

Mário Gomes Ferreira

**O OUTRO HUMANISMO: A RELAÇÃO “ÉTICA” EM
EMMANUEL LÉVINAS**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro

BELO HORIZONTE
FAJE - Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia
2013

Mário Gomes Ferreira

**O OUTRO HUMANISMO: A RELAÇÃO “ÉTICA” EM
EMMANUEL LÉVINAS**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Ética

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro

BELO HORIZONTE
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2013

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia

Ferreira, Mário Gomes
F383o O outro humanismo: a relação “ética” em Emmanuel Lévinas / Mário Gomes Ferreira. - Belo Horizonte, 2013.
111 f.

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Ética. 2. Humanismo. 3. Dissolução da humanidade. 4. Alteridade. 5. Lévinas, Emmanuel. I. Vázquez Moro, Ulpiano. II. Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

Dissertação de MÁRIO GOMES FERREIRA defendida e APROVADA, com a nota
9,0 (NOTA) atribuída pela Banca
Examinadora constituída pelos Professores:

Ulpiano Vázquez

Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro / FAJE (Orientador)

Carlos Roberto Drawin

Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / FAJE

M. Paiva

Prof. Dr. Márcio Antônio de Paiva / PUC-Minas (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 01 de julho de 2013.

Dedico este aos Grandes Professores (ambos in Memoriam): Dr. RINALDINI, Crecêncio (Dom Enzo) e Dr. VIEIRA, Sebastião (Tião). A minha eterna gratidão!

“A inovação do outro surge no contexto ético-cultural em que faz sua aparição a noção de responsabilidade pessoal, e como julgamento que pesa sobre as decisões da liberdade de cada um”.

(Lima Vaz, Antropologia Filosófica II, 1992.)

AGRADECIMENTOS

O que há de ser o gesto de agradecer senão aquela postura de gratidão – narrar ao Outro a graça de ter da presença ou vestígio de algum evento que “passou” ou “passa”. Se assim o é, recorro ao prólogo joanino: “*No princípio era a Palavra, e a Palavra estava junto de Deus, e a Palavra era Deus*”. Se for verdade, o poder da “Palavra Sublime, Eterna”, então há de ter algum resquício de poder em nossas palavras de *rerus mortais*; acredito sinceramente que nossas palavras quando bem empregadas refletem de algum modo a Palavra Eterna e Sublime, livre de qualquer aspecto doutrinário.

Partindo deste pressuposto, reconheço nossos pronunciamentos como aquela “relação sem retorno” uma vez posta, e aí está a apropriação da responsabilidade pela palavra. Assim, a palavra se faz para “além do contexto” por assim dizer uma “significação sem contexto”. O dia em que compreendermos isto, ou nos aventurarmos em sua busca e não dissociarmos a palavra e tudo o que ela significa da responsabilidade e da vocação de ser gente, - ser humano no sentido mais sublime deste conceito - então estaremos melhores enquanto pessoa.

Mas esta relação, de busca pela verdade, que envolve todo o processo de formação do indivíduo, deve ser conduzida para além do particular, mergulhando assim numa outra dimensão. Alguns a buscaram de forma espetacular, outros nem tanto, e outros ainda sequer tiveram a oportunidade e forças para aprender a aprender.

Em todo percurso que fez de mim o que sou hoje, fraco ou forte, eu nem sei, foi construído por pessoas, instituições e lugares, que de certo modo somados aos ensinamentos, hoje, aprendi a vivenciar da forma mais livre possível tudo o que implica uma liberdade responsável (se é que existe liberdade sem responsabilidade), seja nos bons momentos ou nas crises, afinal houve tempo de novidade onde romper os limites de nossa vizinhança, enfrentar as estradas “*vias crucis*” de nossas vidas, romper tabus, desvelar o véu da ignorância, e olhar o mundo sob um novo ângulo além do costumeiro, são atitudes “novíssimas”, que nos fazem vislumbrar a beleza da vida em sua ingênua *nudez*. Aqui agradeço à minha família por não ter levado a mal a notícia que dei: *Vou sair de casa!* E não: *Eu posso sair de casa?* Talvez a ousadia tenha sido a decisão mais acertada.

E no que chamo de tempo de aprendizagem, de romper barreiras e contemplar o processo da auto formação, é um ato de se fazer barro nas mãos do “oleiro”, por momentos passivo nesse processo e em outros momentos ativo, senhor de si. Quem experimenta o modo de fazer da outra tribo, ao fazê-lo, leva consigo o seu mundo, que em si não pode ser

descartado, mas revertido em conhecimento. Aqui agradeço duas instituições, a Igreja e o Seminário Diocesano de Araçuaí, a primeira, paixão que aprendi a amar, e o segundo, o lugar onde mais seguro sentia, se acertada foi a decisão de entrar, inteligente foi o convite à saída. Belas experiências! Também houve tempo onde muitas vezes tomado pelo cansaço, armei tendas, retomei as forças para enfrentar o “parto” de ser gente, confesso que esta não é uma tarefa fácil. Obrigado aos amigos professores da rede pública de educação de Araçuaí, companheiros de longas viagens em pau-de-arara muito antes de o sol nascer, e com isso o aprendizado, de que o cansaço é um sinal de humanidade, afinal não somos deuses.

Mas na mesma certeza de que o sol se põe trazendo a escuridão, certifica-se de que amanhã haverá um novo dia. E qual crescimento não tenha lá suas crises. Isso aprendi de modo muito vivenciado na Fundação Educacional do Vale do Jequitinhonha – FEVALE, onde graduei em filosofia, e aprendi a superar as adversidades diárias com muito profissionalismo.

Por fim agradeço àquele que tornou possível a elaboração deste trabalho, o meu orientador Ulpiano Vazquez Moro. Acredito que em nenhum outro momento me senti tão acolhido como fui naquele dia em que o procurei. Muito obrigado pela paciência, preocupação e amizade, rogo a Deus que o faça sobre qualquer outro aspecto, apaixonado por aquela voz interna que um dia vos chamou a ser seu reflexo na atitude de acolher!

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo, em primeiro lugar, trabalhar o tema da relação “ética” procurando apresentar a importante contribuição de Lévinas; e ainda, em segundo lugar, apresentar o resgate do sentido do humano na seqüência temporal dos diferentes escritos do autor além de *Humanismo de Outro Homem*. Lévinas, com efeito, não propõe uma nova ética, mas apenas quer resgatar a partir da situação “ética” o verdadeiro sentido do humano concebido como “*humanismo do outro homem*”. Portanto, não se trata de formular ou reformar uma “teoria”, mas de apresentar caminhos para o retorno, para o resgate e para a reconstrução do sentido do humano. Destaca-se a importante contribuição de Lévinas no sentido de construir um pensamento que procura estar fora dos padrões dos discursos *ontológicos* e é capaz de apresentar a idéia do infinito presente nas relações éticas baseadas no primado da alteridade. Esta pesquisa partiu de uma leitura minuciosa do livro *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas* do Prof. Ulpiano Vázquez, uma vez que este norteia o estudo da obra de Lévinas, e nos dá uma visão geral, onde as obras de Lévinas são classificadas por períodos compreendendo os anos de 1929 a 1979. Esta pesquisa leva em conta que Lévinas manteve-se fiel à linguagem conceitual da filosofia ocidental oriunda dos gregos; por outro lado – e aí estaria um grande traço de sua originalidade – a sua obra desde cedo é marcada profundamente pela tradição hebraica. Sua posição é de quem acredita que a razão pode se deixar inspirar pelos profetas e pelos rabinos sem nenhuma humilhação. Esta fidelidade aos gregos e aos hebreus subverte a conceptualidade clássica, mas também a convida a uma inquietude que manteria o espírito em alerta. Para melhor circunscrever os resultados tomamos como base da redação desta dissertação os estudos da obra *Humanismo do Outro Homem* (1972), por tratar-se de uma obra cronologicamente central na bibliografia levinasiana. A humanidade contemporânea passa por um processo de dissolução que se apresenta por meio de eventos históricos (políticos, sociais, religiosos e outros) éticos e filosóficos. Lévinas é compreendido como um autor “pós-moderno” no sentido preciso que ele tem como ponto de partida a crítica à filosofia ocidental moderna que acaba sendo uma crítica a toda a filosofia ocidental, que para ele está hipocritamente dividida pela adesão aos filósofos e os profetas ao mesmo tempo. A intenção dele é um novo começo da filosofia, dizer em “grego” o que os gregos nunca disseram. Na aproximação à sua obra, nota-se no estilo e na própria evolução dos temas, que estes não parecem acompanhar uma lógica cartesiana. Lévinas dá uma nova denominação à ética, diferente daquela dada pela filosofia ocidental como a “*ciência do ethos*”, ou como “*normas do agir*”; não é a sua preocupação distinguir “ética” e “moral”, mas procura encontrar o significado da ética para além da ética ocidental. Ele denomina a ética como “*filosofia primeira*”, mas isso não significa simplesmente inverter a prioridade dada tradicionalmente à ontologia ou à metafísica na ordem da fundamentação.

Palavras-Chave: Dissolução, Significação, Humanismo, Subjetividade, Ética e Alteridade.

RÉSUMÉ

Cette recherche vise, d'une part, travailler sur le thème de la relation «éthique» qui tentent de montrer la contribution importante de Lévinas; et, d'autre part, à présenter le sauvetage du signification humain dans la séquence temporelle des différents écrits de l'auteur de *l'Humanisme de l'autre homme*. Lévinas, en effet, ne propose pas une nouvelle éthique, mais ne cherche qu'à rançon de la situation "éthique" le sens véritable de la humaine conçu comme *Humanisme de l'autre homme*. Conséquent, n'est pas formuler ou la réforme une «théorie», mais de présenter des moyens de retourner à la rescousse et à la reconstruction de la signification humaine. Nous soulignons la contribution importante de Lévinas afin de construire une pensée que s'efforce d'être hors des schémas de discours *ontologique* et est en mesure de présenter l'idée de l'infini présent dans les relations éthiques fondée sur la primauté de l'altérité. Cette recherche a été basée sur une lecture attentive du carnet *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas* du Ulpiano Vázquez, puisque cette guides étudier l'œuvre de Lévinas, et nous donne une vue d'ensemble, où les œuvres de Lévinas sont classées par périodes comprenant en années de 1929 à 1979. Cette recherche prend en compte le fait que Lévinas est resté fidèle à la langue conceptuelle de la philosophie occidentale proviennent des les Grecs; en revanche - et il y aurait un grand trait d'originalité – son œuvre est très tôt profondément marquée par la tradition hébraïque. Son poste est quelqu'un qui croit que la raison de peut être inspiré par les prophètes et les rabbins sans aucune humiliation. Cette fidélité aux Grecs et aux Hébreux subvertit la conceptualité classique, mais invite également une inquiétude qui garde l'esprit alerte. Afin de mieux circonscrire les résultats que nous prenons comme base pour l'écriture de cette dissertation études l'œuvre *Humanisme de l'autre homme* (1972), parce que c'est une œuvre chronologiquement centrale bibliographie levinassienne. L'humanité contemporaine est dans un processus de dissolution qui est présentée à travers des événements historiques (politique, sociale, religieuse ou autre) éthique et philosophique. Lévinas est compris comme un auteur «postmoderne» dans le sens précis qu'il a pour point de départ la critique de la philosophie occidentale moderne qui finit par être une critique de toute la philosophie occidentale, dont il est hypocritement divisé par le ahésion des philosophes et les prophètes en même temps. Son intention est un nouveau commencement de la philosophie, dire en «grec» ce que les grecs n'ont jamais dit. Sur l'approche de son œuvre, noter dans le style et en propre évolution des thèmes, que ces ne semblent pas accompagner une logique cartésienne. Lévinas donne une nouvelle dénomination l'éthique, différente de celle donnée par philosophie occidentale comme la «science du ethos » ou comme «normes d'agir»; n'est pas votre préoccupation distinguer «éthique» et «morale» mais cherche a trouver au-delà la signification de l'éthique delà de la l'éthique occidentale. Il a appelé l'éthique comme «philosophie première», mais cela ne signifie pas simplement inverser la priorité traditionnellement donnée aux ontologies ou aux la métaphysique en ordre de la raisons.

Mots-clés: Dissolution, Signification, Humanisme, Subjectivité, Éthique et Altérité.

ABREVIATURAS DE LIVROS DE LÉVINAS

| | |
|---------------|---|
| AE: | Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. (1974) |
| AHN: | A l'heure des nations. (1988) |
| AS: | Autrement que Savoir (1988) |
| AT: | Altérité et transcendance. (1995) |
| DE: | De l'évasion. (1935-1936) |
| DEE: | De l'existence à l'existant. (1947) |
| DEHH: | En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. (1949) |
| DL: | Difficile liberté. Essai sur le Judaïsme. (1963) |
| DMT: | Dieu, la mort et le temps. (1993) |
| DO: | De l'oblitération. (1990) |
| DSS: | Du sacré au saint. (1977) |
| DVI: | De Dieu qui vient à l'idée. (1982) |
| ECPP: | Éthique comme philosophie première. (1998) |
| EI: | Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo (1982) |
| EN: | Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. (1991) |
| HA: | Humanisme de l'autre homme. (1972) |
| HS: | Hors sujet. (1987) |
| LAV: | L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques. (1982) |
| LC: | Liberté et commandement. (1994) |
| LI: | L'intrigue de l'infini (1994) |
| LIH: | Les imprévus de l'histoire. (1994) |
| LMT: | La mort et le temps. (1991) |
| NLT: | Nouvelles lectures talmudiques. (1995) |
| NP: | Noms propres. (1976) |
| OC2: | Oeuvres 2. Parole et Silence: et autres conférences inédites au Collège philosophique. (2009) |
| OE1: | Oeuvres 1. Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses. (2009) |
| QLT: | Quatre lectures talmudiques. (1968) |
| QRSPH: | Quelques réflexions sur la philosophie du l'hitlérisme. (1934) |
| RSO | La Réalité et son ombre (1994) |
| SMB: | Sur Maurice Blanchot. (1975) |
| TA: | Le temps et l'autre. (1947) |
| TEH | Transcendance et hauteur (1994) |
| TI: | Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. (1961) |
| TINT: | Transcendance et intelligibilité. (1984) |
| TIPH : | Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. (1930) |

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| INTRODUÇÃO | 14 |
| CAPITULO I | 18 |
| A DISSOLUÇÃO DA HUMANIDADE CONTEMPORÂNEA | 18 |
| 1.1 A SIGNIFICAÇÃO CONCEBIDA A PARTIR DO CONTEXTO | 19 |
| 1.1.1 Significação, totalidade e gesto cultural..... | 21 |
| <i>1.1.1.1 A significação e totalidade</i> | 21 |
| <i>1.1.1.2 A significação e gesto cultural</i> | 213 |
| 1.1.2 O antiplatonismo da filosofia contemporânea da significação..... | 25 |
| 1.1.3 A Significação econômica..... | 27 |
| 1.2 A CRISE DO HUMANISMO E A PRECARIEDADE DO CONCEITO: HOMEM | 29 |
| 1.2.1 O fim do Humanismo..... | 30 |
| 1.2.2 O anti-humanismo neopositivista..... | 33 |
| 1.2.3 O humanismo ocidental..... | 37 |
| <i>1.2.3.1 A fenomenologia e o humanismo ocidental</i> | 37 |
| <i>1.2.3.2 A teodiceia e o humanismo ocidental</i> | 38 |
| <i>1.2.3.3 A ordem inter-humana e o humanismo ocidental.....</i> | 40 |
| 1.3 AS CIÊNCIAS HUMANAS | 41 |
| 1.3.1 O formalismo lógico das ciências humanas | 42 |
| 1.3.2 A contestação do mundo interior | 43 |
| 1.3.3 A ontologia | 44 |
| CAPÍTULO II..... | 48 |
| A CORRUPÇÃO DA LIBERDADE “IRRESPONSÁVEL” | 48 |
| 2.1 REDUÇÃO DO OUTRO AO MESMO | 48 |
| 2.1.1 A filosofia Ocidental | 48 |
| <i>2.1.1.1 A tradição filosófica ocidental.....</i> | 50 |
| <i>2.1.1.2 A filosofia do face-a-face.....</i> | 55 |
| 2.1.2 O discurso racional e a desordem..... | 57 |
| 2.1.3 O Mesmo e o Outro..... | 59 |
| 2.2 A CRISE DO SENTIDO..... | 61 |
| 2.2.1 O sentido único..... | 62 |
| 2.2.2 O sentido e a Obra | 63 |
| 2.2.3 Sentido e Ética..... | 65 |
| 2.3 A SUBJETIVIDADE E VULNERABILIDADE | 68 |
| 2.3.1 O fim da subjetividade como identidade..... | 68 |
| 2.3.2 A subjetividade como An-arquia..... | 70 |
| 2.3.3 A subjetividade Ética | 72 |

| | |
|---|------------|
| CAPÍTULO III | 76 |
| A IDENTIDADE COMO UNICIDADE..... | 76 |
| 3.1 A PROVOCAÇÃO DO ROSTO DO OUTRO | 78 |
| 3.1.1 O desejo do Outro | 78 |
| 3.1.2 A Diaconia..... | 81 |
| 3.1.3 A “ética” do Rosto..... | 84 |
| 3.2 A RESPONSABILIDADE PELO OUTRO..... | 86 |
| 3.2.1 Responsabilidade como estrutura fundamental da subjetividade..... | 86 |
| 3.2.2 A interioridade humana responsável pelo Outro..... | 88 |
| 3.2.3 A Substituição | 89 |
| 3.3 ÉTICA DA ALTERIDADE | 93 |
| 3.3.1 Além da essência | 93 |
| 3.3.2 O vestígio (trace) | 95 |
| 3.3.2.1 <i>O vestígio e o tempo</i> | 95 |
| 3.3.2.2 <i>O vestígio e eleidade</i> | 97 |
| 3.3.3 A “liturgia” | 99 |
| CONCLUSÃO..... | 102 |
| REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA..... | 109 |
| ANEXO..... | 111 |

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como pergunta fundamental: O que é a relação ética em Emmanuel Lévinas, e como essa relação humaniza o ser humano? O “*que é*” o homem, para Lévinas, significa sempre “*como se manifesta*” a humanidade do homem. Neste sentido a pergunta deve ser: Como aparece a humanidade do homem? Pois assim, a pergunta se diferencia das perguntas das antropologias filosóficas não-fenomenológicas: não se trata de dizer “*como é?*”, mas “*como aparece?*”. Assim a nossa pergunta passa a ser: Como a relação ética aparece e mostra a humanidade? A humanidade que é a responsabilidade pelo outro onde a alteridade está como ponto fundamental. Para responder a pergunta: Como a relação ética aparece e mostra a humanidade, outras perguntas serão feitas, entre elas: como se dá a problemática filosófica na obra de Lévinas, no que se refere à metafísica que ele opõe à ontologia; à ética que mudará o foco da fenomenologia e por fim à questão do Bem, “*para além da essência*” (Platão, *República*).

Esta pesquisa se justifica na medida em que se reconhece a utilidade do pensamento de Emanuel Lévinas para o meio acadêmico devido a sua relevância filosófica. Justifica-se quando se comprehende que na civilização ocidental o homem tem reduzido tudo que é estranho, enigmático e obscuro às suas condições de inteligibilidade. Assim, tudo é submetido à pretensa investigação do intelecto humano. Todo o imprevisível do futuro ou qualquer outra realidade que não pode ser sistematizada, compreendida ou manipulada pela razão, é excluída.

Percebe-se que nessa ânsia da razão em querer racionalizar todas as dimensões existenciais, o pessoal é reduzido a uma multidão sem faces e desrido de sua própria liberdade de ser. O perfeccionismo extremo do ocidente racional quer ter o maior grau de perfeição que accesse a realidade existencial. Nesse sentido, o seu interesse primordial foi a totalização, ou seja, reduzir tudo à uniformidade, que concederia um poder maior à racionalização.

Emmanuel Lévinas não se deixa levar pelo niilismo ou anti-humanismo, mas é perseverante na tarefa de pensar mesmo diante de um século em plena desordem. Sua proposta defronta-se com a filosofia ocidental como um todo, uma vez que esta sempre se caracterizou pela redução do *Outro* ao *Mesmo*. Lévinas questiona essa intenção da filosofia em transformar todo o diferente em idêntico, ou ainda em pensar a transcendência a partir da imanência.

Lévinas é às vezes compreendido como um autor “pós-moderno” no sentido de que ele tem como ponto de partida a crítica à filosofia ocidental moderna que acaba sendo uma crítica a toda a filosofia ocidental, que para ele está, hipocritamente, dividida pela a adesão aos filósofos e os profetas ao mesmo tempo. A intenção dele é um novo começo da filosofia, dizer em “grego” o que os gregos nunca disseram.

Uma vez dita a importância de nosso autor, bem como a atualidade de sua obra para o meio acadêmico, fica agora ao leitor, o que nós acreditamos ser o que de mais possivelmente original tem esta pesquisa.

Em primeiro lugar buscamos apresentar o pensamento do autor, no que se refere ao tema proposto, a partir de *Humanismo do Outro Homem*, que para nós é como que o resumo de sua obra. O *Humanismo do Outro Homem* ocupa um lugar importante em toda a obra de Lévinas; ele está entre *Totalité et Infini* de 1961, que é mais um livro sobre o Outro, e *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* de 1974, que é um livro mais sobre a subjetividade.

Em Segundo lugar vemos como original o caminho sistemático que escolhemos; falar da relação “Ética” como via de humanização, obedecendo a ordem cronológica dos artigos que compõe *Humanismo do Outro Homem*, bem como obedecendo ao posicionamento de nosso autor, isto é, do tema mais negativo ao mais positivo. Com esta sistematização pudemos confrontar *Humanismo do Outro Homem* com as obras que o precederam - onde percebemos a construção de seu pensamento, - bem como com as que sucederam a partir de 1972, que se referem a uma produção mais madura da obra levinasiana, o chamado terceiro período.

Quanto à SISTEMATIZAÇÃO, optamos por desenvolver nossa pesquisa em três capítulos, sendo que cada capítulo se desdobra em três títulos, e estes, por sua vez em três subtítulos próprios do pensamento levinasiano.

No PRIMEIRO CAPÍTULO trata-se da “*Dissolução da humanidade contemporânea*” e para desenvolvermos este tema, dividimos este capítulo em três partes que se desdobram em mais três cada uma. Na primeira parte, em uma abordagem mais introdutória, abordamos a “*Significação concebida como contexto*”, onde aparecem os conceitos de: “*Significação, totalidade e gesto cultural*”; “*O antiplatonismo da filosofia contemporânea da significação*”, e por fim, a “*Significação econômica*”. Na segunda parte avançamos um pouco no entendimento do tema ao discutirmos a “*crise do humanismo e a precariedade do conceito homem*”. Para a melhor compreensão do que Lévinas entende por esse tema, apresentamos em linhas gerais o que o autor pensa sobre o “*fim do Humanismo*”, como ele apresenta o “*anti-humanismo neopositivista*”, e por fim o seu conceito de

“humanismo ocidental”. Na última parte de forma mais conclusiva a este capítulo versamos sobre as “Ciências Humanas”, conceituando o que o autor entende por “formalismo lógico das ciências humanas”, “contestação do mundo interior” e “estudo do homem”.

No SEGUNDO CAPÍTULO trata-se da “*Corrupção da Liberdade irresponsável*” e, para desenvolvermos o tema, dividimos este capítulo em três partes que se desdobram em mais três cada uma. Na primeira parte abordamos à “*redução do Outro ao Mesmo*”. A partir da análise da obra de nosso autor tentamos demonstrar como o Outro é reduzido ao Mesmo, seja na “*filosofia Ocidental*” – no que se refere a “*tradição filosófica do Ocidente*”, e inversamente como Lévinas propõe a “*Filosofia do Face-a-face*” – seja no que nosso autor chama de “*discurso racional e a desordem*”, e seja na distinção e conceituação a partir da obra levinasiana do “*Mesmo e o Outro*”. Na segunda parte avançamos um pouco no entendimento do tema quando abordamos “*a crise do sentido*”. Para a melhor compreensão do que Lévinas entende por crise do sentido, iniciamos esta parte apresentando o que nosso autor pensa sobre o “*sentido único*”, prosseguimos demonstrando como ele apresenta o “*sentido e a obra*”, e por fim, o seu conceito de “*sentido e Ética*”. Na última parte, de forma mais conclusiva a este capítulo abordamos a “*Subjetividade e vulnerabilidade*” levinasiana, onde a desenvolvemos em três tópicos, conceituando o que o autor entende por “*fim da subjetividade*”, “*subjetividade como An-arquia*” e “*subjetividade Ética*”.

No TERCEIRO CAPÍTULO fizemos uma abordagem sobre a “*Identidade como Unicidade*”. Para desenvolvermos este tema dividimos o texto em três partes que se desdobram em mais três cada uma. Na primeira parte em uma abordagem mais introdutória, discutimos a “*provocação do Rosto do Outro*”, onde apareceram os conceitos de: *desejo do Outro*, *Diacónia* e “*ética*” do Rosto. Na segunda parte avançamos um pouco no entendimento do tema ao fazermos uma abordagem sobre a “*responsabilidade pelo Outro*”. Para a melhor compreensão do que Lévinas entende por responsabilidade pelo outro, iniciamos apresentando a “*responsabilidade como estrutura fundamental da subjetividade*”, prosseguimos demonstrando como ele apresenta a “*interioridade humana responsável pelo Outro*”, e por fim, o seu conceito de “*substituição*”. Na última parte, de forma mais conclusiva, abordamos a “*Ética da Alteridade*”, que está desenvolvida em três tópicos, conceituando o que o autor entende por “*além da essência*”, “*vestígio*” e “*liturgia*”, e como estes conceitos respondem à questão ética implicada no conceito de alteridade em Emmanuel Lévinas.

Na REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA, temos a resposta ao *porquê* da escolha de *Humanismo do Outro Homem* como ponto de partida e obra básica do autor para esta pesquisa, entre as outras obras, o fato desta ocupar um lugar central no pensamento de

Lévinas. Outro quesito para a escolha dessa obra é o fato desta ter sido publicada quando o nosso autor estava acabando o seu ensino regular em Sorbone. Vemos o *Humanismo do Outro Homem*, se não diretamente, mas ao menos indiretamente como uma resposta à *Carta sobre o Humanismo* de Heidegger de 1946.

A bibliografia complementar sobre o autor está bastante reduzida, não que os comentadores não sejam importantes, apenas quisemos privilegiar os textos do autor, para nós mesmos, passarmos pela experiência de comentá-los. Os poucos comentadores a que recorremos nesta pesquisa, os consideramos fundamentais sob o ponto de vista de que os mesmos têm quanto à interpretação de Lévinas e seu método filosófico. Entre estes destacamos Ulpiano Vázquez, Catherine Chalier e Rodolphe Calin.

CAPÍTULO I

A DISSOLUÇÃO DA HUMANIDADE CONTEMPORÂNEA

Este capítulo tem por objetivo, em primeiro lugar, mostrar que a humanidade contemporânea passa por um processo de dissolução, e ainda, em segundo lugar, apresentar como esta dissolução se apresenta por meio de eventos históricos (políticos, sociais, religiosos e outros), éticos e filosóficos. Apresentaremos este processo de dissolução tratado por Emmanuel Lévinas¹ na sequência temporal dos três artigos que compõem a sua obra *Humanismo de Outro Homem*. Aqui cabe a alerta no sentido de que tomamos como base da redação deste texto, o livro *Humanismo de Outro Homem (1972)*², por ser de uma obra cronologicamente central na bibliografia levinasiana.

Lévinas é compreendido como um autor “pós-moderno”, no sentido preciso, que ele tem como ponto de partida a crítica à filosofia ocidental moderna que acaba sendo uma crítica a toda a filosofia ocidental, que para ele está, hipocritamente, dividida pela adesão aos filósofos e os profetas ao mesmo tempo³. A intenção dele é um novo começo da filosofia, dizer em “grego” o que os gregos nunca disseram⁴.

¹ LÉVINAS, Emmanuel (1905). Nascido em Kaunaus [em Russo: Kovno], na Lituânia, foi professor nas Universidades de Poitiers e Paris-Nanterre. De 1973 a 1976, data de sua aposentadoria, lecionou na Sorbonne. Influenciado por Husserl, e sobretudo por Heidegger, Lévinas levou ao extremo a “exploração ontológica”, que passa do ser do ente à “abertura diante do Ser” e que vai depois “além do Ser”(...).FERRATER Mora, p. 1728.

² Embora *Humanismo de Outro Homem* tenha sido publicado em 1972, os artigos que compõem este livro central na obra levinasiana, foram escritos em épocas diferentes (*A significação e o sentido* na *Revue de Métaphysique et Morale* em 1964; *Humanismo e an-arquia* na *Revue Internationale de Philosophie* em 1968; *Sem identidade*, na *L'Éphémère*, em 1970), daí a necessidade de confrontarmos, este texto com outros escritos do autor.

³ Cf. TI. p.10.

⁴ Na civilização ocidental o homem tem reduzido tudo que é estranho, enigmático e obscuro às suas condições de inteligibilidade. Assim, tudo é submetido à pretensa investigação do intelecto humano. Todo o imprevisível do futuro ou qualquer outra realidade que não pode ser sistematizada, compreendida ou manipulada pela razão, é excluída. Nesse sentido, nada pode estar fora desse âmbito racional: “Deus, o agente individual, o passado histórico, o futuro progressivo, as culturas não ocidentais e qualquer tradição cultural que seja mitológica ou ‘supersticiosa’ por natureza”. Percebe-se, que nessa ânsia da razão em querer racionalizar todas as dimensões existenciais, o pessoal é reduzido a uma multidão sem faces e desrido de sua própria liberdade de ser. O perfeccionismo extremo do ocidente racional quer ter o maior grau de perfeição que acesse a realidade existencial. Nesse sentido, o seu interesse primordial foi a totalização, ou seja, reduzir tudo à uniformidade, que

Para desenvolvermos o tema proposto, dividimos este capítulo em três partes que se desdobram em mais três cada uma. Na primeira parte, em uma abordagem mais introdutória, versaremos sobre a “*Significação concebida como contexto*”, onde aparecerão os conceitos de: “*Significação, totalidade e gesto cultural*”; “*O antiplatonismo da filosofia contemporânea da significação*” e por fim a “*Significação econômica*”.

Na segunda parte avançaremos um pouco no entendimento do tema quando abordarmos a “*crise do humanismo e a precariedade do conceito: homem*”. Para a melhor compreensão do que Lévinas entende por este tema, iniciaremos esta parte apresentando o que o autor pensa sobre o “*fim do Humanismo*”, prosseguiremos demonstrando como ele apresenta o “*anti-humanismo neopositivista*”, e por fim, o seu conceito de “*humanismo ocidental*”.

Na última parte, de forma mais conclusiva a este capítulo, abordaremos as “*Ciências Humanas*”, onde a desenvolvemos em três tópicos, conceituando o que o autor entende por “*formalismo lógico das ciências humanas*”, “*contestação do mundo interior*” e “*estudo do homem*”.

É válida uma alerta ao leitor quanto a metodologia aqui aplicada, na tentativa de melhor apresentar o tema proposto da obra levinasiana, isto é, como a sua investigação aparece em *Humanismo de Outro Homem*, e como esta pode ser complementada em outros textos do autor. Dessa forma, optamos por apresentar um mesmo tema publicado pelo autor em épocas diferentes, do antigo ao mais recente, justamente numa tentativa de mostrar o “amadurecimento” filosófico ao longo dos anos.

1.1 A Significação concebida a partir do contexto

Iniciemos nossa reflexão nos situando quanto ao sentido etimológico do termo *significatum*⁵, que como substantivo apelativo neutro, significa “nome, denominação”; como

concederia um poder maior à racionalização. Cf. HUTCHENS, Benjamin C. *Compreender Lévinas*. Trad. Vera Lúcia M. Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 29-31.

⁵ *significatum*, i, substantivo apelativo neutro; Nome denominação, 1) significatus, a, um, part. p. de significo. Anunciado, declarado, revelado. 2) significatus, us. Substantivo apelativo masculino (de significare): signal indicativo, prognostico, que segundo o gramático Aulus Gellius: significação, sentido, denominação. Cf. SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. 12º ed. Livraria Garnier, Belo Horizonte: 2006. p. 1099. Conforme Rodolphe Calin, “Lévinas opõe a significação entendida à partir da ética, como exposição ao outrem, e a significação ontológica, compreendida como a identificação, tematização do fenômeno. Mais profundamente, a significação ética – «la démesure d'une signification venant d'au-delà de celle qui fait luire l'être de l'étant» (EDE,

particípio pretérito de *significo*: “anunciado, declarado, revelado”; ou como substantivo apelativo masculino de *significare* que quer dizer “sinal indicativo, prognostico”, que segundo o gramático Aulus Gellius: “significação, sentido, denominação”. Frequentemente em nossa linguagem cotidiana “significar” equivale a “querer dizer”⁶, daí surgem algumas definições, e entre elas a de que a significação que pode ser “núcleo idêntico na multiplicidade de vivências individuais”, definição entendida do ponto de vista da teoria da significação proposta por Husserl.⁷

Com o início da segunda metade do século XX, as chamadas filosofias hermenêutico-fenomenológicas, por influência da concepção hegeliana, afirmam o *sentido* como inseparável ao *devir* ou a *história*. É neste contexto que Lévinas inversamente propõe o que ele chama de “significação sem contexto”⁸ numa tentativa de dar resposta a questões ético-metafísicas que segundo ele, a filosofia contemporânea aborda de maneira antiplatônica.⁹

Significação como contexto, sob o ponto de vista levinasiano, é o mesmo que depender do contexto - do *devir* ou da *história*, - sem o esforço de, apesar do contexto em que se está inserido, orientar-se para uma significação além, isto é, como ele propõe em *Totalité et Infini*, a primeira significação do real a partir da moralidade.

225) – é a significação original, linguagem nascente não primariamente na tematização e na representação, mas na proximidade.” Cf. CALIN, Rodolphe. *Le vocabulaire de Lévinas*. p. 55. (tradução nossa)

⁶ Cf. MORA, Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. p. 2669.

