres, corresponde uma Egologia, vale dizer, o livre movimento de um eu que, mesmo saindo de si em direção à exterioridade, procura a si, retornando, isento de qualquer tipo de constrangimento, em relação aos possíveis danos que tenha provocado, pelo caminho que trilhou. Tudo o que se apresenta como Outro, e como Diferença, acaba sendo absorvido pelo conhecimento. Mas, em que sentido tal modelo pode ser aproximado da comunhão mística? Nossa resposta será a seguinte: o conhecimento filosófico manifesta, ele próprio, a nostalgia de uma experiência iniciática. Uma análise desta nostalgia deverá mostrar, de que maneira, a estrutura egológica da Razão pode ser aproximada de uma forma secularizada de comunhão mística.

---

\* Marcelo Fabri é professor na USFM

<sup>1</sup> Cf. DERRIDA, Jacques – *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 129-130.

de mestres da Educação. Nas florestas, os jovens são, por eles, iniciados nas práticas arcaicas de colheita, caça, dança e música<sup>4</sup>.

Creemos, no entanto, que a tradição iniciática mais conhecida e mais atraente da cultura grega antiga seja a dos Mistérios de Elêusis, cujas práticas e crenças remontam a um passado muito remoto, não sendo, portanto, uma criação propriamente grega. Segundo Mircea Eliade, “a iniciação eleusina descende diretamente de um ritual agrário, organizado em torno da morte e da ressurreição de uma divindade que preside à fertilidade dos campos”<sup>5</sup>. Tais práticas fizeram parte, durante séculos, das experiências míticas mais significativas e exemplares da humanidade. Seu núcleo comum é a transformação espiritual do neófito, mediante a qual a própria condição humana é alterada. Por conseguinte, o que importa é notar a passagem de uma condição profana a um modo de ser superior e mais nobre. As histórias das divindades que morreram e ressuscitaram, em benefício do cosmos, são o modelo exemplar presente do ritual de renascimento. A regeneração, obtida pelo neófito, equivale a um encontro com a divindade, prepara a existência futura e garante a imortalidade.

Como isso irá repercutir na Filosofia? Pode-se dizer que a atividade filosófica preservou a mensagem da estrutura iniciática, nos pitagóricos e, sobretudo, em Platão. A maiêutica socrática, por exemplo, é uma maneira de “dar à luz” um homem novo, cumprindo um papel pedagógico, semelhante ao ensino, exercido pelos mestres de iniciação das sociedades arcaicas<sup>6</sup>. Nas versões neoplatônica, gnóstica e cristã dos ritos iniciáticos, prevalece a primazia do destino da alma, da vida espiritual e da salvação, em detrimento do sentido coletivo e cosmológico da iniciação, presente nas culturas mais tradicionais. O simbolismo dos Mistérios sobreviveu à Idade Média, sendo mais tarde redescoberto pelo Renascimento Italiano e por outras formas de espiritualidade.

Esse problema se afigura tanto mais, quando consideramos a contemporaneidade. Ao refutar a possibilidade de acesso à realidade transfinita, almejada pela Metafísica, o pensamento contemporâneo culmina com uma solidão, aparentemente intransponível. Interpretaremos a conquista do eu transcendental husserliano como um exemplo paradigmático da solidão em apreço. Como resposta a esse problema, Levinas empreende, na nossa perspectiva, uma espécie de dessacralização do conhecimento.

#### A estrutura “gnosiológica” da Iniciação

Partimos da estrutura iniciática do conhecimento, tal qual ela se verifica nas práticas pedagógicas das grandes religiões e nas sociedades tradicionais. Nelas, o homem normal deve “morrer” para vencer um estado de “ignorância” e ilusão. É assim que se pode, de acordo com muitas práticas religiosas, “engendrar” um homem novo, livre e sem condicionamentos<sup>2</sup>. Apesar das variantes possíveis, no que se refere à história e ao contexto da iniciação, todas elas pressupõem um processo de aprendizagem, caracterizado por esforços ascéticos e exercícios espirituais, sem os quais não há verdadeira transformação, nem novo nascimento.

