UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Helder Machado Passos

Relação entre ética e política no pensamento de Emmanuel Levinas

VERSÃO CORRIGIDA

O original se encontra disponível no Centro de Apoio à
Pesquisa Histórica da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo
(CAPH – FFLCH)

São Paulo
2012

Helder Machado Passos

Relação entre ética e política no pensamento de Emmanuel Levinas

Versão Corrigida da Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros.

De Acordo,

Orientador: Prof. Dr. Alberto Ribeiro
Gonçalves de Barros

VERSÃO CORRIGIDA

O original se encontra disponível no Centro de Apoio à Pesquisa Histórica da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo
(CAPH – FFLCH)

São Paulo
2012

“... sou responsável pelas perseguições que sofro. Mas apenas eu! Os <<meus próximos>> ou <<o meu povo>> são já outros, e, para eles, reclamo justiça.”

Emmanuel Levinas

Meus sinceros agradecimentos:

Ao professor Alberto Barros, pela orientação tranquila e competente e pela receptividade para comigo e meus colegas do DINTER.

À Universidade Federal do Maranhão e a todos os meus colegas do Departamento de Filosofia.

À Universidade de São Paulo, aos professores e funcionários do departamento de Filosofia, Geni, Maria Helena e Marie.

À professora Maria das Graças de Sousa, pela amizade e preocupações, tornando-se para nós do DINTER, a expressão do acolhimento.

Aos Professores José Maria, Elza Brito, Mário Cella, Marcelo Antunes, Victória Borges, Maria Celeste, Portella, Conceição Moraes, Pompéia, Josefa, Gracinha, Perpétua e Eva Nunes.

A meus pais Francisca Machado Passos e Adail Pessoa Passos *in memoriam*, por tudo. A meu sogro José Maria Viana e minha sogra Marly Lima.

À minha avó Lina Machado de Carvalho *in memoriam* pelo exemplo. A minhas tias e tios, representados pela “Tia Irene”, meu primeiro exemplo na labuta do ensino. Aos primos e primas. A meus padrinhos e madrinhas.

À Juliana Lima Viana, minha companheira de sempre, mãe de meus filhos e verdadeira fortaleza da “casa”.

A meus filhos; Rodrigo e André, por existirem e pelas contribuições na digitação e revisão deste trabalho.

A meus irmãos: Norma (Maninha), Laudelina, Roseane e Jaime, pelas primeiras e perenes experiências de socialidade e pelo apoio nos momentos necessários.

A meus sobrinhos e sobrinhas, afilhados e afilhadas e em especial a Ronald Filho. Aos cunhados e cunhadas e a todos os meus amigos de todos os lugares, principalmente aos que estão sempre comigo na “sombra da goiabeira”.

A meus quatro companheiros da “república dos velhos” em São Paulo: Olília, Plínio, Zilmara e Janilson, pela experiência da convivência e pelos diálogos que muito contribuíram para este trabalho. A Giovanna, pela ajuda.

Ao Hospital Sarah de São Luis, por ter me proporcionado o restabelecimento de minha saúde e pela convivência com os profissionais e pacientes.

A CAPES, pelo apoio financeiro e ao Prof. Dr. Wildoberto Batista Gurgel, pela coordenação do DINTER na UFMA.

À Dona Batista, ao Luis, ao Fábio, à Raquel e a todos que deram e dão suas contribuições para que possamos desempenhar nossas funções a contento.

RESUMO

PASSOS, H. M. Relação entre ética e política subjacente no pensamento de Emmanuel Levinas. 2012. 265 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

O objetivo geral da presente tese é demonstrar que existe no pensamento do filósofo Emmanuel Levinas uma relação entre ética e política sem a qual não seria possível pensar o sentido do humano em suas dimensões individual e social. Nele encontramos indicações claras sobre suas preocupações políticas ao ponto de podermos afirmar que suas análises filosóficas têm início a partir do fenômeno da guerra, fato eminentemente político. Para compreender o fenômeno da guerra, Levinas se dirige à filosofia onde constata que a mesma foi, quase sempre, uma ontologia, um discurso sobre o Ser, que se caracteriza pelo fechamento e totalidade do pensamento, impedindo qualquer possibilidade da alteridade surgir e se manter como tal. Nessa tarefa descobre o frente a frente do Eu e do Outro como momento inicial do sentido do humano em que o Eu é questionado pelo seu direito ser. Surge aí a ética como filosofia primeira caracterizada pela responsabilidade assimétrica do Eu pelo Outro. Mas, a ética é relação de único a único e a realidade comporta situações para além do frente a frente. Assim, para se chegar ao sentido do humano, torna-se necessário pensar a multiplicidade que é sugerida pela presença do Terceiro e que permite a Levinas tecer considerações sobre a política e suas relações mútuas com a ética, utilizando-se principalmente de dois sentidos da noção de justiça. Para esse propósito, abordaremos três momentos de sua produção intelectual. O primeiro se refere à estada de Levinas na Lituânia e na França onde nosso autor fora influenciado pelas questões políticas que se impunham pelo fenômeno da guerra e por suas incursões no pensamento filosófico na tentativa de compreender os fundamentos de tal fenômeno. O segundo momento é caracterizado por sua crítica à ontologia como pensamento dominante na filosofia e que, para Levinas, corrobora com o estado de guerra, assim como pelo estabelecimento da ética como filosofia primeira a partir da relação original entre o Eu e o Outro. O terceiro momento traz a temática da relação entre ética e política, permitindo a compreensão de que ela se dá a partir de mútuas impugnações. A ética surge e mantém-se pelas suas preocupações com a política, mas, por outro lado, a política interrompe a ética expandindo o princípio da responsabilidade, presente na relação Eu-Outro, à multiplicidade dos existentes e suas relações. A política surge imprimindo uma tensão à ética e sendo tensionada por ela.

Palavras-chave: Levinas; subjetividade; alteridade, ética; política; responsabilidade; justiça.

ABSTRACT

PASSOS, H. M. The relation between ethics and politics in Emmanuel Levinas' thinking. 2012. 265 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

The general objective, in this thesis, is to demonstrate that there is a relation between ethics and politics in the thought of Emmanuel Levinas without which would not be possible to think the human meaning in its individual and social dimension. In his thought we find evident indications about his politics concerns so that we can affirm that his philosophical analysis begin from the phenomenon of war. To comprehend the phenomenon of war, Levinas discusses the philosophy and states that it have been almost always an ontology, a discourse on the Being, which is characterized by closure and completeness of thought, preventing any possibility to the otherness emerge and to remain as such. In this task he discovers the face to face of the Self and the Other as an early stage of human meaning in that the Self is asked about its right to Be. There arises ethics as prime philosophy, characterized by asymmetric responsibility between the Self and the Other. But ethics is the relation between "unique" and "unique" and the reality has situations beyond the face to face. So, to get to the human meaning, it is necessary to consider the multiplicity that is suggested by the presence of the Third and that allows Levinas to make considerations about the politics and its mutual relations to ethics, using mainly two senses of the concept of justice. For this purpose, we will discuss three moments of his intellectual production. The first refers to Levinas's stay in Lithuania and France where our author was influenced by political issues that were imposed by the phenomenon of war and by his incursions in philosophical thought in trying to understand the reasons for such a phenomenon. The second stage is characterized by its criticism to ontology as dominant thought in philosophy and that, for Levinas, corroborates the state of war, as well as the establishment of ethics as first philosophy of the original relation between the Self and the Other. The third stage brings the theme of the relation between ethics and politics, allowing the comprehension that it comes from mutual impugnement. The ethics emerges and remains by its concerns with the politics; but on the other hand, the politics interrupts the ethics, expanding the principle of responsibility, which stands in the relation Self-Other, and the multiplicity of existing relations. The politics emerges and imposes a tension to ethics and is tensioned by it.

Key Words: Levinas; subjectivity; otherness; ethics; politics; responsibility; justice.

RÉSUMÉ

PASSOS, H. M. Relation entre éthique et politique dans la pensée de Emmanuel Lévinas. 2012. 265 f. Tese (Doctorat) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

L'objectif général de cette thèse est démontrer qu'il y a dans la pensée du philosophe Emmanuel Levinas une relation entre éthique et politique, sans laquelle il ne serait pas possible de raisonner sur le sens de l'humain dans ses dimensions individuelle et sociale. On y retrouve des indications très claires sur ses préoccupations politiques au point de pouvoir affirmer que ses analyses philosophiques ont commencé à partir du phénomène de la guerre, fait éminemment politique. Pour comprendre le phénomène de la guerre, Levinas s'adresse à la philosophie, ou il constate que celle-ci a été, presque souvent, une ontologie, un discours sur l'Être, caractérisé par la fermeture et la totalité de la pensée, empêchant le surgissement de toute possibilité d'altérité et que celle-ci se maintienne. Dans ce travail il découvre le tête à tête du Moi et de l'Autre comme le moment du début de l'humain où le Moi est mis en cause par son droit d'être. C'est alors qui surgit l'éthique comme philosophie première, caractérisée par la responsabilité asymétrique du Moi par l'Autre. Mais l'éthique est la relation de l'unique à l'unique et la réalité a des situations qui vont au-delà du tête à tête. Ainsi, pour arriver au sens de l'humain, il faut penser à la multiplicité suggérée par la présence du Tiers et qui permet à Levinas décrire des considérations sur la politique et ses relations mutuelles avec l'éthique, en se servant principalement de deux sens de la notion de justice. Dans ce propos, nous aborderons trois moments de sa production intellectuelle. Le premier concerne son séjour en Lituanie et en France, où l'auteur a été influencé par les questions politiques qui s'imposaient par le phénomène de la guerre et par ses incursions dans la pensée philosophique à la recherche de comprendre les fondements de tel phénomène. Le deuxième moment est caractérisé par sa critique à l'ontologie comme pensée dominante dans la philosophie et qui, pour Levinas, corrobore avec l'état de guerre, ainsi que par l'établissement de l'éthique en tant que philosophie première à partir de la relation originelle entre le Moi et l'Autre. Le troisième moment présente la thématique de la relation entre éthique et politique, permettant la compréhension qui a lieu à partir d'impugnations mutuelles. L'éthique surgit et se maintient par ses préoccupations avec la politique, mais, d'un autre côté, la politique interrompt l'éthique en répandant le principe de la responsabilité, présent dans la relation Moi-l'Autre, à la multiplicité des êtres existants et de ses relations. La politique surgit en imprimant de la tension sur l'éthique et contrainte par celle-ci.

Mots-clés: Levinas; subjectivité; altérité, éthique; politique; responsabilité; justice.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. O FENÔMENO DA GUERRA	22
1.1 A experiência das guerras.	23
1.2 Em busca de um fundamento para o fenômeno da guerra	41
1.3 O domínio da Ontologia na tradição filosófica	45
1.3.1 O ser totalizante da ontologia	46
1.3.2 O impacto do paradigma ontológico no mundo da prática	63
2. PASSAGEM DA ONTOLOGIA À ÉTICA	69
2.1 Em defesa da subjetividade	70
2.1.1 Primeiro estágio da subjetividade	71
2.1.2 Segundo estágio da subjetividade	86
2.2 Em direção à exterioridade pelo Desejo: Infinito, Transcendência e Metafísica	99
2.2.1 O Infinito	100
2.2.2 A transcendência	109
2.2.3 A metafísica	118
2.2.4 O Desejo metafísico : linguagem	122
2.3 O Rosto: lugar próprio da relação ética	134
2.4 Responsabilidade assimétrica: um excesso, uma tarefa sempre a cumprir	142
3. RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA	161
3.1 O terceiro como início da relação social	163
3.2 Sentidos da noção de justiça	179
3.3 A Lei, a Justiça e o Estado	191
3.4 Ética e Política: uma relação de mútua implicação	203
CONSIDERAÇÕES FINAIS	219
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	231

INTRODUÇÃO

Escrever uma tese sobre um autor e sua obra é sempre correr riscos que podem ser cometidos por excesso, por insuficiência ou mesmo por má compreensão de suas ideias. Este trabalho não foge a essa regra, mas, sem enfrentar esse risco, a obra e o pensamento perderiam a possibilidade de se renovarem e dizerem mais e de dizerem o que não foi possível ser dito por alguma contingência. O que mantém uma obra viva é sua capacidade de suscitar questões a partir de si, e de, inclusive, colocar-se em plena possibilidade de sua justificação. Seria a estagnação do pensamento se a obra se mantivesse intocada, como que em uma redoma e não pudesse ser provocada, corroborada ou contrariada.

É com esse intuito que esse trabalho pretende ancorar-se na obra do pensador lituano-francês Emmanuel Levinas (1906-1995). Seu pensamento se nutre de elementos vividos em dois mundos distantes e, por vezes, bastante distintos, representados pela sua infância e adolescência vividas nas culturas lituana e russa com todos os seus elementos próprios que compreendem as línguas, as literaturas e costumes em geral e em especial a tradição talmúdica, já que a família de Levinas era judia; e pelo novo mundo que se revela a Levinas quando passa a residir na França, a partir do início de sua maioridade, lugar em que permanece até sua morte em 1995. É nesta terra onde encontrará condições para continuar seus estudos e desenvolver seu pensamento filosófico e suas atividades ligadas ao judaísmo, religião em que sempre professou sua fé e que influenciará bastante sua obra filosófica.

Essa dupla formação, qual seja, a de ser judeu estudioso do Talmude¹ e da

¹ Talmude é um conjunto de interpretações dos livros sagrados do primeiro testamento, também chamado de Torá, pelos judeus. Tem sua essência ligada à “ideia segundo a qual a interpretação dos versículos apela à pluralidade das pessoas, ou de que o destino da palavra profética não se separa da interrogação ansiosa de cada um...” (CHALIER, 1993, p. 31). O Livro sagrado Inspira, mas não limita a sua interpretação e, para Levinas, ele, o Livro, é tão mais significativo quando sua interpretação atinge o mundo do humano.

filosofia será ponto de questionamento sobre a qualidade do seu pensamento filosófico, uma vez que a filosofia pós-renascentista reivindicou distanciamento das questões apoiadas na fé, ou na dogmática religiosa. Sobre essa questão, teremos a oportunidade de tratá-la ao longo do trabalho, mas, de antemão, é importante evocar o espírito livre de preconceitos do leitor para que possa observar que, ao contrário de tornar seu pensamento menos filosófico ou até mesmo distante da filosofia, esse elemento será fundamental para a filosofia de Levinas, principalmente porque fundamenta o aspecto mais inovador desse pensamento. Sem medo de equívocos, pode-se afirmar que, se retirássemos a influência da tradição judaica no pensamento levinasiano, esse pensamento tornar-se-ia manco, sem cor, mesmo carente de sentido. Ainda assim não se pode confundir seus textos relativos à religião e seus textos filosóficos. Teremos oportunidade de esclarecer essa questão ao longo deste trabalho, mas essa advertência torna-se importante para afastar qualquer ideia preconceituosa e desconfiada sobre a qualidade filosófica de seu pensamento.

O tempo cronológico de Levinas é o século XX. É o tempo em que a humanidade conheceu seu maior desenvolvimento científico e tecnológico, em que a comunicação torna-se mais ágil e, portanto, em que as informações circulam com maior fluidez, atingindo o maior contingente de pessoas. Todavia, também é o tempo de acontecimentos que permitem uma desconfiança sobre os rumos da humanidade, como é o caso dos vários conflitos ocorridos, e principalmente porque os mais significativos ocorreram no coração da civilização ocidental, a Europa. É o mundo de grandes obras artísticas, de movimentos libertários; mas isso não impediu o extermínio de milhões de cidadãos russos e judeus de várias nacionalidades. Esse é o legado negativo da Europa do século XX. Levinas teve sua vida marcada, diretamente por três grandes conflitos mundiais e isso se refletirá em sua obra².

O mundo intelectual de Levinas foi constituído a partir de leituras domésticas sobre a Tora³ e dos escritores russos, principalmente Gógol, Dostoiévski e Tolstói,

² A Primeira Guerra Mundial, iniciada em 1914, a Revolução Russa, em 1917, e a Segunda Guerra Mundial em 1939.

³ A Torá é o livro sagrado da religião judaica que corresponde à primeira parte da Bíblia, livro sagrado da religião cristã. Essa primeira parte é denominada de Antigo Testamento. O Novo Testamento é

porém, outrossim, também de autores da literatura ocidental como Shakespeare. Essa proximidade e facilidade com o acesso aos livros se deram porque seu pai era um dono de livraria na cidade de Kovno (Kaunas). Mais tarde, já na França, Levinas entra em contato com autores da filosofia e, após seu ingresso no curso superior, passa uma temporada na Alemanha, onde tem contato com Husserl e Heidegger. Ele assistiu a cursos ministrados pelos dois pensadores e veio a frequentar a casa de Husserl. Ficou convencido de que Husserl deu uma contribuição muito importante para a filosofia, no sentido de tentar descobrir um método que desse conta da realidade, sem meios termos e obscurantismos. Dos dois, embora sem ter tido uma convivência pessoal, foi Heidegger quem o impressionou mais, pois, segundo Levinas, esse autor caminhava além do óbvio – sua capacidade especulativa era brilhante. Para ele, “*Ser e tempo*” é uma das obras mais magistrais do pensamento filosófico. Antes disso, na França, teve aulas com Maurice Pradines em que pela primeira vez assistiu um curso sobre Ética e Política. Também ficou bastante impressionado com a obra de Henri Bergson, principalmente porque foi ele o primeiro filósofo a apresentar-lhe algo que viesse ao encontro de suas inquietações. Em resposta a Philippe Nemo, sobre em quê a leitura de Bergson tinha correspondido às suas inquietações, Levinas responde: “Certamente ao terror de se encontrar um mundo sem novidades possíveis, sem futuro da esperança, mundo onde tudo é regulado antecipadamente: ao antigo terror face ao destino, por exemplo, o do mecanismo universal, destino absurdo” (LEVINAS, 2010, p. 16).

Mais Tarde, pensadores como Platão, Aristóteles, Shopenhauer, Martin Buber, Vladimir Jankélévitch e tantos outros fizeram parte de seus estudos. Com o advento da Segunda Guerra e do nazismo como protagonistas da história, um tipo de literatura filosófica foi-se configurando, tendo como pano de fundo principal a preocupação com as questões humanitárias, com a atrocidade das guerras e como seria possível evitar novos conflitos. É nessa atmosfera que Levinas encontrará e conviverá intelectualmente com pensadores como Sartre, Merleau-Ponty, Maurice Blanchot, Jaques Derrida e outros. É a partir daí que o pensamento levinasiano começa a ser

constituído por narrativas da vida de Jesus, as quais os judeus desconsideram, pois não aceitam Jesus como o Messias.

gestado em termos de produção escrita⁴.

Enquanto toda a tradição filosófica, segundo Levinas, voltou sua preocupação principal para o sentido do Ser, para o autor, a questão fundamental que se impunha ao pensamento é saber sobre o sentido do humano⁵. Essa questão já pode ser entrevista em suas primeiras obras, em que o elemento norteador é o problema da existência neutra e anônima, sem que haja a possibilidade do existente como tal ter direito ao seu existir como um ente capaz de se determinar⁶. Toda a determinação já está posta na existência paradigmática.

É de se supor que o acontecimento histórico das guerras vividas e, principalmente, daquela que estava vivendo tenha levado nosso autor a refletir sobre os sujeitos e suas individualidades, sobre as políticas totalitárias dos Estados, mormente, do Estado alemão, e o que significava o humano nestes momentos. A questão para ele era: isso deve ser assim mesmo e esse acontecimento é resultado de um determinismo histórico, ou isso é resultado de uma escolha, de uma orientação e que, portanto, poderia ser evitado? A humanidade, em sua generalidade, e os indivíduos, em suas particularidades, poderiam ter tido outra orientação, firmado outros compromissos, forjado outro acontecimento, que não a guerra, o holocausto? São questões que influenciarão todo o pensamento de Levinas.

A preocupação de Levinas sobre o humano levá-lo-á à busca de outro sentido para o existente que não esteja submetido a qualquer orientação totalitária e violenta. A suspeita levinasiana é de que tal orientação está presente na própria filosofia, elemento

⁴ Seu primeiro livro publicado foi *A Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*, em 1930, que foi sua tese de doutorado. A primeira obra que dá início ao seu pensamento propriamente dito é *Da Evasão*, publicada em 1936. Seu conteúdo refere-se a certo pressentimento do horror do nazismo que Levinas o sente como se o existente estivesse dominado por uma existência vazia e anônima que domina aquele momento histórico.

⁵ A palavra Ser será grafada com maiúscula sempre que se referir à categoria ontológica que significa a essência do real, primeira e última realidade.

⁶ Para Levinas, o grande problema da ontologia e de todas as elaborações teóricas e ações práticas que se apoiam no pensamento ontológico é que não permitem nenhuma possibilidade do existente existir como tal, pois sua condição de existente é subordinada à existência geral, paradigmática e anônima. Neste caso, o existente adquire sua condição de existir porque está inserido em um sistema e sua ação efetiva-se na alimentação deste sistema. Sem existência não há existente. Levinas propõe uma existência a partir dos existentes.

fundamental na formação científica e cultural da civilização ocidental. A partir de seu contato com a filosofia, começa a perceber certo caráter de fechamento da mesma, ou seja, para ele, o discurso filosófico hegemônico em sua época – e também em toda a história da filosofia – tinha por início e fim a ideia de uma essência que funcionava como um escopo e, portanto, um limite. Esta sensação de fechamento é corroborada com a ideia de “sistema filosófico”, como se aquilo que não estivesse dentro do sistema ou não se referisse a ele não poderia ser considerado. É o caso do pensamento sofista, que, por não estar alicerçado nos cânones da filosofia vigente na sua época, teve seu valor questionado, ao ponto de seus autores serem considerados contrários à filosofia.

Seguindo essa suspeita, Levinas se debruçará sobre os elementos constitutivos do pensamento filosófico, chegando mesmo a identificar o pensamento ontológico como matriz da cultura da guerra, que tem como principal lição a primazia do Ser sobre toda e qualquer possibilidade de pensar e de existir. O Ser tem as características da unicidade, da unidade e da totalidade, impedindo qualquer possibilidade fora de seus domínios.

A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os comandam sem eles saberem. Os indivíduos vão buscar a essa totalidade o seu sentido (invisível fora dela). A unicidade de cada presente sacrifica-se incessantemente a um futuro chamado a desvendar o seu sentido objetivo. Porque só o sentido último é que conta, só o último ato transforma os seres neles mesmos (LEVINAS, 2008b, p. 8).

Essa leitura da realidade preponderou no âmbito do saber, resultando na primazia da reflexão ontológica, que sempre privilegiou o Ser. Assim, o autor observa que no âmbito da ontologia não há lugar para a alteridade, para o Outro, não há lugar para o diferente, ou seja, tudo que existe está impregnado de Ser. Na ontologia, o que predomina é a mesmidade. Tudo é Uno e a igualdade suplanta a diferença e, ao mesmo tempo, esta é pensada como defeito.

Tal postulado repercutirá não só na filosofia em geral, mas também acarretará consequências decisivas, principalmente nas esferas da política e da ética. De acordo com Levinas, se aceitarmos a ideia de que o fundamento da realidade é reduzido ao Uno, então a diversidade, o diferente, o Outro deixariam de existir como

realidade autônoma. Se tudo é repleto de Ser, então a alteridade tornar-se-á impossível. Levinas extrai dessa constatação outra, bastante significativa do ponto de vista moral e político, pois se o Outro não tem como existir e preservar sua existência independente do Ser, disso se conclui que a ética e a política estão postas no mundo da ilusão. Ora, se o mundo ético-político se constitui necessariamente como relação, e se esta não é possível sem a presença do diferente, pode-se inferir que tal dimensão é conspurcada pelo caráter obscuro da totalização que engendra o movimento primordial do Ser da ontologia: “A relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo (LEVINAS, 2008b, p. 33).

No início do prefácio de “*Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*”,⁷ Levinas, ao falar da guerra, descreve como se comportam a ética e a política no pensamento ocidental: “a guerra não se classifica apenas como a maior prova de que vive a moral, torna-a irrisória. A arte de prever e ganhar por todos os meios a guerra – a política – impõe-se como o próprio exercício da razão” (LEVINAS, 2008b, p. 7).⁸ Essa constatação levinasiana dará início à sua crítica à tradição filosófica como fundamento da política predominante no ocidente, tomada como exercício do poder: “A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder” (LEVINAS, 2008b, p. 33).

Entretanto, Levinas não se satisfaz apenas com o exercício da crítica. Importa também, para ele, encontrar “saídas” no que diz respeito à compreensão da realidade e ao sentido do humano. Sua tarefa repousa na convicção de que, para além ou aquém da ontologia, há outra forma de abordar o Ser, a fim de que este possa se libertar de sua solidão resultante de sua existência fechada em uma totalidade; e que, por outro lado, o Outro seja uma realidade tão segura quanto a própria realidade do Ser. Essa outra forma de abordagem, Levinas a chamará “metafísica”, a qual, por sua vez, compreende a ética enquanto fenômeno primordial da existência. O termo metafísica, para Levinas, assume uma importância porque significa o primeiro contato,

⁷ Obra publicada em 1961, resultante de sua tese de doutorado em Letras. É considerada a primeira síntese de seu pensamento. Obra fundamental para a compreensão da crítica à tradição filosófica e dos primeiros movimentos intelectuais para a constituição de seu pensamento ético.

⁸ Quando a referência se tratar de obra publicada no mesmo ano de outra ou outras obras de mesmo autor, utilizaremos letras minúsculas depois da data de publicação. Ex: 2008a, 2008b, 2008c... .

ou a relação mais original do sujeito com sua exterioridade, o Outro. É esse contato que Levinas chamará de ética, mais original que o conhecimento e, portanto, a ética ou metafísica são considerados por esse autor como filosofia primeira⁹. Ética e metafísica, em Levinas, se confundem, ou são sinônimas. Essa alternativa apresentada levará Levinas a focar seus estudos na problemática da relação “Eu e o Outro”¹⁰.

O pensamento de Levinas tem sido alvo de muitos comentários. Muitas obras já foram publicadas em diversas línguas utilizando-se desse pensamento em estudos que vão da estética à ética, passando pela política e pela sociologia. Nas academias, a cada dia surgem mais artigos, dissertações e teses sobre esse pensamento abordando, principalmente, a crítica à ontologia e à formulação da ética como filosofia primeira. Nessa formulação, a relação “Eu e o Outro” adquire centralidade, fazendo derivar de si o sentido que passa a ter a noção de responsabilidade, a qual adquire uma importância capital, com uma radicalidade tão pujante ao ponto de ser pensada de modo assimétrico em seu exercício: não há como desobrigar o Eu da responsabilidade pelo Outro. Em momento algum, o dever da responsabilidade cessa, mesmo que o Outro não seja conhecido e mesmo que ele não seja responsável. Destarte, não importa a responsabilidade ou ausência dela na ação do Outro: o que importa é a responsabilidade do Eu, sempre ilimitada.

Em suas obras mais recentes, surge com maior frequência e evidência a figura do Terceiro, como outro elemento da relação do Eu com o mundo exterior à sua subjetividade¹¹. É essa novidade que, para nós, ensejara a possibilidade de outra relação além daquela entre o Eu e o Outro, relação puramente ética. É exatamente essa passagem para outra relação, ou um acréscimo da relação pela chegada do Terceiro, que identificamos a possibilidade de uma discussão sobre uma política ou de

⁹ Teremos oportunidade de desenvolver essa temática no segundo capítulo deste trabalho.

¹⁰ Esses termos serão grafados com maiúscula quando se referirem à subjetividade e à alteridade, respectivamente, elementos que compõem a relação ética que é original e que se mantém como tais, com suas determinações próprias, mesmo depois da relação entre si.

¹¹ O termo Terceiro será sempre grafado com a primeira letra em Maiúscula, pois se trata de uma noção bastante importante no pensamento levinasiano, significando a multiplicidade de existentes. O Terceiro significa todos os Outros que se achegam na relação Eu-Outro.

noções políticas no pensamento ético desse autor. Como consequência da chegada do Terceiro no discurso, noções como Justiça, Lei, Estado, violência, direito passam a ter mais espaço e são tratadas com maior ênfase.

O objetivo principal desse trabalho é justificar a tese de que existe no pensamento filosófico levinasiano, considerado um pensamento eminentemente ético, um discurso sobre questões sociais que representam suas preocupações políticas e que devem ser levadas em consideração, uma vez que respondem pela exigência de Levinas de aproximar a especulação filosófica da realidade vivida pelo existente real que é o homem, a mulher, a criança, etc., em suas relações. Desta forma, é razoável que se possa pensar uma relação entre ética e política no pensamento desse autor.

Não podemos afirmar que Levinas tivesse a intenção de desenvolver uma teoria política (isso fica por conta da especulação), mas podemos tentar mostrar a riqueza desse pensamento, inclusive no campo da socialidade, mais larga que a relação ética. Assim, se não podemos extrair ou engendrar uma teoria política a partir desse pensamento, por outro lado, podemos reconhecer as preocupações políticas do autor.

Nosso objetivo tem amparo não só no conteúdo da elaboração intelectual de Levinas, mas também na própria vivência do autor, quando se ofereceu para servir no exército francês, mesmo sem a obrigação legal. Outra postura importante, quanto a isso, foi os reclames que fizera às posições de Husserl e Heidegger sobre o Nazismo: enquanto o primeiro calou-se com um silêncio sepulcral, o segundo se dispôs a contribuir com o regime e governo nazistas. Contrariamente a essas posições, elogia a Sartre por seu distanciamento do poder e por sua doação às pessoas, muitas vezes confirmada pelo fato de não dar importância aos bens materiais.¹² Esse modo de ser de Sartre faz com que Levinas o tenha como alguém que se preocupa com os outros

¹² Essa observação é muitas vezes feita pelos estudiosos do pensamento levinasiano, mas é o próprio Levinas quem nos diz sobre suas impressões de Sartre. “Dinamismo de Paris, ou simplesmente essa extraordinária maneira parisiense ou francesa, no fim das contas, de estar disposto – isto é, para mim, uma grandeza. Reprovam-lhe, na falta de algo pior, o fato de ter levado ao palco uma peça sobre a Ocupação. Peça anti-alemã durante a presença dos alemães em Paris. Ele não temia o escândalo. E o que me contaram recentemente de sua desatenção para com as condições pecuniárias de sua própria vida, da maneira como gastava o dinheiro, com os outros, de sua maneira de se doar. É a medida do humano!” (LEVINAS, Apud POIRE, 2007, p. 79).

evidenciando seu cuidado e responsabilidade.

Levinas não admite que pensadores que desenvolveram suas obras intelectuais buscando sempre a verdade pudessem ter tido a atitude que seus dois mestres tiveram sobre o episódio do nazismo, por mais que suas obras sejam brilhantes. Tudo isso se torna mais significativo se retornarmos a nossa atenção para aquilo que fez admirar-se no pensamento bergsoniano. Essa referência derivará a compreensão de Levinas sobre o verdadeiro papel da filosofia, que é o de buscar um sentido para o humano e que esse sentido deve ligar-se ao mundo real dos indivíduos, em seus sofrimentos e alegrias fora de uma pré-determinação.

Se, no caso de suas especulações teóricas, Levinas parte da relação “Eu-Outro” e em seguida reconhece a presença de um Terceiro, em que este reclama atenção para si, exigindo que o vetor da responsabilidade seja dirigido também em sua direção, é razoável que essa exigência atinja o sujeito no que diz respeito à responsabilidade desse para com os existentes reais, o pobre, a viúva, o estrangeiro, o órfão e todos aqueles com quem tem relações, constituindo uma realidade social e política¹³.

Defenderemos a tese acima apresentada e justificada no trabalho que se segue, tendo este sido disposto de modo que os três capítulos que o compõem serão escritos baseados em três momentos do pensamento levinasiano. O primeiro capítulo, que traz como tema “O fenômeno da guerra”, naturalmente pretende discorrer sobre este fenômeno dando ênfase ao fato de que Levinas esteve bem próximo dessa realidade. Faremos um breve histórico da vida desse autor, salientando as questões políticas que circundavam sua vida, assim como sua aproximação com a literatura dos clássicos russos e europeus em geral, dos livros sagrados e da filosofia. Trataremos da tradição filosófica e da preponderância da ontologia nesta tradição com a característica marcante de ser um pensamento que parte do interior do Ser e retorna a ele, impondo um fechamento da realidade. Esse momento culminará com as especulações de Levinas para encontrar um fundamento para o fenômeno da guerra e com a

¹³ O pobre, a viúva, o órfão e o estrangeiro, são noções que Levinas traz de sua tradição religiosa e que em seu pensamento filosófico dão sentido ao Outro, na sua condição de miséria, de desamparo sem lugar e sem pátria. São os que mais exigem acolhimento por parte do Eu.

constatação de que esse fundamento se encontra no caráter fechado e totalizante da ontologia.

O segundo momento – identificado com o segundo capítulo, que tem como título: “Passagem da Ontologia à Ética” – apresentará o discurso levinasiano que pretende ser outra forma de abordar o real, diferente da ontologia. Segundo o autor, essa nova forma de compreender o real permitirá a ultrapassagem da solidão do Ser Uno e totalizante, isto porque tem em sua essência a preocupação com o Outro, mantendo-o como tal. Neste percurso, Levinas fará a defesa da subjetividade, que apresentaremos em seus dois momentos constitutivos, assim como a exposição do novo sentido do humano que se refere à exterioridade pelo Desejo ao infinito, ou ao Outro. Como consequência desse percurso abordaremos a noção de responsabilidade que mostra sua radicalidade quando pensada assimetricamente e sem possibilidades de limite no frente a frente. Este, aliás, é o momento da ética como filosofia primeira, anterior a qualquer determinação da racionalidade ontológica: “Ao desvelamento do ser em geral, como base do conhecimento e como sentido do ser, preexiste a relação com o ente que se exprime; no plano da ontologia, o plano ético” (LEVINAS, 2008b, p. 196). Neste capítulo apontaremos os elementos constitutivos da teoria ética de Levinas.

Nesta etapa do trabalho, ocuparemos-nos com várias noções fundamentais do pensamento em questão, tais como: Ser, subjetividade, Rosto, Outro, Desejo, responsabilidade, assimetria e outras mais. Ao final dessa etapa, será desenvolvida com maior precisão a noção de responsabilidade assimétrica como substituição do Outro pelo Eu, caracterizando a especificidade dessa responsabilidade.

O terceiro e último momento – apresentado como terceiro capítulo cujo tema é: “Relação entre ética e política” – será constituído por um discurso que, no seu início, pretende identificar as consequências teóricas e práticas resultantes do surgimento do Terceiro, noção que representa a multiplicidade de indivíduos que têm o mesmo estatuto de existência do Outro e que alarga a relação ética. Em continuação, serão apontadas e analisadas as noções de cunho político, que, a nosso ver, entram no

discurso levinasiano pela via do Terceiro, tais como: Justiça, Lei e Estado¹⁴. Apresentaremos os dois sentidos de justiça que depuramos do pensamento de Levinas e o uso dos mesmos na compreensão da relação entre ética e política que se faz em uma mútua implicação. Neste capítulo, as noções de Lei, Justiça e Estado serão fundamentais para o nosso objetivo de apresentar a relação ou relações entre ética e política.

Por fim, sugerimos, a partir do pensamento levinasiano, outra orientação para as relações sociais e políticas a partir da dinâmica da relação ética. A nosso ver, não se trata de uma teoria política (isso já se salientou antes), mas de pensar novos fundamentos para as instituições sociais que orientam a sociedade em todos os seus aspectos. A pretensão é pensar as relações humanas em seu menor e maior escopos que na prática se materializam nas relações entre casais ou entre pais e filhos; nas relações de trabalho, entre os indivíduos indiscriminadamente, entre o indivíduo e as instituições e entre as nações ou bloco de nações e a possibilidade de nova orientação para tais relações, a partir das análises levinasianas sobre a relação Eu-Outro.

Assim, como consequência do discurso proposto e desenvolvido, as considerações finais reforçam a tese de que, de fato, existem boas razões para considerar as preocupações levinasianas, tomando-as em seu viés político. Com efeito, há uma dinâmica e elementos em seu pensamento que exigem uma atenção mais acurada sob o prisma de uma reflexão sobre os elementos institucionais que compõem a realidade política. Mais ainda, se atentarmos bem, podemos afirmar que o pensamento ético de Levinas, em sua “*Démarche*”, exige uma continuação, um discurso sobre as consequências práticas para além da relação “Eu e o Outro”.

Neste trabalho, utilizamo-nos de alguns textos relativos à questão religiosa, principalmente a obra “*Do sagrado ao Santo*” publicada em 1977, composta por um conjunto de cinco lições relativas ao judaísmo. Os textos propriamente filosóficos foram utilizados sempre que o desenvolvimento requereu, sem que, *a priori*, se tivesse decidido por priorizar algum deles. Entretanto, dois textos podem ser considerados

¹⁴ Esses termos serão grafados tendo a primeira letra em maiúscula para dar destaque aos mesmos como elementos fundamentais da política e porque a trataremos especificamente a partir dos mesmos.

basilares: “*Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*”, publicado em 1961, obra considerada a primeira grande síntese do autor e “*De outro modo que ser, ou além da essência*”, publicada em 1974¹⁵.

Foi de suma importância a leitura das entrevistas concedidas a Philippe Nemo, publicada em 1981, sob o título de “*Ética e Infinito*” e a François Poirié, publicada em 1986, com o título “*Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*”. É importante ressaltar que a leitura das entrevistas foi fundamental, porque ela nos deu certo norte na concepção do roteiro da pesquisa, além de subsidiar com o conteúdo advindo do próprio Levinas sobre temas por vezes difíceis de serem entendidos no corpo dos textos em que aparecem originalmente. As entrevistas, por vezes, foram a oportunidade que Levinas utilizou para esclarecer pontos e responder a críticas e elogios. A primeira parte, do primeiro capítulo, que compreende o subcapítulo “A experiência das guerras”, foi escrita tomando por base as tais entrevistas. Outros textos publicados com conteúdo de palestras e cursos fizeram-se necessários, além, é claro, de vários textos de autores brasileiros e de outras paragens que se debruçaram sobre o pensamento de Levinas.

Alguns estudiosos do pensamento de Levinas adotam demarcações metodológicas, afirmando ter este pensamento três ou quatro fases dependendo do elemento demarcatório utilizado. Não seguiremos essa orientação, pois entendemos que o pensamento de Levinas segue uma temática só, que se desenvolve sem desdizer-se ou sem grandes rupturas, porém sempre acrescentando novos elementos. Com efeito, sua questão principal e norteadora é a busca de um sentido para o humano, e, obedecendo a essa dinâmica, podemos dizer que as primeiras obras refletem como o humano é pensado e vivido na Europa do início do século XX. Posteriormente, temos a constatação de que seu pensamento visa a uma crítica do estado de coisas que domina a Europa, encaminhando-se para a compreensão do que está por traz de todo esse processo, ou seja, sua preocupação gira em torno da

¹⁵ *De Outro Modo que Ser* é considerada a segunda síntese do pensamento levinasiano, publicada em 1974. Apresenta uma perspectiva para além da realidade ontológica. Para muitos estudiosos desse pensamento, representa o momento em que Levinas passa da crítica à ontologia para a formulação de seu pensamento essencialmente ético.

investigação sobre qual ou quais os fundamentos da cultura vigente. E, por fim, suas últimas obras expõem suas reflexões que demonstram sua tentativa de encontrar outra orientação, uma saída do estado de guerra pela via da ética.

CAPITULO I - O FENÔMENO DA GUERRA

O capítulo que agora se inicia é composto por três momentos. O primeiro refere-se a um breve, mas importante histórico da vida de Levinas, compreendendo desde a sua infância até seu contato com a filosofia. O segundo pretende tornar clara a experiência que Levinas teve dos vários conflitos em solo europeu no século XX, e o significado e as consequências deles, direta ou indiretamente, na formação de seu pensamento e no direcionamento de sua vida. Neste momento, ganhará importância as reflexões teóricas sobre o fenômeno da guerra como algo de características universais, ou seja, não se trata de reflexões sobre essa ou aquela guerra, mas de toda e qualquer guerra. Para nós, essa reflexão será o esteio primordial donde deriva todo o pensamento de Levinas. Ao defrontar-se com a guerra em seu existir e fazer reais, Levinas questionará sobre o sentido da existência e do existente, ou, se assim quisermos, da humanidade e do homem. Por fim, o terceiro e último momento pretende discorrer sobre as análises levinasianas referentes à tradição filosófica e ao discurso ontológico, a partir de sua vocação para a unidade e totalidade. Levinas radicaliza esse discurso até chegar à conclusão de que existe uma ligação profunda entre o discurso ontológico, a tradição filosófica e o exercício da guerra. Não significa que Levinas tivesse a intenção de afirmar o caráter belicoso dos filósofos, mas significa dizer que o pensamento ontológico, em seu desenvolvimento até as últimas consequências, traz em si o germe da guerra.

Teremos outras oportunidades, neste trabalho, de relacionar o caráter de fechamento da filosofia com o fenômeno da guerra; contudo, é importante, desde já, apontar o fato de que, diferentemente do que se possa imaginar, pelo fato de que em uma guerra se identifica certa oposição entre os litigantes, para Levinas isso não significa separação, mas, pelo contrário, mostra o germe do caráter totalizante da guerra. Basta lançar o olhar para as grandes guerras de que se tem notícia desde os primórdios: o resultado das mesmas é sempre a formação de grandes impérios, em que o vencedor cumula o vencido, no que diz respeito à suas posses, e às suas próprias vidas.

1.1 A Experiência das Guerras

Muito significativo para a vida e a obra de Levinas é sua vivência no ambiente dos três grandes conflitos que presenciou: A Primeira Guerra Mundial, deflagrada em 1914, a Revolução Russa, de 1917, e a Segunda Guerra Mundial, de 1939 a 1945. É muito difícil mensurar o tamanho e a extensão da influência desses acontecimentos no espírito do autor, mas não podemos imaginar que foram simples acontecimentos que pouco influenciaram Levinas; pelo contrário, foram fatos fundamentais e definitivos na tomada de posição e na formação de seu pensamento.

Levinas nasce em 12 de janeiro de 1906, portanto, bem no início do século XX, em Kovno (Kaunas), na Lituânia. Fazia parte de uma família judia e com uma condição econômica bem razoável, o que permitiu ao próprio Levinas se considerar pertencente à classe burguesa local. Seu pai era dono de uma livraria em que eram comercializados livros escolares, mas também obras da literatura russa, ocidental e livros ligados ao judaísmo.

Sua condição econômica permitiu uma vida sem muitas dificuldades, podendo ser considerada, no geral, uma vida tranquila. Assim relata Levinas em entrevista a Poirié:

(...) era possível manter um elemento de paz, e uma infância podia aí ser preservada de choques (...) ela é de qualquer maneira, diferente da agitação que começara em fins de agosto de 1914 e que jamais parecia que ia terminar, como se a ordem fosse para sempre perturbada (LEVINAS, Apud POIRIÉ 2007, p.54).

Aqui se tem a oportunidade de diferenciar o ambiente da Lituânia e da Rússia em relação às populações judias que habitavam cada país.

Pelo relato de Levinas, fica-se com a impressão muito forte de que na Lituânia os judeus eram menos notados como tais, que a população não judia, de um modo geral, tinha boas relações com a comunidade judaica e que perseguições ou discriminações não eram sentidas. Algumas razões são apontadas pelo autor para essa atmosfera de boa convivência. A primeira é o fato de a Lituânia, do ponto de vista geográfico, situar-se na região fronteira em relação à Rússia, portanto mais distante

dos acontecimentos e dos valores da classe dominante russa que tinha a força de ditar e moldar a cultura de boa parte da Europa oriental. Outra razão é o fato de que, desde o início, a cidade de Kovno foi habitada, em uma boa parte, pela comunidade judaica, que lá se instalou com sua cultura, suas Sinagogas, suas casas comerciais, etc., permitindo que a vida dos judeus não fosse sentida como um elemento exógeno.

Havia a cidade velha e a cidade nova. A cidade velha era habitada em grande parte por judeus. Não era um gueto. Não havia gueto naquele país, mas os judeus eram antigos cidadãos de Kovno e ali tinham adquirido casas, tornando-se vizinhos das Sinagogas, muitos locais de estudo (LEVINAS, Apud POIRIÉ 2007, p.52).

A última razão e, talvez, a mais significativa, do ponto de vista cultural, é o fato de que o judaísmo praticado por essa comunidade não tinha como elemento preponderante o misticismo e o radicalismo dos costumes, sendo, portanto, mais aberto, permitindo a seus fiéis uma abertura de espírito que influenciava positivamente na convivência com os não judeus; e, por certo, o contrário também se dava, diminuindo consideravelmente a possibilidade de animosidades e conflitos com base no aspecto religioso. Segundo Levinas:

(...) de maneira nenhuma era um judaísmo místico, o intelecto estava em guarda, pelo contrário, ele se prendia à dialética do pensamento rabínico por meio dos comentários que se desenvolviam ao redor do Talmud e no Talmud (LEVINAS, Apud POIRIÉ 2007, p.53).

Faz bastante diferença que a orientação do judaísmo vivido seja de orientação talmúdica e não hassídica, pois essa última orientação se apoia e reforça o aspecto místico e obscuro do judaísmo¹⁶. Levinas não segue e até faz críticas, por vezes, muito duras sobre essa prática. Sobre esse aspecto, declara Chaliel:

A contribuição singular de Levinas para a tradição das leituras bíblicas e talmúdicas pretende-se fiel ao judaísmo lituano oposto aos ‘ excessos’ do

¹⁶ Corrente religiosa judaica fundada em 1740, na Polônia por Israel Bem Eliezer, codinominado de Ball Shem Tov, “o senhor de boa fama”. É entendido como o sistema de “hassid”, que, em hebraico, significa o “pio”. É precursor da “cabala” e traz para o judaísmo o viés místico e ocultista. Levinas se contrapunha frontalmente a essa orientação do judaísmo, que é confirmada por Chaliel. “Mantendo firmes distâncias face à Cabala, à sua teosofia e à sua reabilitação do mito, ele confessa a sua admiração a Maimônides e a sua desconfiança para com aqueles que preferem as imagens aos conceitos. Ele denuncia o encantamento pelo obscurantismo religioso e condena o misticismo daqueles que, com o pretexto de se conservarem mais próximos do divino do que o comum dos mortais acabam por queimar os olhos ao arrastarem os ingênuos na sua perda” (CHALIER, 1993, p. 32/33).

hassidismo e a toda a piedade que subordina os estudos ao ardor do coração. Mantendo firmes distâncias face à cabala, à sua teosofia e a sua reabilitação do mito (CHALIER, 1993, p. 32).

Esse é o espírito do judaísmo que estará presente ao longo de toda a vida de Levinas. Mais adiante retomaremos essa questão.

Diferentemente, a Rússia teve outra relação com as comunidades judaicas, exigindo um pouco mais de “purificação” e, portanto, um pouco mais de sacrifício para que a vida pudesse ser razoável. Não que à época houvesse perseguições deliberadas, porém, havia uma cultura que compreendia e transmitia para as próximas gerações o caráter menor, mais baixo, mais impuro, mais desqualificado do indivíduo que trazia em si a marca do judaísmo. Questionado sobre as relações do Estado russo e a comunidade judaica, Levinas emite uma resposta que nos dá a entender a diferença do ambiente de cada país em relação à questão:

Sabe, isso se passava, igualmente, sob um regime em que os judeus não eram cidadãos, ou eram cidadãos de segunda zona, em que sua permanência na Rússia era limitada às províncias limítrofes do império. Para morar em Moscou era preciso ter, naquela época, uma dignidade especial, seja como alguém saído da Universidade, seja, por exemplo, como comerciante, pertencer aos comerciantes de “primeira Guilda” etc. (LEVINAS, Apud POIRIÉ 2007, p.54).

Esse aspecto se torna ainda mais importante porque, depois dos conflitos iniciados em 1914, Levinas passa a morar em vários lugares da Rússia, sempre em regiões periféricas, de importância econômica e política menor, com o objetivo de afastar-se da proximidade dos conflitos. Boa parte dessa estada migratória passa na cidade de Krarkov (Cracóvia) na Ucrânia. É nessa cidade que inicia seus estudos ginasiais, no Liceu local. Um fato significativo é que, além do próprio Levinas, só mais quatro alunos judeus puderam ser admitidos na escola, pois havia uma cota de vagas para alunos judeus. O detalhe é que as cotas tinham a função de restringir ao máximo o acesso de pessoas pertencentes à comunidade judaica às instituições educacionais, dificultando ainda mais as possibilidades de ascensão social. Esse detalhe toma significado relevante, porque, em determinados momentos da história, a utilização de cotas se dá para que um ou mais segmentos sociais tenham sua participação garantida em uma instituição específica ou em um processo, o que seria dificultoso em condições

normais. Todavia, no caso de Levinas, o efeito pretendia o contrário.

Em 1920, a família de Levinas retorna à Lituânia, pois a ebulição política já estava mais moderada, embora ainda existissem situações que mereciam cuidados. Em seu retorno, Levinas conclui seus estudos secundários, iniciando-se um período de preocupações sobre qual rumo tomar (ficar na Lituânia ou partir para outras paragens?).

A Lituânia, antes, quando o regime czarista vigia na Rússia, tinha boas relações com tal regime. Levinas sentencia que seu pai tinha até certo apreço pelo regime por conta da situação política de tranquilidade, pois até então não tinha ocorrido nenhuma perturbação na ordem política e social que afetassem a Lituânia e seus cidadãos. Seu pai, portanto, reputava essa tranquilidade ao regime czarista.

A situação começa a modificar-se com o início da Primeira Guerra Mundial, em 1914. Levando-se em consideração a posição geográfica da Lituânia e sua proximidade com o foco do conflito, a saída da região ficou cada vez mais patente para a família de Levinas. Quem teve a possibilidade de sair da zona de abrangência dos conflitos, fê-lo. Esse não foi só o caso da família de Levinas, mas de muitas outras, inclusive não judias.

Em 1917 irrompe-se a revolução russa, que colocou os revolucionários comunistas contra o regime dos czares, tendo como desfecho a queda do czar e a tomada de poder pelos revolucionários. Pela segunda vez, em menos de cinco anos, sua família se encontra próxima a um conflito de grandes proporções, e, mais uma vez, houve a necessidade de redobrar os cuidados quanto à segurança de seus membros. Outros problemas surgem com o advento de um novo regime, principalmente porque aqueles que detinham poder no regime anterior não ficaram conformados com a nova realidade. Outras dinâmicas e ações vieram à baila resultando no movimento contrarrevolucionário, e no recrudescimento do antissemitismo¹⁷. Este, aliás, não cessa

¹⁷ A história registra uma forte animosidade do regime czarista em relação à população judaica. No final do século XIX esse regime patrocinou, seja com recursos ou com propaganda o aumento do ódio da população russa, principalmente, os camponeses em relação à população judaica. Essa política tem seu ápice em acontecimentos chamados “Progrom” que eram movimentos populares de violência contra os judeus. Alguns historiadores sustentam que esse antissemitismo teve influência do surgimento de movimentos revolucionários na Rússia contra o regime czarista e este identificava os judeus mais

com a tomada do poder pelos revolucionários. Talvez ele tenha arrefecido um pouco, mas o clima antirreligioso, sob os auspícios da ideologia comunista, continua a influenciar a vida dos judeus na região, de uma forma bastante negativa.¹⁸

A Lituânia foi um dos três países do báltico que não aderiram ou foram anexados ao império comunista que resultou de um bloco de nações anteriormente independentes e, a partir de então, obedientes a Moscou.¹⁹ Esse bloco será denominado URSS (União das Repúblicas Socialistas Soviéticas), que permaneceu com essa configuração política até os anos 80 do século passado.

Segundo Levinas, mesmo passando por esses vários momentos políticos em que reinava um clima de instabilidade e de medo da violência advindo de todos os lados, a educação em sua casa permaneceu como sendo o que mais importava, não tendo sido relaxada em momento algum. Existia uma orientação explícita para que ficassem longe dos acontecimentos políticos e qualquer ideia de engajamento era dissuadida imediatamente. Entretanto, ainda não sendo um militante, afirma que os acontecimentos fizeram surgir em seu espírito reflexões sobre os mesmos. Portanto, ele não foi alheio aos acontecimentos, o que, de fato, seria difícil de acontecer, pois ele já tinha maturidade suficiente para entender, pelo menos, parte do processo que vivia.

(...) o que a revolução representava os alarmava. E havia na família a antiga visão das coisas: o que importa acima de tudo na vida são os estudos, mas ao meu redor, grandes movimentos na juventude. Eu não permaneci indiferente às tentações da revolução leninista, ao novo mundo que estava por vir. Mas sem engajamento de militante. Meus pais cuidavam muito bem dos filhos, e queriam preservá-los de participações políticas (LEVINAS, Apud POIRIÉ, 2007, p. 57).

O mundo político continua com sua *démarche*, com certa calma, pelo menos ao ponto da vida voltar à quase normalidade na Lituânia; porém, após a

próximos dos revolucionários, ou, simplesmente, os “Progrons” funcionavam como ação de propaganda do poder do regime e uma forma de ganhar o apoio dos camponeses.

¹⁸ É um movimento de hostilidade contra o povo judeu que, fundamentalmente, assenta-se sobre os aspectos religioso e ético, mas que não se restringe a eles. Alguns estudiosos asseveram que essa hostilidade chega à condição de ódio e perpassa por tudo o que se refere ao povo judeu, inclusive nas questões econômicas. A história mostra movimentos de antissemitismo na antiguidade em que gregos e romanos eram seus autores. Hoje em dia, a concentração de antissemitismo se refere ao Estado de Israel, criado em 1949, para abrigar a Nação judaica.

¹⁹ 13 - Os países do Báltico que não aderiram à URSS foram: Letônia, Estônia e Lituânia.

conclusão de seus estudos secundários, outra revolução começa a irromper. Essa, agora, de cunho intelectual e bem pessoal. As inquietações que já haviam aparecido num passado recente retornam com maior força, com maior vigor.