⁷ Segundo esse autor a significação é o que é expresso como núcleo idêntico de uma multidão de vivências individuais diferentes. Husserl enfatiza porém, que a significação pode ser entendida igualmente como o que nomeia uma expressão se torna a expressão e não a vivência da significação como ponto de partida. Ferrater Mora. p. 267

⁸ Para Ulpiano em sua tese doctoral: “A realização da intenção que busca na Ética ou a Moral a ‘significação sem contexto’ equivale, ou ao menos assim é descrita pelo Autor, a uma ‘volta’ à ‘sabedoria grega’, ao platonismo; se bem que esta volta estará mediatisada por todo o desenrolar da filosofia contemporânea. E não só, como já se tem visto, negativamente. Voltar a Platão significa voltar a Husserl, em quem Lévinas crê reencontrar o platonismo como afirmação do humano, independente da ‘zarabanda das inumeráveis culturas e histórias’. Na obstinação, ao menos de direito, do mundo cultural na consciência transcendental e intuitiva, o Autor reconhecerá que o traçado da trajetória será, porém, diferente: ‘não há obrigação de seguir Husserl pelo caminho que ele escolheu para incorporar-se ao platonismo (...), cremos encontrar retitude da significação por outro método’ (“*La Significación et le Sens*”, *Revue de Métaphysique et Morale* 69, 1964, p. 150). Método que situará a significação na Ética, ou melhor, que fará da situação principal, platônica, da fenomenologia de Husserl será nesta época definido e exercitado pelo Autor como o ‘itinerário cartesiano’ que afirma a prioridade da ideia do infinito em relação a ideia do ser e a ontologia.” MORA, Ulpiano Vázquez. *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1982. p. 188. (Tradução Nossa)

⁹ Para RIBEIRO JUNIOR, “a significação do judaísmo não vem nem da história e nem do contexto, mas da religião como relação ética com o outro. É essa espécie de arquétipo do platonismo que subjaz à ética levinasiana. Esse arquétipo lhe possibilita contrapor-se ao que ele denomina de ‘antiplatonismo da filosofia contemporânea’”. Cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar*. p. 138.

Para compreendermos a significação concebida como contexto no pensamento levinasiano, vejamos como ele concebe “*significação, totalidade e gesto cultural*” em *Humanismo do Outro Homem*.

1.1.1 Significação, totalidade e gesto cultural

Depois de iniciada a reflexão do que vem a ser “significação sem contexto” numa tentativa de mostrar como a “significação concebida como contexto” implica na dissolução da humanidade, vejamos nesta seção a relação entre “significação, totalidade e gesto cultural” na compreensão de Lévinas, a partir de “Humanismo do outro Homem” e outros escritos.

1.1.1.1 A Significação e totalidade

Em “*Totalidade e infinito*” Lévinas escreve que o sentido “remete para um significante. O signo não significa como significa o significado. O significado nunca é presença completa; sempre signo por seu turno, não se apresenta numa reta franqueza”¹⁰. E continua:

O significante, aquele que emite o sinal, está *de frente*, apesar da medição do sinal sem se propor como tema. Pode, sem dúvida, falar de si- mas nesse caso anunciar-se-ia a si próprio como significado e, consequentemente como sinal por sua vez. Outrem, o significante, manifesta-se na palavra ao falar do mundo e não de si, manifesta-se propondo o mundo, *tematizando-o*.¹¹

Em “*Significação e sentido*”¹² para o nosso autor, “a essência da linguagem a que os filósofos concedem agora uma função primordial – e que vai marcar a própria noção de cultura – consiste em fazer luzir, para além do dado, o ser no seu conjunto”¹³. Para ele, nesta concepção o dado recebe uma significação a partir desta totalidade¹⁴. Nesta mesma passagem

¹⁰ TI, p. 82

¹¹ TI, p. 82 (Grifo do autor)

¹² Título do Primeiro artigo de Humanismo do Outro Homem, publicado na *Revue de Métaphysique et Morale* em 1964.

¹³ HA, p. 27.

¹⁴ Lévinas em uma conferência em fevereiro de 1948, com o título “*Parole et Silence*” no Collège philosophique, ao tratar da totalidade escreve: “A totalidade - a possibilidade de totalização - é a permeabilidade mesma ao pensamento. O pensamento anterior a totalidade, percorre esta totalidade, já que este percurso pelo pensamento ou razão nada mais é do que a totalização mesma da totalidade. E inversamente: a fosforescência do ser nada mais é do que a totalização de sua totalidade pela qual a totalidade se torna totalidade, ou seja, deixa de ser estranho para si mesmo, como diz Hegel para si. Hegel é precisamente quem nos teria ensinado que a totalização da totalidade ou o pensamento é a realização plena da totalidade”. Ver: OC2, p. 77. (Tradução nossa).

ele afirma que a totalização desta totalidade não se assemelharia a uma operação matemática, e continua:

A significação – enquanto totalidade clareadora e necessária à própria percepção – é um arranjo livre e criador: o olho que vê está *essencialmente* num corpo que é também mão e órgão de fonação, atividade criadora pelo gesto e pela linguagem. (...) *Por si*, o olhar seria relativo a uma posição. A visão, por *essência*, estaria ligada ao corpo, dependeria do olho. *Por essência*, e não apenas *de fato*¹⁵.

Ainda discutindo o conceito de visão, para Lévinas, o fato da totalidade transpor o dado sensível e a visão ser encarnada, deve ser entendido como pertencente à essência da visão, onde a “sua função original e última não consistiria em refletir o ser como num espelho”¹⁶, nem a sua receptividade ser “interpretada como uma aptidão a receber impressões”¹⁷. A iluminação é um processo de reunião, do ser, onde o sujeito que está lá, face ao ser para acolher o reflexo, está também do lado do ser para operar a reunião e é esta ubiquidade a própria encarnação, o que Lévinas chama de “a maravilha do ser humano”¹⁸. Nesta relação o espectador é ator, pois a visão não se reduz ao acolhimento do espetáculo, mas “simultaneamente, opera no seio do espetáculo que acolhe”¹⁹.

A receptividade da realidade e a significação que a receptividade pode revestir parecem distinguir-se, como se essa experiência, num primeiro momento, oferecesse conteúdos: “formas, solidez, aspereza, cor, som, sabor, odor, calor, peso, etc.”²⁰ e num segundo momento estes conteúdos se animassem de metáforas, recebendo uma sobrecarga

¹⁵ HA. p. 27. (Grifo do autor)

¹⁶ HA. p. 28.

¹⁷ HA. p. 28.

¹⁸ HA. p. 28. Por Humano: “Lévinas prefere mais frequentemente o termo ‘humano’ ao termo ‘homem’ embora ele quase não tematiza a questão da preferência. Para ele se trata de distinguir o privilégio dado ao homem em seu pensamento, do humanismo clássico criticado pelo anti-humanismo e / ou pelas ciências humanas no século XX. Se ele se arrisca, por vezes, a assumir por própria conta o termo humanismo, é imediatamente para corrigi-lo renovando radicalmente o sentido da expressão ‘humanismo do outro homem’. É por isso que, de certa forma, ele está pronto para ouvir a crítica anti-humanista na medida em que ela nos liberta das miragens implicadas, no ser, na substância, e no privilégio do homem entendido como subjetividade substancial dotada de um livre-arbítrio e de uma responsabilidade que é a contrapartida do último. Além disso, se Lévinas escreveu que era necessário criticar o humanismo, é porque ele julgava que humanismo não tinha respeitado suficientemente o humano, pois não foi capaz de designar como a abertura de toda significação o rosto de outrem enquanto ele me comanda e suscita assim a minha subjetividade fora do ser, na anarquia antes da oposição mesma entre passividade e atividade: é nesta ‘passividade mais velha do que qualquer passividade’ que caracteriza então a subjetividade e que é, portanto, ‘a maneira de ser’ do que precede o reino do ser, que Lévinas designa a responsabilidade sem precedentes pelo humano que me faz humano”. Cf. CALIN, Rodolphe. *Le vocabulaire de Lévinas*. p. 34. (Tradução nossa).

¹⁹ HA. p. 28.

²⁰ HA. p. 21.

“que os levasse para além do dado”²¹. Para Lévinas, ao conceber a significação desta forma, “o ato de significar seria mais pobre que o ato de perceber. De direito, a realidade possuiria imediatamente uma significação. Realidade e inteligibilidade coincidiriam”²². Desta forma “a identidade das coisas traria a identidade e sua significação”²³. Nesta passagem, Lévinas, ao tratar da significação e da realidade no que se refere a Deus²⁴, sustenta que para Deus, que é “capaz de uma percepção ilimitada”²⁵, não há significação distinta da realidade percebida, compreender equivale a perceber.

1.1.1.2 A Significação e gesto cultural

Vejamos neste ponto a relação estabelecida por Lévinas entre significação e gesto cultural. O evento anteriormente tratado, intitulado por nosso autor de “a reunião do ser”, que segundo ele clarifica e torna significantes os objetos, “não é um amontoar de objetos qualquer”²⁶, tal evento equivale ao que ele chama de “produção destes seres não naturais de um tipo novo que são os objetos culturais – quadros, poemas, melodias; equivale também ao efeito de todo gesto lingüístico ou manual da atividade, a mais banal, criador através da evocação de criações culturais antigas”²⁷. Estes “objetos” culturais reúnem-se em totalidades,clareando e exprimindo uma época.²⁸

Um ponto forte desta relação significação/gesto cultural é a afirmação de nosso autor, de que a “significação não pode ser inventariada na interioridade de um pensamento”²⁹. Para ele, o próprio pensamento arraiga-se no contexto da cultura por meio do gesto verbal do corpo que o precede e o supera. E é exatamente a cultura objetiva, que pela criação verbal, de

²¹ HA. p. 21.

²² HA. p. 21.

²³ HA. p. 21.

²⁴ Rodolphe Calin em *Le vocabulaire de Lévinas* diz que: “Lévinas não hesita em nomear o transcendente “Deus” em seus textos filosóficos. Não se trata de forma alguma de designar o ser perfeito e onipotente, causa de si mesmo e de qualquer existência. ‘Deus’ também não é o nome de um conceito susceptível de ser tomado no processo da prova ou da dedução. Não se trata em hipótese alguma do ‘Deus dos filósofos’. Mas também não se trata do ‘Deus de Abrahão, Isaac e Jacó’, do Deus ao qual nos referimos na fé; a fé tradicionalmente oposta à racionalidade e aquilo que parece uma das formas mais elaboradas da última: a filosofia”. CALIN, Rodolphe. *Le vocabulaire de Lévinas*. p. 13. (Tradução nossa)

²⁵ HA. p. 21.

²⁶ HA. p. 29.

²⁷ HA. p. 29.

²⁸ Cf. HA. p. 29.

²⁹ HA. p. 29.

forma constante acrescenta o novo, ilumina, e conduz o pensamento.³⁰ Como pode ser evidenciado até aqui, para Lévinas o corpo ocupa um lugar de destaque nesta relação, como podemos ver na citação a seguir;

*O corpo é o fato de que o pensamento mergulha no mundo que pensa e que, por consequência, exprime este mundo ao mesmo tempo que o pensa. O gesto corporal não é descarga nervosa, mas celebração do mundo, poesia. O corpo é um sensor sentido – eis aí, segundo Merleau-Ponty, sua grande maravilha. Como sentido, está ainda, contudo, do lado de cá, do lado do sujeito; mas como sensor, já está do lado de lá, do lado dos objetos; pensamento que não é mais paralítico, é movimento que não é mais cego, mas criador de objetos culturais.*³¹

O corpo une a “subjetividade do perceber”, isto é, a nossa intencionalidade ao visar o objeto e a “objetividade do exprimir”, quer dizer, aquela intervenção do homem no mundo percebido ao criar as inúmeras manifestações de seres culturais, entre eles a linguagem, a poesia, a pintura, os arranjos musicais e tantos outros que clareiam os horizontes do humano. A criação cultural “não se acrescenta à receptividade, mas é imediatamente sua outra face. Nós não somos sujeito do mundo e parte do mundo de dois pontos de vista diferentes, mas, na expressão, nós somos sujeito e parte ao mesmo tempo”³². Assim, perceber é ao mesmo tempo, receber e exprimir. Para o nosso autor, é visível, que a expressão define o que vem a ser cultura e que a “cultura é arte”, ou que esta “arte” ou “celebração do ser” constitui a essência original da “encarnação”. Aqui cabe uma definição de estética em Lévinas, a de que arte não é “uma feliz errância do homem que se põe a fazer o belo”³³. Para ele:

A cultura e a criação artística fazem parte da própria ordem ontológica. Elas são ontológicas por excelência: tornam possível a compreensão do ser. Não é, pois, por acaso, que a exaltação da cultura e das culturas, a exaltação do aspecto artístico da cultura, dirige a vida espiritual contemporânea; que, para além do labor especializado da pesquisa científica, os museus e os teatros, como outrora os templos, tornam possível a comunhão com o ser e que a poesia passa por oração. A expressão artística reuniria o ser em significação e traria assim a luz original que

³⁰ Cf. HA. p. 29.

³¹ HA. p. 30. (*Grifo nosso*)

³² HA. p. 30.

³³ HA. p. 30. Ulpiano em “*El Discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*”, diz que: “A significação não precede nem a linguagem e nem a cultura, não é indiferente ao sistema de signos que podem ser inventados para torná-la presente no mundo; não existem culturas privilegiadas destinadas a refazer o mundo em função da ordem atemporal das Idéias ‘como aquela república platônica que varre as enchentes da história, como aquela República que de lá os poetas de mimesis são expulsos’. Para fenomenólogos, como para os bergsonianos. (...) E assim, sobre a contemporânea significação cultural e estética conduz a um pluralismo carente de um sentido único”. MORO, Ulpiano Vázquez. *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1982. p. 183-184. (Tradução nossa)

serviria ao próprio saber científico. A expressão artística seria, portanto, um acontecimento essencial que se produziria no ser, através dos artistas e dos filósofos.³⁴

Assim, a significação cultural tal como Lévinas a apresenta criticamente, ocupa um lugar excepcional entre o “objetivo” e o “subjetivo”, “atividade cultural desvelando o ser; oobreiro deste desvelamento, o sujeito, investido pelo ser como seu servo e guarda”.³⁵ Segundo Lévinas aí encontramos a ideia fixa de todo o pensamento contemporâneo, que ele chama de superação da estrutura sujeito objeto.³⁶

1.1.2 O antiplatonismo da filosofia contemporânea da significação

Avançando em nossa apresentação de como se dá “significação concebida como contexto”, visando a proposta inicial, a de conceituar a “significação sem contexto” levinasiano, abordemos o que seria para Lévinas o antiplatonismo da filosofia contemporânea da significação³⁷.

Em “*Humanismo do Outro Homem*” nosso autor, sustenta que a totalidade do ser, em que este “resplandece como significação, não é uma entidade fixada para a eternidade, mas requer o arranjo e a ação de juntar num todo, requer o ato cultural do homem. O ser em seu conjunto – a significação – reluz nas obras dos poetas e dos artistas”³⁸. No entanto, este reluzir se dá de modo diverso nos diversos artistas de uma mesma cultura, do mesmo modo em que esta significação se exprime diversamente nas diversas culturas.³⁹ Lévinas fala desta diversidade citando Merleau-Ponty, onde, a diversidade de expressão “não trai o ser, mas faz

³⁴ HA. p. 31. (*Grifo nosso*)

³⁵ HA. p. 31.

³⁶ Cf. HA. p. 31.

³⁷ Ulpiano em “*El Discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*”, ao tratar de “Os dois caminhos da filosofia” de Lévinas, aponta que: “O destino da filosofia contemporânea se julga entre dois pólos, representados arquetípicamente por Platão e Hegel. Para o Autor a filosofia - francesa - atual, independentemente de sua origem imediato - hegeliana, bergsoniana ou fenomenológica - se opõe a Platão em um ponto preciso e fundamental: não é capaz de conceber que algo seja inteligível fora de seu ‘de vir’. O anti-platonismo é a melhor definição do pensamento filosófico, no qual já não existe.” VÁZQUEZ, Ulpiano. *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1982. p. 182-183.

³⁸ HA. p. 32.

³⁹ Cf. HA. p. 32.

cintilar a inesgotável riqueza de seu acontecimento”⁴⁰, neste sentido uma obra cultural mesmo percorrendo o ser até o fim, o deixa intacto.⁴¹

Lévinas ao citar Heidegger, diz que para este “o ser revela-se a partir da abscondidade e do mistério do não-dito que os poetas e os filósofos conduzem à palavra, sem jamais dizer tudo”⁴². E quanto às expressões, que o ser recebeu e continua recebendo na história “seriam verdadeiras, pois a verdade seria inseparável da sua expressão histórica e, sem sua expressão, o pensamento não pensa nada”⁴³. Nesta perspectiva, para nosso autor a filosofia contemporânea da significação, seja ela de origem hegeliana, bergsoniana ou fenomenológica, opõe-se a Platão num ponto fundamental: “o inteligível não é concebível fora do devir que o sugere”.⁴⁴ Compreendemos melhor, à luz da filosofia contemporânea:

o que quer dizer a separação do mundo inteligível de Platão, para além do sentido mítico que se confere ao realismo das ideias: o mundo das significações precede, para Platão, a linguagem e a cultura que o exprimem; *ele é indiferente ao sistema de signos que se pode inventar para tornar presente este mundo ao pensamento.*⁴⁵

Nesta perspectiva, uma indiferença ao sistema de signos, a ponto de perder ou cair no esquecimento abolindo tais particularidades, na compreensão de Lévinas, implicaria à humanidade a perda de inapreciáveis tesouros de significações, “irrecuperáveis sem a retomada de todas estas formas culturais, quer dizer, sem sua imitação”.⁴⁶ E continua sustentando que:

⁴⁰ HA. p. 32.

⁴¹ Cf. HA. p. 32. Lévinas numa conferencia intitulada “*La Signification*” no Collège Philosophique em 28 de Fevereiro de 1961. “Mas esses gestos corporais que surgem a significação, são o rascunho da cultura mesma. A cultura se situa assim já no nível e no instante da percepção. A expressão corporal não é a consequencia de uma percepção prévia das coisas. A percepção é fora de controle como uma dança já significativa além de si mesma num mundo ao mesmo ponto onde ela aborda o mundo.(...) O gesto que exprime coincide com a percepção de que a acolhe. O pensamento é a apreensão e expressão, isto é, a línguagem. A cultura não é consecutivo à um conhecimento neutro e antes da natureza. Ele é a percepção mesma. O gesto revelador e o gesto criador de formas culturais, coincidente. Eles coincidem com a comunicação, porque a expressão sofre aos outros. Percepção, cultura e linguagem coincidem. O objeto que é puro objeto - aparentemente liberado da cultura - é na realidade inseparável da vida cultural que é a ciência. Mas é nas formas de arte que Merleau-Ponty parece desenvolver de preferência o simbolismo da cultura mesma. O gesto significante da expressão rompe a beleza do ser. Beleza é a significação. Nós encontramos Heidegger e o primado ontológico e a arte. E nós o juntamos a ele em dizer que o homem - espírito encarnado - é como gerado para a revelação do ser. A significação cultural continua a ser o sentido último da significação. O ser humano é cultural.” In OC2. p. 364-365. (Tradução nossa)

⁴² HA. p. 32.

⁴³ HA. p. 32.

⁴⁴ HA. p. 32.

⁴⁵ HA. p. 33. (*Grifo nosso*)

⁴⁶ HA. p. 34.

Para filosofia contemporânea, a significação não é somente correlativa do pensamento e o pensamento não é somente correlativo de uma linguagem que faria da significação uma $\alpha\pi\lambda\eta\ \delta\iota\eta\gamma\eta\varsigma$.⁴⁷

Assim, o anti-platonismo da filosofia contemporânea consiste na subordinação do intelecto à expressão: “o face-a-face – alma- idéia – interpreta-se, assim, como uma abstração-limite de um estar lado a lado num mundo comum; o intelecto visando ao inteligível repousaria ele próprio sobre o ser que esta visada pretende apenas clarear”.⁴⁸ E continua:

Para os fenomenólogos, como para os bergsonianos, a significação não se separa do acesso que ela conduz. *O acesso faz parte da própria significação*. Os andaimes nunca são tirados. E a escada jamais é retirada. Enquanto a alma platônica, liberada das condições concretas de sua existência corporal e histórica, pode alcançar as alturas do Empíreo para contemplar as idéias.⁴⁹

Para Lévinas, os contemporâneos “pedem ao próprio Deus que passe pelo laboratório, pelos pesos e medidas, pela percepção sensível e até pela série infinita de aspectos na qual o objeto percebido se revela”,⁵⁰ caso Ele queira ser um físico.

1.1.3 A Significação econômica

Voltemos agora nossa atenção à compreensão de nosso autor de “significação econômica”⁵¹ para darmos continuidade ao entendimento do conceito de “significação

⁴⁷ HA. p. 34.

⁴⁸ HA. p. 34.

⁴⁹ HA. p. 35. (*Grifo do autor*)

⁵⁰ HA. p. 35.

⁵¹ Ulpiano em “*El Discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*”, ao tratar deste mesmo tema, escreve que: “Em relação a significação econômica, Lévinas continua manifestando a admiração refletida em seus primeiros livros: o grande honra do materialismo, sua verdade, é a procura de uma significação unívoca ao mundo em função das necessidades do homem; o tratar de reconduzir o jogo equívoco com as significações culturais a suas estruturas econômicas. (...) A designação técnica e científica do universo é uma modalidade cultural: ‘interpretação do ser como se estivesse destinado ao laboratório e a fábrica’. Nesse sentido, se impõe já as necessidades, as modifica ou as cria. Não é, pois, um simples resultado se sua univocidade original; qualquer necessidade humana está já interpretada culturalmente. Em segundo lugar, não é seguro que a significação econômica reduza a multiplicidade das significações culturais. Prova disso é que a nova sociedade internacional, colocada sob o signo do desenrolar econômico e dos imperativos unívocos do materialismo, sente-se ameaçada pelos particularismos nacionais que, prévia e equivocadamente, havia sido interpretados como necessidades. Finalmente, as mesmas formas em que se manifesta essa busca de sentido: o altruísmo e o sacrifício por uma sociedade justa dificilmente podem ser interpretadas a justificar-se como necessidades (...).” In: VAZQUEZ, Ulpiano. *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1982. p. 185-186. (Tradução nossa)

concebida como contexto” aqui neste caso aplicado à economia. Aqui cabe insistir na alerta feita anteriormente: construir a partir das articulações de Lévinas a sua compreensão de “significação sem contexto” como crítica a cultura contemporânea.

Em “Humanismo do Outro Homem” a “significação fixa, privilegiada, que o mundo adquire em função das necessidades do homem, opõe-se, de fato, à multiplicidade de significações que afluem a realidade a partir da cultura e das culturas”.⁵² Neste sentido, as necessidades humanas elevam as coisas ao nível de valores. O homem, ao não “celebrar”, mas inversamente trabalhar o ser, confere a este um sentido único. “Na cultura técnica e científica, o equívoco do ser, como o equívoco da significação, seria superado”.⁵³ Para nosso autor poderia parecer que só a economia

seria verdadeiramente orientada e significante. Somente ela teria o segredo de um sentido próprio anterior ao sentido figurado. A *significação cultural, desligada deste sentido econômico – técnico e científico –, não teria senão o valor de um sintoma, o apreço de um ornamento conforme às necessidades do jogo, significação abusiva e enganosa, exterior à verdade.*⁵⁴

Lévinas sustenta que nenhuma necessidade humana existe, “na realidade, no estado unívoco da necessidade animal. Toda necessidade humana é, desde logo, interpretada culturalmente”.⁵⁵ Só se tratando de uma humanidade subdesenvolvida que a necessidade poderia deixar o que nosso autor chama de falsa impressão de univocidade.⁵⁶

Assim, “as necessidades que, pretensamente, orientam o ser, recebem seu sentido a partir de uma intenção que não procede mais destas necessidades”⁵⁷. Segundo Lévinas foi este o grande ensinamento da *República* de Platão: “O Estado que se funda sobre as necessidades dos homens não podem nem subsistir, nem mesmo surgir, sem os filósofos que dominam suas necessidades e que contemplam as Idéias e o Bem.”⁵⁸

Ao percorrer esta trajetória, na tentativa de entender as articulações feitas pelo autor em seus textos apontando o que para ele vem a ser “significação sem contexto”⁵⁹, para

⁵² HA. p. 36.

⁵³ HA. p. 36.

⁵⁴ HA. p. 36. (*Grifo Noso*)

⁵⁵ HA. p. 37.

⁵⁶ Cf. HA. p. 37.

⁵⁷ HA. p. 38.

⁵⁸ HA. p. 38.

⁵⁹ Ulpiano em “*El Discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*”, ao tratar da significação sem contexto em Lévinas escreve: “A realização de intenção que busca na Ética ou na Moral a ‘significação sem contexto’ equivale, ao menos assim é descrita pelo Autor, a uma ‘volta’ à ‘sabedoria grega’, ao platonismo; se bem que esta volta estará mediatisada por todo o desenrolar da filosofia contemporânea. (...) Método que situará a significação na Ética, o melhor, que fará da situação ética a

assim compreendermos o inverso desta em eventos em que o autor aponta como “significação concebida como contexto”, tomemos como chave e ponte de idéias, sem a pretensão de fechar o discurso, o trecho de “*El Discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*” de Ulpiano Vázquez, onde este coloca a ética como a possibilidade de uma “significação sem contexto” no pensamento levinasiano.

*A ética é a concreta e única realização da possibilidade de uma intenção que já não pertence a estrutura noema-noesis; de uma intenção - que Lévinas denominará Desejo - que já não pode reduzir-se a estrutura formal do pensamento como relação sujeito-objeto em que toda transcendencia é reduzida na imanência. A Ética é a possibilidade de uma significação sem contexto.*⁶⁰

Estabelecida a oposição entre “significação concebida como contexto” e “significação sem contexto”, iniciemos o segundo momento deste capítulo, numa tentativa de mostrar o processo de dissolução da humanidade contemporânea na visão de Lévinas.

1.2 A crise do humanismo e a precariedade do conceito: homem

Aqui, neste ponto, abordaremos a crise do humanismo e a precariedade do conceito homem. Seguindo além de “*Humanismo do Outro Homem*” outros textos levinasianos buscaremos apresentar como esta crise do humanismo implica na dissolução da humanidade contemporânea.

significação por excelência. O caminho ou método husserliano de reencontrar a intenção principal, platônica, da fenomenologia de Husserl será nesta época definido e exercitado pelo Autor como o ‘itinerário cartesiano’ que afirma a prioridade da ideia de infinito em relação à ideia do ser e a ontologia: (...) Normalmente, contudo, a passagem da ética-religião à exterioridade metafísica - o outro, infinito, Bem-mais-além-da-essência, Deus - não se realiza de maneira direta. O ponto de partida imediatamente perceptível não é um tema religioso ou bíblico, mas uma situação sociocultural: o, fim do mundo’ no período anterior, a violência e a disseminação deste sentido. Essa situação é interpretada filosoficamente adaptando os pontos de vista dos diferentes discursos filosóficos contemporâneos. E é aí onde o trabalho original de Lévinas começa: como ‘crítica’ que trata de operar uma ‘redução’, uma ‘descontextualização’ das diversas e encontradas significações, ‘deduzindo’ a significação por excelência, a humana, a ética. A filosofia de Lévinas, segundo o mesmo, é um ‘transcendentalismo que começa pela ética’. ‘Começa’ pela ética, não se detém nela. Como já se tem indicado, a situação ética está condicionada por sua vez e exige uma nova análise. E assim como a trajetória seguida normalmente pelo Autor desemboca na peculiar maneira de compreender o discurso filosófico que tem sido descrito.” In: VÁZQUEZ, Ulpiano. *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1982. p. 188. (Tradução nossa)

⁶⁰ VÁZQUEZ, Ulpiano. *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1982. p. 23. (Tradução e Grifo Nossa).

Para Lévinas a fonte da crise do humanismo na sociedade contemporânea está sem dúvida na “experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições”⁶¹. E completa:

Nos lugares onde se localizam cidades e campos que os humanos *habitam*, ordenando-se, segundo diversos conjuntos, entre os *entes*; em toda esta realidade “correta”, o contra-senso dos vastos empreendimentos frustrados – em que política e técnica resultam na negação dos projetos que os norteiam – mostra a inconsistência do homem, joguete de suas obras. *Os mortos que ficaram sem sepultura nas guerras e os campos de extermínio afiaçam a idéia de uma morte sem amanhã e tornam tragicômica a preocupação para consigo mesmo e ilusórias tanto a pretensão do animal rationale a um lugar privilegiado no cosmos, como a capacidade de dominar e de integrar a totalidade do ser numa consciência de si.*⁶²

Constantemente, Lévinas faz menção aos horrores da guerra na qual foi vítima, e tais horrores é a manifestação clara desta crise do humanismo. Em “*Noms propres*” ele descreve: “As guerras mundiais – e locais – o nacional-socialismo, o stalinismo – e também a destalinização – os campos de concentração, as câmaras de gás, os arsenais nucleares, o terrorismo e o desemprego - é demais para uma única geração, mesmo que ela só tenha sido testemunha”⁶³.

Para entendermos a crise do humanismo na obra levinasiana, optamos por discutir esta crise em três pontos: o “fim do Humanismo”, o “anti-humanismo neopositivista” e o “humanismo ocidental”, que no nosso entender, reflete diretamente o que o nosso autor concebe como crise do humanismo e precariedade do conceito homem. Comecemos discutindo o modo como o nosso autor conceitua o “fim o humanismo”.

1.2.1 O fim do Humanismo

Lévinas em sua obra: “*De Deus que vem a Idéia*” ao falar da deficiência humana, consequentemente deste “fim do humanismo”⁶⁴, aponta para o que ele chama de decepção

⁶¹ HA. p. 71.

⁶² HA. p. 71. (*Grifo Noso*).

⁶³ Cf. NP. p. 9.

⁶⁴ Para Ulpiano Vázquez, ““Um quarto de século atrás nossa vida se interrompeu e, sem dúvidas, a mesma história. (...) Quando se tem este tumor na memória, vinte anos não muda nada. Sem dúvida muito logo a morte anulará o privilégio injustificado de ter sobrevivido a seis milhões de mortos (...). Nada foi capaz de preencher, nem siquer recobrir, este abismo sem fundo. Talvez se volta a ele com menor frequência desde a dispersão cotidiana, porém o vestígio é sempre o mesmo (...). Vale a pena obstinar se em fazer entrar nesse vestígio a uma humanidade cuja memória não está enferma de seus próprios relacionamentos? Poderão compreender nossos filhos essa sensação de caos e vazio?” (...). “O ‘caos’ e o ‘vacío’, como se recordará, havia sido o ponto de partida dos primeiros escritos filosóficos do Autor. Eram o símbolo e ‘fim do mundo, expressão que voltará a utilizar para significar

que a deficiência humana suscita. Tal decepção encontra, assim, “um atenuante na evocação do inacabado do processo histórico, anunciando a integração universal do Ser na Idéia; por meio deste inacabamento, o ato puro seria, ainda e unicamente, vontade livre”⁶⁵. Esta deficiência pode ser explicada também, “pela renúncia a liberdade que, enquanto liberdade, expõe-se, sem desmentir-se, a uma escolha infeliz”⁶⁶. Aqui nesta mesma passagem ele coloca a experiência do pecado que

explicaria a própria mortalidade e seria, assim, a última razão da não-liberdade; porém, assim fazendo, ele confirmaria a liberdade essencial do homem. Em consequência disso, a humanidade deficiente – criminosa, imoral, doente, detida ou atrasada no seu desenvolvimento – deveria, encarcerada, internada, colonizada, educada, ser separada da verdadeira humanidade, da humanidade boa, sã e madura. A deficiência não comprometeria o homem pensado sempre como essência ativa e livre. Mas é possível assegurar-se de que, na pura atividade, a consciência de si que o homem atinge na Humanidade – Estado mundial e homogêneo –, a morte, como nada, perde seu dardo e deixa de ser o ponto onde começa a deficiência?⁶⁷

Para Lévinas, o nosso tempo, confere uma nova significação à deficiência humana em virtude da consciência que temos desta. Para o nosso autor esta deficiência “é vivida numa ambiguidade: desespero e frivolidade. A exaltação do humano na sua coragem e no seu heroísmo – na sua identidade de atividade pura – inverte-se em consciência de malogro, mas também de jogo. Jogo de influências e de pulsões”⁶⁸. O jogo aqui posto é executado sem jogadores e sem desafio, neste sentido o jogo é sem sujeito e não possui um rigor racional de tipo estoico, spinozista, ou hegeliano. Para Lévinas essa inversão da crise do sentido em irresponsabilidade do jogo que é:

o fim do humanismo e da metafísica e, em definitivo, da filosofia. Expressões, todas elas, que ouvia desde o século passado, a julgamento de Lévinas, se tem realizado na experiência histórica de sua geração, e ‘talvez’ permitam supor ‘após as proposições que são perdidas e o fim de certa inteligibilidade, ou aurora de um outro.’ (...) “Os últimos escritos de Lévinas são um inventário desta crise da ‘filosofia que nos foi transmitida’; crise que não pode dizer-se mais que como a incapacidade de responder a seus próprios critérios de sentido; como o choque com sua própria linguagem dispersado em discursos inumeráveis e contraditórios e que, ante as ciências de comunicabilidade universal, tem perdido todo seu crédito: ‘no mesmo sino que soa no duelo da filosofia ressoa já o Te Deum das ciências irresistíveis.’” (...) “reduzir o homem a consciência de si e a consciência de si ao conceito, ou seja, a Historia; deduzir do conceito e da historia a subjetividade do eu para encontrar desta maneira um sentido à singularidade de qualquer homem em função do conceito e depreciando como contingente o que essa redução pode deixar como irredutível e essa dedução como resíduo, equivale a esquecer o que é melhor que o ser, ou seja, o Bem”. In: VÁZQUEZ, Ulpiano. *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1982. p. 261-265. (Tradução nossa)

⁶⁵ DDVI. p. 74

⁶⁶ DDVI. p. 74

⁶⁷ DDVI. p. 74.

