

# COGITO E GÊNIO MALIGNO: *TOTALIDADE E INFINITO* E AS DUAS TENTAÇÕES DA MODERNIDADE

**MARCELO FABRI**

*Department of Philosophy*

*Universidade Federal de Santa Maria (Brasil)*

fabri.ufsm@gmail.com

## **ABSTRACT**

The paper presents the importance of *cogito* in the phenomenology of Levinas' *Totality and Infinity*. It starts with the hypothesis that the "fear of being enchanted", as a direct consequence of the freedom of a self that has detached itself from the Whole, symbolically expresses the situation of European humanity in the face of two temptations: a) the subject can put himself at the service of Totality, affirming a will of power that will culminate paradoxically with his dissolution; b) the temptation of "paganism", that is, the nostalgia for very old "states of mind", characterized by relations with elemental forces, whose reflexes in politics and contemporary society will be tragic. The subjectivity that makes the *cogito* experience is situated between these two temptations. She discovers, astonished, that both can merge into a tragic complicity.

## **KEYWORDS**

Cogito, modernity, subjectivity, alterity, face.

Modernidade é sinônimo de aspiração à liberdade, luta contra a servidão e a obscuridade. Situação que revela o medo de se deixar enfeitiçar, de se cair nas malhas da ilusão. Ora, a conquista de um *cogito*, que é o emblema maior desse temor, não é suficiente para vencer a vertigem da negação. Tal conquista logo dará lugar à consciência de que o poder da liberdade se encontra no reconhecimento de uma fragilidade originária. O *cogito* se mantém numa espécie de suspensão: ele precisa estar sempre se exercendo, se temporalizando como pensamento que tem certeza de sua própria existência. Ele tem uma existência pontual. Não é um fundamento suficiente para evitar o abismo da dúvida. Não pode tirar de si a garantia da correspondência de suas ideias com as coisas. O sujeito só poderá tomar consciência de sua imperfeição porque possui em si a ideia do perfeito. "A força do cogito é, portanto, paradoxalmente a consciência de sua imperfeição (*faillie*), de sua abertura a um outro que não ele" (STEFFENS, 2006, p. 73).

*Totalidade e Infinito* (1961), de Levinas, resgata, em pleno século XX, o *cogito* como acontecimento humano originário. Não para propor um retorno ao século XVII, mas para interpretar os desdobramentos da humanidade moderna. Esta enredou-se numa dupla tentação: a) tendo conquistado a liberdade (a separação), colocou-se conscientemente a serviço da de uma restauração da ordem perdida, entregando-se a um desejo de poder que culminou com a desconstrução da subjetividade e, conseqüentemente, do humano; b) a tentação do paganismo, entendida como nostalgia de “estados de alma” muito antigos, pelos quais os “filhos da terra” fazem de seu apego ao solo algo mais forte que a própria ideia de nação. Tentações que são duas faces de uma mesma moeda: o primado da ontologia sobre a ética. Em *Totalidade e Infinito*, a palavra representa uma luta com essas duas tentações totalizantes, encantatórias e, por isso mesmo, desumanizadoras. Graças à palavra como rosto, o medo de se deixar enfeitiçar pode ser reencontrado e reativado, numa perspectiva não apenas epistemológica ou ontológica, como a cartesiana, mas ético-política, isto é, própria de uma época em que o medo do encantamento praticamente desapareceu.

## 1. MEDO DO ENCANTAMENTO E NOSTALGIA DA TOTALIDADE

Começemos com a seguinte proposição. *Totalidade e Infinito* é um livro que se detém numa espécie de medo que caracteriza, em grande medida, a modernidade. Cervantes e Descartes são duas figuras representativas deste temor. A experiência de Dom Quixote, por exemplo, mostra a Levinas que, se o sujeito suspeita de que está encantado ou enfeitiçado, é porque tal sujeito tem consciência de que tudo pode ser aparência e engano. Suspeitando estar enfeitiçado, Dom Quixote, que ia preso numa jaula, dialoga com Sancho nesses termos:

Sei e tenho para mim que estou encantado, e isto me basta para a segurança de minha consciência, que arcaria com pesadíssima carga se eu achasse que eu não estava encantado e me deixasse ficar nesta jaula preguiçoso e covarde, defraudando a ajuda que poderia prestar a muitos desamparados e necessitados, que a estas horas devem estar em extrema precisão de meu adjutório e socorro (CERVANTES, 1991, 1ª Parte, Cap. XLIX, p. 458).