Essas inquietações nascem e se desenvolvem certamente com a concorrência dos fatos históricos vividos, mas também das leituras, do contato com os livros que desde cedo foram a ele apresentados. E com que tipo de leitura Levinas entrou em contato? Sobre essa leitura inicial Levinas nos diz:

Muito cedo, a Bíblia, os primeiros textos filosóficos na universidade; depois, um vago resumo de psicologia na escola secundária e uma rápida leitura de algumas páginas sobre o “idealismo alemão”. Mas entre a Bíblia e os filósofos, os clássicos russos - Puchkine, Lermontov, Gogol, Turquéniev, Dostoiewsky e Tolstoi, e também os grandes escritores da Europa ocidental, e, principalmente Shakespeare muito admirado no Hamlet, Macbeth e rei Lear (LEVINAS, 2010, p. 12).

Os livros e a leitura têm importância muito grande para Levinas, pois é através deles que, segundo ele, se começa a pensar, a aguçar o raciocínio e a questionar sobre as coisas do mundo real e o que se nos apresentam como tal. O que se encontra nos livros, permite o gozo, a surpresa e outros sentimentos, mas, fundamentalmente, permite o questionamento para além do livro, exercitando assim o pensamento que transcende o dado. Levinas nos diz, segundo sua experiência, como se começa a pensar:

Isso começa provavelmente com traumatismos e tateios a que nem se é capaz de dar uma forma verbal: uma separação, uma cena violenta, uma busca consciente da monotonia do tempo. É com a leitura de livros - não necessariamente filosóficos - que esses choques iniciais se transformam em perguntas e problemas, dão que pensar. (...) Penso que no grande medo do livro se substitua a referência “ontológica” do humano ao livro que se torna como uma fonte de informações, ou como um “utensílio” para aprender, como um manual, quando é, na verdade, uma modalidade de nosso ser (LEVINAS 2010, p. 11).

O livro não é somente uma fonte de informações. É mais que isso: É um dos meios pelos quais nosso espírito pode encontrar outras possibilidades de articular o pensamento, e, quem sabe, responder a questões fundamentais, mas também, certamente, suscitar outras.

Sobre as diversas leituras e suas especificidades, Levinas afirma que, de fato, cada uma tem suas características, mas, no geral, não são totalmente estranhas; pelo contrário, são, num certo sentido, complementares, embora essa relação não seja evidente.

O problema filosófico entendido como o do sentido do humano, como da procura do famoso “sentido da vida” sobre o qual se interrogam sem cessar as personagens do romance russo – será uma boa preparação para Platão e Kant, que constam no programa da licenciatura de filosofia? É necessário tempo para perceber as transições (LEVINAS, 2010, p. 12).

No caso de Levinas, essa relação se deu muito claramente, pois, em diversas passagens de seus escritos, encontramos referências aos romances russos, principalmente aos de Dostoiévsky e Tolstói.

É certo que as referências mais abundantes presentes em sua obra, exteriores ao pensamento filosófico, são extraídos da literatura religiosa da Torá e do Talmude. Essa evidência suscitará, inclusive, questionamentos sobre a qualidade ou validade filosófica de sua obra, uma vez que a tradição filosófica, no mais das vezes, buscou um distanciamento o maior possível das questões e textos de cunho religioso. Levinas não esconde sua posição religiosa, tampouco o fato de trazer passagens do texto religioso para dar mais vigor e sentido a seu pensamento filosófico, mas isso não significa unir as duas leituras, as duas tradições, filosófica e hebraica. Para ele, são duas tradições que têm seus próprios sentidos de ser, e entre as quais não é proibitivo o diálogo, embora isso não deva significar uma harmonização entre elas. Para ele, essas tradições não têm que se fundir, ou harmonizar-se, no sentido de perderem suas identidades numa suposta conjunção.

Terão que harmonizar-se? O sentimento religioso, tal como o recebi, consistia mais no respeito pelos livros – a Bíblia e seus comentários tradicionais, que remontam às origens do pensamento dos antigos rabinos – do que em determinadas crenças (...) O sentimento de que a Bíblia é o livro dos livros em que se dizem as coisas primeiras, as que se devem dizer para que a vida humana tenha um sentido, e se dizem sobre uma forma em que abrem aos comentadores a própria dimensão da profundidade, não era uma simples substituição de um juízo à consciência do sagrado. (...) Os textos dos grandes filósofos, com o lugar que a interpretação tem na sua leitura, pareceram-me mais próximos da Bíblia do que opostos a ela, ainda que a concretização dos temas bíblicos não se refletisse imediatamente nas páginas filosóficas. Mas não tinha a impressão, quando principalmente 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, pode permanecer a medida do espírito para o filósofo (LEVINAS, 2010, p. 12/13).

Tal citação é longa, mas, esclarecedora sobre esse tema que, vez por outra é posto em relevo pelos que se ocupam do pensamento levinasiano. Essa questão se revela mais contundentemente quando a ele é atribuído o qualificativo de “filósofo judeu”. O que essa expressão quer realmente dizer? O que está por traz dela? A ideia de que não é razoável que exista um sujeito que seja judeu e filósofo? Ou de que não seja possível qualquer interface entre uma tradição religiosa e a filosofia, desqualificando um e outro quando houver um contato entre ambos, impondo ou sugerindo uma influência negativa, ou mesmo contaminação que deva ser sanada?

Suas observações sobre a questão são bastante claras, afirmando que se considera um judeu, sem nenhuma possibilidade e necessidade de negar esse fato, mas também, e sem nenhuma dificuldade, toma para si o ofício ou o exercício da filosofia.

Embora milite nas duas tradições, Levinas sustenta que ambas devem ser autônomas entre si, pois essa tensão é positiva. Na medida em que uma não se subsume na outra, a tensão torna-se relação, e o diálogo é essencial para o pensamento não cristalizar. Assim, longe de pretender uma solução de conformidade, sugere que a demarcação entre judaísmo e filosofia é fundamental para a perenidade do diálogo, pois está convencido de que a filosofia tem a prerrogativa do discurso lógico, do conceito e da comunicabilidade, porém alerta que é possível que o que esteja na origem da filosofia ainda não seja filosofia.

Em nenhuma ocasião a tradição filosófica ocidental, na minha opinião, perdeu o direito à última palavra; com efeito, tudo deve ser expresso na sua linguagem; mas talvez ela não seja o lugar do primeiro sentido dos seres, o lugar em que o sentido começa (LEVINAS, 2010, p. 14).

A consciência de que esse entendimento não é um absurdo é uma das razões para a defesa que fará da validade ou pertinência de investigar outras fontes de pensamento na compreensão do mundo, como no caso da tradição judaica.

Catherine Chaliel, em seu livro *Levinas: a utopia do humano*, logo no primeiro capítulo, ajuda a dar consequência a essa discussão: “diz Levinas: isso é esquecer que as filosofias provêm de fontes não filosóficas: o mito, a literatura e, evidentemente, todas as experiências de uma vida” (CHALIER, 1993, p. 37). Outro ponto que reforça esse entendimento é o fato de que muitas outras formas de expressão ou de conhecimento foram e ainda são utilizados na tentativa de tornar mais compreensível o discurso filosófico. Filósofos bastante considerados se utilizaram desse expediente, e nem por isso suas filosofias foram diminuídas.

Deste modo, não é possível limitar a filosofia em um campo restrito definido *a priori* por critérios que não respondem à realidade. Levinas é, portanto, um filósofo judeu, mas não toma para si a função de reduzir uma tradição à outra.

Chaliel lembra que o judaísmo assumido por Levinas é o da tradição talmúdica, que recebeu desde sua infância e que não a abandonou até sua morte. Essa tradição se apoia fundamentalmente nos livros, nas interpretações dos versículos que não se expõem como “cláusulas pétreas”; pelo contrário, são tomados como algo a ser interpretado sempre. Todos e qualquer um que entra em contato com o versículo tem o direito de interpretá-los. Para Levinas, o versículo é a própria abertura para o pensamento. Segundo ele afirma de sua experiência, em seu contato com o versículo, está mais próximo das inquietações intelectuais do que da obscuridade da Cabala.²⁰ Essa lembrança é importante para que definitivamente não se desconfie da seriedade deste pensador no seu trabalho intelectual em relação à sua profissão de fé. Comenta Chaliel:

(...) ele denuncia o encantamento pelo obscurantismo religioso e condena o misticismo daqueles que, com o pretexto de se considerarem mais próximos do divino do que o comum dos mortais, acabam por queimar os olhos ao arrastar os ingênuos na sua perda (CHALIER, 1993, p. 33).

Nas passagens de seus textos filosóficos, em que usa versículos ou as interpretações dos mesmos, os utiliza sempre com a intenção de extrair, destes

²⁰ Elemento ligado ao judaísmo que significa *recepção* e tem seu ponto forte na utilização de imagens, que segundo seus seguidores são capazes de responder as mais diversas inquietações humanas. É o elemento central do judaísmo místico e esotérico. Compõe a doutrina hassídica.

últimos, um conteúdo moral; e nunca para enxertar uma profissão de fé, menos ainda para afirmar as imagens do próprio texto bíblico. É o que ensina, o que inspira o pensamento, o que mais interessa a Levinas nas leituras da Torá e, muito menos, as alegorias, os anjos, o céu, o inferno, o além, etc.

Retornemos à vida de Levinas em seu desenrolar histórico. Após a conclusão de seus estudos secundários, teve a determinação de residir em outro lugar onde pudesse estudar filosofia. Entre os dois grandes centros intelectuais da Europa, à época, Alemanha e a França, preferiu a última. As razões dessa escolha, segundo o autor, foram a localização da França, pois está mais próxima da Lituânia; e, outrossim, uma espécie de antipatia à Alemanha, talvez porque, neste país, alguns elementos do antissemitismo já se fizessem sentir.

Na França, a partir de 1923, sob a orientação de seus mestres, dos quais destacam-se Maurice Pradines, Charles Blondel, Maurice Halbwachs e Henri Carteron, inicia seus estudos superiores em latim e depois em filosofia. O contato com a obra de Husserl e Heidegger o leva até a Alemanha para uma temporada em que frequenta os cursos ministrados pelos dois, nos anos de 1927 e 1928. Sua tese doutoral baseia-se na obra de Husserl, sob o título *Teoria da intuição fenomenológica de Husserl*.

No mesmo ano em que se doutora, obtém a nacionalidade francesa. Casa-se e faz o serviço militar. Passa a trabalhar na administração da Aliança Israelita Universal.²¹ Trabalhou nessa instituição até 1939, quando fora mobilizado pelo exército nacional francês. Feito prisioneiro nesse mesmo ano, permanece em prisão na França e depois de dois meses é levado para a Alemanha, para um presídio próximo a Hannover. Foi libertado pelas tropas aliadas em 1945, retornando à França e à sua atividade profissional, agora na Escola Normal Israelita Oriental, onde permanece de 1946 a 1964, quando foi lecionar na universidade de Poitiers, permanecendo até 1967. Em seguida, transfere-se para a Universidade de Paris – Nanterre. Fica nesta instituição até 1973, quando passou a trabalhar em Paris – Sorbonne, onde

²¹ Instituição fundada em 1860, pelo governo francês, que tinha como objetivo principal congregar os judeus em solo francês e defender os direitos dos judeus e promover a cultura judaica. Levinas desempenhou funções burocráticas nessa instituição.

permaneceu até sua aposentadoria como professor honorário.

Em sua estada na França, no período anterior à deflagração da Segunda Guerra Mundial e de seu aprisionamento, teve contato com pensadores importantes que ocupavam o cenário intelectual do momento. As questões das quais se ocupavam giravam em torno do momento político. O problema das liberdades individuais, dos direitos humanos e outras questões estavam na ordem do dia da Europa em crise. Essas questões não se encerram com o fim do conflito armado; ao revés, continuam com mais vigor. Pensadores como Sartre, Simone de Bovoier, Maurice Blanchot, Paul Ricouer, Jaques Derrida, Merleau-Ponty e tantos outros fizeram parte desse universo intelectual e alguns foram interlocutores contumazes de Levinas.

A obra de Levinas é escrita antes, durante e principalmente depois da Segunda Guerra Mundial, composta de escritos filosóficos e outros relativos à interpretação dos textos bíblicos da tradição judaica. Seu primeiro livro, *Da evasão*, publicado em 1936 e o último *Entre nós: ensaio sobre a exterioridade*, publicado em 1991, quatro anos antes de sua morte, demonstra um longo tempo de atividade intelectual. O total de livros publicados, tanto os de cunho filosófico como os ligados à temas religiosos, conta-se em bom número, além de muitos textos escritos em revistas e outros ensaios.

Diríamos que as outras obras circundam as duas consideradas as sínteses de seu pensamento, seja como seus pressupostos, seja como suas consequências. Não deixaremos de visitá-las, principalmente aquelas posteriores a *De Outro Modo que Ser*, que muitas vezes explicitam melhor algumas questões relativas às noções políticas já elencadas. Dentre essas obras, uma merece destaque: *Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger*, publicada em 1949, porque se constitui em uma análise do pensamento desses dois autores, que são fundamentais para a empreitada levinasiana, tanto em suas concordâncias, quanto em suas críticas.

A referência à sua infância e adolescência, marcadas, mesmo que não diretamente, pela Primeira Guerra Mundial e, logo em seguida, pela Revolução Russa e suas consequências, nos faz pensar em que condições essas etapas de sua vida se passaram.

Levinas viveu até seus dezoito anos, praticamente como refugiado, mudando de lugar sempre que o perigo se aproximava mais claramente. Isso significa que a única coisa que permanecia igual era a sua família, a religião e os livros. Parentes, amigos, a cidade, as diversões, tudo isso ficou em suspenso, sempre no âmbito do provisório.

Pensemos no esforço que sua família teve que fazer pra deixar a vida suportável e para proteger seus membros, principalmente os filhos, do ambiente e preocupações e angústias que resultavam do clima de guerra e da condição de perseguidos. É certo que não foi possível deixá-los de todo imunes, pois sempre algo escapa e afeta.

Quando criança, mas já próximo da adolescência, Levinas diz lembrar-se do clima de preocupação rondando sua família. Falando de sua adolescência, afirma claramente que, embora não tenha sido militante, seu pensamento não passou despercebido sobre as transformações políticas pelas quais estava passando a Europa oriental e sobre o futuro de sua população.

Especulemos um pouco sobre esse momento e as percepções de Levinas. Uma guerra havia empurrado seus pais e irmãos para fora da Lituânia, e logo em seguida outra os forçou a fazer o movimento contrário, obrigando-os a retornar para a Lituânia. Mas esse retorno tinha um caráter definitivo, ou mantinha um clima de provisório, refletindo a instabilidade que passou a fazer parte de suas vidas? Não havia nenhuma garantia de que os fatos acontecidos não poderiam voltar a ocorrer. As disputas políticas e a condição de judeus não eram algo passageiro; portanto, a possibilidade da perseguição e do refúgio estava sempre na iminência de voltar à cena.

No momento em que foi possível, Levinas parte da Lituânia rumo à Europa ocidental para ingressar em uma universidade com o objetivo de estudar filosofia. Encontra na França um ambiente propício para os estudos, pois além da relativa calma política, a França oferecia um clima de estudos bastante interessante, pois as questões filosóficas do momento estavam sendo discutidas, em grande parte, nas universidades francesas. Isso não significa dizer que os conflitos políticos tinham cessado ou que não havia preocupações com a ordem política local e mundial; diferentemente, os

pensamentos, os intelectuais se ocupavam dessas questões exatamente porque a possibilidade de novos conflitos era clara.

Sua estada na França, desde então, até o início da segunda guerra, é preenchida por um duplo exercício: conhecer a filosofia, ler os grandes filósofos e, por outro lado, vivenciar e avaliar o clima político da Europa. Essa época corresponde ao tempo em que frequentava cursos de ética e política, e estudos de latim. Também é neste momento que entra em contato com a obra de Henri Bergson e, logo em seguida, com as obras de Husserl e Heidegger.

Levinas considera que a leitura de Bergson foi muito importante para o desenvolvimento de suas reflexões posteriores. Afirma ter praticado a filosofia desse autor principalmente no que se refere à noção de duração²². Essa leitura se dá antes de sua partida para a Alemanha, mas, talvez, ela tenha sido incentivada pela leitura de Bergson que, à época, foi considerado um pensador que introduziu uma novidade no pensamento filosófico, exatamente porque, com a sua noção de duração, de tempo interior, distinto do tempo sincronizado, permite a própria noção de novidade como fundamental para o pensamento e para a ação.

Será preciso ainda hoje introduzir um público, mas que chega a esquecer do inolvidável, a distinção bergsoniana entre o tempo da vida cotidiana e o tempo da vida interior ou duração? Por um lado, o tempo do senso comum – que, no essencial, continuará a ser o da ciência - tempo mensurável pelos nossos relógios, tempo de Aristóteles compreendido como número do movimento, que quer dizer, tempo abordável a partir da sua expressão e da sua medida espaciais, pelos cronômetros, quer eles sejam relógios ou clepsidras. E, por outro lado a duração, que é pura mudança, sem que se tenha que procurar qualquer substrato idêntico nessa mudança. Borbotear em si da novidade incessante. Novidade absoluta do novo (LEVINAS, 1991, p. 19).

É possível compreender o interesse de Levinas por este pensamento, porque o mesmo lança a possibilidade de pensar algo que não esteja ligado à existência anônima, apoiada na tradição filosófica que quase sempre pensou o tempo como um fluxo de uma realidade que não se interrompe, mas que pode ser mensurada

²² Para melhor compreender o sentido de duração a que se refere Levinas no pensamento de Bergson, citemos esse autor: “A maior parte dos filósofos trata a sucessão do tempo como uma coexistência falhada e a duração como privação. Daí resulta que eles não conseguem, por mais que tentem representar a novidade radical da imprevisibilidade” (BERGSON, Apud LEVINAS, 1991, p. 19/20).

e, num certo sentido, controlada. Por outro lado, e como consequência, a compreensão levinasiana de que a relação Eu-Outro se dá fora do tempo sincrônico, certamente tem inspiração na noção de duração de Bergson que não permite a antecipação ou o acerrar-se da consciência sobre a novidade no tempo em que ela se faz: “Na noção de duração, na noção de invenção, em todo o questionamento da noção de ser, um pouco além do Ser. Toda a maravilha da diacronia” (LEVINAS, Apud POIRIÉ 2007, p.62).

Tendo lido *As investigações lógicas* de Edmund Husserl, interessa-se por esse pensamento, pois lhe pareceu difícil, mas bastante instigante, principalmente no que se refere à questão do método fenomenológico. Para Levinas, por mais que o projeto husserliano não tenha sido concluído a bom termo em seu afã de encontrar um método seguro para todo o saber, a fenomenologia é sem dúvida uma novidade bastante significativa, pois permite uma aproximação do conhecimento ao mundo real. Ela funciona como uma crítica a todo o saber que é urdido a partir de mediações nem sempre plausíveis, as quais permitem um ambiente profundamente reticente sobre as ciências e todo tipo de saber. Assim nos diz Levinas sobre a fenomenologia:

Mas fazer fenomenologia não é somente, contra a fraude, o deslize e a substituição do sentido, garantir a significação da linguagem ameaçada na sua abstração ou no seu isolamento; (...) é buscar a intriga humana ou inter-humana como o tecido da inteligibilidade última. E é isso talvez a via do retorno da sabedoria do céu à terra (LEVINAS, 1991, p. 24/25).

Ir às coisas mesmas, pensar o saber em uma dimensão terrena é fundamental para Levinas, pois permite ao existente real ocupar-se com seu existir e ter outro horizonte para além de uma totalidade opaca que pouco diz sobre a vida.

Essa leitura deu a ele a sensação de que já estava no ambiente da fenomenologia. A esse propósito, é importante lembrar que sua tese de doutoramento foi desenvolvida sobre o pensamento de Husserl, notadamente sobre o conceito de intuição fenomenológica. Pode-se afirmar que o pensamento de Husserl e, portanto, a fenomenologia, tiveram espaço na França a partir de suas investidas nesse pensamento. Importa também precisar que o que mais chamou a atenção de Levinas, na obra de Husserl, foi a dinâmica em que este empreendia suas análises, passando de uma ideia a outra de um modo tão inventivo que isso lhe parecia um modo novo,

outra forma de encarar a questão do saber e do conhecimento. Pareceu-lhe que Husserl estava para além do Bergsonismo que tanto o impressionara:

A passagem do objeto à intenção, e da intenção a tudo que essa intenção comporta como horizontes de visadas seria o verdadeiro pensamento e o pensamento do verdadeiro ou, se quiser, o mundo do que vos é dado no saber puramente objetivo ((LEVINAS, Apud POIRIÉ 2007, p.63).

É o saber a partir da entrada em cena do objeto. Esse aspecto da fenomenologia é entendido como revolucionário por Levinas, isto porque, para ele, o saber em voga não consegue definir, ou separar o objeto da consciência, e nesse sentido a fenomenologia opera essa separação. O objeto é um dado real, embora possa ser intuído pela consciência, mas não constituído. É só a partir dessa separação do sujeito e do objeto que a própria “redução fenomenológica” é possível²³. Sem separação dos termos, não poderia ocorrer a redução da consciência ao objeto²⁴. Outra afirmação de Husserl que agrada a Levinas é sua ideia do que seja a tarefa da filosofia, ou do filósofo: “Certamente fui ver Husserl em conformidade com sua definição de filósofo como ‘eterno principiante em filosofia’, mas ao mesmo tempo como já firmemente fixado na formulação de suas incertezas” (LEVINAS, Apud POIRIÉ, 2007, p.63).

Mas apesar de toda essa admiração, Levinas dirá que o pensamento de Husserl funcionou como uma espécie de propedêutica para o pensamento de Heidegger, considerado por ele como um dos cinco maiores pensadores da história da filosofia. O que mais impressionou a Levinas nas formulações heideggerianas foi a sua dinamicidade, sua capacidade de empreender novidades, assim como o rigor com que suas teses eram desenvolvidas:

Tudo parecia inesperado em Heidegger, as maravilhas de sua análise sobre a afetividade, os novos acessos ao cotidiano, a diferença entre o ser e o sendo, a

²³ A Redução Fenomenológica constitui-se como o primeiro estágio do método fenomenológico, criado por Husserl com a intenção de eliminar qualquer mediação entre o ser cognoscente e o mundo. Ir às coisas mesmas é o resultado da redução que cumpre um passo importante para o objetivo de Husserl, que era buscar um fundamento seguro para o saber.

²⁴“(…) a fenomenologia husserliana, em sua análise do subjetivo, preservou a objetividade ou o em-si ou a presença ou o ser do objeto, colocando-o ao abrigo de toda confusão com o psiquismo vivido do pensamento, e sustentou essa objetividade em sua independência” (LEVINAS, Apud, SOUSA, 1999, p. 41).

famosa diferença ontológica. O rigor com o qual isso era pensado no brilho das formulações absolutamente impressionantes (LEVINAS, Apud POIRIÉ, 2007, p.65).

É claro que essas são as primeiras impressões sobre o pensamento heideggeriano. Mas, embora muita coisa mude ao longo das análises de Levinas sobre a obra de Heidegger, *Ser e Tempo* permanecerá como uma das grandes obras da história da filosofia, segundo Levinas.

Neste momento em que Levinas está às voltas com a filosofia e com os acontecimentos, a questão política começa a exigir dele observações mais cuidadosas sobre o mundo e as ideias que estavam sendo formuladas, sobretudo, aquelas das quais ele estava se ocupando.

Para Levinas, foi bastante significativo o comportamento de Husserl e Heidegger frente ao nacional-socialismo, o qual já era uma realidade clara e rapidamente ganhou a mente e os corações do povo alemão e que não fora tencionado pelos dois pensadores; ao revés, enquanto Husserl cala-se em relação à realidade política da Alemanha, Heidegger vai mais longe e chega a colaborar com o regime. Para Levinas, esse comportamento dos dois pensadores manchou de forma bastante significativa a razoabilidade dos seus pensamentos. Frente à barbárie do antissemitismo alemão, a filosofia, herdeira da cultura grega e que o próprio Heidegger decanta essa condição, não poderia ter, mesmo que por um minuto apenas, corroborado com esse estado de coisas.

Passados alguns anos, a guerra irrompe-se e Levinas se sente na obrigação moral e política de fazer-se contrário ao movimento avassalador desse fenômeno. Em 1939, oferece-se para combater o nazismo como oficial do exército Francês, na função de intérprete de russo e de alemão. No mesmo ano, é capturado pelas forças alemãs, passando dois meses preso em solo francês e, logo em seguida, transferido para um campo de prisioneiros na Alemanha, permanecendo lá até 1945, quando foi libertado pelas tropas aliadas.²⁵ Longos cinco anos de cativeiro em que muita coisa aconteceu e

²⁵ Há uma diferença entre os campos de concentração e de prisioneiros. Os campos de concentração eram utilizados para o aprisionamento de judeus, que em geral eram executados nas câmaras de gás ou

esses acontecimentos foram fundamentais para a elaboração de sua filosofia.

A escuridão já não se restringia à noite – tudo agora é noite, tudo perde a referência. Os ideais de liberdade, amizade e fraternidade; as relações sociais justas e colaborativas: tudo isto está à prova. Já não é mais o tempo da Infância, seus pais não estão apostos para protegê-lo. O refúgio geográfico não era mais possível. Esse é o tempo das perseguições e eliminações em massa, da preocupação consigo e com os outros: seus pais, irmãos de sangue, de credo, de sofrimento, de ideais, etc. Preocupações com sua esposa que havia ficado na França e sofria perseguições, não sendo também presa porque se evadiu em um mosteiro, permanecendo lá até o fim dos conflitos. Portanto, esse era o quadro em que todos aqueles que não tinham a marca da pureza e que se opunham à política da limpeza estavam submetidos.

Mas um fato chama a atenção de Levinas e isso será marcante em sua estada na prisão, o que o ajudou a compreender um pouco mais o espírito humano. No presídio, existia uma confraternização de cristãos de várias orientações na ação de perseguir, mas, por outro lado, havia fraternidade de todos os credos na tentativa de salvar os perseguidos. Tanto fora como dentro dos presídios, Levinas atesta a generosidade de gente que se ariscou para salvar milhares de judeus.

Dentro do presídio, foi destacado de seu pelotão e posto junto com outros presos os quais tinham em comum o fato de serem judeus. Fica patente a sua condição inferior por, além ser de membro de um exército inimigo, carregar em si a marca mais negativa que era o fato de ser judeu. Fica com a sensação de ser portador de uma doença contagiosa.

Apesar de todo esse estado de coisas, no presídio é possível ler. Estranhamente a leitura de livros, quaisquer que sejam, não era proibida, e não se sabe como, mas os livros chegavam às mãos de quem desejava lê-los. Assim, esse não é um tempo totalmente inútil, pois, no caso de Levinas, as inéditas leituras acerca das obras de muitos filósofos foram feitas nesse ambiente completamente incompatível com essa atividade: “Eu lia Hegel, evidentemente. Mas muitos textos filosóficos de toda

morriam de inanição. Eram depósitos de humanos de “pior qualificação”. Os campos de prisioneiros eram utilizados para abrigar os combatentes de exércitos inimigos que eram capturados.

procedência. (...) Proust, mais que nunca. Autores do século XVIII, Diderot, Rousseau e depois autores que não estão em nenhum programa” (LEVINAS, Apud POIRIÉ 2007, p.76).

Um tempo não totalmente perdido, entretanto, certamente, com muito incômodo, porque a única certeza que tinham era a da prisão; porém, do que estava ocorrendo do lado de fora, só algumas notícias muito esparsas, cuja veracidade era-lhe impossível mensurar, pois só eram permitidas informações radiofônicas do regime hitlerista. As outras informações, contrárias ao regime, eram obtidas clandestinamente, a custa de muitos perigos. Era como se, de fato, o mundo externo ao presídio tivesse sido suspenso.

Esse estado de coisas gera um vazio de espírito, um sentimento de vazio tão profundo que impõe no filósofo até uma dúvida sobre a própria existência. Existe uma atmosfera de algo englobante, mas que não tem uma definição precisa: o sentimento de impessoalidade, de uma realidade que não depende de ninguém e que é entendida como necessária, minando qualquer possibilidade de outra realidade.

Não sabia que Apollinaire tinha escrito uma obra intitulada *Il y a*. Mas a expressão significa aí a alegria do que existe, a abundância, um pouco como o *<es gibt>* heideggeriano. Pelo contrário, *<há>* para mim, é o fenômeno do ser impessoal: *<il y a>* (*il y a*). A minha reflexão sobre esse tema parte de minha lembrança da infância. Dorme-se sozinho, as pessoas adultas continuam a vida; a criança sente o silêncio de seu quarto de dormir como *<sussurrante>* (LEVINAS, 2010, p. 33).

Para Levinas essa é a atmosfera do “Há” (*il y a*), expressão que denota um vazio profundo e que Levinas o identifica, em um primeiro momento, com a escuridão da noite, quando se é criança e ficamos no quarto sozinhos, antes de dormir²⁶: “Dorme-se sozinho, as pessoas adultas continuam a vida; a criança sente o silêncio do seu quarto como *<sussurrante>*” (LEVINAS, 2010, p. 33).

O “Há” é também sentido e descrito por Levinas neste momento de ocaso da história. Agora é mais perene, mais duradouro, pois não se limita à noite antes de

²⁶ Esse termo significa, para Levinas, o vazio da existência anônima que encobre tudo. Representa certa falta de sentido ou um sentido que não se refere ao existente e sua vida real, mas a um viver impessoal dentro de uma realidade que parece necessária, embora angustiante.

dormir e nem é um sentimento de criança. Isso se passa na fase adulta e tem uma conotação de não lugar, sem reserva de tempo. O “Há” impregna toda existência, sem referências à exterioridade, porque é o todo. A totalidade: “o mundo das formas abre-se como abismo sem fundo. O cosmos resplandece para deixar plasmar o caos, quer dizer, o abismo, a ausência de lugar, o Há” (LEVINAS Apud; CHALIER, 1993, p. 49).

A experiência do “Há” não cessa com o fim do cativeiro, pois permanece com mais força e apresenta-se como Auschwitz e a onda que leva milhões de pessoas arrastadas pelo “Há” da ideologia totalizante do nazismo. Essa onda atingiu toda a humanidade e Levinas a sentiu mais de perto, porque teve a sua família, em grande parte, eliminada por ela. Para que então a filosofia, o discurso, a ocupação da mente com ideias e com a esperança, se o fato real é o extermínio? Qual o sentido do cativeiro, das câmaras de gás? O que significam a filosofia, a civilização, a guerra?

Ainda no cativeiro, por vezes, Levinas articula esses questionamentos, principalmente porque se dão ao mesmo tempo. “É paradoxal, tudo era, de qualquer modo, provisório, a gente se perguntava para que servia tudo aquilo, se um dia sairíamos dali” (LEVINAS, Apud POIRIÉ 2007, p.76). Esse tipo de colocação reflete o grau de desespero, mas também uma tentativa de compreender a realidade a sua volta.

1.2 Em busca de um Fundamento para o fenômeno da Guerra

É possível falarmos de uma humanidade de antes e depois da Segunda Guerra Mundial. Praticamente todos os países estiveram envolvidos ou foram influenciados por este conflito. Mesmo as gerações que não foram contemporâneas à guerra foram e ainda são tocadas por este acontecimento. O medo de um novo conflito de tamanhas proporções faz tremer não só homens e mulheres, mas nações inteiras.

As consequências podem ser tanto geográficas, como é o caso das anexações e divisões territoriais, quanto econômicas, representadas pela estagnação da produção mundial de alimentos, desemprego em larga escala e aumento do nível de

pauperização da população dos países mais atingidos pelo conflito, como aconteceu com a própria Alemanha e o Japão. De todas as consequências, aquelas consideradas mais sombrias figuram nos campos político e ético. Estas são, por assim dizer, causas das anteriores, ou seja, problemas econômicos e sociais se dão, na maioria das vezes, em consequência de atividades políticas equivocadas e descompromissos éticos, na medida em que podemos observar crises econômicas motivadas por posições políticas de países ou bloco de países no que dizem respeito à luta por hegemonia, bem como verdadeiras carnificinas motivadas por preconceitos de toda sorte.

No campo político, houve a divisão do mundo em dois blocos que abrigavam os países aliados contrários àqueles que compunham o "Eixo". Este fato influenciará vários conflitos, mesmo no pós-guerra. Podemos dizer que a corrida armamentista; o aumento do arsenal bélico mundial e a própria "Guerra Fria"; bem como a divisão de nações em Estados distintos e litigantes, como é o caso da própria Alemanha e da Coreia; além do aumento da animosidade entre judeus e palestinos; todos esses conflitos sofreram, de uma forma ou de outra, influências da Segunda Guerra Mundial.²⁷

Ademais, destaquem-se as consequências éticas, que vão desde a morte pura e simples de milhões de seres humanos, motivadas por interesses econômicos abomináveis, bem como pela ojeriza a culturas distintas, no que diz respeito a fatores como origem, religião, situação econômica, racial, etc..

O ideal de humanidade, de convivência pacífica entre os povos, passou a se fundamentar num princípio de violência, representado pelo lema: “se queres a paz, prepara-te para a guerra” ou “defender a pátria é eliminar o inimigo” e outros que trazem o mesmo tom de primazia da arma, da força em detrimento do diálogo. “Ataque” e “defesa” tornar-se-ão palavras da mais alta importância no cenário mundial do pós-

²⁷ Disputa política em nível mundial decorrente do final da Segunda Guerra Mundial, que colocou em lados opostos os EUA e a URSS, antes aliados; e em relação de colaboração, a Alemanha ocidental e EUA. Deve-se lembrar de que a Alemanha ficou dividida até meados dos anos noventa do século passado em Ocidental e Oriental. A primeira aderiu ao sistema capitalista de mercado e a segunda, aliou-se ao sistema socialista capitaneado por Moscou. A Guerra Fria foi marcada por inúmeros episódios de espionagem e contra espionagem e de ameaças de lado a lado, resultando no acúmulo impressionante de artefatos bélicos, mas que nunca foram utilizados.

guerra. Boa parte da riqueza do mundo será gasta em instrumentos (armas) e pesquisas que têm como função defesa ou ataques capazes de suplantar o inimigo. Isto revela o espírito da guerra e a noção de paz subjacente. A paz é conseguida quando se supera a capacidade de defesa do inimigo, quando este já não tem mais autonomia. A paz resulta da falta ou da extinção do conflito pela supremacia de um e derrota do outro. “A paz não pode, pois, identificar-se com o fim dos combates pela ausência de combatentes, pela derrota de uns e vitória de outros, isto é, com os cemitérios ou os impérios universais” (LEVINAS, 2008b, p. 304).

Na verdade, a ética como um todo sofre a perda de suas funções. As normas são substituídas pelas leis da guerra. E qual é a lei da guerra? É a que está expressa na regra: “que vença o melhor!”, do ponto de vista do poder e das estratégias bélicas e das alianças militares.

No prefácio da edição francesa de 1980, de uma de suas obras mais importantes, *Totalidade e Infinito*, Levinas faz afirmações muito significativas sobre a guerra.

O estado de guerra suspende a moral, despoja as instituições e as obrigações eternas da sua eternidade e, por conseguinte, anula no provisório os imperativos incondicionais. Projeta antecipadamente a sua sombra sobre os atos dos homens. A guerra não se classifica apenas como a maior entre as provas de que vive a moral. Torna-a irrisória (LEVINAS, 2008b, p.7).

A guerra é, assim, o evento que anula a própria moral, ou seja, em estado de guerra não há moral. Resta aos homens sobreviverem apenas. A traição opera sobre a lealdade, a tocaia é mais vantajosa que o diálogo, aliás, não há diálogo²⁸. A guerra é o exercício de imposição que se faz pelo monólogo. Assim, o que mais importa é a vitória de uns sobre os outros, vitória essa em que o troféu é sempre mais dor, mais rancor e promessa de violência.

A guerra é tão marcante nos corações dos homens e da sociedade que

²⁸ Uma das lembranças mais fortes de Levinas quando se encontrava no campo de prisioneiros eram as transmissões radiofônicas dos discursos dos comandantes nazistas, principalmente de seu comandante maior. Horas e horas de um discurso que representa muito bem a fala, a linguagem como monólogo e retórica, que é a forma de discurso avesso ao diálogo. Discurso da totalidade.

transforma a própria noção de política. Levinas, aliás, pensará, nesse contexto, a política como “A arte de prever e de ganhar por todos os meios à guerra – A Política – impõe-se então como o próprio exercício da razão. A política opõe-se à moral, como a filosofia à ingenuidade” (LEVINAS, 2010, p. 7).²⁹ Portanto, nada escapa à guerra, ela é o todo. Em períodos ou situações de guerra, tudo gira em torno dela. As relações sociais em todos os níveis, considerando crianças e adultos, de um modo ou de outro, se processam dentro do escopo da guerra e o horizonte a que aspiram os sujeitos também leva em conta a guerra. Se atentarmos com mais acuidade para o espaço temporal em que as guerras se processam, será fácil observar que a ciência e a arte, por exemplo, são produzidas a partir do paradigma da guerra. Para exemplificar, poderíamos pesquisar sobre a produção científica e literária dos anos mais próximos da Segunda Guerra Mundial. Certamente, encontraremos inúmeros exemplos da produção humana da época, que corroborarão com essa afirmação de que tudo gira em torno da guerra quando ela se faz presente.

A política se transforma em mero exercício de guerra. Ela é o ápice da *bestialização* do ser humano: “Tal como a guerra moderna, toda e qualquer guerra se serve já de armas que se voltam contra os que as detêm. Instaura uma ordem em relação a qual ninguém se pode distanciar. Nada, pois, é exterior” (LEVINAS, 2008b, p. 10). Depura-se dessa afirmação que a guerra faz com que os inimigos vivam uma mesma realidade. Todos estão imbuídos da vontade de ganhar, de serem vencedores e destruir o oponente e isso os torna iguais. A guerra, em sua própria essência, supõe vencedor e vencido. Estes estão ligados de uma forma tão firme entre si que um não é pensável sem o outro. A guerra, portanto, ao invés de ser um movimento de diferenciação, de separação, é na verdade, um movimento de totalização, isto porque no processo que vai da disputa ideológica entre grupos opostos, até o momento em que de fato ocorre a disputa física, o que se verifica por traz de todo esse processo é o movimento de totalização, cumulação que se torna mais claro quando o vencedor incorpora o vencido como pertencente a si. Portanto, a guerra é sempre uma experiência de aniquilação da diferença.

²⁹ Esta relação entre política e moral será tratada no último capítulo deste trabalho.

O interesse do ser se dramatiza nos egoísmos que lutam uns contra os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns contra os outros e, ao mesmo tempo, em conjunto. A guerra é o gesto ou o drama do interesse da essência. Nenhum ente pode esperar seu turno. Tudo entra em conflito, apesar da diferença de regiões a que devem pertencer os termos do conflito. Desta maneira, a essência é o sincronismo extremo da guerra (LEVINAS, 2003, p. 46/47).

Essa capacidade de a tudo e a todos influenciar é o que faz dela, a guerra, um instrumento de totalização que expressa uma realidade sempre igual. Isso chamará a atenção de Levinas. Para ele, a guerra é uma realidade que todos vivem, mas seu fundamento precisa ser entendido, esclarecido, para poder ser rechaçado. A guerra não é necessária, não é natural, não é algo que se impõe ao indivíduo por pura continuidade na sua existência, mas é uma criação do próprio homem, da razão humana, do resultado de uma orientação, de um sentido estabelecido pelo e para o pensamento humano.³⁰ Todavia, como o cultivo do pensamento humano no ocidente é, em sua essência, orientado pela filosofia, então, nada é mais propício e oportuno que começar a investigação desse sentido na história da filosofia. As suspeitas de Levinas são de que tal sentido se manifesta no discurso ontológico que toma o Ser como unidade, como totalidade: “É preciso entender a racionalidade como incessante surgimento do pensamento pela energia da ‘gesta do ser’, ou de sua manifestação” (LEVINAS, 2008a, p. 86). Neste caso, os sistemas políticos que propiciam a guerra fundamentar-se-iam no pensamento filosófico na medida em que se baseiam em uma racionalidade centrada na realidade única e totalizante do Ser. Assim assevera Levinas: “A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental” (LEVINAS, 2008b, p. 8).

1.3 O domínio da Ontologia na Tradição filosófica

³⁰ Para Levinas, o que está na base da relação primeira entre o Eu e o Outro não é o medo, ou o desejo de proteção de uma possível violência, conforme pensa Hobbes, mas o respeito pelo outro que se traduz como acolhimento e responsabilidade. Esse será um dos temas fundamentais do último capítulo de nosso trabalho. Sobre o pensamento de Hobbes, comenta Chaliel: “Na filosofia de Hobbes, o medo que o eu tem perante outrem traz as premissas da sabedoria política” (CHALIER, 1993, p. 136).

Levinas tomará como ponto de partida o fato de que a filosofia produzida, desde os primeiros pensadores, tem como princípio a busca de um fundamento, de um substrato que explique o sentido da existência do mundo. A partir de Parmênides (Séc. VI a.c), este princípio será denominado “Ser”, o qual possui como atributo a imobilidade, a imutabilidade que o caracterizam como Uno, como totalidade. Tais características estão resumidas no *princípio de identidade* elaborado por Parmênides: “o Ser é, o não-ser não é”. Tudo que existe deve, pois, se identificar com o Ser.

Para Levinas, toda a história da filosofia é, na verdade, uma ontologia, um discurso sobre o Ser enquanto essência do mundo. O discurso ontológico traz sempre o Ser como essência primeira, a partir da qual tudo se unifica, mesmo elementos contraditórios, forças díspares têm participação garantida no Ser: “À teoria, como inteligência geral dos seres, convém o título geral de Ontologia” (LEVINAS, 2010, p.29).

Levinas se debruçara na tarefa de compreender melhor as características fundamentais desse fato, apontando, inclusive, os reflexos para toda a história do pensamento e, principalmente, os que atingem o mundo da prática.

1.3.1 O Ser Totalizante da Ontologia

A primeira conclusão a que chega Levinas é que, de fato, a característica principal do Ser é a totalidade. O Ser é tudo, ele é uma totalidade. A filosofia, por sua vez, é um discurso sobre a totalidade, apresentando-se como exercício teórico do Ser. A totalidade é entendida por Levinas como a categoria central que caracteriza toda a tradição filosófica, sendo ainda o resultado do exercício ontológico que pensa a realidade unicamente como Ser. A ontologia unifica a realidade, impossibilitando o diferente do Ser. Portanto, a realidade, para a tradição filosófica, é uma totalidade. Raramente a filosofia pensa algo diferente do Ser. Com efeito, a filosofia produz um discurso unívoco, fechado, na medida em que tudo é Ser ou se dirige para Ele. A este aspecto de fechamento, Levinas dispensara bastante atenção, uma vez que parece contradizer a vocação da filosofia como atitude crítica.

A constatação levinasiana repousa no fato de que a filosofia, apesar de suas intenções para com a verdade, acabou por inviabilizar a própria verdade quando optou por um discurso fechado, unidimensional e totalizante. Segundo Levinas, “a filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser”. (LEVINAS, 2008b, p. 30). Esse termo médio é a essência, ou *substratum*, na medida em que garante aprioristicamente a verdade do que é. Toda verdade, seja do mundo humano ou das coisas, já está assegurada no próprio Ser e a filosofia tem como função apenas descobri-la, descrevê-la e interpretá-la. A ação humana consiste apenas em reproduzir o que já está feito. Destarte, a expressão humana é tão somente um exercício de interpretação da verdade o qual é prerrogativa do Ser – eis em que consiste a perda do caráter crítico da filosofia: ela passa a ser repetição sem questionamento, ou seja, conservação do já dito.

Querer escapar à dissolução no Neutro, colocar o saber como um acolhimento de Outrem, não é uma piedosa tentativa de manter o espiritualismo de um Deus pessoal, mas a condição da linguagem, sem a qual o próprio discurso filosófico é apenas um ato falhado, pretexto para uma psicanálise, para uma filologia ou para uma sociologia ininterruptas, em que a aparência de um discurso se dissipa num todo. Falar supõe uma possibilidade de romper e de começar (LEVINAS, 2008b, p. 77/78).

Encontramos aí uma submissão, ou melhor, uma impossibilidade de criação, de modificação, de ação própria por parte do ente, posto que ele deva sempre se referir ao Ser como obediência à sua essência. O ente é o repositório do Ser. Portanto, e definitivamente, não há algo que não seja Ser, que não tenha em si uma essência. Tudo é Mesmo, não há possibilidade de algo ter sentido fora do Ser. Os axiomas da lógica clássica dão conta desse sentido do Ser, fato que tanto o princípio de identidade, já citado, como o princípio do *terceiro excluído* e o *de não-contradição* fundamentam o ser como totalidade. O que “é” é idêntico a si mesmo, não há um terceiro valor de verdade, mas apenas o verdadeiro e o falso. Sem dúvida, ao Ser está garantido seu senhorio, a sua unidade e solidão. Levinas dirá que o poder do Ser se expressa no exercício filosófico de tomar o Outro sempre subordinado ao Mesmo e que esse movimento é assegurado por princípios lógicos.

Para a tradição filosófica do ocidente, toda a relação entre o Mesmo e o Outro,

quando deixa de ser a afirmação da supremacia do Mesmo, se reduz a uma relação impessoal, uma ordem universal, a própria filosofia identifica-se com a substituição das pessoas pelas ideias, do interlocutor pelo tema, pela exterioridade da interpretação pela interioridade lógica. Os entes reduzem-se ao neutro da ideia de ser... (LEVINAS, 2008, p. 77).

Para Levinas, a lição de Sócrates é mais contundente ainda, pois o saber está na interioridade daquele que o busca. Isso dá a dimensão da verdade. Os entes, como participantes e pertencentes ao Ser, buscariam a verdade numa dimensão não diferente de si mesmo. O *Conhece-te a ti mesmo* socrático é entendido por Levinas como a formulação mais própria da ontologia para determinar o verdadeiro sentido do saber e da verdade: “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 vem de fora. Nada receber ou ser livre” (LEVINAS, 2008b, p. 30).

A teoria socrática é o paradigma do ensimesmar-se, mantendo ou aprofundando distâncias entre o Ser e qualquer possibilidade de um diferente de Ser. Para Levinas, essa perspectiva do saber marcou de forma tão indelével o pensamento posterior, que toda e qualquer possibilidade de pensar o contrário sempre foi tido como uma heresia, uma aberração³¹.

Essas referências nos dão a dimensão do que sejam saber e verdade na filosofia clássica e apontam para a direção e o sentido da razão filosófica. Esse sentido é o do interior, do centro, da unidade que deságua no Ser, na totalidade.

³¹ Platão, na *Alegoria da caverna*, assevera que o homem sábio é aquele que, mediante o exercício da razão, ascende de uma dimensão obscura para uma dimensão iluminada. Saber é subtrair-se da escuridão, da mera opinião, é aproximar-se do verdadeiro que é eterno, paradigmático e perfeito. Isso ocorre por meio de um processo de esclarecimento, de saída das trevas à luz. O mais significativo é que esse exercício de saber está diretamente ligado à prática do poder, uma vez que, para Platão, a *polis* deva ser governada pelo princípio racional, e o filósofo é o único capaz de exercer tal função, porque pode vislumbrar a claridade da verdade, adquirindo, assim, a prerrogativa de exercer o poder. Saber é, portanto, contemplar a beleza do verdadeiro, é tornar às claras e descoberto tudo que se apresenta diante do Ser. Eis a verdade e o sentido do Ser. Eis porque um governo bom e justo é aquele que governa através do saber. Aristóteles reforçara a mesma tradição ao afirmar, no livro VI, de sua *Ética a Nicômaco*, que o objeto do conhecimento científico é eterno, não muda, não é uma construção, e que, por consequência, o exercício do conhecimento é uma descoberta. Não há nenhuma possibilidade criadora da mente humana e sua atividade mais nobre, em se tratando do conhecimento científico é o desvendar, descobrir o que já estava posto de antemão. “Por conseguinte, o objeto do conhecimento científico existe necessariamente; donde se segue que é eterno, pois todas as coisas que existem por necessidade no sentido absoluto do termo, são eternas, e as coisas eternas são ingênitais e imperecíveis” (ARISTÓTELES, 1991, p. 103).

A compreensão da filosofia, como ontologia, para Levinas, não é uma exclusividade da filosofia antiga. Como já dissemos, a ontologia impregna quase toda a tradição filosófica e o discurso sobre o Ser sempre se faz hegemônico. É certo que, como mostramos, desde os primeiros passos da filosofia, a ontologia já se apresenta de forma preponderante. A busca pelo princípio original e *originante* do que existe dá o tom da filosofia. Desvendar a essência do mundo e das coisas traduz o exercício do saber.

A propósito dessas afirmações, observemos o que Levinas nos diz sobre as teorias de pensadores como Hegel, Husserl e Heidegger³². Para Levinas, o pensamento hegeliano é uma espécie de acabamento, um levar às últimas consequências do pensamento platônico no que diz respeito à estrutura do real; o exercício do Eu em sua obra de identificar-se e o modo como o Eu se relaciona com o diferente de si.

O real é resultante do exercício de identificação do Eu que se processa dentro de uma lógica previamente concebida. O método dialético hegeliano oferece o instrumento com o qual o processo de identificação se torna viável. Tomando as três fases do referido método, podemos notar que a antítese já se mostra ou já está referenciada na tese, a síntese é, por sua vez, o momento em que o Eu cumula o que, em princípio, opunha-se a ele. O Outro, no pensamento hegeliano, não se sustenta como tal, mas sempre com referência ao Eu, embora tenha uma importância capital na obra de identificação.

Ser eu é, para além de toda individuação que se pode ter de um sistema de referências, possuir identidade como conteúdo. O eu não é um ser que se mantém em si mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece. É a identificação por excelência a obra original da identificação (LEVINAS, 2008b, p. 22).

Essa afirmação levinasiana realça sua compreensão de como o hegelianismo imprime seu traço na tradição filosófica como ontologia. As três fases do

³² Deve ficar claro que a ontologia não se resume aos pensamentos desses autores, mas entendemos que, para o nosso propósito de compreender a crítica levinasiana à ontologia, a referência aos três pensadores é suficiente.

método dialético não deixam dúvidas sobre o formato e a concepção do espaço em que o mesmo se processa. O formato é o da cumulação, absorção de tudo constituindo uma única esfera, a do Eu. O espaço é o “de dentro”, nunca saindo de si. É o escopo unidimensional em que tudo que pretenda à realidade deve a ele se referir. Não importa em que fase o Eu esteja em seu processo de identificação, o importante é que, onde estiver, estará nos domínios do Ser totalizante.

Deriva dessa análise a ideia de um mundo fechado que, embora pelo processo dialético possa-se observar uma dinâmica, essa, de fato, é ilusória ou não ultrapassa aos limites que são impostos, nunca saindo de si. Portanto, tudo está submetido ao Ser que perambula como um espírito que, a partir de seu caráter de fechamento, se intitula absoluto. O caráter absoluto do espírito hegeliano é promovido fundamentalmente pela impossibilidade da diferença no processo inexorável da identificação. Levinas reforça seu entendimento citando o próprio Hegel:

Distingo-me a mim de mim próprio e, neste processo, é imediatamente (evidente) para mim que o que é distinto não é distinto. Eu, o homônimo, repilo-me a mim próprio, mas o que foi distinguido e posto como diferente é, enquanto imediatamente distinto, desprovido para mim de toda diferença. (HEGEL In: LEVINAS, 2008b, p. 23).

Distinção sem distinção, identificação como consequência necessária, impossibilidade da diferença e a condição absoluta do espírito, é, sem dúvida, o sentido mais profundo da noção de totalidade e que a ontologia faz dela a sua obra mais promissora. Assim, o pensamento hegeliano sustenta e exacerba o modo ontológico de pensar e promover o real.

Comparando o pensamento de Levinas, principalmente no que diz respeito a suas teses sobre a alteridade, com o pensamento hegeliano, este último será uma referência contrária àquele, não só em sua estrutura formal e geral, mas também em relação a questões específicas; a partir do que já fora exposto sobre as observações de Levinas a Hegel, podemos afirmar que o processo de identificação do Eu demarca profundamente suas concepções³³. Para Hegel, esse é o movimento do real,

³³ Teremos oportunidade de aprofundar essa indicação no próximo capítulo, no tópico sobre a transcendência.

necessário e sem o qual a obra do Ser não seria possível. Ele é positivo porque é a expressão e compreensão da própria realidade, sem subterfúgios e ilusões, é o ápice da racionalidade em todos os sentidos. Para Levinas, esse processo não é natural, tampouco necessário, pois resulta das elaborações teóricas, sendo induzido pela tradição filosófica que privilegiou o discurso ontológico. Segundo ele, esse privilégio não só distorce a realidade, mas impõe uma tarefa eterna ao Eu, sem que nada ou ninguém possa socorrê-lo, uma vez que sua obra resulta em sua solidão:

O Eu é idêntico mesmo nas suas alterações: representa-as e pensa-as para si. A identidade universal em que o heterônimo pode ser abrangido tem a essência de um sujeito, da primeira pessoa. Pensamento universal é um “eu penso” (LEVINAS, 2008b, p. 23).

Temos aqui todo o desconforto de Levinas sobre a obra do Eu, no que diz respeito à relação deste com a exterioridade. O heterogêneo, o Outro, quando é pensado, o é como etapa, mesmo que fundamental, da identificação, e nunca como capaz de existência plena. O heterogêneo só é considerado temporariamente até o momento em que o Eu o toma como coisa, como objeto para seu saciar-se. A alteridade é uma condição passageira, remota, embora necessária, uma vez que é o combustível do Mesmo, pensado ontologicamente.

A questão a que Levinas se refere sobre a instabilidade da alteridade frente ao exercício livre do mesmo remonta ao modo como a tradição filosófica pensou o Ser e o que não é Ser. De algum modo, já falamos nessa questão neste trabalho, mas é importante realçar esse fato, porque tratar a alteridade no pensamento filosófico é, na maioria das vezes, tê-la como algo desconhecido, portanto destituído de sentido e que necessita ser conhecido para ser entendido e, finalmente, absorvido pela inteligência do Ser. Desta forma, a alteridade está sempre na condição de perder-se ao Ser. Tudo deve dirigir-se para dentro, para a interioridade do Ser. Esse movimento de cumulação da alteridade resulta da própria noção de teoria como *logos* do Ser, da qual, mais à frente, trataremos, precisamente no tópico sobre a metafísica.