⁶⁸ DDVI. p. 78

talvez, apesar de sua ambiguidade, a modalidade mais perversamente sutil do fiasco humano. Desordem graciosa como simples reflexos do ser e incapaz de resistir à droga e que, na sua arbitrariedade, se experimenta como menos constrangedora que a lei social e a própria lógica, sempre repressiva. O ser aceita-se como agradável. Denuncia-se a lei rigorosa como hipócrita, pois, obstinada em seu rigor, ela apenas revela seus desgastes e sua absurdade. Sem perder sua significação de fim, a morte acrescenta a gratuidade do ilusório à leviandade do ser.⁶⁹

A expressão do Eclesiastes: “Vaidade das vaidades”, é para Lévinas maravilhosamente precisa. “Vaidade com expoente: a morte só golpearia as aparências de atos, pois não haveria mais atos, nem sujeito e nem atividades. Só haveria caprichos de epifenômenos já se diferenciando de si mesmos”⁷⁰. Eis aí os “Ilusórios simulacros de significados se dissipam no abismo da morte. Crise da linguagem na qual se dissolvem todas as sínteses, toda a obra da subjetividade constituinte”⁷¹. Aqui o fim do mundo é posto como os arsenais nucleares que revelam o aspecto popular e angustiante, e é talvez para esse fim que caminha o “fiasco do humano”⁷².

Em *Humanismo do Outro Homem*, ao falar da ineficácia da ação humana, Lévinas diz que esta nos ensina a precariedade do conceito “homem”. Para ele o fato de pensar “a ação humana ao nível do trabalho e do mandamento”⁷³ é o mesmo que abordá-la em suas formas derivadas. “A ação, distinta de uma simples repercussão de energia ao longo de uma série causal, é o fato de começar, isto é, de existir como origem, e a partir de uma origem em direção ao futuro”⁷⁴. E continua:

A ação realiza-se então no caráter principal – incoativo – livre da *consciência*. A consciência é um modo de ser tal que tem no começo o seu ponto *essencial*. (...) Todo conteúdo da consciência foi acolhido, foi presente e, por conseguinte, é presente ou representado, memorável. A consciência é a própria impossibilidade de um passado que jamais teria sido presente, que estaria fechado à memória e a história. *Ação, liberdade, começo, presente, representação – memória e história – articulam de diversas maneiras a modalidade ontológica que é a consciência.*⁷⁵

Dando continuidade a nossa reflexão, sobre a “deficiência humana”, vejamos o que escreve Lévinas sobre este assunto em sua obra *De Deus que vem a ideia*: “os casos de

⁶⁹ DDVI. p. 78. (*Grifo nosso*)

⁷⁰ DDVI. p. 78

⁷¹ DDVI. p. 78

⁷² Cf. DDVI. p. 78

⁷³ HA. p. 77.

⁷⁴ HA. p. 77.

⁷⁵ HA. p. 77. (*Grifo do autor*)

deficiência humana – de inferioridade para a sua tarefa de homem, em que o homem se acha impotente para responder àquilo que dele se espera – fazem parte da experiência cotidiana”⁷⁶. Assim as causas físicas, econômicas e políticas tomaram conta do homem de tal forma com se este fosse apenas uma realidade natural entre outras⁷⁷.

Ainda em *De Deus que vem a ideia* Lévinas levanta a questão da “deficiência do homem” ao questionar se esta não remontaria a morte? Porém a morte aqui entendida “como porta do nada irrecusável, vindo fulminar um ser cujo sentido se reduz à essência⁷⁸, à tarefa ou à missão de ser”⁷⁹. Em outras palavras, este ser com sentido reduzido à essência, é o verbo *ser* expresso irrefletidamente tomado por verbo auxiliar. Para nosso autor o chamado “verbo dos verbos”,

enuncia, com efeito, uma atividade que não provoca nenhuma mudança – nem de qualidade nem de lugar – mas, precisamente, a identificação mesma do idêntico. O verbo *ser* é como a não-inquietude da identidade, como o ato de como o ato de seu repouso que, apesar da aparente contradição dos termos, os gregos não hesitaram em pensar como *ato puro* e que, provavelmente, só é pensável a partir do lugar em que é possível espantar-se com a terra firme sob os pés e com a abóbada celeste e suas estrelas fixas acima da cabeça. Por conseguinte, a deficiência do homem começa no traumatismo do fim rompendo a energia do *esse*, na “finitude da essência humana”⁸⁰.

1.2.2 O anti-humanismo neopositivista

Dando continuidade em nossa discussão sobre a crise do humanismo, vejamos o conceito de “anti-humanismo neopositivista” na obra levinasiana e como este contribui para com esta crise.

Lévinas em *Difícil liberdade* escreve que a humanidade ocidental até uma época relativamente recente buscava no humanismo a sua razão de ser. Em um sentido mais amplo significava “o reconhecimento de uma essência invariável chamada “homem”, a afirmação de seu lugar central na economia do real e de seu valor, que gera todos os valores”⁸¹; aqui o nosso autor coloca três pontos: o respeito pela pessoa em si e pelos outros; o florescimento da natureza humana; a satisfação dos desejos sem prejuízo para a liberdade nem para os prazeres

⁷⁶ DDVI. p. 71

⁷⁷ Cf. DDVI. p. 71

⁷⁸ Conforme nota da tradução portuguesa de “*De Deus que vem a Idéia*” o tradutor escreveu essência com *a* para designar o sentido verbal do termo *ser*: a efetuação do *ser*, o *Sein* distinto do *Seiendes*.

⁷⁹ DDVI. p. 72

⁸⁰ DDVI. p. 72. (*Grifo do autor*)

⁸¹ DL. p. 371. (Tradução nossa)

de outros homens. O primeiro ponto seria aquele que impõe a preservação de sua liberdade; o segundo implicaria a inteligência na ciência, na criação da Arte, do prazer na vida cotidiana; e por fim o terceiro implicaria a instauração de uma lei justa, nas palavras de nosso autor: “de um Estado razoável e liberal, de um Estado em paz com os outros estados e que diante do todo – este é um ponto importante – abre aos indivíduos o âmbito – o mais amplo possível – do privado, âmbito cujo limite a lei se detém”⁸². Aqui Lévinas coloca a importância do limite na lei para o humanismo, o qual parece não conceber outras leis por fora das do Estado e das da natureza.⁸³ Apresentado o humanismo em um sentido mais amplo, agora num sentido mais estrito o humanismo significa:

Em um sentido mais estrito, o humanismo significa o culto prestado a esses princípios. A chama interior do humanismo se reaviva ao entrar em contato com certas obras e com o estudo de certos livros onde princípios e humanidades se expressaram e se transmitiram por primeiro.⁸⁴

Aqui o humano deveria realizar-se através da palavra humana e como se o homem não fosse apenas algo para ser realizado, como se ele se encontrasse já no que todas as causas convergem, o humanismo pretende ser ação quando não é senão bela a linguagem. Este humanismo adota um certo estilo, metade artístico, metade predridor, que para Lévinas é a linguagem literária que anuncia estes valores. “É por isso que se contenta com os enunciados como se fossem atos e, desse modo, esquece progressivamente que estes nobres princípios ainda devem ser realizados efetivamente; o humanismo os esqueceu na retórica e na ideologia”.⁸⁵

Para Lévinas a crise do humanismo na história recente começa com acontecimentos desumanos entre eles os horrores das duas guerras mundiais. O nosso autor faz o seguinte questionamento:

É preciso recordar essas desumanidades? Guerra de 1914, Revolução Russa negando-se a si mesma no stalinismo, o fascismo, o hitlerismo, guerra de 1939 a 1945, borbardeos atômicos, genocídio e guerra ininterrupta desde então. Em outro plano uma ciência que quer abarcar o mundo e que agora ameaça se desintegrar. Ciência que calcula o real sem pensa-lo, como se surgesse apenas em cérebros humanos, sem o homem que é reduzido, pura e simplesmente, ao terreno em que se implatam as operações e os números. Ou em uma atmosfera diferente, a ambiciosa empresa filosófica que seduz muitos de nós em favor do pensamento e em contra do

⁸² DL. p. 371. (Tradução nossa)

⁸³ Cf. DL. p. 371

⁸⁴ DL. p. 371. (Tradução nossa)

⁸⁵ DL. p. 371-372. (Tradução nossa)

simples cálculo, mas que subordina o humano aos jogos anônimos do Ser e que apesar de suas "Cartas sobre o humanismo", é compreensiva com o próprio hitlerismo. Uma política e uma administração liberal que não erradica nem a exploração nem a guerra; um socialismo atolado na burocracia. Alienação da própria desalienação! Quantas voltas, quantas perversões do homem e de seu humanismo!⁸⁶

Para nosso autor o sentido do humano não está somente mal protegido, mas talvez, mal formulado no humanismo Greco-romano. As humanidades não esgotam o sentido do humano que não está resguardado de um deslize insensível. Diante do questionamento da fragilidade do humano no humanismo ocidental, Lévinas está convicto de tal fragilidade, e isto ele exemplifica com a evolução da cruz suástica aclamada pelas multidões: "Lembrem-se de que foi mais aclamada por causa dessa mesma aclamação. Evolução que fez "séries reflexões" a intelectuais e humanistas!"⁸⁷. Tal evolução não os fez pensar que, a pesar de toda sua generosidade, o humanismo ocidental nunca soube duvidar dos triunfos, nunca soube compreender as derrotas, nem pensar uma história na qual os vencidos e os perseguidos poderia apresentar um sentido válido.⁸⁸ Para o nosso autor:

Humanismo ambiente bastante debilitado, a dizer verdade. O caráter in-humano dos acontecimentos deste século tem suscitado, 'no conjunto da inteligência de nosso tempo, uma certa desconfiança respeito de uma determinada linguagem referida ao homem, algo que poderíamos designar, seguindo os slogans de moda, como antihumanismo. Desconfiança que não se cofunde necessariamente como o abandono do ideal humano e que consiste, ante todo, em por em dúvida o que temos descrito um instante atrás como humanismo no sentido estrito do termo.'⁸⁹

Para Lévinas o protesto contra as belas letras e a declamação "contra a decência na qual se refugia a hipocrisia, contra a antiviolência que perpetua os abusos porém, também, contra a violência das indignações verbais dos próprios revolucionários"⁹⁰, acabam convertendo em passa-tempo cultural como uma literatura revolucionária, que graças a própria revolução termina lisonjeando inúteis fins artísticos. Isto consiste no anti-humanismo⁹¹ contra a literatura que foge dos *graffiti* que buscam destruí-la.⁹²

⁸⁶ DL. p. 375-376. (Tradução nossa)

⁸⁷ DL. p. 376. (Tradução nossa)

⁸⁸ Cf. DL. p. 376.

⁸⁹ DL. p. 377. (Tradução nossa)

⁹⁰ DL. p. 377. (Tradução nossa)

⁹¹ Catherine Chalier, em sua obra: *Lévinas a utopia do humano*, descreve o que para o filósofo seriam os males do século: o niilismo, anti-humanismo contemporâneo e o individualismo das sociedades ocidentais. "Um século marcado pelo ódio para com o outro homem, o desprezo demasiado quotidiano para com ele e a surdez para com o seu queixume, a todos submete à tentação do niilismo - do qual o individualismo das sociedades ocidentais constitui um dos cruéis avatares. Os filósofos, educados,

Aqui cabe a alerta que faz Lévinas, para que a crise do humanismo não se reduza à crise das belas letras, nem se limite a denunciar a literatura que com toda sua eloquência esconde as mais terríveis misérias. Antes;

cabe perguntar-se a busca da franqueza e da verdade, para desmascarar o prestígio da línguagem, não tem posto a desnuda, em nossa civilização, as fissuras que ameaçam desfigurar a essência - supostamente eterna - do homem, fissuras que o manto da eloquência dissimula e, talvez protege.⁹³

Para o nosso autor o anti-humanismo presente no pensamento dos intelectuais contemporâneos tem se esforçado para ampliar as fissuras e transformá-los em lacunas. Diante dessa postura Lévinas sustenta que os intelectuais quando são verdadeiros, tem como missão “extrair e superar as possibilidades que abrem o deslocamento de sentido e que anunciam o deslocamento terreno; devem revelar os pressupostos de uma físsura imperceptível até mesmo a olho nu uma mera inconsistência nos fundamentos”⁹⁴. No entanto ao discutir as exigências aos intelectuais, não se deve exigir destes que, em qualidade de moralistas, reparem os defeitos estruturais descobertos, nem mesmo cabe condená-los por sua alegada imparcialidade.⁹⁵ No máximo,

podemos rever sobre os termos entre os quais se eles aparecem o sentido e perguntarmos se, além do que já foi dito por eles, a responsabilidade para Outro homem - mandamento obedecido antes de ser enunciado – não é, acaso, a linguagem anterior a linguagem, a significação mesma. Mas este é outro problema. Em todo caso, frente ao pensamento contemporâneo, não devemos sucumbir às tentações de alguma “ordem moral”: tão pouco devemos unirmos as reações dos bem-pensantes

desde Heidegger, a não esquecerem o “ser” e a pensarem a preocupação própria de cada um com a sua mortalidade, não respondem a esta crise profunda que trespassa as idéias e elimina a esperança. O sentido parece, de hoje em diante, ausentar-se dos discursos e muitos sorriem com condescendência perante o esforço daqueles que, ingênuos e obstinados, não ratificam o veredito dessa sabedoria desiludida, freqüentemente em perigo de naufrágio. O anti-humanismo contemporâneo tem, assim, origem numa inteligibilidade da realidade, desejosa de não se furtar à confrontação com os desastres que entenebrecem o mundo, impaciente por acabar com tudo que se parece segundo ela, com “espiritualismo”. CHALIER, Catherine. *Lévinas, a utopia do humano*. Trad. HALL, António. Editions Albin Michel, Lisboa, 1993. p. 9. Emmanuel Lévinas não se deixa levar pelo niilismo ou anti-humanismo, mas é perseverante na tarefa de pensar mesmo diante de um século em plena desordem. Sua proposta defronta-se com a filosofia ocidental como um todo, uma vez que esta sempre se caracterizou pela redução do *Outro* ao *Mesmo*. Lévinas questiona esta intenção da filosofia em transformar todo o diferente em idêntico, ou ainda em pensar a transcendência a partir da imanência. Cf. Ibid.p.10

⁹² Cf. DL. p. 377.

⁹³ DL. p. 378. (Tradução nossa)

⁹⁴ DL. p. 379. (Tradução nossa)

⁹⁵ Cf. DL. p. 379.

que nem sequer tomam o trabalho de pensar e que, depois de ter sido uma inquisição sobre sentimentos livres, terminam salvando a humanidade nos campos de concentração. Porém, atenção com as novas possibilidades que se abrem para nós! O anti-humanismo, que se baseia sobre um maior interesse pelo humano, antes do estalar o antagonismo entre a Lei e a Liberdade, às que cremos reconciliadas, e – mediante sucessivas subtrações de elementos – anuncia o fim da essência do homem, cuja irreduzibilidade e supremacia constituem a base do Antigo Testamento.⁹⁶

Em *Humanismo do Outro Homem* Lévinas diz ser certamente possível diante do anti-humanismo “pergunta-se por qual espírito de inconseqüência o anti-humanismo pode ainda reservar ao homem a descoberta do saber verdadeiro: o saber não passa, no fim das contas, pela consciência de si?” Aqui nosso autor aborda as ciências humanas como aquelas às quais “nada é mais duvidoso do que um Eu (Moi) que se escuta e se tateia”⁹⁷.

1.2.3 O humanismo ocidental

Visto o conceito de “anti-humanismo neopositivista” como um dos provocadores da crise do humanismo na sociedade contemporânea, continuemos nossa discussão sobre esta crise na perspectiva do “humanismo ocidental”. Vejamos como este conceito coroa a nossa reflexão e como este contribui para a crise do humanismo sob o ponto de vista da obra levinasiana. Por ser um tema extenso na obra de Lévinas, optamos aqui por abordá-lo em três pontos: Iniciaremos discutindo sua relação com a “fenomenologia”, perpassaremos pela “teodiceia” e por fim a sua relação com o que nosso autor chama de “ordem inter-humana”.

1.2.3.1 A fenomenologia e o humanismo ocidental

Em sua obra *Difícil Liberdade* ao tratar do sofrimento, Lévinas escreve que este é sem dúvida “um dado da consciência, de certo “conhecimento psicológico”, como a experiência de calor, som, toque, como outra qualquer sensação. Porém este mesmo “conteúdo” se dá apesar da consciência, como inacessível. O inacessível é a “inassumibilidade”⁹⁸

Para Lévinas no sofrimento a sensibilidade é vulnerabilidade, de modo que ela é mais passiva que a receptividade e a experiência que estão na base da fenomenologia. Ainda

⁹⁶ DL. p. 379. (Tradução nossa)

⁹⁷ HA. p. 72.

⁹⁸ DL. p. 441. (Tradução nossa)

nesta passagem, nosso autor descreve o sofrimento como puro padecer. “Não é uma passividade que degradaria ao homem como um ataque a sua liberdade, pois a dor a limitaria até comprometer a consciência de si e de não permitir ao homem, na passividade de seu sofrimento, mais identidade que a de uma coisa”⁹⁹. Assim a humanidade do homem que sofre é oprimida pelo mal das lágrimas, porém diferente do modo como o oprime a falta de liberdade; de um modo violento e cruel, da forma mais imperdoável que a negação que domina o paralisa o ato na situação de não-liberdade.¹⁰⁰

Este pensamento elevado é a hora de uma modernidade ainda incerta e vacilante que se anuncia atrás de um século de sofrimentos indizíveis, *porém na qual o sofrimento do sofrimento, o sofrimento pelo sofrimento inútil de outro homem, meu justo sofrimento por ele sofrimento injustificável dos demais, limpa a perspectiva ética do inter-humano sobre o sofrimento*. Em tal perspectiva se estabelece uma diferença radical entre o sofrimento no outro, ali onde ele está que é imperdoável para mim e que me solicita e invoca, e o sofrimento em mim, minha própria aventura do sofrimento em que sua inutilidade constitutiva ou congênita pode adquirir sentido, o único sentido do que é suscetível o sofrimento: converter-se em sofrimento pelo sofrimento – incluso inevitavelmente – de outro.¹⁰¹

Para o nosso autor essa atenção prestada ao sofrimento do *Outro*¹⁰², através das crueldades contemporâneas, pode afirmar-se como o modo mesmo da subjetividade humana, a ponto de erigir-se num supremo princípio ético para além da fenomenologia¹⁰³.

1.2.3.2 A teodiceia e o humanismo ocidental

Dando continuidade a nossa reflexão sobre o humanismo ocidental, vejamos como o discurso da teodiceia é articulado criticamente neste ponto, sem deixar de lado o que vimos

⁹⁹ DL. p. 442. (Tradução nossa)

¹⁰⁰ Cf. DL. p. 442

¹⁰¹ DL. p. 445 (Tradução e grifo nosso)

¹⁰² “Outro: Todo esforço de Lévinas consiste em, apartir de uma retomada critica da oposição - tradicional depois de Platão - entre o Mesmo e o Outro como oposição entre dois generos de ser, fazer jus a um ‘Outro absolutamente outro’. É outrem quem será a alteridade absoluta. Um ‘Outro absolutamente outro’, significa um outro que não é relativo ao Mesmo (ainda dependente dele), e que apartir daí não é mais interno ao ser. Pelo mesmo movimento, o Outro não poderia ser uma categoria formal apreendida na articulação do lógos que reflete o ser. A ontologia e a lógica são desqualificadas: o Outro não é experimentado autenticamente a não ser na relação ética”. In CALIN, Rodolphe. *Le vocabulaire de Lévinas*. p. 6. (Tradução nossa)

¹⁰³ Cf. DL. p. 445

no ponto anterior, onde a ambiguidade do sofrimento traz à luz o esboço de crítica ao fenomenológico.¹⁰⁴

Segundo Lévinas esta a humanidade ocidental buscou o sentido de sua significação própria numa ordem metafísica e juntamente com uma ética invisível construída em ensinamentos imediatos da consciência moral.¹⁰⁵ Tudo isto, e a teodiceia que a fundamentava, foi posto em questão no séc. XX:

Um século que tem conhecido, em trinta anos, duas guerras mundiais, os totalitarismos de esquerda e de direita, o hitlerismo e o estalinismo, Hiroshima, o gulag e os genocídios de Auschwitz e de Camboja. Um século que termina com a vergonha do retorno de tudo o que significa estes nomes barbares. Se trata de um sofrimento e de um mal imposto de forma debilitada, porém que nenhuma razão limita, graças a exasperação de uma razão que se converteu em política e se tem desprendido de toda ética.¹⁰⁶

Diante de tais horrores, Lévinas diz que o holocausto do povo judeo sob o império de Hitler é o paradigma deste sofrimento humano gratuito, o mal aparece no rol diabólico, não é meramente subjetivo.¹⁰⁷ Nesta perspectiva o nosso autor, evoca uma análise desta “catástrofe do humano e do divino” feita pelo judeu canadense o filósofo Emil Fackenheim¹⁰⁸:

O genocídio nazista do povo judeu – escreve- “não tem precedentes na história judia. Tão pouco o tem fora dessa história. Mesmo os genocídios consumados diferem do holocausto nazista em dois aspectos: povos inteiros tem sido assassinados por razões (pavorosas em qualquer caso) como a conquista do poder, de um território, da riqueza (...) Os massacres dos nazistas são a aniquilação por aniquilação, o massacre pelo massacre, o mal pelo mal (...) Mas, ainda mais original do que o próprio crime foi certamente a situação das vítimas. Nos albergues morreram por causa de sua fé acreditando até a morte que Deus havia necessidade de mártires. Cristãos negros foram assassinados por causa de sua raça, mas foram capazes de encontrar o seu consolo em uma fé que estava em questão. Os mais de um milhão de crianças judias massacradas no Holocausto nazista não morreram por causa de sua fé ou por motivos alheios à fé judaica. Mas, por causa da fidelidade de seus avós, que as tinham convertido em crianças judias”¹⁰⁹

Morte de mártires, morte ocorrida na incessante destruição por parte dos executores dessa dignidade de mártires, uma destruição cujo ato final se cumpre hoje na

¹⁰⁴ Cf. DL. p. 445

¹⁰⁵ Cf. DL. p. 446

¹⁰⁶ DL. p. 448. (Tradução nossa)

¹⁰⁷ DL. p. 448

¹⁰⁸ A análise referida por Lévinas, se encontra na íntegra no Livro “*la presencia de Dios en la Historia*”.

¹⁰⁹ DL. p. 449. (Tradução nossa)

contestação póstuma do fato mesmo do martírio pelos supostos “revisores da história”. A dor de toda sua malignidade e sem mistura, sofrimento em vão.¹¹⁰

Assim o fenómeno mesmo do sofrimento, em sua inutilidade é, em princípio, a dor dos outros. Para uma sensibilidade ética – que se em princípio, a dor próximo é certamente a origem de toda imoralidade.¹¹¹

Então, para Lévinas, o problema filosófico que representa a “dor inútil”, aparece em sua malignidade radical através dos acontecimentos do século XX. Diz respeito ao sentido que ainda é possível manter, após o fim da teodicéia que se classifica, na religião e na moralidade humana da bondade.¹¹²

1.2.3.3 A Ordem inter-humana e Humanismo ocidental

Para o nosso autor contemplar o sofrimento em uma perspectiva inter-humana¹¹³ “não consiste em adotar um ponto de vista relativo com respeito a ele, mas em restituir-lhe as dimensões de sentido sem as quais o caráter concreto imanente e selvagem de sua maldade em uma consciência não é mais que uma abstração”¹¹⁴. Também o fato de pensar o sofrimento numa perspectiva inter-humana “não se reduz a percebê-lo na coexistência de uma multiplicidade de consciências, ou em um determinismo social, acompanhado do simples saber que os homens em sociedade podem ter da sua proximidade ou de seu destino comum”.

¹¹⁵ E continua:

O inter-humano propriamente dito reside numa não-indiferença de uns para com os outros, numa responsabilidade de uns para com os outros, mas antes que a reciprocidade desta responsabilidade, que se inscreverá nas leis impessoais, venha sobrepor-se ao altruísmo puro desta responsabilidade inscrita na posição ética do eu como eu; antes de todo contrato, que significaria, precisamente, o momento da reciprocidade onde pode, sem dúvida, continuar, mas também pode atenuar-se ou extinguir o altruísmo e o desinteresse. A ordem da política – pós-ética ou pré-ética – que inaugura o “contrato social” não é nem condição insuficiente nem complemento necessário da ética.¹¹⁶

¹¹⁰ Cf. DL. p. 449

¹¹¹ DL. p. 449. (Tradução nossa)

¹¹² Cf. DL. p. 450

¹¹³ Considere esta perspectiva, nas palavras de Lévinas: “com sentido em mim, inútil aos outros”. Cf. DL. p. 451

¹¹⁴ DL. p. 451. (Tradução nossa)

¹¹⁵ DL. p. 451

¹¹⁶ DL. p. 452. (Tradução nossa)

Coloquemos uma última alerta de Lévinas quanto a esta ordem inter-humana, onde esta também reside no recurso de “uns pelos outros ao auxilio de outros antes de que a brilhante alteridade dos demais se banalise ou miminize em um simples intercambio de bons modos estabelecido como ‘comércio interpessoal’ nos costumes”¹¹⁷. Para ele esta ordem inter-humana refere-se a figuras com um sentido estritamente ético, diferentes daquelas que o *eu* e o *outro* adquirem no que costumeiramente se chama estado de natureza ou estado civil.

Ao final do percurso desses três pontos críticos que versaram sobre o humanismo ocidental, ficou evidente o posicionamento de nosso autor frente ao sofrimento, analisado apartir do fenômeno da “dor inútil” na perspectiva inter-humana de *minha* responsabilidade a respeito do outro homem, sem a espera pela reciprocidade, em outros termos, numa perspectiva inter-humana da exigência gratuita de auxílio, da assimetria da relação entre o *um* e o *Outro*.¹¹⁸

1.3 As Ciências Humanas

Numa época em que se proclama como “fim do humanismo, fim da metafísica¹¹⁹ – morte do homem – morte de Deus ‘ou morte a Deus!’”¹²⁰, idéias apocalípticas fomentadas pelo que nosso autor chama de alta sociedade intelectual,¹²¹ vejamos, por fim, nesta última seção do primeiro capítulo, como as “Ciências Humanas”, na visão levinasiana, contribuem para o processo de dissolução da humanidade contemporânea. Para melhor compreendermos a concepção de nosso autor acerca das “ciências humanas” desenvolvemos esta seção em três partes: “o formalismo lógico das ciências humanas”, “a contestação do mundo interior” e a “ontologia”.

¹¹⁷ DL. p. 452. (Tradução nossa)

¹¹⁸ Cf. DL. p. 452.

¹¹⁹ “Metafísica: Sabemos a dificuldade de dar uma definição univoca da metafísica, da ‘ciência da investigação: ciência do ser enquanto ser, ciência primeira dos seres... sabemos assim que a metafísica, em particular em Kant mas também na fenomenologia husserliana, é severamente criticada: a metafísica tradicional perderia de vista o real pretendendo liberar a última raiz e assim caindo em um céu de idéias ilusórias. Lévinas, ao contrário, comprehende a metafísica apartir de seu gesto transgressivo (“meta”, “trans”), como transgressão da fenomenalidade, do Mundo e de sua luz. Em rigor de termos, a metafísica é por assim dizer o sentido mesmo da transgressão: não abertura para um além, mas experiência do Desejo e/ou do Infinito como a experiência de um aprofundamento constantemente renovado dentro do que aparece”. In CALIN, Rodolphe. *Le vocabulaire de Lévinas*. p. 44. (Tradução nossa)

¹²⁰ HA. p. 91.

¹²¹ Cf. HA. p. 91.

1.3.1 O formalismo lógico das ciências humanas

O humanismo ocidental assume como a sua verdade primeira a ordem metodológica, originado no estruturalismo, o que Lévinas chama de “um certo espírito das pesquisas nas ciências humanas”¹²². Este impõe um formalismo que visa domesticar os fatos humanos que, “abordados em seus conteúdos, confundem a visão do teórico, e para medir a certeza mesma do saber, mas seguro dos limites de seus axiomáticos que de qualquer outro axioma”.¹²³ Assim, todo o respeito pelo “mistério humano” é denunciado, consequentemente, como ignorância e opressão.¹²⁴

O impulso das ciências humanas atuais, “procede de uma mutação da luz do mundo, (...) do formalismo lógico e das estruturas matemáticas na compreensão do homem”¹²⁵ da aplicação da identidade matemática em sentido formal e exato até na “ordem do humano”, eliminando assim o sujeito da ordem das razões.¹²⁶

Não é mais o homem por vocação própria, que procura ou possui a verdade; é a verdade que suscita e possui o homem “sem se importar com ele”. A interioridade do eu (moi) idêntico a si mesmo dissolve-se na totalidade sem dobrar nem segredos. Todo homem está do lado de fora. Isto pode passar como uma formulação muito sólida do materialismo.¹²⁷

E continua:

A interioridade não seria rigorosamente interior. Eu é um outro. Não é a identidade mesma que estará em cheque? O sentido deveria ser procurado no mundo que não traz vestígios humanos e que não falseia a identidade das significações, no mundo puro de toda a ideologia.¹²⁸

Em *Difícil Liberdade* Lévinas levanta a seguinte questão: Será que a ciência produziu o além do ser descobrindo o todo do ser? Será que ela deu a si mesma o lugar ou o não-lugar necessário a seu próprio nascimento, à manutenção de seu espírito objetivo? Para ele este questionamento permanece em meio ao pensamento contemporâneo que move-se, sem traços humanos, onde a subjetividade perdeu lugar no meio de uma paisagem espiritual

¹²² HA. p. 91.

¹²³ HA. p. 91.

¹²⁴ HA. p. 92. (*Grifo do autor*)

¹²⁵ HA. p. 92.

¹²⁶ Cf. HA. p. 92.

¹²⁷ HA. p. 92.

¹²⁸ HA. p. 95.

que pode ser comparada segundo o nosso autor, com aquela que se ofereceu aos astronautas que, como primeiros, pisaram sobre a lua e onde a terra se mostrou astro desumanizado.¹²⁹

1.3.2 A contestação do mundo interior

Em Humanismo do Outro Homem, Lévinas aborda a questão da contestação do mundo interior, dizendo que no pensamento contemporâneo existe uma convergência significativa, entre o questionamento da subjetividade pelas ciências humanas e o pensamento filosófico. Segundo nosso autor “Heidegger vincula a noção da subjetividade transcendental com uma certa orientação da filosofia européia, com a metafísica. Ele estima que esta metafísica chega ao fim”.¹³⁰ E ainda fazendo alusão a Heidegger, escreve que para este a essência do ser “é a eclosão de um certo sentido, de uma certa luz, de uma certa paz que não creditam nada ao sujeito, não exprimem nada que seja interior a uma alma”¹³¹. Nesta mesma passagem coloca que o “foro íntimo” não é mais o mundo, e sobre isso escreve:

O mundo interior é contestado por Heidegger como pelas ciências humanas. Pensar, após o fim da metafísica, é responder à linguagem silenciosa do convite; é responder do fundo de um escutar, a paz que é a linguagem original; pensar é maravilhar-se deste silêncio e desta paz. Simplicidade e encantamento que são também resistência e atenção extrema do poeta e do artista: é, no sentido próprio do termo, guardar o silêncio. O poema ou a obra de arte guarda o silêncio, deixa ser a essência do ser, como pastor guarda o seu rebanho. O ser requer o homem como uma pátria ou um solo requer seus autóctones.¹³²

Como pudemos ver na citação anterior, tanto as ciências humanas quanto Heidegger, segundo Lévinas desembocam, “quer no triunfo da inteligibilidade matemática, recalando na ideologia o sujeito, a pessoa, sua unicidade e sua eleição, quer no enraizamento do homem no ser, do qual seria o mensageiro e poeta”.¹³³ Nesta perspectiva, Lévinas põe que a interioridade não se descreve em termos espaciais quaisquer como volume de uma esfera envolvida e fechada ao Outro, mas formada como consciência reflete no dito e pertencendo assim ao espaço comum a todos; “a interioridade é o fato de que no ser o começo é precedido, mas aquilo que precede não se apresenta ao olhar livre que o assumiria, não se faz presente,

¹²⁹ Cf. DDVI. p. 24

¹³⁰ HA. p. 96.

¹³¹ HA. p. 96.

¹³² HA. p. 96. (Grifo nosso)

¹³³ HA. p. 97.

nem representação”.¹³⁴ Nesta perspectiva, escreve nosso autor esclarecendo o seu pensamento:

O sujeito não decide, portanto, sobre o ser por uma liberdade que o tornaria senhor das coisas, mas por uma susceptibilidade pré-originária, mais antiga que a origem; susceptibilidade esta provocada no sujeito sem que a provocação jamais se tenha feito presente ou logos que se oferece à assunção ou à recusa e que se localiza no campo bipolar dos valores. Por esta susceptibilidade, o sujeito é responsável de sua responsabilidade, incapaz de furtar-se a ela sem guardar o vestígio de sua deserção. Ele é responsabilidade antes de ser intencionalidade.¹³⁵

Até aqui pudemos perceber como as ciências humanas, por meio de seu formalismo lógico, e de sua contestação ao mundo interior, contribuíram para a dissolução da humanidade, na perspectiva levinasiana. Vejamos agora como a ontologia, soma neste processo de dissolução.

1.3.3 A ontologia

Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas faz uma afirmação forte, e que traduz bem a nossa intenção quanto a este tópico, para ele a “metafísica precede a ontologia”¹³⁶. Embora o tema da redução do Outro ao Mesmo seja discussão para o próximo capítulo, já anteciparemos aqui, a causa desta redução que segundo nosso autor não é outra senão a ontologia.