Segundo Levinas, Dom Quixote faz uma experiência *sui generis* do *cogito* no qual a certeza se funda, mesmo sendo vítima de encantamento labiríntico. A preocupação do cavaleiro com a fome alheia, com as injustiças que os oprimidos do mundo podem estar sofrendo, é a característica mais notável de um desencantamento (cf. LEVINAS, 1993, p. 194-5). A privação da fome dessacraliza o mundo, questiona o apego ao próprio ser, ao cuidado consigo próprio. Mas a prisão labiríntica continua persistindo no pensamento que se mantém na segurança do *mesmo*, na convivência com o primado da Totalidade. Descartes terá, a esse respeito, uma importância decisiva, segundo Levinas. Por quê?

O sujeito que se libertou de sua participação num Todo, que se separou do mundo, é aquele que está pronto para experimentar a dúvida, o medo de ser enganado, e até mesmo o risco de loucura. No mundo contemporâneo, nem mesmo a fenomenologia é suficiente para vencer o silêncio dos fatos. O *aparecer* do mundo, o *dar-se* das coisas como fenômenos, é como um filme que passa, um interminável fluxo de perfis, a série infinita de manifestações. De nada adianta invocar o mundo dos fatos, pois ele não pode *falar*. O conhecimento relacionado ao mundo é sempre marcado pela infinidade de significações possíveis. Não podemos escapar das mistificações sempre iminentes. Uma psicanálise interminável teria de ser realizada para se poder lutar contra tais mistificações (cf. LEVINAS, 1974, p. 37).

A conquista da liberdade, própria da modernidade, coloca para o sujeito pensante o desafio de se confrontar interminavelmente com a dúvida, a insegurança, a loucura, o desconhecido. O gênio maligno “se mantém, como possível, por trás das coisas que dão a impressão de se manifestar verdadeiramente” (LEVINAS, 1974, p. 63). A liberdade do sujeito clama por uma palavra capaz de suspender o equívoco, a incerteza e o engano<sup>1</sup>. A existência anterior ao *cogito* é como um sonho pelo qual a existência é estranha para si mesma. A dúvida faz que o sujeito procure a certeza, mas esta possibilidade depende de algo que o *cogito* não poderia extrair de si mesmo. Sem a ideia do Perfeito o *cogito* não poderia sair de sua solidão, de sua imanência (cf. LEVINAS, 1974, p. 58).

Por via de consequência, não se vence a dúvida e a negação que ela sempre traz a partir de uma discussão epistemológica e objetiva sobre conhecimentos já adquiridos. Como assim? É que a liberdade, que garante a experiência da dúvida, lança o sujeito que duvida numa espécie de abismo vertiginoso. O eu é incapaz de fazer uma parada, de pôr fim à negação. Fenomenologicamente, pode-se dizer que o sujeito vive num “entre-dois”: está entre o ilusório e o sério, entre a palavra autêntica e um riso escarnecedor. “O espetáculo do mundo silencioso dos fatos está enfeitado: todo fenômeno mascara, mistifica ao infinito, torna a atualidade impossível” (LEVINAS, 1974, p. 64). A experiência da dúvida como negação infinita atormenta a subjetividade moderna. Onde é que a descida ao abismo da dúvida poderia encontrar um socorro, já que o sujeito, ele mesmo, não pode

<sup>1</sup> A tradução castelhana de *Totalidade e Infinito*, realizada por Daniel E. Guilloit (cf. LEVINAS, 1977, p. 11), contém uma *Apresentação* feita pelo próprio Levinas. Eis as primeiras palavras do filósofo nesta notável *Apresentação*: “Que todo aparecer do *ser* seja uma possível aparência; que a manifestação das coisas e o testemunho da consciência não sejam, talvez, senão o efeito de uma certa magia, capazes de extraviar o homem que deseja sair de *si* em direção ao *ser*; tudo isso não é um louco pensamento de filósofo. É todo o desenvolvimento da humanidade moderna: seu temor em se deixar enfeitizar”. Ciências humanas, crítica das ideologias, psicanálise, estudos sociológicos e em economia: tantas maneiras de se alertar para os “condicionamentos” de nossas proposições e de toda verdade; tantos modos de apontar para a anfibia da de todo aparecer. Poderiam esses saberes escapar de uma tal anfibia? Eis o que Levinas põe em questão.

interromper a vertigem que experimenta? Só se houver uma liberdade que coexiste com uma radical alteridade<sup>2</sup>.