Essa constatação é fundamental para o desenvolvimento da tese levinasiana sobre o caráter de fechamento da filosofia em seu aspecto ontológico.

Tornar o Outro como uma mera passagem, um mero elemento do sistema, é construir, em sua mais radical forma uma redoma em que o Ser, na ilusão de seu exercício livre, constrói sua prisão, sua incomunicabilidade e, finalmente, sua solidão. O Ser hegeliano é solitário, sem relações duradouras, pois quando as imprime, o faz apenas como exigência de satisfação de si, e não como relação propriamente dita, em que as partes que se relacionam permanecem partes.

Susin descreve esse processo afirmando-o como um exercício tautológico: “A identidade é uma ‘tautologia’, uma coincidência consigo mesmo e uma invariabilidade (...). O Mesmo é idêntico consigo mesmo, afastando-se de si, passando pelo Outro e retornando a si, numa dinâmica e apropriações e anátemas” (SUSIN, 1984 p. 89).

Edmund Husserl é, sem dúvida, um pensador admirado por Levinas, e isso está expresso em várias passagens de sua obra, mas, segundo nosso autor, embora seu esforço de encontrar outro caminho para a elevação do saber, tendo elaborado a fenomenologia, método bastante promissor, em geral reforça a tradição filosófica como ontologia, fazendo vir à luz o caráter de fechamento do Ser, que é tão criticado por Levinas.

Husserl é um filósofo que compõe a grande corrente filosófica da consciência. Desde Descartes, essa filosofia toma como elemento fundador do real o *cogito*. Para Husserl, o “eu penso” cartesiano é bastante promissor, mas Descartes não foi às últimas consequências, coisa que ele (Husserl) se propõe a fazê-lo. É possível que a grande tarefa husserliana tenha sido pensar o *cogito* de um modo mais radical a que fizera Descartes, com o objetivo de fixar as bases de um saber absolutamente seguro. Note-se que essa foi a tarefa que Descartes se propunha. Segundo Levinas: “A fenomenologia transcendental será uma *mathesis universalis* pensada até o fim” (LEVINAS, 1997a, p. 12).

Não se pode negar a influência cartesiana na obra filosófica de Husserl. Isso fica evidente não só pelas muitas referências – inclusive tendo este último escrito uma obra, *Meditações Cartesianas*, em que seu conteúdo é uma retomada das teses de Descartes, seja para ratificá-las ou para criticá-las e retificá-las –, mas, também, pelas

preocupações que estão na origem de suas especulações. Segundo Levinas, o que os aproxima é a preocupação com as bases do saber. Tanto um, quanto o outro visam descobrir, desvendar e, assim, estabelecer um fundamento certo e seguro para todo saber possível:

Convencido da excelência da tradição intelectual do ocidente e da dignidade suprema do espírito científico, Husserl inquieta-se com as bases inconstantes em que se assenta o edifício do saber. A necessidade de fundar as ciências numa doutrina universal e absoluta liga-o a Descartes. A sua filosofia aspirara a conduzir-nos às primeiras evidências, sem as quais a ciência não seria digna do seu nome (LEVINAS, 1997a, p. 11/12).

É também percebida a aproximação no que diz respeito ao papel da dúvida como primeiro estágio dessa tarefa que ambos se impõem. Por outro lado, Levinas identifica, já no início da teoria husserliana, uma diferença capital que permitirá, doravante, o distanciamento de ambos. Segundo Levinas, Descartes centrara sua tese nas proposições, ou seja, o mais importante era estabelecer a certeza das proposições e, a partir delas, desenvolver todas as deduções possíveis, utilizando-se de regras lógicas previamente estabelecidas. Husserl, diferentemente, se interessou pelo sentido de cada coisa, cada objeto em todas as suas possibilidades. Esse parece ser o ponto inovador de Husserl e que impregnará toda a sua teoria:

(...) Husserl aborda o problema da certeza e o fundamento do saber de uma forma estranha a Descartes. Para ele, trata-se menos de assegurar a certeza das proposições do que de determinar o sentido que a certeza e a verdade podem ter para cada domínio do ser (LEVINAS, 1997a, p. 12).

Para Husserl, o saber não pode fundar-se em proposições, pois estas não têm garantias de que contêm a verdade. Para ele, a certeza e a verdade serão, a partir de então, buscadas em outra perspectiva, que é a do sentido que cada realidade comporta e de sua relação com a consciência. Tudo se refere à consciência, ou a consciência é capaz de dar conta de toda a realidade. Deste modo, o projeto filosófico husserliano, que apresenta a fenomenologia como atitude fundamental para a filosofia vindoura, concentra sua energia na tomada de consciência do homem em relação a seu existir “pela qual ele cumpre o seu destino no espírito” (LEVINAS, 1997a, p. 13).

A fenomenologia, como nova forma de filosofar, nova maneira de interrogar

as coisas, não as mensura ou qualifica a partir de um ideal de certeza, mas do modo como elas se dão, como aparecem. O verdadeiro sentido das coisas só será possível de ser alcançado pela mediação da consciência que se faz como intencionalidade. Para compreender o real, em sua mais alta possibilidade, é necessário partir da consciência de si e retornar a ela, sob pena de negligenciar o único elemento que permite ao Eu superar o mundo das evidências naturais, para permanecer cômico de seu próprio ser: “Toda a fenomenologia não passa de uma tomada de consciência científica de si pela subjetividade transcendental (...). O fundamento último de toda a verdade é um elemento da tomada de consciência universal de si.” (HUSSERL in: LEVINAS, 1997a, p. 13)

Para Husserl, segundo Levinas, a tarefa da filosofia, objetivando a certeza, inicia-se na experiência sensível com a evidência das coisas do mundo como realidade natural a ser superada pela tomada de consciência. Esse processo pressupõe dois tipos de evidência: uma natural, que traz em si o traço da ingenuidade; e a segunda que é resultado do trabalho intelectual e que tem a função de superar a primeira. Para Levinas, essa superação é a principal preocupação e, portanto, a tarefa fundamental da fenomenologia.

A oposição entre a evidência direta, ingenuamente vivida, e a evidência refletida, que abre uma nova dimensão da racionalidade, é o principal agente de todos os problemas fenomenológicos. Repor as noções – seja qual for a sua evidência para o conhecimento que as fixa – na perspectiva em que aparecem para o sujeito, será a preocupação da fenomenologia (LEVINAS, 1997a, p. 15).

O procedimento fenomenológico não deixa de fora nem mesmo os equívocos perpetrados pela lógica, na medida em que esta se efetiva a partir de axiomas e proposições fixadas, como se fossem repositórios de verdades inconteste e que, pelo uso de silogismos, pudessem estender suas verdades e certezas para todos os eventos que dela se utilizassem. Para Husserl, segundo Levinas, a lógica não capta o sentido das coisas, o espiritual das coisas. Ele dirá que a lógica pura ainda permanece no mundo natural caracterizado pela ingenuidade porque sua técnica é superficial e não permite perceber o sentido intrínseco às coisas. O resultado da pesquisa lógica é uma “evidência-resumo”, com uma dose bastante forte de

obscurantismo, o que não poderia ser diferente. A realidade é enquadrada em um arcabouço pré-concebido e que, sob pena de perder sua realidade, deve ali ser encaixada. Uma parte dessa realidade se adéqua ao encaixe, ou seja, aos axiomas e proposições. Outra parte, ou outras partes da realidade, ficam reprimidas, camufladas e não vêm à tona, impossibilitando um conhecimento mais claro. Assim a formulação do conhecimento via lógica será manco, fadado à parcialidade e à ingenuidade. Deste modo, esse conhecimento não serve para os propósitos de Husserl de erigir uma ciência que seja base para todo saber:

A evidência pela qual penetramos na natureza dos objetos dados não está precavida contra os desvios e as confusões, cuja possibilidade contém em si... A lógica pura que a evidência permite estabelecer é obra de uma técnica intelectual, o resultado de *operações* lógicas. O significado de suas verdades permanece obscuro. A evidência dos lógicos não os informa sobre os horizontes espirituais de que ela emerge, sobre a amálgama de evidências a que vai buscar seu sentido completo (LEVINAS, 1997a, p. 21).

É necessário desfazer o equívoco e evitar que ele se repita. Para tanto, Husserl proporá uma técnica que permitirá superar o modelo de conhecimento que se processa pelo “complexo de causa e efeito”, instituindo um “complexo de intenções” (LEVINAS, 1997a, p. 23). A tarefa filosófica se encaminha para uma procura de sentido de todos os objetos, sejam eles formais ou de qualquer outra natureza; enfim, tudo o que é possível de ser conhecido. Captar o sentido das coisas passa necessariamente pelo exame das intenções que resulta em tal “concepção de conhecimento que só se realiza inteiramente a sua essência na reflexão sobre si” (LEVINAS, 1997a, p. 25).

A superação do conhecimento natural será possível com a utilização da técnica da “redução fenomenológica” que traz como elemento fundamental a suspensão da tese natural para que se escute o pensamento que a pensa em que este pensamento já se põe fora do próprio mundo. O pensamento suspende o mundo natural para dele retirar o que o obscurece. Desta forma, temos a possibilidade do surgimento da consciência transcendental. Uma consciência que transcende a todo o dado e que retorna a si com um conteúdo indubitável. A suspensão do juízo, que caracteriza a redução fenomenológica, tem parentesco com a técnica da dúvida cartesiana. Por outro lado, observamos a primazia da consciência, do ego, do *cogito*

nesse processo de depuração do saber:

Trata-se de voltar ao *cogito* que permanece como a única certeza a partir da qual conviria reconstituir o mundo com certeza... Husserl depressa acaba por formular a questão da certeza da própria análise fenomenológica, da crítica da crítica (LEVINAS, 1997a, p. 49).

Esse artifício, a crítica da crítica, permite a execução sempre que necessária da redução, uma vez que as intenções e evidências e, portanto, o sentido podem modificar-se. As proposições e axiomas podem modificar-se, mas o que deve ser preservado é a sempre possibilidade da superação da ingenuidade que passa pela certeza do sentido das coisas e de si.

O caráter ininterrupto da crítica torna evidente a liberdade da consciência como elemento fundamental da racionalidade requerida pela nova concepção do conhecimento. A redução é o artifício pelo qual a consciência se torna livre, sem constrangimentos. Ela é livre de um modo eminente. Levinas comenta sobre o sentido de liberdade da consciência em Husserl:

Neste sentido mais profundo, e não só no sentido cartesiano do indubitável ou do necessário, a consciência é uma existência absoluta. Ela não é relativa a nada, pois é livre. A sua liberdade define-se precisamente pela situação da evidência que é positiva, que é mais e melhor do que o simples não-compromisso. Ela é livre enquanto consciência (LEVINAS, 1997a, p. 50).

Levinas chama atenção para o fato de que a consciência, em seu estado de liberdade, torna-se absoluta, tanto no sentido de que nada a impede em sua ação, como pelo fato de que ela não é relativa a nada – seu exercício está comprometido consigo mesmo.

O sentido de duração, a que Levinas atribui a Husserl, reforça a condição livre da consciência:

Assim se constitui a duração que é renovação e liberdade em cada um dos seus instantes. A partir desse momento o espírito é livre de fluir. Ele abre-se ao futuro por meio de uma proteção, como lhe chama Husserl. O tempo não é, pois, uma forma que a consciência reveste por fora. Ele é verdadeiramente o segredo da subjetividade: a condição de um espírito livre. Tal como a intencionalidade dirigida sobre o objeto transcendente, o tempo exprime a própria liberdade (LEVINAS, 1997a, p. 53/54).

A racionalidade se estabelece como clareza, como exposição à luz, resultante da técnica da redução que é levada a cabo pela consciência livre. Esse processo é eterno, mas sempre no escopo da consciência, do sujeito e do *cogito*. A certeza absoluta se inscreve no *cogito* como uma dinâmica do interior, pois a exterioridade é o campo das incertezas e dos obscurantismos, do não-Ser. Dessa forma, todo o conhecimento resulta da *performance* da subjetividade como consciência de si, em sua busca pelo esclarecimento das evidências mais puras através da intencionalidade que é levada à cabo pela liberdade inerente à própria consciência, constituindo toda racionalidade possível, sempre como saber de si. Nada de exterior entra nesse fluxo das certezas, a não ser em um primeiro momento em que prevalecem as evidências ingênuas do mundo natural. Após a redução, o conhecimento qualifica-se de tal forma que não é possível aceitar nada de fora que não tenha sido interiorizado pela consciência. Nenhum saber verdadeiro poderá vir de fora, pois o sujeito tem a prerrogativa de dar conta de tudo sem que se perca a possibilidade, a certeza.

Neste sentido Husserl estabelece o sujeito enquanto mônada. O sujeito pode dar conta do mundo em seu foro íntimo. Toda relação com outra coisa se estabelece na evidência e tem nele, por conseguinte a sua origem... A verdade, maneira de existir, consiste em situar essa realidade na configuração do sujeito, o qual pode dar inteiramente conta dele (LEVINAS, 1997a, p. 60/61).

O modo de compreender a realidade ancorada no *cogito*, e distante da exterioridade, nos sugere o questionamento sobre a realidade do Outro, da alteridade e da relação de intersubjetividade. Em linguagem levinasiana: é possível o comércio com o Outro?

Para nosso autor, torna-se claro que, em Husserl, é possível perceber um tipo de relação com o que, em princípio, é exterior à consciência, mas não fica caracterizado um comércio. Talvez, no máximo, uma relação de intelecção. Mais esclarecedora é a afirmação de que para Husserl é “na lucidez da mônada em que se constitui o sentido de toda a realidade” (LEVINAS, 1997a, p. 61). Disto se conclui que a intersubjetividade, nome próprio do comércio, é uma ilusão. Expressão sem

fundamento, uma vez que tudo se decide e gira em torno da subjetividade, ou mais propriamente, da consciência:

Sendo o objetivo aquilo que tem um sentido intersubjetivo, Husserl mostra como se constitui a intersubjetividade a partir do solipsismo da mônada. Solipsismo que não nega a existência de outrem, mas descreve uma existência que, em princípio, pode considerar-se como se existisse sozinho (LEVINAS, 1997a, p. 61).

O Ser husserliano se constitui como atividade livre, sem ter que dar conta, que justificar-se sobre suas intenções e movimentos. A liberdade é o que de mais característico tem a razão, sendo o constitutivo do Ser. Ser consciente é ter penetrado nas evidências mais profundas e retornado a si; é desde sempre ser livre; é ser mônada de todo saber e de toda realidade. A fenomenologia, embora tenha partido do sensível e da intencionalidade, aquietou-se muito cedo em uma região conveniente e confortável. Ela não se propôs a perambular para além da segurança da subjetividade, do *cogito*, não deu ouvidos aos sussurros da exterioridade, talvez porque de fato não a ouviu. Mas se a ouviu, mesmo de modo restrito, tratou de absorver esses ruídos no interior da subjetividade. Sobre o pensamento de Husserl, Levinas comenta: “O sujeito é absoluto, não porque seja indubitável, mas é indubitável porque responde sempre por si e a si mesmo. Esta auto-suficiência caracteriza o seu absoluto. A fenomenologia explica esta resposta do sujeito a si mesmo. Ela põe em ação a liberdade em nós” (LEVINAS, 1997a, p. 61).

Heidegger é sem dúvida o pensador a quem Levinas faz a maioria das referências, sejam positivas ou negativas. Como já tivemos oportunidade de pontuar neste trabalho, *Ser e Tempo* é classificada por Levinas como uma das obras magistrais da história da Filosofia. *Em Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger*, nosso autor faz uma análise das obras dos dois pensadores e nos dá a possibilidade de percebermos os pontos de admiração, bem como aqueles de que discorda e critica³⁴. Se nos referirmos à obra *Totalidade e Infinito*, constataremos que Heidegger passa a ser sua referência mais frequente, inclusive pelas indicações explícitas de seu

³⁴ *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, publicada em 1949 é a obra que narra sua incursão e suas análises sobre o pensamento de Husserl e Heidegger, e que, portanto, é a obra que mais dialoga e analisa os conceitos e teses desses autores. Nesta publicação já se encontram boa parte das elaborações teóricas que serão desenvolvidas mais amiúde em *Totalidade e infinito, ensaio sobre a exterioridade*, obra publicada em 1961.

pensamento.

Levinas considera que Heidegger vai mais além do que Husserl na intenção de ir às coisas mesmas, pois chega ao *Dasein*, ao mundo e à relação destes como realidade de um modo tal que não será mais possível qualquer saber que se queira razoável, prescindir dessa formulação. Embora várias críticas a esse autor tenham sido empreendidas por Levinas, uma das coisas que permanece em seu pensamento como tributário a Heidegger é sua noção de tempo que está ligada ao existir do *Dasein*, de forma que o tempo sem referência ao *Dasein* não tem o menor sentido, é uma abstração³⁵.

A partir de agora nos ocuparemos com o que entendemos ser importante no pensamento heideggeriano para as reflexões de Levinas sobre seu projeto filosófico.

Sua admiração por Heidegger se concentra em *Ser e Tempo* e seus desdobramentos, e menos pela sua obra posterior, mais ligada à hermenêutica. Essa admiração é muito cedo despertada. O que mais interessou a Levinas, num primeiro momento, foram a capacidade criadora, a inventividade, as saídas inesperadas e o rigor das análises de Heidegger. Também ganha importância a mudança de foco empreendida por esse pensador em relação à tradição filosófica, já que traz para o centro de suas análises o homem:

A origem, ele a buscava no homem sendo, cujo ser consiste precisamente em entender o ser, e, portanto, de modo algum a partir do ponto em que o ser do sendo toma um sentido. Há aí uma nova via, uma nova radicalização da interrogação filosófica, uma prioridade em relação à reflexão sobre a ciência físico-matemática (LEVINAS Apud POIRIÉ, 2007, p. 67).

Esse pensamento se torna mais interessante, segundo Levinas, porque é desenvolvido a partir da fenomenologia, que é o contributo mais importante de Husserl para Heidegger.

Paradoxalmente, é na análise do homem sendo, que Levinas apontará as

³⁵ Citamos apenas essa aproximação dos dois pensamentos a partir da noção de tempo, mas isso não significa que seja apenas essa. Entretanto, não é nossa intenção fazer esse inventário, mas tão somente demonstrar que não há um rechaçamento total do pensamento heideggeriano por parte de Levinas. Sobre as discordâncias, não necessitamos enumerá-las em um lugar específico, pois as mesmas se apresentam em vários momentos deste trabalho.

maiores dificuldades do pensamento de Heidegger. Em sua análise sobre a *analítica existencial*, Levinas identificará os principais pontos de suas divergências sobre esse pensamento. Uma é o fato de Heidegger partir de uma realidade pré-existente em relação à existência do próprio *Dasein*. Se consideramos que o *Dasein* tem sua importância ou se constitui a partir da pergunta sobre o Ser, significa que Este, sendo o alvo do questionamento do *Dasein*, tem uma precedência sobre ele, ou seja, existe antes do ente que questiona e é condição de sua própria existência. Para Levinas, essa é a parte do pensamento de Heidegger que mais se liga à tradição filosófica de Hegel e Platão, pois antes de qualquer existente existir, mesmo o existente privilegiado, o *Dasein*, que é o sendo lançado no mundo, já é pressuposto, uma referência anterior a que este se dirige ou que tem com ela algum tipo de comprometimento.

Toda analítica do *Dasein* parte da pergunta originária sobre o Ser. O *Dasein* se distingue dos outros entes pela característica muito peculiar de ser aquele que faz a pergunta sobre o Ser. É isso que estabelece sua dignidade em seu existir. Por essa dignidade, Heidegger nomeia os entes de modo distinto, onde o *Dasein* é nomeado *existência* e às outras coisas, os outros entes, os nomeia *Vorhandenheit*, que vem a significar um ente simplesmente presente.

O interessante é observar que a essência do homem, como *Dasein*, se encontra em seu próprio existir como atitude questionadora sobre o Ser, a essência do Ser em geral:

Heidegger reserva para esse tipo de ser a palavra existência e reserva o nome *Vorhandenheit*, presença pura e simples, para o ser das coisas inertes. E é porque a essência do homem consiste na existência que Heidegger designa o homem pelo termo de *Dasein* (ser deste mundo). E não pelo termo *Daseineles* (ente deste mundo) (LEVINAS, 1997a, p. 75/76).

Com essa afirmação, surge outro qualitativo para o *Dasein*, que é o de ser um ser, e não simplesmente um ente. Para Levinas, isso significa que o *Dasein* é o lugar em que o Ser se manifesta, funcionando assim como simulacro do Ser em geral. Resulta que o interesse da ontologia heideggeriana pelo *Dasein* é secundário em termos de finalidade. Seu verdadeiro interesse é pelo Ser, pelo fundamento, pelo *eidos* que já se encontra deste sempre.

Para Levinas, essa forma verbal, *Dasein*, exprime todo o interesse da ontologia que caracteriza a filosofia heideggeriana. Seu traço mais marcante é a preocupação com o Ser em geral, o substrato que está aquém de toda realidade: “O homem não interessa à ontologia por si mesmo. O interesse da ontologia vai ao sentido do ser em geral. Mas o ser em geral, para ser acessível deve revelar-se previamente” (LEVINAS, 1997a, p. 76).

Essa constatação ganha importância porque conduz o pensamento heideggeriano para o rol daqueles que pensam uma realidade pré-existente como uma marca paradigmática. O *Dasein*, mesmo sendo um ente diferenciado por sua proximidade ao Ser, está submetido a este, a uma totalidade, a uma realidade que o abarca e que é anterior ao seu existir. Neste sentido, a ação do *Dasein* não é bem sua, pois é a manifestação do Ser em geral.

Outro problema apontado por Levinas revela-se na dinâmica do existir sendo do *Dasein* em relação aos outros entes do mundo. Em seu existir, ele assume um compromisso essencial pelo mundo, que se revela na relação com os utensílios, as obras e os outros entes que têm a ossatura dele, os outros homens. É isso que Heidegger define, em parte, como mundanidade, ou seja, a condição deste ente privilegiado estar no mundo junto com outros entes e, inclusive, junto ao mundo³⁶. Os utensílios se caracterizam por não serem apreendidos pela simples contemplação, mas pela sua condição de se darem e serem manuseados. Só são manuseados porque se dão de certa forma. É no manusear que o *Dasein* descobre-se e realiza seu próprio ser. As coisas, os utensílios oferecem-se à mão, ao manuseio, que é o constitutivo da “mundanidade do mundo.” O mundo é constituído de coisas que se oferecem ao manuseio do *Dasein* e que entram em sua própria constituição.

Os utensílios são, pois, objetos que o *dasein* descobre por um modo determinado da sua existência: o manuseamento é, de alguma forma, a realização de seu ser. Ele não determina aquilo que eles são, mas a maneira

³⁶ O termo mundanidade é central no pensamento de Heidegger, e por vezes de difícil definição. Tomamo-lo como a condição do existir do ser-no-mundo, conforme aponta o próprio Heidegger: “Mundanidade é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Este, nós o conhecemos como uma determinação existencial da pré-sença. Assim, a mundanidade já é em si mesma um existencial” (HEIDEGGER, 2002, p. 104/105). Aproveitamos para observar que pré-sença é a tradução utilizada nesta edição para o termo.

como eles alcançam o *Dasein*, como são (LEVINAS, 1997a, p. 81).

Se a ontologia interessa-se pelo *Dasein*, o faz tendo este como instrumento, via por onde deve passar para chegar mais adiante. O *Dasein*, por sua vez, toma as coisas à mão não porque tenha cuidado ou respeito a elas, mas porque elas são meios para seu existir sendo. Se for essa a relação do *Dasein* com os utensílios e as coisas, como será a relação deste com os outros entes que, em princípio, têm o mesmo estatuto ontológico do *Dasein*, ou seja, os outros homens?

A resposta a essa questão faz surgir outro problema. Antes de tratarmos desse problema é importante pontuar outra afirmação levinasiana acerca de Heidegger, que é sobre a relação entre transcendência e ontologia. Para Heidegger, segundo Levinas, a compreensão do ente, do existir do ente sendo, o *Dasein*, é a via por onde passa a compreensão do Ser e, portanto, da verdade, tarefa exclusiva da ontologia. Essa passagem do ente ao Ser Heidegger nomeará de transcendência:

Esse salto – essa transcendência -e Heidegger reserva precisamente a palavra transcendência para essa passagem da compreensão do ente ou verdade ôntica para a compreensão do ser ou verdade ontológica, constitui essencialmente a existência humana. A existência caracteriza-se essencialmente pela transcendência (LEVINAS, 1997a, p. 103).

Para Levinas, em Heidegger a transcendência não transcende ao Ser, mas caracteriza-se por um movimento interno ao próprio Ser³⁷.

Retomemos a questão suscitada anteriormente sobre a relação do *Dasein* com os outros Homens. Que ele tem lugar privilegiado na arquitetura do pensamento de Heidegger, isso já é sabido. Para Levinas, mais clara ainda é a posição dos outros homens na existência do *Dasein*. Se não é caracterizada pela insignificância, sua significância se dá na medida em que importa, de algum modo, para o *Dasein*. Heidegger parece não ter muito que dizer do outro homem e da relação do *Dasein* com ele, na medida em que não existem referências nesse pensamento que possam

³⁷ Ampliaremos essa questão no próximo capítulo, mas desde já é importante pontuar que a impossibilidade da transcendência contida no pensamento heideggeriano é uma das razões para que Levinas se distanciasse de Heidegger do ponto de vista intelectual.

distinguir os tipos de relações empreendidas pelo *Dasein*. Conclui-se que a relação com os outros homens se equipara à relação com os utensílios. Da mesma forma em que a ontologia se interessa pelo *Dasein*, este se interessa pelo outro homem, ou seja, como meio para seu existir. Sem dúvida, existe uma coexistência, mas esta é determinada pela primazia ou centralidade do *Dasein*. Estar com os outros é estar com os utensílios: “Certamente, Heidegger considera a relação com os demais como uma estrutura ontológica do *Dasein*, mas, na prática, não representa papel algum nem no drama do ser nem na analítica” (LEVINAS, 1993a, p. 78).

Essa afirmação nos basta para entendermos que a presença do Outro, que os problemas que essa presença suscita, como todos os que ocorrem no escopo dos grupamentos sociais, não interessam a Heidegger. Sua centralidade é de fato o problema ontológico da pergunta pelo Ser. A preocupação com algum tipo de relação está longe de apontar para o Outro, mas se centra na relação do *Dasein* com o Ser em geral, relação da parte ao todo, relação interna, que não tem a configuração de uma verdadeira transcendência.

Nesta forma de transcendência, Levinas identifica o lugar do Outro, no máximo como próximo do *Dasein*, mas não como parte da relação. Nas palavras de Muller:

Cada encontro com o outro no “Ser-com” acontece, porém, na base da estrutura ontológica, no seu todo, ao passo que cada fundamentação social risca seus próprios fundamentos devido ao fato de o Eu e o outro só emprestarem um Ser-ai que apenas contém seu próprio, sem poder entretanto ele próprio ser tal. A diferença não é uma tal que se dê entre mim e o outro, senão entre o ser e o projeto que eu imagino. Esse projeto desfigura o encontro (MULLER, in: VERITAS, 1999, p. 321).

A existência de outro existente só tem sentido quando referida no existir do *Dasein* em vista do Ser em geral.

1.3.2 - O Impacto do Paradigma Ontológico no Mundo da Prática

O pensamento filosófico, desde Platão, imputou uma responsabilidade muito

precisa para si: erigir um saber com fundamentos que superassem a visão ingênua das meras opiniões. Algo que fosse mesmo a essência do saber possível. O mito e suas narrativas foram destronados da prerrogativa de falar sobre a realidade, porque um pouco de vivência e certo grau de inteligência faziam dos mesmos algo de ilusório ou muito simples que não respondiam pela exigência da razão.

O pensamento ontológico toma para si a tarefa de desenvolver a racionalidade em direção ao fundamento último da realidade, identificando-o com o Ser. Essa dinâmica culminará com a excelência intelectual do ocidente que se fortalecerá ao longo dos tempos e incidirá, mais tarde, na modernidade, em que sua marca principal é a dignificação suprema do espírito científico.

Esse saber é tributário da evolução da ontologia, que se torna o modo principal da reflexão filosófica. Desde Platão, conhecer é trazer à luz algo que se encontra, de algum modo, escondido, não visto. Todo processo de conhecimento, em bases ontológicas, é um modo de desnudamento, tornar às claras, “por no meio da praça”. Para Levinas, essa tarefa é assumida, com raras exceções, por boa parte dos pensadores da filosofia. De Aristóteles, com sua compreensão do conhecimento científico como descoberta de uma realidade pré-existente, a Heidegger com sua ontologia fundamental, em que a questão primordial é a busca pelo Ser em geral a partir do questionamento do *Dasein*. O que resulta de toda essa tradição é um sentido que aponta para dentro. Fechamento no Ser, que tem como única função pensar e agir em torno de si. Nenhuma possibilidade de exterioridade. Até mesmo quando esta é sugerida, assim é em um estágio inicial, sendo encarada como anomalia e que, mais cedo ou mais tarde, deve ser integrada na totalidade do Ser. Para Levinas, esse é um movimento bastante importante que talvez explique o modo de viver da sociedade ocidental em seu todo: “O interesse do ser se dramatiza nos egoísmos que lutam uns contra os outros, todos contra todos, e na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns contra os outros e, ao mesmo tempo, em conjunto” (LEVINAS, 2003, p. 46).

Toda a realidade se resume ao exercício livre do Ser na tarefa de ser. Para Levinas, não só os movimentos humanos, mas da Europa de seu tempo, estão

muito próximos desse sentido de conhecimento imputado à ontologia. Conhecer e ser são modos diferentes de falar da mesma coisa. Conhecer é tirar toda a diferença, toda dessemelhança, portanto, toda alteridade possível do que, em princípio não é da esfera do Ser.

Partindo dessa compreensão, cada filósofo citado por Levinas contribuiu com o edifício do saber ontológico. Por certo, esses momentos não se restringem às obras dos três pensadores mais comentados aqui, mas são os que maior destaque dá Levinas nessa tarefa. Para ele, muitos colaboraram na construção desse edifício, mas parece compreender que a quantia de cimento utilizada pelos três – Hegel, Husserl e Heidegger – teve uma concentração maior. A primazia do espírito absoluto na formulação hegeliana; da consciência, nas teses husserlianas; e o Ser em geral, no questionamento do *Dasein*, parecem ser o tom da filosofia em sua longa história. O sentido que advém dessas formulações, como já dissemos, é o para dentro, para a interioridade que é promovida pelo pensamento. Pensar é ser livre:

O ato do pensamento – o pensamento como ato – precederia o pensamento que pensa um ato ou que dele toma consciência. A noção do ato comporta essencialmente uma violência, a da transitividade que falta à transcendência do pensamento, encerrado em si mesmo, apesar de todas as suas aventuras, no fim de contas, puramente imaginárias, ou percorridas como que por Ulisses para regressar ao seu lar (LEVINAS, 2008b, p. 13/14).

Esse é o horizonte da ontologia, o sentido que ela presta ao humano: partir de si e retornar a si, sem nunca ter se deixado, de fato, partir. Puro exercício interno, seja por falta de possibilidades, seja por alergia à exterioridade. O Ser é livre na medida em que nada lhe faz fronteira, e liberdade tem o sentido de tudo poder. A consequência de esse tudo poder é o estabelecimento do real como uma totalidade, como nada fora de si – essa é a obra essencial da ontologia: “A ontologia que reconduz o outro ao mesmo promove a liberdade que é a identificação do mesmo, que não se deixa alienar pelo outro” (LEVINAS, 2008b, p. 29).

O questionamento que deriva dessas observações é: quais as consequências desse tipo de raciocínio para a vida prática? Terá ele influência na vida real, dos homens, das mulheres em seus múltiplos afazeres, ou se situa apenas em

embates teóricos que são presenciados apenas por poucos?

A resposta levinasiana é taxativa: a filosofia é a principal norteadora do ocidente, do espírito europeu, na formulação de sua cultura, na orientação da ação dos povos ocidentais, de um modo geral. Levinas está falando da e a partir da Europa de meados do século XX, em que a ciência e a técnica alcançaram alto grau de desenvolvimento e sua aplicabilidade é sempre mais exigida; em que as manifestações artísticas alcançam um lugar privilegiado, mas que, por outro lado, é o palco de rumores cada vez mais frequentes sobre a guerra, bem como da própria guerra que mudou muita coisa na geopolítica mundial de modo insofismável e, em certo sentido, irrecuperável.

Como dissemos anteriormente, as preocupações levinasianas se voltam para toda essa atmosfera de guerra, com o intuito de poder compreendê-la. Sua conclusão é de que a filosofia, em seu viés ontológico, não contribui apenas com esse estado de coisas, mas é um de seus elementos constitutivos principais. Para ele, a guerra resulta diretamente do modo e sentido em que o discurso filosófico pensou a relação Eu e Outro, ou mesmo quando deixou de pensá-la. Não pensar a alteridade é já eliminar todas as suas possibilidades, é não admitir a relação, ou seja, é permanecer no mesmo e não sair dos seus domínios, da sua verdade. “A relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo (LEVINAS, 2008b, p. 33). A relação direta entre ontologia e guerra está expressa na seguinte afirmação levinasiana:

Não há necessidade de provar por meio de obscuros fragmentos de Heráclito que o ser se revela como a guerra ao pensamento filosófico; que a guerra não o afeta apenas como o fato mais patente, mas como a própria *patência* – ou a verdade – do real. Nela a realidade rasga as palavras e as imagens que a dissimulam para se impor na sua nudez e na sua dureza. Dura realidade (eis um verdadeiro pleonismo!), dura lição das coisas, a guerra produz-se como a experiência pura do ser puro, no próprio instante da sua fulgurância em que ardem as roupagens da ilusão. O acontecimento ontológico que se desenha nesta negra claridade é uma movimentação dos seres, até aí fixos na sua identidade, uma mobilização dos absolutos, por uma ordem objetiva a que não podemos subtrair-nos. A prova de força é a prova do real (LEVINAS, 2008b, 7/8).

A guerra resulta dessa alergia primordial e da imposição secundária, em termos de acontecimento. Assim as relações éticas e políticas no estado de guerra ficam polarizadas por esse espírito ensimesmado. A política se transforma, como descreve Levinas, no prefácio de *Totalidade e Infinito*, em instrumento de poder exercido pelos Estados, não como forma de relação, mas como impossibilidade da mesma, pela eliminação do Outro. A ética, por sua vez, não encontra qualquer possibilidade, pois seu sentido se faz diametralmente contra o sentido da guerra, qual seja, a manutenção da diferença e da relação que só se faz se as partes permanecerem separadas. A ética, em sentido levinasiano, da qual nos ocuparemos mais adiante, não teria a mínima possibilidade de ser ventilada no estado de guerra, porque, diferentemente da ontologia – que tem seu referencial no Eu, no Ser –, ela, a ética, tem o seu sentido voltado para o Outro.

Não se terá esquecido uma terceira dimensão, isto é, a direção para Outrem, que não é somente o colaborador e o vizinho de nossa obra cultural de expressão ou o cliente de nossa produção artística, mas o interlocutor: aquele para quem a expressão exprime, para quem a celebração celebra, e que é, ao mesmo tempo, termo de uma orientação e significação primeira? (LEVINAS, 1993b, p. 49/50).

A totalidade, realidade última do pensamento ontológico, impõe a impossibilidade da separação; portanto, impede a relação. Toda relação pressupõe partes separadas. Sem essa configuração, só é possível pensar no todo. Assim se sentencia não apenas a necessidade de seres separados, mas ela, a separação, é condição sem a qual nenhum tipo de relação humana poderá ocorrer, principalmente, as relações éticas: “Sem separação, não teria havido verdade, apenas teria havido ser. Verdade – no risco da ignorância, da ilusão e do erro – Não recupera a ‘distância’, não chega à união do cognoscente e do conhecido, não chega à totalidade” (LEVINAS, 2008b, p. 48). Um ser separado é tudo que deseja a ética. É sua própria condição de possibilidades que a filosofia como ontologia impede, e a guerra é fruto desse impedimento: “A contemplação define-se talvez como um processo pelo qual o ser se revela, sem deixar de ser um. A filosofia que ele ordena é supressão do pluralismo” (LEVINAS, 2008b, p. 216).

É claro que isso não significa dizer que não existiram guerras antes do

gênero cultural “filosofia” e nem que as mesmas não aconteçam longe de seus domínios. O que Levinas salienta é que a Europa das artes e das ciências tem sua excelência creditada à filosofia, do mesmo modo que sua virilidade guerreira. Esse estado de coisas resulta do modo como a filosofia programou e projetou o sentido da tarefa do saber, como desnudamento, esclarecimento para acumulação do conhecido. Conhecer é, no final de contas, retirar do outro todos os seus poderes, suas reservas, seu ser. Assim se vislumbra o único tipo de relação que a ontologia oferece e que foi brilhantemente assumido pela cultura ocidental europeia:

Assim, a filosofia encontra na manifestação sua matéria e forma. Permaneceria no seu apego ao ser – intriga do conhecimento e da verdade, aventura da experiência entre o claro e o obscuro. Há certeza de que é nesse sentido que ela carrega a espiritualidade do ocidente em que o espírito permanece coextensivo ao saber (LEVINAS, 2008a, p. 88/89).

Cultura das guerras, que, ao contrário do que sua plástica possa sugerir, não se configura como movimento de separação, mas, essencialmente, é um movimento de união, aproximação até a eliminação total das distancias, resultando, portanto, em totalização. O que é o resultado das guerras, entendimento entre as partes, ou destruição de uma delas, ou de ambas, ou mesmo absorção de uma pela outra? A maioria das alternativas resulta em destruição ou na totalidade como resultado – retorno de si para si.

Contra a ontologia do Ser único, mas não contra o Ser. A favor de um termo relacional que faça comércio com o Ser, Levinas propõe outro viés, outra forma de abordar a realidade. Essa nova maneira de pensar o real começa por uma recuperação ou defesa da noção de subjetividade até o momento de estabelecer a ética como filosofia primeira, que só será possível na manutenção da relação Eu-Outro. É com o que nos ocuparemos no próximo capítulo.

CAPÍTULO II – PASSAGEM DA ONTOLOGIA À ÉTICA

Convém agora que apresentemos a elaboração teórica levinasiana, que pretende ser outra forma de pensar a realidade, a partir de uma orientação que não tem o Ser como paradigma exclusivo para o sentido do humano. Esse posicionamento não significa a destruição do Ser, mas a defesa de que além do Ser existe o Outro, que não se identifica com o nada, mas, pelo contrário, possui realidade e a conserva, mesmo a contragosto do Ser.

Dissemos no capítulo anterior que a ontologia torna impossível a existência da alteridade, isto porque tudo é pensado e admitido em referência à realidade única do Ser. Esse estado de coisas é compreendido e identificado por Levinas com o termo *Há* (Il y há), o qual carrega e se caracteriza como experiência de uma realidade anônima que a tudo se sobrepõe. Nesta realidade, o ente, o Eu, se sente imerso e ao mesmo tempo abandonado em algo como uma existência geral que não abre espaço para o existir de um existente. A condição de existente só tem sentido a partir da chancela da existência, ou seja, a existência é a própria moldura que determina o espaço e as condições do existir do existente, razão pela qual estar emoldurado remete à sensação de abandono e anonimato.

Para Levinas, essa constatação fortalece a tese de que o mal tem proximidade ou resulta do esforço da ontologia em afirmar e reafirmar a primazia do Ser no forjamento e compreensão do sentido da realidade. Conforme comenta Chaliel:

Contrariamente a toda uma tradição filosófica herdada de Aristóteles, Levinas não pensa que o mal seja um defeito ou uma ausência de ser, mas antes um excesso da sua presença, excesso que aterroriza e até horroriza. Ele descreve assim o modo como o homem se vê entregue a influência do ser, ao seu anonimato tenebroso e terrível que faz desaparecer todas as formas e que, em breve, submerge (CHALIER, 1993, p. 48).

É nesse ambiente que o homem se situa e se submete. Essa submissão resulta de um inserir-se lento e gradativo, sem que isso resulte em um ato de consciência, tornando o homem um anônimo no meio de anônimos, reforçando, assim, o anonimato da existência.

Levinas não extrai essa compreensão apenas de suas reflexões, mas, pelo contrário, de suas experiências pessoais. O *Há* que Levinas identifica com a noite e a escuridão, em seu período de infância, é percebido e sentido na sua fase adulta quando se encontra absorvido pela guerra. O que está na base dessa experiência é a falta de sentido para o humano. Tal ausência de sentido é reflexo da impossibilidade do ente existir livre das determinações do Ser. O existente, nesta perspectiva, não tem muitas saídas e acaba resignado e absorvido pela existência que o sufoca e o domina.

Por essas considerações, podemos afirmar que o pensamento levinasiano tem seu início após a sua crítica à ontologia, numa defesa firme e consciente do existente, singular e autônomo em relação à existência geral e anônima que se nomeia Ser. Aqui é bem-vinda a afirmação de Haddock Lobo: “Levinas aposta no outro lado da moeda, no existente, e não na existência, nos entes e não no ser, na ética e não na ontologia” (HADDOCK-LOBO, In: CADERNOS IHU, 2006, P. 34).

É a aposta na ética e não na ontologia que será o ponto fulcral de todo o pensamento de Levinas. A viragem, passagem ou como se queira chamar, começa pela atenção ao sujeito, ao Eu, ao ente. Aquém da existência e, paradoxalmente, no meio dela, encontra-se um ente capaz de engendrar e decidir sobre seu próprio existir.

Este capítulo que tem como título *A passagem da ontologia à ética* objetiva desenvolver-se a partir da atenção dispensada por Levinas ao existente, ao sujeito que é, em termos teóricos, o primeiro elemento para a posterior compreensão da ética e sua prioridade frente à ontologia.

2.1 Em defesa da Subjetividade

Lembremos da afirmação de nosso autor contida no prefácio de *Totalidade e Infinito*, já citada neste trabalho em referência à subjetividade. Mas há uma observação bastante importante, que é o fato de esta defesa não se limitar, ou se contentar com o fazer egoísta e com os protestos contra a totalidade perpetrados pela subjetividade. Levinas pretende pensar a subjetividade em seu ponto mais alto, quando esta se

fundamenta pela ideia do infinito. Retomar essa afirmação torna-se importante porque revela dois momentos da subjetividade: um que se encontra em seu primeiro estágio, caracterizado pelo egoísmo e se esforçando contra a totalidade; e em seguida, outro que reflete a superação do primeiro, em que a subjetividade representa a possibilidade de saída da totalidade em direção ao Outro transcendente e infinito, condição para a ética.

2.1.1 Primeiro Estágio da Subjetividade

É importante deixar claro que o primeiro estágio da subjetividade é uma resposta urgente ao estado de coisas que se resume na compreensão da existência como totalidade anônima e que carrega o ente para um turbilhão sem sentido.

A primeira afirmação levinasiana que norteia este estágio da subjetividade é a de que o ente se encontra no mundo e vive dele. Em consequência, sua relação com o mundo e as coisas não é uma relação de inteligência, de conhecimento, mas de uso, de fruição em que o ente lança mão das coisas como puros víveres e meios para sua sobrevivência, de modo que antes de pensar, o ente sente e se move no mundo como um senciente:

A terra que me sustenta, sustenta-me sem que eu me preocupe em saber o que é que mantém a terra. Esse pedaço do mundo, universo do meu comportamento cotidiano, a cidade ou o bairro ou a rua em que evoluciono, esse horizonte em que vivo, de tudo isso contento-me com a face que me oferecem, não os fundamento num sistema muito vasto. São eles que me fundamentam. Acolho-os sem pensar neles. Fruo deste mundo de coisas como de elementos puros, como de qualidades sem suporte, sem substância (LEVINAS, 2008b, 129/130).

Isso não significa que o ente não seja capaz de pensar e refletir, mas quer apenas dizer que, nesse estágio da vida, a forma que ele se relaciona com o mundo não é determinada pelo conhecimento, mas pela sensibilidade que se torna visível na atividade de sobrevivência e pelo fluxo das necessidades e da superação das mesmas; ou seja, o primeiro ato que está na base da subjetividade é produzido no âmbito da

sensação. O pensamento e o conhecimento como atos se dão em outro momento e pressupõem o ato sensível do viver no mundo como um ente que simplesmente vive.

Na prática, a primazia do sensível em relação ao intelecto se dá em atos banais tais como alimentar-se, vestir-se, utilizar-se das coisas do mundo conforme são demandadas pela vida, de tal modo que viver significa simplesmente utilizar o que está à disposição para manter-se vivo: “Vivemos de ‘boa sopa’, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc. (...) Não se trata de objetos de representações. Vivemos disso” (LEVINAS, 2008b, p. 100).

O viver aqui expresso não se refere à vida em geral de todos os viventes, mas do ente que está empenhado em sua sobrevivência, sem preocupações de ordem política, social, ética ou de qualquer outra ordem teórica. Não se refere a outro vivente de mesma natureza, nem como ameaça e nem com qualquer perspectiva altruísta. O ente, enquanto sujeito da ação, apresenta-se em seu mais puro estado de egoísmo, que é, por assim dizer, a expressão mais radical de sua separação com a totalidade, sem pertencer a nenhum conceito e nenhum gênero. Neste sentido, o ente conta com as coisas do mundo e com sua capacidade sensível de retirar delas o material suficiente para seu gozo, para seu bem estar, enfim, para sentir-se feliz.

Se pudermos falar em interesse do ente nesse momento, este identifica-se originalmente com a superação de sua fome. O sujeito é um ente faminto e suas “obrigações” se resumem em aproximar de si tudo o que lhe traz felicidade e distanciar de si tudo que a impossibilite. A vida feliz é resultante de sua vida de gozo, que, por sua vez, é alcançado pelo ato sensível. Mesmo que não se ocupe do sentido da vida e das coisas, o sentido de sua vida resume-se em gozar e ser feliz. A felicidade advém do fluxo de seu fruir o mundo e não em antecipar pelo pensamento o que seria bom ou ruim para a sua vida. A vida alimenta-se de vida que tem na felicidade seu *telos* e seu termômetro.

O alimento como meio de revigoração é a transmutação do outro no Mesmo, que está na essência da fruição: uma energia diferente, reconhecida como outra, reconhecida – vê-lo-emos – como sustentando o próprio acto que se dirige para ela, torna-se, na fruição, a minha energia, a minha força, eu. Todo prazer é, neste sentido, alimentação... *Viver de* não é uma tomada de consciência do que preenche a vida. Esses conteúdos são vividos, alimentam a vida. Vive-se a sua vida. Viver é como um verbo transitivo em que os

conteúdos da vida são os complementos diretos (LEVINAS, 2008b, p. 101).

Dois aspectos relevantes podem ser observados nesta citação: o reforço do ato egoísta do sujeito em seu processo vital, utilizando-se de tudo o que não coincide com ele, para servir de conteúdo de sua fruição. O outro aspecto, que deriva do primeiro, é a separação que ocorre do sujeito em relação ao mundo. O sujeito não está integrado ao mundo de forma harmônica, pelo contrário, este último sofre toda sorte de intervenção por parte do sujeito. Separação, neste contexto, está próxima de uso, ou seja, o sujeito se relaciona com o exterior de si, não para reconhecê-lo em sua condição de alteridade, mas como passível de uso conforme sua necessidade.

Se a ética levinasiana se ampara na ideia de separação, esta, por sua vez, insere-se, inicialmente, na constituição da subjetividade, não como condição da alteridade, mas como necessária à criação e manutenção do sujeito separado do mundo em seu modo egoísta.

De todo modo, esta é a forma de como o sujeito torna possível seu existir com cores de independência em relação à existência ou totalidade do Ser como sistema:

As coisas na fruição não se afundam na finalidade técnica que as organiza num sistema. Desenham-se num meio onde as vamos buscar. Encontram-se no espaço, no ar, sobre a terra, na rua, no caminho. (...) O meio não se reduz a um sistema de referências operacionais e não equivale à totalidade do sistema (...). O meio tem uma espessura própria. As coisas referem-se à posse, podem levar-se, são *móveis*... (LEVINAS, 2008b, p. 122/123).

É referindo-se a si, mesmo que se utilizando do que lhe é exterior, que a subjetividade egoísta se produz. O mundo em que o sujeito está inserido só o interessa na medida em que é sentido e vivido. Nenhuma representação, nenhum conceito e nenhuma generalização entram em conta no ato de viver do sujeito. Não há cálculos, e, portanto, deliberações não fazem parte dessa atmosfera. Nenhuma consideração à condição dos outros, pois toda ela é referida ao sujeito e suas necessidades. Isso basta para ele, ele basta-se a si.

Importa observar que a individuação e a constituição do sujeito nessa fase

se dão pela presença e inserção do ente no mundo como corpo, identificável, localizável e distinguível dos demais a partir de sua materialidade corporal e pelos seus atos resultantes de sua sensibilidade.

Pelo que expusemos até agora, podemos concluir que a fruição e a alegria do ente se concentram, fundamentalmente, no contato prazeroso com os nutrientes de que se serve. Ser feliz é estar saciado de sua fome, sede e cansaço.

A subjetividade está inscrita no ente que se encontra diante dos alimentos, olhando e sentindo o cheiro dos mesmos, na ânsia de sorvê-los para seu deleite e felicidade. Não entra em conta informações de onde eles vêm, como foram produzidos, que tipo de proteínas contém, ou seja, o horizonte do sujeito como corpo não se expande além dos limites de suas necessidades orgânicas. A mensuração e qualificação das coisas não ocupam a mente do sujeito. Toda a sua vida é preenchida pelos atos de saciar-se e que o levam à felicidade.

A felicidade é condição da actividade, se actividade significa começo da duração contínua. O ato supõe, sem dúvida, o ser, mas nunca num ser anônimo – onde fim e começo não têm sentido – um começo e um fim. Ora, a fruição realiza a independência em relação à continuidade, dentro dessa continuidade; cada felicidade chega pela primeira vez. A subjetividade tem a sua origem na independência e na soberania da fruição (LEVINAS, 2008b, p. 104).

Na ação frutiva, não importa, ou não entra em conta nem mesmo o caráter utilitário das coisas, pois a utilidade já pressupõe cálculos e certo horizonte dirigido pelo pensamento. A liberdade desse sujeito é total, e nenhuma visão de futuro, de acumulação, de facilitação para os tempos vindouros se faz presente.

Esse fato reforça mais ainda a afirmação de que a subjetividade não está ligada e nem tem qualquer dependência de processos cognitivos como a inteligência e o conhecimento. Seu fundamento é a sensibilidade e seu fim é a felicidade; e esta não se sobressai de um estado, ou conjunto de estados anímicos, mas de sua presença no mundo como corpo. Tudo gira em torno das necessidades, saciedade, fruição e felicidade deste indivíduo como corpo. Assim observa Kuiava:

Antes da consciência, há a sensibilidade que dá acesso ao gozo, precedendo a razão. Não é um meu transcendental que determina a subjetividade. O primeiro

contato com a realidade acontece via sensibilidade. Esse contato com o mundo, na alegria do viver, implica um envolvimento com toda a estrutura existencial, corporal e espiritual. Ser eu antes de tudo é existir como corpo (KUIAVA, 2003, p. 158).

Não é o caso de desqualificar a consciência e seus anteparos, como a representação e o conceito. Para Levinas, é fundamental que se perceba a precedência do corpo e da sensibilidade no existir do sujeito. Antes das descobertas científicas, da efetivação de tecnologias de toda sorte, para os fins mais variados, simplesmente o sujeito age se movimentando com o intuito de se alimentar, de suprir sua fome. Essa fome não tem conotação espiritual, portanto é meramente corporal. Nem mesmo o preocupa repor o que foi consumido: “O ‘pensamento encarnado’ não se produz inicialmente como um pensamento que atua sobre o mundo, mas como uma existência separada que afirma a sua independência na feliz dependência da necessidade” (LEVINAS, 2008b, 158).

A relação originária com o mundo, que é um ato de separação, é forjada por um ente que tem na exterioridade de seu corpo os elementos para a manutenção deste. Ela, a relação, é mais que um contato, uma apropriação, um retirar de lá para cá. O “cá” se refere ao corpo, que, embora andante, movente no mundo, é o primeiro ente a partir do qual se pode falar: “isto distinto daquilo”.

O ente separado ainda não é social, pois não existe comunicação, na medida em que não há referências a outro ente, como alteridade. A identificação do ente e sua separação se referem ao Ser, à existência e à totalidade que é identificada com a natureza.

Há uma evolução da subjetividade, mesmo que ainda permaneça no âmbito da sensibilidade, para uma situação que será, ao mesmo tempo, o ápice do modo de viver na fruição e na felicidade, mas, por outro lado, constituirá o espaço que proporcionará o ambiente para o surgimento de outra dimensão da subjetividade, relativa ao Outro, ou seja, refere-se ao momento em que o sujeito, de algum modo, percebe ou sente o Outro diferente de si, não mais como natureza ou subsumido nela, mas como outro ente. Esta situação Levinas denomina de habitação. Discorreremos

mais tarde sobre esse elemento fundamental para a compreensão de outras noções do pensamento em questão. Nosso próximo passo será entender a evolução da subjetividade até a constituição da habitação.

Enquanto o sujeito é pura liberdade e fruição, observa-se um movimento de ida e volta que é caracterizado pela saída do sujeito de si em direção à exterioridade e, inversamente, retorna para si, da exterioridade ao sujeito. Pela necessidade, lança-se à exterioridade e, ao encontrar o que necessitava, retorna para gozar, fruir do que se apoderou. A satisfação, o fruir e o gozo se dão após o retorno a si. O sujeito não é feliz junto das coisas, mas no uso delas. Não há uma comunhão de afazeres e de felicidade com as coisas que compõem a exterioridade, pois, como afirmamos anteriormente, a relação do Eu para com a exterioridade é de apropriação. Após a apropriação, o Eu retorna a si para satisfazer-se com o apropriado.