A tradição filosófica ocidental ao longo de sua história na maioria das vezes foi uma ontologia, reduzindo o *Outro ao Mesmo* pela mediação do ser. Nosso autor lembra que “o primado do mesmo foi a lição de Sócrates; nada receber de outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre”¹³⁷. Neste sentido a liberdade não se assemelha ao que Lévinas chama de a caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. A filosofia ocidental como ontológica tem como sentido último à sua permanência no mesmo, que é razão. O conhecimento “é o desdobramento dessa identidade, é liberdade (...) A neutralização do outro, que se torna tema ou objeto - que aparece, isto é, se coloca na claridade - é precisamente a sua redução ao mesmo”¹³⁸. Mas se assim for, em que consiste conhecer ontologicamente? Para Lévinas:

¹³⁴ HA. p. 80.

¹³⁵ HA. p. 81.

¹³⁶ TI, p. 29

¹³⁷ TI, p.31

¹³⁸ TI, p.31

é surpreender no ente oposto aquilo por que ele não é este ente, este estranho, mas aquilo por que ele se trai de algum modo, se entrega, se abandona ao horizonte em que se perde e aparece, se capta, se torna conceito. Conhecer equivale a captar o ser a partir de nada ou a reduzi-lo a nada, arrebatar-lhe a sua alteridade (...) A medição (característica da filosofia ocidental) só tem sentido se não se limitar a reduzir as distâncias.¹³⁹

Para darmos continuidade a esta discussão, cabe como alerta ao leitor, o que diz Ulpiano em *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*, ao abordar a Metafísica versus Ontologia, que comprehende a investigação filosófica de Lévinas como metafísica, esta sempre se opõe à ontologia em seus escritos.¹⁴⁰

E esta ontologia enquanto filosofia primeira é para nosso autor uma filosofia do poder, onde “o egoísmo da ontologia mante-se mesmo quando, ao denunciar a filosofia como já olvida do ser e como já a caminho da noção do sujeito e do domínio técnico, Heidegger encontra, no pré-socratismo, o pensamento como obediência á verdade do ser”¹⁴¹. Neste sentido a posse é aquela forma por excelência sob a qual outro se torna o mesmo, tornando-se assim meu.¹⁴² Desta forma a filosofia do poder, que é a ontologia, enquanto filosofia primeira que não põe em questão o *mesmo* é em outros termos para o pensamento levinasiano uma filosofia da injustiça.

A ontologia heideggeriana que subordina a relação com outrem à relação com o ser em geral - ainda que se oponha á paixão técnica, saída do esquecimento do ser escondido pelo ente- mantem-se na obediência do anônimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação imperialista, à tirania. (...) É preciso inverter os termos. Para a tradição filosófica, os conflitos entre o mesmo e outro resolvem-se pela teoria em que o outro se reduz ao mesmo ou, concretamente, pela comunidade do Estado em que sob o poder anônimo, ainda que inteligível, o eu reencontra a guerra na opressão tirânica que sofre da parte da totalidade (...) O nosso esforço consiste concretamente em manter, na comunidade anônima, a sociedade, não é contra a verdade, dirige-se ao ser na sua exterioridade absoluta e cumpre a própria intenção que anima a caminhada para a verdade.¹⁴³

Em sua obra “*Entre Nós*” nosso autor ao discutir as investigações ontológicas contemporâneas, diz que “os pensadores elevaram-se diretamente acima das “iluminações” dos cenáculos literários para respirar novamente o ar dos grandes diálogos de Platão e da

¹³⁹ TI, p.31

¹⁴⁰ Cf. VÁZQUEZ, Ulpiano. p. 16.

¹⁴¹ TI, p. 33

¹⁴² Cf. TI, p. 33

¹⁴³ TI, p. 34

metafísica aristotélica”.¹⁴⁴ De modo que questionar tal evidência posta como fundamental é um empreendimento temerário. Por outro lado abordar a filosofia por este questionamento é, remontar a sua origem, “para além da literatura e seus patéticos problemas”.¹⁴⁵ Desta forma, escreve Lévinas:

a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teorética, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou a verdade.¹⁴⁶

E é desta compreensão que procede a civilização ocidental, que para o nosso autor, o é “mesmo que esta seja esquecimento do ser. Não é porque há o homem que há a verdade. É porque o ser em geral se encontra inseparável de sua possibilidade de abertura – porque há verdade – ou, se se quiser, porque o ser é inteligível é que existe humanidade”¹⁴⁷.

Para Lévinas o pensamento ocidental consiste em entender o ser como a fundação do ente. “A filosofia, toda a filosofia não foi senão linguagem do ser; ela é a modalidade pela qual o ser pode dizer-se; porque há uma linguagem silenciosa do ser a que o homem responde”.¹⁴⁸

Por fim, em *Carnets de captitivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, nosso autor escreve sobre o primado da ontologia nos seguintes termos:

“Antes de conhecer o ser, ele deve conhecer para ser. Truismo? As pesquisas que isso dá origem a perceber esta evidencia do sentido comum ao modo - um sentido menos comum e mais antigo. Conhecimento do ser que torna possível o ser. Platão para ver: objeto e luz. A luz não é vista, mas mas vemos na (dans) luz. Então visão comparado com algo no sentido de uma relação que não é algo. Abertura heideggeriana.¹⁴⁹

Enunciada a questão da ontologia na obra levinasiana, ainda que em textos selecionados, correndo assim o risco de deixar para trás algum aspecto desse tema abordado de outro modo pelo nosso autor, levando em consideração a peculiaridade de sua obra como já alertado anteriormente, e assim completado o esquema previsto para este primeiro capítulo,

¹⁴⁴ EN. p. 21.

¹⁴⁵ EN. p. 21.

¹⁴⁶ EN. p. 22.

¹⁴⁷ EN. p. 22.

¹⁴⁸ DMT. p. 136.

¹⁴⁹ OE1. p. 477- 478. (Tradução nossa com grifo do autor)

pudemos perceber por meio do mesmo o modo de como a humanidade contemporânea passa por um processo de dissolução; e ainda, pudemos perceber como esta dissolução se apresenta por meio dos vários eventos abordados ao longo deste texto. Agora vejamos como a corrupção da liberdade “irresponsável” se dá no contexto desta sociedade contemporânea em dissolução.

CAPÍTULO II

A CORRUPÇÃO DA LIBERDADE “IRRESPONSÁVEL”

Se o capítulo anterior teve por objetivo mostrar que a humanidade contemporânea passa por um processo de dissolução, este pretende mostrar a corrupção da liberdade “irresponsável” segundo o pensamento levinasiano. Para desenvolvermos o tema proposto, dividimos este capítulo em três partes que se desdobram em mais três cada uma. Na primeira parte versaremos sobre a “*redução do Outro ao Mesmo*”, seja na “*filosofia Ocidental*” – no que se refere a “*tradição filosófica do Ocidente*” e inversamente como Lévinas propõe a “*Filosofia do Face-a-face*” – seja no que nosso autor chama de “*discurso racional e a desordem*”. E por fim a distinção e conceituação apartir da obra levinasiana do “*Mesmo e o Outro*”.

Na segunda parte avançaremos um pouco no entendimento do tema quando abordarmos “*a crise do sentido*”. Para a melhor compreensão do que Lévinas entende por este tema, iniciaremos esta parte apresentando o “*sentido único*”, prosseguiremos demonstrando como nosso autor apresenta o “*sentido e a obra*” e por fim o seu conceito de “*sentido e Ética*”.

Na última parte de forma mais conclusiva a este capítulo abordaremos a “*Subjetividade e vulnerabilidade*”, onde a desenvolvemos em três tópicos, conceituando o que o autor entende por “*fim da subjetividade*”, “*subjetividade como Anarquia*” e “*subjetividade Ética*”.

2.1 Redução do Outro ao Mesmo

Inicialmente vejamos de modo bastante introdutório como o *Outro* é reduzido ao *Mesmo* na obra levinasiana. Ao passo que ao avançarmos na articulação de outros conceitos levinasianos, este tema irá tomamndo forma, e aqui cabe a alerta de que a obra de nosso autor mesmo quando clara é acompanhada de uma dificuldade peculiar. Neste sentido aquele que aventurar na busca de conceitos lógicos na obra levinasiana certamente não os encontrará

como encontraria, por exemplo, em Descartes. Na aproximação à sua obra, podemos notar não somente no estilo, mas também na própria evolução dos temas, que estes não parecem acompanhar uma lógica cartesiana; e isto acontece na evolução deste tema da redução do *Outro ao Mesmo*.

Em *De l'existence à l'existant*, Lévinas sugere que a relação social “não é inicialmente uma relação com aquilo que ultrapassa o indivíduo, com alguma coisa a mais do que a soma dos indivíduos e superior ao indivíduo, no sentido durkheimiano”.¹⁵⁰ Neste sentido as categorias de quantidade e qualidade, não descrevem a alteridade do outro – “que não é simplesmente de uma qualidade outra que aquela em relação ao eu, mas que tem, se assim se pode dizer, a alteridade como qualidade”¹⁵¹ da mesma forma em que o social não consiste na imitação do semelhante.

Apresentadas as alertas mínimas quanto a este tema debrucemos no entendimento desta apartir da visão de Lévinas sobre a filosofia ocidental, como esta contribui para tal redução.

2.1.1 A filosofia Ocidental

Ulpiano em sua tese doutoral *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*, ao discutir *Los dos caminos de la filosofía* em Lévinas escreve:

Em 1957 publica Lévinas a *Philosophie et l'idée e l'Infini* ensaio que será mais tarde núcleo de *Totalité et Infini*. Se as linhas mestras deste ensaio não são novas em sua investigação, a radicalidade com que distingue ‘dois caminhos’ na atividade filosófica se o é. De fato, diante do filósofo emerge um caminho - apresentando pelo Autor, em primeiro lugar - que é definido como a aspiração em direção ao absolutamente outro, uma busca de sua lei, como heteronomia mesma. Nesse caminho, “a filosofia significa metafísica, e a metafísica se pergunta pelo divino”. Porem existe outro caminho filosófico, que a filosofia ocidental tem escolhido quase sempre, que pode ser definida como uma redução do outro ao mesmo, a partir do múltiplo a totalidade; como consagração da autonomia no princípio supremo.¹⁵²

Com isso o nosso comentador referência de Lévinas, quer dizer que esta filosofia equivale “a conquista do ser pelo homem através da história econômica e política”¹⁵³. Em outros termos filosofia é necessariamente “*narcisista*”, “*neutralizadora*”, “*ateia*” e “*violenta*”. E é esta tradição filosófica a mentora da redução violenta do *Outro ao Mesmo*.

¹⁵⁰ DEE. p. 112.

¹⁵¹ DEE. p. 112.

¹⁵² VÁZQUEZ, Ulpiano. p. 177-178. (Tradução nossa)

¹⁵³ VÁZQUEZ, Ulpiano. p. 178. (Tradução nossa)

2.1.1.1 A tradição filosófica do Ocidental

Em *Ética e Infinito*, obra resultante de uma entrevista com Philip Nemo, ao retomar o seu percurso filosófico, Lévinas fala de sua aproximação à filosofia e de como se deram os seus estudos filosóficos e as perspectivas destes. Já então manifesta a sua distância crítica em relação à “filosofia ocidental”.

Questionado sobre o que pretendia fazer em filosofia quando terminasse os seus estudos, Lévinas afirma que inicialmente foi apenas estudioso de Husserl e Heidegger ou, em outros termos, historiador de filosofia.

Foi com Husserl que descobri o sentido concreto da própria possibilidade de «trabalhar em filosofia» sem, no seu conjunto, ficar fechado num sistema de dogmas, mas ao mesmo tempo sem correr o risco de avançar por intuições caóticas. Impressão, simultaneamente, de abertura e de método; percepção da conveniência e da legitimidade de um questionamento e de uma pesquisa filosófica que se desejaria desenvolver «sem sair das fileiras». Foi este, sem dúvida, o primeiro atractivo da sua mensagem, que formula «a filosofia como ciência rigorosa». Não foi por esta promessa, um pouco formal, que a sua obra me conquistou.¹⁵⁴

Neste sentido, a presença do filósofo junto das coisas numa relação estabelecida sem retórica, o que Lévinas chama de verdadeiro estatuto do filósofo, o sentido da sua objetividade, do seu ser, não cabe a ele responder *o que é*, mas sim responder *como é que é*¹⁵⁵. Para o nosso autor, “habitualmente, fala-se da palavra ‘ser’ como se fosse um substantivo, embora seja, por excelência, um verbo. Em francês, - diz-se «l’être» (o ser), ou «un être» (um ser)”,¹⁵⁶ mas é com Heidegger, que a palavra ‘ser’ revelou a sua verbalidade, pois nele o ‘ser’ é acontecimento, em outros termos o “*passar-se*” do ser.

Ainda em *Ética e Infinito*, diante do questionamento do que é a ontologia neste contexto, Lévinas diz que é exatamente a compreensão do verbo “ser”. Uma vez que para ele,

a ontologia distingue-se de todas as disciplinas que exploram o que existe, os seres, isto é, os «entes», a sua natureza, as suas relações - esquecendo-se de que, ao falar dos entes, elas já compreenderam o sentido da palavra ser, sem contudo o terem” explicitado. Estas disciplinas não se preocupam com tal explicitação.¹⁵⁷

¹⁵⁴ EI. p. 22.

¹⁵⁵ Cf. EI. p. 24.

¹⁵⁶ EI. p. 30

¹⁵⁷ EI. p. 30

Ainda nesta perspectiva de aproximação inicial de nosso autor à obra de Heidegger, o que em especial, lhe chamou a atenção neste método fenomenológico foi “a intencionalidade animando o próprio existir e toda uma série de «estados de alma» que, antes da fenomenologia heideggeriana, passavam por «cegos», por simples conteúdos”¹⁵⁸. Aqui, Lévinas lembra entre estes “estados da alma” a angústia que:

surge ao estudo banal como um movimento afectivo sem causa ou, mais exactamente, como «sem objecto»; ora, é precisamente o próprio facto de existir sem objecto que, na análise heideggeriana, se mostra verdadeiramente significativo. A angústia seria o acesso autêntico e adequado ao nada, o qual parece ser, para os filósofos, uma noção derivada, resultados de uma negação, e talvez, como em Bergson, ilusória.¹⁵⁹

Apesar das reservas de Lévinas a Heidegger, nosso autor o coloca como de fundamental importância para o homem que no século XX queira aventurar-se no exercício do filosofar, de modo que não pode deixar de atravessar a filosofia de Heidegger, ainda que tenha de sair dela posteriormente. Para ele filosofar sem ter conhecido Heidegger implicaria “uma dose de ‘ingenuidade’, no sentido husserliano do termo: há para Husserl saberes muito respeitáveis e alguns, os saberes científicos, que são ‘ingénuos’ na medida em que são absorvidos pelo objecto, ignoram o problema do estatuto da sua objectividade”¹⁶⁰. Nossa autor chega a dizer que o pensamento heideggeriano é um grande acontecimento do século XX, e que em Heidegger,

há uma nova maneira, directa, de dialogar com os filósofos e de exigir aos grandes clássicos ensinamentos absolutamente actuais. Claro está, o filósofo do passado não se põe, de repente, ao diálogo; há todo um trabalho de interpretação a fazer para o tornar actual. Mas, nesta hermenêutica, não se manipulam velharias: reconduz-se o impensado ao pensamento e ao dizer.¹⁶¹

Lévinas propõe que “para sair do “há” não é necessário pôr-se, mas depor-se; fazer um ato de deposição, no sentido em que se fala de reis depostos. A deposição da soberania pelo eu é a relação social com outrem, a relação des-inter-essada”¹⁶². Sobre isso ele escreve que: “a sombra do ‘há’ e do não-sentido parece-me ainda necessária como a própria

¹⁵⁸ EI. p. 32

¹⁵⁹ EI. p. 32

¹⁶⁰ EI. p. 34

¹⁶¹ EI. p. 34

¹⁶² EI. p. 43

prova do des-inter-esse”.¹⁶³ Questionado se a preocupação filosófica com o aspecto social dos problemas por volta de 1948, época em que iniciava seu percurso filosófico o manteve fiel ao seu projeto metafísico, nosso autor diz ter-se mantido fiel ao seu propósito, e alerta que esta,

era a época em que Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty dominavam o horizonte filosófico, em que chegava a França a fenomenologia alemã em que Heidegger começava a ser conhecido. Não se debatiam senão problemas sociais: havia uma espécie de abertura geral e uma curiosidade por tudo.¹⁶⁴

Diante disso Lévinas diz não acreditar que a filosofia por mais pura que possa ser, seja pura sem ir ao “problema social”. O seu esforço

consiste em demonstrar que o saber é, na realidade, uma imanência, e que não há ruptura do isolamento do ser no saber; que, por outro lado, na comunicação do saber nos encontramos ao lado de outrem, e não confrontados com ele, não na verticalidade do em frente dele. Mas estar em relação direta com outrem não é tematizar outrem e considerá-lo da mesma maneira como se considera em objeto conhecido, nem comunicar-lhe um conhecimento. Na realidade, o fato de ser é o que há de mais privado; a existência é a única coisa que não posso comunicar; posso conta-la, mas não posso partilhar a minha existência. Portanto a solidão aparece aqui como o isolamento que marca o evento do próprio ser. *O social está para além da ontologia.*¹⁶⁵

Para Lévinas a filosofia ocidental seguiu outro caminho preferindo maciçamente os sistemas ontológicos. A evolução desta desembocou na filosofia de Hegel, que pode, com razão, aparecer como conclusão da própria filosofia, onde toda filosofia ocidental, “em que o espiritual e o significativo residem sempre no saber, (...) nostalgia da totalidade. Como se a totalidade se tivesse perdido e tal perda fosse um pecado do espírito”.¹⁶⁶ Aqui se entra a definição importantíssima em Lévinas, onde a filosofia primeira é uma ética¹⁶⁷, sobre isso ele escreve em *Ética e Infinito*:

¹⁶³ EI. p. 44

¹⁶⁴ EI. p. 48

¹⁶⁵ EI. p. 49-50 (*Grifo nosso*)

¹⁶⁶ EI. p. 68

¹⁶⁷ “Ética: ‘Ética’ não é primeiramente, em Lévinas, o nome de um ramo da árvore da filosofia, o nome de uma disciplina. ‘Ética’ é o nome do teste decisivo obscurecido por toda a filosofia ocidental como pelo egoísmo espontâneo do Moi: ‘chamamos Ética o questionamento de minha espontaneidade pela presença do Outro’ (TI, 13). (...) O questionamento da espontaneidade do Moi, de seu esforço para perseverar em seu ser, é a ética mesma no fato de que ela se dá como injunção, que tem a sua origem no rosto do outro, de uma responsabilidade infinita, sem reserva e sem limite, por outrem. (...) A Ética, e o discurso filosófico que dela dá testemunho, são em Lévinas estritamente referente ao ponto de vista do Eu singular”. In CALIN, Rodolphe. *Le vocabulaire de Lévinas*. p. 23. (Tradução nossa)

é necessário compreender que a moralidade não surge, como uma camada secundária, por cima de um reflexão abstracta sobre a totalidade e seus perigos; a moralidade tem um alcance independente e preliminar. *A filosofia primeira é uma ética.*¹⁶⁸

Questionado sobre *Totalidade e Infinito* como o livro de sua obra que procura fundar “a socialidade sem ser num conceito global e sintético da sociedade”¹⁶⁹, Lévinas afirma que “o real não deve determinar-se apenas na sua objectividade histórica, mas também a partir do segredo que interrompe a continuidade do tempo histórico, a partir das intenções interiores”¹⁷⁰. O nosso autor coloca a extrema importância de saber se a sociedade no sentido corrente do termo,

é o resultado de uma limitação do princípio de que o homem é um lobo para o homem ou se, pelo contrário, resulta da limitação do princípio de que o homem é para o homem. O social, com as suas instituições, as suas leis, deriva de se terem limitado as consequências da guerra entre os homens, ou de se ter limitado o infinito que se abre na relação ética do homem com o homem?¹⁷¹

Aqui neste ponto de nossa discussão, cabe dizer que para Lévinas a política “deve, com efeito, poder ser sempre controlada e criticada a partir da ética”¹⁷². Neste sentido, esta segunda forma de socialidade que é a política, faria justiça ao segredo que “é para cada um, a sua vida, segredo que não consiste numa clausura que isolaria algum domínio rigorosamente privado de uma interioridade fechada”¹⁷³. Este segredo de que fala nosso autor, consiste na responsabilidade por *outrem*¹⁷⁴, que segundo ele “no seu acontecimento ético é contínua, a que não nos furtamos e que, por isso, é princípio de individuação absoluta”.¹⁷⁵

¹⁶⁸ EI. p. 69 (*Grifo nosso*)

¹⁶⁹ EI. p. 71

¹⁷⁰ EI. p. 71

¹⁷¹ EI. p. 72

¹⁷² EI. p. 73

¹⁷³ EI. p. 73

¹⁷⁴ Outrem: “O outro como absolutamente outro, fonte de toda significação para mim, é outrem. Outrem é o outro homem. Mas é fundamental entender que outrem e eu-mesmo não somos dois indivíduos pertencentes a um mesmo gênero (ao gênero humano), partilhando assim a mesma essência ou a mesma existência (ver TA 63). Se outrem não se dá como um indivíduo na coleção do gênero humano, é em primeiro lugar porque outrem não pode ser dado senão a partir da singularidade absoluta da minha posição, e de tal maneira que ele se dá como incomparável. A ‘experiência’ de outrem, pelo mesmo movimento, é a humilhação de todos os poderes do Moi, do Moi como consciência e liberdade. Depositando os poderes egoístas do Moi, a experiência revela-se como relação ética no sentido em que nela eu sou inteiramente ‘para outrem’, responsabilidade no sentido preciso que Lévinas dá a este termo.” In CALIN, Rodolphe. *Le vocabulaire de Lévinas*. p. 8. (Tradução nossa).

¹⁷⁵ EI. p. 73

Avançando em nossa explicação quanto à aproximação à filosofia inicialmente, e posteriormente quanto à concepção levinasiana da filosofia ocidental e como esta em sua estrutura provoca a dissolução do “Outro” ao “Mesmo”, atentemos no que diz Lévinas em um de seus artigos intitulado *A revelação na Tradição Judaica*. Neste artigo, a pergunta fundamental é como “compreender a exterioridade própria das verdades e dos sinais revelados que tocam o espírito humano o qual, apesar da sua ‘interioridade’, é à medida do mundo e se chama razão?”¹⁷⁶ Para ele tal questionamento põem-se a nós com acuidade, de modo que qualquer homem hodierno sensível a estas verdades e sinais, está mais ou menos perturbado pelas ideias

do fim da metafísica, pelos triunfos da psicanálise, da sociologia e da economia política e a quem a linguística tem ensinado a significância de signos sem significados, e que, por isso, diante de todos esses esplendores - ou dessas sombras - intelectuais, se pergunta às vezes se não está assistindo aos magníficos funerais a um deus morto. O estatuto ou o regime ontológico da Revelação inquieta, pois o pensamento judeu primordialmente, e seu problema deverá passar à frente de qualquer apresentação do conteúdo desta Revelação.¹⁷⁷

Assim tudo parece conspirar para um convite a não ter fidelidade, a não ser ao Único, a desconfiar do mito pelo qual se impõem o fato consumado, a violência do costume e da terra, o estado maquiavélico e as suas razões de Estado. Por assim dizer, diante da “tentação” ofertada pela tradição ocidental, no pensamento judaico “seguir o Altíssimo é saber que nada é superior à aproximação do próximo, ao cuidado da “viúva e do órfão, do estrangeiro e do pobre”, e que nenhuma aproximação acontece com as mãos vazias”¹⁷⁸. E continua:

É na terra e entre os homens que a aventura do Espírito também se desenvolve. O traumatismo que foi a minha escravidão no Egito constitui a minha própria humanidade. É isso que me aproxima imediatamente de todos os condenados da terra, de todos os perseguidos, como se no meu sofrimento de escravo eu orasse, com uma oração pré-oracional, e como se este amor pelo estrangeiro já fosse a resposta que me é dada através do meu coração de carne. *Na responsabilidade pelo outro homem reside a minha própria unicidade; eu não poderia descarregar-me dela sobre ninguém, como eu não poderia me fazer substituir pela morte:* a obediência ao Altíssimo significa precisamente essa impossibilidade de me subtrair; é por ela que meu eu (soi) é único.¹⁷⁹

¹⁷⁶ DL. p. 419.

¹⁷⁷ DL. p. 419. (*Grifo nosso*)

¹⁷⁸ DL. p. 430.

¹⁷⁹ DL. p. 430.

Na tradição judaica se é livre quando se faz senão aquilo que ninguém pode fazer em meu lugar, neste sentido o fato de obedecer ao Altíssimo é ser livre.

Por outro lado, na tradição ocidental, como escreve nosso autor em *Deus Morte e Tempo*, “a expressão lingüística importa ao sentido enquanto sentido: não há sentido se não há linguagem. E um tal sentido enquanto sentido é manifestação de ser. Mas “manifestação de ser” é um pleonasmo para os Gregos! O ser é manifestação, “ser” = ‘manifestação’”¹⁸⁰ e para Lévinas esta posição é conservada por Heidegger.

Neste sentido as categorias gramaticais “são pensadas pelo pensamento grego como categorias do ser e como a sua própria inteligibilidade. Falar é falar grego”.¹⁸¹ Deste modo para o nosso autor a filosofia faz remontar toda a significação e racionalidade ao ser, ao que ele chama de à *gesta de ser*¹⁸² conduzida pelos seres enquanto se afirmam ser.¹⁸³

Esta gesta de ser coincide com a afirmação que soa na proposição em jeito de linguagem. Este ser, este acto ou este evento de ser, firma-se – tão firmemente que ressoa como uma proposição, que se mostra na proposição. (...) O ser afirma-se, confirma-se, ao ponto de aparecer, de se fazer presença numa consciência. *O facto de falarmos, é a própria ênfase do ser. O facto de pensarmos e afirmarmos, é o facto de o próprio ser se afirmar.*¹⁸⁴

Diante desta tradição filosofica que reduz o Outro ao Mesmo, vejamos como Lévinas, apresenta a sua filosofia do face-a-face¹⁸⁵ como uma saída da violência da tradição ocidental.

2.1.1.2 A Filosofia do Face-a-face

Em *Difficile Liberte*, apartir de sua reflexão sobre a *revelação na tradição judaica*, começa por assim dizer a apresentação da filosofia do face-a-face, aqui abordada. Para o nosso autor, mesmo que as palavras que se referem à Revelação nas Escrituras sejam

¹⁸⁰ DMT. p. 141.

¹⁸¹ DMT. p. 142.

¹⁸² Lévinas escreve nesta mesmo livro que “o termo ‘gesta de ser’, que diz a essência [essance] do ser, sublinha o aspecto verbal da palavra ‘ser’”. Ver DMT. p. 143.

¹⁸³ Cf. DMT. p. 143.

¹⁸⁴ DMT. p. 143. (*Grifo nosso*)

¹⁸⁵ Face a Face: “O face à face é a estrutura primeira da socialidade, ele mostra o seu caráter não fucional e assimétrico. A relação ao outro não reside primeiramente no ‘nós’, na coletividade de seres semelhantes, onde o outro é simplesmente ao lado de mim e onde somos, ele e Eu, em torno de algo comum. A relação se realiza no ‘eu – tu’ (ou o ‘eu – vós’ de acordo com TI, 40), relação do único ao único, mas sem reciprocidade”. In: CALIN, Rodolphe. *Le vocabulaire de Lévinas*. p. 28. (Tradução nossa)

emprestadas à percepção visual, “o aparecer de Deus se reduz a uma mensagem verbal (Dvar Elohim) que, muito frequentemente, é ordem. O mandamento, mais do que a narração, constitui o primeiro movimento que vai em direção ao entendimento humano; é, per se, o começo da linguagem”¹⁸⁶. A Antiga aliança confere a Moisés a maior dignidade entre os profetas, pois é ele que mantém com Deus a relação mais direta, a relação do “face a face” (Ex 33, 11), mesmo que lhe tenha sido recusada a visão do “visage” divino, como está escrito em Ex 32, 23; “só as “costas” de Deus são mostradas a Moisés”.¹⁸⁷ Até este ponto de nossa reflexão parece que a filosofia do face-a-face não é possível nos moldes da tradição filosófica ocidental. Neste sentido Lévinas escreve que:

O homem não seria, pois, um “ente” entre os “entes”, simples receptor de informações sublimes. Ele é, ao mesmo tempo, aquele a quem a palavra se diz, mas também aquele por quem existe Revelação. *O homem seria o lugar por onde passa a transcendência, mesmo que possa ser dito ser-aí ou Daseín.* Talvez todo o estatuto da subjetividade e da Razão deva ser revisado a partir desta situação.¹⁸⁸

Isto posto, esbarramos, na questão da obediência, visto que na revelação, a ordem, aquele mandamento, anteriormente citado, se faz presente no Antigo Testamento. Onde o “tu deves” da revelação não leva em conta o “tu podes”. Sobre isto escreve nosso autor: “aqui o desbordamento não é insensato! Dito de outra maneira, a racionalidade da ruptura, não é a razão prática? O modelo da revelação não é ético?”¹⁸⁹. E completa que a obediência,

não pode ser reduzida a um imperativo categórico no qual uma universalidade bruscamente se torna capaz de dirigir um querer; *obediência que tem a sua origem no amor ao próximo*: o amor sem eros, sem complacência por si mesmo e, nesse sentido, no amor obedecido ou a responsabilidade pelo próximo, ao tomar sobre si o destino do outro ou a fraternidade. A relação com o outro colocada no princípio! É em direção a ela que, graças a uma dedução regular ou irregular, *o próprio Kant se apressa no enunciado da segunda fórmula do imperativo categórico.*¹⁹⁰

Neste sentido a obediência de que fala o nosso autor, se concretiza na relação com o outro, que para ele indica uma razão menos nuclear que a razão grega que, desde o começo, é correlativa do estável, em outras palavras a lei do *Mesmo*.

¹⁸⁶ DL. p. 432.

¹⁸⁷ DL. p. 432.

¹⁸⁸ DL. p. 433. (*Grifo Nossa*)

¹⁸⁹ DL. p. 434

¹⁹⁰ DL. p. 434

Esta abertura a uma transcendência irredutível não pode produzir-se na solidez e na positividade da Razão que reina em nossa função filosófica, que é princípio de todo sentido, ao qual todo sentido deve voltar para assimilar-se ao Mesmo, apesar de todas as aparências que pode tomar para parecer que vem de fora: razão onde nada pode provocar a fissão na solidez nuclear de *um pensamento que pensa em correlação com a positividade do mundo, que pensa a partir do grande repouso cósmico; de um pensamento que imobiliza o seu objeto no tema, que pensa sempre a sua medida: que pensa e que sabe.*¹⁹¹

Nesta mesma passagem Lévinas pergunta se “a inquietação do Mesmo pelo Outro não é o sentido da razão, a rationalidade mesma: inquietação do homem pelo Infinito de Deus que o homem não poderia conter, mas que o inspira”¹⁹². Em outros termos, se refere a inspiração do homem por Deus que segundo nosso autor é a humanidade do homem. Para ele a inspiração não se dá “na escuta de uma musa que dita os cantos, mas na obediência ao Altíssimo como relação ética com o outro”.¹⁹³ Neste sentido ele escreve que:

A ideia de um sujeito passivo e, na heteronomia da sua responsabilidade pelo outro, sujeito que difere de qualquer outro, é difícil. O sujeito que não volta a si mesmo, que não se ajunta para instalar-se, triunfante, no repouso absoluto da terra sob o céu, é desfavoravelmente tratado de subjetivismo romântico. O não-repouso, a inquietação, a questão, a procura, o Desejo, aparecem como repouso perdido, ausência de resposta, privação - por pura insuficiência de identidade, pelo não-igual-a-si. Perguntamo-nos se a Revelação não conduz precisamente ao pensamento do não-igual, da diferença, da irredutível alteridade, do “não-contível” na intencionalidade gnoseológica, ao pensamento que não é um saber, mas que transbordando o saber, está em relação com o Infinito ou com Deus:¹⁹⁴

Por fim, já em *Carnets de Captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, em uma de suas notas, nosso autor escreve que a sua filosofia é uma filosofia de face-a-face, onde se dão as relações com os outros, sem intermediários, e que para ele é nisto que consiste o judaísmo.¹⁹⁵

Vejamos a seguir como o discurso racional é visto na obra levinasiana como um fator reducionista do *Outro* ao *Mesmo*.

2.1.2 O discurso racional e a desordem

Optamos por colocar este tema do discurso racional e a desordem logo após nossa reflexão sobre a tradição filosófica ocidental, exatamente por entendermos que o discurso

¹⁹¹ DL. p. 435. (*Grifo nosso*)

¹⁹² DL. p. 436

¹⁹³ DL. p. 436

¹⁹⁴ DL. p. 437

¹⁹⁵ Cf. OE1. p. 186

racional no sentido aqui abordado segundo a concepção levinasiana como instrumento da filosofia ocidental, é em si “desordem”, que como instrumento desta tradição contribui com a redução do Outro ao Mesmo, tema que norteia a primeira parte deste capítulo.

Em *Ser e Sentido*¹⁹⁶ uma das lições que compõe o livro *Deus Morte e Tempo*, Lévinas, diante dos questionamentos referentes ao sentido em que uma racionalidade diferente da ontológica seria pensável e as estruturas que assume um pensamento para-além do ser, defende que a igualdade noesis-noema, é posta em questão, pois a relação que haveria aí, não seria uma relação de igualdade.¹⁹⁷ Para o nosso autor:

Esta relação de igualdade é grega. No entanto, se eu falo da outra relação, esta racionalidade grega, esta racionalidade do igual é reivindicada pelo próprio discurso que pretende relativizá-la. O discurso do para-além do ser, que aqui procuramos manter, quer-se coerente.¹⁹⁸

Isto significa que para os gregos o discurso é o lugar onde o sentido se comunica e se ilumina, e assim sendo, é nesta coerência do discurso que o próprio pensamento se pensa. Pois para os gregos “não há primeiramente pensamento e a seguir discurso, mas discurso no próprio pensamento. Há que lembrar que, em Platão, a única condição colocada por Sócrates para poder ensinar o escravo é o seu conhecimento do grego”¹⁹⁹. Lévinas comenta ainda que esta condição, onde o grego prevalece sobre a língua bárbara, se dá pelo fato do grego ser uma língua articulada, detentora de uma sintaxe diferente das línguas construídas de sílabas agregadas. Aqui nosso autor coloca a dificuldade de que “não seríamos capazes de tornar relativa uma relação lógica senão num discurso lógico”²⁰⁰.