Daí poder-se dizer que *Totalidade e Infinito* interpreta a modernidade como sendo um momento histórico em que o ser humano pôde reconhecer-se como livre de toda participação em poderes invisíveis e, ao mesmo tempo, suspeitar de que pode estar sendo dominado por forças e efeitos de certa “magia” ou “encantamento”. Uma vez reconhecido esse risco, a humanidade moderna desejou conquistar uma segurança contra esses poderes. Como? O sujeito livre sente a nostalgia da unidade perdida tornando-se um livre servidor da Totalidade. A liberdade se torna, paradoxalmente, uma servidão.

Tal nos parece ser a justificação da liberdade à qual aspira a filosofia que, de Espinosa a Hegel, identifica vontade e razão, filosofia que, contra Descartes, rouba à liberdade seu caráter de obra livre, para situá-la ali onde desvanece a oposição do eu e do não-eu, no interior de uma razão impessoal (LEVINAS, 1974, p. 59).

Eis a dificuldade: o sujeito livre se torna um sujeito absorvido pelo discurso da razão em suas várias manifestações metafísicas ou, simplesmente, simbólicas. É a face perigosa da modernidade. A submissão à Totalidade transforma o sujeito em imperialista. Ele consolida sua liberdade num contexto em que a responsabilidade se identifica, justamente, com o próprio discurso da razão. O sujeito acredita que só pode ser livre quando está a serviço do sistema. É assim que a face obscura do humanismo coincide com o esforço para se conferir poderes ao ser humano, pela ciência e pela técnica. O conhecimento, neste caso, é sinônimo de apropriação e domínio. Pois se trata de garantir a liberdade diante de tudo aquilo que aliena o ser humano, daquilo que poderia fazer dele um joguete, um objeto manipulável.

Ocorre que a razão termina sendo um acordo interno consigo mesma. As relações entre os indivíduos ou pessoas serão pensadas a partir de uma situação de poder. O sujeito abandona sua particularidade, participando de uma comunidade

<sup>2</sup> “Para Descartes, o ser não pode ser totalizado. Nesta física sem vazio (matéria como extensão), há uma metafísica da descontinuidade, isto é, da pessoa (...). A vontade e a pessoa são a própria descontinuidade; a vontade e a pessoa vivem de alteridade, mas de uma alteridade que lhes é presente como transcendência. Esta coexistência da liberdade e da exterioridade aparecerá como insustentável para Espinosa” (LEVINAS, 2009, p. 236-237). O influxo cartesiano sobre Levinas é notável, mas não significa adesão pura e simples às teses de um filósofo do século XVII. O que se passa, então? Na história da filosofia, há pensadores que *dizem mais* do que eles mesmos tiveram a intenção de dizer. Eles não são a expressão pura e simples da constituição onto-teológica da metafísica (como pensa Heidegger), uma vez que contrastam com o desejo explícito de totalização do real. Eis que as questões de *outro* tempo e de *outra* pessoa podem mostrar o quanto certas obras expressam *mais* do que aquilo que nelas se cristalizou com o tempo. “Uma grande obra sempre excede os limites do contexto histórico, intelectual e até mesmo político em que veio à luz” (CHALIER, 2009, p.55).

que é a comunidade da própria razão<sup>3</sup>. Levinas chega a falar em confusão das pessoas na impessoalidade do *logos*. “Absorvidos num objeto comum, transferimos para esse objeto nossa particularidade e nossa unicidade. O social torna-se supraindividual ou anônimo” (LEVINAS, 2009, p. 82).

A filosofia e a vida espiritual em geral tornam-se um empreendimento de divinização do homem. O Humanismo moderno é uma aspiração a tomar o lugar de Deus, a se tornar Deus (...). Enquanto intelectão, a filosofia torna-se poder sobre Deus, absorção de Deus ou absorção em Deus (LEVINAS, 2009, p. 80).

Eis o paradoxo da modernidade: a busca de evidência por um sujeito livre culmina com uma situação em que a verdade não reside mais na evidência que esse mesmo sujeito, em seu *cogito*, em sua liberdade, estaria em condições de experimentar. No esforço grandioso para vencer a separação, o sujeito e, conseqüentemente, o ser humano concreto se apagam em nome do sistema. Alguns anos mais tarde, o filósofo retoma seu diagnóstico (LEVINAS, 2014, p. 97. *Itálico do autor*): “O hegelianismo antecipou todas as formas de desconfiança em relação aos dados imediatos da consciência”. Ele prepara o contexto epistemológico em que o ser humano vivo se apaga “por trás das estruturas matemáticas que *se pensam* nele, em vez de serem pensadas por ele”. Ou seja, o eu concreto, sensível, separado não se encontra mais no início do saber. As condições da racionalidade estão, desde então, do lado do próprio saber e da atividade técnica que dele resulta. A subjetividade humana não mais detém aquele poder transcendental que pretendia possuir (cf. LEVINAS, 2002, p. 23-24). Eis a razão moderna esquecendo seu medo de se deixar enfeitiçar.