A necessidade abre-se sobre o mundo que é para mim, e acaba por retornar a si... A necessidade é o próprio retorno, a ansiedade do Eu (moi) por si, egoísmo, forma original da identificação, assimilação do mundo, em vista da consciência consigo, em vista da felicidade (LEVINAS, 1993b, p. 48).

A chave para a compreensão da próxima fase da subjetividade é a ideia de retorno e suas consequências. Como já dissemos, o sujeito parte de si e retorna a si; não fica vagando, não se apegando a algo que não seja ele mesmo. A ida e a volta, que é o modo próprio da subjetividade, representa o paradoxo que é o estar no mundo da subjetividade, pois está fora de si e dentro do mundo e, ao mesmo tempo, está no mundo e separado deste, como um si mesmo. Isto crava na subjetividade sua dependência e independência em relação ao mundo, à exterioridade. Esse paradoxo é melhor entendido quando Levinas introduz em seu discurso a ideia de psiquismo que surge na fruição, portanto relativo ao momento em que o Eu está em si. O psiquismo é o que mantém o Eu em si, ou é o que caracteriza mais prontamente o estar em si do Eu, tornando possível a sua interioridade. O caminho percorrido pelo Eu, de seu si e retorno a si, constitui o modo próprio do psiquismo, ou, a concretização da separação e o estar só, a solidão do Eu, em seu *topos* próprio. Como sugere Kuiava:

O psiquismo surge na fruição do gozo relacionado com o mundo, tornando-se paradoxalmente dependência-independência do mesmo. Eu originalmente está

firmado sobre uma exterioridade material. Nessa condição, por um lado, goza do mundo, e por outro, o psiquismo, a interioridade, o mantém em si mesmo – solidão – separado. O eu sai de si em busca dos elementos do mundo para deles desfrutar e viver, mas retorna a si farto e soberano (KUYAVA, 2003, p. 160/161).

Retorno, solidão e interioridade são termos que indicam o sentido da subjetividade na sua condição de separada do mundo, mais ainda, para dentro, para o âmago do Eu, pois aí reside o sentido próprio do psiquismo, qual seja: uma abertura para dentro do Eu. Neste ponto, reside a separação do Eu e do mundo em suas últimas possibilidades.

A relação de separação entre o Eu e o mundo será doravante fundamental para a compreensão do advento da habitação como morada e interioridade do Eu. A partir de então, a casa é o escopo, o ponto geográfico em que ele se encontra enquanto só. É seu porto seguro, onde acumula seus elementos de fruição e de onde mira o mundo. Mais ainda: é o lugar em que o psiquismo se exerce em profundidade, com todas as exasperações de seu fluir. A partir do psiquismo, serão possíveis o trabalho, a posse e o pensamento.

Situemos o significado desse novo elemento; antes, porém, algumas palavras sobre a vida econômica, que tem relação intrínseca com a casa como ponto de referência da subjetividade no mundo.

É difícil definir a precedência na relação casa e economia. Mais fácil e razoável é afirmar que existe uma mútua determinação, ou uma influência recíproca. A casa constitui-se como repositório de toda ação econômica e, por sua vez, a economia só se manifesta como ação que pressupõe o lugar de onde se origina e para onde retorna com seus resultados. *Oikonomia* é um termo grego que tem na sua etimologia o significado de *nomos* da casa, lei da casa. O significado etimológico, por sua vez, forja um sentido próprio dessa relação que impossibilita qualquer tentativa de distanciar, ou tornar independente a ação econômica da habitação do sujeito que faz de sua ação uma ação econômica. Nem toda ação do sujeito é econômica, mas toda e qualquer ação, inclusive a econômica é desenvolvida por um sujeito que habita uma casa.

Para Levinas, a economia tem sua origem ligada ao psiquismo que se processa ainda como reflexo da atividade do sujeito na busca pela satisfação de suas necessidades vitais, ou seja, no nível do gozo. O psiquismo resulta da ação frutiva, mas já ensimesmado de preocupações. É a fase em que as preocupações primeiras do Eu, se referem à sua vida de gozo presente e futura. O que está em jogo é sua permanência na fruição: o Eu torna-se um ser preocupado com o futuro, com os tempos vindouros e as possibilidades que deles advirão; preocupação com a manutenção do gozo no amanhã.

Em verdade, o problema que se apresenta resulta da percepção de que existe um amanhã e que é fundamental que se garanta a boa vida, o bem comer, o bem dormir e as proteções com as quais me acerco no presente que vivo, no porvir, no amanhã que é a síntese do futuro. O psiquismo se põe essa preocupação, com a qual se nutre, que se resume na descoberta de um modo de manter o gozo e suas condições de possibilidades; ou seja, a questão é como transferir as condições e a própria vida vivida hoje para o futuro, para o amanhã. O Eu já não se contenta com a boa vida de hoje, embora ela seja seu paradigma, e, por isso mesmo, deseja perenizá-la, com todos os seus constitutivos.

Toda mobilização do psiquismo que resulta em economia é motivada pela incerteza das condições materiais dos tempos vindouros e é dessa incerteza que a casa e a economia são tributárias: “Ser afetado por uma face do ser, permanecendo toda a sua espessura indeterminada e vindo sobre mim de nenhures, é debruçar-se sobre a insegurança dos tempos vindouros” (LEVINAS, 2008b, p. 134).

O universo do sujeito começa no nível do gozo e da fruição, pelo psiquismo, alarga-se rumo à exterioridade, porque a compreende para além do presente, isto é, alarga sua duração no tempo, porque a toma para além da necessidade que o assola nesse instante. Nessa perspectiva, a exterioridade do amanhã é vivida antecipadamente e isso fará muita diferença. Por outro lado, há também um alargamento da interioridade, na medida em que o Eu se torna mais cioso das coisas, de suas coisas, e mesmo de sua existência como necessitante e preocupado com sua manutenção.

Embora no nível do gozo, sendo o Eu puro egoísmo, a economia permite ao sujeito adentrar em outra dimensão que não está unicamente ligada ao ato de lançar mão dos elementos naturais, pois se refere ao exercício do psiquismo como antecipação mental das condições para a boa vida no futuro, que nada mais é do que a garantia do elemento norteador e vivificador do Eu – o gozo.

A novidade do psiquismo, da economia e da casa se entrelaçam como condição para a verdadeira separação do indivíduo, idêntico a si mesmo em relação a natureza que é a totalidade do Ser. Essa separação, embora urdida em um nível da sensibilidade corporal, será fundamental para a separação exigida na relação ética.

A casa é o ponto de onde será possível o surgimento do humano. Mas, nesta fase, é instaurada e permanece como o lugar de acumulação de víveres de um Eu egoísta:

O primeiro momento da economia é, de fato, egoísta – não é transcendência, não é expressão. O trabalho que separa as coisas dos elementos em que mergulho descobre substâncias duráveis, mas suspende de imediato a independência do seu ser durável, adquirindo-as como bens móveis, transportáveis, postos em reserva, depositados na casa (LEVINAS, 2008b, p. 150).

A aquisição, o pôr em reserva, o depositar já se referem a um nível de ação que não se dá como pura e simplesmente estender a mão e tomar os alimentos e, posteriormente, levá-los à boca, mas apontam para uma elaboração mental que trabalha com tempos distintos, que exige até mesmo rudimentos organizacionais. A esse nível de atividade composta por várias etapas Levinas dará o nome de trabalho. Por sua vez, o trabalho realizado resulta em algo que é fundamental para o Eu em seu egoísmo radicalizado, que é a posse.

Trabalho e posse são duas noções que se coadunam com os momentos de saída e retorno, anteriormente citados. Interessa afirmar que o trabalho resulta do psiquismo em direção à exterioridade e que a posse é resultado do trabalho, tomando o rumo de volta para a interioridade do ser que trabalha, tendo na casa a sua síntese, mas agora com um pouco mais de garantias para o futuro vindouro³⁸. A posse é o ato

³⁸ A casa é o ponto de passagem da subjetividade egoísta, que representa a separação do Eu em

primeiro para a formação de uma “poupança”, de uma reserva para o prolongamento da vida. Nesse sentido, não obstante exista atividade interna na casa, essa não se confunde com o trabalho, pois ela se mantém na proximidade da fruição e do psiquismo.

Com essa última observação, poderíamos sustentar uma separação entre as atividades internas e externas, mas isso não ocorre, uma vez que uma não pode ter garantia de realização sem a outra, pois o trabalho se realiza visando o usufruto de coisas possuídas numa casa, e a posse não seria possível sem que houvesse coisas que têm sua realidade dependente do trabalho na inserção do Eu, na materialidade diversa da natureza.

A abordagem do mundo faz-se no movimento que, a partir da utopia da morada, descobre um espaço para nele efetuar uma apreensão original, para captar e para arrebatrar. O futuro incerto do elemento suspende-se. O elemento fixa-se entre as quatro paredes da casa, acalma-se na posse. Apresenta-se aí como coisa que pode definir-se, quiçá, pela tranquilidade, como “natureza morta”. O aresto feito sobre o elemental é trabalho (LEVINAS, 2008b, p. 150/151).

Trabalho e posse, portanto, constituem a energia que move toda a economia e que nutre a casa. Mais e mais a casa, a morada, torna-se o lugar sem o qual não seria possível a *démarche* do Eu e sua tarefa de separação da totalidade da natureza. Em sua constituição de separado, o Eu lança-se na materialidade da natureza, fruindo, gozando e trabalhando para possuir os elementos no presente e no futuro, resultando em uma exacerbação do psiquismo, ou no aumento da atividade e do tempo do Eu consigo mesmo na casa em que habita.

As circunstâncias do exercício do Eu, culminando na separação, realçam a compreensão da habitação como utensílio. Podemos até entendê-la como um utensílio, mas Levinas chama a atenção para a qualidade desse utensílio. Convencidos de sua diferença, poderíamos decidi-la seja por suas dimensões frente aos outros utensílios; seja pelo seu caráter imóvel de estar localizado em um lugar fixo; ou mesmo pela sua

relação ao mundo, para a subjetividade ética que é caracterizada pela interioridade e hospitalidade do sujeito na casa. Esse é o momento em que o sujeito separado e satisfeito na casa deseja o Outro infinito, conservando-se na casa, como separado. A casa é ao mesmo tempo espaço de hospitalidade e de separação

perenidade, que sem dúvida se faz perceber. Neste caso, para Levinas, a casa, a morada, tem outros qualificativos que a tornam especial. É certo que o fato de estar em casa traga prazer pelo conforto, proteção, etc., mas a relação do Eu com a casa não se limita ao fruir.

A distinção da casa em relação aos outros objetos se mostra no fato de que estes últimos são manejados com uma finalidade precisa, qual seja, de serem meios para a fruição e felicidade do Eu egoísta. Os alimentos alimentam, o martelo martela, enfim, esses utensílios entram na conta do Eu com objetivos bastante específicos, e, por mais que repetidas vezes sejam buscados e sorvidos, a relação com o Eu é finita, determinada, ou seja, tem em conta um fim preciso. Servem de alimento e meios de alimentar o Eu como corpo.

Por outro lado, além de ser utensílio como os outros, a casa ganha outro sentido, que para Levinas reporta-se ao início do humano. Não que tenha a finalidade de iniciar o humano, pois simplesmente não se põe como finalidade, mas, de fato, constitui-se na possibilidade do humano, porque é fonte de todo o recolhimento necessário para o psiquismo, para a representação da natureza, para o trabalho e para a posse como antecipação do futuro via preocupação das garantias de viveres; e, finalmente, porque se torna o esteio, o nascedouro do sujeito como parte da relação ética:

O papel privilegiado da casa não consiste em ser o fim da atividade humana, mas em ser sua condição e, nesse sentido, o seu começo. O recolhimento necessário para que a natureza possa ser representada e trabalhada para que se manifeste apenas como mundo, realize-se como casa. O homem mantém-se no mundo como vindo para ele a partir de um domínio privado, de um “em sua casa” para onde se pode retirar em qualquer altura (LEVINAS, 2008b, p. 144/145).

Observa-se que, nessa fase, o homem tem seu início e sua preparação para lançar-se ao mundo, não como um sem origem, simplesmente lançado ou caído de um lugar indeterminado ou de um não lugar, pois está originalmente referenciado numa casa, em sua habitação.³⁹ E mais: dependendo da necessidade, poderá retornar a ela

³⁹ Neste aspecto, Existe uma clara oposição entre o Eu que parte da interioridade da casa, mas que dependendo das circunstâncias, retorna a ela como ponto de reinício, de nova jornada, porque passível

e reiniciar-se na aventura de sua identificação e hominização.

Todas as atividades e possibilidades humanas, sejam elas no campo da materialidade ou no campo teórico e intelectual, têm na casa uma referência originante que não poderá ser desconhecida ou ignorada. Essa é a razão que, segundo Levinas, sustenta a prioridade da sensibilidade frente à inteligência no processo de humanização do Eu:

Mas a morada não poderá esquecer-se entre as condições da representação, mesmo admitindo que a representação é um condicionado privilegiado, que absorve a sua condição. Isso porque absorve depois, *a posteriori*. O sujeito que contempla um mundo supõe, pois, o acontecimento da morada, a retirada a partir dos elementos (isto é, a partir da fruição imediata, mas já inquieta do amanhã), o recolhimento da intimidade da casa (LEVINAS, 2008b, p. 146).

Se a casa é referência para a fruição, para a representação, para o trabalho e, portanto, para o início do humano, importa realçar o fato de que ela é a condição da relação entre entes separados; isto é: é na intimidade da casa que surge o ambiente e as condições para o contato entre seres identificados consigo mesmos, pois têm a mesma condição de estarem separados da natureza, mas também separados entre si.

Antes de descrevermos essa nova configuração da casa como espaço relacional entre entes fruidores e separados, é importante colocar em relevo o fato de que ela, a casa, é o ponto de interseção entre a subjetividade ensimesmada e egoísta e a subjetividade que se dirige para o Outro. A casa recolhe todo produto do egoísmo do Eu, mas por outro lado, é ponto de partida do humano como disposição para fora, para o Outro. Essa observação merece ser antecipada, porque já deixa claro que Levinas não pretende definir a subjetividade como meramente egoísta. O egoísmo da subjetividade em sua origem deve ser superado.

Se o exercício da fruição tornou possível a casa, inclusive pela mediação do psiquismo motivado pela preocupação com o amanhã; e se a casa qualifica a separação do Eu frente à natureza; por outro lado, possibilita ao Eu um tempo maior de

de certas vicissitudes; e o ser-lançado de Heidegger que, para Levinas, em certos momentos, parece não se referir ao mundo e a si mesmo, tornando-se um projeto, no sentido de ser projetado sempre para frente por aquilo que o qualifica, o Ser. Este ente especial que pergunta pelo Ser, não tem fome, não tem medo e não tem consideração com nada que não seja Ser.

recolhimento e um maior aprofundamento de sua interioridade. Dessa dinâmica em que o psiquismo está cada vez mais presente, surge a possibilidade do Eu evadir-se de si.

Na medida em que o recolhimento é mais perene, mais seguro e a saciedade é um dado da realidade, inclusive para o amanhã, o psiquismo começa a se ocupar com outras coisas. É o início da aventura humana. Aventura de um Eu separado que tem seu início no interior da casa. Essa aventura, mais cedo ou mais tarde, culminará no alargamento desse escopo relacional humano, dirigindo-se a outras casas, a outras comunidades, quiçá a outros povos e nações. Mais e mais o psiquismo é levado para fora da casa, embora permaneça lá, para paragens impossíveis de precisar suas distâncias, mas que, de alguma forma, é desejada pelo homem. É a aventura do Eu em direção ao diferente de Ser, caracterizando a separação do Eu como ente humano em relação à totalidade.

Identidade e separação do Eu devem ser preservadas em todas as possíveis relações, na medida em que, sem elas, a ética e a política seriam um mero exercício de identificação da totalidade, culminando em uma realidade paradigmática em que o existir humano se faria como condução ou recondução do Eu para uma existência totalizante.

A casa como morada preserva a identidade e diferença do ente que a habita, conservando suas próprias características, mesmo que este ente se aventure entre os outros de outras casas⁴⁰.

Retomemos à intimidade da casa e sua ocupação no plural. Junto à casa, mais precisamente, dentro dela, Levinas percebe, na intimidade e na familiaridade do acolhimento, algo novo que ainda não fora possível observar nos primeiros momentos da vida como fruição, qual seja, o feminino. Para ele, o feminino está presente na casa antes mesmo do Eu dirigir-se a ela. A feminidade e a hospitalidade da casa confundem-se ou se fundem num ser, que é referência do acolhimento do Eu que chega. Neste sentido, a feminidade é uma das condições da casa como acolhimento. Se a casa é

⁴⁰ Uma imagem interessante que podemos destacar para exemplificar a identidade do sujeito com a casa é o fato de que os programas habitacionais, em geral promovidos pelos governos, constroem casas padronizadas. Após certo tempo em que elas são habitadas, observa-se uma mudança muito grande na estrutura e na estética das mesmas. Para Nós isso é reflexo da identidade de quem habita cada casa.

acolhimento e a feminidade também se diz como acolhimento e hospitalidade, então o feminino e a casa constituem uma quase tautologia. Sobre essa relação da casa como a feminidade, comenta Haddock-Lobo:

A mulher, em sua silenciosa alteridade, existe humanamente, pois existir é habitar. Isso porque habitar não é tão-só um simples *estar lançado* na existência, mas um recolhimento, um tornar-se si respondendo a uma hospitalidade, ao chamado de um acolhimento humano. Por tais razões, encontramos a figura da mulher constantemente retratada como o acolhimento hospitaleiro por excelência; é por isso que definimos a essência do *ser-feminino* como o acolhedor em si, como o fundamento da pré-ética que dá conta só, mas não simplesmente, da habitação (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 56).

Não temos a intenção de desenvolver um discurso acurado sobre o feminino no pensamento de Levinas, pois interessa-nos, neste momento, tão somente identificá-lo em suas características suficientes para compreendê-lo como o primeiro diferente do Eu e da natureza que faz número com o sujeito. Aquele que possibilita a primeira relação do Eu com algo que não é elemento de fruição.

Pode-se pensar que o primeiro contato do Eu com um outro de si, como feminino, se dê em função de uma demarcação de gênero entre masculino e feminino, macho e fêmea. Entretanto, essa demarcação não seria razoável, pois o feminino não se apresenta como elemento de gênero, mas como um qualificativo, significando disposição para o acolhimento na casa. Daí decorre que o feminino não se identifica necessariamente com o sexo feminino, mas com a feminidade acolhedora de quem habita a casa.

É certo que, em uma passagem de *Totalidade e Infinito*, Levinas liga a feminidade do Outro à mulher, mas é possível que esse tenha sido um recurso que o autor utilizou com o objetivo de frisar a pluralidade e diferenciação dos entes habitantes da casa.

E o Outro, cuja presença é discretamente uma ausência é a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade é a mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da casa e da habitação (LEVINAS, 2008b, p. 147/148).

O feminino acolhe outro feminino? O homem, por ser masculino, tem a possibilidade de ser acolhedor? Para ambas as questões a resposta é positiva, uma vez que não existem elementos para tornar a feminidade dependente do gênero.

O fundamental nessa questão é compreender que o feminino dá o tom do acolhimento a partir de seu modo de estar na casa e de sua disposição para o recebimento, independente de como o Eu retorna à casa, ou seja, sem condições para se fazer aberto e receptivo, porque, neste caso, ele é o recebido. Portanto, aqui é possível o vislumbamento do que poderemos chamar de embrião da relação social. Assim, o social começa com o feminino como recepção do Outro fraternalmente em sua casa. Deste modo, não haveria importância alguma na identificação da feminidade com o homem ou a mulher. Importa sentir que existe um ente capaz de relacionar-se como disposição para o chegado, inclusive sem exigências de reciprocidade, isto é, puro acolhimento gratuito, sem demandas presentes e nem futuras⁴¹. O feminino nem mesmo se faz notar pelo som ínfimo de seus passos, comovendo pelo que é como fraternidade e não pela entonação da voz ou outro sinal qualquer que reivindica a própria fraternidade.

O feminino foi descoberto nessa pesquisa como um dos pontos cardeais do horizonte em que se coloca a vida interior – e a ausência empírica do ser humano de “sexo feminino” numa morada nada altera à dimensão de feminidade que nela permanece aberta, como o próprio acolhimento da morada (LEVINAS, 2008b, p. 150).

De agora em diante, com o advento do acolhimento e da fraternidade possíveis pela presença do feminino no interior da morada, é momento de trazer à baila o segundo nível da subjetividade proposta por Levinas.

⁴¹ Sobre o aspecto acolhedor, sem reciprocidade e sem reservas, da casa no pensamento levinasiano, nos diz Milovic: “Então, onde esconder-se nesse mundo perigoso, onde encontrar lugares seguros? Seguramente não na casa de um utilitarista cujo cálculo nos pode extraditar aos criminosos. Seguramente não na casa de um kantiano que sempre tem de dizer a verdade. Eu teria muitas dúvidas sobre a casa de um habermasiano, porque tudo pode acontecer com a nossa vida até encontrarmos uma solução discursiva. Teria também muitas dúvidas na casa de um pós-moderno orientado pela perfeição estética de sua própria vida. O único lugar seguro parece a casa de Levinas, aberta para Outrem, essa casa que nos oferece hospitalidade sem reciprocidade...” (MILOVIC, 2004, p 119/120).

2.1.2 – Segundo Estágio da Subjetividade

Se o primeiro nível da subjetividade está ligado, de forma estrutural, à fruição e à felicidade numa dimensão em que seu escopo se limita ao Eu, caracterizando-o como puro egoísmo, o segundo parte de um sujeito satisfeito, saciado e contente com seu viver e com boas perspectivas de manutenção dessa boa vida para o futuro, mas já se inquietando para além de seu sossego, de sua felicidade. Na vida satisfeita e plural da habitação, apesar de todo o aparato em prol do Eu, surgem fissuras que provocam um mal-estar difícil de ser entendido, embora seja sentido. Esse “buraco incômodo” no psiquismo do Eu provocará outra separação, agora mais radical do que a perpetrada pelo Eu em seus rompantes de egoísmo. É com essa subjetividade com que nos ocuparemos doravante

A partir de agora, pretendemos discorrer sobre a noção de subjetividade em um nível que permita vislumbrar o espaço em que a ética levinasiana é pensada. É tomando por base essa noção que poderemos esclarecer o novo rumo da filosofia ocidental, que se torna possível pelas análises de Levinas quando começa a dirigir sua atenção para as relações humanas, ou seja, relação do homem com outro homem.

A tradição filosófica, principalmente aquela que se configura como filosofia da consciência, nunca teve maiores preocupações, ou ao menos nunca demonstrou interesse pelo Outro que está fora da consciência e se relaciona com ela. No mais das vezes, esse Outro, mesmo o humano, entra na equação do sujeito como mais um elemento que tem sua realidade atestada pela intervenção da consciência. Não há distinção entre o ente humano e os outros entes, pois o que importa é que todos são objetos de entendimento e de ação para uma consciência.

O dado real, inelutável, das relações humanas concretas – que forjam vários acontecimentos presentes do âmbito da prática, como disputa de poder, Intrigas, amabilidades, cooperações, benevolências, etc., embora impossíveis fora de um espectro intersubjetivo, ou seja, sem a presença do outro humano – nunca foi tratado a partir da perspectiva do Outro, da alteridade, que é tão real quanto o sujeito.

Em sua obra *Subjetividade Transcendental e Alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas*, Evaldo Kuiava, tratando do Outro no pensamento kantiano, nos fornece um bom comentário sobre a questão, o qual pode ser tomado como exemplo bastante representativo de como as chamadas filosofias da consciência abordaram e entenderam o Outro:

A manifestação do outro não é diferenciada da apresentação das coisas. Na afecção, o eu percebe o outro como si mesmo, enquanto fenômeno, objeto da experiência. ...A alteridade, enquanto manifestada à consciência do sujeito pensante, entende-se no sentido de uma representação enquanto fenômeno. A alteridade é o objeto considerado a partir do modo como ele afeta o sujeito, porém tal modo de afetar submete-se à estrutura formal do sujeito pensante. A estrutura do fenômeno é delimitada pela espontaneidade da consciência (KUIAVA, 2003, p. 65).

É possível perceber a presença do Outro, isto está claro, mas o modo como este entra na relação com o sujeito é sempre, e não poderia deixar de ser desta forma, de modo secundário, do mesmo modo que os outros objetos e entes. Isto significa que além de o Outro não se constituir numa alteridade de fato, para o sujeito não existe diferença qualitativa entre o ente humano e os outros entes.

Para a consciência, o outro humano significa tanto quanto uma pedra, uma arma ou um peixe. O que na verdade conta é o que unifica todos os entes que têm relação com o sujeito é o fato de que toda exterioridade da consciência, para adquirir a condição de existente, deve ser referida, centralizada e sintetizada na consciência do sujeito “pelas formas *a priori* da sensibilidade e pelas categorias do entendimento” (KUIAVA, 2003 p. 65).

Guardadas as diferenças específicas, mas que não alteram o conjunto da compreensão, as filosofias da consciência não têm muito que dizer do Outro. Quando muito, como é o caso de Kant, o tomam a partir de um lugar menor na relação intersubjetiva. Neste caso, para Levinas, é, sem dúvida, impossibilitar a ética nas relações humanas concretas, ou, no máximo, estabelecê-las a partir da determinação ou vontade do sujeito, tomando o Outro apenas como uma referencia de “retorno”. Isto significa que a lei moral parte do sujeito e tem a função primordial de proteção do sujeito com a adequação da ação do Outro à lei oriunda da vontade do próprio sujeito.

Isso parece estar explícito na segunda formulação do imperativo categórico kantiano, presente na *Fundamentação da metafísica dos Costumes: Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*.

No início deste trabalho, chamamos atenção para o significado principalmente dos acontecimentos políticos sobre a vida e a obra deste autor. Essa compreensão é corroborada pelo seu interesse inicial pelas filosofias de Husserl e Heidegger, na medida em que suas teorias se aproximavam do mundo real, dos fenômenos reais. Esse aspecto dessas filosofias, sem dúvida, foi o que mais chamou a atenção de Levinas e o motivo pelo qual se dispôs a ouvir ambas nas exposições de seus autores na Alemanha.

É no mundo que o circunda que Levinas encontra como fenômeno mais significativo as relações intersubjetivas e os entes que a compõem. Esse é, sem dúvida, o conjunto de elementos, como sublinhamos anteriormente, quais sejam, a intersubjetividade, o Eu e o Outro, sem os quais a virada filosófica empreendida por Levinas não teria sido possível. Neste ponto, podemos observar todo interesse que ele dispensa à fenomenologia husserliana, pois esta, ao promover a chamada redução eidética, como um “ir às coisas mesmas”, tornou o mundo e suas manifestações mais próximas e significativas para o pensamento filosófico. A propósito dessa afirmação, Haddock-Lobo tece o seguinte comentário: “Adepto da fenomenologia, Levinas teve suas aspirações desde sempre voltadas ao mundo, a seus fenômenos e às relações intersubjetivas que nele se desenvolvem” (HADDOCK LOBO, 2006, p. 34).

O firmamento do existente está na beleza e suavidade, bem como na dureza e dissabores que o mundo oferece, e é a partir desse ambiente que se pode pensar algo de razoável sobre o humano. O Mundo dos fenômenos é o que de mais real e profícuo o filósofo pode se ocupar em sua tarefa de conhecer a realidade.

É perseguindo o caminho que o leva a Husserl que encontrará Heidegger, pois se, em um primeiro momento, o que move o pensamento de Heidegger é a pergunta sobre o Ser, num segundo momento, como decorrência do primeiro, chega-se ao ente que profere tal pergunta. A esse existente que pergunta pelo Ser, Heidegger nomeará de *Dasein* significando um “ser aí”, que tem a conotação de um estar no

mundo, lançado no mundo. Levinas dispensa toda atenção a este ente especial do pensamento heideggeriano, fundamentalmente pela sua mundanidade e diz que a tradução de *Dasein* soaria melhor como “ser deste mundo”. Para ele, o peso da condição de existente desse ente no mundo ficaria mais consubstanciado com a tradução por ele proposta.

O que está posto nessa pequena diferença de signos utilizados para a tradução desse termo é o fato de que, para Heidegger, o ente que faz a pergunta pelo Ser está no mundo; e, para Levinas essa não é uma questão menor – ao revés, trata-se do ente humano que está no mundo, que vive e é de carne e osso como aquele que na mundanidade experimenta seu existir; e todo o seu ser está impregnado desse existir. Mais do que pela pergunta acerca do Ser verdadeiro, Levinas se interessa pelo próprio existir porque este se dá no mundo e é no mundo concreto que as relações se dão.

A pergunta sobre o Ser, que pode ser interpretada como mera especulação teórica, inclusive com a alusão de um mundo carente de realidade, não encontra guarida no pensamento heideggeriano, pois muito claramente ela é feita por um ente que está efetivamente em um mundo real, que vive os percalços e as glórias do seu existir. “Ser deste mundo” ou “ser aí” definem toda a gravidade do existir, de tal modo que Heidegger denominará essa estada como o *drama da existência* ⁴².

Entre viver a experiência da angústia e a consciência da angústia se concentra todo o drama humano que permite uma demarcação entre os modos de vida autêntica e inautêntica. Para Heidegger, ter consciência da morte, da angústia, da finitude, é já estar para além da experiência mundana vulgar das mesmas. Mas por outro lado, e talvez seja esse aspecto que mais interessa a Levinas, essa consciência

⁴² Ernildo Stein, em seu estudo sobre Ser e tempo, descreve com bastante precisão o sentido desse drama a que nos referimos no pensamento de Heidegger: “Instauradora do novo paradigma, a alegoria do Cuidado representa a dramaturgia da existência: pobre Demiurgo que apenas se faz para esquecer que é feito para a morte. É o drama do novo homem, que como na alegoria do Cuidado, esquece a totalidade em que se espelha constantemente, para apenas reter a forma que se dá no presente. A angústia da fenomenologia existencial representa o estado de ânimo fundamental do estar-aí em fuga de si mesmo, precisamente por ter que formar-se a si mesmo e ao mesmo tempo saber que já está jogado e é um projeto finito” (STEIN, 1988, p. 100).

está estritamente ligada ao existir mundano⁴³.

É esse aspecto de mundanidade e continuidade do existir que interessa a Levinas. Observe-se que Heidegger interpreta o mundo do existente de uma forma mais contundente que o pensado pela fenomenologia husserliana, isto porque Heidegger apresenta a concretude do mundo impregnado e impregnando o existir do *Dasein*. Assim atesta Haddock Lobo:

Os motivos que, em um primeiro momento, teriam feito Levinas zarpar de Paris para Freiburg, em suas pesquisas fenomenológicas sobre Husserl (retorno às coisas Mesmas da redução eidética...), em Heidegger, mostram-se muito mais atraentes, por romperem com certos traços idealistas e transcendentais ainda presentes na filosofia husserliana. Assim a mundanidade do mundo, o *Dasein* cotidiano e a vida dos afetos abrem espaço às posteriores interpretações levinasianas da relação com o outro (HADDOCK LOBO, 2006, p. 37).

Ao mesmo tempo em que o aspecto da mundanidade do pensamento heideggeriano interessa a Levinas, causa-lhe surpresa o fato de que a questão das relações humanas pouco ou quase nada é abordada. Vem à tona a profunda deficiência que, segundo Levinas, o pensamento heideggeriano apresenta no que diz respeito ao estar aí do ente existente, em relação aos outros entes também existentes. O que está em jogo é o modo como Heidegger compreende a alteridade, o Outro como outro homem. Onde está o Outro na mundanidade e na cotidianidade do *Dasein*? Este, por sua vez, não se relaciona com outros entes humanos? Se a relação acontece, qual a importância dela?

Para Levinas, “o ser deste mundo” não tem a menor motivação para com os outros “seres deste mundo” no pensamento heideggeriano. Falando propriamente: é insignificante que, de fato, existam outros seres no mundo, pois conforme afirmamos anteriormente, o existir do “ser aí” só tem importância pelo fato de este perguntar pelo Ser. O que interessa para Heidegger é o Ser, e todo ente, mesmo o humano, só importa na estrita referência ao Ser. Definitivamente, o Outro, a alteridade não é uma

⁴³ Já tivemos a oportunidade de pontuar esse aspecto positivo da filosofia de Heidegger, segundo Levinas. A mundanidade do existente traz a filosofia para o mundo onde vivem os homens reais. A fenomenologia hermenêutica de Heidegger, não só enxugou as temáticas filosóficas, mas o fez tomando o *Dasein* em sua existência real no mundo, mesmo que sua motivação seja o Ser. Deus, as estrelas e o céu deixam de ser matérias da filosofia, e a antropologia, a psicologia e outros saberes, em Heidegger, passam a se referir ao existente real e não a uma abstração.

questão para o *Dasein*, portanto, para Heidegger.

Este é o ponto, no que diz respeito à elaboração teórica de Heidegger, que faz com que Levinas se afaste daquele que pensou o mundo, em termos filosóficos, de forma mais precisa, como palco do existente, mas ao mesmo tempo esquivando-se de pensar o espetáculo da mundanidade recheado de humanos que se relacionam das mais diversas formas. Para Levinas: pensar a mundanidade sem considerar as relações do ente mais significativo é sem dúvida uma falha. Mais grave é o fato de que o lançar-se do *Dasein* no mundo tem sua partida e chegada coincidentes, ou seja, o *Dasein* parte, inicia-se no Ser e retorna a Ele. Essa questão parece ficar clara nas palavras do próprio Heidegger: “ontologia universal e fenomenologia que parte da hermenêutica do *Dasein*, que, por sua vez, como analítica da existência, liga o ponto do fio condutor de toda a questão filosófica àquilo de que surge e para onde retorna” (HEIDEGGER, Apud NUNES, 2002, p. 40/41). A filosofia inicia, desenvolve-se e retorna sempre de onde partiu o *Dasein*, isto é, do Ser. A filosofia Heideggeriana, neste aspecto, não difere da ontologia tradicional, mesmo que se queira nomear-se de fundamental, pois continua discurso fechado.

Depura-se, dessa explanação, um percurso do pensamento filosófico que permite que a filosofia desça dos ares e chegue ao chão, onde vivem os entes do mundo e onde o fenômeno humano encontra seu palco. Para Levinas, essa mudança de perspectiva significou uma verdadeira revolução no pensamento; entretanto, não conseguiu chegar ao terreno mais próprio do humano que, para ele, está em uma dimensão entre o Ser e o Outro do Ser como alteridade. Interessa a Levinas as relações intersubjetivas que têm o mundo real e concreto como palco.

A tarefa que Levinas se impõe, após sua visita à tradição filosófica até Heidegger, é apresentar o Outro no mundo, compreendendo-o como elemento fundamental para o que estamos denominando de *virada ética* da filosofia. Isso quer dizer que, depois do esforço do pensamento que teorizou a partir dos astros celestes, até chegar ao existente, resta agora aproximar ou inserir o discurso filosófico no seio das relações dos existentes. O olhar de Levinas para o mundo tem um ponto em relevo identificado com as relações entre a subjetividade e a alteridade.

Para tanto, é o momento de retomarmos à nossa ocupação com a subjetividade e todo o seu espectro na teoria levinasiana. Pode-se até questionar sobre a necessidade desse discurso preliminar sobre a alteridade, na medida em que o que está em epígrafe é a subjetividade. A questão é que, para Levinas, torna-se impossível pensá-la sem que, de imediato, assumamos a necessidade de compreendermos o Outro como elemento fundamental para a constituição da própria subjetividade. Mais ainda e antecipando conclusões: a subjetividade, para Levinas, é profunda e definitivamente marcada pelo Outro que, por sua vez, não tem nenhum parentesco e semelhança com o sujeito. Assim, o caráter e a necessidade da separação vislumbrados na relação intersubjetiva, em que o Outro anima o sujeito, se radicalizam de tal forma que qualquer ameaça de assimilação da alteridade pelo Eu provoca a destruição da própria relação intersubjetiva, passando a configurar-se como relação de uso e de dominação.

Para compreendermos melhor a subjetividade na teoria de Levinas, é importante ir à sua obra *De Outro Modo que Ser*, precisamente no tópico intitulado *Subjetividade e Infinito*. Para o autor, não resta dúvida de que existe uma subjetividade bastante real e viva em que o sujeito não só está absorvido no Ser e se compraz com essa absorção, mas, principalmente, está a serviço do sistema, da totalidade. Este sujeito se apropria e é apropriado por representações e conceitos que tornam possível a racionalidade do sistema em que está inserido, qualquer que seja ele, político, econômico, social, intelectual, etc. Essa é a subjetividade em um mundo organizado e estruturado e que não dá mais conta da origem de si mesma, pois trabalha com pressupostos, ou seja, toma por verdadeiro e fundamental o conjunto de representações presentes nos valores, leis e costumes que são contemporâneos à sua existência e se refere a ele como horizonte de todas as suas possibilidades. E mais: seu existir se ocupa com sua conformação ao paradigma do sistema e com a retroalimentação do mesmo, fortalecendo as fronteiras contra tudo que está fora e que não se identifica com ele. Tudo se apresenta como desvelamento e a subjetividade assume para si a tarefa de desvelar o que desde sempre já é, atualizando a realidade imutável da totalidade.

O reagrupamento de todas essas significações ou estruturas em sistema – a

inteligibilidade – é o próprio desvelamento. A inteligibilidade ou a estrutura sistemática da totalidade permitirá que *apareça* a totalidade e a proteja contra toda alteração que pudesse vir-lhe da olhada (LEVINAS 2003, p. 207).

Tudo está dentro e nada, fora. Nenhuma possibilidade da estrutura e do sistema desarrumarem-se por uma olhada, mesmo que uma piscadela do sujeito em direção à exterioridade, ou seja, para fora do sistema, pois o que está fora, quando considerado, o é pela sua irracionalidade, pelo absurdo que é. Assim, a tarefa do sujeito se inscreve como proteção e atualização dos qualificativos do sistema e do Ser, utilizando-se das representações e conceitos tematizadores que permitem o desvelamento. Fechar os olhos para fora, subir os muros e trazer à luz todo o qualificativo do sistema: essa é a empresa do sujeito.

Esse papel desempenhado pela subjetividade no interior do sistema faz com que ela própria não seja nada mais que um agente opaco do funcionamento do sistema, um mero instrumento, revelando, assim, a primazia do sistema frente ao sujeito, da existência frente ao existente. Neste sentido, por impedir a consideração da exterioridade e por nutrir o sistema, o sujeito está submetido e a serviço da totalidade, carrega em seus ombros todo o peso da ontologia. É na estrutura do sistema onde entende e pretende encontrar todo aparato e todas as possibilidades de seu existir.

É graças a esse acontecimento ou esse devir aberto dentro do inteligível mesmo como se pode compreender a subjetividade, a qual estaria aqui também pensada integralmente a partir da inteligibilidade do ser. Esta será sempre meio dia sem sombras onde o sujeito intervém sem projetar sequer a silhueta de seu espessor e onde, ao dissolver-se nessa inteligibilidade das estruturas, se percebe sem cessar ao serviço do ser (LEVINAS, 2003, p. 207).

Ao contrário, a subjetividade, segundo Levinas, é totalmente afetada pelo “de fora”. Aí reside toda a sua especificidade, que a faz própria para se pensar uma relação intersubjetiva. Ser separada e afetada pelo Outro, pelo que não comunga com ela, isto é, pelo profundamente Outro é a via por onde será possível pensar o sujeito em sua dimensão de responsabilidade, portanto, em sua dimensão ética.

Não estar comprometida de forma inexorável no Ser e aspirar à exterioridade tornam-se traços fundamentais para o sujeito que se comporta como um

existente. No seu existir como existente, o Eu apresenta-se como *um-para-o-outro*, totalmente devotado e atribuído ao Outro.

Assim, neste nível ou nesta compreensão de subjetividade, o sujeito diferencia-se radicalmente daquele que se mantém no egoísmo frutivo, em que a exterioridade como natureza se torna mero elemento de satisfação de suas necessidades e também daquele que se mantém absorvido e a serviço do sistema.

Sua mirada para fora e, por outro lado, ser afetado pelo Outro, tornando-o inseguro e desalojado de todo seu conforto e certezas, são os fatos iniciais que permitem ao sujeito sentir a presença de outro existente e que, de algum modo, deve dar conta dessa presença. O Outro, com sua aparição, traz a realidade como separação e a possibilidade da intersubjetividade, em que a subjetividade é tensionada por algo que não depende de seus poderes e artimanhas. O Outro torna a subjetividade preocupada, tensionada, desejosa, e por fim, responsável pelo que se apresenta como diferente⁴⁴.

Não se trata de escravidão e submissão do sujeito pelo Outro, mas de certa afetação de tal modo que o sujeito não pode deixar de sentir essa presença. Grande incômodo! A consequência imediata desse incômodo é a colocação em questão do mundo tranquilo, representado e articulado por uma estrutura fixa e fechada que forma o sistema. Esse é o ponto inicial, pré-originário do sentido de responsabilidade a que aspira Levinas: “Dentro da responsabilidade o Mesmo, o Eu atribuído, provocado como insubstituível e, deste modo, acusado como único dentro da passividade suprema daquele que não pode desentender-se sem carência” (LEVINAS 2003, p. 210).

O sujeito, a partir desse contato que atesta a existência do Outro, poderá até não “dar ouvidos” a seus ruídos, mas não pode negar que ouviu algo mesmo que indecifrável, quase inaudível, mas o bastante para suspeitar que não esteja só. O assombro, o espanto provocado pela existência do Outro totalmente fora de seus poderes e de sua comunidade não poderá jamais passar em branco. Definitivamente, o sujeito foi acometido de uma afetação. Ela, a afetação, só é possível em um Eu que,

⁴⁴ Desenvolveremos a temática do Desejo, ainda neste capítulo, mas é importante pontuar que o Desejo do Eu pelo Outro não se inscreve na ordem da necessidade, pois não admite tempo de satisfação.

apesar de todo o conforto de sua assimilação no sistema, sente-se carente de algo de difícil mensuração. Certamente, essa carência não é da ordem do biológico, do econômico, ou provocada pela ausência de víveres, mas se instala no Eu pelo psiquismo. Ausência de um desejado que não tem nome, cara ou cor. Pura ausência, mas já presença como Desejo.

Essa carência do Eu por algo que não o pertence e nunca fora experimentado não resulta da vontade ou do capricho de si, mas se impõe a ele como uma realidade inexorável. O Outro não é uma fantasia e isto é atestado pela própria afetação sofrida pelo Eu. Pelo contrário, o Outro provoca e não há como o Eu transferir ou se substituir como o alvo da provocação. Configura-se, aqui, o sentido mais profundo de responsabilidade do pensamento levinasiano, em que todo ato, todo psiquismo produzido pelo e no Eu, por efeito da presença do Outro, não poderá ser socializado. Tudo diz respeito ao Eu⁴⁵.

Dois aspectos, em nosso entendimento, são fundamentais para o propósito da explanação sobre a subjetividade levinasiana, quais sejam: o caráter de abertura e a ausência de compromisso do Eu em seus movimentos que resultam da presença do Outro devem ser abordados.

Em sua obra *Humanismo do Outro Homem*, no tópico *Subjetividade e Vulnerabilidade*, Levinas nos apresenta o sentido que dá à noção de abertura que caracteriza o movimento para o Outro⁴⁶.

Se levarmos em consideração tudo o que falamos do pensamento ontológico, como fechamento e totalização da realidade, dificilmente teremos oportunidade de observar alguma possibilidade de abertura da subjetividade que se produz nesse ambiente de saber, visto que, conforme já pontuamos, há uma predominância em considerar a exterioridade do Ser como irracional; há uma

⁴⁵ A noção de responsabilidade é ponto central do pensamento levinasiano. A ela se incorporam as noções de assimetria e substituição, que darão o tom de sua gravidade. A mesma será abordada em tópico específico a seguir.

⁴⁶ Essa obra foi publicada em 1972 e traz questões que estarão presentes, mais elaboradas e desenvolvidas em *De Outro Modo que Ser*, publicada em 1974, principalmente a noção de subjetividade em seu segundo estágio.

verdadeira ojeriza pelo “do lado de fora”, portanto, uma completa indisposição para a saída de si que caracteriza a noção de abertura. Diremos que o mais próprio desse tipo de subjetividade é o ato de captar, atrair e dominar o que porventura possa estar fora do sistema para dele participar, passando a ter uma razão de ser. Isso é o que Levinas denomina de exercício do Mesmo, ou seja, tudo que o sujeito necessita para ser se encontra no interior do sistema, e tudo que está fora, simplesmente, não é; essa é a lição parmenidiana atualizada ao longo dos tempos.

Fechamento e abertura são as noções que caracterizam, mais propriamente, a tradição filosófica como ontologia e o pensamento ético de Levinas, respectivamente, determinando a condição antitética de ambos. Para Levinas:

... a abertura pode ter um terceiro sentido. Não é mais a essência do ser que se abre para se mostrar. Não é 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 (LEVINAS, 1993b, p. 99).

Abertura tão radical, que não é pensada, não sofre influência de cálculos, que se expõe ao Outro a partir da pele do Eu, com um desnudamento sem pudores, sem reservas, em que “expõe-se um nu mais nu que o da pele que, forma e beleza, inspira as artes plásticas” (LEVINAS, 1993b, p. 99)⁴⁷. Não entra em conta nenhum tipo de raciocínio calculativo ou prospectivo na exposição e abertura do Eu, pois resulta da afetação de um Outro que não é conhecido, nem mesmo suas demandas, isto é, um existente completamente não tematizado, mas de contundente presença. Abertura que não se comove com nenhuma experiência vivida, pois se dá atualmente e só conta com a contemporaneidade da afetação. Nenhum pensamento entra como auxílio do

⁴⁷ Essa passagem nos permite vislumbrar uma relação entre ética e estética no pensamento Levinasiano. Influenciado pela tradição judaica de depreciação de imagens, Levinas tece comentários sobre a pobreza, como uma espécie de falta de sentido de uma estátua, de seu vazio. É possível comparar a pobreza da obra de arte com a pobreza do nu que se apresenta ao Eu. Não temos a intenção de desenvolver essa temática, mas indicamos, para quem deseje fazê-lo, o artigo de Theresa Magalhães intitulado *estética e Ética em Levinas: da realidade e sua Sombra à Ética como Filosofia Primeira*, contido na publicação da revista do departamento de filosofia da UFMG, volume 3. Também o artigo de Paulo Costa, *Ensaio sobre a relação entre ética e estética: em busca de uma possível estética dialógica da imagem*, contido em SUSIN, 2003.

Eu; nenhuma lição é considerada, pois, além de sua atualidade, esse acontecimento se situa na ordem da sensibilidade em que a pele se encontra completamente descoberta, absolutamente nua: pura vulnerabilidade que se comove com a vulnerabilidade e sofrimento do Outro e se mostra como “sofrimento pelo sofrimento do Outro”. Utilizando-se de analogia, para facilitar a compreensão do sentido de abertura, Levinas sentencia: “A descoberto, como uma cidade declarada aberta à aproximação do inimigo, a sensibilidade, aquém de toda vontade, de todo ato, de toda declaração, de toda tomada de posição, é a própria vulnerabilidade” (LEVINAS, 1993b, p. 99).

Por fim, e como consequência de toda falta de lastro que assegure ao Eu cálculos e instrumentos que o auxiliem no contato com a alteridade do Outro, Levinas afirma que sair de si, do Eu, não se configura como compromisso. Todo compromisso se assenta em pressupostos, em acordos e, portanto, em assentimentos e discordâncias que representam matérias de cálculo, mesmo que isto não seja claramente percebido. A abertura é completamente descompromissada, no sentido de não obedecer à pré-determinações, pois se assim fosse, significaria responder à estrutura de um sistema. Essa ideia do descompromisso na abertura do Eu encontra-se claramente exposta em *De outro modo que Ser*, no tópico *O um-para-o-Outro não é compromisso*.⁴⁸ Para nós, essa especificidade resulta da própria condição pré-originária da relação Eu-Outro. Representação, conceito, teorias e compromisso resultam ou são posteriores à abertura. Trata-se de uma implicação que vem de fora, afetando o Eu sem que este tenha tempo para “arrumar as coisas”. Não significa que ele não as possua, nem que não devam ser organizadas; mas elas não fazem número, não contribuem para o modo como o Eu dispõe-se ao Outro. Também não significa uma errância, pois o Eu está instalado em uma casa. Significa, isto sim, que, embora esteja localizado e confortável no mundo, quando abordado pelo Outro, só poderá valer-se simplesmente de sua pele. Por isso se dispõe como nudez, como um nu mais nu que qualquer forma de nudez.

O *Um* está implicado no *um-para-o-outro* de um modo totalmente distinto do

⁴⁸ Não há possibilidades de haver compromisso previamente assumido, posto que não há contato anterior ao face a face inicial. Só depois deste primeiro contato é que o Eu se sente atingido de alguma forma pelo Outro. Esse tópico da obra citada é fundamental para tornar essa afirmação mais clara, bem como para demonstrar que o descompromisso inicial não é negativo para a disposição ética do Eu.

compromisso. Não se trata de um *estar jogado* no mundo, de uma situação que no conjunto é seu próprio retorno. Eu posso instalar-me, construir, fazer um sítio, situação que se produz e retorna dentro de re-presentação de coisas diversas colocadas em conjunção (LEVINAS, 2003, p. 212).

A compreensão do caráter de não compromisso da abertura adquire maior contundência com o fato de que o sentido originário dessa subjetividade é completamente carente de motivação intencional; isto é, a intencionalidade, elemento fundamental da fenomenologia, não entra em conta na abertura; desse modo, não concorrem para tanto a consciência, as representações e conceitos.

Esse é o nível, o ponto onde a ética surge que, em termos cronológicos, é anterior à ontologia e a todo sistema de ideias, em que o Eu encontra o Outro completamente desarmado, vulnerável e nu. A partir desse encontro, são possíveis todo o psiquismo e as representações.

Todas as análises desenvolvidas até aqui justificam o afastamento a considerar a proximidade como uma peripécia da intencionalidade tematizadora, da abertura, da ontologia, do acontecimento no qual, certamente, se mostra tudo ainda quando fosse traído pela manifestação; do acontecimento que é reconhecido pela grande tradição da filosofia ocidental como articulação do sentido, é dizer, como aventura do espírito (LEVINAS, 2003, p. 213).

A abertura sem compromisso não é uma aventura, ou, se se quiser compreendê-la como tal, não o será nos mesmos moldes da aventura do espírito da tradição filosófica, por que é circunstanciada pela alteridade do Outro, de tal modo que este permanece em sua alteridade, além do fato de que ela, a abertura, tem seu ápice na disposição pelo Outro, ao ponto de substituí-lo em seu sofrimento. A radicalização da abertura é a substituição que não resulta de uma escolha, carente de toda intencionalidade, e não identifica o Outro a ser substituído.

Em suma, a tese da presente obra é que a ênfase da abertura seja a responsabilidade com respeito ao outro até chegar à substituição, *eu para o outro* do desvelamento, do frente ao outro convertendo-se em *para o outro* da responsabilidade (LEVINAS, 2003, p. 190).⁴⁹

⁴⁹ Precisamente, é este o significado da responsabilidade como substituição. Aprofundaremos essa questão no último tópico do presente capítulo.

Tendo cumprido a tarefa de expor a subjetividade em seu sentido adquirido no pensamento levinasiano, cumpre-nos afirmar que o caminho percorrido por esse autor passa pela tradição filosófica como ontologia, pela especialização e acercamento de teorias que aproximam a filosofia do mundo real, do ente existente. A novidade do pensamento levinasiano está no fato de que ele intentou pensar o mundo, o existente na relação com outros existentes e, nessa tarefa, trouxe à tona um tipo de subjetividade que é, essencialmente, abertura para o Outro, possibilitando o vislumbamento de uma região do humano anterior ao saber e à ontologia. O que sobressai dessa análise é uma relação com o Outro que não é uso e nem exercício de poder, mas uma afetação pelo Outro e um Desejo por ele que culmina com a disposição de substituí-lo em seu sofrimento. Para Levinas, essa é uma aspiração ética de tal modo que a ética é anterior à ontologia, e a responsabilidade, anterior ao saber; destarte, a ética é a filosofia primeira. A ética constitui o primeiro contato, a primeira aproximação ao Outro antes do conceito, da representação e de qualquer compromisso. O Eu e o Outro serão doravante considerados os existentes aquém da existência e da totalidade.

Para compreendermos essa relação com maior acuidade, serviremo-nos das noções de infinito, transcendência e metafísica, com as quais nos ocuparemos no tópico que se segue.

2.2 Em direção à Exterioridade pelo Desejo: Infinito, Transcendência e Metafísica

Após apresentarmos a noção de subjetividade levinasiana, caracterizando-a como abertura para além da totalidade do Ser, provocando um ambiente relacional com o diferente de Ser, faz-se necessário trazermos para este trabalho os elementos de que Levinas se utiliza para justificar a saída do Ser e da solidão pelo sujeito; e, principalmente, a manutenção da separação, justificando, portanto, a permanência de

entes separados, mantendo, assim, o caráter relacional do contato do Eu e do Outro.

A ruptura da totalidade do sistema e o alargamento do escopo de atuação da subjetividade trazem consigo uma enorme gama de relações com o diferente, sem que isto signifique anulação de um dos termos da relação pelo Outro. Assegurar o existir do “diferente de Ser” é, em última instância, assegurar a saída da solidão do Ser. A ideia de uma existência doada pelo Ser fica superada. Doravante, o Outro será considerado totalmente independente do Ser, preservadas suas características, embora em relação com o Ser.

Esse caráter de independência é importante porque preserva a própria relação, esta sim devedora da independência dos termos que a constituem. O sacrifício, a cumulação de um dos termos pelo outro, além de eliminar um dos termos, inviabiliza a própria relação e, com isso, torna impossível o contato, que poderá ser traduzido como diálogo e todas as suas possibilidades. A ruptura, que se dá pelo surgimento do Outro, forjando o sentido de abertura e constituindo a separação, não se estabelece como violência. Pelo contrário, separar aqui – e como sugerido anteriormente neste trabalho – tem o sentido de assegurar aos diferentes suas diferenças, com o propósito de protegê-los da violência existente no sistema, quando os entes são confinados num todo único, sem que a diversidade seja considerada e, muito menos, resguardada. Deste modo, a separação nos parece o modo mais consequente encontrado por Levinas para se pensar possíveis relações não totalizantes.