Em sua época áurea, a Grécia Antiga manteve, de modo atenuado, os rituais de puberdade, sob a forma de educação cívica, sem o recurso às formas “dramáticas” das provações, vividas pelos jovens, nas religiões mediterrâneas<sup>3</sup>. Permanece, no entanto, uma certa nostalgia das experiências arcaicas, manifestada de modo explícito na valorização das lendas heróicas e das personagens centrais da Mitologia, tais como as de Teseu, Aquiles, Heféstos, Ulisses, entre outras. As narrativas sobre as viagens de Teseu, por exemplo, retratam as provações do herói que, ao mergulhar em “regiões” desconhecidas, perigosas e sedutoras, deve enfrentar monstros e labirintos. Chamamos a atenção, igualmente, a figura dos Coreutas míticos e sua função

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*, p. 237.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, p. 247.

<sup>2</sup> A esse respeito, pode-se consultar, de Mircea ELIADE, a obra: *Initiation, rites, sociétés secrètes* (especialmente o Cap. VII), Paris, Gallimard, 1959.

<sup>3</sup> Cf. ELIADE, Mircea - *Initiation, rites, sociétés secrètes*, p. 235.

unir-se ao *ser*. A estrutura mística da especulação platônica irá marcar, profundamente, os desdobramentos do pensamento ocidental, repercutindo, de forma decisiva, tanto no sistema neoplatônico, quanto na Tradição cristã e medieval<sup>11</sup>. No entanto, temos de considerar, aqui, duas tendências diferentes. Segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz, a mística, em, apreço perfaz por dois caminhos, quais sejam, “o caminho da descoberta do Absoluto no íntimo do Si substancial ou o caminho da sua descoberta no ápice da ordem ascendente dos seres. Em ambos os casos, o *atingir* assume a forma de um ver transracional, de um *excessus mentis*”<sup>12</sup>.

### Secularização da Mística

No mundo moderno, científico e secularizado, ocorreu uma espécie de secularização da Mística, seja por meio de uma configuração subjetivista da Metafísica, cujo ponto culminante pode ser encontrado no grandioso sistema hegeliano, seja na mística social que absolutiza a *praxis* e compreende o ser humano na sua dimensão finita e histórica<sup>13</sup>. De nossa parte, pensamos que é preciso considerar as diferentes situações e interpretações do problema da secularização da Mística, nos tempos modernos, bem como nuanças. Mas, mesmo assim, é evidente o caráter, quase sagrado, que certas práticas modernas assumem no contexto sócio-histórico, econômico e mesmo filosófico<sup>14</sup>.

No que diz respeito à Filosofia, a descrição crítica de Lima Vaz salta à vista: “De Espinoza a Hegel, a transformação da mística em Filosofia especulativa avança para o reconhecimento de uma identida-

### Ascese intelectual e absorção dos Mistérios

É possível afirmar que a Filosofia possui uma estrutura iniciática? Em que sentido? Ora, dissemos que a maiêutica socrática comporta a mencionada estrutura. O mesmo pode ser dito, a respeito da dialética platônica. Na *Carta VII*, o filósofo ateniense reflete sobre o modo como a alma deve descobrir, por si mesma, a verdade. É a afinidade extrema com o objeto que torna possível a *visão* de sua realidade profunda<sup>7</sup>. Somente depois de um longo trabalho dialético, que passa por definições, sensações e discussões, é que a sabedoria e o entendimento podem brilhar sobre cada objeto<sup>8</sup>. As verdades, aprendidas pelo espírito, afirma Platão, não podem ser esquecidas<sup>9</sup>. Por isso, tanto a facilidade em aprender, quanto a memória são insuficientes para se atingir o verdadeiro conhecimento.

A dialética “fricciona” nomes, definições, sensações, visões, uns contra os outros e, ao fazer isso, torna-se uma ascese (*áskesis*), vale dizer, prepara uma *visão*. Para Eudoro de Souza, a diferença, em relação aos cultos antigos, é que a dialética não se efetua “através do desempenho do drama ritual dos mistérios religiosos, mas sim do exercício puramente intelectual do pensamento lógico-discursivo. É possível que, outrora, Sócrates se resignasse com semelhante exercício, supondo que a verdade era imanente ao próprio discurso e curso dos conceitos. Entretanto, não é possível imaginar um Platão, sem esta idéia de que a verdade é transcendente ao processo dialético e de que ela mostrar-se-á ou não, conforme a existência ou a não existência de certa ‘afinidade’ do sujeito com o objeto”<sup>10</sup>.