Segundo o nosso autor, para o pensamento grego a “questão” mesma coloca-se em vista de uma resposta. Neste sentido o questionamento da prioridade ontológica,

¹⁹⁶ Parte de dois cursos professados por Emmanuel Lévinas durante o ano universitário de 1975-1976, o último ano do seu ensino regular na Sorbonne. *Ser e Sentido* foi proferido numa sexta feira em 14 de novembro de 1975. Aqui cabe uma advertência de Jacques Rolland, referente a estes cursos, que “embora eles não tenham sido redigidos pelo filósofo, podem e devem ser considerados como parte integrante de sua obra” e continua “Precisemos, a propósito, que eles pertencem à maneira que, iniciada imediatamente depois da publicação de *Totalité et Infinit* (1961), encontrou a sua expressão filosoficamente mais perturbante no rude e intrépido *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974), bem como alguns ensaios mais curtos, cuja maioria foi recolhida em *De Dieu qui vient à l’idée* (1982). Parece-me que a perspicácia e a acuidade filosófica de Jacques Derrida, primeiro leitor de Lévinas no sentido em que este o foi de Husserl, não se enganaram quanto a natureza e a importância desta “viragem”, iniciada logo após a publicação de *Totalité et Infinit*. Ver Advertência em DMT. p. 29.

¹⁹⁷ Cf. DTM, p.141

¹⁹⁸ DTM, p.141

¹⁹⁹ DMT, p.141

²⁰⁰ DMT, p.141

é uma questão que, filosoficamente, se coloca contra a filosofia. Enquanto procuramos uma outra fonte de sentido, ela obriga-nos a não repudiar a filosofia. Há aqui ao mesmo tempo divórcio e não-divórcio. O que caracteriza a situação de todo o pensamento contemplarão que, ao mesmo tempo que procura outra coisa além da posição dóxica, na medida em que fala, faz ainda filosofia. (O que seria algo com o que a realização da palavra de Aristóteles; não filosofar é ainda filosofar).²⁰¹

Assim, “este ser, este ato ou este evento de ser, afirma-se tão firmemente que ressoa como uma proposição, que se mostra na proposição. O ser afirma-se, ao ponto de aparecer, de se fazer numa consciência”²⁰². Neste sentido o fato de falarmos, é a própria ênfase do ser, e o fato de pensarmos e afirmarmos, é o fato de o próprio ser se afirmar.²⁰³ Para o nosso autor na tradição filosófica ocidental, o pensamento razoável é temático, uma vez que:

Pensa o que se posiciona (pensar é posicionar), e pensa o repouso do que se posiciona. Este repouso, fundamental – fundamental porque suporte de todo movimento e de toda a suspensão de movimento -, exprime-se pelo verbo ser. (...) No mundo, a positividade tem todo seu sentido. A identidade dos seres deve-se assim a uma experiência profunda e fundamental, que é também uma experiência do fundamental, do profundo e da fundação. Este repouso é uma experiência do ser enquanto ser – é a experiência ontológica da firmeza da terra. Esta identidade é verdade inultrapassável para o nosso pensamento tradicional (ou ocidental, ou grego).²⁰⁴

2.1.3 O Mesmo e o Outro

Até aqui apresentamos os fatores que reduzem o *Outro* ao *Mesmo*. Agora nos debruçaremos sobre a relação de ambos segundo o pensamento levinasiano apartir dos textos aqui selecionados. Comecemos com o que sustenta o nosso autor em “*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*”. Ao falar da “primazia do mesmo ou o narcisismo”, indica que na civilização que reflete-se pela filosofia do Mesmo, a liberdade se realiza como riqueza, pois a razão que reduz o Outro não é outra coisa senão uma apropriação e um poder, exercido sobre o Outro.²⁰⁵ Contra essa maneira de pensar, Lévinas afirma que

²⁰¹ DMT, p.143

²⁰² DMT, p.143

²⁰³ Cf. DMT, p.143

²⁰⁴ DMT, p.145

²⁰⁵ Cf. DEHH, p. 165-178.

a liberdade só se sente questionada pelo outro e só se revela injustificada quando ela se sabe injusta. Saber-se injusta [...] Esse fato não vem acrescentar-se à consciência espontânea e livre que estaria presente a si mesma e se sentiria, além do mais, culpável. Uma situação nova é criada. A presença a si mesma da consciência muda de forma. As posições desabam. Para dizer isto de uma maneira muito formal: o Mesmo não encontra mais a sua primazia sobre o outro; *o Mesmo não repousa mais em paz perfeita em si; não é mais o princípio. Mais adiante procuraremos precisar estes termos. Mas, se o Mesmo não repousa em paz em si, isso quer dizer que a filosofia não parece estar indissoluvelmente ligada a aventura que engloba todo Outro no Mesmo.*²⁰⁶

Da mesma maneira em sua obra *Deus Morte e Tempo* nosso autor escreve que “outro enquanto Outro nada tem de comum com o Mesmo; não se deixa pensar numa síntese; existe aqui uma impossibilidade de comparação, de sincronização. A relação do Mesmo e do Outro é uma deferência do Mesmo pelo Outro, onde se pode reconhecer a relação ética”²⁰⁷ Desde modo a relação ética não pode mais ser subordinada à ontologia ou ao pensamento do ser.²⁰⁸ Nesta mesma obra numa lição intitulada “*A morte de outrem e a minha*” Lévinas diz que a relação com o

Diferente que, no entanto, é não-indiferente, e onde a dia-cronia é como o *no* do outro-*no*-mesmo [autre-*dans*-le-même] – sem que o Outro possa entrar no mesmo. Deferência do imemorial para com o imprevisível. O tempo é, ao mesmo tempo, este Outro-*no*-Mesmo [Autre-*dans*-le-Même] e este Outro que não pode ser síncrono. O tempo será então inquietude do Mesmo pelo Outro, sem que o Mesmo possa jamais compreender o Outro, possa englobá-lo.²⁰⁹

O Outro-*no*-Mesmo, deve ser pensado como categoria primeira, pensando-o de modo diferente ao de uma presença. Para Lévinas o *Outro*, não é um *outro Mesmo*, pois esta relação não significa uma assimilação. “Situação em que o Outro inquieta o Mesmo e em que o mesmo deseja o Outro ou o espera. O Mesmo não está em repouso, a identidade do Mesmo

²⁰⁶ DEHH, p. 165-178. (*Grifo nosso*). Nesta mesma parte intitulada “*A filosofia e a idéia do Infinito*” Lévinas complementa esta reflexão nos seguintes termos: “Fazendo uma reviravolta dos termos nós pensamos estar seguindo uma tradição ao menos tão antiga. A tradição que não lê o direito no poder e não reduz o outro ao Mesmo. Contra os heideggerianos e os neo-hegelianos para os quais a filosofia começa pelo ateísmo, é necessário dizer que a tradição do Outro não é necessariamente religiosa, que ela é filosófica. Platão permanece nela quando situa o Bem para além do ser e quando, no Fedro, define o verdadeiro discurso como um discurso com os deuses. Mas e a análise cartesiana da ideia do infinito que, da maneira mais característica, esboça uma estrutura da qual nos referemos unicamente desenho formal”. DEHH, p. 165-178.

²⁰⁷ DMT. p.141

²⁰⁸ Cf. DMT. p.141

²⁰⁹ DMT. p.46

não é aquilo a que se reduz toda a sua significação”²¹⁰. De modo que o outro enquanto outro não tem nada de comum com o mesmo;

não se deixa pensar numa síntese; existe aqui uma impossibilidade de comparação, de sincronização. A relação do mesmo e do outro é uma deferência do mesmo pelo outro, onde se pode reconhecer a relação ética do mesmo ao outro: sem medida comum, mas não sem relação - e a relação que existe é relação de deferência. E a relação ética não tem mais de ser subordinada à ontologia ou ao pensamento do ser.
²¹¹

Sobre a responsabilidade pelo outro homem, o nosso autor em “*De Dieu qui vient à l'idée*”, escreve que se trata da “paradoxal, a contraditória responsabilidade por uma liberdade estranha, que - segundo uma palavra do tratado talmúdico (Sota 37 B) – vai até a responsabilidade por sua responsabilidade”, que não provém do respeito devido à universalidade de um princípio nem de uma evidência moral. Esta responsabilidade é a “relação excepcional em que o mesmo pode ser concernido pelo Outro sem que o Outro se assimile ao Mesmo”.²¹²

No comentário de Ulpiano Vasquez, como subordinação de toda possível relação com o ente a relação com o ser na qual será neutralizada e reduzida como outro para ser compreendido e captado pelo e como o mesmo.²¹³ Nesta perspectiva,

A situação em que o acontecimento atinge a um sujeito que não o assume, que não pode poder nada em relação a ele, mas que, no entanto, está de alguma maneira em face para ele, é a relação com o outro (autrui) o face-a-face com o outro, o encontro de um rosto que, ao mesmo tempo, dá e esconde o outro. O outro (autre) assumido como outro.
²¹⁴

2.2 A crise do sentido

Avançando na proposta inicial deste capítulo, vejamos qual é a relação entre a crise do sentido e a corrupção da liberdade “irresponsável”. Para Lévinas a crise do sentido, é “atestada pela ‘disseminação’ dos sinais verbais que o significado não consegue mais dominar”²¹⁵. Assim, a crise da filosofia que nos é transmitida não pode ser interpretada de outra forma senão na sua incapacidade de responder a seus próprios critérios do sentido. Isso

²¹⁰ DTM, p.130

²¹¹ DTM, p.142

²¹² DDVI, p. 31

²¹³ Cf. VÁZQUEZ, Ulpiano p.17

²¹⁴ TA, apud: VÁZQUEZ, Ulpiano. p.114. (Tradução nossa)

²¹⁵ DDVI, p. 157.

aparece na impossibilidade em que esta filosofia encontra de manter o acordo do conhecimento consigo mesmo. Neste sentido “a crise seria um desfalecimento interior do sentido situado no conhecimento e exprimindo a identidade ou o repouso do ser”.²¹⁶ Para nosso autor:

No humano desponta uma inteligibilidade mais antiga do que aquela que se manifesta como compreensão do ser abarcável e assim constituível pela consciência e que reina como mundo. Significação pela transcendência, mais antiga do que aquela que rege o esse, mesmo que, por sua vez, se deixe mostrar na linguagem que ela evoca ou suscita para entrar nas proposições de contorno ontológico e ôntico. Sentido que seria paradoxal em comparação com aquele que convém à tese dóxica das proposições. Em termos de conhecimento, ele significa o infinito no finito.²¹⁷

Nesta mesma passagem Lévinas alerta que é a significação do sentido que suas análises procuram clarear. Vejamos a seguir em linhas mais gerais como o nosso autor expõe suas análises, aqui intituladas “*o sentido único*”, “*o sentido e a Obra*” e o “*sentido e Ética*”.

2.2.1 O sentido único

Em “*Humanismo do Outro Homem*” Lévinas diz que na cultura contemporânea “afirma-se, certamente, que as significações culturais, com seu pluralismo, não traem o ser, mas que, com isso, se elevam à medida e à essência do ser, isto é, à sua maneira de ser”²¹⁸. Deste modo a totalidade do ser, a partir das culturas, não seria de forma alguma panorâmica, e não haveria totalidade no ser, mas totalidades.²¹⁹

Para o nosso autor, “as significações culturais, postas como instância última, perfazem a ruptura de uma unidade”²²⁰. A proclamação desta perda de unidade foi o celebre paradoxo, da morte de Deus que se tornou banal. Assim,

a crise do sentido é ressentida pelos contemporâneos como uma crise do monoteísmo. Um Deus intervinha na história humana, como força, certamente soberana, invisível ao olho sem ser demonstrável pela razão, consequentemente sobrenatural ou transcendente; mas sua intervenção situava-se num sistema de reciprocidades e intercâmbios. Sistema este que se delineava a partir de um homem preocupado consigo. O deus que transcendia o mundo permanecia unido ao mundo pela unicidade de uma economia.²²¹

²¹⁶ DDVI, p. 157.

²¹⁷ DDVI, p. 164-165.

²¹⁸ HA. p. 39.

²¹⁹ Cf. HA. p. 39.

²²⁰ HA. p. 41.

²²¹ HA. p. 41.

Este circuito econômico de deus reflete-se na religião em que a pessoa, ao invés de sentir-se exigida por ela pedia para si. Assim, este deus introduzido no circuito da economia, e a religião que o representava perderam parte de sua influência sobre os homens.

²²² Para Lévinas, “não é a partir de uma ideia ainda econômica de Deus que se poderá descrever o sentido; é a análise do sentido que deve ensejar a noção de Deus que o sentido encobre ²²³”. Para ele a partir de um Eu (Moi) que existe, “de tal forma ‘que o que importa na sua existência esta existência mesma’” ²²⁴, o sentido é impossível.

2.2.2 O sentido e a Obra

Para o nosso autor, a “reflexão sobre a significação cultural conduz a um pluralismo que carece de um sentido único. A economia e a técnica pareciam, em dado momento, delineá-lo” ²²⁵. No entanto, se as significações culturais possibilitem interpretar as superestruturas da economia, esta, por sua vez, recebe sua forma de cultura.²²⁶ Seguindo esta reflexão, Lévinas se pergunta se o sentido,

como orientação, não indica um impulso, um fora de si em direção do *outro que si*, enquanto a filosofia se atém a reabsorver todo Outro no Mesmo e a neutralizar a alteridade? Suspeita em relação a todo gesto inconsiderado, lucidez de velhice que absorve as imprudências da juventude, a Ação de antemão recuperada no saber que a conduz – eis, talvez, a própria definição da filosofia. ²²⁷

Segundo Lévinas a produção filosófica se dá como uma forma sob a qual se manifesta a recusa de engajamento no Outro, mostrando-se indiferente em relação aos outros, e universalmente alérgica ao que ele chama de primeira infância dos filósofos. Deste modo “o itinerário da filosofia permanece sendo o de Ulisses cuja aventura pelo mundo nada mais foi do que um retorno a sua ilha natal – uma complacência no Mesmo, um desconhecimento do Outro ²²⁸”. Diferentemente de Ulisses, a Obra pensada radicalmente,

²²² Cf. HA. p. 42.

²²³ HA. p. 42.

²²⁴ HA. p. 42.

²²⁵ HA. p. 43.

²²⁶ Cf. HA. p. 43.

²²⁷ HA. p. 43.

²²⁸ HA. p. 44.

é um movimento do mesmo que vai em direção ao Outro e que jamais retorna ao Mesmo. A Obra, pensada até o fim, exige uma generosidade radical do movimento que, no Mesmo, vai na direção do Outro. Exige, por conseguinte, uma *ingratidão* do Outro.²²⁹

Lévinas, no entanto alerta que, a Obra não pode ser pensada como um jogo em pura perda. A obra, num jogo de pura perda, não é suficiente para sua seriedade.²³⁰ Ela é “uma relação com o Outro, o qual é atingido sem se mostrar tocado”.²³¹ Ela, distinta do jogo, é o *ser-para-além-de-minha-morte*, de modo que “a paciência não consiste, para o Agente, em enganar sua generosidade, dando a si o tempo de uma imortalidade pessoal. Renunciar a ser o contemporâneo do triunfo de sua obra é sustentar este triunfo num tempo sem mim (moi)”,²³² em outros termos, é visar este mundo sem mim (moi), visando um tempo para além do horizonte do próprio tempo: “escatologia sem esperança para si ou libertação em relação ao meu tempo”²³³. Para nosso autor:

Ser *para* um tempo que seria sem mim, para um tempo depois do meu tempo, *para* além do famoso “ser-para-a-morte” – não é um pensamento banal que extrapola minha própria duração, mas a passagem ao tempo do Outro.[...] A obra, enquanto orientação absoluta do Mesmo em direção ao Outro, é, pois, como uma juventude radical do elá generoso.²³⁴

Para ele, por um lado, devemos nos afastar por ora de toda significação recebida de qualquer religião positiva, ainda que de alguma forma, a idéia de Deus deva mostrar seu vestígio no fim de nossa análise. Por outro lado “obra sem remuneração, cujo resultado não é descontado no tempo do Agente e não é assegurado senão pela paciência, obra que se exerce na dominação completa e na superação de meu tempo”²³⁵, é a liturgia que não se ordena como culto ao lado das “obras” e da ética, mas que é a própria ética²³⁶.

É por isso que Lévinas pode positivamente afirmar que

nossa época não se define pelo triunfo da técnica pela técnica, como não se define através da arte pela arte, e nem se define pelo niilismo. Ela é a ação por um mundo que vem, superação de sua época – superação de si que requer a epifania do outro – este é o fundo da tese que estas páginas sustentam. Na prisão de Bourassol, e no

²²⁹ HA. p. 45.

²³⁰ Cf. HA. p. 45.

²³¹ HA. p. 45.

²³² HA. p. 45.

²³³ HA. p. 45.

²³⁴ HA. p. 46.

²³⁵ HA. p. 46

²³⁶ Cf. HA. p. 46.

forte de Pourtalet, Léon Blum terminava um livro, no mês de dezembro de 1941. Nele escreve: Nós trabalhamos *no* presente, não *para* o presente.²³⁷

Para Lévinas aí não importa a filosofia pela qual Léon Blum justifica sua estranha força de trabalho, onde não se trabalha para o presente, antes a sua confiança que é sem comum medida com a força de sua filosofia. “1941! – buraco na história – ano em que todos os deuses visíveis nos haviam abandonado, em que deus verdadeiramente morreu ou retornou à sua irrevelação”²³⁸. Para o nosso autor, a atitude, de Léon Blum, como prisioneiro que vivencia os horrores da guerra e continua crendo num futuro não revelado e ainda convida a trabalhar no presente, é de uma grande nobreza, liberta da concreção do presente. Afinal, “agir em prol de coisas distantes no momento em que triunfava o hitlerismo, nas horas surdas desta noite sem horas – independentemente de toda avaliação das ‘forças em presença’ - é sem dúvida, o vértice da nobreza”²³⁹.

2.2.3 Sentido e Ética

Para Lévinas o sentido como orientação litúrgica da Obra não procede da necessidade, pois esta abre-se sobre um mundo que é para mim, e acaba por retornar a si.²⁴⁰ Assim “a necessidade é o próprio retorno, a ansiedade do Eu (Moi) por si, egoísmo, forma original da identificação, assimilação do mundo, em vista da coincidência consigo, em vista da felicidade.²⁴¹ Na relação com Outro diante de mim, ele está fora da totalidade do ser expresso, “ele ressurge por trás de toda reunião do ser, como aquele para quem eu exprimo isto que exprimo. Eu me reencontro diante do Outro. Ele não é nem uma significação cultural, nem um simples dado”²⁴². O Outro é antes o sentido. É ele que confere sentido à própria expressão, e é somente por meio dele que um fenômeno como o da significação se introduz, de per si, no ser²⁴³ Lévinas reconhece que

a manifestação do Outro produz-se, certamente, à primeira vista, de acordo com o modo pelo qual toda significação se produz. O Outro está presente numa conjuntura cultural e dela recebe sua luz, como um texto do seu contexto. [...] Ela aclará-se pela luz do mundo. A compreensão do Outro é, assim, uma hermenêutica, uma exegese. O Outro dá-se no concreto da totalidade à qual é imanente e que, conforme as

²³⁷ HA. p. 46. (*Grifo do autor*)

²³⁸ HA. p. 47

²³⁹ HA. p. 47.

²⁴⁰ Cf. HA. p. 48.

²⁴¹ HA. p. 48.

²⁴² HA. p. 50.

²⁴³ Cf. HA. p. 50.

análises notáveis de Merleau-Ponty, que nós utilizamos largamente nas primeiras seções deste trabalho, nossa iniciativa cultural – o gesto corporal, lingüístico ou artístico – exprime e desvela.²⁴⁴

Mas, independentemente desta significação recebida do mundo, como mencionado acima, a epifania do *Outro* comporta uma significação própria. “O Outro não nos vem somente a partir do contexto, mas, sem esta mediação, significa por si mesmo”.²⁴⁵ Esta presença em que é o Outro vem a nós, consiste em fazer uma entrada. Para Lévinas pode-se dizer que o *fenômeno*²⁴⁶ que é a aparição do Outro, é também *rosto*²⁴⁷; ou em outros termos a epifania do rosto é *visitação*.²⁴⁸ Assim, o

Outro que se manifesta no rosto perpassa, de alguma forma, sua própria essência plástica, como um ser que abrisse a janela onde sua figura no entanto já se desenhava. Sua presença consiste em se despir da forma que, entremos, já a manifestava.²⁴⁹

²⁴⁴ HA. p. 50. (*Grifo nosso*)

²⁴⁵ HA. p. 50.

²⁴⁶ Fenomenologia: “Quando Lévinas evoca a fenomenologia, ele o faz frequentemente em referência (explícita ou implícita) à exigência e ao método fenomenológico como foram inaugurados por Husserl e Heidegger (Husserl e Heidegger que ele foi um dos primeiros a introduzir na França). Este método cujo lema de ordem, de acordo com Husserl, é o ‘retorno às coisas mesmas’, consiste essencialmente em denunciar as construções especulativas da tradição metafísica para descrever o que nunca sabemos ver na vida comum, o aparecer mesmo do que aparece. E isto, graças ao processo metódico de ‘époké’, que suspende a posição espontânea das coisas na sua existência definitiva, a qual normalmente costumamos proceder naquilo que Husserl chama ‘a atitude natural’. Lévinas sempre descreveu seu encontro com a fenomenologia husseriana como inauguração para seu próprio pensamento, e ele sempre revindicou uma fidelidade paradoxal para ao método fenomenológico, mesmo em sua última obra, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, na qual ele mostra, no entanto, que a linguagem ética para não trair o infinito e/ou Outrem em seu rosto, deve *interromper* a fenomenologia. Na verdade, o infinito e/ou o rosto de outrem, de acordo com Lévinas, transbordam sempre a aliança selada pela filosofia grega onde o ser é igual ao aparecer: como o infinito abre a dimensão do sentido em excesso sobre o ser e o aparecer, a ética não dá testemunho do sentido a não ser que interrompa a fenomenologia”. In: CALIN, Rodolphe. *Le vocabulaire de Lévinas*. p. 46. (Tradução nossa).

²⁴⁷ Rosto: “Outrem não está em nenhum lugar que não seja em seu rosto; é como o rosto que se anuncia entre os fenômenos que aparecem no mundo. Afirmar isso é estritamente equivalente, em Lévinas, a dizer que o infinito se anuncia entre os fenômenos como rosto. (...) Não há aí nenhuma contradição dado que Lévinas quer enfatizar que o rosto prevalece sobre todo contexto, cultural ou histórico; se abstrai, precisamente, do contexto do Mundo. Todo rosto, sempre, está fora do contexto. Este é o paradoxo que temos de ter em vista: o rosto pertence ao invisível do ‘outramente que ser’, e pelo mesmo movimento é o mais vulnerável dos seres. Ele significa também - contra Heidegger - a prioridade do ente sobre o ser. É que o rosto tem a ver com o visível. Em um certo sentido, ele ‘não é nada’ fora de todo contato com o visível, já que ele ‘consiste’ completamente neste contato mesmo como provação imposta ao visível, à fenomenalidade.” In: CALIN, Rodolphe. *Le vocabulaire de Lévinas*. p. 60. (Tradução nossa).

²⁴⁸ Cf. HA. p. 51.

²⁴⁹ HA. p. 51.

O rosto fala, e sua manifestação é o primeiro discurso, e este seu falar é, antes de qualquer coisa, o modo como chega por detrás de sua aparência e de sua forma, o que nosso autor chama de uma abertura na abertura.²⁵⁰ A visitação do rosto não é, portanto, o desvelamento de um mundo. No concreto do mundo, o rosto é abstrato ou nu. [...] É somente pela nudez do rosto que a nudez em si chega a ser possível no mundo.²⁵¹ O rosto despido de sua própria imagem, um despojamento sem nenhum ornamento cultural, é isso nosso autor chama de *absolution*²⁵²: ele desprende se sua forma no seio da produção da forma.²⁵³

Despojado de sua própria forma, o rosto é transido em sua nudez. Ele é uma miséria. A nudez do rosto é indigência e já suplica na retidão que me visa. Mas esta suplica é uma exigência. A humildade une-se à altura. E, desde modo, anuncia-se a dimensão ética da visitação. [...] *O rosto impõe-se a mim sem que eu possa permanecer surdo a seu apelo, ou esquecê-lo, quero dizer, sem que eu possa cessar de ser responsável por sua miséria. A consciência perde sua prioridade.*²⁵⁴

Ao impor-se a mim a presença do rosto significa uma ordem e mandamento irrecusável que detém a disponibilidade da consciência, que por sua vez é questionada pelo rosto.²⁵⁵ A visitação consciente em desordenar a próprio egoísmo do Eu (Moi) que sustenta esta conversão. O rosto desconcerta a intencionalidade que visa.²⁵⁶ Quanto a este questionamento imposto pela presensa do rosto, trata-se de um questionamento da consciência e não o contrário, uma consciência do questionamento. Com isso o nosso autor quer dizer que “o Eu (Moi) perde sua soberana consciência, sua identificação em que a consciência retorna triunfante a si mesma para repousar sobre si. Diante da exigência do Outro, o Eu (Moi) expulsa-se deste repouso, não é a consciência, já gloriosa, desde exílio”²⁵⁷. Se nesta relação houver qualquer tipo complacência a retidão do movimento ético é destruído.²⁵⁸ Para o nosso autor este questionamento de si,

é precisamente o acolhimento do absolutamente outro. A epifania do absolutamente outro é rosto em que o Outro me interpela a me significar uma ordem, por sua nudez, por sua indigência. Sua presença é uma intimação para responder. [...] Em sua

²⁵⁰ Cf. HA. p. 51.

²⁵¹ HA. p. 51.

²⁵² Absolução

²⁵³ Cf. HA. p. 51.

²⁵⁴ HA. p. 52. (*Grifo nosso*)

²⁵⁵ Cf. HA. p. 52.

²⁵⁶ HA. p. 52.

²⁵⁷ HA. p. 52.

²⁵⁸ Cf. HA. p. 52.

posição mesma ele é integralmente responsabilidade ou diaconia, como no capítulo 53 de Isaías.²⁵⁹

Ser Eu (Moi) no pensamento levinasiano significa a responsabilidade que esvazia o Eu (Moi) de seu imperialismo e egoísmo, ainda que seja egoísmo da salvação, e confirma a unicidade do Eu (Moi), que é o fato de nenhuma outra pessoa poder responder em meu lugar.²⁶⁰

2.3 A subjetividade e vulnerabilidade

A temática da subjetividade ultrapassa toda a obra levinasiana, ao longo dos anos pode-se vê-la de diferentes perspectivas e enfoques. Em linhas gerais ela é produzida pela resistência à neutralidade do Ser. Em seu livro *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Lévinas faz os seguintes questionamentos:

De onde viria a subjectividade ao ser? Porque é que, na confusão da totalidade, se produziria o silêncio de um fôlego contido? Não deverá a subjetividade ter recebido, para se subtrair à gravidade ontológica, uma convocatória privada para comparecer de além do ser e de além do encadeamento racional dos seus significados?²⁶¹

Para ele a subjetividade consiste numa mensagem intraduzível em linguagem objetiva, sem defesa pelo discurso coerente, “nula ao olhar da ordem pública das significações reveladas e triunfantes na Natureza e da História”.²⁶² No entanto se ela cita com precisão e urgência, é porque penetra na dimensão da interioridade. Em *Totalité et Infini*, a subjetividade é apresentada como acolhendo Outrem, nesta obra Lévinas a define como a hospitalidade onde se consuma a ideia do infinito.²⁶³ Para finalizarmos este capítulo, refletiremos sobre “a subjetividade e vulnerabilidade” em Lévinas. Para tanto, abordaremos: o “fim da subjetividade”, a “subjetividade como An-arquia” e por fim a “subjetividade Ética”.

2.3.1 O fim da subjetividade como identidade

Em sua primeira obra intitulada *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, publicada em 1930, Lévinas diz que se falamos sobre a subjetividade das questões,

²⁵⁹ HA. p. 53.

²⁶⁰ Cf. HA. p. 53.

²⁶¹ DEHH. p. 259.

²⁶² DEHH. p. 259.

²⁶³ TI, p. 14.

perspectivas, jogos de luz, etc., isso não significa que estejamos lidando com meros conteúdos subjetivos de consciência e, de alguma forma, com seus próprios componentes. Para o nosso autor, “os designamos como subjetivos para opô-los a um ideal de objetividade estável e imutável a uma objetividade que seria indiferente a existência mesma de uma subjetividade”.²⁶⁴

Com a noção de consciência atual e potencial, podemos compreender a independência que o mundo material mostra em relação à subjectividade. Não se trata mais de que uma independência em face a consciência atual.²⁶⁵

Em sua obra *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* nosso autor pergunta “para que serve a interioridade, o lugar privado do eu único, se devesse reflectir o ente ou o ser do ente cuja sede se encontra na luz, que é de si razão e cuja repetição na psique ou na subjectividade seria uma sumptuosidade para a economia do ser?”²⁶⁶ Esta pergunta se faz pertinente no caminho que propomos seguir. Se a sua posição, 19 anos mais tarde em “*Humanismo do Outro Homem*”, não for resposta a esta pergunta, ao menos nos indica um caminho para tal resposta. Neste texto Lévinas coloca que a subjetividade não teria nenhuma finalidade interna num ordenamento de estruturas inteligíveis. Se assim fosse,

assistiríamos à ruína do mito do homem, fim em si, deixando aparecer uma ordem nem humana, nem inumana, ordenando-se certamente através do homem e das civilizações que ele teria produzido; mas ordenando-se, no fim das contas, pela força propriamente racional do sistema dialético ou lógico-formal. Ordem não humana à qual convém o nome – que é o próprio anonimato – de matéria.²⁶⁷

A posição de Lévinas e de que é preciso buscar além, onde “não se trata de transformar o ato em modo de compreensão, mais sim de preconizar um modo de saber que revele uma estrutura profunda da subjetividade”²⁶⁸ E continua:

o verdadeiro que se oferece, de uma tal maneira, é o bem que precisamente não deixa, a quem o acolhe, o tempo de se voltar e de explorar, cuja urgência não é um limite imposto à liberdade mas que atesta, mais do que a liberdade, mais do que sujeito isolado, que a liberdade constitui uma responsabilidade irrecusável para além

²⁶⁴ TIPH. p. 32 (Tradução Nossa)

²⁶⁵ TIPH. p. 48 (Tradução Nossa)

²⁶⁶ DEHH. p. 259.

²⁶⁷ HA. p. 75.

²⁶⁸ QLT. p. 87

dos envolvimentos assumidos onde talvez se conteste o eu absolutamente separado, pretendendo deter o último segredo da subjetividade.²⁶⁹

Para o nosso autor em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, a subjetividade está estruturada como o Outro no Mesmo, isto é, ela é “o Outro-em-o-Mesmo, segundo um modo que também difere da presença dos interlocutores, um ao lado do outro em um diálogo em que estão em paz e de acordo um com o outro”.²⁷⁰ Em outros termos do pensamento levinasiano o “Outro-em-o-Mesmo” da subjetividade é a inquietude do Mesmo pelo Outro, onde:

O laço atado na subjetividade, que na subjetividade transformada na consciência do ser aparece ainda na interrogação, significa uma submissão do Mesmo ao Outro que se impõe antes de qualquer exibição do outro, que é preliminar de toda a consciência; ou ainda uma condição por parte do Outro que eu não conheço, que não pode justificar desde nenhuma identidade e que, entanto que Outro, não se identificará com nada.²⁷¹

É precisamente nesta obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* que nosso autor nos responde quanto ao fim da subjetividade ao tratar do que ele chamou de a significação própria da subjetividade, que segundo ele, é a proximidade. A proximidade “é a significação mesma da significação, instauração mesma do um-para-o-outro, a instauração do sentido que toda significação tematizada reflete no ser”.²⁷² Para Lévinas este livro²⁷³, faz uma interpretação do sujeito como refém e da subjetividade do sujeito como substituição que rompe a essência do ser. Segundo a sua alerta “a tese se expõe de modo imprudente a objeção de utopismo, em meio a uma opinião na qual o homem moderno se comprehende como um ser entre os seres, enquanto que sua modernidade explode como uma impossibilidade de permanecer em si mesmo”²⁷⁴.

2.3.2 A subjetividade como An-arquia

Avançando em nossa proposta de trabalho, debrucemo-nos na tarefa de apresentar a subjetividade como an-arquia. O nosso autor em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*

²⁶⁹ QLT. p. 94

²⁷⁰ AE. p. 72 (Tradução Nossa)

²⁷¹ AE. p. 72 (Tradução Nossa)

²⁷² AE. p. 146 (Tradução Nossa)

²⁷³ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, livro publicado em 1974, ocupa um lugar de importância em nossa proposta metodológica por ser uma obra posterior a *Humanisme de l'autre homme* de 1972, que conforme outras notas, norteia esta pesquisa.