As condições da racionalidade estão, de ora em diante, do lado do próprio saber e da atividade técnica que dele resulta. Uma espécie de neocientismo e neopositivismo domina o pensamento ocidental. Eles se estendem aos saberes que têm o homem como objeto (...). A atividade científica do sujeito interpreta-se como desvio pelo qual se arrimam em sistema e se mostram as diversas estruturas às quais a realidade se reduz” (LEVINAS, 2002, p. 23-4)

## 2. SEPARAÇÃO E RISCO DE PAGANISMO

O homem moderno não é apenas um servidor da Totalidade num sentido racionalista e idealista. Em sua aventura histórica, conheceu também a tentação de

<sup>3</sup> A publicação (2009) de textos e conferências inéditos de Levinas permite revisitar o filósofo à luz de escritos que consideramos em grande medida preparatórios. Eles trazem uma riqueza de detalhes e diversas discussões que ajudam na compreensão de *Totalidade e Infinito*. São conferências do período em que Levinas participou das reuniões filosóficas do *Collège Philosophique*, inaugurado por Jean Wahl, no *Quartier Latin*. Elas começaram em 1947 e vão até 1964, e se constituem, na nossa perspectiva, de um material inestimável para a continuidade dos estudos levinasianos, hoje em dia. Sugerimos fortemente a leitura de “Parole et silence”, conferência que dá título ao volume.

se compreender como vinculado essencialmente à vida biológica, muito mais do que à razão impessoal. Tudo se passa como se o homem moderno descobrisse que a razão é impotente para ultrapassar nosso vínculo à vida. A razão não tem forças para evitar em nós a preponderância de sentimentos abissais. Tampouco nos protege inteiramente do fundo obscuro que anima todo vivente, forças ligadas à vida biológica e sexual que se manifestam em fenômenos concretos da existência humana<sup>4</sup>. Leitor da obra *A Montanha Mágica*, de Thomas Mann, Levinas descobre no grande romancista alemão toda uma dimensão espiritual em dados psicológicos elementares. Elementos físicos podem sempre se misturar a elementos espirituais, de tal modo que “as tribulações sexuais de personalidades medíocres traduzem realidades metafísicas” (LEVINAS, 2014 b, p. 72).

Thomas Mann era leitor de Schopenhauer, filósofo que ajuda a compreender bem a força da natureza nas decisões aparentemente voluntárias ou individuais de um ser humano supostamente capaz de controlar suas escolhas. Os indivíduos são uma espécie de sonho efêmero da natureza, da vontade de viver infinita e teimosa. O instinto, por sua vez, representa o interesse da espécie em detrimento do indivíduo, que se ilude pensando que suas escolhas são expressões de sua individualidade e de seu querer pessoal<sup>5</sup>. Levinas compreende que o homem europeu moderno é também aquele que reconhece a força da vida instintiva para a compreensão de si mesmo. Entre razão e instinto, não há apenas diferença ou desejo de dominação de um pelo outro, mas cumplicidade. Levinas se esforça para mostrar fenomenologicamente que, entre instinto e razão, o humano persiste como subjetividade que existe entre duas forças poderosas. No caso dessa, por assim dizer, metafísica de forças insondáveis, que tanta influência terá sobre a cultura europeia, *Totalidade e Infinito* ergue sua voz. É preciso notar que a ingenuidade da vida, ignorada pela análise filosófica, não é puro instinto.

O ser instintivo participa com certeza de uma espécie de ritmo impessoal do ser, ao passo que o característico da fruição consiste precisamente em romper o ritmo. O humano consiste em se desvincular do ritmo que o arrasta (LEVINAS, 2009, p. 165).

A fruição isola, separa, faz de cada eu um existente egoísta, um “para si” relacionado à necessidade e à satisfação. Uma barriga esfomeada não tem ouvidos para o “outro”. Enquanto frui, o eu está sozinho, mas de um modo inteiramente

<sup>4</sup> A coerência da trajetória de Levinas se faz notar na medida em que recorreremos a sua produção de juventude. Num escrito de 1933, o jovem filósofo compara o que ele chamou de espiritualidade das culturas alemãs e francesas, anunciando claramente o que sua obra madura não cessará de problematizar: a incapacidade que o pensamento europeu tem em se precaver contra o Mal elemental. Contra o espírito da cultura francesa (cartesiana), a cultura alemã irá caracterizar-se pela tese: a vida biológica é determinante para a constituição do espírito. (cf. LEVINAS, 2014b).