Conseqüentemente, pode-se falar de uma “experiência mística”, que procede por via intelectual, e que, assim fazendo, irá presidir ao desenvolvimento da Metafísica, desde Platão até Hegel. No desejo de atingir o *absoluto*, a inteligência se eleva para, de algum modo,

<sup>11</sup> Sobre as relações entre Mística e Filosofia, ver o estudo de Henrique Cláudio de LIMA VAZ: *Mística e Política: A Experiência mística na Tradição Ocidental*. In: *Síntese*, Belo Horizonte, Vol. 19, n. 59, Outubro-Dezembro de 1992, pp. 493-541. Ver, também: GREISCH, Jean-Philosophie et Mystique. In: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. I, Paris, PUF, 1989, pp. 26-34.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 504.

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, p. 509.

<sup>14</sup> Sobre este ponto, cf.: CAILLOIS, Roger – *L’homme et le sacré*, Paris, Gallimard, pp. 169-177.

<sup>7</sup> Cf. *Diálogos*, Vol. V ( 344 a), trad. Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará, 1975, p. 158.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, 344 b, p. 158.

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.*, 344 e, p. 159.

<sup>10</sup> *Dioniso em Creta e outros ensaios*, São Paulo, Duas Cidades, 1973, p. 247.

se relacionam um ao outro de um modo puramente exterior, em virtude de uma lei rígida, é absurdo; eles pertencem essencialmente um ao outro; aquilo que é essencialmente ligado é concretamente uno, é uno no concreto único e absoluto da subjetividade transcendental<sup>17</sup>.

A *epoché*, atitude de suspensão de todo juízo, sobre o mundo e sobre as supostas certezas da Ciência e do conhecimento, tendo o papel de elevar-nos a uma outra esfera de sentido, a um horizonte superior e separado de nossa vida mundana, chega ao seguinte problema: ao lado da verdade objetiva, deve existir, necessariamente, um outro reino: o de uma verdade subjetiva<sup>18</sup>. A verdade objetiva, pretendida pelas Ciências, faz parte daquilo que Husserl chama atitude natural. Nessa, o sentido do conhecer e do saber nasce da necessidade, da *praxis* humana, pois os fins dessa atitude não podem separar-se do mundo a que se ligam.

Segundo Paul Ricoeur, o esforço para se abandonar a condição mundana do eu, presente na Fenomenologia, pode equiparar-se a uma ascese. Assim, o eu que se encontra perdido nas coisas, nos outros e no próprio saber, deverá realizar a *passagem* para uma forma de consciência que desperta, precisamente, para a sua condição de instância doadora de sentido<sup>19</sup>. Alienado e iludido num mundo natural e “profano”, o eu pode recobrar uma região autêntica e original de inteligibilidade, no interior da qual ele terá uma *visão* privilegiada e constituinte de sua vida de constituição transcendental do conhecimento. Daí poder-se dizer que a consciência ingênua do eu mundano deve mantê-lo, cativo e cego, no seu próprio ato de ver, até que uma conversão metódica o faça recobrar a dimensão transcendental de sua própria existência.

A esse respeito, o comentário de Mircea Eliade é, para nós, decisivo: “A fenomenologia se propõe abolir a experiência profana, isto é, a experiência do homem natural. Ora, o que Husserl

de entre ambas sob a égide da Razão (*Vernunft*) dialética, identidade que a clarividência hegeliana reconheceu e proclamou em face da rejeição da mística pelo Entendimento (*Verstand*). O desfecho dessa absorção da mística pela filosofia terá lugar aparentemente em Heidegger com a proclamação da “superação” (*Überwindung*) da própria filosofia<sup>15</sup>.

Em que pesem as diferenças de contexto e conteúdo, bem como no modo de se expressar, a longa *ascese*, necessária a esta conquista do conhecimento, não traduz o itinerário de um eu profano, perdido no mundo, ou a ele, apegado, mas o encontro desse eu com a realidade divina e sagrada ou, para falar com Hegel, a identidade consigo mesmo, no absoluto ou em Deus. Conseqüentemente, o re-encontro do filósofo com a verdade, desde Sócrates e sua maiêutica, é retorno a um saber esquecido. Numa palavra, é reminiscência<sup>16</sup>. O caráter iniciático do conhecimento, presente nessa estrutura que se propaga e se renova sem cessar na História ocidental, não guarda lugar para o cotidiano, pois o eu, saído de si, guarda em seu interior, o sentimento nostálgico que o chama de volta ao originário, quer dizer, a si próprio, na vida divina. Em sentido filosófico, essa nostalgia aparece como mais forte que todo apelo vindo do exterior.