²⁷⁴ AE. p. 265-266 (Tradução Nossa)

sustenta que a história da filosofia em determinados momentos de lucidez “tem conhecido esta subjetividade que rompe com a essência como se de uma juventude extremada se tratasse”.²⁷⁵ Para ele desde o *Uno* da filosofia antiga e até o *Eu* puro de Husserl, *trascendente na imanencia*, testemunharam o que ele chama de ruptura metafísica feita ao ser, ainda que “imediatamente, através da traição do dito como como sob efeito de um oráculo, a exceção, restituída à essência e ao destino, entrou dentro da regra e não conduziu senão aos transmundos”²⁷⁶. Mas diante do exposto, qual é a novidade levinasiana em relação a subjetividade? Inicialmente o nosso autor sustenta que o não-presente é invisível, separado (o santo) e, por ele, não-origem, an-árquico. Neste sentido,

a subjetividade que não tem tempo para escolher o Bem e que, em consequência, se penetra de seus raios inconscientemente, coisa que delimita a estrutura formal da não-liberdade; essa subjetividade vê reconquistar de modo excepcional esta não-liberdade por meio da bondade do Bem.²⁷⁷

O Bem qualifica a liberdade “ele me ama antes que eu o tenha amado” e graças a esta anterioridade, o amor é amor²⁷⁸. Para o nosso autor a responsabilidade para com o outro não poderia resultar de um compromisso livre; com isto ele quer dizer que a responsabilidade excede todo presente, atual ou representado. Assim ela encontra-se em um tempo sem começo. “Sua an-arquia não poderia compreender-se como um simples remontar desde o presente a um presente anterior, como uma extração de presentes segundo um tempo rememorável, ou seja, capaz se ser juntado na reunião de uma representação representável.”²⁷⁹ Aqui cabe uma alerta ao leitor referente ao conceito de an-arquia na obra levinasiana, onde *an-arquia* não pode ser confundida como fato de desordem.

A desordem é tão só uma ordem distinta e o difuso está possivelmente tematizado. A anarquia impacta o ser por cima de tais alternativas. Detém o jogo ontológico que, precisamente enquanto jogo, é consciência em que o ser se perde e se encontra e, deste modo, se esclarece. Sob as formas inferiores de um Eu, mas anacrônicamente em atraso em relação ao seu presente, incapaz de recuperar esse atraso, quer dizer, sob as formas de um Eu incapaz de pensar aquilo que o ‘toca’, a ascendência do

²⁷⁵ AE. p. 52. (Tradução Nossa)

²⁷⁶ AE. p. 52. (Tradução Nossa)

²⁷⁷ AE. p. 55. (Tradução Nossa)

²⁷⁸ Cf. AE. p. 55. Nota 7

²⁷⁹ AE. p. 105. (Tradução Nossa)

Outro se exerce sobre o Mesmo até o ponto de interropê-lo, de deixa-lo sem voz; a an-arquía é perseguição.²⁸⁰

A distinção que fazemos entre o livre e o não livre não seria a última distinção entre humanidade e desumanidade, do mesmo modo que o último sinal de sentido e o sem sentido²⁸¹. Para Lévinas o aquém an-árquico, se faz,

testemunho - certamente de modo enigmático - na responsabilidade para com os outros. Responsabilidade para com os outros ou comunicação, aventura que leva consigo todo discurso científico e filosófico. Portanto, esta responsabilidade seria a própria rationalidade da razão ou sua universalidade, rationalidade da paz.²⁸²

2.3.3 A subjetividade Ética

Em “*Totalidade e Infinito*” Lévinas coloca que a existência do homem mantem-se fenomenal enquanto permanecer pura interioridade. “A linguagem pela qual um ser existe para um outro é a sua única possibilidade de existir com uma existência que é mais que a sua existência interior”²⁸³. Para o nosso autor a metafísica ou relação com o outro como já dissemos realiza-se como serviço e como hospitalidade. A subjetividade é hospitalidade; sobre isso ele escreve:

Na medida em que o rosto de outrem nos põe em relação com o terceiro, a relação metafísica de mim a outrem vaza-se na forma do nós, aspira a um Estado, ás instituições; ás leis que são a fonte da universalidade. Mas a política deixada a si própria traz em si uma tirania. Deforma o eu e o outro que a suscitarão, porque os julga segundo as regras universais e, por isso mesmo, por contumácia. *No acolhimento de outrem, acolho o altíssimo ao qual a minha liberdade se subordina, mas essa subordinação não é uma ausência; empenha-se em toda a tarefa pessoal da minha iniciativa moral (sem a qual a verdade do julgamento não pode produzir-se), na atenção a outrem enquanto unicidade e rosto (que o visível do político deixa invisível) e que só pode produzir-se na unicidade de um eu.* A subjetividade encontrar-se assim reabilitada na obra da verdade, não como um egoísmo que se recusa ao sistema que o fere. Contra o pretexto egoísta da subjetividade - contra o pretexto na primeira pessoa - o universalismo da realidade hegeliana talvez tenha razão. Mas como opor com a mesma arrogância os princípios universais- isto é, visíveis- ao rosto do outro, sem recuar perante a crueldade da justiça impessoal? E como não introduzir então a subjetividade do eu como única fonte possível de bondade?²⁸⁴

²⁸⁰ AE. p. 166-167. (Tradução Nossa)

²⁸¹ Cf. AE. p. 194-195.

²⁸² AE. p. 239. (Tradução Nossa)

²⁸³ TI, p. 164

²⁸⁴ TI, p. 280 (*Grifo nosso*)

Em *Ethique et infini* nosso autor afirma que a responsabilidade é a estrutura essencial, primeira e fundamental da subjetividade. Ele a descreve em termos éticos. Neste sentido a ética, aqui, “não aparece como suplemento de uma base existencial prévia; é na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó do subjectivo”.²⁸⁵ Lévinas entende a responsabilidade como responsabilidade por outrem, portanto, como ele mesmo diz, responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou mesmo aquilo que não me diz respeito, ou numa outra situação precisamente me diz respeito; em todos os casos deve por mim ser abordado como rosto.²⁸⁶

Lévinas diz positivamente que, “desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter que assumir responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade incumbe-me. É uma responsabilidade que vai além do que faço”²⁸⁷. Embora habitualmente, sejamos responsáveis por aquilo que pessoalmente fazemos, o nosso autor diz em *Autrement qu'estre*, que a responsabilidade é inicialmente um por *outrem*. Com isto ele quer dizer que sou responsável pela sua própria responsabilidade. Para Lévinas a responsabilidade não é um simples atributo da subjetividade, como se esta já existisse em si mesma antes da relação ética. “A subjetividade não é um para si; ela é, mais uma vez, inicialmente para outro”.²⁸⁸

A subjetividade é uma estrutura que, “de modo algum, se assemelha à relação intencional que nos liga, no conhecimento, a objeto - a qualquer objeto, ainda que fosse um objeto humano”.²⁸⁹ Aqui a proximidade²⁹⁰ não se reduz a intencionalidade, em outros termos significa que em particular não se reduz ao fato de eu nesta proximidade conhecer o outro.

O rosto pede-me e ordena-me. A sua significação não é uma ordem significativa. Preciso que, o modo como o rosto significa uma ordem, a meu respeito, não é da

²⁸⁵ EI. p. 87

²⁸⁶ Cf. EI. p. 87

²⁸⁷ EI. p. 88

²⁸⁸ EI. p. 88

²⁸⁹ EI. p. 89

²⁹⁰ Proximidade: "A proximidade tenta descrever o paradoxo da obsessão pela transcendência do outro, a obsecante presença do rosto que, transcendente, ainda escapa a presença de um modo radical. A proximidade de outrem não é como a de uma coisa que está longe do meu alcance, que eu possa apreender, mas a presença obsecante desde que, longe de se oferecer a minha captura, me toma, me prende antes mesmo que eu nem possa reagir (cf. AE, 94). Presença do próximo, no excesso de qualquer presença representável, porque ele bloqueia a distância em que poderia ser inserida a *conscience de*. À este título, presença em relação à qual eu não posso tomar distância: a proximidade é a impossibilidade de se afastar do outro, o que significa a urgência da ‘assignação’ à responsabilidade, a exigência de se entregar incondicionalmente, sem demora e sem distância à responsabilidade pelo outro. Cf. CALIN, Rodolphe. *Le vocabulaire de Lévinas*. p. 48. (Tradução Nossa)

maneira como um signo qualquer significa o seu significado; esta ordem é a própria significância do rosto.²⁹¹

Questionado se o outro não é também responsável a meu respeito, nosso autor diz ser “talvez”, mas isso diz respeito somente a ele. Isto quer dizer que “sou responsável por outrem sem esperar a reciproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A reciproca é assunto dele”.²⁹² Ainda que entre outrem e eu a relação não é reciproca sou eu que tudo deve suportar.

Não devido a esta ou aquela culpabilidade efetivamente minha, por causa de faltas que tivesse cometido; mas porque sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade. O eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que todos os outros. Vai até esse ponto!²⁹³

Entre as fórmulas extremas que não se devem separar do contexto, está a de que por que eu próprio sou responsável pela responsabilidade de outrem. Aqui Lévinas escreve que “a justiça só tem sentido se conservar o espírito do des-inter-esse que anima a ideia da responsabilidade pelo outro homem. Em princípio, o eu não se arranca à sua primeira responsabilidade, sustém o mundo”.²⁹⁴ Neste sentido,

a subjetividade, ao construir-se no próprio movimento em que lhe incumbe ser responsável pelo outro, vai até à substituição por outrem. Assim a condição- ou a incondição- de réfem. A subjetividade como tal é inicialmente réfem; responde até expiar pelos outros.²⁹⁵

Para o nosso autor, embora possamos mostrar-nos escandalizados por esta concepção utópica, “a humanidade no ser histórico e objetivo, a própria abertura do subjetivo, do psiquismo humano, na sua original vigilância ou acalmia, é o ser que se desfaz da sua condição de ser: o des-inter-esse”²⁹⁶. Para Lévinas:

A condição ontológica desfaz-se, ou é desfeita, na condição ou incondição humana. Ser humano significa: viver como se não se fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num outro modo que ser. Não apenas num ser de modo diferente; ser diferente é ainda ser. O de outro

²⁹¹ EI. p. 89

²⁹² EI. p. 90

²⁹³ EI. p. 91

²⁹⁴ EI. p. 91

²⁹⁵ EI. p. 92

²⁹⁶ EI. p. 92

modo que ser, na verdade, não tem verbo que desgine o acontecimento da sua inquietude, do seu des-inter-esse, da impugnação deste ser- ou do esse- do ente.²⁹⁷

Sou responsável pelo outrem, e esta responsabilidade não cessa, sou eu que devo suportar o outrem. Neste sentido ninguém pode substituir-me. Para o nosso autor isto implica “afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou da deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem”²⁹⁸. Assim a responsabilidade para Lévinas

é que exclusivamente por outrem e que incumbe, e que humanamente, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. *Penso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito. É precisamente neste sentido que Dostoevsky afirma: Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros.*²⁹⁹

Percorrida esta última parte do Segundo Capítulo, onde pudemos ver em linhas gerais a subjetividade como aquela que acolhe o Outrem, isto é, a subjetividade enquanto hospitalidade onde se consuma a ideia do infinito. Ficando aí subtendido como, apartir da obra levinasiana, uma relação contrária a esta apresentada conduz a *corrupção da liberdade “irresponsável”*: Vejamos a seguir no próximo capítulo como amarramos as ideias da obra levinasiana para responder, de forma mais positiva que nos capítulos anteriores, de que maneira a relação “Ética” é via de humanização na sociedade contemporânea, estudaremos em “*Humanismo do Outro Homem*” o conceito levinasiano de “*identidade como unicidade*”.

²⁹⁷ EI. p. 92

²⁹⁸ EI. p. 93

²⁹⁹ EI. p. 93 (*Grifo nosso*)

CAPÍTULO III

A IDENTIDADE COMO UNICIDADE

Este capítulo tem por objetivo, em primeiro lugar, trabalhar o conceito de alteridade, procurando apresentar a importante contribuição de Lévinas, para esse tema; e ainda, em segundo lugar, apresentar qual a visão “ética” implicada no conceito de alteridade e como esta ética contribui para o resgate do sentido do humano na seqüência temporal dos três artigos que compõem a obra *Humanismo de Outro Homem*. Aqui cabe uma alerta, já mencionada anteriormente, em que tomamos como base da redação deste texto, o livro *Humanismo de Outro Homem* (1972)³⁰⁰, por tratar-se de uma obra cronologicamente central na bibliografia levinasiana.

Lévinas, com efeito, não propõe uma nova ética, mas apenas quer resgatar apartir da situação “ética” o verdadeiro sentido do humano concebido como “*humanismo do outro homem*”. Portanto, não se trata de formular ou reformar uma “teoria”, mas de apresentar caminhos para o retorno, para o resgate e para a reconstrução do sentido do humano. Procuramos destacar a importante contribuição de Lévinas no sentido de construir um pensamento que procura estar fora dos padrões dos discursos ontológicos e é capaz de apresentar a idéia do infinito presente nas relações éticas baseadas no primado da alteridade.

Ao longo deste texto poderá ser constatado que Lévinas dá uma nova denominação a ética, diferente daquela dada no contexto da filosofia ocidental como a “ciência do ethos”, ou como “normas do agir”; ele não está preocupado em distinguir “ética” e “moral”, mas procura encontrar o significado da ética para além da ética ocidental. Lévinas denomina a ética como “filosofia primeira”, mas isso não significa simplesmente inverter a prioridade dada tradicionalmente à ontologia ou à metafísica na ordem da fundamentação. Ele não coloca a ética como um fundamento mais radical do que a ontologia que reivindica normalmente a procura do fundamento. “A ética abre a dimensão da significação sendo

³⁰⁰ Embora *Humanismo de Outro Homem* tenha sido publicado em 1972, os artigos que compõem este livro central na obra levinasiana, forma escritos em épocas diferentes (*A significação e o sentido na Revue de Métaphysique et Morale* em 1964; *Humanismo e anarquia na Revue Internationale de Philosophie* em 1968; *Sem identidade*, na *L'Éphémère*, em 1970), daí a necessidade de confrontarmos, este texto com outros escritos do autor.

totalmente outra do que a ontologia porque ela dá testemunho do outro modo que ser. Nesse sentido, e só nesse sentido, a ética é mais ontológica do que a ontologia; ela é ênfase da ontologia”³⁰¹.

Para desenvolvermos o tema proposto, dividimos o texto em três partes que se desdobram em mais três cada uma. Na primeira parte em uma abordagem mais introdutória trataremos da “provocação do Rosto do Outro”, onde aparecerão os conceitos de: *desejo do Outro, Diaconia e “ética” do Rosto*.

Na segunda parte avançaremos um pouco no entendimento do tema quando tratarmos da “responsabilidade³⁰² pelo Outro”. Para a melhor compreensão do que Lévinas entende por responsabilidade pelo outro, com auxílio de outros textos do autor, iniciaremos a parte apresentando a “*responsabilidade como estrutura fundamental da subjetividade*”, prosseguiremos demonstrando como ele apresenta a “*interioridade humana responsável pelo Outro*”, e por fim o seu conceito de “*substituição*”.

Na última parte de forma mais conclusiva discutiremos a “Ética da Alteridade”, que será desenvolvida em três tópicos, conceituando o que o autor entende por “*além da essência*”, “*vestígio*” e “*liturgia*”, e como estes conceitos respondem à questão ética implicada no conceito de alteridade em Emmanuel Lévinas.

³⁰¹ DL.p.143. (Tradução nossa).

³⁰² Responsabilité: “A responsabilidade é uma responsabilidade *por* outrem, o que quer dizer que não se trata de responder diante do outro dos atos de que eu sou o autor, mas responder *diante* do outro pelas faltas e pelos sofrimentos *do outro*. O moi (eu) é responsável pelas faltas ainda que não começaram nele, acusado além de toda culpabilidade. Mas, assim como não se trata de endossar a responsabilidade de meus atos, assim também não é possível endosar minhas responsabilidades pelos atos de outrem: dele, eu respondo apesar de mim, antes de toda consciência, todo compromisso e toda escolha. Minha responsabilidade por outrem é uma ‘responsabilidade de refém’ (ADV, 177), não livre decisão de endossar as faltas e os sofrimentos de outrem, mas impossibilidade de não me colocar em seu lugar, de não sofrer por ele. A responsabilidade é vulnerabilidade, e o é porque ‘a partir da sensibilidade, o sujeito é para o outro’ (HAH, 105). A responsabilidade tem, desde os primeiros textos de Lévinas, um papel importante, mesmo que neles signifique ainda responsabilidade por si e não responsabilidade por outrem. Com efeito, a idéia de uma responsabilidade que precede ou excede toda liberdade do sujeito está já no processo mesmo da sua individualização onde se traduz a ‘virada da liberdade em ... responsabilidade’ (EE, 136): por que o eu que é puro começo está ao mesmo tempo sempre já sobrecarregado e entulhado por esse si-mesmo ao qual no entanto nada prescede, ele é um cargo para si mesmo, encarregado de si mesmo. O domínio que ele exerce sobre seu existir é sempre ao mesmo tempo sujeição do eu ao ser mesmo em face do qual afirma a sua pré-eminência – sujeição que Lévinas descreve como sofrimento (TA, 56). (...) A responsabilidade permeia todo o pensamento de Lévinas, e convém notar a este respeito a importância que aqui reveste a oposição entre a responsabilidade e o jogo, o que sublinha a gravidade do universo levinasiano, a seriedade da experiência de si como do outro (veja, por exemplo, EE, 34 e ss, et AE, 6 e sa)”. In : CALIN, Rodolphe. *Le vocabulaire de Lévinas*. p. 51. (Tradução Nossa)

É válida uma alerta ao leitor quanto à metodologia aqui aplicada, na tentativa de melhor apresentar o tema proposto da obra levinasiana, isto é, como ele aparece em *Humanismo de Outro Homem*, e como este tema pode ser reforçado em outros textos do autor. Dessa forma, optamos por apresentar um mesmo tema publicado pelo autor em épocas diferentes, do antigo ao mais recente, justamente numa tentativa de mostrar o “amadurecimento” filosófico ao longo dos anos. Esta metodologia tem como objetivo geral apresentar o conceito levinasiano de “identidade como unicidade”, unicidade que repudia a “mesmidade”.

3.1 A provocação do Rosto do Outro

Lévinas expõe uma forma de afirmar a independência da ética em relação à história, o fato do Outro se revelar por meio do rosto, como “o primeiro inteligível”, com anterioridade às culturas. “É para mostrar que o primeiro significado emerge na moralidade, isto é, na epifania quase abstrata do rosto que absolve todas as culturas.”³⁰³ Para Lévinas, isso significa colocar um limite para a compreensão da realidade pela história e, assim redescobrir o platonismo.

O Outro diante do Eu, é esta presença de um ser idêntico a si, o que Lévinas chama presença de rosto, que se “manifesta aí a partir dele mesmo, sem conceito. A presença sensível deste casto pedaço de pele, com testa, nariz, olhos, boca, não é signo que permita remontar ao significado, nem máscara que o dissimula”³⁰⁴. Assim o rosto é a própria identidade no ser.

3.1.1 O desejo do Outro

Depois de o rosto ser identificado como a própria identidade de um ser, o próximo passo é apresentar a compreensão de “desejo³⁰⁵ do Outro” em Lévinas. Para tanto a relação

³⁰³ DL, p. 363

³⁰⁴ EN, p. 59

³⁰⁵ Desejo: “Lévinas não diz isso, mas pode-se dizer, com efeito, que é como Desejo que a alteridade *se dá*. No sentido de que este aprofundamento do Desejo pelo Desejado (o Infinito) não equivale em qualquer caso a uma frustração do Desejo, ao sentimento de uma falta. É ‘curto-circuitada’ a alternativa falta/satisfação que governa a necessidade. O Desejado não é jamais absorvido pelo Mesmo, na medida em que o sentido lhe escapa, e no entanto ele não falta, uma vez que é assim, neste mesmo aprofundamento, que o Desejado é dado. É por isso que, longe de pôr em perigo o Desejo, este aprofundamento infinito, ao contrário, o realiza tornando-o sem cessar mais intenso. Como se, ao contrário da fome concreta que visa o alimento, o Desejo, em sua dimensão metafísica, se alimentasse

“ética” levinasiana é posta como mais *cognitiva* que o próprio conhecimento e assim sendo toda a objetividade deve aí participar. Ele fala de um desejo sem satisfação, onde se pode constatar a alteridade de Outrem. E este desejo situa-se na “dimensão de elevação e de ideal que ele abre precisamente no ser”³⁰⁶.

O que corriqueiramente entendemos por desejos, isto é, aqueles que podemos satisfazer, só podem se assemelhar ao “Desejo” levinasiano de forma intermitente: “nas decepções da satisfações ou nos aumentos do vazio que marcam a sua voluptuosidade. Eles passam erradamente pela essência do desejo”³⁰⁷. O Desejo verdadeiro é bondade, e traz consigo “a falta no ser que existe completamente e a que a nada falta”³⁰⁸. Lévinas fala do desejo, onde:

A um sujeito virado para si mesmo que, segundo a fórmula estóica é caracterizado pela *ορμη* ou pela tendência de persistir no seu ser ou para quem, segundo a fórmula de Heidegger, “o que está em jogo na sua existência é essa mesma existência”, a um sujeito que se define assim pela inquietação de si – e que cumpre na felicidade o seu “para si mesmo” - opomos o *Desejo do Outro* que deriva de um ser já preenchido e independe que não deseja para si.³⁰⁹

Para Lévinas, é num ser a quem nada falta, que nasce o desejo de Outrem; e ainda, este nascimento se dá para além de tudo que pode faltar ou satisfazer o ser. No Desejo, “o Eu vira-se para Outrem de maneira a comprometer a soberana identificação do Eu consigo mesmo cuja necessidade não passa da nostalgia e que a consciência da necessidade antecipa”³¹⁰. É neste contexto, de “*relação com Outrem*” que eu (Moi) sou posto em questão, de modo que me esvazio de mim mesmo, sem parar de me esvaziar, a ponto de descobrir em mim recursos sempre novos. É neste ponto que me descubro tão rico e sem o direito de nada guardar. Diante da pergunta que surge, se o Desejo de Outrem venha a ser um apetite ou uma generosidade, Lévinas responde que o “desejável não preenche meu Desejo, mas escava-o, alimentando-me de alguma forma com novas fomes”³¹¹.

Até aqui, debruçamos em textos anteriores a 1960, agora vejamos como é apresentado “*desejo do Outro*” no primeiro artigo que compõe *Humanismo do Outro Homem*,

de sua própria fome (Cf. T1, 4 e HAH, 49)”. In: CALIN, Rodolphe. *Le vocabulaire de Lévinas*. p. 11. (Tradução nossa).

³⁰⁶ DEHH, p. 212

³⁰⁷ DEHH, p. 213

³⁰⁸ DEHH, p. 213

³⁰⁹ DEHH, p. 234. (*Grifo nosso*)

³¹⁰ DEHH, p. 234

³¹¹ DEHH, p. 234

intitulado “*A significação e o sentido*”³¹². Neste artigo Lévinas, ao retomar o termo desejo, contrapõe o Desejo do Outro enquanto um ser já satisfeito, “independente e que não deseja para si, a um sujeito voltado sobre si mesmo”³¹³. Esta idéia é caracterizada tanto pela formula estóica, quanto pela heideggeriana; no primeiro sentido, “se caracteriza pela *opμη*³¹⁴ ou pela tendência a persistir no seu ser”; o segundo sentido, quanto à fórmula heideggeriana, “o importa na sua existência esta existência mesma”³¹⁵; próprio daquele sujeito que se define pela preocupação consigo mesmo, chegando ao ponto de inclusive realizar-se para si mesmo na própria felicidade.³¹⁶

De outro modo que na contraposição acima posta, para Lévinas o Desejo do Outro se caracteriza como “a necessidade daquele que não tem mais necessidades”, e que se “reconhece na necessidade de um Outro que é Outrem, que não é nem meu inimigo (como em Hobbes e Hegel), nem meu “complemento”, como o é ainda na República de Platão, que é constituída porque faltaria alguma coisa à subsistência de cada indivíduo”³¹⁷. Aqui entra um ponto chave, onde o Desejo do Outro é a própria socialidade, que nasce num ser que mesmo não carecendo de nada, nasce para além de tudo que lhe falta ou lhe satisfaz.

É nesta socialidade (*Desejo do Outro*), neste desejo, que o eu (*Moi*) se configura num movimento em direção ao Outro, e esta ação compromete “*a soberana identificação do Eu (Moi) consigo mesmo*”, momento em que a necessidade deixa de ser nostalgia e sua consciência se antecipa. E neste movimento em direção ao outro, que o eu (*Moi*) não se deixa completar ou satisfazer, mas o é colocado numa posição em que o outro não o deixa indiferente³¹⁸.

Diante do questionamento da origem do choque que me vem quando passo indiferente sob o olhar do Outro, para Lévinas “a relação com o outro questiona-me, esvazia-me de mim mesmo e não cessa de esvaziar-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas”.³¹⁹ Mas esta resposta, dada anteriormente em *En découvrant l'existence avec Husserl*

³¹² As ideias expostas neste estudo foram objeto de conferências proferidas no *Collège Philosophique* em 1961, 1962, 1963 e, no mês de Janeiro de 1963, na *Falcuté Universitaire Saint-Louis*, de Bruxelas. A parte final deste texto fora objeto, em outro contexto, de uma comunicação apresentada no dia 12 de maio de 1963, no contexto das jornadas de estudos da *Wijsgerig Gezelschap*, de Louvain, e publicada sob o título de “*La Trace de l’Autre*”, na *Tijdschrift voor Filosofie*, do mês de setembro do mesmo ano. *Revue de Métaphysique et Morale* em 1964.

³¹³ HA, p. 49

³¹⁴ Impulso; desejo; ardor; instinto

³¹⁵ HA, p. 49

³¹⁶ Cf. HA, p. 49

³¹⁷ HA, p. 49

³¹⁸ Cf. HA, p. 49

³¹⁹ HA, p. 49, assunto abordado *Ipse Litere* em DEHH, p. 234.

*et Heidegger*³²⁰ levanta uma outra questão em *Humanismo de Outro Homem*, se o desejo do outro, é um apetite ou uma generosidade. A resposta aqui é a mesma, o “desejável não preenche meu Desejo, mas aprofunda-o, alimentando-me, de alguma forma, de novas fomes”³²¹. A novidade aqui é o termo “revelação”³²², que segundo ele o Desejo é a revelação da bondade.³²³

Por fim o Desejo do Outro, que acontece nas mais banais das relações sociais e nas experiências do cotidiano, é segundo Lévinas o “movimento fundamental, o elã puro, a orientação absoluta, o sentido”³²⁴. Chegando ao ponto da compreensão do que seria o “desejo do Outro” para Lévinas, persistiremos no esforço de discutirmos a “provocação do Rosto do Outro”, para tanto em seguida à luz dos textos de Lévinas, vejamos o que ele apresenta como “Diaconia”, conceito chave e ponte para entendermos sua concepção de “ética do rosto”, último ponto desta seção.

3.1.2 A Diaconia

A manifestação de outrem se dá pelo rosto, que em sua essência plástica, é como “um ser que abre a janela onde a sua figura se desenha e sua presença consiste em despir-se da forma que contudo o manifesta”³²⁵. O rosto, diante da paralisia inevitável da manifestação, é um acréscimo. Para Lévinas é daí que procede a fórmula: o rosto fala. Neste sentido, no “evento” da manifestação do Outro, o rosto é o primeiro discurso, onde “falar é antes de tudo essa forma de vir por detrás de sua aparência, por detrás da sua forma, uma abertura na abertura.”³²⁶. E é neste contexto que a diaconia³²⁷ acontece, pois a “visitação do rosto não é, a

³²⁰ Edição francesa (Vrin, 1949)

³²¹ HA, p. 49 *Ipse Litere* em DEHH, p. 234.

³²² Para Lima Vaz, no que se refere a revelação, a fonte primeira da inspiração do pensamento de Lévinas é a que se segue: “ revelação do próximo (o plesión) prenuncia-se já no AT, no fundo da poderosa vaga de justiça que rompe as barreiras da moral arcaica para espraiar-se no profetismo, no qual a inovação do outro surge no contexto ético-cultural em que faz sua aparição a noção de responsabilidade pessoal, e como julgamento que pesa sobre as decisões da liberdade de cada um”. VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica II*, 1992. p. 68.

³²³ Cf. HA, p. 49

³²⁴ HA, p. 49

³²⁵ DEHH, p. 235

³²⁶ DEHH, p. 235

³²⁷ Aqui entendemos ser oportuno citar uma passagem de *Noms propes* onde Lévinas diz que: “Mas a morte é sem poder, porque a vida recebe um sentido a partir de uma responsabilidade infinita, a partir de uma diaconia inata que constitui a subjetividade do sujeito e sem que esta responsabilidade, toda voltada para o Outro, deixe o ócio de voltar para si.” NP. p.109. (Tradução nossa).

revelação de um mundo”³²⁸. No contexto concreto das relações cotidianas, o rosto é nu, abstrato, “*ele é desnudado da sua própria imagem*”. Neste sentido, a concepção de nudez aqui aplicada, nos leva segundo Lévinas, ao fato de que somente pela nudez do rosto que o Eu (*Moi*) pode ser nu em si mesmo no mundo.³²⁹

A nudez do rosto é um despojamento sem qualquer ornamento cultural – uma absolvição – uma renúncia no seio de sua própria produção. O rosto entra no nosso mundo a partir de uma esfera absolutamente estranha – ou seja, precisamente a partir de uma absoluto que é aliás, o próprio nome da estranheza fundamental. (DEHH, p. 236. Grifo nosso)³³⁰

Avançando em nossa proposta de investigação, tomemos o significado do rosto em sua abstração como algo “extraordinário no sentido literal do termo”³³¹ como Lévinas apresenta. Como já definido anteriormente a abstração equivale à nudez do rosto. A equivalência destes termos nos abre para uma ordem que, na perturbação da consciência, dá resposta a esta abstração. O rosto despojado de sua própria forma fica tolhido em sua nudez e aparece como uma miséria.³³²

A esta altura, Lévinas fala da nudez do rosto como privação que torna-se súplica. Esta suplica é uma exigência, onde a “humildade une-se nele à altura”³³³, e é aqui que chegamos ao ponto que se anuncia como dimensão ética da visitação. No entanto, não se pode entender aqui a visitação do rosto como revelação de um mundo, visto que para Lévinas, no conceito do mundo, o rosto é abstrato ou nu, e como já visto anteriormente, somente pela nudez do rosto que o Eu (*Moi*) pode ser nu em si mesmo no mundo³³⁴.

Anunciado a dimensão ética da visitação, abordemos a presença do rosto como mandamento; esta presença significa uma ordem irrecusável para a consciência que éposta em questão pelo rosto. “O questionamento não equivale a tomar consciência desse questionamento, o absolutamente outro não se reflete na consciência”³³⁵. Assim a visitação consiste em transformar o próprio egoísmo do Eu que é confundido em sua intelectualidade.

³³⁶ Deste modo:

³²⁸ DEHH, p. 236

³²⁹ Cf. DEHH, p. 236

³³⁰ DEHH, p. 236

³³¹ DEHH, 236

³³² Cf. DEHH, p. 236

³³³ DEHH, p. 236

³³⁴ Cf. DEHH, p. 236

³³⁵ DEHH, p. 237

³³⁶ Cf. DEHH, p. 237

Trata-se de questionar a consciência e não de uma consciência desse questionar. O Eu perde a sua soberana consciência consigo mesma, a sua identificação onde a consciência volta triunfante a si mesma para repousar em si mesma. A manifestação do absolutamente outro é o rosto onde o Outro me interpela e me significa uma ordem pela sua nudez, pela sua privação. *A sua presença é uma intimação para responder. O Eu não toma apenas consciência dessa necessidade de responder, como se tratasse de uma obrigação ou de um dever que ele teria de decidir.*³³⁷

Neste sentido, ser Eu é não poder me subtrair à responsabilidade, que Lévinas denomina diaconia, como no capítulo 53 de Isaías. “Esse acréscimo de ser, este exagero a que se chama ser eu, essa saliência da ipseidade no ser cumpre-se como uma turgescência da responsabilidade”³³⁸. O que faz do Eu ser único é o fato de outro não poder responder em seu lugar, e aí está a sua unicidade. Mas é a responsabilidade que esvazia o eu do seu imperialismo e do seu egoísmo, ainda que este último seja o da salvação. É a responsabilidade que confirma o Eu em sua *ipseidade* e em sua função de suporte do universo³³⁹.

Sem dar por encerrada a discussão sobre a diaconia, mas no sentido de esclarecer as ideias acima expostas, aludimos ao que diz Lévinas em “*Deus, a Morte e o Tempo*”: o Eu é para o outro na medida em que é uma relação de diaconia, “estou a serviço do outro”³⁴⁰. E concluimos com o que ele diz sobre o encontro³⁴¹ em “*Entre Nós*”: em meio a todos os seres é o homem o único que não posso encontrar sem lhe exprimir este encontro mesmo. E é exatamente por isso que em Lévinas o encontro distingue-se do conhecimento. No encontro existe uma saudação, mesmo naquele que se recuse a saudar.³⁴²

Feita esta ponte conceitual da “Diaconia” entre o “desejo do Outro” e a ““ética” do Rosto”, debruçaremos pois nesta última, para avançarmos na visão da “ética” implicada no conceito de Alteridade no pensamento levinasiano.

³³⁷ DEHH, p. 237. (*Grifo nosso*)

³³⁸ DEHH, p. 237

³³⁹ Cf. DEHH, p. 237

³⁴⁰ Cf. DMT, p. 176

³⁴¹ Para Lima Vaz “a experiência do encontro do outro como experiência ética torna-se um dos temas cardeais da filosofia contemporânea, tendo sido ilustrado, entre outros, por G. Marcel e por Lévinas. Por outro lado, as tentativas de se apresentar o discurso ético como fundamento da comunidade universal da comunicação como J. Habermas e, com matizes diferentes, em K.-O. Apel, ou o intento de pôr em relevo a visée ética da ipseidade do Si, manifestada na linguagem, na ação e particularmente na narração, tal como apresenta P. Ricoeur, manifestam a atualidade do problema da pré-compreensão da relação de intersubjetividade na sua dimensão ética”. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica II*, 1992. p. 59. (Grifo nosso).