<sup>5</sup> “Para atingir o seu fim, é necessário que a natureza engane o indivíduo com alguma ilusão, em virtude da qual ele veja a própria felicidade no que não é, realmente, senão o bem da espécie; o indivíduo torna-se, assim, o escravo inconsciente da natureza, no momento em que julga obedecer apenas aos seus desejos” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 48).

inocente e ingênuo, isto é, sem referência ao “outro” (cf. LEVINAS, 2009, p. 163). Na fruição, o *eu* põe-se a si mesmo em sua ipseidade. Antes de refletir sobre nossos atos, fruímos o mundo. “A consciência irrefletida e ingênua constitui a originalidade da fruição. A análise da ingenuidade do eu ingênuo nunca foi realizada” (LEVINAS, 2009, p. 160).

Eis a referência primordial a si enquanto concretização de uma separação. O ponto de partida é o fato de se possuir um lugar a partir do qual o mundo pode ser simplesmente acolhido. No consumo de ser, o *eu* fecha-se para o mundo para poder, finalmente, se abrir ao mundo. “É na medida em que se encontra *em sua casa* que o eu pode receber e possuir” (LEVINAS, 2009, p. 166). As portas e as janelas nada seriam sem as paredes que as sustentam, que lhes conferem estrutura. A necessidade de se possuir uma casa está relacionada à estrutura mesma de um *eu*, e não à mera necessidade. O *eu* recolhido em sua casa pode, desta sorte, compreender a distância em relação aos alimentos, reconhecer o que se encontra distante da vida doméstica, numa palavra, pode trabalhar sobre o mundo que o solicita. Eis que “a natureza pode aparecer em sua indiferença graças ao eu capaz de fruição” (LEVINAS, 2009, p. 167).

O que uma fenomenologia da fruição ensina? A irredutibilidade do individual e pessoal a uma ordem ontológica, a concretização da vontade como ato de se desvincular da razão impessoal. “A vida não se compreende simplesmente como uma diminuição, uma degradação ou um embrião ou uma virtualidade do ser” (LEVINAS, 1974, p. 193). O individual e o pessoal importam. Eles podem agir independentemente do universal. O universal não os explica. Pelo contrário, é o universal que surge deles. Na vida, há um *mais* e um *acima* do ser (LEVINAS, 1974, p. 194).

É graças ao desenraizamento promovido pela morada que se pode falar em constituição do mundo. O eu, imerso no elemento, descobre-se, graças à separação, diante de uma Natureza fora dele. Pelo fato de se viver *nos* e *dos* elementos, pode-se colocar em oposição a eles (cf. LEVINAS, 1974, p. 144). O que significa representar? Liberar-se do recolhimento e da posse. Para ver as coisas mesmas é preciso *doar* aquilo que se possui. O que é a morada? Desprendimento (*dégagement*), errância, desenraizamento, quebra do egoísmo, possível hospitalidade. O que significa separar-se? Não permanecer solidário de uma Totalidade. No egoísmo da fruição, a Totalidade se dilacera. Ora, o sentido autêntico da morada e da separação será dado pelo encontro de um rosto, daquele que me põe em questão, que pode ser acolhido em minha casa. Daquele que traz um ensinamento.

Esta voz vinda de uma outra margem ensina a própria transcendência. O ensinamento significa todo o infinito da exterioridade. Por essa relação (*commerce*) com o infinito da exterioridade ou da altura (...), a ingenuidade do ser que se exerce como uma força que vai, tem vergonha de sua ingenuidade (LEVINAS, 1974, p. 146).

O que entender por ensinamento? Em fenomenologia, o aparecer é possível porque uma ordem já familiar condiciona a adequação necessária para que haja sentido, fenomenalidade, presença. O rosto não entra na ordem da manifestação. Ele não é tampouco um desvelamento. Trata-se de um abalo da ordem, um sentido que perturba o fenômeno. Portanto, ensinamento, em Levinas, significa espírito crítico, condição para que o saber se compreenda como separado das ações. Por quê? Porque o ensinamento é algo de que não posso me apropriar, nem assumir. O ensinamento interrompe meu domínio sobre a realidade. O que é uma intenção crítica? Algo que coloca a espontaneidade do *mesmo* em questão. Sem o ensinamento, a crítica seria impossível. O questionamento da liberdade do *mesmo* pelo *outro* realiza (*accomplit*) a essência crítica do saber (cf. LEVINAS, 1974, p. 13).