#### Ascese fenomenológica

Na Filosofia Contemporânea, um dos principais modos de preservação da estrutura iniciática do conhecimento pode ser encontrado na elaboração da própria Fenomenologia transcendental. Afirma Husserl: “Todo sentido e todo ser imagináveis fazem parte do domínio da subjetividade transcendental, enquanto constituinte de todo sentido e de todo ser. Querer apreender o universo do ser verdadeiro como alguma coisa que se encontra fora do universo da consciência, do conhecimento, da evidência possíveis; supor que o ser e o conhecimento

<sup>17</sup> *Méditations Cartésiennes*, trad. Gabrielle Peiffer e E. Levinas, Paris, Vrin, 1996, § 41, p. 141.

<sup>18</sup> Cf. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, § 52, p. 199.

<sup>19</sup> Cf. a sua Introdução às *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, p. XX.

<sup>15</sup> Artigo citado, p. 510.

<sup>16</sup> A esse respeito, Cf. LEVINAS, Emmanuel – *Entre Nós. Ensaíos sobre a Alteridade*, trad. Pergentino S. Pivatto (coord.), Petrópolis, Vozes, 1997, p. 182.

rio/não-originário, ôntico/ontológico, e assim por diante<sup>23</sup>. Sem entrarmos no mérito de cada conceito, queremos, apenas, chamar a atenção para o modo como a vida e o cotidiano são considerados pela Filosofia. Desde Platão, vemos a imagem do filósofo, a partir da busca do divino, do mais elevado e do mais nobre. Essa abordagem se mantém, guardadas as diferenças, no desdobramento histórico do Ocidente. Em Husserl, por exemplo, observamos o desejo explícito de se abandonar a realidade profana, para se voltar para o lado autêntico do eu. Assim, na decisão pela Filosofia, o *ego* finito, não-verdadeiro e inautêntico, pode encontrar o seu correlato autêntico e verdadeiro. É, deste modo, que o eterno se realiza no temporal, bem como o infinito, no finito. A partir de uma referência explícita a Platão, Husserl vê a atividade filosófica, como criação que realiza o eu humano, como eu eterno<sup>24</sup>.

Para nós, a Filosofia de Levinas se caracteriza, precisamente, pelo desejo de fazer as pazes com o cotidiano<sup>25</sup>, de libertar esse último da condição diminuída em relação à vida transcendental e filosófica. A vida não pode ser integrada à intencionalidade teórica, pois é ela que condiciona os atos intencionais. Como entender esse condicionamento?

É preciso realizar uma Fenomenologia do psiquismo humano, a partir da relação que o mesmo estabelece com o mundo, sob a forma de fruição. Comer, respirar, caminhar, ler, trabalhar, dormir, tudo isto implica uma ligação íntima e concreta com o mundo. Antes da constituição, do manuseio e da compreensão, as coisas se oferecem ao existente, como alimento. A ipseidade é, desde o início, egoísmo estrutural

<sup>23</sup> Nas palavras de Mircea Eliade: "A dialética do sagrado e do profano precedeu todos os movimentos dialéticos descobertos posteriormente pelo espírito, servindo-lhe de modelo. Revelando o ser, a significação e a verdade em um mundo desconhecido, caótico e assustador, a experiência do sagrado abriu a via para o pensamento sistemático." *La nostalgie des origines*, p. 9.

<sup>24</sup> Cf. HUSSERL, Edmund – *Philosophie Première*, trad. A L Kelkel, tome 2, Paris, PUF, pp. 18-19.

<sup>25</sup> Ao apresentarmos este trabalho (ANPOF de 2000), não havíamos tomado contato com o interessante livro de Félix Perez (*En découvrant le quotidien avec Emmanuel Lévinas*, Paris, L'Harmattan, 2000). Tal obra se torna uma referência obrigatória para a continuidade da discussão que procuramos realizar aqui.

*chamava a atitude natural do homem corresponde, nas sociedades tradicionais, ao estado profano, pré-iniciático. Através da iniciação da puberdade, o noviço tem acesso ao mundo sagrado, isto é, àquilo que é considerado, como real e significativo, pela cultura à qual ele pertence – assim como, por meio da redução fenomenológica, o sujeito-enquanto-cogito chega a apreender o real*"<sup>20</sup>.