Como sugere o título deste tópico, as noções de Infinito, transcendência e Metafísica serão as de que nos utilizaremos para essa empreitada. Começemos com a compreensão do termo “Infinito”.

2.2.1 O Infinito

O título da obra *Totalidade e Infinito, ensaio sobre a exterioridade* com o conectivo “e” poderia indicar a exposição de uma comunhão entre os dois termos que o

margeiam. Entretanto, ao entrarmos em contato com o conteúdo da obra, nos deparamos exatamente com a exposição do contrário. Isto porque a noção de infinito contrapõe-se frontalmente à noção de totalidade, na medida em que esta última traz em si a ideia de fechamento e, principalmente, a impossibilidade de se considerar o exterior, expresso com bastante contundência na lição parmenidiana como um dos momentos inaugurais dessa perspectiva da realidade; enquanto que a noção de Infinito sugere abertura e, por consequência, a consideração de um além da totalidade.

Assim, enquanto o horizonte da totalidade é limitado e aponta para o centro, o mirar do infinito volta-se para a exterioridade, sugerindo, em sua própria infinição, a falta de demarcadores, ou seja, o infinito sugere uma abertura tão larga que não admite limites de possibilidades. Ademais, essa noção de infinito do pensamento levinasiano leva ao reconhecimento do diferente de Ser, instalado em um lugar indefinível e inalcançável ao Ser totalizante.

É preciso, portanto, descrever esta noção com bastante atenção, pois ela tem a função de sustentar o projeto levinasiano que se instaura com o objetivo declarado de romper com o pensamento totalizante da tradição filosófica, conduzindo a filosofia para outra forma de abordar o Ser, diferentemente da ontologia, bem como de apontar o verdadeiro lugar do Outro.

Reafirmando: a ideia de Infinito em Levinas se contrapõe à ideia de totalidade. Busquemos compreender em que medida essa ideia, de fato, abre uma via de relacionamento com o Ser. Não se trata de uma mera contraposição caprichosa, pois o que se vê é a primazia da ideia de infinito em relação à totalidade. Levinas afirma essa compreensão de forma categórica quando diz em *Totalidade e Infinito*, que: “avançará distinguindo entre a ideia de totalidade e a ideia de infinito, dando um primado filosófico à ideia do infinito” (LEVINAS, 2008b, p. 14).

A ideia de infinito necessariamente se dará na relação Mesmo-Outro. Aliás, é só a partir dessa ideia que podemos entender como o Mesmo e o Outro se relacionam. Levinas lembra que a ideia de infinito já se encontra no pensamento de Descartes (1596 – 1650), embora as intenções deste destinem-se a provar a existência de Deus,

o que não é o objetivo de Levinas⁵⁰. Em todo caso, o postulado cartesiano fornece novas ideias à compreensão da noção de infinito.

A relação do mesmo com o outro, sem que a transcendência da relação corte os laços que uma relação implica, mas sem que esses laços unam num todo o mesmo e o outro, está de fato fixada na situação descrita por Descartes em que o “eu penso” mantém com o infinito, que ele não pode de modo nenhum conter e de que está separado, uma relação chamada “ideia de infinito” (LEVINAS, 2008b, p. 36).

O infinito, portanto, se apresenta com uma nuance bastante paradoxal, pois, ao mesmo tempo em que é pensado como característica fundamental do Outro que se relaciona com o Mesmo, assume, pelo seu caráter de infinidade, distância insuperável a quem o pensa, sendo esta a razão pela qual o Outro não é cumulado. Neste caso, é forçoso afirmar que o infinito é pensado, mas não conhecido.

Levinas sustenta que, quando tomamos as coisas na intenção de conhecê-las, esta tarefa torna-se possível na medida em que se possa justificar suas realidades “objetiva” e “formal”. A ideia de infinito, ao contrário, não poderia ser justificada por nós, pelo fato de que não é possível uma correspondência, ou coincidência entre o que ele é e a ideia que se tem dele: “Mas a ideia de infinito tem de excepcional o fato de seu *ideatum* ultrapassar a sua ideia” (LEVINAS, 2008b, p. 36). Essa desproporção entre *ideatum* e ideia permitirá ao infinito ser pensado como um “sem limites” e, portanto, algo impossível de ser tematizado e totalizado. O conteúdo do infinito é sua própria infinidade, que se compreende, com maior clareza, quando o pensamos na condição de estar sempre aberto, de uma abertura impossível de ser freada. Não se conceitua ou se define o infinito com outras noções que não a própria infinidade que se torna e é

⁵⁰ Essa diferença não reside apenas no que mencionamos sobre os objetivos de cada autor para com a ideia de infinito, embora isso já seja bastante significativo. Enquanto Descartes pretendia com essa ideia provar a existência de Deus, Levinas por sua vez, pretendeu estabelecer a relação com uma alteridade, de tal modo que ele permanecesse nessa condição, mesmo depois da relação com o Eu. Em ambos os casos, está presente o sentido de desproporção entre o infinito pensado e o ser que o pensa. Outra diferença, é que Descartes pensa essa noção no âmbito de uma teoria do conhecimento e, Levinas, por sua vez, a pensa no âmbito da ética, que é anterior ao conhecimento. Talvez, aqui, se estabeleça a maior diferença, pois, para o primeiro, o infinito é uma ideia desde a sua origem e manifesta-se como tal; diferentemente, para Levinas, o infinito surge no Eu como sensação, como desejo e só depois pode ser racionalizado como ideia.

sentida entre a ideia e o *ideatum*.⁵¹

O finito que pensa o infinito será, para Levinas, uma ideia bastante consequente, uma vez que revela uma desproporção, ou uma realidade não tematizada e mensurada pelo sujeito. Todavia, como um ente limitado é capaz de pensar o ilimitado? A tentativa de responder a essa questão neste instante é prematura, mas o que importa é o fato de que, ao pensar o infinito, o Eu finito extrapola as suas possibilidades, vai além de seu sítio, possibilitando todo o sentimento relativo à infinidade do infinito: "... importa sublinhar que a transcendência do infinito em relação ao Eu que dele está separado e que o pensa, mede, se assim se pode dizer, a própria infinitude. A distância que separa *ideatum* de ideia constitui aqui o conteúdo do próprio *ideatum*" (LEVINAS, 2008b, p. 36).

O infinito não comunga com as coisas e nem com o Mesmo. Nisto se inclui o espaço geográfico, a morfologia e qualquer outro elemento que sirva de medida. O infinito está totalmente fora das possibilidades de objetivação. Em verdade, ao longo de todas as análises desenvolvidas por Levinas, inexistente a possibilidade de conhecimento do infinito. Se pensarmos que alguma possibilidade poderia ser levantada exatamente porque o Eu, pelo seu pensamento, tem a ideia do infinito, ainda por essa via o conhecimento seria impossibilitado, pois já está claro que entre ideia e *ideatum* há uma distância igual àquela existente entre um ser finito e o próprio infinito. Isto significa que o infinito se evade e, portanto, sempre está além de qualquer pensamento ou ideia que tenhamos dele. Estar para além de qualquer limite e ter em si a característica da transcendência traduzem, enfim, o sentido do infinito.

O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é absolutamente outro. O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma ideia em nós; está infinitamente afastado da sua ideia – quer dizer, exterior – porque é infinito (LEVINAS, 2008b, p. 36).

Mas é preciso pensar não só o infinito enquanto tal, mas o modo ou o que

⁵¹ Esse neologismo, infinidade, encontrado na tradução portuguesa de *Totalidade e Infinito* das Edições 70, significa o modo de ser do infinito. Afirma Levinas: "A ideia do infinito é o modo de ser – A *infinidade* do infinito. O infinito não existe antes para se revelar *depois*. A sua infinidade produz-se como revelação, como uma colocação em *mim* de sua ideia" (LEVINAS, 2008b, p. 13).

permite ao Eu dirigir-se ao infinito. A teoria levinasiana reporta-se ao Desejo como forma de acesso do Eu ao infinito. Se a infinidade do infinito é atestada por um ser finito, isto deve se dar obviamente pela ideia, mas esta é motivada pela sensibilidade que se realiza na ordem do Desejo.⁵² “Não como um Desejo que a posse do desejável apazigua, mas como o Desejo do Infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer” (LEVINAS 2008b, p. 38).

Mas Levinas observa que o Desejo pelo infinito, que se sente metafisicamente, ou seja, por algo que está além das nossas possibilidades, só pode ser sentido por um ente que se encontra em estado de completa satisfação de suas necessidades mundanas. Deste modo, não se refere a algo que possa, de algum modo, saciar uma necessidade, mas se refere ao que Paul Valéry denomina de “desejo sem falta” que se manifesta em um ser que não tem fome, que não sente frio, mas que sente-se instigado por algo que não pode ser abarcado e não consumível e que não permite o momento, mesmo que insignificante, de satisfação e saciedade. O pão, a água e as vestes que dissipam necessidades e são solicitadas por uma falta, são próprias de um ser que vive no mundo e usufrui deste mundo para a sua sobrevivência biológica e, “dessas realidades posso <alimentar-me> e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado” (LEVINAS, 2008b, p. 19).

Assim, temos reforçada a ideia de que o Desejo metafísico pelo Outro infinito não é marcado pela falta e pela necessidade e, desta feita, não entra em conta a satisfação; mas, por outro lado, é real e abala o Eu, de tal modo que este não pode optar por deixar de desejar, tampouco esconder ou desconsiderar tal Desejo.

Para Levinas, esse Desejo é despertado no Eu, não como uma criação deste, mas pela presença do Outro infinito frente ao sujeito que se dá na epifania do Rosto.⁵³ Não se trata de dizer que não existem desejos motivados pela falta e, mesmo

⁵² O primeiro momento em que o infinito surge no psiquismo humano não é oriundo de uma intelecção, mas pela satisfação de suas necessidades vitais. Assim, o infinito resulta da sensação de vazio de uma ordem que ultrapassa a sensação de saciedade, mas que parte dela.

⁵³ Epifania é a própria aparição do Rosto do Outro frente ao Eu, com o seu modo próprio de apresentar-se já se retirando. É um desvanecimento, algo menos que a aparição, mas suficiente para incomodar sem permitir o conhecimento do que apareceu. A epifania do Rosto, deste modo, não constitui uma fenomenologia, como bem comenta Melo: A aparição do Totalmente Outro não é possível de ser tematizada, pois o rosto deste quando entra em cena é, ao mesmo tempo, exposição e tema. “(...)

que existindo, os mesmos são maus. O que está em questão é a presença de um desejo no sujeito que não tem referências com o mundo da satisfação e que é de fundamental importância para o humano, porque imprime um sentido ou faz-lhe perceber a ausência de sentido de seu existir. O Eu está referenciado pelas coisas do mundo, mas também por algo que está fora, que não tem parentesco nenhum com as coisas deste mundo. A epifania do Rosto é o “evento” que retira do sujeito a comodidade e comunidade - comum-unidade - do Eu com o mundo e o envia, pelo Desejo metafísico, ao Outro, que é o desencadeador desse Desejo.

O termo desse movimento – o outro lado ou o outro – é denominado *outro* num sentido eminente. Nenhuma viagem, nenhuma mudança de clima e de ambiente podem satisfazer o desejo que para lá tende. O Outro metafisicamente desejado não é <outro> como o pão que como, como o país que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este <eu>, esse <outro> (LEVINAS, 2008b, p. 19).

Outro, num sentido eminente, nos revela um desejado que está nessa condição de desejado de tal modo que não é possível pensá-lo sazonalmente, ou tendo que ornar-se e preparar-se para manter-se desejado. Sua condição de infinito, transcendente e independente dos poderes do Eu, o faz eterno e, portanto, sempre na situação de ser desejado. Para Levinas, o Desejo metafísico torna-se de difícil compreensão, embora de fácil sensação, porque refere-se a algo que não se encontra e se domina ou conserva, como o pão e os alimentos, de um modo geral, mas de algo que está para além de nossas forças e que nos atinge como um mandamento, impondo-nos outro sentido, porque tem outra significação distinta da que temos do mundo em geral. Esse *plus* de significação inicia-se com o frente a frente que é a própria epifania: “Mas a epifania do Outro comporta uma significação própria, independente desta significação recebida do mundo. O outro não nos vem somente a partir do contexto, mas, sem esta mediação, significa por si mesmo” (LEVINAS, 1993b, p. 50).

A significação própria do Outro como totalmente distinto do Eu – que é

Levinas se preocupa em como a alteridade é compreendida: a manifestação do outro não é um fenômeno, não é uma identificação, não é um movimento fenomenológico” (MELO 2003, p. 109). “A epifania do outro é uma visitação enigmática do outro modo de ser” (LEVINAS, Apud, MELO, 2003, p. 110).

possível porque o Outro surge por detraz de toda significação do Ser, mas à frente do Eu no frente à frente – dá um sentido diverso ao Eu, em relação ao mundo, isto porque o novo sentido não se concentra ou se resume na interioridade do mundo, mas se dirige à exterioridade, ao infinito. O Outro que, diante de mim se expressa, tendo a sua expressão primeira na epifania, desde já me questiona e exige posição, justificativa; e essa nova realidade só se torna possível pelo Desejo do Outro como infinito.

A ideia de infinito é Desejo. Ela consiste, paradoxalmente, em pensar mais do que aquilo que é pensado e conservá-lo, assim, em seu “desmesuramento” em relação ao pensamento; em entrar em relação com o inapreensível, mas garantindo-lhe seu estatuto de inapreensível. Da ideia de infinito, o infinito não é, portanto, um correlativo, como se essa ideia fosse uma intencionalidade que se realiza em seu “objeto”(LEVINAS, 1993b, p. 53/54).

Ao desejarmos o infinito, já o fazemos com um sentido de exterioridade, de não inclusão, diferentemente da forma como pensamos as coisas e o mundo cujo *telos* é a apropriação e o conhecimento das coisas em sua finitude. O que é pensado pela via da objetividade tem seu ser à mostra, ou seja, é passivo de ser conquistado por um Eu no seu percurso de identificação. Diremos que o campo da objetividade é o espaço que o Eu solipsista utiliza como matéria de sua identificação. O infinito se coloca além das possibilidades do Eu: ele é transcendente, é o Outro totalmente outro, o estrangeiro, aquele de quem nada sabemos, pois apenas o temos como desejado ou na ordem de um psiquismo desiderativo⁵⁴.

Pensar o infinito, o transcendente, o estrangeiro, não é, pois, pensar um objeto. Mas pensar o que são traços do objeto na realidade é fazer mais ou melhor do que pensar. A distância da transcendência não equivale à que separa, em todas as nossas representações, o ato mental do seu objeto, dado que a distância a que o objeto se mantém não exclui – e na realidade implica – a posse do objeto, isto é, a suspensão do seu ser (LEVINAS, 2008b, p. 36/37).

Ao se afirmar que o infinito se revela pela ideia do infinito presente no Eu ou na subjetividade finitos, poderíamos ser levados a pensar que o sujeito, enquanto

⁵⁴ Essa noção levinasiana de Desejo por algo totalmente distante e desconhecido confronta-se frontalmente com a noção de desejo de Aristóteles exposta no livro III de sua *Ética a Nicômaco*. Para esse pensador, não podemos desejar o que não é passível de deliberação e, portanto, não se pode desejar o desconhecido. “Porque, após decidir em resultado de uma deliberação, desejamos de acordo com o que deliberamos” (ARISTÓTELES, 1991, p.46).

finitude, produz o infinito, assim como se produz uma obra qualquer, como uma casa ou um tratado filosófico. Esta questão deve ser esclarecida, pois, se admitirmos tal possibilidade, a própria ideia de infinito não se sustentaria.

Em primeiro lugar, o infinito levinasiano é um ente, tem a tessitura de um ente, existe, é real, e não se apresenta como ilusão ou como um ser neutro, sem conteúdo. A grande dificuldade de compreendê-lo resulta do fato de que o Eu pretende medi-lo e identificá-lo a partir dos parâmetros a que está acostumado. O infinito, portanto, não é uma categoria filosófica que se pode apreender a partir de um discurso meramente formal ou resultante de uma experiência vivida qualquer. A infinidade é característica de um ente que se constitui como o outro do Ser. Essa observação levinasiana não pode ser esquecida, nos lembra Costa: “trata-se do fato de que a transcendência, o infinito etc., é um ente, uma entidade e não um ser flutuante e neutro na forma de um terceiro termo mediador e iluminador entre o primeiro e o segundo termos de uma relação” (COSTA, 2000, p. 108).

Esta ideia descarta qualquer possibilidade de um ser infinito comportar a neutralidade e ser carente de entidade, como acontece com o Ser da ontologia em seu subsumir-se na existência anônima da totalidade. Convém lembrar que, para Levinas, a Natureza como “Grande Mãe” e o Estado, enquanto necessidade política acima de qualquer questionamento, apresentam-se como anônimos e neutros e, com isso, trazem em si o ideal de verdade do Ser da ontologia.⁵⁵ Definitivamente, o ente infinito não pode ter a característica da neutralidade e do anonimato. A impossibilidade de determinação e definição do seu ser não o torna neutro, torna-o, sim, não englobável, não cumulado por quem o pensa, pois seu conteúdo está além das possibilidades de mensuração e conhecimento do Eu cognoscente.

Retomando a noção cartesiana de infinito, a qual, aliás, Levinas corrobora, encontramos o sentido dessa impossibilidade de união entre o “eu penso” e “eu

⁵⁵ Certamente, Levinas está se referindo, no caso da natureza como grande mãe, ao pensamento de Heidegger, que, em certo momento, critica os poderes técnicos do homem, mas, por outro lado, exalta os poderes da posse da terra dando início ao sedentarismo humano, baseado na terra, na posse da terra. Quando se refere ao Estado, por sua vez, pretende criticar a noção de Estado dos contratualistas, principalmente a de Hobbes, que entende essa instituição como se tivesse vida própria, independente do homem.

pensado”, o que torna claro que, além de ser um ente, não se encontra em uma totalidade e não é ele mesmo uma totalidade: “A noção cartesiana de infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa. Designa o contato com o intangível, contato que não compromete o interior daquilo que é tocado” (LEVINAS, 2008b, p. 37).

Em segundo lugar, é importante apresentar o argumento levinasiano segundo o qual o infinito não tem sua produção ligada a um Eu ou a uma objetividade, quaisquer que sejam suas características. Neste aspecto, ele se contrapõe à ideia de um infinito pensado por uma subjetividade transcendental, pois, antes de ser pensado, racionalizado, o infinito é sentido. Surge na ordem da sensibilidade e não da inteligência.

Levinas insiste sobre a anterioridade do ente infinito em relação a qualquer ideia que se tenha dele. Com efeito, o infinito se encontra aquém do Eu que o pensa, nisso reside a sua anterioridade, assim como se impõe além do próprio pensamento na medida em que extrapola sua ideia. O ente infinito não cabe na ideia que se tem dele. Assim, concluímos sobre a impossibilidade de o infinito ser criado por algo diferente dele mesmo.

É bem verdade que o sujeito pensa o infinito, mas isso não significa que ele o cria. Ressalta-se, aqui, a anterioridade da afetação sensível em relação ao exercício do intelecto. É mais adequado dizer que a ideia do infinito se manifesta num Eu inicialmente sem o concurso do pensamento. O fato de se atribuir ao Eu a criação do infinito se dá, segundo Levinas, em virtude de uma confusão oriunda da ambiguidade do termo “produção”, que tanto pode significar criação, no sentido de feitura/criação de um utensílio qualquer, como também revelação/apresentação, no sentido de exposição.

A ideia de infinito não é uma noção que uma subjetividade forje casualmente para refletir uma entidade que não encontra fora de si nada que a limite, que ultrapassa todo o limite, e, por isso, infinita. A produção da entidade infinita não pode separar-se da ideia de infinito, porque é precisamente na desproporção entre ideia de infinito de que ela é ideia que se produz a ultrapassagem dos limites. A ideia do infinito é o modo de ser – a infinização do infinito (LEVINAS, 2008b, p. 13).

Lévinas considera que qualquer argumento contrário à compreensão do infinito como um ente que se produz, revelando-se inalienável e inacumulável por

qualquer outro ente, torna-se uma contradição nos termos, pois não é possível um Eu finito criar, no sentido de produzir um ente infinito. O que é possível, e o que de fato ocorre, é a finitude sentir e pensar ou ter em si revelada a ideia do infinito. Mas o infinito mesmo não está presente como criado em sua ideia; ele lhe é anterior e mais largo. O contato do finito com o infinito é mediado pela ideia do infinito que se revela no finito como produção do próprio infinito. O aquém e o além conjugam a posição do infinito. Como observa Costa:

O infinito como ente é anterior à ideia de infinito e sua infindição reside no fato de ele não caber na ideia que dele se tem (...). É infinito em virtude do fato de que a ideia que se tem dele pensa mais do que pode pensar, pensa um ente que não cabe nela, que a excede (COSTA, 2000, P. 108).

Toda tentativa de compreender a noção de infinito se dá pelo fato de o mesmo ser transcendente. A infindição do transcendente é o que lhe garante sua existência como diferente do Ser, exterior a qualquer determinação, ou a qualquer tentativa de totalização. A infindição produz no ser transcendente a sua própria transcendência, enquanto esta o livra da uniformização e cumulação por uma totalidade. Veremos, mais adiante, que o sentido de transcendência produz a queda da solidão do Ser fechado, provocando a saída do Ser para além de si. É nesta saída que se instala a ética enquanto relação de termos separados.

2.2.2 A Transcendência

Lévinas apresenta a noção de transcendência de forma distinta daquela apresentada pela tradição filosófica. Retomando a formulação hegeliana sobre a questão, observamos o fato de que, em verdade, não existe transcendência na dialética, uma vez que o horizonte do transcendente esbarra no movimento interno do Ser, até porque o fato de se pensar em horizonte já supõe um ambiente impróprio para o transcendente enquanto infinito. Na noção de transcendência da tradição, o que prevalece, portanto, é o sentido de interioridade, uma vez que o movimento da mesma se restringe ao universo do Ser. A exterioridade, característica de um ser

transcendente, não se faz possível, logo não é possível transcendência sem separação e exterioridade⁵⁶.

A separação, bem como a exterioridade, são condições necessárias para se pensar a ideia de transcendência. A distância entre o Ser e o transcendente se dá, necessariamente, pela separação de ambos, que, por sua vez, define a exterioridade do transcendente.

A ambiguidade da evidência primeira de Descartes, que revela, sucessivamente, o eu e Deus sem os confundir, revelando-os como dois momentos distintos da evidência que reciprocamente se fundamentam, caracteriza o próprio sentido da separação (LEVINAS, 2008b, p. 35).

Pelo exposto, é razoável compreender que os elementos que se relacionam, o Mesmo e o Outro, mantêm entre si uma interdependência, mas que não os faz perder a condição de serem separados. A manutenção da separação é fundamental, porque, sem ela, teríamos união, comunidade e, conseqüentemente, um elemento se submetendo ao outro, resultando em totalidade.

Para caracterizar melhor o sentido da separação, Levinas utiliza a noção de transcendência em duas vertentes: a religiosa e a filosófica. A transcendência religiosa traz em si a ideia de retorno, de religação, que supõe uma unidade da criatura com o criador. A relação entre estes últimos adquire uma conotação de saída e volta, traduzindo-se como reencontro, ou seja, reconciliação com o criador. Note-se que, nessa descrição, por mais que a criatura se distancie do criador, seu horizonte de possibilidades refere-se, necessariamente, a ele, o criador, impondo um limite bem definido. Esse percurso de saída e de chegada é análogo ao périplo do grego Ulisses⁵⁷. De fato, não há uma separação e, diferentemente da separação real, acontece um desenlace que tem como finalidade o reenlace, o “retorno” ao ser

⁵⁶ Como é possível algo transcender a si, se permanece dentro de si? Para que haja transcendência é necessário que haja um fora de si. Um espaço em que não seja preenchido desde sempre por quem transcende. Transcendência que não sai de si é uma contradição nos termos.

⁵⁷ O périplo de Ulisses é o protótipo de um caminho percorrido para a conquista de novas terras, novos povos com a intenção e a certeza do retorno, caracterizando uma falsa transcendência e ao mesmo tempo o exercício de cumulação em que o transcendente (as terras distantes, seus habitantes) tem a alteridade como condição só num primeiro momento.

verdadeiro, ao sempre verdadeiro e doador de sentido.

Se insistirmos em falar de uma transcendência em bases religiosas, esta só poderá ser pensada como momento finito. Ou seja, quando o ser criado está ausente, leia-se: separado do criador, e este se torna transcendente em relação àquele; mas, como já salientamos, é esperado que este momento seja superado, isto é, que o ser separado retorne e se junte ao criador, participando de toda sua criação. A liturgia é orientada para esse momento e a vida da criatura deve ser orientada para merecer esse retorno. Toda religião tem por objetivo a superação da distância entre criador e criatura, de tal modo que podemos afirmar que a transcendência religiosa se mantém apenas como condição para uma re-união que imporá o fim da transcendência. A transcendência religiosa é uma separação momentânea e se constitui como etapa de um “projeto” maior que se resume no retorno à esquerda ou à direita do pai, o criador.

Diferentemente, a transcendência em sentido filosófico extraído do pensamento levinasiano não admite momentos de separação, isto porque, se assim o fizer, terá que admitir momentos de união, e esses momentos podem se transformar em armadilha para um dos termos da relação, ou seja, se a separação não for radical e eterna, não haverá transcendência de fato e, assim, não haverá relação autêntica. A transcendência é uma separação sem fronteiras. As fronteiras fazem contato e, analogicamente, se atentarmos para o que ocorre com os Estados e seus limítrofes, podemos entender porque Levinas não admite fronteiras entre o Eu e o transcendente. A linha que separa os Estados é produzida por convenções e regras políticas e estas estão à mercê do momento histórico, da força, da boa ou má vontade dos que fazem fronteiras. Se os Estados estão em paz, as fronteiras são respeitadas e a separação está garantida; se os Estados estão em litígio, as fronteiras, elementos que definem a separação, devem ser ignoradas e a cumulação de um Estado pelo outro se torna iminente. Vários exemplos da história política mundial quanto às tentativas de anexação e de defesas de fronteiras atestam claramente porque Levinas pensa a separação para além das fronteiras. Assim, o transcendente não possui fronteiras, não depende de um estado de paz ou de guerra, não leva em consideração a relatividade como condição. O transcendente filosófico é incondicional. Na perspectiva levinasiana, não existe a possibilidade de um relaxamento da separação, pois perder a

transcendência por um instante, ínfimo que seja, é perdê-la para sempre.

A separação do Eu afirma-se como não contingente, como não provisória. A distância entre mim e Deus, radical e necessária, produz-se no próprio ser. A transcendência filosófica difere assim da transcendência das religiões – no sentido corrente e talmatúrgico e geralmente vivido deste termo – da transcendência já (ou ainda) participação, mergulhada no ser para o qual caminha, o qual detém, como para fazer-lhe violência nas suas redes invisíveis, o ser que transcende (LEVINAS, 2008b, p. 35/36).

O ente transcendente, o qual tem como condição *sine qua non* a infinção, mantém-se separado e exterior a qualquer relação possível. Não pode ser conhecido, representado ou inteligido, já que essas formas de abordagem fazem do abordado um conteúdo do ser que aborda. Levinas diz que a forma de abordagem em relação ao transcendente se faz por “referência” a este. Ter referência não significa necessariamente representar ou mesmo conhecer em sentido ontológico, já que a referência pode ser desencadeada pela ordem do sentir. Sentir, desejar, não requer fronteiras, demarcações e conhecimento, permitindo que o transcendente mantenha sua distância, sua alteridade.

Sabemos que a intenção levinasiana é buscar outro tipo de abordagem do Ser, sem que este se resuma ao espaço e exercício da solidão, já que esta destrói toda a possibilidade da alteridade. Essa característica do Ser como solitário é produzida pela ontologia enquanto exercício racional de representação, Inteligência e conhecimento do mundo e das coisas; como única doadora de sentido e, portanto, responsável pela via única, pela totalidade do pensar e do Ser.

O conhecimento foi sempre interpretado como assimilação. Mesmo as descobertas mais surpreendentes acabam por ser absorvidas, compreendidas, com o que há de “prender” no “compreender. O conhecimento mais audacioso e distante não nos põe em comunhão com o verdadeiro outro; não substitui a socialidade; é ainda e sempre uma solidão (LEVINAS, 2010, p. 46).”

O conhecimento, enquanto referência, segundo Levinas, permite a manutenção da separação entre os termos, evitando, assim, a cumulação de um pelo outro (tornando o ser cognoscente senhor de tudo, mas ao mesmo tempo, solitário pela sua própria ação de tudo poder). É necessário que o estado de solidão seja superado,

e, nesse sentido, é preciso que o conhecimento aponte para uma boa vida, para o bem, para o mundo da relação e do diálogo.

Para Levinas, é exatamente na diferença de perspectiva que apontam a ontologia e a ética no contato com o Outro, que violência e paz podem ser seus resultantes⁵⁸. A violência se produz neste espaço, pois na perspectiva ontológica é necessário conhecer sempre mais. Esse é seu combustível. Assim se pronuncia Levinas sobre o conhecimento em moldes ontológicos:

No que respeita ao conhecimento: ele é, por essência, uma relação com aquilo que se iguala e engloba, com aquilo cuja alteridade se suspende, com aquilo que se torna imanente, porque está à minha medida e escala. Penso em Descartes, que dizia que o cogito pode proporcionar-nos o sol e o céu; a única coisa que ele não pode nos proporcionar é a ideia de infinito (LEVINAS, 2010, p. 45).

Mas se conhecer é deixar o mundo às claras, saber sobre os pontos vulneráveis do conhecido, isso se torna um passo para a dominação. Para fugir dessa determinação ontológica, sugerindo alternativas a ela, Levinas propõe o conhecimento partindo da referência, porque esta mantém a integridade e a alteridade dos termos da relação

O conhecimento pela referência não se serve da intencionalidade, da visão, da vontade e da intuição, mas pode ser compreendido como o que resulta do Desejo metafísico e da epifania do Rosto. Conhecimento resultante do desconforto da exigência de justificativas, do fato de o Eu perceber-se diante de Outrem, de não intuir e nem ter a visão de quem é esse Outrem, que é um conhecimento que se inicia às escuras, sem pressupostos definidos no âmbito de uma estrutura que espera o que já se encontra desde sempre. E o mais significativo dessa perspectiva de conhecimento é que os termos envolvidos não perdem a condição original, ou seja, a identidade do Eu e a alteridade do Outro, pois essa é a condição e, ao mesmo tempo, seu resultado. O conhecimento pela referência permite a perenidade da separação, como distinção total e a distância impossível de ser percorrida entre os termos da relação de conhecimento.

⁵⁸ O contato inicial do Eu com o Outro pode resultar em ação responsável ou em ação violenta. Isso dependerá da resposta dada a pergunta do Rosto no frente a frente. Retomaremos a esse ponto no último capítulo de nosso trabalho.

Como escreve Costa:

A relação de conhecimento como referência evidencia a “separação” e a “distância” como modo nos quais se pode encontrar o “ser que conhece” e o “ser conhecido”. O “ser que conhece” encontra-se no modo da “separação” em relação ao “ser conhecido”. Ele é um “ser separado”. O “ser conhecido” por sua vez encontra-se no modo da distância em relação ao “ser que conhece”. Ele é um “Ser distante”. Levinas adverte que “separação” e “distância” não impedem a relação: pelo contrário, são constitutivos dela (COSTA, 2000, p. 122).

Esse ambiente de separação e distância tem como termos o Mesmo e o Outro. O Mesmo, enquanto separado, e o Outro, enquanto distante, só se mantêm íntegros e na relação se um não destruir o outro. Nem o Outro pode destruir o Mesmo enquanto idêntico a si, nem o Mesmo pode destituir o Outro de sua alteridade.

Antes de abordarmos a ideia de transcendência levinasiana, cumpri-nos lembrar que, para ele, a transcendência, na tradição filosófica, quase sempre foi pensada como imanência, ou seja, ferindo de morte suas próprias possibilidades. Levinas se utiliza da noção e dos processos de saber para demonstrar a impossibilidade da transcendência no pensamento ontológico: “É no psiquismo humano como *saber* – que vai até a consciência de si – que a filosofia que nos é transmitida situa o lugar natural do que é significativo e a origem da filosofia; é no saber e na consciência que ela procura o espírito” (LEVINAS, 1991, p. 13).

Alguém poderia suspeitar que Levinas desconsiderasse o saber como algo essencial para o ser humano, todavia este não é o caso. Seu interesse é mostrar que o modo como o saber é urdido e definido como válido se encontra num escopo em que seus limites são os da consciência e, portanto, do sujeito. Para ele, isso tem consequências importantes, porque destitui qualquer possibilidade de se pensar uma transcendência verdadeiramente transcendente ao sujeito. A referência do sujeito é sempre o seu vivido e inteligido; nesse sentido, pode-se afirmar que tudo que, porventura possa escapar dessa condição, ou é aberração ou não é real. Deste modo, não existe transcendência, e tudo o que foi pensado como transcendência, por exemplo, no pensamento de Hegel, Husserl e Heidegger, não pode ser considerado como tal, pois se encontra limitado para o interior, pela inteligibilidade do Ser. Pode-se fazer uma leitura do “espírito absoluto” dentro do marco da consciência como

inteligibilidade do vivido. Pergunta-se: como é possível a transcendência, se tudo já está posto no exercício livre do espírito e que o saber se constitui como tomada de consciência desse exercício? De forma análoga, mas com a especificidade da questão da intencionalidade do pensamento de Husserl, pode-se questionar se a transcendência seria razoável de ser pensada, num contexto em que o saber deriva do ato intencional do sujeito e, assim, a partir de uma consciência.

A intencionalidade husserliana dá o tom da possibilidade do conhecimento e, nesse caso, da impossibilidade da transcendência, pois aquela limita o saber às suas próprias condições: “basta a fenomenologia husserliana interrogar as intenções do pensamento para saber onde o pensamento quer chegar. (...) Nada vem desconcertar alguma vez esse desejo intencional do pensamento e não mostra-se à sua dimensão (LEVINAS, 1991, p. 17).

Não temos a intenção de desenvolver a compreensão de Husserl sobre a transcendência, mas é importante realçar onde ela é possível e a que se refere, segundo nosso autor. Para Levinas, a ideia de transcendência, em Husserl, surge como referência aos níveis de conhecimento e, desse modo, no marco de uma teoria do conhecimento em que se passa de um nível anterior e inferior de uma atitude natural, para uma atitude consciente ou transcendental. Esse é o próprio movimento da “redução fenomenológica” que parte de uma intencionalidade e se dirige “às coisas mesmas”: “A redução significa a passagem da atitude natural à atitude transcendental” (LEVINAS, 1997b, p. 120). Para Levinas, essa passagem está relacionada diretamente com a intenção husserliana, precedida pela cartesiana, de estabelecer um conhecimento com grau de certeza elevado; ou seja, a atitude transcendental é o estágio em que o conhecimento adquire o grau de certeza e de clarividência necessários para ser considerado científico.

A transcendência em Husserl não teria referência a uma alteridade, a um diferente do Eu e da consciência, mas a um exercício da própria consciência, em seu processo de saber.

Em Husserl, a redução permanece até o fim passagem de um conhecimento menos perfeito a um mais perfeito, a redução, a qual o filósofo se decide como que milagrosamente, não é motivada senão pelas contradições que surgem no

conhecimento ingênuo (LEVINAS, 1997b, p. 125).

Como consequência dessa compreensão – em que o conhecimento em nível superior, por assim dizer, decorre de uma intenção do sujeito ao ponto de promover o objeto por esta própria intenção, com a especificidade da redução fenomenológica –, deduz-se daí o fato de que há uma precedência e centralização do conhecimento no sujeito pensante, na consciência e, neste sentido, o sujeito está apto e livre para dar conta de todo o universo. Tudo que adquire um sentido, assim o faz pela determinação do sujeito de ir “às coisas mesmas”, sem restrições, mas com o cuidado de utilizar a técnica certa para isso. Tudo depende de como o sujeito encara (intenciona) o mundo.

Neste sentido, Husserl estabelece o sujeito como mônada. O sujeito pode dar conta do Universo no seu foro íntimo. Toda a relação com outra coisa se estabelece na evidência e tem nele, por conseguinte, a sua origem. A sua relação com outra coisa, antes de ser um comércio, é uma relação de inteligência. O mundo pode traduzir-se em termos da sua experiência subjetiva, o eu detém os fios de todas as camadas da realidade, de todas as suas formas, por muito afastadas que estejam da subjetividade. (LEVINAS, 1997b, 61).

Por essas considerações é que Levinas chega à conclusão de que a transcendência pensada por Husserl não se configura como uma verdadeira transcendência, porque se refere à consciência e suas possibilidades sem sair de si.

Com Heidegger, não é diferente a condição de transcendência ou a possibilidade do transcendente, na medida em que tudo se encontra significativamente na dependência do Ser. Como dissemos anteriormente, o *Dasein*, enquanto ente, tem sua significação e seu sentido respaldados pelo fato de que é ele o único ente que pergunta pelo Ser. Neste caso, esse ente especial só adquire essa condição pelo fato de estar circunscrito no Ser, ou seja, o limite da realidade e da racionalidade é o Ser, de tal modo que o ente que não conscientiza-se sobre o Ser tem a sua condição de existente desqualificada. Perguntar por algo transcendente ao ser é tarefa que extrapola a condição do *Dasein*.

Contra essa impossibilidade da transcendência, Levinas compreenderá o pensamento como psiquismo além das fronteiras do Ser, como algo transcendente às

possibilidades do Ser, seja pelo seu visar, seja por qualquer outra força que se restrinja a Ele: “pensamento que não é nem visar, nem visão, nem vontade, nem intenção” (LEVINAS, 1991, p. 23).

Nesses três casos, em que nos referimos ao modo como os pensadores citados compreendem o saber e o pensamento, constatamos a impossibilidade da transcendência em sua fundamental condição de totalmente separada e sem dependência do sujeito, ou seja, como imanência. Essa é uma constatação que Levinas nos oferece em diversos momentos de sua obra e que resumimos com um questionamento que faz em seu livro *Transcendência e Inteligibilidade*⁵⁹:

Mas a noção de transcendência, de alteridade, de novidade absoluta – a noção de absoluto – deixar-se-á ainda designar entre os inteligíveis se, precisamente, enquanto noção do outro, do transcendente, do absoluto, tem de decidir sobre o saber que a teria investido e assimilado, sobre o mundo onde ela poderia aparecer mas desde já fazer-se imanência? (LEVINAS, 1991, p. 17).

Sua resposta é negativa, porque não há nenhuma possibilidade de transcendência, caso esta seja pensada como uma visada intencional, ou resultante de qualquer ação que seja desencadeada pela livre resolução do sujeito. Assim, a transcendência dependeria do ser ao qual é transcendente, portanto, em relação a ele, não passaria de imanência.

O Outro é transcendente ao Mesmo pela distância, e esta, por sua vez, traz em si a característica da infinidade, da impossibilidade de percorrer essa distância. O transcendente é o Outro, que pode ser conjugado na figura do órfão, da viúva ou do estrangeiro. O Outro é totalmente diferente do Mesmo e a relação entre ambos se dá pelo Desejo. É nesse ponto que Levinas justifica a metafísica como desejo pelo Outro e como uma nova abordagem do Ser, mais original que a ontologia, por ser capaz de dar alternativas à violência da razão ontológica.

⁵⁹ Obra publicada em 1984, resultado de conferência e entrevista ocorridas na Suíça. Versa basicamente sobre compreensão de uma transcendência que não se circunscreve no Ser, mas como referência ao Ser para apontar o seu fora.

2.2.3 A Metafísica

Antes de desenvolvermos a noção de Desejo, noção esta fundamental para se compreender a articulação entre os termos tratados neste tópico, nos ocuparemos da noção de metafísica, último termo dessa tríade. Infinito, metafísica e transcendência são termos cujos sentidos nos levam para o mesmo lugar, ou seja, a cada um se ligam definições que nos conduzem à exterioridade de forma tão própria que não se pode, mesmo com grande esforço, deixar de tomar o rumo contrário à interioridade. Metafísica, portanto, aponta para o “de outro modo que Ser”, para além de todo Ser. Ela se encontra no espaço e movimento que vai do “ter os pés fincados aqui em baixo” para “o estar com a cabeça em outras paragens”. Mantém certo desconforto em face do “Meu”, motivado por uma aspiração pelo “do Outro”. Isso não significa ganância ou vontade de destruir o Outro. Significa, mais precisamente, admiração, pura admiração pelo que não me pertence, vontade de socialidade com aquele a que me refiro, mas não o conheço.

A verdadeira vida está ausente. Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste álbi. Está voltada para o “outro lado”, para o “doutro mundo”, para o “outro”. Sob a forma mais geral que revestiu na história do pensamento, ela aparece, de fato, como um movimento que parte de um modo que nos é familiar – sejam quais forem as terras ainda desconhecidas que o margem ou que ele esconde – de uma “nossa casa” que habitamos, para um fora-de-si estrangeiro, para um além (LEVINAS, 2008b, p. 19).

A metafísica se instaura como movimento do “cá em baixo”, do aqui que se nomeia o Eu Mesmo, para o “lá nas alturas”, para aquilo que não tem nenhuma determinação que me seja palpável. O “meta” da metafísica não é apenas um “mais além”, é, sim, um “completamente além”, sem nenhuma possibilidade de alcance do Mesmo em suas intenções ontológicas, mas completamente possível à sua disposição ética pelo Outro. Está para lá de minhas possibilidades. A distância que se situa entre o familiar e o estranho-estrangeiro, nunca se desvanece. Sua altura não se torna menor. Em verdade, ela não tem medida – ela é a medida da própria altura: “O termo desse movimento – o outro lado ou o outro é denominado outro num sentido eminente. Nenhuma viagem, nenhuma mudança de clima e de ambiente pode satisfazer o desejo

que para lá tende” (LEVINAS, 2008b, p. 19) Este é o sentido de exterioridade que a metafísica levinasiana instaura ao apontar para “o além” do Ser, do Eu. A metafísica se constitui como uma exterioridade “aquém e além” do Ser, e sua condição de “aquém” como anterioridade é que permitirá a Levinas justificar a anterioridade dela, metafísica, frente à ontologia.

Levinas reflete sobre o sentido da metafísica, enquanto exterioridade e separação, explicitando seu entendimento sobre a noção de teoria tanto em seu sentido ontológico, quanto no sentido metafísico que propõe. Essa distinção, por um lado, fundamenta a constituição da totalidade como característica do pensamento ontológico e, por outro lado, permite que a transcendência se ligue à metafísica, constituindo-se como seu fundamento.

A análise levinasiana sobre teoria entende esta, a teoria, sem que seu exercício retire do ser abordado sua alteridade, pois, dependendo do sentido da abordagem teórica, este ser poderá perder aquilo que o caracteriza como Outro. Se o ser conhecido perde sua autonomia, sua alteridade, ao relacionar-se com outro ser, é porque a teoria tem feições ontológicas. Se o contato entre o cognoscente e o ser conhecido não resulta na cumulação do último pelo primeiro, é porque a abordagem teórica se deu metafisicamente.

O saber ou teoria significa, em primeiro lugar, uma relação tal com o ser que o ser cognoscente deixa o ser conhecido manifestar-se, respeitando a sua alteridade e sem o marcar, seja no que for, pela relação do conhecimento (...) mas teoria significa também inteligência – logos do ser – ou seja, uma maneira tal de abordar o ser conhecido que a sua alteridade em relação ao ser cognoscente se desvanece (LEVINAS, 2008b, p. 29).

O problema está no fato de que a teoria, no sentido ontológico, permite ao ser cognoscente portar-se da forma que melhor lhe convier para alcançar seus objetivos. O processo de conhecimento se justifica como liberdade total e irrestrita do ser cognoscente. O ser conhecido se situa como vítima e não como termo da relação. Portanto, a não limitação da ação do ser cognoscente permite a cumulação e a destruição da alteridade do ser conhecido. Aqui surge a ideia de liberdade como ilimitação da ação de um Eu. “A espontaneidade da liberdade não se põe em questão.

Só a sua limitação seria trágica e faria escândalo” (LEVINAS, 2008b, p. 72).⁶⁰ Contrária a essa compreensão de liberdade, Levinas sugere outra compreensão de liberdade ligando-a à responsabilidade:

“A liberdade do sujeito que se apresenta não se assemelha à liberdade de um ser livre como o vento. Implica a responsabilidade – o que deveria espantar, já que nada se oponha mais à liberdade do que a não-liberdade da responsabilidade. A consciência da liberdade e da responsabilidade constitui o eu... (LEVINAS, 2008b, p.269/270).

Parece evidente que o movimento teórico que tem como base a liberdade ilimitada é centralizador, já que traz para si o que, em princípio, se situa na exterioridade. Não havendo exterioridade, não há relação e, portanto, alteridade. Isto significa que, no campo da teoria, em seu sentido ontológico, o Outro só mantém sua alteridade até o momento do contato. Este já significa sua dissolução na totalidade do ser livre, o ser cognoscente. Assim, a sociabilidade é mera ilusão, uma vez que na sua origem já se encontra seu fim, no sentido de destruição, de desaparecimento. Aqui encontramos a justificativa levinasiana da ontologia como teoria ou “inteligência dos seres”.

Contrariamente a essa compreensão de teoria, a metafísica, segundo Levinas, deve ser tomada no que diz respeito ao conhecimento fundado na liberdade, plantando a crítica no cerne dessa constituição ilimitada, pois esta “descobre o dogmatismo e o arbitrário ingênuo da sua espontaneidade e põe em questão a liberdade do exercício ontológico” (LEVINAS, 2008b, p. 29). O exercício da crítica, em seu caráter investigativo, sobre o momento em que se instaurou o dogmatismo arbitrário do livre exercício do ser cognoscente. A crítica não tem a intenção de instaurar uma totalidade; pelo contrário, sua intenção é a de constranger o exercício totalizante. O caráter crítico da metafísica a leva a um estágio “aquém” da ontologia, pois busca o que em filosofia denomina-se de “radicalidade da questão”. Levinas adverte que esse movimento de crítica não se dá *ad infinitum*, sob pena de se

⁶⁰ A noção de liberdade como não limitação, ou o poder tudo de um Eu, contraria a ideia de justificação da ação deste Eu e impede qualquer possibilidade de responsabilização de sua ação. Levinas identifica no pensamento europeu a predominância dessa compreensão. Sua compreensão sobre a liberdade se revela na relação direta com a responsabilidade provinda da exigência de justificativas do eu frente ao Outro.

transformar em exercício de liberdade ontológico. Sua intenção é mostrar que o dogmatismo ontológico não se sustenta ao ser confrontado, ao ser questionado sobre o seu direito à liberdade ilimitada.

O questionamento acerca do exercício do Mesmo sobre o Outro da ontologia confirma a precedência da metafísica sobre a ontologia. Para Levinas, a crítica e o questionamento devem ter primazia sobre o livre exercício da liberdade. Tomando a metafísica em sua posição crítica, ele a instalará como anterior ao conhecimento e a qualquer outra determinação pensável.

De maneira que sua intenção crítica a leva para além da teoria e da ontologia: a crítica não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Um pôr em questão do Mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que se faz pelo Outro (LEVINAS, 2008b, p. 30).

Quando, no prefácio de *“Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade”*, Levinas apresentava a sobreposição da moral pela política, sendo esta entendida como a “arte de prever e ganhar por todos os meios a guerra”, ele estava, na verdade, introduzindo a ética como questão fundamental do seu pensamento. *“Totalidade e infinito”* é a primeira obra de Levinas que traz de forma explícita suas preocupações de ordem moral. Mas é a partir da explicitação da noção de metafísica, e do seu questionamento sobre o exercício do Mesmo, que se instala, definitivamente, a problemática da ética em seu pensamento. A crítica ao exercício arbitrário da liberdade do Mesmo permite-lhe inquirir sobre o direito ilimitado do agir.

Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de outrem. A estranheza de outrem – a sua irredutibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética (LEVINAS, 2008b, p. 30).

A metafísica, portanto, neste aspecto de crítica, torna-se ética. Ou, dito de outra forma, a ética é constituída pelo questionamento da metafísica sobre a ação livre de justificativas. Justificar a ação, eis o sentido da ética levinasiana. A metafísica, enquanto saber que se fundamenta no respeito pela alteridade do Outro, assegurando sua exterioridade em relação ao Mesmo, coloca-se “além” do Mesmo pelo Desejo e

“aquém”, no sentido de anterioridade, pelo saber, enquanto crítica.

A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber. E tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia (LEVINAS, 2008b, p. 30).

Infinito, transcendência e metafísica são, pois, noções que fundamentam a possibilidade de romper com o Ser da ontologia. Elas permitem pensar outra forma de abordagem do Ser sem que este seja o desintegrador da alteridade do Outro. A metafísica aponta para o transcendente totalmente exterior ao Ser-Mesmo, porque a transcendência se fundamenta num infinito. A infinidade do transcendente o livra da liberdade ilimitada do Mesmo. O ente infinito é inatingível, sua infinidade não é passageira, é eterna.

2.2.4 Desejo Metafísico: Linguagem

Mas, ainda, é preciso discorrer um pouco sobre esse desejo, que é anterior à linguagem, e que a permite surgir como contato entre os termos da relação. Levinas dirá que este desejo é o Desejo metafísico, que deseja o que não se conhece, que está na distância intransponível, mas, como um “imã”, atrai o Mesmo. O Desejo metafísico é produzido pela beleza e generosidade do Desejado. Não é possível saciar este desejo, pois ele se dirige ao não identificável e localizável. O Desejado é absolutamente diverso, é o absolutamente Outro: “O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos” (LEVINAS, 2008b, p.20). Diferentemente da façanha de Ulisses, o Eu que deseja metafisicamente se embrenha mais e mais como que atraído pelo Desejado, sem nenhuma perspectiva de retorno ou de satisfação.

O Desejo é sem satisfação, uma vez que ele se alimenta da própria fome. Se um desejo torna-se saciado, ele não o é pelo infinito, posto que se encontra no âmbito da satisfação e da cumulação. Satisfação é a motivação da subjetividade

ególatra no seu ato de identificação.

Os desejos que podemos satisfazer só se assemelham ao desejo metafísico nas decepções da satisfação ou na exasperação da não-satisfação do desejo, que constitui a própria volúpia. A dessemelhança se dá no fato de que o desejo metafísico “deseja o que está além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o desejado não o cumula. Antes abre-lhe o apetite” (LEVINAS, 2008b, p. 20).

Além da não satisfação por parte do Eu desejoso, o Desejo metafísico se caracteriza pela ausência da necessidade em seu desejar. Levinas sustenta que a necessidade pode saciar-se; o Desejo metafísico, não. Isso ocorre porque a primeira é parte do sujeito, refletindo suas carências, e o segundo, embora sentido pelo sujeito, é inspirado pelo Desejado, pelo Outro. O Desejo metafísico não é necessidade nem almeja satisfação, porque vive de sua própria fome, alimenta-se dela. O Desejo metafísico é o desejo pela verdade e só quem o deseja é aquele que não tem falta de nada, um ser completamente saciado. Isso significa que o Desejo pela verdade não pode ser motivado pela carência, mas pela admiração, pelo Desejo do infinito.

É o desejo que mede a infinidade do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade da medida (...) mas desse modo, encontramos também a distinção entre Desejo e necessidade. O Desejo é uma inspiração animada pelo Desejável; nasce a partir do seu “objeto”, é revelação. Em contrapartida, a necessidade é um vazio da alma, parte do sujeito (LEVINAS, 2008b, p. 49).

O Desejo metafísico já não pode ser confundido com qualquer interesse, com qualquer aspiração que não seja a da verdade que se encontra em outro lugar. A verdadeira alegria não se produz apenas com a garantia de viveres para a saciedade da fome e da sede, e também a proteção do frio e do calor. Essas garantias são necessárias, mas não suficientes. O ente humano deseja mais do que há em seu redor, deseja o invisível, o que se encontra no segredo, porque, diferentemente da clareza, o segredo possibilita outras perspectivas. O segredo também faz parte do real e, portanto, permite a socialidade, diferente da objetividade dos Estados totalitários, como única realidade possível.

O real não deve determinar-se apenas na sua objetividade histórica, mas também a partir do segredo que interrompe a continuidade do tempo histórico, a partir das intenções interiores. O pluralismo das sociedades só é possível a

partir desse segredo (LEVINAS, 2008b, p. 45).

A dimensão de interioridade está resguardada no Eu separado como Mesmo. É ele que deseja a exterioridade do Outro, não como objeto de dominação, mas como relação metafísica ou ética. O Desejo metafísico já é acolhimento e se faz como saída de uma totalidade para um “diferente de Ser”. O acolhimento do Outro rompe com o Ser, mas esse rompimento não significa deixar de considerar ou destruir o Ser. Pelo contrário, tem o sentido de abertura para outros contatos do Ser com a exterioridade. A contraposição proposta por Levinas não se encerra entre o Ser e o nada. Ela está entre o sentido ontológico, violento e fechado, a que o ente está submetido no Ser e o sentido metafísico, que permite a quebra da solidão e o respeito pela alteridade do Outro.

É necessário avançar um pouco mais na compreensão da relação Mesmo-Outro e dizer que, se é pelo Desejo que o Eu é afetado pelo Outro, é pela linguagem que esse Desejo se materializa como relação pela palavra que, emitida como questionamento do Eu pelo Outro, inaugura o contato, com toda a distância e separação peculiares.

Como dissemos anteriormente, Levinas define o Outro como ser infinito e, portanto, transcendente às forças cumulativas do Mesmo. Considera que, apesar de exteriores um ao outro, é possível uma relação entre ambos de tal modo que nenhum dos termos dessa relação se aliene, se submeta ao outro. É importante que possamos ter clareza dessa relação em algum evento, que possamos constatar-la num plano prático e, destarte, mais palpável. Assim, exige-se um aspecto, uma atitude, algo que seja próprio do homem, que estabeleça um liame entre a construção teórica e a vivência material humana. Segundo Levinas, este elemento é a linguagem.