O ensinamento significa, portanto, que, antes de minha liberdade, existe alguém capaz de pôr em risco minha liberdade. O fato é que, para Levinas, o ensinamento torna visível algo não muito agradável. Na fruição, no mundo dos alimentos, o eu é egoísta, sem referência a outrem, recolhido em sua casa. Num tal contexto, os outros surgem como obstáculos à minha liberdade. Na história humana, não são poucas as narrativas que versam sobre a luta pela terra ou territórios, e mesmo pelos alimentos. Quando interesses egoístas estão em jogo, a rivalidade é algo relacionado à vida, à luta pelo ser, pela manutenção na existência.

É assim que o solo, enquanto base de uma nação, pode se tornar mais forte que a própria ideia de nação. Os camponeses, afirma Levinas, são os “filhos da terra”, eles representam a “ossatura da nação”. Nesse sentido, a humanidade do ser humano estaria exatamente nas relações que se estabelecem por meio da terra. São os indivíduos agrupados em torno das mesmas fontes alimentícias (cf. LEVINAS, 2009, p. 181). A ingenuidade egoísta da fruição pode dar lugar ao enraizamento, à relação com a terra em termos de coletividade unida por laços ancestrais e locais, motivo que renasce nos vários nacionalismos da cultura moderna. “Quem não teve a impressão, ao ver os campos, de mergulhar no elemento nacional?” (LEVINAS, 2009, p. 181).

Eis, com efeito, o segundo modo de encantamento: não mais o sujeito do saber, caindo nas malhas da inteligibilidade que produziu, mas corporeidade recolhida que, em vez de abrir as portas para o “outro”, cai na tentação de ceder ao paganismo. Não se propõe, aqui, a crítica a sociedades tradicionais ou “primitivas”. Não! Referimo-nos a todos os regimes políticos violentos produzidos pela modernidade. Regimes fascinados pela adoração à terra e seus senhores, capazes de seduzir filósofos eminentes (Heidegger é o exemplo clássico, para Levinas). Elogio de uma tirania que “remonta a ‘estados de alma’ pagãos, ao enraizamento no solo, à adoração que os homens sujeitados podem devotar a seus senhores” (LEVINAS, 1974, p. 17).



### 3. A PALAVRA E O SENTIDO ÉTICO DA RAZÃO

Chegamos ao ponto central de nossa leitura de *Totalidade e Infinito*. As duas tentações da modernidade têm o poder de se fundir! Elas estão mais imbricadas uma na outra do que parece. Há como que um quiasma ou cruzamento entre racionalidade e irracionalidade, que os campos de concentração manifestaram de modo trágico, mas exemplarmente. A racionalidade da civilização é subvertida pela lógica dos “campos”, mas um princípio de racionalidade permanece em meio ao caos e à desumanidade. Eis o que compreendeu muito bem Primo Levi, para quem “a ciência ocidental continha um princípio de irracionalidade, a possibilidade, sempre iminente, de que suas potencialidades sejam utilizadas para fins destrutivos, e não construtivos. Há um quiasma, uma simetria cruzada entre racional e irracional” (BELPOLITI, 2016, p. XV).

Daí poder-se dizer que a subjetividade humana é o emblema de uma vigilância inacabada a essa fusão. É possível descobrir-se como separado, único e insubstituível, fora do discurso totalizante da razão<sup>6</sup> e de sua sempre iminente cumplicidade com o inumano, o irracional e a barbárie. Do mesmo modo, essa vigilância nos abre ao universo simbólico do *logos*, oferecendo as condições para evitar o fascínio pela terra e o apego ao solo. A subjetividade se descobre como inserida numa tarefa infinita de garantir, pela sua própria singularidade, a vida do *logos* como interlocução infinita, espaço do inter-humano, sociedade pluralista. Ela resiste à totalização, seja aquela do formalismo abstrato, seja a dos nacionalismos renascentes que cultuam as forças da natureza e a condição corporal. O “risco do paganismo” é uma constante na humanidade ocidental moderna<sup>7</sup>.