Mas, enquanto que, para o homem arcaico, a iniciação significava a possibilidade concreta de uma integração aos ritmos cósmicos, capaz de lhe fornecer um modelo transcendente, para sua vida individual e coletiva, o exercício fenomenológico luta para aproximar o mundo da vida da esfera transcendental da consciência e, na medida em que procura integrar tudo o que é vital no recinto sagrado do *ego* reduzido, ele não pode ir além de uma transcendência na imanência<sup>21</sup>.

Fazendo as pazes com o cotidiano e a vida

Que conclusões tirar disso tudo? Ao enfocarmos a estrutura iniciática do conhecimento, vimos de que maneira a dialética do sagrado e do profano está presente, explícita ou implicitamente, no percurso intelectual do homem ocidental. Mesmo num mundo que se pretende profano e desvinculado do Mito, a estrutura da experiência religiosa do homem arcaico se prolonga, de modo secularizado, no interior da Filosofia. Isto também se verifica na Literatura, nas Artes, na Ciência e na Política<sup>22</sup>. No registro filosófico, a dialética do sagrado e do profano atua, de modo camuflado, nos pares bem conhecidos: eu empírico/eu transcendental, existência autêntica/existência inautêntica, originá-

<sup>20</sup> *La Nostalgie des origines*, pp. 228-229.

<sup>21</sup> Cf. *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, pp. 189-190, § 57. Ver, também: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, §§ 53-54, pp. 203-212. Nessa obra de maturidade, Husserl escreve: "A *epoché* cria uma solidão filosófica de um gênero único, que é a exigência metodológica fundamental para uma filosofia efetivamente radical" (p. 209).

<sup>22</sup> Cf. CAILLOIS, Roger - *L'homme et le sacré*, pp. 165-178.



de uma parte, em relação ao Todo. Existir, separadamente, é uma forma de existir acima do Ser<sup>30</sup>.

### Dessacralizando o conhecimento

A Fenomenologia da vida interior, como fruição, mostra em que medida o psiquismo é, primordialmente, uma posse do mundo, um existir solitário que precede todo ato teórico. O conhecimento pode começar, apenas, quando este mundo possuído é oferecido a alguém, quando a felicidade solitária é rompida por um desejo que não tem início, a partir de uma revolução interior e, conseqüentemente, que não é desencadeada pela economia da separação. Por essa razão, o conhecimento não pode definir-se pela visão contemplativa ou intuitiva de uma objetividade qualquer. O movimento do saber requer uma certa desestruturação do enrolamento do eu, em si mesmo, tal como ocorre na fruição. Assim: “A conceptualização do sensível já é inseparável deste corte na carne viva de minha substância, de minha casa, nesta conveniência do que é meu a Outrem, que prepara a descida das coisas à categoria de mercadorias possíveis”<sup>31</sup>.

Que temos, aqui, senão um desejo explícito de dessacralizar o saber? Generalidade e objetividade, que dependem do ato de conceptualizar, pretendem elevar o eu mundano a uma região transcendental, mas a esfera transcendental de sentido não tem, como evitar o enquadramento da vida. A pergunta é, pois, a seguinte: por que a consciência busca o universal e a idéia? Por que há abstração e generalização? Os componentes categoriais do conhecimento que, segundo Husserl, nascem, eles próprios, apoiados na percepção, recebem um redimensionamento inteiramente novo, por parte de Levinas. Não é, na percepção solitária do eu, que se encontram as bases para uma teoria do conhecimento, pois toda intenção de uma idealidade<sup>32</sup>, mesmo que seja interpretada à feição nominalista, supõe a dimensão

e relação de prazer/dor, com as coisas<sup>26</sup>. Através dessa relação, o Mesmo assimila o Outro do mundo e se fortalece. O mundo vem a nós, desde o início, como alimento<sup>27</sup>.

Daí poder-se dizer que, por trás de qualquer teia simbólica, lingüística e teórica, necessária ao mundo da cultura, a vida interior se desenvolve como “intencionalidade” do *viver de...*, seja em gestos simples como respirar e caminhar, seja em atos mais exigentes, como raciocinar e pensar. Em Levinas, pensamentos e sentimentos são, antes de mais nada, uma modalidade da vida. Nesse sentido: “*Aquilo que faço e aquilo que sou é, a uma só vez, aquilo de que vivo. Relacionamo-nos a ele com uma relação que não é nem teórica, nem prática. Por trás da teoria e da prática, há a fruição da teoria e da prática: egoísmo da vida. A relação última é fruição, felicidade*”<sup>28</sup>.