A linguagem, enquanto elemento que compõe a vivência humana sob a forma de fala, expressão, discurso, instrumento de comunicação e tudo que se possa atribuir a ele, dá conta dessa exigência do pensamento levinasiano, referente ao modo de contato do Eu com o Outro. Diríamos que, com o tema da linguagem, o pensamento levinasiano se insere verdadeiramente entre os homens, porque contempla a vivência

prática, extrapolando seu caráter meramente teórico, e se imiscui no que a filosofia instaura como prática, como vivência, resultando na ideia de que a verdadeira filosofia se revela em sua pureza não como pensamento neutro, mas como possibilidade de pensar a concretude do homem como existente real e prático. A própria pureza da filosofia está alicerçada na referência explícita ao fato social, como sugerido por nosso autor em passagem já citada neste trabalho. Para ele, todo pensamento deve pretender a pureza, que nada mais é do que se dirigir ao que existe de real. E o real, para ele, está entre a menor distancia entre o plano teórico e o prático.

Em suas análises sobre a tradição filosófica, Levinas sustenta que a filosofia, em sua vertente ontológica, tem como questão fundamental o problema da origem. A atenção dispensada aos princípios originários do mundo e do saber constitui uma das motivações essenciais do filosofar desde a antiguidade, até o mundo contemporâneo. Assim, por exemplo, tanto o elemento “água” de Tales como o “*noumeno*” kantiano representam essa busca incessante do caráter originário do mundo e do saber. Todavia, Levinas acentua que tal busca se afigura insuficiente ou mesmo malograda, porque equivocada.

O equívoco se dá porque o início não pode ser justificado enquanto tal, uma vez que traz consigo misticismos e inadequações que, segundo nosso autor, sempre exigirão um momento ou elemento anterior, mais originário que aquele apresentado. Desta forma, considerando a “água e o “*noumeno*”, este último é mais anterior, portanto, mais originário que o primeiro, mas ele não encerra a possibilidade de outro elemento que seja razão de ser dele. Ao elemento apontado como originário, exige-se uma causa e isto leva a uma busca interminável daquilo que constitui o mundo. Para Levinas, mesmo com a pretensão de a filosofia refletir o *Logos* num discurso lógico e racional, ela, como ontologia, se baseia em um exercício teórico que está centrado em uma anarquia completa, porque essa iniciativa de ir até o fundamento da existência do mundo, para Levinas, revela exatamente um mundo anárquico, sem origem. Ela, a anarquia se dá em razão de o conhecimento engendrado pela ontologia se estabelecer no âmbito de um passado histórico, desconectado do presente e irrecuperável. O fato tematizado já se encontra plastificado, feito, ultrapassado. O conhecimento, portanto, se instaura naquilo que já é passado. Esse é o campo de atuação das ciências em

geral, que tomam como objeto de estudo o fato enquanto fenômeno já posto e sobre o qual se pode falar.

O histórico está para sempre ausente da própria presença. Queremos dizer com isso que ele desaparece por detraz das suas manifestações – o seu aparecimento é sempre superficial e equívoco, a sua origem, o seu princípio estão sempre noutro lugar. É fenômeno – realidade sem realidade (LEVINAS, 2008b, p. 52).

Não se trata aqui de desqualificar a história, a arqueologia como ciências, por exemplo, pois são relevantes as suas contribuições para o conhecimento dos povos, mas de afirmar que a possibilidade de sua atuação tem um limite e que não poderão nunca chegar à causa das causas, porque ela simplesmente não existe, é anárquica. A questão que Levinas coloca é o fato de que a filosofia, enquanto ontologia, ao mesmo tempo em que pretende ser um discurso racional, em que essa racionalidade se apoia na racionalidade do próprio *logos*, desconsidera o fato de que não é possível descer até o último ponto causador de tudo, pois ele é irreal. O mais grave é que, em função disso, constrói, como fundamento de existência e vivência humanas, um aparato teórico que fecha o mundo humano numa redoma de orientação única que reflete o fundamento encontrado. Com efeito, o elemento originário será sempre questionado sobre sua própria origem, tornando anárquica a questão sobre a origem. Assim, a origem do mundo torna-se impossível de ser conhecida pela filosofia e pela ciência, e todo conhecimento erigido a partir de um fundamento decidido torna-se vulnerável, e isso não é declarado.

Levinas, todavia, considera possível justificar a origem do saber, sem que esta seja ilusória ou temporária. Esta justificação está ligada necessariamente ao fenômeno da linguagem.

O começo do próprio saber só é possível se quebrar o enfeitiçamento e o equívoco permanente de um mundo onde toda aparição é dissimulação possível, onde falta o início. A palavra introduz um princípio nesta anarquia. A palavra desenfeitiça porque nela o ser falante garante a sua aparição e socorre-se, assiste a sua própria manifestação (LEVINAS, 2008b, p. 89).

Mas é preciso compreender o sentido que a linguagem e seus elementos constitutivos assumem no pensamento levinasiano, para melhor entendermos sua

função na questão acerca da origem do saber.

Pensar o conhecimento em bases metafísicas, como já dissemos, é tê-lo puro, sem ornamentos. O olhar do ser cognoscente não se dirige a um ser coberto de roupagens que o escondem, como se dele fosse só um conhecimento superficial. O Desejo metafísico, que está na base da relação com o infinito, transcendente, que por sua vez apresenta-se como o Desejado e invocado pelo Eu, tem a condição de nu, completamente despido de qualquer ornamento. A linguagem materializa esta relação tomando o Eu e o Outro como totalmente separados, mas, ao mesmo tempo, como existentes reais que se relacionam entre si.

O “conhecimento puro”, a linguagem, consiste na relação com um ser que, em certo sentido, na relação a mim; ou se preferir, só está em relação comigo na medida em que está em relação a si, ser que se coloca para além de todo atributo, o qual teria justamente como efeito qualificá-lo, reduzi-lo ao que lhe é comum com outros seres; ser, por conseguinte, perfeitamente nu (LEVINAS, 2008b, p. 63).

Esta afirmação caracteriza, de forma inconfundível, a exterioridade do Outro como transcendente e no papel de interlocutor, que não corresponde a nenhuma indicação ou conceito comum ao Mesmo. A linguagem se dá e se constitui pelo ato de falar, pela fala de interlocutores que não estão em comunhão. Ela não se apresenta como unidade, mas como separação e, por isso mesmo, é capaz de manter os interlocutores num diálogo. Pelo diálogo, a nudez ou exterioridade do Outro como interlocutor não sofre nenhuma perda. A linguagem, o discurso e a palavra só se mantêm livres da dinâmica totalizante, se estiverem entre seres que não se apropriam um do outro. Assim torna-se fundamental que seja possível pensar em algo que possa impedir essa apropriação⁶¹.

“Nem todo discurso é relação com a exterioridade. (...) Não é o interlocutor nosso mestre que abordamos com mais frequência nos nossos discursos, mas sim um objeto ou uma criança, ou um homem da multidão, como diz Platão. O nosso discurso pedagógico ou psicagógico é retórico, na posição daquele que usa de manha com o seu próximo” (LEVINAS, 2008b, p. 59).

⁶¹ Uma observação é fundamental, pois, para Levinas, na maioria das vezes, nosso discurso toma o Outro como um objeto, passível de ser tematizado e representado. Para ele, esse é o caso do discurso retórico, bastante distante do diálogo que se instaura no frente a frente.

Para Levinas, a linguagem se impõe sob a forma de pergunta que exige uma resposta. A pergunta sobre as coisas, os conteúdos materiais e intelectuais, conceitos etc., se expressam sobre a forma *o que é? O quid?* A questão que se põe é sobre a *quididade* do que está em relevo. Ela visa à identificação do que é inquirido, exigindo uma substantivação e uma adjetivação. Perguntar sobre algo é fazê-lo em referência à sua essência, ou seja, em que ordem ela se enquadra. Portanto, a resposta não tem outro horizonte que não seja a determinação de, em que regra, em que classificação o que é perguntado se encaixa. Quando faço a pergunta: o que é um gato? Invariavelmente a resposta será constituída de termos como: animal, irracional, felino, quadrúpede, ágil, etc.. Todos esses termos são classificados como substantivos e adjetivos que já estão em voga, independente de ser este ou aquele gato. Nesse sentido, para Levinas, tanto a pergunta quanto a resposta têm um caráter ontológico.

Mas a pergunta e a resposta, independente de quem a faz e para quem é feito, pressupõe interlocutores. Quem interroga e quem é interrogado são anteriores ao próprio discurso, mesmo em seu início, isto porque perguntar é sempre perguntar alguma coisa a alguém. Significa que, ao ser questionado, o interlocutor já se encontra frente ao outro, isto é, ao locutor: “Mas a pergunta que se interroga sobre a quididade faz-se a alguém. Desde há muito tempo quem deve responder se apresentou, respondendo assim a uma pergunta, anterior a toda pergunta em busca de quididades” (LEVINAS, 2008b, p. 171).

Isto nos conduz à ideia de uma anterioridade à pergunta sobre a quididade, isto é, sobre a pergunta ontológica. Segundo Levinas, a pergunta *O que é?*, que se diz como “*quem é?*”, não é satisfeita com respostas que utilizem um conteúdo que diga respeito ao saber sobre quididades. Aquele que é interrogado já se encontra anteriormente à interrogação e não se constitui como seu conteúdo; ele já está ali, impassível, sem qualificativo algum; ele é o Rosto, que surge como resultante do Desejo metafísico, ou seja, Desejo pelo Outro.

O que é anterior a toda pergunta, não é, por sua vez, uma pergunta, nem um conhecimento possuído a priori, mas desejo. O *quem* correlativo do Desejo, o *quem* ao qual a pergunta se faz é, em metafísica, uma “noção” tão fundamental e tão universal como a quididade, o ser, o ente e as categorias (LEVINAS, 2008b, p. 171).

Isto demonstra o caráter originário da linguagem, na medida em que estabelece como fundamento, no sentido de uma anterioridade, a pergunta sobre a quididade. Para Levinas, quando se faz a pergunta ao Rosto, a resposta será o próprio Rosto, de modo que pergunta e resposta coincidem: “visar o Rosto é fazer a pergunta *quem* ao próprio rosto, que é a resposta a tal pergunta”(LEVINAS, 2008b, p. 172). Com a pergunta sobre e para o Rosto não se remete a nada anterior ao perguntado, não gera anarquia, questionamento *ad infinitum*. O Rosto é, portanto, o início de toda linguagem e de todo saber.

O Rosto é Outro, é Outrem, que me exige uma posição, que me interpela, que se revela a mim no frente a frente. O discurso, portanto, se inicia e flui num ambiente protegido de toda e qualquer dissimulação, porque não há tempo para tal e porque não há nenhuma mediação. O frente a frente impede qualquer preparação de cenário e qualquer discurso previamente construído. Ele é produzido na relação de dois seres que não se conhecem previamente e não se agregam cumulativamente, mas também não se distanciam mais do que a distância do frente a frente. A presença do Outro, como Rosto frente ao Mesmo, se dá como expressão, como fala, como revelação e não desvelamento. Revelação de algo totalmente novo que nunca esteve ali. Ele se apresenta como ele mesmo é, sem que seja representação de outro ser. Ele é pura integridade, é expressão de si mesmo, fala por si e exige que seu interlocutor se assumia como si próprio no frente a frente: “A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por isso mesmo. O rosto fala. A manifestação do Rosto é discurso” (LEVINAS, 2008b, p. 54). Essa manifestação pode gerar uma resposta, independente da direção que, por sua vez, possibilita o diálogo.

Mas o discurso assume uma característica peculiar, diferentemente da sua impositação retórica, que é a capacidade de desfazer o já dito, renovando-o, ou melhor, impossibilitando sua cristalização. O discurso, afirma Levinas, lembrando Platão, “desfaz a cada instante a forma que oferece” (PLATÃO apud LEVINAS, 2008b, p. 54).⁶²

⁶² Em Platão há uma clara valorização do discurso falado em relação ao escrito. Isso demonstra a preocupação desse filósofo em guarnecer a capacidade do discurso em seu aspecto do Dizer como renovação do que já foi Dito. O discurso oral é sempre contemporâneo de novas aparições e de novas

Essa capacidade de desfazer inviabiliza a cristalização da expressão pelo Mesmo. O desfazer do discurso promovido pelo Rosto do Outro aponta para seu próprio fazer. Ou seja, sua função é fazer desfazendo. Esse discurso, além de objetar o exercício do Mesmo como manipulador de formas plásticas e fixas, é produtor de significação e de sentido, uma vez que tanto um como o outro são produzidos no frente a frente. Apresentar-se significando é falar; e falar, aqui, não é ter uma intuição e proferi-la. O falar dá-se na presença do Outro, pelo espanto, pela exigência de posição. A palavra não expressa algo que subjaz, que está por traz como um conceito. Ela fala com e sobre o que se encontra em sua frente, sem subterfúgios.

O discurso não é simplesmente uma modificação da intuição (ou do pensamento), mas uma relação original com o ser exterior. Não é um lamentável defeito de um ser privado de intuição intelectual – como se a intuição, que é um pensamento solitário, fosse o modelo de toda retidão na relação. Ele é isso sim, a produção do sentido. O sentido não se produz como uma essência ideal – é dito e ensinado pela presença (LEVINAS, 2008b, p. 54/55).

A linguagem, segundo Levinas, é a origem do saber; não do saber pertinente ao Mesmo, já que produz o significado das coisas e do mundo, num eterno refazer, sem que a palavra caia na tentação de instituir-se como algo pronto e acabado. A respeito da possibilidade de a palavra cristalizar-se, Levinas confere maior crédito ao discurso falado do que ao escrito. O primeiro garante a mobilidade, o segundo perde-a, ou, pelo menos, sua capacidade de renovação é mais lenta.

A partir dessa perspectiva de mobilidade e cristalização do discurso, Levinas desenvolve sua argumentação com maior acuidade com a utilização das noções do *Dizer* e do *Dito*. Além de afirmar a primazia do *Dizer* sobre o *Dito*, embora todo *Dizer* se utilize de um *Dito* no momento mesmo do *Dizer*, nosso autor apresenta e reforça o caráter inovador do *Dizer*. A primazia do *Dizer* sobre o *Dito* traduz-se como originalidade. Para ele, o *Dizer* se encontra aquém de qualquer palavra, de qualquer conteúdo comunicativo. Embora o *Dizer* não prescindia do *Dito*, da palavra na sua manifestação, ele já se encontra anterior à essa manifestação. Nesse não prescindir está a possibilidade do *Dito* trair o *Dizer*, estabelecendo um discurso coeso, fechado e

paradigmático. Como bem observa Costa: “O dito atraíça o dizer, como já vimos – mas a única possibilidade de enunciar o dizer é pagando o preço de atraíça-lo no enunciado do dito” (COSTA, 2000, p. 156). A cristalização da palavra é possível porque o Dizer a proferiu, mas, por outro lado, o Dizer permanece com a prerrogativa de impedir a cristalização da palavra pela sua capacidade de desdizer o Dito. Essa é a dinâmica na renovação ou da atualidade do discurso no frente a frente que não pode se dissociar desses dois momentos da fala, o Dizer e o Dito.

Refletindo melhor sobre a proximidade e diferença entre o Dizer e o Dito, vejamos suas características mais próprias. O Dizer enuncia-se no Dito, ou seja, o Dito expressa algo que nem ele mesmo tem controle; não é sua origem, escapa às suas possibilidades de determinar a origem e o momento da enunciação do Dizer. Em verdade, o Dizer usa o Dito para enunciar-se: este é o preço pago pelo Dizer, mas não deixa determinar-se nem tampouco, aprisionar-se. Essa característica flexível do Dizer se dá em função de sua anterioridade em relação ao conteúdo da própria linguagem. O Dizer aponta para uma linguagem pré-originária, para o pré-lógico; ele não depende da linguagem, ao contrário, ele é seu fundamento; ele está diretamente ligado a um passado imemorial, sem lugar, sem contexto; seu sentido é completamente descontextualizado, não tem referências ao Ser.

Apesar da anterioridade e do passado imemorial, quando o Dizer anuncia-se no Dito, adquire uma flexibilidade que o Dito não possui, exatamente, porque o Dizer tem a prerrogativa de desdizer-se e desdizer o que está anunciado no Dito. O Dizer se manifesta como presente que atualiza o Dito. Assim, o Dito está ligado a um passado; não a um passado imemorial, mas àquele que constitui a estrutura ontológica do Ser que é ligado à ordem, aos conceitos e determinações universais.

O Dizer, portanto, não só é anterior à linguagem, à socialidade, como ele as funda e as atualiza. Ele possui um caráter móvel e dinâmico que não se deixa totalizar. Por outro lado, o Dito, mesmo anunciando o Dizer, permanece estático. Se pensarmos em uma mobilidade do Dito, ela será apenas movimento de repetição daquilo já posto. Este movimento é o próprio movimento do Ser. O movimento do Dizer, ao contrário, indica um modo diferente de Ser, sem determinações eternas.

O Dizer, que é pré-originário de toda palavra e toda comunicação, aponta para algo que está antes de qualquer saber, mas que fundamenta a subjetividade e a intersubjetividade. Isto se dá, também, sem fala, apenas pela posição do frente a frente que caracteriza a relação Mesmo-Outro. O Dizer, nesse sentido, é movido pelo Desejo metafísico, é o momento em que, no face a face, é exigida uma posição. Mesmo que a palavra ainda esteja ausente, o Dizer já se impõe, pois a palavra torna-se modo de revelação ou expressão do Dizer: “Mas a linguagem só é possível quando a palavra renuncia precisamente à função de ato e quando volta à sua essência de expressão” (LEVINAS 2008b, p. 196).

Com a originalidade do Dizer, reforçamos a ideia de que a linguagem elimina a anarquia que a ontologia impõe à origem do mundo e do saber. Com isso, a linguagem proporciona um mundo significativo e com sentido, a partir do Dizer que se produz no face a face. Isto tem a ver com o caráter docente da palavra que, mais do que ensinar, retoma o que foi ensinado, buscando esclarecê-lo sempre, evitando que ele se torne estático, assumindo uma forma plástica. O fato de o Dizer se expressar num Dito, ou de o Dizer expressar o Dito, trazendo, assim, a ideia de atrelamento, de uma unidade entre Dizer e Dito, faz com que se elimine a ideia de separação entre ambos. O Dizer sempre pode retomar o Dito e desdizê-lo ou dizê-lo de outra maneira. O Dito sempre pode ser ultrapassado pelo Dizer, pois este tem a prerrogativa de tirar do Dito qualquer autoridade que lhe venha a ser conferida. O caráter docente da palavra, portanto, não está só no fato de ela poder ensinar, mas, principalmente, de retomar o que é ensinado: “A palavra é sempre, de fato, uma retomada de que foi simples sinal lançado por ela, promessa sempre renovada de esclarecer o que foi obscuro na palavra” (LEVINAS, 2008b, p. 83).

Convém salientar que o caráter móvel e sempre possível do Dizer é atribuído ao fato de a relação do frente a frente não ser estática. Ela se dá sempre que a alteridade do Outro se apresentar ao Mesmo pelo Desejo metafísico. Essa é a verdadeira condição da mobilidade do mundo, das ideias e do próprio saber. Eis o que ainda afirma Levinas sobre o Dizer e o Dito:

Sempre distinguir, 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. Mas o dizer é o fato de diante do rosto, eu não ficar simplesmente a contemplá-lo, respondo-lhe. O *dizer* é uma maneira de saudar outrem, mas saudar outrem é já responder por ele. É difícil calar-nos diante de alguém; esta dificuldade tem seu último fundamento na significação própria do *dizer*, seja qual for o *dito*. É necessário falar de qualquer coisa, da chuva e do bom tempo, pouco importa, mas falar, responder-lhe e já responder por ele (LEVINAS, 2010, p. 71).

Com efeito, pode-se sustentar a condição originária da linguagem não só em relação ao saber, mas, também, como indica Levinas, em relação ao pensamento e à própria razão. Importa agora destacarmos o fato de que a linguagem funda e possibilita a manutenção da relação Mesmo-Outro.

Levinas afirma primeiramente que a linguagem se dá entre termos distintos, de modo que a separação, noção que já abordamos, é mantida e a sua necessidade torna-se fundamental. Não há linguagem sem separação, pois, do contrário, ela seria monólogo, discurso do Ser neutro, pura retórica. A linguagem nos moldes dessa compreensão tem a forma do diálogo, exige interlocutores que não sejam meros figurantes ou que produzam uma fala única: “Os pensadores separados só se tornam razoáveis na medida em que os seus atos pessoais e particulares de pensar figuram como momentos desse discurso único e universal” (LEVINAS, 2008b, p. 62). Isto representa o monólogo que emerge na fala do ser neutro.

Diferentemente, a linguagem, em sua própria origem, já exige pelo menos dois termos para se produzir. Estes termos são o Mesmo e o Outro: um é invocado, outro invoca; um se apresenta e exige do outro uma posição. Essas exigências são o fundamento do Dizer, da palavra, da expressão, que, por sua vez, é a chave da comunicação, da socialização. Todo esse processo desencadeado tem, no seu início, um ser que deseja e outro que é desejado. Portanto, não só a linguagem funda a relação Mesmo-Outro, como ela mesma se mantém na conservação desta relação. Ou seja, é na permanência da interioridade do Mesmo e na exterioridade do Outro que a linguagem surge como elo entre o Mesmo e o Outro. Elo difícil de ser dito, porque não é união, é aproximação ou proximidade que conserva toda distância possível.

A metafísica, portanto, é a primeira forma de relação entre o Eu e o Outro. Antes do saber e do conhecimento em bases ontológicas, existe uma relação que não

é determinada e orientada pelo sujeito, mas é resultante da existência real e inquestionável de termos que permanecem como tais, mesmo depois da relação. É um primeiro contado dos distantes, contato este que origina todo o pensamento e ação posteriores e que não se inscreve em uma anterioridade. É o início de todo o sentido do humano que tem no Desejo pelo Infinito o seu desencadeador. Por sua vez o Desejo pelo Infinito só é possível se o desejado é totalmente Outro e se sua transcendência seja eminente, sem dependência a nada, transcendência no sentido em que não seja possível outra interpretação que não seja a de ser distinta totalmente da imanência.

A metafísica é, portanto, a filosofia primeira porque, por ela, o sujeito, de fato, começa a pensar em referência ao totalmente Outro, possibilitando a verdadeira humanidade que é instaurada na justificação de um Eu frente a um Outro distinto do Eu, de tal modo que esta relação, antes de ser conhecimento, é ética.

Mas é necessário descrevermos onde e como essa relação torna-se possível. Para Levinas, esse “lugar” é o Rosto daquele que se apresenta em minha frente.

2.3 O Rosto: lugar próprio da Relação Ética

Dissemos, anteriormente, que a linguagem é a mediação, o elo entre dois termos distintos, em que um desses termos, o Outro, se assume como idêntico a si mesmo, sem nenhum tipo de conceito ou referência que lhe seja anterior. Esta não dependência, ou esta separação radical, Levinas denominará de alteridade. É a alteridade que faz o Outro, enquanto realidade exterior ao Mesmo e ao movimento de cumulação patrocinado pela ontologia, permanecer livre e exterior aos ditames do Mesmo.

Afirmamos que a linguagem, em sua própria estrutura de acontecimento, exige e faz com que o Outro continue separado do Mesmo. Mas é preciso aprofundar esse aspecto de conservação ou permanência do Outro em sua alteridade, uma vez que já apresentamos a possibilidade de a palavra se tornar um monólogo. Levinas tem

como preocupação afirmar a linguagem como termo de separação e relação entre o Mesmo e o Outro, mas também pensar um elemento ou uma noção que possa garantir a separação na relação dialógica e dialogal.

Cabe-nos investigar, agora, a noção de Rosto, que nos parece bastante profícua para essa empreitada. Para Levinas, a noção de Rosto é a chave para a apresentação ou revelação do Outro em sua alteridade. Para melhor compreender a arquitetura deste pensamento, no que diz respeito à noção de Rosto e sua importância neste contexto, faz-se necessário trazermos para o discurso alguns aspectos fundamentais dessa noção. Nós o faremos tomando-a, principalmente, como elemento constitutivo do face a face; mas não só, pois o mais importante é frisar os elementos que suprimem qualquer possibilidade de tematização ou totalização do Outro pelo Mesmo. Assim, ao mesmo tempo em que o Rosto é o que permite ao Outro aproximar-se na relação do face a face, ele é a própria proteção de sua distancia, suficiente para não ser descoberto, conhecido, inteligido e, portanto, cumulado.

O rosto é precisamente a única abertura onde a significância do transcendente não anula a transcendência para fazê-la entrar numa ordem imanente, mas onde, ao contrário, a transcendência se recusa à imanência precisamente enquanto transcendência sempre passada do transcendente (LEVINAS, 1993b, p. 62).

Para Levinas, todo contato entre o Mesmo e o Outro pressupõe um elemento que viabiliza esse contato. Se a linguagem, em certo sentido, deriva do fato de um ser se dirigir a outro pelo Desejo, e se o ser desejado se apresenta como transcendente, é preciso descrever a forma mesma desse contato; e mais, faz-se necessária a apresentação do que significa a condição do termo da relação que é linguagem. Ora, vimos que o Rosto aparece como lugar ou noção que, segundo Levinas, satisfaz a condição intersubjetiva e social do contato e que, ao mesmo tempo, evita ou tolhe qualquer tentativa de submissão de um dos termos, permanecendo sempre como relação. Deste modo, torna-se importante uma abordagem mais detida sobre a noção de Rosto.

Levinas descreve o Rosto como pedaço de pele que incorpora em si uma decadência total, uma pura fraqueza e franqueza dessa decadência. Isso se exprime

no face a face, o qual, em relação ao Mesmo, no frente a frente, não permite tempo para pensar, para articular qualquer tomada de posição, sem que seja aquela possível no instante mesmo da invocação que o Outro produz pela sua presença, que é mais que uma simples presença. O Rosto é destituído de qualquer substantivação e adjetivação anterior à sua expressão. Sua identidade se resume àquilo que se encontra no instante contemporâneo a seu apresentar. É impossível fazer-lhe surpresa como um “eu já sabia”, pois dele não se tem conceito ou representação alguma, nenhuma indicação capaz de, na apresentação, tomar-lhe como sabido. Ele é pura nudez de sentido. Nenhuma arma, nem, tampouco, vantagem ou defeito se inscrevem no Rosto como atributo. É uma pele simplesmente nua, sem cor e sem espessura – é pura falta.

Manifestar-se como Rosto é impor-se para além da forma, manifestada e puramente fenomenal, é apresentar-se de uma maneira irreduzível à manifestação, como a própria retidão do frente a frente, sem mediação de nenhuma imagem de sua nudez, ou seja, na sua miséria e na sua fome (LEVINAS, 2008b, p. 194).

A miséria, neste caso, contém em si a ideia de pobreza, mas no sentido de um vazio completo de posses, de víveres. Eis o que há de mais radical na ideia de pobreza. É a condição de pobre que faz do Rosto um exigente em seu aparecer no frente a frente por uma posição do Eu. A pobreza se transforma em poder de exigir. O Outro, além de pobre, torna-se altivo, revelando toda a sua altura. A miséria do Rosto o eleva às alturas, o faz senhor, na medida em que cobra uma posição sobre a sua pobreza. É nesse misto de pobreza e senhorio ou, como diz Levinas, “Humildade e Altivez”, que a linguagem torna possível a ética, uma vez que a aparição do Rosto é expressão de uma situação e exige uma resposta de cunho moral.

Despojado da sua própria forma, o Rosto fica tolhido na sua nudez. Ele é uma miséria. A miséria do Rosto é uma privação e já uma súplica na integridade que me visa. Mas essa súplica é uma exigência. A humildade une-se nele à altivez e dessa forma se anuncia a dimensão ética da visita (LEVINAS, 1997a, p. 236).

O Rosto, com sua miséria, rompe o passear tranquilo e livre do Mesmo quando provoca neste o espanto que, por sua vez, gera a exigência de uma resposta, uma justificativa ao seu viver livre e soberano frente à pobreza do Outro que está à sua

frente. Resposta imediata, sem prolixidade, resposta que mate a fome e a sede, pois elas não esperam concepção e execução de projetos: ela é atual e exige uma resposta atual.

Reflexão, análise, síntese e mesmo a tomada de consciência perdem sua importância no frente a frente. Isto significa que, nesse instante, o Eu não dispõe dos mecanismos de supressão da exterioridade, ou que eles não funcionam quando exigidos no contato ético. Não há tempo para pensar, pois ao interpelado cabe uma única saída: responder à interpelação, assumindo todo ônus que ela comporta, inclusive o da perda de seu poder – eis o que caracteriza a responsabilidade do Eu frente ao Outro.

O Rosto, em sua nudez, por fim, exige que o Eu responda por este estado; que, enquanto Mesmo, não tome o Outro como objeto de conhecimento, mas que, ao se deparar com ele, em sua nudez, no face a face, trema quando interpelado. Tremor que não significa medo, mas espanto. O momento da interpelação faz o Eu reconhecer e se sentir à frente de uma real e radical exterioridade que é o Rosto. Ele é o lugar do Outro transcendente e infinito que reflete a condição do pobre do órfão, da viúva e do estrangeiro. O Eu, quando não fica alheio à pobreza do Outro no face a face, quando sofre o peso da sua obrigação, proporciona um contato entre os termos distintos, porque esse contato é metafísico, é ético, uma vez que esse contato é anterior a qualquer determinação intelectual e racional; e o que resulta desse contato é a capacidade do Eu responsabilizar-se pelo Outro: “Ser Eu significa desde logo não poder subtrair-se à responsabilidade. Este acréscimo de ser, esse exagero a que se chama ser eu, essa saliência da ipsidade no ser, cumpre-se como turgescência da responsabilidade” (LEVINAS, 1997a, p. 237).

Resta-nos indicar como e porque o Rosto funciona como ponto de separação e dispositivo que conserva a mesma, garantindo a autonomia necessária para os termos da relação descrita por Levinas.

O Rosto traz em seu aparecer a feitura de um *enigma*, como algo que se apresenta escapando, fugindo de toda e qualquer caracterização e, portanto, do engradamento no sistema e da posse por parte do Eu. Por causa de seu caráter

enigmático, o Rosto será entendido como *vestígio*: “O vestígio é a presença daquilo que nunca esteve lá, propriamente dito, daquilo que é sempre passado” (LEVINAS, 1997a, p. 243). Vestígio tão radical que Levinas o define como vestígio de um vestígio. Não se trata de um vestígio que o Rosto deixa ao aparecer; mas o Rosto, ele mesmo é vestígio.

Voltemos nossa atenção para o momento do contato, do face a face. O Rosto aí se apresenta como visita, não como residente ou aquele que se demora em sua estada. Sua morada se encontra alhures. Ao se apresentar já tem em conta sua retirada sem que pudéssemos ao menos ver suas feições, apenas sentimo-nos tocados e interpelados pela sua visita. Mas de onde veio, para onde se retira e o que de fato é? Estas são questões impossíveis de serem respondidas e que reforçam o enigmatismo do Rosto e do Outro, conseqüentemente. Levinas reforça o caráter de visita enigmática do Rosto quando se utiliza de situações cotidianas: “... bateram à minha porta e não está lá ninguém, e, (...) um desconhecido bateu à minha porta (...) interrompeu o meu trabalho (...); ele fez-me entrar nos seus afazeres e nas suas dificuldades, perturbando a minha boa consciência” (LEVINAS, Apud NUNES, 1991, p. 12).

Aqui está presente a interpelação provocada pela presença do Outro, além da condição de estranheza e de desconhecimento que reforçam o sentido enigmático dessa presença. Alguém me interpelou. Disso tenho certeza, mas quem? Podemos supor que tenha sido um vizinho, um andarilho, um mendigo ou um estrangeiro, mas não temos elementos que confirmem a identidade de quem, de fato, bateu à porta. O único fato possível de ser afirmado é que alguém bateu à porta. Analogamente, podemos dizer que não sabemos a cor dos olhos, o formato do nariz, a espessura dos lábios, do visitante, apenas podemos dizer que um Rosto nos visitou, apresentou-se diante de nós com sua miséria e altivez peculiares e contundentes, que não poderíamos deixar de ter notado, isto porque nos perturbou. O ter notado não se refere à ordem do conhecimento, mas da sensibilidade, portanto, é mais correto dizermos que sentimos a presença da alteridade: “É no rosto de Outrem, que um Outro continuamente tenta aproximar-se, interferir, mas sempre pronto a retirar-se para o Lugar de onde veio. Ou melhor, quando eu me percebo da sua presença ele já não

está” (LEVINAS apud NUNES, 1991, p. 13).

A noção de vestígio ainda permanece forte quando se discursa sobre de onde vem e para onde vai o Rosto, antes e depois de sua presença. A princípio, o vestígio é rastro de algo que esteve em um lugar e que já não mais está lá, mas que, com prudência e diligência, é possível seguir o rastro até chegar àquele que produziu o vestígio deixado.

Levinas salienta que o vestígio do Rosto não se submete à ordem do desvelado ou do dissimulado. Isto o faria situar na ordem do Ser. Se assim fosse, bastaria uma investigação mais profunda para determinarmos o esconderijo de seu produtor. Para o pensador lituano, a ordem do vestígio é a do extraordinário, “perturbação irremissível, passado absolutamente volvido”, esta não se enquadra em nenhuma categoria, não se encontra no Ser neutro da ontologia, nem lhe faz fronteira. O Rosto está além e aquém do Ser. Este é o significado do enigma, mas não significa o desvendamento ou desvelamento do Rosto, pelo contrário, revela sua impossibilidade de desvelamento.

O além de onde vem o Rosto significa como vestígio. O Rosto está no vestígio do ausente absolutamente volvido, absolutamente passado, retirado naquilo a que Paul Valéry chama “o profundo outrora, outrora nunca bastante” e que nenhuma introspecção conseguiria descobrir em Si (LEVINAS, 1997a, p. 240).

O Rosto, em sua revelação no frente a frente como pele nua, mantém o caráter infinito e transcendente do Outro, tanto no seu subtrair-se da visitação em direção a um passado absolutamente irrecuperável, quanto na sua não localização. Não há uma geografia, ou mesmo anatomia do Rosto, pois seu único momento localizável é no face a face, mas de forma tão rápida e fugidia que não se constitui nem mesmo como presente, pois, em sua visitação, já é passado.

Para melhor justificar o caráter enigmático do Rosto, Levinas distingue vestígio de sinal, e o faz tomando como exemplo o trabalho do detetive, do caçador, bem como o uso de um cheque. Segundo Levinas, quando o detetive toma como sinal o lugar do crime, as marcas etc., ou quando o caçador, a partir das pegadas da caça, pode projetar sua localização, tudo que se constitui como vestígio está dentro de uma

ordem e de um mundo. Se o caçador ou o detetive forem bem sucedidos, este sucesso será creditado a eles pelo fato de tomarem por base uma ordem em um mundo, por usarem uma lógica do mundo. O historiador também age como caçador e detetive, tentando descobrir civilizações antigas, pois assim descobriria uma ordem para as civilizações vindouras. Nesses exemplos, há uma ideia de causa e efeito e isto só se dá dentro de um mundo ordenado. O vestígio encontrado pelo detetive e pelo caçador, ou a civilização antiga descoberta pelo historiador são sinais de uma ordem que exige um processo causal. Como explicação, portanto, o vestígio aqui é tido como sinal de uma ordem.

A palavra vestígio é usada com a função de sinal porque uma realidade indica a outra que encontra no mesmo plano, tudo acontecendo num plano intramundando onde se conhece a causa e o efeito, ou onde a partir de um se chega ao outro (LEVINAS apud NUNES, 1991, p. 14).

Esta é a ordem do conhecimento ontológico. Diferentemente disto, o vestígio do Rosto prescinde desta ordem. Apesar de exercer sua função de visitação no mundo, este não é previsto, ordenado ou projetado. O vestígio do Rosto se apresenta contrariamente, por exemplo, ao cheque, enquanto sinal⁶³. O cheque é usado exatamente para deixar vestígio ou sinal da transação comercial. O vestígio do Rosto torna-se vestígio de um passado imemorial. Eis para onde segue o Rosto na sua fuga da ordem do mundo. O vestígio traz em si o enigma não como um momento relativo, mas como algo eterno.

O vestígio autêntico, pelo contrário, transforma a ordem do mundo. Ocorre em “sobre impressão”. O seu significado original esboça-se nesta impressão deixada por aquele que quis apagar as suas marcas, com a intenção de efetuar um crime perfeito (LEVINAS, 1997a, p. 242).

⁶³ O cheque é uma ordem de pagamento expedida ao portador por alguém possuidor de dinheiro que se encontra sobre os cuidados de um banco. Assim, essa ordem de pagamento é expedida contra o banco a favor de seu portador. Quando não há dinheiro suficiente na conta do emitente para pagamento do cheque, ocorre o que chamamos de emissão de cheque sem fundos. Pelo fato de que o cheque foi instituído para saber quem emite e para quem é emitido, é possível rastreá-lo até chegar ao emitente. Deste modo, o sentido de vestígio que está ligado ao uso do cheque se opõe ao vestígio do Rosto: “Quando “pagamos por cheque” nas transações, para que o pagamento deixe um vestígio, o vestígio inscreve-se na própria ordem do mundo” (LEVINAS, 1997a, p. 242).

Entendemos que, para Levinas, o Rosto é a noção fundamental na produção e sustentação da relação Mesmo-Outro. O Desejo metafísico que origina a linguagem e a sociabilidade só se produz no frente a frente do Rosto que, ao mesmo tempo em que interpela, se esvai, foge. A profunda miséria e a altivez do Rosto incomodam e fazem girar a roda de forma contrária à direção antes assumida. A roda muda de direção porque o Mesmo deparou-se com o Outro no Rosto que o visitou e que, antes que o Mesmo o dominasse, já o deixou com a provocação ética. Sobre isso, diz Levinas:

Não sei se podemos falar “fenomenologia” do Rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, perguntou-me se podemos falar de um olhar voltado para o Rosto, porque o olhar é num primeiro momento ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objeto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar a cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos não se está em relação social com outrem. A relação com o Rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente Rosto, é o que não se reduz a ele (LEVINAS, 2010, p. 69).

O Rosto, portanto, tem a possibilidade de barrar o exercício livre do Mesmo e suscitar o diferente de si do Mesmo. A significação do Rosto está para além do Ser; encontra-se num passado que a ordem do Ser não a supõe, pois é um passado imemoral. O Rosto desconserta o Mesmo com uma interpelação que remete ao Outro, infinito e transcendente, ao “de outro modo que Ser”.

Depois de descrevermos a subjetividade em seus elementos constitutivos, destacando seu Desejo para a exterioridade e também o Outro como infinito e transcendente; e, em seguida, termos identificado um momento anterior à ontologia que Levinas denomina metafísica – que, por sua vez, se insere neste pensamento como filosofia primeira ou ética, justamente porque é identificada como o primeiro momento em que o Eu assume o existir de Outrem como real na presença do Rosto no face a face, sem nenhuma interveniência de elementos norteadores, anteriores à relação, provocando a necessidade de uma resposta (para Levinas, essa resposta é eminentemente ética) –, chega, então, o momento de descrevermos a responsabilidade como noção fundamental para a consolidação da teoria levinasiana a respeito das relações práticas entre os existentes humanos.

2.4 Responsabilidade Assimétrica: um excesso, uma tarefa sempre a cumprir

Antes de abordarmos a noção de responsabilidade, necessária se faz a retomada da questão do Mesmo e de seu exercício ontológico, no que diz respeito à teoria e à liberdade. Dissemos, anteriormente, que o saber ou a teoria podem significar uma relação em que o ser cognoscente respeita a alteridade do ser conhecido. Por outro lado, também afirmamos que saber e teoria podem significar inteligência do Ser – *logos* do Ser. Esse sentido de teoria determina uma abordagem do ser conhecido, de tal modo que sua alteridade se desvanece. Segundo Levinas, isso é resultado de uma forma de conhecimento que determina a liberdade como capacidade de o ser cognoscente agir sem limites: "Uma maneira tal de abordar o ser conhecido que a sua alteridade em relação ao ser cognoscente se desvanece" (LEVINAS, 2008b, p.30). Neste caso, o saber e a teoria apresentam-se como exercício livre e usurpador promovido pelo Mesmo, resultando em mesmidade, em totalidade. A ação orientada pelo saber e pela teoria significa ter imunidade e liberdade para tornar tudo uma realidade única. Essa é a questão que, para Levinas, mais interessa, qual seja, o fato de que a teoria que fundamenta as ações humanas, em moldes ontológicos, se fundamenta na liberdade como poder de tudo conhecer, sem nenhuma restrição: "A ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro" (LEVINAS, 2008b, 29).

Contra esse estado de coisas, Levinas sustenta que o essencial do saber e da teoria não é o seu poder de acumulação, sua enorme capacidade de absorver o que lhe é exterior, como ocorre com o glutão no que diz respeito àquilo que excita seu apetite. O essencial do saber é sua capacidade crítica.

A crítica ou a filosofia é a essência do saber. Mas o peculiar do saber não reside na sua possibilidade de ir para o objeto, movimento pelo qual se aparenta aos outros atos. O seu privilégio consiste em poder pôr-se em questão, em penetrar aquém da sua própria condição (LEVINAS, 2008b, p. 74).

Levinas chama a atenção para o fato de que o caráter crítico do saber pode

reduzi-lo a um aspecto que ainda permaneceria no âmbito da liberdade e do Mesmo. Se o pôr-se em questão do Eu se refere à pergunta sobre seu fundamento; e se ela é respondida de forma ontológica, ou seja, com a procura de um fundamento anterior ao que vige, então ainda permanecemos no Mesmo, isto porque o fundamento do saber, que é questionado pelo próprio saber, produziria uma busca infinita e estéril, processando-se livremente, determinando que o seu caráter crítico permaneça no âmbito do Ser, da ontologia.

Identificar o problema do fundamento com o conhecimento do conhecimento é esquecer o arbitrário da liberdade que se pretende precisamente fundamentar. O saber cuja essência é crítica, não pode reduzir-se ao conhecimento objetivo; conduz para Outrem (LEVINAS, 2008b, p. 75).

De toda forma, Levinas entende ser bastante interessante esse aspecto crítico que se encontra na própria liberdade. Segundo nosso autor, a verdade não se separa da inteligibilidade. No processo de compreensão e, portanto, de conhecimento, também se busca justificar os fatos. Na justificativa dos fatos, estes exigem certo tempo de parada da nossa espontaneidade. A parada é entendida como um obstáculo, uma vez que os atos, por exigirem justificativas, seriam injustos, de forma que a espontaneidade não obedece a normas; ela é livre e, como tal, se autodetermina. Assim, o obstáculo só será considerado pela inteligibilidade se a ação espontânea do saber for detida, ou seja, se também for posta em questão. A consideração pelo fato pressupõe a inibição da liberdade em seu afã de tudo poder: “É então que passamos de uma atividade sem consideração por nada a uma consideração do fato” (LEVINAS, 2008b, p. 72). Essa consideração torna a teoria possível para além das determinações ontológicas. Mas, além disso, além da impugnação da liberdade pelo obstáculo, segundo Levinas, a própria liberdade traz em si algo avesso à espontaneidade.

A famosa suspensão do ato, que tornaria a teoria possível, deve-se a uma reserva de liberdade que não se entrega aos impulsos, aos seus movimentos repentistas e mantém as distancias. A teoria onde surge a verdade é a atitude de um ser que desconfia de si próprio (LEVINAS, 2008b, p. 72).

Eis a liberdade se pondo em questão. Seu caráter crítico – que se observa na descoberta de sua fraqueza (pelo fato de não dar conta de sua origem, por

exemplo), ou na descoberta de sua indignidade, quando se percebe sem limites, sem consideração a nada – torna-se inibição de suas atividades. Quando a liberdade se percebe indigna, ela toma consciência de sua culpa e tenta justificar-se, não demonstrando seu exercício, mas tornando-o justo⁶⁴. Este é o momento em que é possível o ato ético pela colocação da liberdade em questão.

Abordar Outrem é por em questão a minha liberdade, a minha espontaneidade de vivente, o meu domínio sobre as coisas, a liberdade da “força que se afirma”, a impetuosidade de corrente e à qual tudo é permitido, mesmo o assassinio. (...) Uma ideia que se impõe pela clareza faz apelo a uma obra estritamente pessoal de uma liberdade, de uma liberdade solitária que não se põe em questão, mas que pode, quando muito, sofrer um fracasso. Só na moral ela se põe em questão. A moral preside assim à obra da verdade (LEVINAS, 2008b, p. 301).

Embora Levinas considere bastante importante essa constatação da impugnação da liberdade por si mesma, considera que a existência não se resume à liberdade. Para se fundamentar a verdade é preciso ir aquém da liberdade, pois é lá onde ela perde seu caráter ilimitado. O saber, portanto, deve se dirigir para aquém da obra do ser cognoscente que se comporta como mesmo. Sua direção deve apontar para fora do Ser: “A liberdade não está nua. Filosofar é remontar aquém da liberdade, descobrir a investidura que liberta a liberdade do arbitrário” (LEVINAS, 2008b, p. 74). O que provoca a crítica à liberdade, gerada pela consciência de seu limite e de sua indignidade, precede a própria verdade, que é, por assim dizer, a finalidade do saber.

Mas a consciência da indignidade, num primeiro momento, e isso é fundamental, não diz respeito à verdade, uma vez que ela não se refere a um fato, pois não se trata de considerar fracassado o processo de conhecimento de um fato. Trata-se, precisamente, da constatação de que à minha frente há outrem, infinito e transcendente e que não se põe como um fato: “A consciência primeira da minha imoralidade não é a minha subordinação ao fato, mas a Outrem, ao infinito” (LEVINAS, 2008b, p. 73). O Outro, portanto, se apresenta como anterior à espontaneidade do Eu.

⁶⁴ Justo, nesta passagem, tem o preciso sentido de justificado. A Justiça como instituição mediadora das relações intersubjetivas será considerada especificamente no último capítulo. Entretanto, salientamos que sua compreensão em sentido levinasiano se relaciona necessariamente com o sentido de justiça como justificação.

A verdade, para Levinas, se encontra na dependência do esclarecimento desse choque, desse espanto que é a contração do Eu resultante de sua constatação de que existe algo exterior a si e que não tem poderes sobre ele e, como consequência, sente-se brechado em sua ação livre diante do mundo. O momento do choque define a relação primordial como Mesmo-Outro. Doravante, não será possível deixar de considerar essa conjuntura do Outro como um diferente de si.

A consideração do Outro não é obra livre do Mesmo. Este é impelido a reconhecer o Outro. Mas o Outro independe da tomada de consciência do Mesmo. Ao contrário, o Outro, por sua presença independente, faz com que o Mesmo se questione sobre seu direito de ser e agir livremente.

O acolhimento de outrem é *ipso facto* a consciência da minha injustiça – a vergonha que a liberdade sente por si própria. Se a filosofia consiste em saber de uma maneira crítica, ou seja, em procurar um fundamento para a sua liberdade, para a justificar, ela começa com a consciência moral em que o Outro se apresenta como Outrem e em que o movimento da tematização se inverte (LEVINAS, 2008b, p. 76).

A consciência da indignidade se dá concretamente quando, na disposição do frente a frente, o Eu é impelido, exigido na sua onipotência e solidão a voltar-se para o que se apresenta não como um objeto de conhecimento, mas como um Rosto que exige uma resposta sobre sua miséria e pobreza. Mas como o Eu se suspende em seu poder diante de um Rosto miserável? Para Levinas, essa condição de miséria se reveste em altivez, em exigência (conforme dissemos anteriormente). A liberdade do Eu sente-se impotente para prosseguir sua aventura, na medida em que o que está à sua frente não se dobra ao conhecimento, pelo contrário, questiona o poder cognoscente do Eu. É no frente a frente do Rosto, ou no face a face que, segundo nosso autor, o fenômeno ético se inicia. O ato moral pressupõe essa impugnação da liberdade do Eu pela alteridade do Outro, que se apresenta na visitaço do Rosto. Todo esse transtorno imposto ao Mesmo se dá pela presença real do Outro, mas, principalmente, pela forma enigmática com que este se apresenta, impedindo o seu conhecimento por aquele.

O Rosto do Outro é ambivalente, pois se manifesta, mas não se deixa captar. Diz-nos Nunes: “Na sua ambivalência manifesta-se o enigma do Rosto, o qual ao invés de se deixar reunir reenvia para o infinito e para o transcendente” (NUNES,

1991, p. 10). Mas a visitação deixou marcas profundas no mesmo e elas tiraram-no da sua tranquilidade. Sua intranquilidade se reveste na tomada de consciência sobre sua indignidade. Seu questionamento não é mais sobre o que deve conhecer, mas sobre seu direito ao conhecimento. Não é mais sobre o Ser, mas sobre seu próprio direito a ser. A questão colocada no frente a frente interroga o próprio direito de ser do Eu. Essa questão é mais radical do que aquela que se refere ao fundamento do Ser. Isso é reforçado com a afirmação de Vila-Châ: “A pergunta de Heidegger pelo sentido do Ser perde o seu caráter fundamental-ontológico. A questão radical é an-narquica, desprendida do fundamento” (LEVINAS, Apud VILA-CHÂ, 1991, p. 46).

Para Levinas, é neste ponto em que podemos substituir a liberdade, como fundamento da ação humana, pela noção de responsabilidade. Ela, a responsabilidade, se insere nesse contexto como resposta do Eu para a pergunta lançada pelo Outro, com sua presença miserável, que exige uma posição porque já o afetou. Essa resposta pode ser uma tentativa de desconsiderar a presença, mas, também, pode ser uma disposição para o acolhimento.

O rosto que acolho, faz-me passar do fenômeno ao ser num outro sentido: no discurso exponho-me à interrogação de Outrem e essa urgência da resposta – ponta aguda do presente – gera-me para a responsabilidade; como responsável encontro-me reconduzido à minha realidade ultima (LEVINAS, 2008b, p. 172/173).

Minha última realidade ou minha existência começa, segundo Levinas, com a presença do Outro. A minha realidade não se resume à minha vida, mas já pressupõe o Outro, de forma que não sou só no mundo. Essa constatação não se dá pela minha espontaneidade, mas exatamente pela suspensão dela. O Outro se torna problema para mim ou, mais precisamente, problema meu.

O momento da virada ética, ou seja, aquele em que a responsabilidade impugna a liberdade é descrito por Levinas de forma contundente, pois não é a liberdade que é fundamento do Mesmo, que me leva ao ato responsável. Ao contrário, é a responsabilidade como fundamento do Eu que me leva à impugnação de minha liberdade desmedida. A responsabilidade exige que o Mesmo se justifique em seus atos. Justificar os atos é colocar-me como um ser ético que se dá perante os outros,

independentemente de quem seja; e, principalmente, não tomar conhecimento sobre quem seja é o que torna esta justificativa compatível com a responsabilidade.

Mas como se instaura a responsabilidade em mim? Para Levinas, a responsabilidade se relaciona com o Outro, que é infinito e transcendente. O transcendente é perfeito e inspira à perfeição, pura bondade. Essa bondade, por sua vez, é desejada por mim. A consequência da impugnação do Eu pelo Outro é a consciência da minha indignidade, mas também um Desejo pelo Bem que sinto quando desejo o infinito transcendente do Outro. Ao desejar o Bem, tomo a ideia do perfeito como fundamento para minha ação. O transcendente é mestre e sua maestria se reveste em bondade e ensinamento. O perfeito, em toda sua amplitude e maestria, me visitou e se retirou deixando em mim o Desejo pela bondade: “a ideia de perfeito não é ideia, mas desejo. É o acolhimento de Outrem, o começo da consciência moral que põe em questão a minha liberdade” (LEVINAS, 2008b, p. 73). Esse acolhimento traduz-se como respeito e cuidado, que, em Levinas, impõe-se de modo bastante radical de tal modo que é pensado assimetricamente. A responsabilidade como Desejo pelo infinito, mais do que respeitar o Outro, assume para si a tarefa de um cuidado eterno para com Ele. Diríamos que a responsabilidade levinasiana tem as feições de eterna vigilância para com o Outro, mesmo sem o discernimento de quem ele seja. O dito popular “fazer o bem sem saber a quem” encontra justificativa nesta ação do sujeito responsável para com o órfão, a viúva e o estrangeiro; ou seja, pouco importa por quem sou responsável. Aquele por quem sou responsável, e me é exterior, é o Rosto com a indefinição epistemológica que lhe é própria.

Essa responsabilidade não é mensurável e nem encontra parâmetros que possam medi-la de alguma forma, mas é sentida pela força imposta pela miséria e altivez do Rosto. Não é acumulável para apresentar-se como uma espécie de *curriculum vitae*, pois responsabilidades assumidas se referem ao passado e não esvaziam responsabilidades presentes e futuras. A fome da responsabilidade não produz acúmulo, mas vive da sua própria fome, da sempre urgente e hodierna responsabilidade de agora: “É a responsabilidade ultrapassando a liberdade, que quer dizer, a responsabilidade pelos outros. Ela é um vestígio de um passado ao presente e à representação, vestígio de um passado imemorial” (LEVINAS, 1993b, p. 84).

O bem ou a bondade a que o Eu aspira pelo Desejo metafísico encontra-se aquém e além do Eu e dos poderes do Mesmo; por isso, desejar o bem é sentir-se impugnado, na medida em que a bondade não está na ordem da satisfação, e ao alcance do Mesmo, como estão a.

+s coisas das quais ele desfruta no mundo. Quanto mais somos responsáveis, mais assumimos responsabilidades, ou seja, o Eu deseja a bondade do infinito e assim reconhece sua finitude e assume para si a responsabilidade de justificar-se sempre perante os outros, porque sabe que o mundo não é mais só seu. Além do Ser existe um diferente de Ser. Eis uma das chaves para se compreender o mundo da moral.