Eis por que toda significação possível remonta à palavra, isto é, ao rosto. Nenhuma modalidade de simbolismo seria possível se já não possuísse uma referência à linguagem como *face a face*. A entrada nos seres numa proposição constitui o acontecimento original de sua *aquisição de significação (prise de signification)* a partir da qual se construirá a possibilidade de sua própria expressão

<sup>6</sup> “Entreveamos uma possibilidade de tornar inteligível a unicidade do eu. A unicidade do Eu traduz a separação. A separação por excelência é solidão e a fruição – felicidade ou infelicidade – o próprio isolamento” (LEVINAS, 1974, p. 90). O eu separado já tornou possível a ruptura da totalidade. A vinda de outrem, que coloca em questão o egoísmo da fruição, não destrói a separação.

<sup>7</sup> Risco que, contemporaneamente, não se encontra apenas no retorno, sempre iminente, de políticas narcisistas e excludentes de países ricos e imperialistas, mas também, e sobretudo, na liquefação do mal em situações concretas da vida de milhões de pessoas, que passam a aderir de modo acrítico ao fatalismo, ao pessimismo, ao determinismo, manifestando, assim, uma dessensibilização crescente em relação ao mundo da política, à cooperação, à solidariedade e ao desejo de mudar o mundo. Só haveria um único modelo, e este não oferece nenhuma alternativa. “O mal está à espera e à espreita nos incontáveis buracos negros de um espaço social profundamente desregulamentado – em que a competição feroz e o estranhamento mútuo substituíram a cooperação e a solidariedade, enquanto a individuação forçada solapa o poder aglutinador dos vínculos inter-humanos” (BAUMAN/DONSKIS, 2019, p. 49).

algorítmica (LEVINAS, 1974, p.71. *Itálico do autor*). Até mesmo o mundo digital poderia ganhar uma orientação a partir da palavra. Ouvimos de uma jovem professora de crianças e adolescentes a seguinte narrativa. Seus alunos simplesmente não conseguiam sair do espaço virtual durante as aulas. Eram absolutamente avessos a aula expositiva. Foi então que ela se beneficiou dos recursos da internet para falar com eles. Entrando no mundo virtual em que eles estavam, trouxe-os de volta para o mundo dos afetos, dos encontros, dos conteúdos. “A palavra introduz um princípio numa anarquia” (LEVINAS, 1974, p. 71). Ela instaura a comunidade, uma significação humana que se oferece numa simples frase, num simples gesto de atenção, no ato de ouvir uma solicitação. Sem a palavra, nenhuma orientação no mundo seria possível. O conhecimento, por sua vez, depende do próprio desencantamento trazido pela palavra.

A palavra desenfeitiça, pois, nela, o ser falante garante sua aparição e presta auxílio a si mesmo, assiste à sua própria manifestação. O seu ser cumpre-se nessa *assistência* (...). Em relação a ela, o mundo orienta-se, ganha uma significação (LEVINAS, 1974, p. 71).

Como podemos garantir nossa liberdade real, nosso poder de falar, de não sermos partes de uma Totalidade? Não se explicita um pensamento solitariamente. Há uma instituição mais forte que a história, na qual podemos encontrar um princípio de orientação: a escola. Escola como possibilidade de se encontrar um rosto, aquele que ensina. Qual a essência da escola? A de mostrar que o humano é essencialmente relação com um interlocutor e o saber, por sua vez, é uma modalidade dessa interlocução. A palavra que vai do *um* para o *outro* condiciona a universalidade do *logos* e, nesse sentido, é necessária à objetivação.

A escola, sem a qual nenhum pensamento é explícito, condiciona a ciência. É lá que se assegura a exterioridade que concretiza (*accomplir*) a liberdade em vez de a ofender (*blesser*): a exterioridade do Mestre. A explicação de um pensamento só pode se fazer a dois; ela não se limita a encontrar o que já se possuía. Mas o primeiro ensinamento daquele que ensina (*enseignant*) é sua presença mesma de docente (*enseignant*) a partir da qual vem a representação (LEVINAS, 1974, p. 73).

A relação com *aquela que ensina* é a característica mais profunda da humana condição. “No fundo de todas as relações sociais se encontra aquela que conecta mestres e discípulos – o ensinamento. A essência da linguagem é ensinamento” (LEVINAS, 2009a, p. 85). A palavra instaura espaços de encontros, abre-nos efetivamente à alteridade, faz-nos intencionar um futuro enquanto tal. Ela nos abre à razão, convida-nos a criar instituições, a lutar pela justiça, a redescobrir a importância das humanidades.