³⁴² Cf. EN, p. 28

3.1.3 A “ética” do Rosto

De imediato comecemos pela concepção levinasiana de “acesso ao rosto”, como primeiro momento ético. O rosto “não se assemelha de modo algum à forma plástica, sempre já abandonada, traída pelo ser que revela como o mármore de onde se ausentam já os deuses que exibe”³⁴³. A manifestação do rosto é constituída de linguagem, onde o expressido *assiste* à expressão, exprime a sua própria expressão – permanece sempre mestre do sentido que comunica. Assim a relação “ética” desta manifestação, não parte ou se configura numa relação prévia de conhecimento. Tal relação é fundamento e não superestrutura.³⁴⁴

A manifestação do rosto acontece como se tal presença (a idéia do infinito em Mim) fosse o questionar da minha liberdade. É neste ponto que Lévinas afirma que o livre-arbítrio é arbitrário e daí a necessidade de sair desse estádio elementar; segundo ele, uma velha certeza dos filósofos.

Mas o arbitrário remete para um fundamento racional, justificação da liberdade por si mesma. O fundamento racional da liberdade é ainda a proeminência do Mesmo. Só a limitação da liberdade seria trágica ou faria escândalo. A liberdade coloca um problema unicamente porque não se escolheu.³⁴⁵

Para resolver a questão da arbitrariedade, Lévinas escreve que “o rosto do Outrem não é a revelação do arbitrário da vontade, mas da sua injustiça”³⁴⁶. Diante deste cenário, tal manifestação não me aparece como obstáculo ou ameaça que eu possa avaliar, mas como aquilo que me compara. E aí está o ponto desta questão: para que eu me sinta injusto, é preciso que eu me compare com o infinito.³⁴⁷

Em “*Totalité et infini*” Lévinas sustenta que o “rosto de outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu ideatun - a ideia adequada. Não se manifesta por essas qualidades. Exprime-se.”³⁴⁸ Para o nosso autor a experiência não é desvelamento, mas revelação, de modo que o rosto é presença viva, é expressão. O rosto fala e a sua manifestação já é discurso. Neste sentido, o nosso autor completa:

³⁴³ DEHH, p. 211

³⁴⁴ Cf. DEHH, p. 211

³⁴⁵ DEHH, p. 213

³⁴⁶ DEHH, p. 214

³⁴⁷ Cf. DEHH, p. 214

³⁴⁸ TI, p.38

O ser não é então objeto em nenhum grau, está de fora de toda a dominação. Esse desprendimento em relação a toda a objectividade significa positivamente, para o ser, a sua apresentação no rosto, a sua expressão, a sua linguagem. O outro enquanto outro é outrem. Requer-se a relação do discurso para o deixar ser; o desvelamento puro, onde ele se propõe como um tema, não o respeita suficientemente para isso. Chamamos justiça ao acolhimento de frente, no discurso. Se a verdade surge na experiência absoluta em que ser brilha com a sua própria luz, a verdade só se produz no verdadeiro discurso ou na justiça.³⁴⁹

Esta idéia de movimento “ético” e infinito é retomada em “*Humanismo do Outro Homem*”, onde é posto que o Eu (Moi) é infinitamente responsável diante do Outro. E o Outro ao provocar “este movimento ético na consciência, que desordena a boa consciência do Mesmo consigo próprio, comporta um excesso inadequado à intencionalidade.”³⁵⁰ Quanto à idéia de infinito, este não é:

um correlativo, como se esta idéia fosse uma intencionalidade que se realiza em seu “objeto”. A maravilha do infinito no finito de um pensamento é um desconcerto da intencionalidade, um desconcerto deste apetite de luz que é a intencionalidade. Assim, *na relação com o rosto – na relação ética – delineia-se a rectidão de uma orientação ou o sentido*. A consciência dos filósofos é essencialmente reflexionante.³⁵¹

Em “*Ethique et Infini*” Lévinas, diante da afirmação de Philippe Nemo de que segundo os relatos de guerra é difícil matar alguém que nos olhe de frente, responde: “O rosto é significação, e significação sem contexto (...) outrem na rectidão do seu rosto, não é uma personagem num contexto. Aqui, pelo contrário, o rosto é sentido só para ele. Tu és tu”³⁵². Nesta mesma passagem nosso autor sustenta que a relação com o rosto é em primeiro momento ética, e por isto o rosto é o que não se pode matar. Rosto e discurso estão ligados: ele fala: “tu não mataras”³⁵³. O rosto fala porque:

é ele que torna possível e começa todo o discurso. O discurso e, mais exatamente, a resposta ou a responsabilidade, é que é esta relação autêntica. Mas, já que a relação ética está para além do saber, e que, por outro lado, é autenticamente assumida pelo discurso, não será porque o próprio discurso é alguma coisa da ordem do saber? Sempre distingui, com efeito, no discurso, o dizer e o dito. Que o dizer deve implicar um dito é uma necessidade da mesma ordem que a que impõe uma sociedade, com leis, instituições e relações sociais.³⁵⁴

³⁴⁹ TI, p.57-58

³⁵⁰ HA, p. 53

³⁵¹ HA, p. 54. (*Grifo nosso*)

³⁵² EI. p. 79

³⁵³ EI. p. 79

³⁵⁴ EI. p. 80. (*Grifo nosso*).

No rosto de outrem existe uma altura, uma elevação, onde a sua primeira palavra é o tu não matarás, isto é, “uma ordem; há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senhor me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto de outrem está nu; é o pobre por quem posso tudo e a quem tudo devo”³⁵⁵.

3.2 A responsabilidade pelo Outro

Nesta segunda parte abordamos a responsabilidade pelo Outro na obra levinasiana, e para a melhor compreensão deste conceito em Lévinas, iniciamos apresentando a “responsabilidade como estrutura fundamental da subjetividade”, prosseguimos monstrando como ele apresenta a “interioridade humana responsável pelo Outro”, e por fim o seu conceito de “substituição”.

Numa passagem da obra: “*Entre Nós*”, Lévinas descreve a responsabilidade pelo próximo como “o nome grave do que se chama amor ao próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência”³⁵⁶. Esta passagem é sem dúvidas, um bom ponto de partida para entendermos o tema proposto nesta segunda parte. Avancemos, pois neste caminho escolhido.

3.2.1 Responsabilidade como estrutura fundamental da subjetividade

Depois de definido o caminho a percorrer, avancemos em nossa reflexão, a partir de uma passagem de “*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*” onde a “ética não indica uma atenuação inofensiva dos particularismos passionais, que introduziria o sujeito humano numa ordem universal e reuniria todos os seres racionais como ideias, num reino de fins.”³⁵⁷ Mas a ética indica uma inversão da subjetividade, onde esta “aberta sobre os seres entra em contato com uma singularidade que exclui a identificação no ideal, excluindo a tematização e a representação, com uma singularidade absoluta e como tal irrepresentável”³⁵⁸.

Aqui, a reflexão sobre a responsabilidade como estrutura fundamental da subjetividade, vai tomando forma ao refletirmos trechos de “*Humanismo de Outro Homem*”,

³⁵⁵ EI, p. 80

³⁵⁶ EN, p. 143

³⁵⁷ DEHH, p. 275

³⁵⁸ DEHH, p. 275

onde a determinação pelo outro só pode se dizer servidão se o determinado permanecer outro em relação àquilo que o determina. Assim o determinismo puro e simples não é servidão para nenhum de seus termos que constituem a unidade de uma ordem. E este determinado só poderá ser outro em relação à aquilo que o determina se ele for realmente livre.³⁵⁹

Diante da apresentação do outro, que nos obriga à responsabilidade, cabe a discutirmos o caráter servil da responsabilidade. Segundo Lévinas tal caráter “obediente”, ultrapassa a escolha, pois tal caráter servil é anulado pela bondade do Bem que comanda³⁶⁰. Assim:

A investidura pelo bem a passividade do “sofrer o bem”, é uma contração mais profunda do que aquela que o movimento dos lábios exige ao imitar essa contração, quando articulam o sim. A ética faz aqui sua entrada no discurso filosófico, rigorosamente ontológico no início, como uma conversão extrema de suas possibilidades. É a partir de uma passividade radical da subjetividade que foi alcançada a noção de “uma responsabilidade ultrapassando a liberdade” de uma obediência anterior a recepção de ordens; a partir dessa situação anárquica da responsabilidade a análise – por abuso de linguagem, sem dúvida – nomeou o Bem.³⁶¹

A crítica do humanismo para Lévinas consiste exatamente “na ideia de uma subjetividade, incapaz de enclausurar-se – até a substituição – responsável por todas as outras, em outras palavras, a ideia da defesa do homem”³⁶² não é qualquer defesa, mas a defesa de outro homem que não eu (Moi). Esta ideia de subjetividade, enquanto responsável, é retomada por Lévinas em “*Entre Nós*”, onde a mesma é diretamente comandada; onde de alguma forma, a heteronomia é mais forte que a autonomia. Nesta obra Lévinas ressalta que tal “heteronomia não é escravidão, não é subjugação”³⁶³. Aqui chegamos ao ponto chave deste tópico, onde a consciência é dotada de humanidade, e tal humanidade não reside única e simplesmente em seus poderes, mas na sua responsabilidade. Lévinas preconiza o título de seu livro “*Humanismo do Outro Homem*”, (principal obra nesta nossa discussão), onde, pelo fato de o outro ser o primeiro “na passividade, no acolhimento, na obrigação a respeito de outrem”,³⁶⁴ que a soberania de minha consciência deixa de ser a primeira em questão.

³⁵⁹ Cf. HA, p. 82

³⁶⁰ Cf. HA, p. 83

³⁶¹ HA, p. 83. (*Grifo nosso*)

³⁶² HA, p. 107

³⁶³ EN, p. 152

³⁶⁴ EN, p. 153

3.2.2 A interioridade humana responsável pelo Outro

Discutido a “responsabilidade como estrutura fundamental da subjetividade”, vejamos brevemente o conceito de “*interioridade humana responsável pelo Outro*”. Este ponto não fala por si só, é apenas uma ponte, para chegarmos ao conceito de “*substituição*”, ponto chave, para entendermos responsabilidade pelo Outro na obra levinasiana.

O fato de ser dominado pelo Bem não significa “escolher o Bem a partir de uma neutralidade, diante da bipolaridade axiológica”³⁶⁵. Para Lévinas, “ser dominado pelo Bem é precisamente excluir-se da própria possibilidade da escolha, da coexistência no presente”³⁶⁶. A situação do Eu (Moi) diante da impossibilidade da escolha, não implica necessariamente uma fatalidade ou algum determinismo, mas o que Lévinas chama *da eleição irrecusável pelo Bem* que segundo ele é desde sempre já realizada. Tal eleição pelo Bem “não é precisamente ação, mas a não violência mesma; eleição, quer dizer, investidura do não intercambiável.”³⁶⁷ E continua:

O fato de ser obrigado à responsabilidade não tem começo. Não no sentido de uma perpetuidade qualquer ou de uma perpetuidade que se pretendesse eternidade, mas no sentido de uma inconvertibilidade em presente assumível. Noção esta que não é puramente negativa. É a responsabilidade ultrapassando a liberdade, quer dizer, a responsabilidade pelo outro. Ela é vestígio de um passado que se recusa ao presente e a representação, vestígio de um passado imemorial.³⁶⁸

Ao abordar a questão da interioridade humana responsável pelo Outro, tomemos uma passagem de “*Humanismo do Outro Homem*” em que é “pelo Bem que a obrigação à responsabilidade irrevogável, irreversível e irrecusável não se trata de uma violência a uma escolha, “mas situa uma “interioridade” que precede liberdade e não-liberdade, fora da bipolaridade axiológica”³⁶⁹.

É na interioridade humana, que “a Responsabilidade não é a privação do saber da compreensão e da captação, mas a excelência da proximidade ética na sua socialidade, no seu amor sem concupiscência”³⁷⁰. Concluamos esta parte, mostrando que em Lévinas o humano é o retorno “à interioridade da consciência não-intencional, à má consciência, à sua

³⁶⁵ Em “*Humanismo do Outro Homem*”, Lévinas coloca que o conceito de tal bipolaridade já se refere à liberdade, ao absoluto do presente e equivaleria a impossibilidade de ir aquém do princípio ao absoluto do saber. HA, p. 84

³⁶⁶ HA, p. 84

³⁶⁷ HA, p. 84

³⁶⁸ HA, p. 84 (*Grifo nosso*)

³⁶⁹ HA, p. 84

³⁷⁰ EN, p. 197

responsabilidade de temer a injustiça mais que a morte, de preferir a injustiça sofrida à injustiça cometida e de preferir o que justifica o ser àquilo que o assegura”³⁷¹.

Visto “a interioridade humana responsável pelo Outro”, prossigamos nossa investigação, analisando o conceito de “*substituição*” em Lévinas.

3.2.3 A Substituição

Como anunciado anteriormente o conceito de “*substituição*”³⁷², é o ponto chave, para entendermos responsabilidade pelo Outro na obra levinasiana. Para tanto, Lévinas afirma que a obsessão é responsabilidade, e esta “responsabilidade da obsessão não decorre de uma liberdade, caso contrário a obsessão não passaria de uma tomada de consciência”³⁷³. Com isso, ele quer dizer que “a responsabilidade como obsessão é proximidade: como o parentesco, elo anterior a qualquer ligação escolhida”³⁷⁴.

O ser humano em sua “condição de criatura num mundo sem jogo, na gravidade que é talvez a vinda primeira da significação do ser para além do seu discernimento”³⁷⁵, quer dizer em outros termos a sua “condição de refém”. Para Lévinas é por meio desta condição de refém que existe no mundo piedade, compaixão, perdão e mesmo a pouca proximidade que existe. O eu (Moi) em sua “egoíde”, em que a sua unicidade excepcional e estranha que é esse evento incessante de substituição, o fato em que o ser esvazia-se de seu ser. O evento da substituição é o ser humano “expiando pelo outro”, e esta “exiação do outro” é um

³⁷¹ EN, p. 197

³⁷² Substituição: “Se substituir significa literalmente ‘se colocar no lugar do outro’, tomar a carga, levar os sofrimentos ‘e as faltas do outro, e assim, e portanto se acusar e expiar das faltas que eu não tenha cometido, que não tenham começado em mim. Não há lugar ao sol aqui, mas um eu cujo lugar já não é a localização onde ele se põe, mas o ‘não-Lugar’ (AE, 148) onde se suportam todos os sofrimentos e as faltas dos outros. O eu, diz Lévinas, é ‘o portador, o sofredor’ (AE, 139, nota 12). A substituição não tem nada de voluntária, no sentido em que Lévinas substituiria a assunção de si pelo assunção do outro; a noção de substituição é inseparável da noção de refém: o eu depende do outro sem ter desejado e antes mesmo de poder querer (a vulnerabilidade do sujeito precede a sua vontade), ele sofre o cerco do outro que o acusa de faltas que não tenham iniciado nele (padecer ou sofrer pelo outro que Lévinas chama obsessão; e recordemos que em latim obsessão significa refém e obsessor sitiante), e que é ‘apelo de vocação sem evasão possível’ (AE, 98) – isto é, antes de todo compromisso ou recusa de se engajar – à sofrer por ele, à expiar seus pecados”. In: CALIN, Rodolphe. *Le vocabulaire de Lévinas*. p. 56-57. (Tradução nossa).

³⁷³ DEHH, p. 284

³⁷⁴ DEHH, p. 284

³⁷⁵ DEHH, p. 285

acontecimento ético, “é a situação concreta que o verbo não-ser designa”³⁷⁶, como pode ser visto em “*Découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*”.³⁷⁷

Podemos perguntar: como acontece tal evento? Conforme nosso autor, neste evento o *eu (je) não se posiciona, mas destitui-se a ponto de substituir*, isto é expresso no homem que destitui-se sofrendo e expiando pelo outro, inclusive pelas faltas deste outro e pela sua própria expiação.³⁷⁸ Em “*Difícil libertad: Ensayos sobre El judaísmo*”, Lévinas escreve:

O sentido último da responsabilidade é semelhante ao que consiste pensar o Eu na passividade absoluta do Si-mesmo, como o fato de substituir o Outro, a ser refém,³⁷⁹ e essa substituição, não só é outro modo, mas de outro modo que ser, como liberado do conatus essendi.³⁸⁰

Em “*Humanismo do Outro Homem*” a concepção de “vulnerabilidade”, conduz e completa a reflexão sobre a substituição; aqui vulnerabilidade é equivalente de passividade. “Ela é aptidão – e todo ser em sua “altivez natural” teria vergonha de confessar – a “ser batido”, a “receber bofetadas”. “Ele apresenta a face àquele que o bate e se sacia de vergonha” (...).”³⁸¹ Ainda nesta passagem, Lévinas esclarece este ponto aqui colocado:

Sem fazer intervir uma busca deliberada do sofrimento ou da humilhação (apresentação de outra face), o texto sugere, no padecimento primeiro, no padecer enquanto padecer, um consentimento insuportável e duro que anima a passividade, e que anima bizarramente apesar dela, embora a passividade, como tal, não tenha nem força, nem intenção, nem boa e nem má vontade. A *impotência ou a humildade do “sofrer” está aquém da passividade do suportar*. A palavra “sinceridade” recebe aqui todo o seu sentido: *descobrir-se sem defesa alguma, está entregue*.³⁸²

Nesta vulnerabilidade “encontra-se portanto, uma relação com o outro que a causalidade não esgota.”³⁸³ Ela é a obsessão pelo outro, em outros termos, a proximidade do Eu (Moi) ao outro. “Todo amor ou todo ódio do próximo, como atitude refletida, supõe esta

³⁷⁶ DEHH, p. 286

³⁷⁷ Cf. DEHH, p. 286

³⁷⁸ Cf. DMT, p. 176. Nesta passagem, Lévinas coloca que quanto à substituição, “não se trata de modo nenhum aqui de um ato de reflexão sobre si: é uma passividade que nem sequer se opõe à atividade, porque está para além da passividade a qual mais não seria do que o contrário do ato”. DMT, p. 176.

³⁷⁹ Cf. “*La trace de l’ Autre*” y “*Langage et proximité*”, en La 2^a Ed. De *En Découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, y “*La substitución*”, en *Revue Philosophique de Louvain*, agosto de 1968 (núcleo del libro publicado en 1974: *De otro modo que ser o más Allá de la esencia*, Tr. A. Pintor-Ramos, ed. Sígueme, Salamanca, 1987).

³⁸⁰ DL, p. 367. (*Grifo nosso*)

³⁸¹ HA, p. 100.

³⁸² HA, p. 100. (*Grifo nosso*)

³⁸³ HA, p. 100.

vulnerabilidade prévia: misericórdia; ‘gemido de entranhas’. Desde a sensibilidade, o sujeito é para o outro: substituição, responsabilidade, expiação.”³⁸⁴ Com isso Lévinas quer dizer que também somos responsáveis pelo outro, na medida em que sofremos por ele, suportando-o, colocando-se em seu lugar e se consumindo por ele.

Para Lévinas a filosofia ocidental, tem o costume de fundar na ontologia à relação “ética” implicada nesta conjuntura em que se é responsável pelo outro, portanto, ela conhece esta relação, mas a trata como derivada; esta relação fundada na ontologia é abordada no pensamento levinasiano “como irredutível, estruturada como o um-para-o-outro e como significado independentemente da finalidade e das razões do sistema”³⁸⁵, e na mesma passagem completa:

*Esta responsabilidade aparece primeiramente como paradoxal; nenhum presente em mim pode englobar outro, nenhum compromisso firmado num presente é o lugar de que uma tal responsabilidade será o avesso. Mas nenhuma escravatura está também incluída na obrigação do Mesmo para com o Outro. Há tão pouco escravatura, que a unicidade do eu é requerida por e nesta responsabilidade: ninguém me pode substituir.*³⁸⁶

Segundo Lévinas, a ética rompe com a intencionalidade, assim como com a liberdade, isso significa que sermos responsáveis, é sermos responsáveis antes de qualquer decisão. Percebe-se aqui “uma escapadela, uma desfeita, uma defecção da unidade da apercepção transcendental, assim como há a uma desfeita da intencionalidade originária de todo o ato. Como se houvesse aqui qualquer coisa antes do começo: uma an-arquia.”³⁸⁷ E quando falamos desta responsabilidade por outrem, devemos entendê-la em sua estrutura como um-para-o-outro; “até ao um-refém-do-outro, refém na sua própria identidade de apelado insubstituível, antes de qualquer retorno a si. Para o outro à maneira de si-mesmo (soi-même), até a substituição por outrem”.³⁸⁸ A solidariedade mecânica, que por sua vez tem lugar no mundo e no ser, é rompida pela a substituição.³⁸⁹

Diferentemente do ser é, des-inter-essado, transportar a miséria do outro, e isso até à responsabilidade que o outro pode ter por mim. Não há aqui “comércio humano”, nem simples troca de responsabilidades! *Ser si-mesmo (soi) - condição ou incondição de refém - é ter sempre uma responsabilidade a mais. Responsabilidade de refém a entender no sentido forte do termo.*³⁹⁰.

³⁸⁴ HA, p. 101.

³⁸⁵ DMT, p. 167

³⁸⁶ DMT, p. 167 (*Grifo nosso*)

³⁸⁷ DMT, p. 187

³⁸⁸ DMT, p. 187

³⁸⁹ Cf. DMT, p. 188

³⁹⁰ DMT, p. 190 (*Grifo nosso*)

A bondade, nesta relação de substituição, consiste na “exigência do abandono de todo o ter, de todo o para-si, (onde) eu substituo-me ao outro. A bondade é o único atributo que não introduz uma multiplicidade no um. Se ela se distingue do um, não seria mais bondade”³⁹¹. Isso significa que somos responsáveis na bondade, na medida em que somos aquém ou fora da liberdade; para Lévinas a ética infiltra-se no Eu (*moi*) antes mesmo da liberdade.³⁹² Para ele, sermos responsáveis, significa:

uma desigualdade no sofrer da sensibilidade para além da sua capacidade de sofrer. Esta sensibilidade é uma Vulnerabilidade que se faz a sua maneira do outro em mim – quer dizer, da própria inspiração. *Porque a gratuidade não deve entender-se apenas como distração absoluta do jogo sem rastro nem recordação, mas também, e em primeiro lugar, como responsabilidade por outrem ou expiação.*³⁹³

Nesta relação de responsabilidade, isto é, expiação por outrem, surge uma questão: como fica a confiança? E a resposta é que a confiança aqui implicada - o modo de se confiar - não resulta de prévio compromisso, nem de responsabilidade medida, antes se fala do termo refém (*otage*). Mas como podemos falar de substituição no pensamento levinasiano? Encontramos esta resposta em “*Dieu, la mort et le temps*”, onde Lévinas fala de substituição, “não entendida como se “eu me colocasse no lugar de alguém”, de tal modo que viesse a ter compaixão por ele; mas substituição a significar um sofrer por outrem em jeito de expiação - a única a poder permitir toda e qualquer compaixão”³⁹⁴. E a respeito de substituição de refém, continua, tratando da posição do sujeito, onde esta é já a sua deposição:

Ser eu (*moi*) [e não Eu (*Moi*)], não é perseverança no seu ser, mas substituição de refém a expiar no limite a persecução sofrida. O sujeito não é um ente opaco, dotado de uma estrutura de sociedade, como se tivesse um estrutura eidética essencial- o que permitiria pensá-lo como um conceito, de que o ente singular seria a realização. Pela substituição, não é a singularidade que é afirmada, é antes a sua unicidade.³⁹⁵

³⁹¹ DMT, p. 192

³⁹² Cf. DMT, p. 192

³⁹³ DMT, p. 195 (Grifo nosso)

³⁹⁴ DMT, p. 196. (Grifo nosso)

³⁹⁵ DMT, p. 197. (Grifo nosso). Dando seqüência a esta passagem, Lévinas em “*Dieu, la mort et le temps*”, completa que o “próprio desta situação do eu- refém é fugir do conceito, o qual imediatamente lhe dá uma armadura e o posiciona a grandeza do anti-humanismo moderno- verdadeiro para além das suas próprias razões, assim varrendo a noção de pessoa. O anti-humanismo tem razão, na medida em que o humanismo não é suficientemente humano. De fato, só é humano o humanismo do outro homem”. DMT, p. 198.

Concluamos este ponto recorrendo ainda à palavra substituição. Para Lévinas esta “substituição não é transsubstanciação; não se trata de entrar numa outra substância e de nela nos posicionarmos. A substituição permanece relação com outrem, e como tal permanece em descontinuidade, na diacronia, sem coincidência”³⁹⁶. Assim entendida, a substituição não é um resultado - e como veremos no penúltimo ponto deste texto, quando tratarmos do vestígio - nem significa um estado vivido; ela se põe onde a responsabilidade não cessa; é assim como que um processo às avessas da essência³⁹⁷.

Apresentado a idéia de substituição, último ponto do segundo momento, de acordo com a nossa proposta inicial de trabalho, agora vejamos o desdobramento dos conceitos até aqui discutidos no terceiro e último momento de nossa reflexão numa tentativa de compreendermos a visão da “ética” implicada no conceito de alteridade em “*Humanismo do Outro Homem*” de Emmanuel Lévinas.

3.3 Ética da Alteridade

Neste terceiro momento, debruçamos na concepção de “Ética” da alteridade em Lévinas; para isso optamos por nos valer de três pontos: “*além da essência*”, “*vestígio*” e “*liturgia*”; que numa sequência cronológica dos textos do nosso autor, apontam em seu conjunto para o seu conceito de “ética” da alteridade.

3.3.1 Além da essência

Abordamos nesta última parte o que Lévinas entende por “além da essência”, a nossa intenção aqui é utilizá-la como base de compreensão para os conceitos que se seguem. Lévinas, no preâmbulo da primeira edição de “*Da Existência ao Existente*”, diz que a fórmula platônica que coloca o Bem *além do ser*³⁹⁸ é a indagação geral e vazia. Tal formula “significa

³⁹⁶ DMT, p. 202

³⁹⁷ Cf. DMT, p. 202

³⁹⁸ O “além da essência (ser)” é o puro “des-interesse”, que não pode ser entendido como atitude subjetiva nem como afirmação “ultra-objetiva”. “O enunciado do outro do ser – o ‘outramente’ [autrement] que o ser – pretende anunciar uma diferença que está além do que separa o ser do nada: precisamente a diferença do além (l’au-dela), a diferença da transcendência. Mas cabe perguntar de imediato se a formula ‘outramente que ser’, o advérbio outramente não se relaciona inevitavelmente com o verbo ser, simplesmente evitado num torneio artificialmente elíptico”. Lévinas realiza sua exploração “ultra-ontológica”, ou seu “itinerário”, por meio de uma série de passos que o levam da intencionalidade ao “sentir” ou experimentar o que incluem, entre outras noções fundamentais, as de

que o movimento que conduz um existente em direção ao Bem não é uma transcendência pela qual o existente eleva-se a uma existência superior, mas uma saída do ser e das categorias que o descrevem, uma ex-cendência”.³⁹⁹

Continuemos nossa reflexão, para Lévinas a abertura pode designar a intencionalidade da consciência, o colocando como o êxtase do ser. “O êxtase de ek-sistência, segundo Heidegger, a animar a consciência, a qual é chamada, pela abertura original, da essência do ser “sein”, a desempenhar um papel neste drama da abertura”.⁴⁰⁰ Além deste o termo abertura pode outro sentido:

Não é mais a essência do ser que se abre para se mostrar. Não é a consciência que se abre à presença da essência aberta e confiada a ela. A abertura é o desnudamento da pele exposta à ferida e à ofensa. A abertura é a vulnerabilidade de uma pele exposta, na ferida e na ofensa, *para além de tudo aquilo que se pode mostrar, para além de tudo aquilo que, na essência do ser, pode expor-se à compreensão e à celebração*. Na sensibilidade, “coloca-se a descoberto”, expõe-se um nu mais nu que o da pele que, forma e beleza, inspira as artes plásticas, nu de uma pele exporta ao contato, a carícia que sempre, e mesmo na voluptuosidade equivocamente, é sofrimento pelo sofrimento do outro. A descoberto, como uma cidade declara aberta a aproximação do inimigo, à sensibilidade aquém de toda vontade, de todo ato, de toda declaração, de toda tomada de posição, é a própria vulnerabilidade.⁴⁰¹

Aqui cabe a advertência de que o “além” de que fala Lévinas, não é outra coisa se não “ser para outro”, e não pode ser confundido com outro ser além daquele ser que esteja em questão. E a afirmação de que esse “além” que é o ser “para o outro”, não pode ser confundido com uma teoria, nem sequer outra teoria ontológica. Lévinas não teve esta pretensão; sua tentativa consistiu em “dizer a transcendência” mediante a uma série de conceitos que não conceituam a transcendência. Neste sentido, aqui se elimina a própria ontologia em favor de um puro humanismo do “outro”.⁴⁰²

proximidade, substituição, recorrência e liberdade finita. Em muitos casos, trata-se de um pensamento “essencial” no qual o sujeito fica, como diz o autor, “exclaustrado de si mesmo”. FERRATER Mora, p. 1728

³⁹⁹ EE, p. 9. Em outra passagem no Prefácio à Segunda Edição “*Da Existência ao Existente*”, Lévinas se referindo ao Prefácio da Primeira Edição, escreve: “Em 1947, inscrevia em seu propósito inicial a intenção de versar sobre o Bem e sobre o Tempo, e ‘sobre a relação com outrem como movimento em direção ao Bem’ – e que tomava como guia ‘a formula platônica que colocava o Bem além do ser’ – permaneceu fiel a sua finalidade (...). Cf. Ibid, p. 14.

⁴⁰⁰ HA, p. 99.

⁴⁰¹ HA, p. 99. (Grifo nosso)

⁴⁰² Cf. FERRATER Mora, p. 1728.

3.3.2 O vestígio (trace)

A noção de *trace*⁴⁰³ é crucial em Lévinas, e aqui, buscamos apresentar esta noção como uma ponte importantíssima para uma abordagem mais esclarecida para o seguinte conceito de “*Liturgia*”. Embora os tradutores de Lévinas no Brasil, tenham traduzido para o português o termo “*trace*” como “*vestígio*”, entendemos que esta tradução não consegue abranger o todo do verdadeiro sentido de “*trace*” na obra levinasiana.

Exploraremos a noção de trace em dois momentos: no primeiro momento uma reflexão sobre o vestígio (trace) e o tempo, mostrando a relação entre os dois, e como esta relação aos poucos nos responde às perguntas que movem esta pesquisa, e nesta mesma perspectiva no segundo momento trataremos do vestígio (trace) e “eleidade”.

3.3.2.1 O vestígio (trace) e o tempo

Para sermos fieis a nossa metodologia⁴⁰⁴, iniciemos com uma passagem de “*Découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*”, em que Lévinas no inicio de sua produção, apresenta o vestígio (trace) como “a própria indelebilidade do ser, a sua omnipotência relativamente a qualquer negatividade, a sua imensidão incapaz de se fechar em

⁴⁰³ Trace, s.f. [trace] Traço, risco; pegada, pista, pisada, rastro, signal, treita, vestígio; carreiro, carril; (fig.) impressão d’objetos (no espírito), Cf. José Fonseca. *Novo Dicionario: Francez-Portuguez*. Aillaud, 1887. p. 1091. Rodolphe Calin em “*Le vocabulaire de Lévinas*”, adverte: “A noção de “trace” é crucial em Lévinas. Com efeito, sob este nome que é pensada e descrita a maneira paradoxal mais rigorosa como se anuncia e se mostra aquilo que jamais esteve presente e jamais estará, aquilo que não deixa fixar na plasticidade uma forma presente. É através desta noção de trace, renovada como o traço do que nunca esteve presente, que Lévinas pensa o contato com o visível e o aparecer de daquilo que por definição recusa aparecer, denomine-se Infinito, outramente que ser ou eleidade. A ‘trace’ é assim em Lévinas a maneira como o rosto ‘se grava’ no visível: ele é o acontecimento de uma aparição como reviravolta das estruturas de todo aparecer. A noção de trace pode ser abordada a partir de vários angulos: nela se articulam o ser e o outramente que ser; o que imediatamente equivale a dizer que ela é solidária de todo um pensamento da temporalidade. Esta problemática remete por seu próprio movimento à questão da significação (pelo menos à significação da ‘trace’ distinguida da significação do signo). A novidade do pensamento levinasiano é de levar para o inaudito de um ‘passado que nunca foi presente’, - de ‘um passado imemorial’ ou ‘de um passado mais antigo que todo presente’: só um tal passado pode ‘deixar traço’ - no sentido especificamente levinasiano de traço. Com efeito, o traço é desordem, ruptura da ordem do Mundo: ele não está em outro lugar que não seja a própria desordem”. In: CALIN, Rodolphe. *Le vocabulaire de Lévinas*. p. 58-59. (Tradução nossa).