Tal felicidade é o pressuposto incondicional de todo ato, seja ele teórico ou não. Pela fruição, o eu existe separado do Ser, isto é, de modo desenraizado e livre. A dependência, em relação aos alimentos, não torna o eu infeliz. As necessidades não denunciam a pobreza e a indigência de uma falta, mas a conversão da pobreza em riqueza, da dependência em soberania. Por conseguinte, é, graças à independência e soberania do ser feliz, que a subjetividade tem início<sup>29</sup>. Em Levinas, o psiquismo humano não se define pela falta e pela busca de preenchimento, mas pela plenitude da vida que se compraz, egoisticamente, numa espécie de fruição de si mesma. A felicidade, vivida na fruição, é a base sem a qual não há ipseidade nem personalidade individual. Pela separação, uma unicidade vive fora do Ser e da Totalidade. A dependência do Mesmo, em relação a um Outro, inscrita na separação, não se entende da mesma maneira que desligamento

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, p. 57.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>32</sup> A esse respeito. Cf.: HUSSERL, E.- *Investigaciones Lógicas*, trad. Manuel G. Morente e José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1999, vol. II, Investigación VI.

<sup>26</sup> Cf. *Totalité et Infini*, Paris, Kluwer Academic, 1990, pp. 112-117.

<sup>27</sup> Sobre o significado da existência cotidiana e dos alimentos, na Filosofia de Levinas, o leitor fará bem em conferir as análises preparatórias presentes em: *Le temps et l'Autre* (1947), Paris, PUF, 1985, pp. 40-46. Nessa obra, Levinas já alerta para o caráter “idealizante” de algumas das principais tendências do pensamento contemporâneo, tais como o Existencialismo e o Marxismo, lembrando que, em sua preocupação com a existência concreta e histórica do ser humano, tais correntes terminam esquecendo, em seu élan espiritual, a materialidade e a grande franqueza da matéria. O mesmo vale para Heidegger, no que diz respeito aos utensílios.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 116 (grifos do autor).

<sup>29</sup> Cf. *Totalité et Infini*, p. 117.

ruptura da participação<sup>36</sup>.

A verdade requer uma interioridade, uma existência desenraizada. Por isso, ela se compreende como relação entre o Mesmo e o Outro, na qual este outro permanece separado e distante do eu. A verdade não supõe o vazio ou a falta, não se liga à nostalgia do que se perdeu. A exterioridade, ao *revelar-se* como *Rosto*, torna possível uma significação que ultrapassa a teoria. Em Levinas, a relação com a exterioridade irá determinar a atividade teórica. Numa tal relação, algo deve manter-se, fora do que a alma ou a consciência pode medir, deve permanecer, para além do alcance e da nostalgia de um eu. O que fica, fora do alcance da teoria, pode, apenas, ser Desejado, isto é, pode *inquietar* o eu para além de sua própria necessidade. A vinda de Outrem desperta o ser separado, tira-o de sua solidão e de seu contentamento, provoca a sua entrada no discurso, vale dizer, requisita a sua palavra. Por conseguinte, o Desejo levinasiano é indigência que se converte em riqueza e abundância, é recurso, brotando da precariedade e arrancando, de sua própria concha, o Eu<sup>37</sup>.

### Conclusão

O saber depende da separação entre o Mesmo e o Outro. O existente separado compreende-se como livre de toda espécie de participação, no Ser e no Sagrado. Sem isso, não haveria *produção* de um sentido ético, vale dizer, não seria possível o *acolhimento* do Outro, em sua absoluta exterioridade. Notamos, aqui, um desejo de dessacralizar o conceito de conhecimento, sem, no entanto, desqualificá-lo. Mais do que destruir a importância do saber, mais do que menosprezar a necessidade do conhecimento, Levinas reconhece, no desejo da teoria, a intriga ética do humano. Ético é o sentido, que vai além da

discursiva da atividade teórica, isto é, a relação irredutível entre o Mesmo e o Outro. Assim, as idealidades, tão caras à concepção fenomenológica de verdade, dependem da ruptura do solipsismo da separação e, por conseguinte, do questionamento da felicidade vivida na fruição<sup>33</sup>.