A moral se instaura na afirmação de que o mundo é constituído de seres independentes e diferentes que se relacionam. A consciência moral é o acolhimento do Outro que se traduz como responsabilidade. Para Levinas, além da busca pelo saber ou pela inteligibilidade do mundo, é fundamental, para se chegar a uma humanidade mais justa, que o próprio saber se invista de um questionamento sobre si mesmo, sobre seu direito de subordinar tudo a seu projeto de objetividade. Não resta dúvida que o conhecimento é importante para os homens, mas é preciso questioná-lo e destituí-lo da compreensão em que as diferenças sejam vistas e sentidas como deformações e que necessitam ser conformadas pela obra do pensamento do Eu para terem um sentido. Assim comenta Susin:

O pensamento tem poder de modalizar, de conformar o mundo a si, de fazê-lo como um produto da consciência, poder de redução. E assim todo outro tomba sob o poder do eu no pensamento, nada entra sem a minha vigilância, e “nenhuma significação precede aquela que eu me dou” (SUSIN, 1984, p. 80).

Mas tanto a liberdade quanto a responsabilidade se dão no âmbito do sujeito, do Eu. Só o Eu pode quebrar a quadratura do Mesmo. Quando, no frente a frente, o Eu se sente envergonhado do agir sem medidas, embora esta situação tenha sido provocada pela miséria e altura do Rosto, é na ordem de sua interioridade que a responsabilidade é sentida e vivida. O resultado da crítica, neste caso, não é de forma alguma inserir-se numa realidade universal; ao revés, o Eu se afirma como responsável

e nega o Ser neutro da totalidade: “A impossibilidade de se esconder torna-se poder. O Eu é o ponto que contém a gravidade do mundo, aquilo que no ser desfaz a obra do ser, imperturbável e sem isenção. Ser *encurralado* em si, ele é o não-ser do Ser” (LEVINAS, 1997a, p. 285).

A mesmidade cansa o Eu. Este, como livre ou como pertencente a uma ordem universal, se sente sem motivos, sem ter que se pronunciar sobre nada. Quando este é instigado pelo Outro, acaba por adquirir um sentido, uma tarefa para si. Aqui ele desliga-se da totalidade e se dirige para algo aquém da sua própria origem. Ao se dirigir aquém de si mesmo, descobre-se responsável, porque deixa de ser único. Sua liberdade estará presente na medida em que ele se relaciona com uma realidade plural, tomando-a em sua pluralidade. Nessa atmosfera, a responsabilidade antecede à liberdade, enquanto esta se instaura na capacidade de o Eu abdicar de sua condição de Mesmo e dirigir-se para o Outro, infinito e transcendente. Isto nos permite compreender a humanidade, a cultura e a sociabilidade para além da racionalidade ontológica. Trata-se aqui de uma racionalidade ética que se exprime também pelo questionamento da inteligibilidade do mundo, mas, principal e fundamentalmente, pela justiça. A impugnação da liberdade pela responsabilidade nada mais é do que um chamado à justiça. Lembremos que a socialidade começa com aquela primeira pergunta que nem sequer fora pronunciada: “A minha liberdade não tem a última palavra, não estou sozinho” (LEVINAS, 2008b, p. 92). A pergunta é o próprio Rosto, Aquele que com sua presença é, ao mesmo tempo, pergunta e resposta. “Eis-me aqui”. O que fazer com esta miséria que me exige?

Não sou só no mundo, portanto não sou sem limites; tenho a responsabilidade de saciar a fome de quem se apresenta na condição de faminto. A justiça se faz deixando os afazeres e respondendo ao chamado da responsabilidade. Matar a fome é justiça. Conhecer o que é a fome e suas causas se tornam questões menos urgentes do que o próprio dever de saciar a fome de quem está faminto. Esta exigência não é feita a Outrem, mas a mim. A partir dessa exigência, posso ou não respondê-la, assumindo a minha responsabilidade ou não, agindo eticamente ou não.

O momento da inquirição do Rosto propicia ao Eu hipostasiar-se⁶⁵. Isto significa que o Eu tem a possibilidade de deixar de se submeter a uma existência geral e universal, para tornar-se um existente de carne e osso, ou seja, constituir-se como um Eu capaz de agir e de assumir seus próprios atos e seus próprios desejos. É pela hipóstase que o Eu pode tornar-se responsável, por ser capaz de dirigir-se para fora de si. Eis a substituição do princípio da liberdade pela noção de responsabilidade na constituição da subjetividade e da intersubjetividade.

... a recorrência do sujeito não é a liberdade da posse de si por si mesmo na reflexão, nem tampouco a liberdade do jogo no qual me tomo por este ou aquele atravessando avatares sob as máscaras do carnaval da história. Se trata de uma exigência que vem do outro mais além dos ativos de meu poder, para abrir um déficit sem limites em que se gasta sem contar com o Si mesmo, é dizer, livremente (LEVINAS, 2003, p. 198).

Mas é necessário ir mais além, pois a responsabilidade no pensamento levinasiano adquire uma característica que faz do ato responsável uma obrigação sempre exigida ao Eu, independentemente da obrigação do Outro. O tema da responsabilidade adquire centralidade no pensamento levinasiano, o que podemos perceber na leitura de sua obra e nos vários trabalhos que foram e são produzidos tendo como base a obra do autor lituano, talvez porque, de fato, seja a partir da responsabilidade que podemos dizer que o peso da sua exigência recai única e exclusivamente nas costas do Eu; ou seja, a exigência de responsabilidade não pode ser endereçada a alguém que não se conhece, que não pode ser identificado e, neste caso, sobra o Eu como o responsável na relação. O que chamamos de peso da relação ética, que é a responsabilidade, assume uma característica peculiar neste pensamento, a partir da ideia de uma dessimetria do agir responsável. Neste caso, o sentido de assimetria ética no pensamento de Levinas, refere-se precisamente à noção de responsabilidade⁶⁶: “O Eu da responsabilidade sou eu e não outro, eu a quem se

⁶⁵ A noção de hipóstase está relacionada diretamente com a compreensão do “Há” anônimo da existência por um ente que toma conta de seu próprio existir, ou seja, rompe as barreiras de uma existência sem existentes ou da inconsciência do existente de seu existir. “Chamarei *hipóstase* ao acontecimento sob o qual o existente se liga a seu existir” (LEVINAS, 1993, p. 82).

⁶⁶ Antes de fazermos a exposição sobre a assimetria ética, compreendemos ser importante um breve comentário sobre a assimetria relativa ao pensamento ontológico, considerando o sujeito cognoscente e o objeto de conhecimento.

quisera emparelhar uma alma irmã da que se exigiria substituição e sacrifício” (LEVINAS, 2003, p. 199).

A tradição filosófica, segundo Levinas, se empenhou em estabelecer qual de fato é o elemento que prepondera na relação de conhecimento, se o sujeito ou o objeto. Em alguns momentos, o sujeito foi tomado como o elemento desencadeador e, portanto, originário do conhecimento. Simplificando a questão, podemos afirmar que as correntes filosóficas racionalistas são adeptas de tal compreensão. Em sentido contrário, o objeto assume o posto de primaz no processo em questão. Neste caso, afirmamos que as correntes empiristas se situam na linha de frente na defesa desse entendimento. Em outros casos, tentou-se superar tal dicotomia ao se postular, e diremos que sem muito sucesso, a paridade entre os termos da relação, como é o caso do pensamento kantiano. De todo modo, no âmbito da ontologia, no que diz respeito ao conhecimento, existem posturas que defendem a simetria e outras, a assimetria sobre a função do sujeito e do objeto no processo de conhecimento.

Não resta dúvida de que a assimetria ética pensada por Levinas reporta-se à responsabilidade do sujeito em relação ao Outro. Neste caso, a assimetria observada nas teorias do conhecimento de cunho ontológico, quando aponta o sujeito como desencadeador do processo de conhecimento, poderia ser comparada a assimetria ética. Para Levinas, ocorre exatamente o contrário, ou seja, a assimetria ontológica que privilegia o sujeito impede qualquer possibilidade de assimetria ética, porque o sujeito, neste caso, é dotado de liberdade, no sentido de não ter limites, submetendo o Outro a seus desígnios. Por outro lado, a assimetria ontológica tomada a partir do objeto, do Outro não corresponderia, tampouco seria modelo para a assimetria ética levinasiana, porque não é possível exigir responsabilidade a quem não se sabe quem é, pois se situa na ordem do imprevisível.

Levinas observa que a assimetria no que diz respeito ao conhecimento ontológico, situa-se na esfera do saber e traz em si a ideia de poder como elemento mediador entre o Eu e o objeto. Este mesmo poder está presente na atitude do Mesmo quando dirige-se ao Outro. Levinas dirá que essa assimetria, pretendida ou rechaçada

na relação de conhecimento, tem o sentido inverso daquela que se apresenta no âmbito da ética, exatamente porque esta diz respeito ao dever, à responsabilidade e não concorrem para tanto o saber e o poder:

... nesta relação assimétrica com o Outro, com o Rosto do Outro, não se verifica conhecimento, mas desejo. Enquanto no conhecimento o outro é reduzido ao eu e assim o eu alcança a sua completude reduzindo o outro a si; no desejo o Outro mantém-se Outro, é Outrem e devido a sua altura exerce uma atração, um chamamento a que o eu não pode deixar de responder (LEVINAS, Apud BRITO, 1991, p. 93).

Observa-se, aí, o diferencial da assimetria em bases ontológicas da tradição filosófica e aquela relativa à ética, como pensa Levinas. Não se trata apenas de campos de análises e dimensões distintas. A assimetria, pensada no contexto da ontologia e da ética, ganha importância maior porque concerne ao fenômeno das relações humanas; e para Levinas, que tem seu pensamento voltado eminentemente para o humano, essa demarcação torna-se fundamental. Isto porque ele defende a anterioridade da ética em relação à ontologia e, como consequência, segundo o filósofo lituano, a assimetria ética é anterior e funda o sujeito, o Eu, e como ato contínuo, a própria humanidade.

Mas nem todos os pensadores da ética a compreendem com um sentido assimétrico. A tradição do pensamento ético ligado à filosofia, na maioria das vezes sustenta a simetria ética baseada em cotas iguais de responsabilidade. Assim ocorre, por exemplo, no pensamento de Aristóteles e Habermas. Para o primeiro, a amizade, enquanto forma de justiça mais elevada, para ser considerada em sua máxima virtuosidade, necessita se dar de forma paritária ou igual. Isso impõe uma igualdade prévia de condições entre os amigos, conforme o livro VIII da *Ética a Nicômaco*⁶⁷.

A amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos. Ora, os que desejam bem aos seus amigos por eles mesmos são os mais verdadeiramente amigos, porque o fizeram em razão da sua própria natureza e não acidentalmente (ARISTÓTELES, 1991, p. 141/142).

⁶⁷ Obra escrita por Aristóteles, filósofo grego do Séc. IV a. C.. Existe uma especulação de que a mesma fora escrita em homenagem a seu pai. Ela compõe um conjunto de outros escritos que versam sobre a moralidade. É constituída de 10 livros que tratam de temas morais tais como: a virtude, os tipos de sabedoria, dando ênfase à sabedoria prática, e principalmente a tema da felicidade que o autor relaciona à individualidade e à coletividade.

A simetria, em Aristóteles, apresenta-se sob a forma de reciprocidade, tanto quanto a ideia habermasiana da intersubjetividade instaurada por um “discurso simétrico”. É certo que Habermas, assim como Levinas, critica a consciência como paradigma da racionalidade. Sua posição é a de que nem o iluminismo, nem a modernidade foram capazes de proporcionar a liberdade e igualdade tão propalada pelos ideais da humanidade, a partir, por exemplo, da revolução francesa. A proposta habermasiana se concentra no que se passou a chamar “de ética da discussão”, que retira a centralidade do discurso do sujeito e o coloca na dependência de um espaço intersubjetivo e simétrico, tanto na participação como na perspectiva de direitos e deveres que a regra urdida possa prescrever. Sem a necessidade de expor as regras do discurso, e apenas citando suas observações sobre elas, é possível perceber o que dissemos sobre a ética da discussão:

A regra (3.1) determina o círculo dos participantes potenciais no sentido de uma inclusão de todos os sujeitos, sem exceção, que disponham da capacidade de participar em argumentações. A regra (3.2) assegura a todos os participantes chances iguais de contribuir para a argumentação e de fazer valer seus próprios argumentos. A regra (3.3) Exige condições de comunicação que tornem possível o prevalecimento tanto do direito a um acesso universal ao Discurso, quanto do direito a chances iguais de participar dele, sem qualquer repressão, por sutil e dissimulada que seja (e, por isso, de maneira *igualitária*) (HABERMAS, 1989, p. 112).

Sem dúvida, essa teoria deve ser considerada por Levinas como um avanço frente às filosofias da consciência, mas, certamente, incorre em um problema fundamental, pois esse discurso, ou a racionalidade desse discurso são pensados em um espaço simétrico, em que os participantes se encontram referenciados um ao outro, de tal modo que um parece ser a imagem do outro, tanto nas obrigações quanto nos benefícios, o que contraria a proposta levinasiana de uma ética alicerçada na diferença dos termos da relação. Diferença essa que não permite aos termos da relação estarem imbuídos, a princípio, de uma racionalidade, mas que, ao contrário, é a possibilidade da própria racionalidade. Essa compreensão levinasiana está coadunada com sua afirmação de que o frente a frente é um primeiro contato entre o Eu e o Outro, sem nenhuma determinação anterior, fora de todo compromisso e de toda ordem.

Compromisso, ordem, entendimento, racionalidade, espera etc. se dão após o frente a frente. O encontro é posterior ao Desejo e as impressões, compromissos, decepções e angústias são posteriores a esse encontro, o qual, tampouco, é baseado no tempo dos cronômetros e está no nível da sensibilidade que, por sua vez, é anterior à inteligência.

Dissemos que a assimetria ética no pensamento de Levinas se refere, exclusivamente, à responsabilidade, quanto a quem deve assumi-la. Mas se os dois termos da relação Eu e Outro estão justamente em relação, surge um questionamento inevitável: ambos têm responsabilidades iguais, ou um é mais responsável que o outro, ou finalmente, um, independentemente do outro, assume toda a responsabilidade? Para respondermos a tal questionamento, devemos retornar nossa atenção para o frente a frente.

O momento do frente a frente, a princípio, parece insignificante por conta do pouco tempo de exposição do Rosto, mas é, na verdade, o ponto chave para compreendermos a ideia levinasiana de assimetria moral. O Rosto que fez visita já se retirou, deixando no Eu, a quem fez a sua aparição, uma questão, que está envolta de exigência, a qual atinge o Eu de tal modo que não lhe é possível desconversar, passar despercebido, ou seja, fazer de conta que a questão não é com ele. Assim, se podemos falar de função do Rosto, neste caso, a sua é a de incomodar. O “alguém” que bate à porta e tira o sossego de quem está a descansar é Outro. O Eu, o que está dentro de casa em plena tranquilidade e convicto de seus merecimentos, é convidado, ou instigado a sair até à porta. E o que encontra? Apenas vestígio. Mas não poderia ser um mendigo, um órfão ou alguém que necessite de ajuda? Eis o início da preocupação com o Outro, que por sua miséria enigmática, já se retirou, mas ao mesmo tempo deixou o incômodo de sua presença. A miséria que provoca é a própria impugnação do livre fazer do Eu.

A única saída possível para o Eu é responder, e a ausência de alternativa acontece porque o Eu sente-se responsável pelo Outro, inclusive por este ter se retirado. Por que se retirou sem ter sido atendido? O Desejo metafísico, neste momento, se faz sentir quando o Eu dirige-se ao Outro numa postura de cuidado e preocupação, que Levinas traduz como responsabilidade ética. É nessa hora que o

discurso e a linguagem tornam-se fundamentais, porque se constituem no meio pelo qual exigência e resposta são possíveis.

A palavra não se instaura no meio homogêneo ou abstrato, mas num mundo em que é preciso socorrer e dar. Supõe um eu, existência separada na sua função e que não acolhe o Rosto e sua voz que vem de uma outra margem, de mãos vazias. A multiplicidade no que se recusa à totalização, mas se desenha como fraternidade e discurso, situam-se num espaço essencialmente assimétrico (LEVINAS, 2008b, p. 212).

Levinas está convencido de que cabe ao Eu, e somente a ele, responder, ou seja, assumir a responsabilidade da resposta para a exigência deixada. Portanto, à pergunta sobre “Quem tem a incumbência de ser responsável?”, Levinas responde categoricamente que fica a cargo do Eu; e mais: é ela que o constitui, na medida em que a subjetividade adquire seus contornos de ser separada da totalidade pela sua condição de ser desejante e responsável por aquilo que não domina: “Responsabilidade que não nasce de um compromisso, mas é sempre uma resposta, obediência a uma vocação, uma eleição pelo Bem, anterioridade da responsabilidade em relação à liberdade” (LEVINAS, Apud, RICO, 1991, p. 100).

Assim, além de demonstrar a anterioridade da responsabilidade em relação à liberdade e de ligá-la ao Eu, é importante investigar se o Outro também não tem uma corresponsabilidade na relação, ou mesmo se não tem responsabilidade pelo Eu.

Com o propósito de esclarecer a questão, Levinas cita Dostoievski: “somos todos culpados de tudo e de todos, e eu mais do que todos”. Essa passagem ratifica o sentido assimétrico da responsabilidade, mas não diminui a importância do Outro na relação ética, pois, como afirmamos em momento anterior, a responsabilidade do Eu só é possível porque existe outro ente exterior a si por quem possa se responsabilizar. Mas, para não deixar dúvidas quanto à assimetria ética, na entrevista a Philippe Nemo, quando questionado sobre se “o outro não seria responsável em relação a mim?”, Levinas responde⁶⁸:

⁶⁸ Esse aspecto do pensamento levinasiano o opõe ao pensamento de Buber, por exemplo. Levinas não desconhece a contribuição de Buber para o seu próprio pensamento, principalmente no que tange à compreensão da relação Eu-Tu não ser uma relação entre um sujeito e um objeto, mas discorda da reciprocidade exigida por Buber nesta relação. “a principal coisa que nos separa é o que eu chamo de

Talvez, mas isso é assunto *dele*. Um dos temas fundamentais (...) de Totalidade e Infinito é a relação intersubjetiva é uma relação não-simétrica. Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso viesse a me custar a vida. A recíproca é assunto *dele* (LEVINAS 2010, p. 82).

A consequência desse posicionamento é a compreensão levinasiana de que não se pode esperar que a humanidade se torne mais justa se a ação de cada homem, cada grupo social ou nação ficar na dependência da ação dos outros. Para Levinas, cada sujeito tem suas responsabilidades, na medida em que cada um se relaciona com o outro de um modo próprio, em condições e momentos específicos, portanto, sendo exigidos especificamente, e as deve cumprir, ou respondê-las independentemente do cumprimento de responsabilidades por parte dos outros.

A responsabilidade torna-se mais contundente, no pensamento de Levinas, a partir da introdução da noção de substituição que, para nós, responde por toda a gravidade da responsabilidade como instituidora do humano no sujeito. Não resta dúvida de que esse é o ponto mais alto a que chega a filosofia levinasiana: a compreensão de uma responsabilidade que torna o sujeito responsável de forma incontestável e sem a possibilidade de fugir da condição de responsável. O grau mais alto dessa condição se dá quando o sujeito se põe como substituto do Outro, nas mais diversas possibilidades de sofrimento a que o Outro pode estar submetido. Assim, em sua obra *De Outro Modo Que Ser*, Levinas afirma categoricamente que:

Em suma, a tese da presente obra é que a ênfase da abertura seja a responsabilidade a respeito do outro até chegar à substituição, *o para o outro* do desvelamento, da mostração ao outro convertendo-se em *para o outro* da responsabilidade (LEVINAS, 2003, p. 190).

Ele situará a substituição aquém de qualquer ordem ou mandamento moral

assimetria da relação Eu-Tu. Para Buber a relação entre o Eu e o Tu é de pronto vivenciada como reciprocidade” (LEVINAS, Apud, POIRIÉ, 2007, p. 117). Newton Aquino Von Zuben, em sua introdução à obra *Eu-Tu* de Buber expressa o seguinte: “Podemos resumir as principais características do mundo do Tu em: imediatez, reciprocidade, totalidade (...). A reciprocidade permanece como parâmetro valorativo das relações Eu-Tu nas diferentes esferas que Buber distinguiu” (VON ZUBEN, In: BUBER, 2001, p. 39). Isso é afirmado pelo próprio Buber. “Relação é reciprocidade. O Tu atua sobre mim assim como eu atuo sobre ele. (...) Quando aprendemos com as crianças e com os animais! Nós vivemos no fluxo torrencial da reciprocidade universal, irremediavelmente encerrados nela” (BUBER, 2001, p. 60).

prático. Isso não significa que o sujeito, empiricamente constituído, não deva responsabilizar-se pelos seus atos, no trabalho e nas relações de um modo geral. O que está sendo dito é que a substituição como ato responsável por excelência é anterior a todo ato, porque é o constitutivo do próprio sujeito.

Ser Eu não terá a significação de um *ser em si* resultante de uma ação própria ou de uma condição natural. Para Levinas, ser Eu depende da presença do Outro, e sua identificação não resulta de seus próprios poderes, mas da afetação que sofre pela presença do Outro. Decorre dessa condição a compreensão de que ser Eu significa *si-mesmo*, pois, quanto à condição de responsável pelo Outro, nada pode desfazê-la, de modo que o Eu identifica-se como refém, em que a ele é atribuída toda a expiação possível.

A identidade se constitui, concomitantemente, ao ato responsável pelo Outro, que se inicia na epifania do Rosto e que culmina no Desejo pelo Outro como substituição. Dessa condição, o Eu nunca poderá ter um substituto, daí derivar sua condição da responsabilidade como infinita: “A responsabilidade do eu é infinita” (KUIAVA, 2003, p. 214). O sujeito, neste caso, tem sua identidade referida à moralidade, ao modo como responde à pergunta originária que é o próprio Rosto, e não ao modo como se conforma a partir de um sistema de representações. Ser *si-mesmo* é nunca poder absorver o Outro, mas sempre desejar substituí-lo em suas exasperações e sofrimentos. Responsabilidade que não se limita ao que eu provoquei, mas a tudo que fora provocado por quem nem mesmo conheço.

Outro elemento que torna mais grave a responsabilidade como substituição vem do fato de que esse Desejo, por substituir-se ao Outro, não é ato resultante de uma vontade, mas se dá na não voluntariedade de seu estar, pois não entram em conta seus poderes de deliberar e de decidir. Isso está no nível da desordem, é completamente sem sincronia e, portanto sem antecedentes.

O Eu não é capaz de expiar pelos outros; é essa expiação original e involuntária porque é anterior à iniciativa da vontade, anterior à origem, como se a unidade e unicidade do Eu fossem já a carga sobre si da gravidade do outro. Neste sentido, o si mesmo é bondade ou está sob a exigência de um abandono de todo ter, de todo o *seu* e de todo *para si*, até chegar à substituição (LEVINAS, 2003, p. 188).

Ser refém, expiar a tudo e não ter substituto nessa condição de refém e, ao mesmo tempo, ter a responsabilidade sobre seus ombros de tudo e de todos. Sem dúvida nenhuma, é desconcertar e desestabilizar o sujeito de sua condição de norteador de seu existir e do existir dos outros. Contrariamente, Levinas propõe uma responsabilidade que se funda no Eu identificado a partir da presença do Outro na sua condição de pobre, miserável e altivo. Assim, o Eu identifica-se como submetido, afetado e norteado pelo Outro. Isto não significará uma escravidão do Eu por parte do Outro, mas o fato de que não será mais possível ao Eu desconhecer e desconsiderar a presença do Outro; e toda a sua disposição como existente deve necessariamente ter como origem não seu existir, mas o existir do Outro até o ponto de substituí-lo. O Eu poderá deixar de substituir o Outro? A resposta é positiva, mas, antes da ação, a moralidade já foi instituída como constitutiva da identidade do Eu.

A partir dessa ótica, podemos até admitir uma aproximação entre liberdade e responsabilidade, no que diz respeito a seus limites ou ausência deles. Se, por um lado, a liberdade apresenta-se como ilimitada em seu afã de conhecer, descobrir tudo o que lhe vem à frente (e isso é negativo para Levinas); por outro lado, a responsabilidade também apresenta uma não limitação, que se refere à sua impossibilidade de fugir das exigências de respostas ao Outro (e, neste caso, para Levinas, isso é positivo, porque obriga o Eu a uma eterna vigilância, a um eterno justificar-se sobre as suas ações). Desse modo, pode-se dizer disso: uma deve ser tolhida (a liberdade) e a outra deve ser estimulada ou sugerida (a responsabilidade).

Essa noção de responsabilidade assimétrica encontra sua maior expressão quando Levinas afirma que “eu próprio sou responsável pela responsabilidade de outrem”. Essa assimetria não se limita às questões do tempo presente e de um *locos* geográfico, pois esse é o sentido de sua eternidade. A ação do Eu deve levar em conta não somente aqueles que estão em nossa volta e que nos são contemporâneos. A responsabilidade se dirige ao Outro distante: “o pobre, a viúva, o órfão e o estrangeiro”, em sua pobreza atual e futura. A esse respeito, Levinas cita Leon Blum: “nós

trabalhamos no presente, não para o presente”.⁶⁹ Ele faz essa referência para revelar a nobreza de Blum, que, mesmo em uma situação tão adversa como a guerra, encontra em si vontade de trabalhar, traduzida como responsabilidade pelo mundo, por todos, pela humanidade: “Um homem na prisão continua a crer num futuro não revelado e convida a trabalhar no presente, para as mais distantes coisas, as quais o presente é um irrecusável desmentido” (LEVINAS, 1993b, p. 47).

Mas também é possível falar de outra assimetria, que se refere à condição do Outro como presente e ausente que se torna compreensível na forma de apresentar-se como vestígio. O Outro se evade e essa é a única possibilidade de não ser cumulado pelo Eu; mas o Eu nunca poderá evadir-se. Frente ao Outro, o Eu é presente como acolhida, preocupação e responsabilidade. Se não se pode falar em responsabilidade do Outro, também não se pode falar em um Eu que se esconde, que se camufla e que não se dirige para o Outro. Como já dissemos, o Eu se identifica e se individualiza pela referência ao Outro e pela sua disposição para Ele⁷⁰.

Todo esse discurso só tem sentido se desconsiderarmos a primazia da ontologia no processo de conhecimento e na busca pela verdade. Não se trata aqui de impossibilitar o conhecimento em bases ontológicas, mas de apontar seus limites e as dificuldades causadas pela não observância dos mesmos, principalmente no contexto das relações humanas. O pensamento levinasiano se concentra na tentativa de demonstrar que, aquém da ontologia, está a ética como primeira situação em que o Eu encontra o Outro, tornando possíveis as relações humanas. Antes do Intelecto, o que motiva o humano é a sensibilidade provocada pelo Outro, que se apresenta já saindo, como um Rosto absolutamente nu e carente de tudo. É nessa aparição do Rosto ao Eu que o humano começa como Desejo pelo Outro, que é preocupação, responsabilidade

⁶⁹ Leon Blum foi um jornalista francês que viveu entre a segunda metade do séc. XVIII e a primeira do séc. XIX. Teve sua vida marcada pelos fatos políticos da França relativos à influência comunista da Rússia e os ideais humanistas franceses. Combateu a presença dos alemães na França ao longo da Segunda Guerra Mundial e foi preso em campos de concentração alemães. Era de origem judaica.

⁷⁰ Sobre a responsabilidade e a relação com o Outro, convém lembrar a frase de Gabriel Garcia Marques, que em sua enfermidade escreve: “Aprendi que um homem só tem o direito de olhar um outro de cima para baixo para ajudar a levantar-se”. Essa frase traz a palavra “direito” rompendo o seu próprio significado corrente. Direito, nas palavras de Garcia Marques, soa como “dever”, como responsabilidade minha em tomar o homem, qualquer que seja ele, em sua altura de miserável, como outro a quem devo dirigir-me com respeito e bondade ao ponto de querer substituí-lo em sua miséria.

e bondade. A partir daí tudo é possível no âmbito do humano, inclusive a ontologia.

Não temos dúvida de que o pensamento de Levinas se concentra na perspectiva da crítica à ontologia e na tentativa de estabelecer um discurso original que tome a ética como filosofia primeira. Nesta tarefa, sua elaboração se concentra especialmente e frequentemente; e isso não poderia deixar de ser, tendo por base a relação Eu-Outro. Fixada nesses termos, o discurso levinasiano poderia pensar-se preso a um escopo tão ínfimo que pouco teria importância para quem deseja pensar o humano nas suas mais diversas relações, níveis e conjunturas, seja de ordem qualitativa ou quantitativa.

Para nós, em vários momentos de sua obra, Levinas permite-nos perceber preocupações e análises do humano nas suas relações para além da que são únicos atores o Eu e o Outro. Esse é o caso da presença em seu pensamento de noções como: o Terceiro, a Lei, a Justiça, o Estado e tantas outras, que nos permitem pensar, por exemplo, que subjaz em seu pensamento preocupações ligadas à política.

Nossa tarefa, para o próximo capítulo, é a de poder trazer à luz esses elementos e analisá-los, reforçando a compreensão de que Levinas esteve no meio dos acontecimentos de sua época e não se fez de rogado, pois os teve como fundamento de todo seu labor intelectual e de sua prática de vida.

Capítulo III: RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA

Depois de desenvolvermos a argumentação levinasiana sobre a primazia da ética em relação à ontologia e a todo saber; e de expor a responsabilidade como o fundamento do agir moral – responsabilidade essa que chega a uma condição excepcional, porque pensada de forma assimétrica e com a gravidade de ser entendida como substituição do Outro em suas dificuldades e sofrimentos –, urge pensarmos o humano para além da relação Eu-Outro, conforme foi suscitado no final do capítulo anterior, com o surgimento do Terceiro.

Entretanto, antes de nos debruçarmos sobre essa noção, é importante que pontuemos o fato de que existem elementos de que Levinas se utiliza e que nos dão a impressão de que subjazem em seu pensamento ético; questões políticas que devem ser observadas. O sentido ou os sentidos que o termo “subjacente” assume nessa nossa empreitada, referenciamo-lo especificamente ao pensamento levinasiano. Nosso entendimento sobre esse termo vai a duas direções, que a nosso ver são complementares. A primeira diz respeito ao fato de que Levinas começa a desenvolver seu pensamento filosófico a partir de suas experiências da guerra, ou seja, a guerra passa a ser elemento de reflexão de nosso autor. Portanto, a guerra, como fenômeno eminentemente político, está no nascedouro de sua especulação filosófica. Neste sentido, o problema da guerra e a tentativa levinasiana de compreendê-lo em sua gênese e desenvolvimento subjazem, isto é, são anteriores à sua teoria sobre a ética. Neste momento em que se ocupa com o fenômeno da guerra, Levinas constata que a política assume um caráter autônomo em relação aos existentes. É como se a política tivesse sua própria dinâmica, independentemente daqueles para os quais ela se refere. Sobre isso nos fala Carrara: “Parece-me que a crítica de Levinas se refere àquelas formas de totalidade que se autonomizam e se tornam autossuficientes, não deixando nenhum espaço que as questione, nem mesmo ao indivíduo” (CARRARA, 2010, p. 128).

O primeiro sentido de subjacente, como anterioridade do aspecto político em relação ao pensamento da ética em Levinas, compreende a política como artimanha do

poder, que tem na guerra seu principal resultado. Essa é a tese de Levinas presente em *Totalidade e Infinito*, logo em suas primeiras páginas⁷¹.

O segundo sentido se refere a um momento posterior de seu pensamento, em que a ética se torna central, baseada na relação Eu-Outro. Esse momento é inaugurado com a presença do Terceiro, que assume bastante significância, porque impõe certo desconforto na relação Eu-Outro, na medida em que não é mais possível considerar essa relação dual como única possível; uma vez que o Terceiro a alarga ao ponto de trazer para o espaço relacional a possibilidade da multiplicidade de participantes e interlocutores, culminando em uma coletividade que comporta o Eu, o Outro, o Terceiro e todos os Terceiros possíveis. Para Levinas, esse é o campo da socialidade e, portanto, da política.

Passamos de uma relação dialógica da ética para a multiplicidade das relações sociais, no sentido de relações em um espaço em que todos devem ser considerados, o espaço da *Polis*, da Cidade. O Terceiro inaugura uma exigência nova que é a de pensar o humano em sua pluralidade para além da comunidade do Eu-Outro. Ele é o que permite a expansão do fundamento da relação ética, a responsabilidade do Eu na comunidade Eu-Outro, para a socialidade do Eu-Outro-com-todos-os-Outros. Deste modo, é possível pensarmos em um movimento da teoria de Levinas que vai da ética à política.

Poderíamos pensar que esse movimento caracteriza a passagem da ética à política, no sentido de que esta supera a ética. Para Levinas, esse movimento quer demonstrar que a política vem depois da ética, e não que esta é superada pela política. Essa afirmação levinasiana permite antecipar a compreensão de que há uma tensão entre ética e política.⁷² Essa tensão torna-se mais evidente a partir do momento em que ele passa a se ocupar de noções tais como a Lei, a Justiça e o Estado. É a partir

⁷¹ Já tivemos a oportunidade de fazer referências a essa compreensão de política no pensamento levinasiano. Resaltamos, entretanto, que seu entendimento da política não se restringe a esse que ora se apresenta. Teremos oportunidade de nos debruçar sobre outro sentido de política, derivada do princípio ético da responsabilidade, na parte final deste trabalho.

⁷² Tensão que não significa necessariamente disputa, mas pode significar interrupção de uma pela outra, sem que com isso possa ser verificada destruição ou diminuição de uma dessas dimensões após o contato entre ambas. Isso veremos mais à frente.

dessas noções que surge o segundo sentido de subjacente, qual seja: estarem presentes, nas linhas e nas entrelinhas de seu pensamento questões políticas, mesmo que de uma forma não orgânica. Para nós, essas noções dão claramente a entender que ele tinha interesse em chegar ao mundo prático através de uma reflexão que recuperasse a ideia de política, não como exercício da guerra, mas como fundada a partir da experiência original da ética, especificamente no cuidado e na responsabilidade do Eu para com o Outro.

Assim subjazem, no sentido de estarem presentes, no bojo do pensamento ético, compreensões e elaborações teóricas que colocam a política em relação à ética, significando, fundamentalmente, que a política se coloca além da ética, porque pode dar conta da multiplicidade da relação social; que a ética, por sua condição de ser relação de único a único, não teria condições de fazê-lo. A política refere-se ao Terceiro chegado e a todos os chegados, e a ética refere-se a um único chegado, o Outro.

O sentido de subjacente, que doravante empregaremos, baseia-se no que já se encontra nas reflexões levinasianas sobre a ética, mas que se endereça para além dela: como possibilidade bastante plausível de uma dimensão além da ética que permaneça humana e, para tanto, deve permanecer afetada por ela. Passemos a expor os elementos que compõem o que chamaremos de preocupações políticas no pensamento de Levinas, começando com a exposição sobre o Terceiro.

3.1 O Terceiro como condição da relação social

Antes mesmo de apresentarmos essa noção, faz-se fundamental atentarmos para o fato já expresso nesse trabalho de que o sentido a que Levinas impõe em seu pensamento é o da exterioridade. A todo o momento, ele chama a atenção para o exterior, seja a partir da noção de infinito, de transcendência, seja pelo fato de que a relação Eu-Outro é determinada pelo Desejo do Eu pelo Outro, que traz em si a condição de Outro num sentido eminente e que permite compreendê-lo como

exterioridade, mesmo se situando na relação com o Eu⁷³. É por isso mesmo que é possível a relação, pois ela reflete o Desejo interior do Eu por uma exterioridade que não se deixa cumular pelo ser desejante.

Com o intuito de descrever essa relação, ou possibilidade da exterioridade num plano prático, Levinas lança mão de três momentos do exercício humano, os quais, para ele, refletem o sentido da relação intersubjetiva em que o Eu lança-se em direção ao Outro, na sua condição de diferente e exterior. Esses momentos são identificados por Levinas com a relação erótica, a fecundidade e o surgimento do Terceiro.

Compreendemos não ser necessária uma exposição exaustiva sobre os dois primeiros momentos, mas são importantes algumas palavras para, assim, termos mais elementos para analisarmos a noção do Terceiro. Diremos que esses dois momentos iniciais se constituem em um mesmo movimento, ou seja, a fecundidade, sugerida pela presença do filho, que resulta da relação erótica. Portanto, exporemos essa questão na perspectiva de que ambas não podem ser separadas.

Com o fito na relação face a face, deparamo-nos com o sujeito que deseja e o infinito. Isso se diz de um modo preciso como Eu e Outro de um modo tal que não há nenhuma possibilidade de retirar nenhum desses termos sem que a própria relação deixe de ser. Já dissemos muito sobre a configuração dessa relação neste trabalho, mas torna-se necessário tentar compreendê-la em sua impoção material, real, em que seja possível pensá-la a partir de existentes reais. Para Levinas, uma dessas possibilidades é encontrada na relação erótica em que o Eu se relaciona com o *feminino*. O ente feminino traz em si todo um modo de epifania em que seu surgimento na cena do face a face preserva e radicaliza o modo de aparecer do Outro, na medida em que o Eu, na relação erótica, deseja a beleza, bondade e acolhimento do ser feminino, sem nunca se saciar.

Atentando para o exposto antes sobre a feminidade, ela está presente na casa como morada e como lugar de acolhimento onde o feminino se liga a essa

⁷³ Sobre esta questão da exterioridade, é importante observar sua obra intitulada *Fora do Sujeito*, publicada em 1987.

condição, mas que, por outro lado, não se resume à condição de feminino como sexo, como gênero, embora a feminidade esteja presente e sugerida no ser feminino, a mulher.

O primeiro momento em que Levinas se refere ao feminino como o Outro está em sua obra *O tempo e o Outro*, precisamente no final da mesma quando diz:

Temos de buscar, pois, as pegadas da forma original da relação com o outro na vida civilizada. Existe alguma situação em que apareça em toda sua pureza a alteridade do outro? Existe alguma situação em que o outro não possua a alteridade como simples reverso de sua identidade, que não obedeça à lei platônica da participação em que todo termo contém o mesmo e, por ele contém o outro?...Penso que o contrário absolutamente contrário, aquele cuja contrariedade não é afetada para nada pela relação que pode estabelecer com seu correlato; a contrariedade que permite que um ser retenha absolutamente sua outredade é o feminino (LEVINAS, 1993a, p. 127/128).

Insistimos: o feminino não se resume à mulher, mas abre a possibilidade de se pensar em um diferente do masculino, que, do mesmo modo, não se resume ao gênero masculino ligado ao homem-macho. De todo modo, aí está uma diferença fundamental entre seres, que se inscrevem e permanecem na condição de separados, mas humanos, pois a diferença sexual não os destitui da condição de humanos; pelo contrário, o humano pressupõe o masculino e feminino como seus constitutivos e constituintes. O fato de identificarmos a feminidade e a masculinidade no humano, independente de em qual ser se apresentem, não faz de ambas, anteriores à condição da humanidade. Isso significa que o humano é anterior, ou prescinde dessas condições para se fazer, por exemplo, responsável, ter relações com uma alteridade; mas quer dizer, precisamente, que a condição feminina e masculina constituem uma possibilidade de alteridade. Aqui, talvez, seja premente objetar uma precedência de um dos termos sobre o outro, isto porque não resta dúvida de que sejam diferentes, mas não há nenhuma razão para estabelecer primazia de um sobre o outro, pois, como demonstra Levinas, a relação entre ambos é secundária em relação à humanidade dos gêneros. Não há um princípio que determine uma humanidade ou obrigações de maior monta para um e para outro exclusiva ou primordialmente.

Não é a mulher que é secundária, é a relação com a mulher que é secundária, é a relação com a mulher como mulher que não pertence ao plano primordial do humano. No primeiro plano estão as tarefas que o homem como ser

humano e a mulher como ser humano cumprem. Ambos têm outra coisa a fazer além de arrulhar, e com mais forte razão, outra coisa a mais a fazer do que se limitar às relações que se estabelecem por causa da diferença entre os sexos (LEVINAS, 2001, p. 146).

Já estabelecido esse entendimento, retomemos a relação erótica no que interessa a Levinas como relação de alteridade do Eu com o feminino. Para nosso autor o Eu, deseja o feminino na mesma configuração em que deseja o Outro, com a peculiaridade de que o elemento transcendente presente no feminino é a feminidade. Essa afirmação tem consequências bastante interessantes, uma vez que reforça a ideia de que a feminidade presente no feminino não se esgota ou não é subtraída na relação erótica. Isso significa, mais precisamente, que a feminidade escapa a qualquer tentativa de cumulação por parte do Eu que deseja e que faz contato físico com o Outro feminino.

Não há cumulação e, também, não há complementaridade, pois, se assim fosse, masculino e feminino participariam de uma realidade pré-existente e fechada, em que o movimento de contato entre ambos, forçosamente, seria um exercício de atualização do que já se encontrava como projeto. Não há projeto, não há o que esperar, mas apenas Desejo pelo Outro. Dissemos que há diferença entre os sexos; e mais: que ambos se relacionam; mas devemos reforçar a compreensão de que não há um momento em que se completam, porque a feminidade responde pelo nome de infinito, pois tem as características da infinidade.

A diferença sexual não é tampouco a dualidade de dois seres complementares, porque os termos complementares pressupõem um todo pré-existente. Dizer que a dualidade sexual pressupõe um todo é colocar de ante mão o amor como fusão. O patético do amor consiste na dualidade inseparável dos seres. É uma relação com aquele que se oculta para sempre. ... O patético da voluptuosidade reside no fato de ser dois (LEVINAS, 1993a, p. 128/1290).

O feminino é pensado por Levinas de tal forma que, mesmo quando o Eu, pela voluptuosidade, se dirige a ele, consumando a relação erótica, ainda assim, o feminino escapa às suas intenções de retê-lo para si, para outros momentos, conforme suas intenções. Isto se dá porque o feminino caracteriza-se pelo mistério, pela fuga da luz que redunde em sua tendência para ocultar-se. Neste sentido, não é possível

relação de dominação, nem por parte do Eu, tampouco por parte do feminino, uma vez que o poder, em geral, torna o poderoso às claras. O exercício do poder deixa pistas, por mais cautela que se venha a ter, pois, mais cedo ou mais tarde, a obra faz aparecer seu autor.

Mesmo que o Outro seja alguém que nos desconforta, que nos questiona sobre nossos poderes, não se constitui como uma ameaça. Do mesmo modo, comporta-se o feminino frente ao Eu, na medida em que se relaciona no erotismo próprio entre ambos, mas não prende e nem se deixa prender. Não cumula, mas, de algum modo, com sua fuga, questiona a tentativa do Eu de preservar para si o feminino como seu elemento de prazer à sua vontade.

O feminino é na existência, um acontecimento diferente da transcendência espacial ou da expressão que se dirige até à luz. É uma fuga diante da luz. A forma do feminino consiste em ocultar-se (...). O outro não é um ser com quem nos enfrentamos, que nos ameaça ou que quer nos dominar. (...) todo seu poder consiste em sua alteridade. Seu mistério constitui sua alteridade (LEVINAS, 1993a, p. 130).

Estamos diante de uma relação extremamente original e originária, no sentido de que não é impelida pela intenção, mas se dá de tal modo que os entes relacionados não escolhem a quem desejar, não tem poderes de escolha e não definem a hora, o tempo em que devem ou podem deixar de desejar. A voluptuosidade erótica não tem parâmetros e talvez, por isso, os padrões estabelecidos para o comportamento sexual sofram tantos revezes. O que talvez possamos perceber como perene é a própria ausência de capacidade do Eu em determinar os movimentos do feminino em prol de si, exatamente porque o feminino escapa, foge e não se deixa dominar⁷⁴. Definitivamente, o feminino é mistério, é algo que se associa ao infinito do Outro; e, na relação erótica, que deve ser pensada como análoga ao face a face, assume a condição do Outro e não se permite subsumir-se como elemento de poder de quem quer que seja. Comentando sobre o feminino, Levinas nos diz:

⁷⁴ Levinas nos diz claramente que a violência praticada pelo Eu contra o feminino, diferentemente de significar uma submissão deste ao Eu, revela seu caráter de misterioso e protegido das intenções do Eu. É porque não pode dominar o feminino que o Eu o violenta, mas, mesmo violentando-o, não o tem em seus domínios. Ele escapa à posse do Eu.

Por ele, temos buscado esta alteridade na relação absolutamente original do Eros, uma relação que não é possível traduzir-se em termos de poder, que exige não ser traduzida em termos de poder a menos que se queira falsear o sentido da situação (LEVINAS, 1993a, p. 131).

Na esteira de pensar a saída do ser rumo à exterioridade na concretude das relações humanas, Levinas identifica o primeiro momento dessa saída na relação erótica, onde os entes que se relacionam permanecem como tais, ou seja, separados, mesmo depois e durante a relação. Para Levinas, essa relação preserva a identidade do Eu e a alteridade do Outro, constituindo uma relação sem antecedentes prévios, sejam eles compromissos ou um *telos* a ser alcançado. Neste caso, a relação erótica traz as condições de uma relação ética.

A violência dessa revelação marca precisamente a *força* da ausência, desde *ainda não*, do menos que nada, audaciosamente arrancado no seu poder, à sua essência de fechado. Um *ainda não* mais distante do que um futuro. , um *ainda não* temporal e que testemunha graus no nada. Por isso, o *Eros* é um arrebatamento para além de todo projeto, de todo determinismo, indiscrição fundamental, profanação e não desvendamento do que já existe como irradiação e significação (LEVINAS, 2008b, p. 263).

A relação erótica, portanto, não tem parâmetros, nem no que diz respeito a uma herança, tampouco no que se refere ao ente desejado e, muito menos, no tempo da ocorrência e de duração do Desejo. É algo como sem rumo e sem referência. Daí decorre sua saída da existência geral do *Há*, ou seja, da economia geral do Ser.

Mas a relação erótica impõe uma questão, qual seja: qual o escopo dessa relação? É possível pensar na socialidade em sentido mais largo, para além do Eu e do Outro?

A resposta levinasiana se dirige para a afirmação e negação ao mesmo tempo. Isto significa que, de certo modo, ela é um fechamento entre os dois termos, mas, por outro lado, essa relação permite a abertura para uma exterioridade diferente do feminino, que se concentra no surgimento da figura do filho que é possível pela fecundidade. Vejamos, em primeiro lugar, a explicação da relação erótica como fechamento.

A chave que Levinas se utiliza para responder a essas indagações é a noção de amor. Para ele: “O acontecimento metafísico da transcendência – o acolhimento de Outrem, a hospitalidade – Desejo e linguagem – não se cumpre como amor. Mas a transcendência do discurso está ligada ao amor” (LEVINAS, 2008b, p. 253). Essa Afirmação só pode ser compreendida se voltarmos nossa atenção para a própria relação erótica que se processa como amor pelo feminino e que, com ele, constitui uma relação a dois. O amor erótico seria vivido como uma relação fechada de dois seres que, embora se encontrem no plural, não admite mais pluralidades, ou seja, a relação, embora resulte da saída do Eu em direção ao Outro pelo Desejo amoroso na concupiscência, ao mesmo tempo traz em si o desejo de permanência e de exclusividade entre os amantes⁷⁵: “Se amar o amor que a Amada me tem, amar é também amar-se no amor e regressar a si. O amor não transcende sem equívoco – compraz-se, é prazer e egoísmo a dois” (LEVINAS, 2008b, p. 265).

Nesta perspectiva, ao mesmo tempo em que o amor representa uma saída do Ser em direção à exterioridade do amado, ou desejado, restringe-se, de pronto, ao próprio amado e estabelece uma relação de retorno que vai para o Outro, retorna para si como satisfação e novamente retorna para o Outro como ser amado exclusivo e único. Daí decorre o caráter de fechamento do amor, que começa como aventura sem parâmetros, mas que passa a referenciar-se em um ser amado, exigindo, inclusive, certa reciprocidade.⁷⁶

A aventura por excelência é também uma predestinação, escolha do que não tinha escolhido. O amor como relação com Outrem pode reduzir-se a essa imanência fundamental, despojar-se de toda transcendência, procurar apenas um ser conatural, uma alma irmã, apresentar-se como incesto (LEVINAS, 2008b, p. 253).

Essa é a resposta levinasiana, no sentido de afirmar que a relação erótica

⁷⁵ É possível que um dos amantes traia seu amado com um ou mais amantes, mas a relação permanece dual, ou seja, é sempre de um para um. Na verdade, neste caso, podemos identificar várias relações, mas não uma relação múltipla, pois cada um se refere a cada um a seu tempo e a seu modo específicos.

⁷⁶ Para Levinas, o mito de Aristófanes presente no *Banquete* de Platão representa esse ideal de completude e de reciprocidade do amor, onde as almas gêmeas procuram a parte que as completa. Em linguagem popular, pelo amor, cada um procura sua cara-metade.

torna-se oposta à socialidade, na medida em que ela se constitui em uma relação a dois, uma comunidade dual. Se o amor é um Desejo de exterioridade, quando encontra o amado, mesmo que não escolhido, o Eu deseja permanecer amando o amado de tal modo que esse amor permaneça *ad eternum*. Talvez isso justifique as exasperações sobre o amante quando o amado se refugia em seu mistério, ou quando se abstém da relação em prol de outra, que, ainda assim permanece dual⁷⁷. Para Levinas, essa resposta identifica ou ratifica a compreensão platônica do social, que, sem dúvida, influenciará boa parte do pensamento ocidental acerca do arcabouço do que se entende como o social. Disso decorre a compreensão de social como comunidade, o que pode, facilmente, ter essa compreensão aproximada de unidade comum, tudo em comum, possibilitando a dedução de um espaço coletivo, mas que é fechado para o que não é comum, para os de fora.

A partir de Platão, o ideal do social se buscará em um ideal de fusão, se pensará que, em sua relação com o outro, o sujeito tende a identificar-se com ele, abismando-se em sua representação coletiva, em um ideal comum. É a coletividade que diz <nós>(…) Uma coletividade necessariamente em torno de um terceiro termo que serve de intermediário. (...) Uma coletividade em torno de algo comum. Igual em todas as filosofias da comunhão... (LEVINAS, 1993a, p. 137/138).

Para Levinas, essa condição do social, ligado ao que é comum, é extremamente restritiva e não dá conta da realidade que se observa e se vive. O mundo e os acontecimentos que nele se processam não se conformam na estrutura da realidade pensada e propalada pela tradição do pensamento quando toma como objeto a intersubjetividade, o mundo relacional humano, portanto o social. Essa é uma das pistas que nos parece podermos seguir para pensar as relações humanas para além da comunidade Eu-Outro, seja no face a face, seja na relação erótica especificamente⁷⁸. Como se pode observar, Levinas, em sua obra *O tempo e o Outro*, escrita anos antes à *Totalidade e Infinito*, já havia esboçado, embora não tivesse desenvolvido a contento, a questão da alteridade em uma exterioridade mais larga que aquela que constitui a

⁷⁷ Essa nova relação, mesmo concomitante à anterior, permanece uma comunidade de dois.

⁷⁸ Teremos oportunidade de discorrermos logo em seguida sobre a relação erótica como comunidade de dois, que, embora reflita uma busca pela exterioridade do Outro, se contenta com o amor a dois, com a comunidade de dois sem se incomodar com o que está fora de si. É uma relação de mútuo egoísmo.

separação entre o Eu e o Outro no face a face.

O que eu tenho buscado é a transcendência temporal de um presente até o mistério do futuro. Não se trata de uma participação em um terceiro termo, seja uma verdade, uma pessoa, uma obra ou uma profissão. Trata-se de uma coletividade que não é uma comunhão (LEVINAS, 1993a, p. 138).

Mas, ao mesmo tempo em que a relação dual origina-se pela abertura do Eu em direção ao Outro e depois se fecha, ainda assim ela pode produzir outra abertura que para Levinas é explicada pelo acontecimento da fecundidade e, em consequência, o surgimento do filho como um Outro da relação Eu-Outro.⁷⁹ Passemos à exposição do movimento que vai da relação erótica e passa pela fecundidade até chegar ao filho, que, sem dúvida, representa a possibilidade de alargamento da própria relação erótica e que traz o amor como amor pela exterioridade do filho em uma dimensão de infinção

Aqui faz todo o sentido a observação de que o masculino não se liga ao homem e o feminino não se liga à mulher exclusivamente. O fundamental é ter em conta que o feminino está relacionado ao acolhimento e ao cuidado como elementos que marcam essa condição, ou seja, a feminidade. Nesta mesma linha, a fecundidade não se reporta exclusivamente, mas inclusivamente à fecundidade em seu sentido biológico. Assim, essas coisas se misturam de tal modo que é possível pensar em um estado de fecundidade em que o biológico é completamente prescindido, e, portanto, o homem, como macho, pode se sentir fecundado, sem que, com isto, se determine uma contrariedade à natureza das coisas, já que não existe uma predeterminação natural para a mesma. Essa compreensão está diretamente ligada ao que fora exposto anteriormente neste trabalho sobre o feminino no interior da casa. Dito isto, como consequência, a paternidade também não se liga ao pai, exclusivamente. Se em vários momentos lemos em suas obras sobre o pai e a paternidade, isso se refere ao modo de dizer levinasiano, mas, em nenhum momento de sua obra, a maternidade e a paternidade estão ligadas ao pai e a mãe respectivamente, sem possibilidades de ser o

⁷⁹ Embora a fecundidade esteja ligada à relação erótica, ela não se restringe ao biológico, assim como a paternidade não se limita ao masculino, e, como vimos, o feminino não se limita à mulher, à fêmea. A fecundidade é um estado de espírito, ou um psiquismo, em linguagem levinasiana. É o que faz com que o Eu crie as condições na interioridade da casa para o surgimento do filho, que pode ser biológico ou psicológico.

inverso.

O que é importante salientar é que o surgimento do filho, pela via da fecundidade, abre uma nova frente no sentido da exterioridade, agora um pouco mais larga. A fecundidade não resulta de um Desejo único, de um ente único, mas do ente que está envolvido e desejoso da feminidade de outro ente. A fecundidade só é possível para um ente que se saciou de viveres, encontrou um outro ente em que o encontro e a permanência na relação com o encontrado se dá pelo amor erótico.