O leitor já terá notado a dificuldade: a subjetividade humana está às voltas com o paradoxo: encontra-se dentro e fora da Totalidade ao mesmo tempo. A condição da verdade é o rosto, é o encontro de uma exterioridade radical. É esta mesma exterioridade que será a condição para desencantar as mistificações trazidas

inevitavelmente por todo aparecer e todo saber. “Face a face: relação ética que não se refere a nenhuma ontologia prévia. Ela rompe o englobamento aprisionante - totalizante e totalitário - da visada teorética” (LEVINAS, 1977, p. 10). Visada capaz de transformar tantos rostos em máscaras<sup>8</sup>. Em nome da razão e da justiça, elaboram-se técnicas sutis de magia e encantamento. É isso, com efeito, que ocorre quando rostos humanos são utilizados pela mídia, especialista em produzir rostos. A mídia pode transformar rostos em figuras diabólicas, desumanas, antidemocráticas, corruptas. Pode fazer de líderes prepotentes e nações imperialistas rostos amigáveis e preocupados com a humanidade. Graças ao poder das imagens, rostos são deformados, violentados e, muitas vezes, transformados em pura invisibilidade. Podem também ser enaltecidos. Imagens produzidas para encantar, criar idolatrias de toda sorte. Imagens que provocam esquecimento, tornando invisíveis tantos rostos descartáveis.

O *cogito* é uma verdade frágil, pontual. O sujeito que rompe a participação, que se desvinculou de poderes anônimos, permanece incapaz de dar, por si mesmo, a afirmação que suspende a negação trazida pela dúvida. A descida vertiginosa no abismo, característica mais dramática da solidão do eu pensante, é suspensa graças a uma palavra que não poderá vir do próprio eu. “Somente o Outro poderia dizer *sim*” (LEVINAS, 1974, p. 66). A afirmação, por trás da negação, nos vem pela ideia do Infinito. “Mas possuir a ideia do infinito já é ter acolhido Outrem” (Ibid.). De nossa parte, apenas complementamos: é manter vivo o medo de ser enfeitado.

## REFERÊNCIAS

BAUMAN, S./DONSKIS, L.- *O mal líquido*. Trad. Carlos Alberto Medeiros, Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

BELPOLITI, M.- Do outro lado do espelho. In: LEVI, P.- *A assimetria e a vida. Artigos e ensaios (1955-1987)*. Trad. Ivone Benedetti, São Paulo: Editora UNESP, 2016.

BUTLER, J.- *Vida Precária. Os poderes do luto e da violência*. Trad. Andreas Liber, Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CERVANTES, M.- *O engenhoso fidalgo Dom Quixote de la Mancha*. Trad. Eugênio Amado, Belo Horizonte: Villa Rica, 1991.

<sup>8</sup> Judith Butler é, a esse respeito, contundente e convincente: “A CNN forneceu muitas dessas estéticas visuais. E embora o *New York Times* tenha tardiamente se posicionado contra a guerra, ele também adornava diariamente suas primeiras páginas com imagens românticas de artefatos militares contra o sol poente do Iraque (...)” (BUTLER, 2019, p. 179). Segundo Butler, as fotos de crianças mortas por bombardeios americanos foram rejeitadas pela mídia, sendo substituídas por imagens de vistas aéreas. Os mortos pelo regime oposto ganharam, em contrapartida, um grande relevo pela mesma mídia, no caso a americana. Imagens do humano que nos encantam a ponto de esquecer o humano em nós.

CHALIER, C.- Préface a LEVINAS - *Parole et silence et autres conférences inédites* (*Oeuvres 2*), Paris: Bernard Grasset/IMEC, 2009.

LEVINAS, E.- *Totalité et Infini*, la Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVINAS, E.- Presentación de la edición castellana de *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel E. Guillot, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977 (p. 9-11).

LEVINAS, E.- *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Bernard Grasset, 1993.

LEVINAS, E.- *De Deus que vem à ideia*. Trad. Pergentino S. Pivatto (coordenador), Petrópolis: Vozes, 2002.

LEVINAS, E.- *Parole et silence et autres conférences inédites* (*Oeuvres 2*), Paris: Bernard Grasset/IMEC, 2009a.

LEVINAS, E.- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Le Livre de Poche, 2014 a.

LEVINAS, E.- *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*, Paris: Éditions Payot&Rivages, 2014 b.

SCHOPENHAUER, A.- *As dores do mundo*. Trad. José Souza de Oliveira, São Paulo: Edipro, 2014.

STEFFENS, M.- *Dossier*. In: DESCARTES, R.- *Méditations Métaphysiques* (1, 2 et 3), FolioPlus Philosophie, Paris: Gallimard, 2006 (p. 59-125).