A passagem, do singular ao universal, não corresponde a uma navegação, de per si, a uma aventura solitária e iniciática que culminará com uma *visão* do objeto do conhecimento<sup>34</sup>, mas ao acontecimento prosaico (ético) de uma exposição do que pertence a um existente a outro existente, vale dizer, do atendimento, nem sempre solícito, a um apelo exterior. O conhecimento não radicaliza a solidão de uma alma, em busca da verdade: ele não se reduz a uma travessia do Mesmo. Conhecer é, apenas, e tão somente, uma forma privilegiada de se tornar algo *comum*, de partilhar coisas que possuímos com quem não as possui. No entanto, a palavra comum não deve ser entendida como unidade mística, a partir da qual dois seres se unem por um ato de amor. Tampouco ela será a esfera do consenso, em que o sujeito solitário cede lugar à comunidade de um *nós*. Para Levinas, oferecer o que se tem a Outrem não é uma forma de vitória sobre a ultrapassar a separação. Por isso, o conhecimento apenas confirma uma distância entre o Mesmo e o Outro. Quando esta distância é transposta por meio de uma esfera neutra qualquer, cai-se, inevitavelmente, numa espécie de comunhão mística.

Conseqüentemente, afirmar que a verdade é a união entre aquele que conhece e o conhecido, ou uma exibição do Ser a si mesmo<sup>35</sup>, é de algum modo negar a separação. Retirada a separação, a vida estaria reduzida a participar do Ser. Nesse sentido, para evitar a comunhão mística e o enraizamento, Levinas entende a verdade como

<sup>36</sup> Cf. *Totalité et Infini*, p. 55.

<sup>37</sup> Nota-se, aqui, a influência de Platão sobre Levinas. Tal influência mereceria um estudo a parte. Basta lembrar a importância da tese platônica que coloca o Bem além do Ser (*República*), da insistência do filósofo ateniense sobre a excelência do discurso oral em detrimento da escrita (*Fedro*), discurso este que é sempre capaz de prestar auxílio a si mesmo. No que diz respeito ao Desejo, Levinas se pergunta: "Platão, ao rejeitar no Banquete o mito do andrógino, não afirmou a natureza não-nostálgica do Desejo, a plenitude e a alegria do ser que o experimenta"? *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1994, p. 175. Sobre a presença de Platão no texto de Levinas, Cf. Jean-François MATTÉ: Levinas et Platon. In: LEVINAS, Emmanuel – *Positivité et Transcendance*, op. cit., pp. 73-87

<sup>33</sup> Cf. *Totalité et Infini*, p. 74.

<sup>34</sup> Segundo André Mural, uma das características fundamentais da Fenomenologia husserliana é o ato de confundir conhecimento e amor, pois o "telos" do processo cognitivo não é, em Husserl, a causa formal intencional do conhecimento, tal como ocorre no Tomismo, e sim o objeto como causa final. Segundo Mural, isto terá uma grande repercussão nas obras de Gabriel Marcel, de Sartre e do prof. Mercier. Cf.: *A Metafísica do Fenômeno*, trad. Paula Martins, Rio de Janeiro, Editora 34, 1998, p. 76.

<sup>35</sup> Cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 206-208.

dialética do Sagrado e do Profano, que permite pensar a transcendência, a partir de uma *intriga* que é, sempre, *mais* do que uma simples modalidade da Ontologia. Assim, a intriga ética, entre o Mesmo e o Outro, é a inspiração sem a qual não haveria sentido em nos aventurarmos no mundo do conhecimento e na busca da verdade. A estrutura iniciática do conhecimento foi desfeita? Ao que parece, todo o problema é o de conciliar a dimensão epistemológica da ascese intelectual, que caracteriza o movimento da Razão, com o Desejo de transcendência sem o qual, o próprio *lógos* seria, apenas, uma forma renovada de mitologia. Essa tensão, entre o ético e o ontológico, é o grande desafio da filosofia de Levinas e, ao que parece é, também um dos principais problemas do pensamento contemporâneo. Como última palavra, uma metáfora platônica: a ascese intelectual, implícita no caminho da alma em direção à verdade, não se esgota na imanência do discurso e da linguagem, pois esse itinerário revela a enigmática possibilidade de que a alma, ao perseguir sua própria verdade, e ao pretender, com isto, encontrar algo, à sua própria medida, venha a surpreender-se com a transcendência enigmática do Bem.