⁴⁰⁴ Como já advertido na introdução, utilizaremos como método a apresentação dos conceitos a partir dos textos que antecedem e sucedem “*Humanismo do Outro Homem*” obedecendo uma ordem cronológica, que tem como objetivo, mostrar a relação entre esta obra que é central com diferentes escritos do autor. Entendemos que tal metodologia complementam os conceitos além de mostrar a evolução do pensamento de nosso autor.

si e, de alguma forma, demasiado grande para a discrição, para a interioridade, para um Eu”⁴⁰⁵. O vestígio é a inserção do espaço no tempo, nele o mundo se inclina para um passado e um tempo. “Este tempo é retiro do Outro e, por conseguinte, de forma alguma degradação da duração, integral na memória.”⁴⁰⁶ Aqui chegamos ao ponto em que descreve o sentido do vestígio (*trace*) que sua tradução para o Português (*vestígio*) não consegue abarcar; porque o vestígio (*trace*) “é a presença daquilo que nunca esteve lá, propriamente dito, daquilo que é sempre passado”.⁴⁰⁷ E neste mesmo texto completa esta ideia:

Aquilo que em cada vestígio de uma passagem empírica, para além do sinal em que se pode tornar, conserva o sentido específico do vestígio – só é possível pela sua situação no vestígio dessa transcendência. Esta posição no vestígio – a que chamamos de *eleidade* – não começa nas coisas, as quais, por si mesma, não deixa vestígio, mas produzem efeitos, isto é, ficam no mundo. (...) *O vestígio como vestígio não leva apenas ao passado, mas é a própria passagem em direção a um passado mais longínquo que qualquer passado e qualquer futuro, os quais ainda se ordenam no meu tempo, em direção ao passado do Outro, onde se esboça a eternidade – passado absoluto que reúne todos os tempos.* (...) O absoluto da presença do Outro, que justificou a interpretação da sua epifania na excepcional retidão do tratamento por tu, não é uma simples presença onde, no fim das contas, também estão presentes as coisas. A sua presença pertence ao presente da minha vida.⁴⁰⁸

Vejamos agora como Lévinas apresenta esta mesma relação de vestígio (*trace*) e tempo em “*Humanismo do Outro Homem*”. O vestígio (*trace*) como vestígio (*trace*) para além do passado, “próprio passe para um passado mais afastado que todo passado e todo futuro, os quais ficam dispostos ainda no meu tempo – para o passado do Outro onde se esboça a eternidade – passado absoluto que reúne todos os tempos.”⁴⁰⁹ E completa:

O absoluto da presença do Outro que justificou a interpretação de sua epifania na retidão excepcional do tutear não é a simples presença onde, em fim de contas, estão também presentes as coisas. Sua presença pertence ainda ao presente de minha vida. (...) Mas é no vestígio do Outro que reduz o rosto: o que aí se apresenta está por absolver-se da minha vida e em visita como já absoluto. Alguém já passou. Seu vestígio não significa seu passado, como não significa seu trabalho, ou seu gozo

⁴⁰⁵ DEHH, p. 243, o assunto é tratado *ipse litere* em “*Humanismo do Outro Homem*”: “O vestígio seria a própria indelebilidade do ser, sua onipotência em relação a toda negatividade, sua imensidão incapaz de se fechar em si e, de alguma maneira, grande demais para a discrição, para a interioridade, para um Si. O vestígio é a inserção do espaço no tempo, o ponto em que o mundo se inclina para um passado e um tempo”. Porém aqui ele acrescenta os seguintes termos: “Este tempo é retirada do Outro e, por conseguinte, de nenhum modo, degradação da duração, inteira no suvenir”. Cf. HA, p. 66.

⁴⁰⁶ DEHH, p. 243

⁴⁰⁷ DEHH, p. 243

⁴⁰⁸ DEHH, p. 244. (*Grifo nosso*)

⁴⁰⁹ HA, p. 66

no mundo, ele é o próprio desordenamento que se imprime (sente-se a tentação do dizer que se *grava*), por irrecusável gravidade.⁴¹⁰

Mas como esta ideia, pode ser mais bem entendida em relação ao Outro? Uma resposta à altura desta pergunta, seria a afirmação de Lévinas em que no movimento do encontro do Eu (*Moi*) e o Outro, “o rosto é, por si mesmo, visitação e transcendência (...) todo aberto, pode, ao mesmo tempo, estar em si mesmo, porque está no vestígio da “eleidade”⁴¹¹. Aqui a discussão da relação entre vestígio (*trace*) e tempo, cede espaço para melhor se fazer compreender com a reflexão do ponto seguinte, onde faremos uma abordagem do conceito de “eleidade”; mais precisamente a relação entre vestígio (*trace*) e eleidade, que segundo Lévinas “é a origem da alteridade do ser, da qual o em si da objetividade participa, traíndo-o”⁴¹².

3.3.2.2 *O vestígio (trace) e eleidade*

Iniciemos, retomando a ideia do ponto em que tratamos do “além da essência” e vejamos como, Lévinas trabalha esta ideia com a relação entre vestígio (*trace*) e eleidade. “Se o significado de vestígio não se transforma imediatamente em retidão que ainda marca o signo – o qual revela e introduz o Ausente significado da imanência – é porque o vestígio significa para além do Ser”⁴¹³. Aqui deparamos com outro termo muito próprio do pensamento levinasiano que completa a nossa reflexão, trata-se da “ipseidade”. Segundo Lévinas “a ordem pessoal a que o rosto nos obriga está por si mesma pela ipseidade.”⁴¹⁴ Nesta mesma passagem Lévinas escreve que a eleidade no movimento do rosto não é um “menos que ser” relativamente ao mundo onde o rosto penetra; “é toda enormidade, toda a desmesura, todo o Infinito do absolutamente outro, que escapa à ontologia. A suprema presença do rosto é inesperável dessa suprema e irreversível ausência que funda a própria eminência da visitação”⁴¹⁵. É válida a advertência de que para Lévinas o vestígio (*trace*) não se equipara aos outros sinais, isto é, a qualquer sinal:

Mas desempenha também o papel de sinal. Pode ser tomado por um sinal. O detetive examina como sinal tudo o que marca nos locais do crime a ação voluntária ou

⁴¹⁰ HA, p. 66. (*Grifo nosso*)

⁴¹¹ HA, p. 67.

⁴¹² HA, p. 67. (*Grifo nosso*)

⁴¹³ DEHH, p. 240.

⁴¹⁴ DEHH, p. 240.

⁴¹⁵ DEHH, p. 240.

involuntária do criminoso, o caçador caminha no rasto da caça, o qual reflete a atividade e a marcha do animal que o caçador quer atingir, o historiador descobre as civilizações antigas como horizontes do nosso mundo, a partir dos vestígios que a sua existência deixou. Tudo se dispõe numa ordem, num mundo, onde cada coisa revela a outra ou se revela em função dela. Mas tomado assim como um sinal, o vestígio tem isto ainda de excepcional relativamente aos outros sinais: *significa fora de qualquer intenção de constituir sinal e fora de qualquer projeto de que seria designio.*⁴¹⁶

Lévinas dá o exemplo do criminoso, que quis cometer o crime perfeito, mas que ao tentar apagar os seus vestígios, deixa para trás suas impressões, o que segundo ele esboça o seu significado original. Os vestígios deixados por aquele na tentativa de apagar seus próprios vestígios e que, em si não quis dizer ou fazer nada. Mas a ação acabou por perturbar a ordem de forma que nada se pode fazer para reparar; “passou em absoluto”. Isto conduz a concepção de sinal neste contexto onde, “todo o sinal é, neste sentido, vestígio. Para além do que o significa, ele é a passagem daquele que deixou o sinal. O sentido de vestígio duplica o sentido do sinal emitido com vista à comunicação. No vestígio sela-se a sua irreversível sucessão”⁴¹⁷. Aqui esbarramos necessariamente em outro termo muito presente no pensamento levinasiano, o de “revelação” esta revelação, que restitui e reconduz o mundo, e que faz da própria revelação um sinal ou um significado, está ausente no vestígio.⁴¹⁸ Vejamos:

É no vestígio do Outro que o rosto brilha: aquilo que aí se apresenta está prestes a absolver-se da minha vida e visita-me como já absoluto. Alguém já passou. O seu vestígio não significa o seu passado – como não significa o seu trabalho ou a sua fruição no mundo; é a própria desordem imprimindo-se (estariámos tentados a dizer gravando-se) de gravidade irrecusável.⁴¹⁹

Aqui chegamos a um ponto-chave desta nossa reflexão. “O rosto é por si mesmo visitação e transcendência. Mas o rosto totalmente aberto, pode simultaneamente existir em si mesmo porque existe no vestígio da eleidade”⁴²⁰. Em “*Découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*”, e depois reafirmado *Ipsis litteris* em “*Humanismo do Outro Homem*”, para Lévinas a eleidade é a origem da alteridade do ser, que é traído pela participação do em si da objetividade.⁴²¹

Em “*Humanismo do Outro Homem*” a “eleidade” não é um “menos que ser” no que se refere ao mundo em que o rosto penetra; mas “é toda a enormidade, todo o

⁴¹⁶ DEHH, p. 242. (*Grifo nosso*)

⁴¹⁷ DEHH, p. 242.

⁴¹⁸ Cf. DEHH, p. 242

⁴¹⁹ DEHH, p. 244. (*Grifo nosso*)

⁴²⁰ DEHH, p. 245

⁴²¹ Cf. DEHH, p. 245

“desmesuramento”, todo o Infinito do absolutamente Outro, escapando da ontologia. A suprema presença do rosto é inseparável desta suprema e irreversível ausência que funda a própria eminência da visitação”.⁴²² Embora exerça o papel de sinal, e possa ser tomado como sinal o vestígio (trace) não é um sinal como qualquer outro.⁴²³

*Mas, mesmo tomado como sinal, o vestígio tem ainda isto de excepcional em relação aos outros sinais: ele significa fora de toda intenção de fazer sinal e fora de todo projeto no qual ele seria o visado. (...) Mas todo sinal, neste sentido é vestígio. A mais do que o sinal significa, ele é o passado daquele que emitiu o sinal. A significância do vestígio dobra a significância do sinal emitido em vista da comunicação. O sinal mantém-se neste vestígio.*⁴²⁴

Finalizemos este ponto, aludindo à concepção do Deus revelado da espiritualidade judaico-cristã. Segundo Lévinas, “o Deus que passou não é o modelo do qual o rosto seria a imagem. Ser à imagem de Deus não significa ser o ícone de Deus, mas encontrar-se no seu vestígio”.⁴²⁵ Ir em direção a este Deus que passa, não consiste em seguir seu vestígio, mas em ir em direção aos Outros, mantidos no vestígio da eleidade. “É por esta “eleidade”, situada além dos cálculos e das reciprocidades da economia e do mundo, que o ser tem um sentido. Sentido que não é uma finalidade.”⁴²⁶

o rosto não é um sinal. O sinal anuncia o significado. No rosto o significado está sempre a mais do que o sinal que o anúncio – ele assiste a significação do sinal – isto é responde ao olhar que o olha. (...) O significado assiste a sua manifestação. O rosto fala. A expressão é um modo da palavra: assistência do que é significado para sua manifestação. Quer dizer assistência daquele que é significado à sua manifestação.⁴²⁷

3.3.3 A “liturgia”

Antes de abordarmos a concepção levinasiana de “liturgia”, relembraremos o nosso percurso, na tentativa de compreendermos a “ética” da alteridade. Discutimos inicialmente a provocação do “Rosto do Outro”; na segunda parte a responsabilidade pelo Outro, onde debatemos a “responsabilidade como estrutura fundamental da subjetividade”, a “interioridade humana responsável pelo Outro” e o conceito de “substituição”. E por fim na

⁴²² HA, p. 63

⁴²³ Cf. HA, p. 63

⁴²⁴ HA, p. 64. (*Grifo nosso*)

⁴²⁵ HA, p. 67. (*Grifo nosso*)

⁴²⁶ HA, p. 67

⁴²⁷ OE1. p. 394. (Tradução nossa com grifo do autor)

terceira parte que finalizamos, debruçamos na concepção levinasiana de “Ética” da alteridade; abordando de seu conceito de “além da essência”, de “vestígio” e sua relação com o tempo e a eleidade. Depois de todo este percurso, chegamos à última parte deste capítulo, onde discutiremos o conceito de “liturgia” em Lévinas.

Ao falar do movimento sem regresso do mesmo para o Outro, Lévinas fixa o termo liturgia. Embora a sua origem no grego signifique “o exercício de um ofício totalmente gratuito”, Lévinas adverte: “É preciso afastar momentaneamente desse termo qualquer significado religioso, mesmo que no final da nossa análise fique no ar, como vestígio, uma certa ideia de Deus”⁴²⁸. No entanto, por outro lado, a liturgia não figura como culto a par das obras de ética. Eis aqui o que chamaremos de ponto-chave desta última parte: “A liturgia é a própria ética”⁴²⁹.

Assim podemos falar de uma orientação litúrgica da Obra, isto é, do movimento “ético”, sendo que a liturgia é a própria ética, que não deriva da necessidade, mas a “necessidade abre-se a um mundo que existe para mim – ela regressa a si.”⁴³⁰ Aqui fomos direto ao ponto, mas poderíamos apontar outras passagens dos textos de Lévinas que tratam do assunto, no entanto parece claro que depois de conceituada como sendo a própria “ética”, a liturgia só pode consistir neste movimento sem regresso para o Outro, o que em outros termos foi sendo apresentado ao longo deste texto. “A história sagrada - uma liturgia que não é comédia nem mistificação. Uma liturgia sempre nova. Nenhum gesto. Sempre de acontecimentos”.⁴³¹

Cabem algumas considerações sobre este tema. Primeiro, a forma de afirmar a independência da ética em relação à história, é o fato do Outro que se revela por meio do rosto, de forma que este “é o primeiro inteligível”, com anterioridade em relação às culturas e suas alusões. O Outro diante do Eu, é esta presença de um ser idêntico a si, o que Lévinas chama presença de rosto, que é a própria identidade de um ser.

É por meio da condição de refém do ser humano que existe no mundo piedade, compaixão, perdão e mesmo a pouca proximidade que existe. O evento da substituição é o ser humano “expiando pelo outro”, e esta “exiação pelo outro” é um acontecimento ético, é a situação concreta que o verbo não-ser designa. Isto é expresso no homem que, destitui-se sofrendo e expiando pelo outro, inclusive pelas faltas deste outro e pela sua própria expiação.

⁴²⁸ DEHH, p. 233

⁴²⁹ DEHH, p. 233

⁴³⁰ DEHH, p. 233

⁴³¹ OE1. p. 187. (Tradução nossa).

O “além” de que fala Lévinas, não é outra coisa se não o “ser para outro”, e não pode ser confundido com outro ser além daquele ser que esteja em questão. E a afirmação levinasiana de que esse “além” que é o ser “para o outro”, não pode ser confundida com uma teoria, nem sequer uma teoria ontológica, Lévinas não teve esta pretensão; sua tentativa consistiu em “dizer a transcendência” mediante a uma série de conceitos, o que não se trata em conceituar a transcendência. Neste sentido, aqui se elimina a própria ontologia em favor de um puro humanismo do “outro”.

Ao falar do movimento sem regresso do mesmo para o Outro, Lévinas fixa o termo liturgia. No entanto, por outro lado, a liturgia não figura como culto a par das obras de ética. A liturgia é a própria ética. Assim podemos falar de uma orientação litúrgica da Obra, a liturgia só pode consistir neste movimento sem regresso para o Outro.

Nem sinal ou símbolo do além; o – aqui não se faz ou indica ou simboliza sem voltar na imanência do saber. A significância seria este tipo, o rosto é apenas para traduzir a transcendência. Não fornecer provas da existência de Deus, mais a circunstância incontornável da significação incontornável da significação da palavra, de seu primeiro enunciado. Da primeira oração, da primeira liturgia. Transcendência inseparável das circunstâncias éticas da responsabilidade por outrem ou se pensa o pensamento de desigual, que já não está em imperturbável correlação de a noese e do noema, que não é mais pensado do Mesmo. Mas, responsabilidade intransferível, ele obtém a sua unicidade da epifania do rosto uma outra exigência onde esta formando-se outra exigência diferente das ontologias.⁴³²

Em “*Ethique et Infini*”, questionado sobre a harmonia entre o pensamento filosófico e hermenêutica bíblica, Lévinas utilizará o termo “liturgia” como o ponto onde esta harmonização é possível:

Não era pouco entrever e sentir a hermenêutica, com todas as suas ousadias, como vida religiosa e como liturgia. Os textos dos grandes filósofos, com o lugar que a interpretação tem na sua leitura, pareceram-me a mais próximos da Bíblia do que opositos a ela, ainda que a concretização dos temas bíblicos não se reflectisse imediatamente nas páginas filosóficas. Mas não tinha a impressão, quando principiante na matéria, de que a filosofia era essencialmente ateia, e hoje também não penso assim. E se, em filosofia, o versículo não pode substituir a prova, o Deus do versículo, apesar de todas as metáforas antropomórficas do texto, e pode permanecer a medida do Espírito para o filósofo.⁴³³

⁴³² Cf. HS. p. 142.

⁴³³ EI. p. 17.

CONCLUSÃO

Fica evidente que ao finalizar o estudo da obra levinasiana, propondo o exame de suas peculiaridades, nos sentimos impotentes diante da grandiosidade de sua obra, de modo que nem de longe esgotamos a reflexão de seu pensamento em meras páginas de um estudo introdutório.

Nesta conclusão nos limitaremos a destacar algumas considerações finais referentes ao caminho metodológico que nos propomos a seguir. No PRIMEIRO CAPÍTULO, pudemos perceber que Lévinas é compreendido como um autor “pós-moderno” no sentido preciso que ele tem como ponto de partida a crítica à filosofia ocidental moderna que acaba sendo uma crítica a toda a filosofia ocidental. A sua intenção de fato é um novo começo da filosofia: dizer em “grego” o que os gregos nunca disseram.

Para Lévinas a significação do humano é uma “significação sem contexto”. Depender do contexto, isto é, do devir, ou da história, da linguagem, da economia, acabaria com a significação propriamente humana. A crise do humanismo na história recente começa com acontecimentos desumanos entre eles os horrores das duas guerras mundiais. O sentido do humano não está somente mal protegido, mas talvez, mal formulado no humanismo Greco-romano. As humanidades não esgotam o sentido do humano nem o resguardam de um deslize insensível.

Lévinas está convicto da fragilidade do humano no humanismo ocidental. A cruz suástica aclamada pelas multidões, faz pensar que, a pesar de toda sua generosidade, o humanismo ocidental nunca soube duvidar dos triunfos, nunca soube compreender as derrotas, nem pensar uma história onde os vencidos e os perseguidos poderiam apresentar um sentido válido.

É por isso que, para o nosso autor a atenção prestada ao sofrimento do *Outro*, através das crueldades contemporâneas, pode afirmar-se como o modo mesmo da revelação da subjetividade humana, a ponto de erigir-se no supremo princípio ético. A humanidade ocidental só pode buscar o sentido de sua significação própria numa ordem metafísica juntamente com uma ética invisível construída pelos ensinamentos imediatos da consciência moral. Tudo isto se expressa ao narrar as barbaridades do séc. XX. Diante de tais horrores, o holocausto do povo judeo sob o império de Hitler é apresentado como o paradigma do sofrimento humano gratuito, onde o mal aparece no rol diabólico, que não é meramente subjetivo.

O humanismo ocidental assume como a sua verdade primeira o que Lévinas chama de “um certo espírito das pesquisas nas ciências humanas”⁴³⁴. Este impõe um formalismo que visa domesticar os fatos humanos. As ciências humanas, por meio de seu formalismo lógico, e de sua contestação do mundo interior, contribuem para a dissolução da humanidade.

A tradição filosófica ocidental ao longo de sua história, na maioria das vezes, foi uma ontologia, reduzindo o Outro ao Mesmo pela mediação do ser. Neste sentido, a liberdade se assemelha ao que Lévinas chama de caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. A filosofia ocidental como ontológica tem como sentido último à sua a permanência no mesmo. É nisto que consiste para ela a racionalidade.

A ontologia enquanto filosofia primeira é para nosso autor uma filosofia do poder. Neste sentido a posse é a forma por excelência sob a qual Outro se torna o Mesmo, tornando-se assim meu. Deste modo a filosofia do poder, é para o pensamento levinasiano uma filosofia da injustiça.

E é desta compreensão que procede a civilização ocidental. Para o nosso autor, o pensamento de tal civilização consiste em entender o ser como a fundação do ente. A partir daí pudemos perceber o modo como a humanidade contemporânea passa por um processo de dissolução; e ainda, como esta dissolução se apresenta nos vários eventos abordados ao longo deste texto.

Se no Primeiro Capítulo descrevemos tal processo de dissolução da humanidade, no SEGUNDO CAPÍTULO pudemos perceber por meio dos textos a corrupção da liberdade “irresponsável” que se dá no contexto desta sociedade contemporânea em dissolução. É evidente que a obra de nosso autor mesmo quando clara é acompanhada de uma dificuldade peculiar: aquele que se aventurar na busca de conceitos lógicos certamente não os encontrará como encontraria, por exemplo, em Descartes. Na aproximação à obra levinasiana, podemos notar não somente no estilo, mas também na própria evolução dos temas, que estes não parecem acompanhar uma lógica cartesiana.

As categorias de quantidade e qualidade, não descrevem a alteridade do outro, da mesma forma em que o social não consiste na imitação do semelhante.

Apesar das reservas à Heidegger, nosso autor o coloca como de fundamental importância para o homem que no século XX queira aventurar-se no exercício do filosofar, de modo que não pode deixar de atravessar a filosofia de Heidegger, ainda que tenha de sair dela

⁴³⁴ HA. p. 91.

posteriormente. Nossa autor chega a dizer que o pensamento heideggeriano é um grande acontecimento do século XX.

Para Lévinas a filosofia ocidental seguiu outro caminho preferindo maciçamente os sistemas. A evolução desta, que desembocou na filosofia de Hegel, pode, com razão, aparecer como conclusão da própria filosofia. Aí coube uma definição importantíssima em Lévinas, onde a filosofia primeira é uma ética.

Diante desta tradição filosófica que reduz o Outro ao Mesmo, Lévinas, apresenta a sua filosofia do face-a-face como uma saída da violência da tradição ocidental. O discurso racional segundo a concepção levinasiana, instrumento da filosofia ocidental, é em si “desordem”, que como instrumento desta tradição contribui para a redução do Outro ao Mesmo. Diante dos questionamentos referentes ao sentido em que uma racionalidade diferente da ontológica seria pensável, ou quais estruturas assumem um pensamento para além do ser, o nosso autor defende que mesmo a intencionalidade fenomenológica deve ser finalmente questionada.

Para Lévinas, a partir dos gregos o discurso coerente é o lugar único onde o sentido se comunica e se ilumina. É nesta coerência do discurso que o próprio pensamento se pensa. Somente o grego, e não outra língua bárbara detém a sintaxe. Por isso afirma criticamente que “não seríamos capazes de tornar relativa uma relação lógica senão num discurso lógico”⁴³⁵. Neste sentido o questionamento da prioridade ontológica que Lévinas faz, é uma questão que, filosoficamente, se coloca contra a filosofia ocidental.

O nosso autor sustenta que onde a civilização reflete-se pela filosofia do Mesmo, a liberdade se realiza como riqueza. A razão que reduz o Outro não é outra coisa senão uma apropriação e um poder, exercido sobre o Outro. Por esse motivo para Lévinas, o outro-no-Mesmo, deve ser pensado como categoria primeira, pensando o de modo diferente a uma presença. O *Outro*, não é um *outro Mesmo*, pois esta relação não significa uma assimilação, de modo que o outro enquanto outro não tem nada de comum com o mesmo.

A crise da filosofia que nos é transmitida não pode ser interpretada de outra forma senão na sua incapacidade de responder a seus próprios critérios do sentido. Isso se dá pela impossibilidade em que esta filosofia encontra-se para manter o acordo do conhecimento consigo mesmo. A produção filosófica se dá como uma forma sob a qual se manifesta a recusa de engajamento como Outro, mostrando-se indiferente em relação aos outros, e universalmente alérgica ao que nosso autor chama de primeira infância dos filósofos.

⁴³⁵ DMT, p.141

O sentido como orientação litúrgica da Obra não procede da necessidade, pois esta abre-se sobre um mundo que é para mim, e acaba por retornar a si. Na relação do Outro diante de mim, ele está fora da totalidade do ser expresso. O Outro é antes o sentido, é ele que confere a sua própria expressão, e é somente por meio dele que um fenômeno como o da significação se introduz, de per si, no ser.

Pode-se dizer que o fenômeno que é a aparição do Outro, é também rosto; ou em outros termos a epifania do rosto é visitação. O rosto fala, e sua manifestação é o primeiro discurso. Este seu falar é, antes de qualquer coisa, o modo como chega por trás de sua aparência e de sua forma, o que nosso autor chama de uma abertura na abertura. O rosto despido de sua própria imagem, despojamento sem nenhum ornamento cultural, é o que nosso autor chama de *absolution*, ele desprende-se da sua forma no seio da produção da forma. Ao impor-se a mim a presença do rosto significa uma ordem e um mandamento irrecusável que detém a disponibilidade da consciência, que por sua vez é questionada pelo rosto.

A subjetividade, a significação própria da subjetividade, é a “proximidade”. A subjetividade como an-arquia significa o não-presente diacrônico, invisível, separado (ou santo) e assim não-origem, an-árquica. Por isso, a responsabilidade para com o outro não poderia resultar de um compromisso livre; com isto Lévinas quer dizer que a responsabilidade excede todo presente, atual ou representado. Assim ela encontra-se em um tempo sem começo. Aí o conceito de an-arquia na obra levinasiana, não pode ser confundido como fato de desordem. Sou responsável por outrem de maneira anterior à própria liberdade, e esta responsabilidade não cessa: sou eu que devo suportar o outrem. Neste sentido ninguém pode substituir-me.

No TERCEIRO CAPÍTULO, ao abordarmos a Identidade como Unicidade pudemos perceber que Lévinas, com efeito, não propõe uma nova ética, mas apenas quer resgatar a partir da situação “ética” o verdadeiro sentido do humano concebido como “humanismo do outro homem”. Portanto, não se trata de formular ou reformar uma “teoria”, mas de apresentar caminhos para o retorno, para o resgate e para a reconstrução do sentido do humano. Pudemos perceber também a importante contribuição de Lévinas no sentido de construir um pensamento que procura estar fora dos padrões dos discursos ontológicos e é capaz de apresentar a “Idéia do Infinito” presente nas relações éticas baseadas no primado da alteridade.

Ao longo deste capítulo pode ser constatado que Lévinas dá uma nova denominação a ética, diferente daquela dada no contexto da filosofia ocidental como a “ciência do ethos”, ou como “normas do agir”; ele não está preocupado em distinguir “ética”

e “moral”, mas procura encontrar o significado da ética para além da ética ocidental. Aí nosso autor denomina a ética como “filosofia primeira”, mas isso não significa simplesmente inverter a prioridade dada tradicionalmente à ontologia ou à metafísica na ordem da fundamentação. Ele não coloca a ética como um fundamento mais radical do que a ontologia que reivindica normalmente a procura do fundamento.

Para tanto a relação “ética” levinasiana éposta como mais *cognitiva* que o próprio conhecimento e assim sendo toda a objetividade deve aí participar. Ele fala de um desejo sem satisfação, onde se pode constatar a alteridade de Outrem. O que corriqueiramente entendemos por desejos, isto é, aqueles que podemos satisfazer, só podem se assemelhar ao “Desejo” levinasiano de forma intermitente. É num ser a quem nada falta, que nasce o desejo de Outrem; e ainda, este nascimento se dá para além de tudo que pode faltar ou satisfazer o ser.

É neste contexto, de “relação com Outrem” que eu (Moi) sou posto em questão, de modo que me esvazio de mim mesmo, sem parar de me esvaziar, a ponto de descobrir em mim recursos sempre novos. É neste ponto que me descubro tão rico e sem o direito de nada guardar. O Desejo do Outro é a própria socialidade, que nasce num ser que mesmo não carecendo de nada, nasce para além de tudo que lhe falta ou lhe satisfaz. E é nesta socialidade (Desejo do Outro), que o eu (Moi) se configura num movimento em direção ao Outro, momento em que a necessidade deixa de ser nostalgia e sua consciência se antecipa. É neste movimento em direção ao outro, que o eu (Moi) não se deixa completar ou se satisfazer, mas é posto numa posição em que o outro não o deixa indiferente. O Desejo do Outro que pode acontecer nas mais banais das relações sociais e nas experiências do cotidiano.

A manifestação de outrem se dá pelo rosto, além da sua essência plástica. O rosto diante da paralisia inevitável da manifestação é um acréscimo; é daí que se exprime a fórmula: o rosto fala. Neste sentido, no “evento” da manifestação do Outro, o rosto é o primeiro discurso. E é neste contexto que a diaconia acontece, onde a “visitação do rosto não é, pois, a revelação de um mundo”⁴³⁶. Aqui, no contexto concreto das relações cotidianas, o rosto é nu, abstrato; neste sentido, a concepção de nudez aqui aplicada, nos leva ao fato de que somente pela nudez do rosto que o Eu (Moi) pode ser nu em si mesmo no mundo.

A manifestação do rosto é constituída de linguagem, onde o exprimido assiste à expressão, exprime a sua própria expressão; permanece sempre mestre do sentido que

⁴³⁶ DEHH, p. 236

comunica. Assim a relação “ética” desta manifestação, não parte ou se configura numa relação prévia de conhecimento intencional. Tal relação é fundamento e não superestrutura.

A manifestação do rosto acontece como se tal presença que equivale à (idéia do infinito em mim) fosse o questionamento da minha liberdade. Neste ponto é que Lévinas afirma que o livre-arbítrio é arbitrário, e daí a necessidade de sair desse estágio elementar.

Aqui chegamos ao ponto chave deste Terceiro Capítulo, onde a consciência é dotada de humanidade, e tal humanidade não reside única e simplesmente em seus poderes, mas na sua responsabilidade. O fato de o outro ser o primeiro faz com que a soberania de minha consciência deixe de ser a primeira em questão.

O conceito de “substituição” é o ponto chave, para entendermos responsabilidade pelo Outro. A “obsessão” é responsabilidade. É por meio da condição de refém que há no mundo piedade, compaixão, perdão e mesmo a pouca proximidade que existe. O evento da substituição é o ser humano “expiando pelo outro”, e esta “exiação pelo outro” é o acontecimento ético.

O “além da essência” de que fala Lévinas, acaba sendo o “ser para outro”, e não pode ser confundido com outro ser além daquele ser que esteja em questão. E a afirmação levinasiana de que esse “além” que é ser “para o outro” não pode ser confundida com uma teoria, nem sequer uma teoria ontológica. Lévinas não teve esta pretensão; sua tentativa consistiu em “dizer a transcendência” mediante uma série de conceitos, onde não se trata em conceituar a transcendência. Neste sentido, aqui se elimina a própria ontologia em favor de um puro humanismo do “outro”.

A noção de trace é crucial em Lévinas, é uma ponte importantíssima para uma abordagem mais esclarecida do conceito de “Liturgia”. Embora os tradutores de Lévinas no Brasil, tenham traduzido para o português o termo “trace” como “vestígio”, entendemos que esta tradução não consegue abarcar o todo do verdadeiro sentido de “trace” na obra levinasiana.

Aqui esbarramos necessariamente em outro termo muito presente no pensamento levinasiano, o de “revelação”. Esta revelação, que restitui e reconduz o mundo, e que faz da própria revelação um sinal da elealdade, está ausente no “vestígio”. Ao falar do movimento sem regresso do mesmo para o Outro, Lévinas fixa o termo liturgia, que não figura como culto a partir das obras de ética. Eis aqui o que chamaremos de ponto-chave desta última parte: “A liturgia é a própria ética.”⁴³⁷ Assim podemos falar de uma orientação litúrgica da

⁴³⁷ DEHH, p. 233

Obra, isto é, do movimento “ético”, sendo que a liturgia é a própria ética, que não deriva da necessidade, mas a “necessidade abre-se a um mundo que existe para mim – ela regressa a si.”⁴³⁸ Sendo a própria “ética”, a liturgia só pode consistir neste movimento sem regresso para o Outro onde um Deus não onto-teológico pode ser escutado.

IN SUMA, a nossa Pergunta Fundamental! É possível que a relação “Ética” seja uma via de humanização na sociedade contemporânea segundo o “Humanismo do Outro Homem” de Emmanuel Lévinas? Para nós fica muito claro, que se não for a via de humanização de nossa sociedade, ao menos, seja uma via certa para tal processo. Pois assim como o nosso autor, acreditamos que ao optarmos por uma “relação” Ética, enquanto preocupação pelo Outro que não o Mesmo, estaremos sem dúvida optando pela “humanidade”, e com ela tudo o que este termo implica.

⁴³⁸ DEHH, p. 233

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

A) Bibliografia Básica do autor:

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro Homem*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 2009.

B) Bibliografia Complementar do autor:

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. (1974)

_____. *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*. Volume publié sous la responsabilité de Rodolphe Calin et de Catharine Chalier. Paris: Imec Grasset, 2009.

_____. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1986. *De Deus que vem a idéia*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (Coord.). 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 4ª ed., Paris, 1986; Da existência ao existente. Trad.: Paul Albert Simon & Ligia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1999.

_____. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993. *Dios, la muerte y el tiempo*. Trad.: María Luisa Rodríguez Tapia. Ediciones Cátedra, 1998.

_____. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. (Éditions Albin Michel, 1963, 1976) Trad.: Manuel Mauer. 2ª Ed. Buenos Aires: Lilmód, 2008.

_____. *Difícil libertad: Ensayos sobre El judaísmo*. Trad.: Juan Haidar. Madrid: Caparrós Editores, 2004.

_____. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1949 (1994 Réimpression conforme à la première édition suivie d'essais nouveaux). Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger. Trad.: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991. (le livre de poche). *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Éthique et infini*. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio France, 1982. *Ética e infinito: Diálogos com Philippe Nemo*. Trad.: João Gama. Edições 70, Lisboa, Portugal, 1988.

_____. *Hors Sujet*. Fata Morgana, Montpellier. 1987.

_____. *Le Temps et l'Autre*. Fata Morgana, Montpellier. 1979. *O Tempo e o Outro*. Trad. *Pro manuscrito* de Ulpiano Vásquez e Edgar Piva. CES, Belo Horizonte, 1991.

_____. *Noms Propres*. Fata Morgana, Montpellier. 1975.

_____. *Parole et Silence: et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Volume publié sous la responsabilité de Rodolphe Calin et de Catharine Chalier. Paris: Imec Grasset, 2009.

_____. *Totalité et Infini*. Paris: Martinus Nijhoff Publishers B. V., 1980. *Totalidade e Infinito*. Trad.: José Pinto Ribeiro. Edições 70, Lisboa, Portugal, 1988.

C) Bibliografia Complementar sobre o autor:

CALIN, Rodolphe; SEBBAH, François-David. *Le vocabulaire de Lévinas*. Paris: Aubin Imprimeur. 2005.

DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Éditions Galilée, 1997. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio Landa. Editora Perspectiva, São Paulo, 2004.

FERRATER, Moura. *Diccionario de Filosofía, Tomo III (K-P)*. Editorial Ariel S. A., Barcelona, 1994. *Dicionário de Filosofia, Tomo III (K-P)*. Trad.: Maria Stela Gonçalves. 2ª Ed. São Paulo. Edições Loyola. 2004.

MORO, Ulpiano Vázquez. *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Lévinas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1982.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo. Edições Loyola. 1992.

ANEXO

OBRA LEVINASIANA