Ao mesmo tempo meu e não-meu, uma possibilidade de mim mesmo, mas também possibilidade do outro, da Amada – o meu futuro não entra na essência lógica do possível. À relação com um tal futuro, irreduzível ao poder sobre possíveis, chamamos nós fecundidade (LEVINAS, 2008b, p. 266).

Nada de prometido, nada de programado, na medida em que o contato com o Outro na relação erótica não é previsível nem no tempo e nem com relação a quem. O ser amado, desejado é absolutamente desconhecido; e, mesmo depois a relação erótica, continua em mistério, mas, desse contato circunstancial, surge o filho, que também é circunstancial. Essa circunstancialidade não determina um alheamento do pai em relação ao filho. O filho é real, está ali, de carne e osso. É, num certo sentido, tudo o que resta da relação erótica. Pode-se dizer que o feminino se retirou da luz, evadiu-se em seu mistério próprio, mas deixou emergir o filho. Ele é a prova da relação; e mais: é a prova do alargamento dessa relação, que já não é mais um Eu-Tu, mas um Eu-Tu-Filho. É difícil não compreender o filho como Terceiro, na medida em que o mesmo é um ente diferente dos dois que integram a relação erótica dual. O filho representa mais um passo para a abertura do Ser⁸⁰.

Mas não se pode dizer que o filho é o mesmo que o pai com menos idade, uma espécie de renovação do ser do pai. Por outro lado, não se pode dizer que o pai não está presente de algum modo no filho: “A paternidade não é uma simples renovação do pai no filho e sua confusão com ele, é também exterioridade do pai a

⁸⁰ Haddock-Lobo liga a figura do filho diretamente ao Terceiro: “Mas é pelo fato de este caracterizar-se por um não-retorno ao Mesmo, este lugar privilegiado do filho como metáfora para o próximo, que vai viabilizar-se uma implicação política de seu pensamento, pois sem a ética (do terceiro) não haveria a justiça (do próximo), e vice-versa” (HHADDOCK-LOBO, 2006, p. 144). Essa metáfora é bem vinda, mas o Terceiro representa a exterioridade do Outro para além da filialidade.

respeito do filho em um existir pluralista” (LEVINAS, 1993a, p. 136).

Sem dúvida, essa relação do pai com o filho ganha importância capital no pensamento levinasiano, não só porque representa mais uma saída do Ser, ou seja, é um estágio além da relação face a face ou erótica, na medida em que representa um alargamento rumo a um futuro, pois, embora o filho esteja ligado ao pai, não o está como causalidade, mas como possibilidade da relação com o infinito do Outro. O filho é um Outro, tanto quanto o feminino é um Outro. Se o filho provém do pai, como possibilidade, não fica a lhe dever nada quanto à sua condição de existente. O filho representa a renovação, representa o futuro, mas sem atualizar o pai. O que o filho atualiza é a infinição do infinito.

O ser infinito, isto é, o ser que está sempre a recomeçar – e que não pode dispensar a subjetividade, porque sem ela não pode recomeçar – produz-se sobre o aspecto da fecundidade.

A relação com o filho, ou seja, a relação com o Outro, não poder, mas fecundidade, põe em relação com o futuro absoluto ou o tempo infinito (LEVINAS, 2008b, p. 267).

Para nosso propósito isso nos basta, pois nossa intenção era descrever esses dois movimentos de saída do Ser, que são a relação erótica e a fecundidade redundando na presença do filho como um Outro da relação dual. Assim, podemos considerar apenas um movimento constituído de duas etapas, uma vez que o filho, de algum modo, representa a continuidade da abertura da relação erótica e que a livra de seu fechamento original.

Para continuarmos a argumentação levinasiana sobre a saída do Ser e a possibilidade da relação social, é fundamental que se tenha em mente que o filho é uma abertura que pode ser pensada com certa dependência da subjetividade e da relação que ela passa a constituir com o Outro. De todo modo, insistimos: o filho está muito além do ser egoísta da fruição, embora este último já seja um ser separado, um existente.

Para o próximo momento de separação, ao qual aludimos no início deste subcapítulo, consideraremos a abertura a partir de um viés de separação que adquire uma radicalidade, porque não está atrelado, seja de que modo for, ao sujeito ou à

relação Eu-Outro. Trata-se, portanto, do Terceiro, como um surgido de alhures, de um lugar e tempo que não fazem nenhum tipo de fronteira com os dois termos da relação do face a face, mas que, ao mesmo tempo, se apresenta a esses termos da mesma forma que o Outro se apresentou ao sujeito, ou seja, como visita, como Rosto e dotado da mesma infinidade do Outro. O Terceiro é Outrem, é Outro do Outro e do sujeito, do Eu. Se o filho tem parentesco com o pai e resulta da relação erótica, o Terceiro é totalmente desaparentado, não tem referências a nada. Surge de alhures.

O Terceiro surge no pensamento levinasiano como o ente real, mas também como uma questão, pois além de não ter referências na relação Eu-Outro, se coloca para essa relação como um problema, como algo a ter que se dar conta. Sobre isso, nos diz Derrida:

O “nascimento da questão” é o terceiro. Sim, o nascimento, pois o terceiro não espera, ele chega na origem do rosto e do face-a-face. Sim, o nascimento da questão como questão, pois o face-a-face suspende-se imediatamente, interrompendo-se sem interromper-se, como face-a-face, como duelo de duas singularidades. O inelutável do terceiro é a lei da questão. Questão de uma questão, como dirigida ao outro, e a partir do outro, o outro do outro, questão de uma questão que não é seguramente a primeira (ela vem depois do sim ao outro e do sim do outro) mas que nada precede. Nada, e sobretudo ninguém (DERRIDA, 2004, p. 48).

O Terceiro é, portanto, o que vem a desarrumar a relação Eu-Outro, de uma forma tão significativa que modifica toda a estrutura de responsabilidade até aqui pensada, passando a exigir outras perspectivas para o mundo relacional. Não se trata de uma construção teórica, sem bases na realidade. O Terceiro surge, no pensamento levinasiano, exatamente quando este pensador tenta pensar a realidade utilizando-se da filosofia em seu sentido de pureza, ou seja, em seu direcionamento ao fato social.

O Terceiro é o elemento surgido do nada e independente de tudo que provoca esse desarranjo na própria relação ética e que a faz sofrer consequências bastante significativas, que começa pelo alargamento da comunidade de dois, possibilitando o surgimento da socialidade. Antes de desenvolvermos essa ideia, tentemos caracterizar o Terceiro, naquilo que lhe é mais próprio.

Dissemos que o Terceiro não tem parentesco nem com o Eu e nem com o

Outro. Isso o torna um ser completamente sem compromissos prévios. Falamos também de sua realidade, pois não é um ente ideal, na medida em que se apresenta frente à relação Eu-Outro. Esse aparecimento se dá da mesma forma que o Outro surge no frente a frente, ou seja, como Rosto. A diferença é que não aparece para uma face, mas para duas. Sendo Ele uma face, temos aí o face a face pensado em uma perspectiva múltipla. Nesse face a face múltiplo Ele apresenta suas demandas, questiona, interrompe, pede justificativa; destarte, Ele se faz sentir pelas outras faces e isso é a razão para a realidade do face a face tomar outra configuração. O Terceiro é um perturbador que, a partir de seu surgimento, não poderá deixar de ser considerado. Mas qual a consideração que deve ser dispensada a Ele? Essa questão é o início de uma série de outras que deverão ser enfrentadas.

Retornando à questão do amor, não necessariamente o amor erótico, mas também ele, podemos vislumbrar o que significa a presença do Terceiro frente à relação amorosa. A relação amorosa é uma comunidade de amantes, e é razoável que seus participantes estejam polarizados entre si, com seus olhares e fazeres voltados para essa relação dual. Para Levinas, o Terceiro, ao deparar-se com esse estado de coisas dos amantes, perturba-se e faz perturbar os amantes, porque se mostra e expõe seu ser como um demandante de amor dos primeiros, ou como outro doador de amor para os primeiros, os amantes. Qual medida a ser adotada para os envolvidos? Teria outro modo de se estabelecer uma relação sem que seja pelo amor, mas não o excluindo por completo? Esse é um momento muito significativo, pois não se trata de destituir o amor das relações humanas, mas de compreender que é necessário outro tipo de mediação que não prescindia do amor, mas que reconheça que o mesmo não consegue ser essa mediação. Sobre essa questão, observa Haddock-Lobo:

Mas, se como vimos, o amor não abrange a realidade social, e se essa comporta inevitavelmente o aspecto do terceiro, o verdadeiro outro não pode ser o amado. Assim se demonstra o ultrapassamento do amor pela sociedade (em que “um terceiro assiste ferido o diálogo amoroso”), e se tem consciência de que a própria sociedade do amor é injusta. Isso, por sua vez, não resulta de uma falta de generosidade ou é culpa dos amantes, mas significa que a própria essência do amor (se não se tornar justa) é injusta, e é por isso que o terceiro aparece como a verdadeira alteridade (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 145).

O Terceiro, portanto, não é mais um na relação, mas é aquele que provoca modificações no fundamento da relação que, para além do amor, exige justiça. Para Chaliier, essa mudança de paradigma da relação reflete-se como a passagem da caridade à justiça: “A passagem da caridade à justiça começa nesse momento, na necessidade de comparar outrem com o terceiro e de refletir sobre a igualdade entre pessoas” (CHALIER, 2003, p. 134).

Não se trata apenas de mudanças pontuais ou pouco significativas. Estamos falando da diferença entre o diferente e exterior que constitui a relação dual e a exterioridade dessa própria relação. Esse é o escopo de toda a humanidade. O que doravante temos com que nos ocupar são as relações existentes, possíveis e imagináveis dos homens entre si, sem desconsiderar nenhuma possibilidade. Não se trata mais da minha justificativa frente ao Outro, mas frente a todos os Outros, incluindo Ele, o Terceiro. Ele é o que representa a entrada de todos os Outros na relação com a subjetividade, permitindo, a esta, uma relação com a verdadeira alteridade, mais larga, mais misteriosa, mais difícil de ser cumulada, entretanto de uma presença inquestionável. Ser amoroso, ser caridoso, não dá conta das relações sociais, nem qualitativa e nem quantitativamente. A partir do Terceiro, a tarefa do Eu, sua responsabilidade torna-se uma tarefa hercúlea, porque verdadeiramente sem limites.

Para Levinas essa passagem da relação dual para a social exige a ideia de comparação entre os homens. Essa mudança faz sofrer, num primeiro momento, a própria noção de simetria presente na responsabilidade ética.⁸¹ Medir, comparar, escolher, dar preferência, são ações que passam a ter todo sentido.

A tomada de consciência está motivada pela presença de um terceiro ao lado do próximo buscado e a relação entre o próximo e terceiro não pode ser indiferente ao eu que se acerca. Se necessita uma justiça para os incomparáveis. Portanto, é necessária uma comparação aos incomparáveis, uma sinopse, uma colocação em conjunto e uma contemporaneidade; necessitamos de tematização, pensamento, história e escritura. Mas se necessita compreender o ser a partir do outro que ser (LEVINAS, 2003, p. 61).

⁸¹ Exploraremos essa questão do aumento da responsabilidade do Eu para com todos e sua configuração simétrica exigindo medidas, um pouco mais adiante; mas já é possível afirmar que esse fato se refere à passagem da ética à política.

O Terceiro é a exterioridade em seu sentido mais radical e que, portanto, exige do sujeito pensar a realidade para além do frente a frente. É nessa dimensão que o Ser se recupera de sua solidão e adquire uma dimensão relacional mais ampla, porque tem no Terceiro a alteridade por excelência e todas as dificuldades de desfazer essa alteridade. Essa alteridade tem, em seu reverso rumo ao Ser a possibilidade de se pensar o Ser, não como uma anomalia e nem de forma desqualificada, isto porque o Ser só adquire sua condição pela separação total e irrefutável com uma alteridade presente no Terceiro. O Ser adquire consistência e sai de sua solidão pela presença do Terceiro como seu próximo.

O modo de pensar aqui proposto não significa desconhecer o ser nem tampouco tratá-lo na ridícula pretensão de um modo desdenhoso como o desfalecimento de uma ordem ou de uma desordem superior. Ao contrário, adquire seu justo sentido a partir da proximidade que ele adquire (LEVINAS, 2003, p. 61).

Esse ponto de seu pensamento, com a chegada do Terceiro, reflete o momento em que o sujeito ultrapassou seu egoísmo inicial, em que se separou da natureza e do mundo, mesmo se utilizando do mesmo para seu prazer e sobrevivência; também já foi superada a exclusividade da relação Eu-Outro. Isto não significa dizer que o sujeito não permaneça tendo necessidades e que usufrua de coisas, tampouco que não deseje o Outro e não mantenha com este uma relação de responsabilidade: significa que seu universo se ampliou, e, dessa maneira, a própria responsabilidade adquire outra dimensão.

Com a necessidade de comparar os incomparáveis é necessário a percepção de que a ideia de assimetria ligada à responsabilidade ética deve ser revista, não para a relação ética, mas para as outras relações que surgirão com a presença do Terceiro. Encaminha-se para a admissão de que não é possível estabelecer boas relações nas relações intersubjetivas, se deixarmos de ponderar a possibilidade de relações simetrizadas por algum instrumento. Sobre essa possibilidade nos diz Chaliier: “É necessário, com efeito, passar por uma sabedoria da medida para entender como essa comparação é possível” (CHALIER, 2003, p. 147).

Na relação do Terceiro com o face a face, com o Eu, com o Outro, com outros Outros, com outros Terceiros, presentes e futuros, a quem devo responder primeiro? Quem tem precedência para a minha resposta? Essa precedência de minha responsabilidade se estabelece pela primeira presença ou pelo qualificativo do presente? Ela é do já chegado ou do que ainda vem independente de seu tempo? A responsabilidade do Eu pelo Outro é substituída pela responsabilidade por certo grupo de Outros? Essas questões são, sem dúvida, aquelas que compõem a preocupação levinasiana sobre a realidade do social e sua tentativa de encontrar um sentido para o humano em sua maior dimensão.

Para Levinas, o uso de simetria ou a comparação entre os entes que compõem a relação intersubjetiva deve se dar para além, mas não relegando ao segundo plano a relação ética. Além disso, no sentido de que a relação ética se dá em um espaço intersubjetivo restrito ao Eu e o Outro e que as relações subjetivas não se restringem a Eles, mas que, como já vimos, existe uma multiplicidade de entes. Para ele, a noção de justiça como justificação e como reparação, como mediação entre as ações de todos os participantes do social, responde por essa exigência de comparação que a ética não poderia fazê-lo. Justiça como mediação entre as vontades, desejos e ações de todos entre todos⁸².

Finalmente, a partir do que foi exposto, podemos assumir, para esse momento, a compreensão de que a separação do Eu em relação ao Ser o conduziu à exterioridade em que a mesma, num primeiro momento, se apresenta como Outro e, num segundo momento, se apresenta como Terceiro. O Outro Exige justificativas do Eu em seu fazer livre, culminando em uma interrupção de seus afazeres. O Terceiro exige justiça, não ao Eu, mas a todos os entes em relação, inclusive a si mesmo. Neste caso, o Terceiro, a partir da exigência de justiça funda o social para além da comunidade de dois.

Vejamos a seguir a noção de justiça e suas possíveis significações no pensamento levinasiano.

⁸² Exporemos em seguida os dois tipos ou níveis de justiça, que estão presentes no pensamento de Levinas.

3.2 – Sentidos da Noção de Justiça

Levando em consideração o desenvolvimento desse trabalho, é razoável compreendermos que a justiça a que devemos nos referir comporta duas perspectivas que, em princípio, não são excludentes e que, de algum modo, se completam na obra humana. Essas duas perspectivas se referem ao momento original do contato entre entes diferentes e ao aparecimento do Terceiro.

Descrevemos, com alguma riqueza de detalhes, os momentos precedentes ao encontro do Eu com o Outro, onde o que mais caracteriza o Eu é sua condição de estar só no mundo impondo para si a tarefa de separar-se desse mundo, resultando em sua identificação com um Eu egoísta e fruidor sem medidas, sem barreira e, portanto, livre de qualquer determinação exterior a si.

Em seguida falamos da exasperação do Eu em sua condição de satisfeito, que pelo psiquismo, apesar de seu estado de saciedade e de conforto na casa, passa a desejar o que não tem medida e tampouco qualificação, que é o Outro na sua condição de transcendente e infinito. Resulta desse Desejo o contato, menos que um contato com o Outro no face a face.

Pela experiência da fruição do Eu, nada mais esperado que Ele pudesse ter com o Outro (novidade em seu existir) a mesma postura que tinha com o mundo e as coisas do mundo, ou seja, fruí-los. Qual surpresa se instala no Eu: o Outro não é objeto de fruição. O Desejo a que fora submetido pelo Outro não cessa com a satisfação, porque não há satisfação. O Desejo alimenta-se de sua própria fome, porque o ente desejado não se apresenta como matéria de fruição. Ele é enigma, é vestígio e, portanto, não se deixa dominar, não é passível de uso, qualquer que seja ele.

Mas não se trata aqui de decidirmos pela impossibilidade da relação em função das características do Outro. Queremos ressaltar esse contato como relação, mas não temos razões para defini-la como relação de usufruto, de uso. Para Levinas, essa é a relação que define e conserva efetivamente a identidade do Eu e a alteridade

do Outro. O Eu não decide sobre sua identidade, tampouco o Outro decide sobre sua alteridade, mas é o contato do face a face que determina a condição de ambos.

Recordando o que antes expusemos neste trabalho, podemos retomar algumas implicações da relação Eu-Outro no que diz respeito à mudança de rumos da subjetividade, pois ela deixa de ser uma subjetividade ilimitada, tendo o mundo como sua possibilidade, de tal forma que podemos pensá-la como livre e sem obstáculos para seu exercício ególatra. A partir do face a face, o mundo não é retirado das possibilidades do Eu, mas passa a ser habitado pelo Outro, que, de alguma forma, limita as pretensões onipotentes do Eu.

Uma dessas consequências é que o Eu reconhece, ou é levado a reconhecer que não está só no mundo e que deve se ver com esse novo, inesperado e enigmático ente. Mas o mais surpreendente é que o Eu não impõe a relação, tampouco as bases dela, como deve acontecer, seu tempo de início, seu fim e seu conteúdo. O Eu está no mundo, o Outro está alhures, para além de toda possibilidade do Eu. Quem aparece é o Outro e não o Eu, embora este o deseje. Quem permanece é o Eu; a retirada é prerrogativa do Outro. Deste modo, o Outro impõe uma perturbação no psiquismo do Eu que, para além de um jogo infantil de esconde-esconde, revela mais que a aparência poderia supor, pois diz respeito ao conteúdo, à significância da própria relação estabelecida.

O contato entre o Eu e Outro faz aparecer os limites do Eu, a partir de uma exigência de resposta em que a pergunta é o Rosto do Outro e essa exigência traduz-se como justificativa. Exigir justificativa do Eu sobre seus afazeres, sobre seu exercício livre no mundo é, já no contato, no estabelecimento da linguagem, antes que entendimento, uma exigência de justiça.

Este é o primeiro sentido de justiça a que se refere Levinas em sua obra. Justiça que se refere à relação Eu-Outro como primeiro momento em que o Eu se refere à exterioridade. Justiça que vem do Outro como exigência de justificação sem amparo em nenhuma legislação ou contrato de compromisso, porque é anterior ao já posto. Para Levinas, esse é o momento em que se efetua uma virada fundamental na origem do humano, pois a pergunta que se torna primeira não se refere mais ao Ser em

relação ao nada, mas sobre o direito de ser de tal modo, de agir como age, ou seja, é uma pergunta de cunho moral porque funda a relação entre o Eu e o Outro.

Questão do sentido do ser – não a ontologia da compreensão desse verbo extraordinário, mas a ética de sua justiça. Questão por excelência ou a questão da filosofia: Não mais: porque o ser antes que o nada, mas como o ser se justifica (LEVINAS, 1998, p. 108/109).

Para Levinas, essa mudança da questão primordial funda o humano como ser de relação capaz de responder ao pedido de justificativas de seu agir que culmina com sua compreensão de responsabilidade. Não se trata mais de perguntar sobre o Ser, sobre seu fundamento e sua relação com o nada, que culminaria na compreensão de sua solidão porque único e total, mas a questão se volta ao ente existente frente a outro existente. Quais as prerrogativas que tenho de existir como existo? Tenho eu direito a ser?

Por esse questionamento, o Eu se institui como responsabilidade pelo Outro que se apresenta como Rosto nu, pobre, faminto e que sua fome e nudez constituem-se na própria palavra que questiona e pede uma posição sobre sua pobreza. A obrigação de responder é imperiosa e isso constitui a justiça desse contato – a primeira justiça, que é uma exigência do Outro. Portanto, não parte do Eu como seu formulador, não sai dos interesses e das medidas do Eu; diferentemente, faz sofrer os interesses egoístas do Eu e o instala na instabilidade do frente a frente. A partir desse instante, o Eu está ancorado em uma profunda instabilidade no que diz respeito ao seu agir. O que fazer, como fazer, para quem fazer? A resposta já não se funda na solidão e liberdade do Eu no mundo, mas tem que ser dada levando em conta o Outro, pois foi ele quem a proferiu e o Eu deve-lhe toda a consideração.

Justiça ou justificativa é sempre uma relação com o diferente de mim. Não posso justificar-me para mim mesmo. Isto beira a uma tautologia e não acrescenta nada no mundo diferente do “mim mesmo”. A primeira justiça se dá na relação com o Outro que permite, não por coincidência, mas por exigência, a identidade do Eu, a alteridade do Outro, a quebra da solidão do Ser, a responsabilidade como cuidado resultante das justificativas do Eu frente ao Outro e, finalmente, a ética. A justiça requer a separação e

o que a caracteriza, neste momento, é menos a resposta ao pedido de justificativa, do que a própria pergunta, o questionamento do Eu pelo Outro como justificação de seu existir frente ao diferente de si.

Deve-se ressaltar que a exigência de justificativa é infinita porque o Outro é infinito e a possibilidade da responsabilidade infinita e assimétrica deriva dessa condição infinita da pergunta produzida pelo Rosto. Nunca estaremos livres de nos justificarmos frente ao Outro; portanto, por dedução, nossa responsabilidade é também perene e não se cansa de se atualizar. Sobre a perenidade da responsabilidade e seu caráter de insaciedade, já tivemos oportunidade de discorrer, mas não custa reforçá-la porque ela impõe para o Eu a tarefa de sempre se justificar frente ao Outro, sob pena de retornar à sua condição de egoísta e só.

Falando a respeito do mundo humano, é fácil constatar que o mesmo é ocupado por muitos entes humanos, que a relação intersubjetiva não se resume à que se dá entre o Eu e o Outro. No mundo real, existe uma multiplicidade de indivíduos e, portanto, é necessário pensar essa multiplicidade e suas relações.

Pudemos observar que Levinas fala de uma multiplicidade de possibilidades do Eu se relacionar com o Outro, uma vez que quem “bate à porta” pode ser qualquer um dentre os vários possíveis. Teria sido um mendigo, um menino, um jovem, uma mulher ou um estrangeiro faminto ou um zombeteiro? Dentre as múltiplas possibilidades alguém bateu. Esse é o dado que permite a Levinas estabelecer a relação Eu-Outro como aquela em que seus atores são únicos, embora pudesse ser qualquer um. O Outro que se apresenta ou é um ou é outro de muitos, mas não dois, não três, etc. Neste sentido não podemos confundir as possibilidade múltiplas da relação entre únicos com a relação múltipla entre vários atores.

Se quisermos radicalizar a questão e trazer à baila a relação erótica, diremos que ela se dá entre únicos. Os amantes são únicos quando se dão um para o outro. Lembremos que Levinas frisa esse aspecto quando nos diz que essa relação é uma comunidade de dois, fechada, em que ambos estão imbuídos do prazer que envolve a relação. Mesmo que pensemos em uma relação em que ocorra a infidelidade, ou seja, que o sujeito tenha vários ou várias amantes, ainda assim parece-nos que não

podemos decidir pela multiplicidade da relação, pois cada relação do sujeito com cada amante permanece uma relação dual, não múltipla, embora ocorra a multiplicidade de amantes

Essa multiplicidade de possibilidades de relações, mesmo não configurando uma relação múltipla, também ocorre na que são partícipes pai e filho. Mesmo que falemos em pais, como mãe e pai na relação com vários filhos, não podemos pensar em relação múltipla, mas em múltiplas relações, pois todo filho é único e, neste caso, a relação da mãe ou do pai com cada filho é sempre uma relação dual, única que não dá conta da multiplicidade de uma relação: “... o filho é filho único. Não pelo número. Cada filho do pai é filho único, filho eleito” (LEVINAS, 2008b, p. 277).

Apenas para lembrar: o filho na relação com os pais, quando os pais são pensados como uma relação única que promove ou produz o filho, essa sim passa a ser uma relação múltipla, na medida em que o filho representa um Terceiro da relação erótica. Anteriormente, chamamos a atenção de uma imbricação da relação erótica com o filho a partir da fecundidade e agora aproveitamos para caracterizá-la em sua dependência e Independência.

Quanto à dependência, não resta dúvida de que o filho resulta da relação no erotismo amoroso dos amantes, que ele tem com eles uma relação de dependência, embora não necessária, pois não é pelo fato de serem amantes que deverão ser pais, mas é pelo fato de serem pais que os filhos derivam dessa condição.

Só amo plenamente se outrem me ama, não porque me seja necessário o reconhecimento de outrem, mas porque a minha volúpia se alegra com a sua volúpia e porque nessa conjuntura, não semelhante à identificação, nessa *transubstanciação*, o Mesmo e o Outro não se confundem, mas precisamente - para além de todo o projeto possível, para além de todo poder inteligente e com significado – geram o filho (LEVINAS, 2008b, p. 265).

Por outro lado, os filhos independem dos pais, pois assumem a condição de serem Outros da relação. Não há nada que obrigue os filhos quanto à obediência aos pais na condição de filhos. Neste caso, o filho torna-se um Terceiro que exige justificativas, que questiona e quebra a comunidade da relação erótica já a partir de sua possibilidade enquanto fecundidade.

Ao mesmo tempo meu e não-meu, uma possibilidade de mim mesmo, mas também possibilidade do Outro, da Amada – o meu futuro não entra na essência lógica do possível. À relação com um tal futuro, irreduzível ao poder sobre possíveis, chamamos nós fecundidade (LEVINAS, 2008b, p. 266).

Não nos parece difícil considerar, a partir dessa citação, que, de fato, o filho é um Terceiro e se apresenta como futuro infinito, mesmo que seja oriundo da relação entre amantes; ou seja, é um Terceiro de três em que os dois outros entes constituem uma relação à parte, mas que estão diretamente implicados no futuro, como produtores do ente que provocará o estouro da relação original, constituindo a multiplicidade.

Mas a relação do filho com o pai através da fecundidade não se empenha apenas no recurso e na ruptura que o eu do filho realiza enquanto eu já existente. O eu recebe a sua unicidade do eu do Eros paterno. O pai não causa simplesmente o filho. Ser eu significa ser eu no seu filho, estar substancialmente nele, sem no entanto nele se manter identicamente. (...) O filho retoma a unicidade do pai e, entretanto, permanece exterior ao pai: o filho é filho único (LEVINAS, 2008b, p. 277).

É essa condição paradoxal do filho e do pai que nos permite pensar em dependência e independência de ambos na relação que se estabelece. Disso decorre nossa compreensão de que, de fato, o filho é um Terceiro, mas com bastante proximidade ao pai e à relação erótica. Ainda assim, é possível vislumbrarmos outra realidade para além da relação dual Eu-Outro, seja na configuração do erotismo ou qualquer outra.

O amor que impede a socialidade, porque imbuído como sedimento da relação erótica, estoura-se como futuro e aponta para a exterioridade do filho, para o Outro da relação erótica. Já não estamos sós, temos visitas. Essa visita nos incomoda de tal modo que uma nova dinâmica deve ser imediatamente assumida. Pensar a multiplicidade é o que se nos impõe o filho em sua unicidade como Terceiro.

Estamos de acordo com alguns comentadores do pensamento levinasiano que vêem na figura do filho a presença do Terceiro, mas queremos, para além do filho, pensar o Terceiro, destituído de todo parentesco, seja com o Eu, seja com Outro, separadamente ou na relação Eu-Outro. Isso nos parece possível, porque as muitas figuras que representam o Outro, como o órfão, a viúva e, principalmente, o estrangeiro

nos remetem a entes que não comungam a mesma paternidade e, tampouco, se referem a uma relação de paternidade. É claro que todos resultam da fecundidade, mas não da mesma relação erótica; portanto, a partir de agora, tomaremos o Terceiro de tal forma diferente do Eu e do Outro que seria um equívoco pensá-lo do modo antes descrito, porque contaminaria a relação de certa proximidade anterior à aproximação deste com os atores da relação dual.

Tanto a relação erótica e a paternidade são reais, mas a relação de entes múltiplos sem o vínculo erótico ou de paternidade é também real, o que, para Levinas, parece ser a melhor maneira de pensar as relações intersubjetivas e sociais.

O Terceiro que se apresenta como Outro do Outro frente à relação dual do Eu-Outro vem das alturas, vem de alhures, de uma distância que não tem medida e que não tem parentesco com nenhum dos termos da relação dual, mas que já impõe uma relação a três. E, neste caso, a quem responder primeiro, já que todos se apresentam para todos, cada um com sua face?

Neste momento, inicia-se, no pensamento levinasiano, o problema das relações múltiplas ou o problema social. Aqui, a filosofia começa seu caminho para a sua pureza. Intriga a três ou mais é o que provoca o Terceiro. Desconfiança entre o Eu e o Outro e até mesmo o sentimento de culpa surgem no mundo humano.

De fato, tal sociedade é a dois, de mim a ti. Estamos entre nós. Ela exclui os terceiros. Por essência, o terceiro homem perturba esta intimidade; minha injustiça em relação a ti, que posso reconhecer inteiramente a partir de minhas intenções, se encontra objetivamente falseada por tuas relações com *e/le*, as quais me permanecem secretas, visto que estou por minha vez, excluído do privilégio único de vossa intimidade. Se eu reconheço minhas injustiças em relação a ti, posso, mesmo por meu arrependimento, lesar o terceiro (LEVINAS, 1997b, p. 41).

Para Levinas, está estabelecida a pertinência da pergunta: quem deve justificativa a quem? Quem é primeiro na ordem do cuidado, da responsabilidade? Posso ser responsável por um, sem dever nada ao outro? Qual o critério que devo utilizar para responder aos meus interlocutores, agora no plural?

A resposta a essas questões Levinas dará a partir do segundo sentido da noção de justiça, que diz respeito ao estabelecimento de medidas entre os não-

mensuráveis, que, por sua vez, está ligado diretamente ao surgimento do Terceiro. Justiça, no primeiro sentido que apresentamos, pode prescindir da ideia do Terceiro, embora esteja presente nesse acontecimento; mas, em seu segundo sentido, não poderá deixar de levar em consideração esse chegado, pois não se trata de sua importância, mas de sua necessidade. Sem o Terceiro, a Justiça como medida e mensuração não tem sentido⁸³:

O terceiro é outro distinto do próximo, mas é também outro próximo do Outro e não simplesmente seu semelhante. Que são, portanto, o outro e o terceiro, o um-para-o-outro? Quem passa antes do outro? O outro se mantém na relação, da qual eu não posso responder inteiramente, inclusive se respondo a meu próximo somente antes de toda questão. O outro e o terceiro, meus próximos contemporâneos um do outro distanciam-me do outro e do terceiro. (...) O terceiro introduz uma contradição dentro do dizer, cuja significação até o outro ia até agora em um único sentido. É por isso mesmo limite da responsabilidade, nascimento da questão: que deverei fazer com a justiça? Questão de consciência. Faz-se necessária a justiça, quer dizer, a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, a reunião, a ordem, a tematização, a visibilidade dos rostos e, portanto a intencionalidade e o intelecto e, na intencionalidade e no intelecto, a inteligibilidade do sistema; por conseguinte, também uma copresença em pé de igualdade como diante de uma corte de justiça (LEVINAS, 2003, p. 237).

Depuram-se daí várias questões, que são postas pela referência à Justiça como mediação entre os vários entes, pois não estamos mais no campo da relação dual. A primeira delas é o fato de que o espaço de proximidade modifica-se, pois existe uma distância entre o Eu e o Ouro, mas também entre Estes e o Terceiro e entre todos os chegados e não chegados, mas que chegarão num tempo que deve ser suposto. A consciência passa a efetivar-se e ter papel fundamental para a mensuração, para o estabelecimento de medidas e para a organização do sistema de relações e de referências que doravante não será possível ser desconsiderado.

Se antes, na relação dual, a ação se dava pelo Desejo pelo Outro e pela exigência Deste em relação a mim – portanto, de chofre, sem tempo para se pensar no que fazer –, a partir da entrada do Terceiro, o pensamento; a racionalidade sobre o que fazer, como fazer e quem atender; se devo atender as demandas de um ou do o outro

⁸³ Grafaremos o termo Justiça com inicial maiúscula quando se referir ao segundo sentido que apresentamos neste trabalho, ou seja, quando esta tiver o sentido de mediadora das relações entre os entes, isto é, quando for pensada como instituição.

ou de ambos; tudo isso impõe avaliações, deliberações e um conjunto de instrumentos capazes de auxiliar a ação, sob pena de o sujeito cometer violência a alguém e, assim, agir injustamente.

Apenas como ilustração, podemos pensar numa geometrização desse entendimento, em que a relação dual entre o Eu e o Outro se apresenta como uma reta, a ligação de dois pontos equidistantes; e, por outro lado, o Terceiro obriga que esses dois pontos se ligue a um terceiro, possibilitando assim encompridar a reta original ou estabelecer um triângulo seja de qual formato for. Mas também, pelo fato de que o Terceiro representa a multiplicidade de chegados, os pontos geométricos serão infinitos e a figura a que se pode chegar é surpreendente, inclusive pelo fato de o Terceiro ser atual e futuro. Talvez possamos, por analogia, pensar na complexidade da figura geométrica surgida e a surgir com os múltiplos pontos, com a sociedade que surge e se complexifica com o Terceiro.

A proximidade adquire um sentido novo no espaço da contiguidade. Sem embargo, a mera contiguidade não é uma “natureza simples”, pois supõe já o pensamento tematizador, o lugar e o corte da contiguidade do espaço em termos discretos, assim como o todo, a partir da justiça (LEVINAS, 2003 p. 237).

Justiça como medida, mais que justificação, embora o estabelecimento de medidas se dê pela justificação⁸⁴. A medida passa a ser vital para a vida dos homens, não por um simples capricho, ou porque a inteligência desenvolveu-se e passou a engendrar novos artifícios mentais e a necessidade de experimentá-los. Pelo contrário, a inteligência, a racionalidade resulta da necessidade de medidas, pois é pelas demandas que o Terceiro impõe à relação dual que, para não se desresponsabilizar, o sujeito, pelo psiquismo, desenvolve o pensamento e produz um sistema de referências⁸⁵.

⁸⁴ O estabelecimento de medidas é posterior ao ato de justiça como justificação do Eu para com o Outro. A partir da medida, a lei, a ação justa não pode ser imediata ao face a face, mas antes dele já é pressuposta a medida e, portanto, não é espontânea.

⁸⁵ De muito compreendemos a necessidade de medidas, que vão desde o estabelecimento de valores financeiros às coisas e o modo como se travam relações econômicas, até a organização dos contratos entre pessoas, seja nos casamentos ou no trabalho. Mesmo que tentemos pensar uma vida sem medidas, na prática isso não funcionaria.

Um segundo problema que surge com o Terceiro é a questão da responsabilidade, seu alcance e seus limites: como ficará a minha relação com o Outro, pois antes o Eu devotava toda sua responsabilidade a Ele, mas, agora, deve dividi-la com o Terceiro? Em que tempo devo ser responsável por um ou pelo outro em que essa disjunção é exclusiva? Posso deixar de atender a um deles? Em que medida posso atendê-los equitativamente?

De antemão, como consequência dessas questões, mesmo sem respondê-las, podemos observar que elas põem uma dificuldade se se permanecer pensando na responsabilidade em seu aspecto assimétrico, aspecto este bastante caro à relação ética. A utilização de medida para mensurar a responsabilidade com a chegada do Terceiro e toda a carga de possíveis Outros que ele traz, não nos permite a sustentação de uma responsabilidade devotada ao Outro de forma incondicional e assimétrica. A ideia que nos vem à mente é que a não limitação da responsabilidade para com o Outro, no espaço social, inaugurado com o Terceiro, deve ser posta de lado; ou a ela deve ser acrescida (mesmo que pagando o preço de um possível paradoxo) a ideia de limitação da responsabilidade para com o Outro, porque o Terceiro reclama, para si, parte dessa responsabilidade. Sobre isso, é bem-vinda a reflexão de Bensussan:

A ética se torna “problema” no momento em que os terceiros, todos os outros que o outro que me faz face, entram em cena e fazem valer sua solicitação de igualdade, de comparabilidade, de universalidade. Então, bem entendido, “importa à justiça”, seja a ordem em que a ética e a resposta da responsabilidade tem de limitar sua ilimitação (BENSUSSAN, 2009, p. 93).

Questões difíceis, mas esse é o peso do social que, para sua realidade, a Justiça se faz necessária e que, para sua obra, se utiliza do trabalho intelectual da abstração, de pensar para além do Rosto, embora o supondo. Assim comenta Chaliier:

É necessário, com efeito, passar por uma sabedoria da medida para compreender como semelhante comparação é possível. (...) O trabalho de abstração, operado pelos conceitos, sobretudo pela lógica, cujas premissas foram aqui colocadas pelos Gregos, tem aqui um papel indispensável. Aquilo que suscita verdadeiramente o interesse do filósofo não são tanto as ideias políticas dos Gregos, mas a grandeza das suas realizações na ordem da abstração e o seu esforço excepcional em direção a uma universalização do pensável (CHALIER, 2003, p. 147).

A obra de responsabilidade, o agir conforme a Justiça fundando e seguindo medidas para diminuir os espaços de violência, impingindo assim uma ordem do bem para o sentido do humano, não poderá ser alcançada sem o trabalho intelectual com o exercício da abstração e dos conceitos, tampouco sem a perspectiva da universalização das medidas que fatalmente se tornarão tema, apresentando-se num Dito⁸⁶.

Outra questão que se impõe, mas que deixaremos para desenvolvê-la no momento adequado, é o fato de que a relação ética, com o surgimento do Terceiro, pode ser ultrapassada pela Justiça. Se o que prevalece na relação ética é a justiça como justificativa do Eu frente ao Outro, então, certamente, a Justiça, como estabelecimento de medida – exigindo a sua institucionalização como entidade capaz de julgar todos, inclusive o Outro e o Terceiro –, desbanca de suas funções a justiça da relação ética. Essa é uma questão fundamental para pensarmos a relação entre ética e política no pensamento levinasiano. Por enquanto, achamos importante suscitar-la, mas, como dissemos, ainda não é o momento apropriado de desenvolvê-la. O que é mais importante agora é pensar o que servirá, qual o instrumento de que a Justiça utilizar-se-á para levar em frente sua tarefa de mediação entre as múltiplas subjetividades; ou seja, o que servirá de liga entre os vários atores da relação múltipla ou social que também permitirá a identidade e alteridade entre si.

Para Levinas, não resta dúvidas de que estamos em um ponto que não podemos pensar tão somente na questão ética, embora ela seja a primeira. É momento de pensar as instituições que surgem pela multiplicidade dos entes em proximidade; e, mais ainda, pensar o que deve fundar essas instituições na dimensão do humano capaz de dar um sentido para o mesmo. Sem muitas dificuldades, podemos apreender do discurso levinasiano, não só, mas principalmente, o empreendido em sua obra “Entre Nós: ensaio sobre a exterioridade”, a defesa das instituições, da Justiça e do Estado e que as mesmas se fundam nas Leis. Para ele, a Lei é o que sustenta todo o edifício institucional do social, qualquer que seja sua configuração, mesmo pagando o preço da sistematização do humano. É a Lei que está no centro, no início e no meio de todo esse

⁸⁶ Ao longo deste trabalho, lançamos mão das noções do Dizer e do Dito. Por mais que pareça exaustivo, isso é necessário. Para o final deste trabalho, ainda recorreremos a estas noções.

arcabouço.

A justiça é impossível sem que aquele que a dispensa se encontre dentro da proximidade. Sua função não se limita à “função de juízo”, a substituir os casos particulares dentro da regra geral. O juiz não é exterior ao conflito, pois a lei está no seio da proximidade (LEVINAS, 2003, p. 239).

Antes dos códigos, dos julgamentos, das sanções e de tudo que se origina destes instrumentos está a Lei, como a referência para a qual todos olham antes ou depois da ação. O juiz já não é somente um Eu que deseja o Outro e mede sua ação no face a face pela sua própria interioridade. Ele é um mediador que usa a Lei para mediar fazendo Justiça entre os desiguais. Esse é o espaço da razão, do *logos*, que passa a ser a referência universal da ação.

Na comparação do incomparável estaria o nascimento da representação, do *logos*, da consciência, do trabalho, da noção neutro do ser. Tudo está junto, se pode ir de um a outro e do outro a um, por em relação, julgar, saber e perguntar *que há de...*, transformar a matéria. A partir da representação se produz a ordem da justiça, que modera e mede a *substituição* por mim ao outro e que restitui o si mesmo do cálculo. (...) É assim como o próximo se converte em visível e, desfigurado se apresenta; é assim também que há justiça para mim. O Dizer se fixa no Dito, se escreve, se converte em livro, direito e ciência (LEVINAS, 2003, p. 138/139).

Não há como escapar do livro, mas há como pensar no livro, na sua perenidade e a partir do fundamento dessa ordem que é a Lei. Nem toda Lei funda um Estado justo, uma Justiça justa e, portanto, uma sociedade justa. É necessário demorarmos um pouco mais sobre essa questão, porque a defesa das instituições, por parte de Levinas, não se dá de forma total; isso já tivemos a oportunidade de observar a partir de seu discurso inicial sobre a política contido no início de *Totalidade e Infinito*, mas nos causaria surpresa se sua empreitada contra a política da guerra e a ontologização do real redundassem em uma defesa de ambas. Em certos momentos, é necessário encaminhar-se contra a Lei, contra a Justiça e contra o Estado. Partamos para esta discussão.

3.3 A Lei, a Justiça, o Estado

A defesa de Levinas das Leis e da Justiça, portanto das instituições e do Estado, não é incondicional, mas é necessário que seja feito como instrumentos do humano para permanecer humano para além da ética. O espaço da ética, como já vimos, não comporta a multiplicidade dos entes e de suas relações.

Ajuda-nos, nessa exposição do sentimento de Levinas para com a Lei, um comentário de Chaliel, que, embora longo, é esclarecedor:

Quando as instituições já não garantem dignidade e respeito, liberdade e justiça, a única defesa contra a inumanidade crescente é, certamente, a fragilidade da vida interior daqueles que mantêm as exigências e combatem por elas. Ora, diz Levinas, a condição dos judeus na história implicou, frequentemente, que eles soubessem renunciar sem aviso prévio, à proteção das leis das nações, mesmo daquelas onde gozavam de direitos de cidadãos de pleno direito. Por isso, tiveram, sem dúvida, de iniciar-se no sentido de uma moral sem instituição, de uma moral que só um <<foro interior>> educado pelos livros e pela tradição preserva, quando o caos prevalece. No entanto, por essencial que seja, esta moral não é suficiente. Contudo, ela é, frequentemente, demasiada elevada para aqueles que precisam de constatar que, para seguirem os valores, estes formam um conjunto indissolúvel com uma civilização, e ela arrisca-se, evidentemente, a perecer com as consciências solitárias que, não obstante a ausência de reconhecimento, a animam, nela vivem e a transmitem. Por outro lado, é certo que << a interioridade não pode substituir a universalidade>> (TI, p. 218) (CHALIER, 2003, 91/92).

A luta entre a singularidade e a universalidade compõe a própria Ideia de Lei, pois a mesma deve expressar o que de mais universal seja possível para os homens em geral, mas por outro lado, deve ser justificada na vida e pela necessidade de cada homem em sua individualidade, ainda que essa individualidade esteja circunscrita em uma comunidade menor que o social em seu todo.

Chaliel observa exatamente o fato de que uma Lei não se impõe *ad infinitum*, não é eterna e, mesmo em seu pouco tempo de vigência, pode ser questionada pelo fato de violentar alguém. Um povo é um alguém, parte de um povo é um alguém que pode reclamar prejuízos e violências.

Antes de nos reportarmos às passagens que nos permitem afirmar as preocupações políticas ou as análises sobre a política a partir dos termos que dão título

a esse sub-capítulo, importa dizer que existe, do ponto de vista da interdependência entre os mesmos, uma precedência da Lei frente à Justiça e o Estado. Não é a Justiça que funda a Lei, mas o contrário: é a partir da Lei que podemos organizar a instituição jurisdicional e todo seu aparato, inclusive aquele que se apresenta como seu protetor. Da mesma forma, o Estado se assenta na Lei como sua fundadora e mantenedora. A expressão: “Estado de Direito” talvez sustente essa afirmação, pois um Estado sem uma Lei parece ser uma contradição nos termos, independente da qualidade da Lei que o funda.

Comentando as afirmações de Levinas sobre essa questão, Carrara nos diz:

O Estado é conduzido pelo espírito e por isso deve reconhecer os limites de suas capacidades. Ele deve se precaver de esquecer o espírito que o anima e se considerar ele mesmo este espírito. Ele deve se deixar educar pela Lei. O político se origina na Lei, e isso o impede de se ver como autônomo (CARRARA, 2010, p. 159).

Mas, mais do que declarar a precedência de um dos elementos na constituição dos outros, é fundamental que se discorra sobre a origem desse elemento primordial, no caso, a Lei. Para tanto, Levinas nos conduz de volta à relação Eu-Outro. Por mais que a ética não dê conta do mundo relacional em sua multiplicidade, não tem dúvidas de que qualquer coisa que venha a orientar as relações sociais não pode prescindir da dinâmica de pergunta e resposta da relação Eu-Outro.

A primeira característica que não pode ser esquecida e nem negligenciada é o fato de que, nesta relação, o Outro é quem a desencadeia, é Ele que pressiona, que pergunta, que aparece, que imprime no psiquismo do Eu toda gravidade de se justificar. O Eu não impõe sua Lei, não determina para que rumos a relação deva se dirigir, mas, diferentemente, a direção é tomada pela pergunta do Rosto do Outro, pois, só a partir dessa pergunta, o Eu pode tomar uma posição.

A segunda característica se firma no fato de que o Outro pode refazer a pergunta ou fazer novas perguntas e, com isso, novas respostas podem ser dadas, destituindo a resposta anterior, ou mesmo a corroborando. Neste sentido, a dinâmica da Lei, em termos de perenidade ou sazonalidade, fica na dependência de um ente diferente do Eu, o que não é o caso da tradição do pensamento político de Platão a

Hegel. Deriva daí, portanto, a ideia de que a Lei não é natural, não está já expressa, seja na natureza do homem, seja em um sistema pré-concebido⁸⁷.

A Lei resulta, melhor ou pior, do ponto de vista de sua qualidade para a promoção do humano, do modo como o Eu responde ao Outro. Se ele responder como um ser livre, certamente a Lei gerará violência, mas se responder como responsável, como preocupado e tendo cuidado com o Outro, poderá instituir uma ordem da paz, porque pautada na fraternidade. De todo modo, Ela provém do Outro e esse é um aspecto inovador que pode sugerir uma maior dificuldade para as pretensões livres do Eu. Assim confirma Carrara:

Para Levinas, o Estado ou mesmo a sociedade não são a origem da socialidade. Entende-se então a necessidade que Levinas coloca de derivar o Estado não do princípio de Hobbes, um princípio animal visto a partir da guerra e da ameaça que um representa para o outro, mas da responsabilidade de um pelo outro ou da fraternidade humana (CARRARA, 2010, p. 164).

É a responsabilidade que está na base da Lei; ela deriva dessa intriga do Eu e do Outro e da exigência de justificativas do Eu em seu livre fazer, estabelecendo a possibilidade da fraternidade. Daí toda a arquitetura do Estado, do Estado de Direito, da Justiça e de onde suas relações provém. . Neste sentido, concordamos com Bensussan quando diz que a Lei surge no face a face ético:

O dever incondicional não me vem da vontade razoável, mas da resistência que me impõe o rosto. A possibilidade da ética não procede de maneira alguma da submissão da vontade à lei da razão como faculdade do universal, mas a partir do fato inaugural e heterônomo da palavra do rosto. A Lei resulta, então, de uma facticidade: eu encontro outrem (BENSUSSAN, 2009, p. 29).

Como dissemos, ela, a Lei, provém da ética da fraternidade, mas, por outro lado, dissemos que a ética não dá conta da multiplicidade; como fazer com que a Lei, apesar de sua origem na dualidade do Eu e do Outro chegue ao social?

Não existe nenhuma possibilidade de soluções mirabolantes, sejam elas de

⁸⁷ A lei que inaugura a política, porque é a medida da justiça, tem seu fundamento na relação Eu-Outro, exatamente quando o Eu responde responsavelmente pelo Outro.

ordem teórica ou prática. Levinas propõe que a fraternidade se expanda a todos pela Lei, que será o meio pelo qual a Justiça julgará a ação de cada um frente aos outros. Mas não há o risco de que a Lei instituída não venha a violentar alguém? A resposta é positiva, entretanto, mais uma vez, os elementos da linguagem presentes na relação ética são chamados à baila. Referimo-nos ao Dizer e ao Dito. A Lei transforma-se, mesmo oriunda de um Dizer do Outro, em um Dito, pois só assim ela pode universalizar-se; mas esse Dito é sempre provisório, na medida em que os entes não dão as costas às suas vidas, a seus afazeres e às suas demandas e, destarte, é fonte de um Dizer sempre emergente.

É pelo acercamento, pelo um-para-o-outro do Dizer relatados pelo Dito, como o Dito permanece equívoco insuperável, sentido que rechaça a simultaneidade sem entrar no ser e sem compor um todo. O acercamento ou o Dizer relação com o que não está compreendido no *conjunto* e com o fora de série; é subversão da essência que desborda o tema que anuncia, o “todo em conjunto”, o “todo compreendido” do Dito (LEVINAS, 2003, p. 251).

A Lei sai da ética, mas não dá adeus a ela, pois, se assim o fizer, faz sofrer a ética e mesmo toda possibilidade de um sentido do humano não fadado à violência resultante de sua cristalização. O Dito deve permanecer vigendo até o momento em que o Dizer não o instiga. Assim, a Lei deve sofrer as mesmas agruras, em termos de falta de garantias para a sua permanência, que sofre o Dito.

Isso exposto é possível pensar essa mesma dinâmica para a Justiça e para o Estado. Tanto as suas origens remontam à relação ética, como suas permanências dependem dela, na medida em que estão na dependência da Lei. Se o Terceiro inaugura a socialidade e a Justiça como mediação da responsabilidade entre as subjetividades, não nos esqueçamos de que Ele é um Outro, um Outro do Outro, um Outro do Eu, e que, por sua vez, o Eu se transforma em um Outro de todos os Outros. Já não é possível pensar em uma Lei que seja a determinação de um sujeito, mas o que a sugere é a “outredade” que aqui denominamos de exterioridade. Neste sentido, a fraternidade se transforma em Justiça porque não se trata mais de um “a perguntar” e um “a responder”, mas todos perguntam e todos respondem.

Assim, é plausível a defesa de Levinas das instituições e do Estado, mas

conservando a relação ética, ou seja, o primeiro momento em que a exterioridade se apresenta. Em qualquer nível que se apresente, a exterioridade será sempre precedente àquela que se apresenta na relação com o sujeito, mesmo que seja para o forjamento e a manutenção de sua própria subjetividade.⁸⁸

Embora já tenhamos falado sobre a Justiça, algumas palavras são necessárias para podermos pensar na contundência da relação entre os termos propostos nesse capítulo. Começemos por aclarar o que, de algum modo, já fora exposto neste trabalho, como uma retomada necessária. Tentemos pensar todo o espaço da Justiça de um modo que possamos entendê-la em sua especificidade de instituição, que preserve a relação entre os múltiplos, até o fato de que ela se origina na Lei e dela depende, além do fato de que a política se faz numa dependência da própria Justiça. Chamamos a atenção para o fato de que essas noções e conceitos utilizados se relacionam entre si de tal modo que as aproximações doravante se afiguram como necessárias e impossíveis de serem evitadas.

A moral terrestre convida ao caminho difícil que conduz em direção aos terceiros que ficaram fora do amor. Só a justiça dá satisfação à sua necessidade de pureza. Que o diálogo seja chamado a exercer um papel privilegiado na hora da justiça social, (...) mas ele não pode assemelhar-se à sociedade íntima e não é a emoção do amor que o constitui. A lei prepondera sobre a caridade. O homem neste sentido também é um animal político (LEVINAS, 1997b, p. 46).

Estamos em um momento de transição da ética à política, que tem na Justiça seu ponto médio⁸⁹. Neste caso, Levinas se refere à passagem das relações íntimas, que podem ser pensadas no duo entre o Eu e o Outro em sua generalidade, mas, também, na especificidade da relação erótica. Para ele, a relação ética ou erótica não comporta Justiça em seu segundo sentido aqui aplicado. Por mais que possa haver violência na relação, não se trata de imprimir uma Justiça através de Leis porque esse não é seu espaço. No máximo, esse é o espaço da justificação ou do perdão.

⁸⁸ Tivemos a oportunidade de descrever a subjetividade do Eu em seus dois níveis. À que estamos nos referindo deste momento se assenta no segundo nível.

⁸⁹ Justiça como instituição que media a relação de responsabilidade entre os vários entes que compõem o social. Neste caso, ela é a própria simetriação das ações humanas.

A violência na sociedade íntima ofende, mas não fere, está além ou aquém da justiça e da injustiça. Estas, supondo uma violência exercida sobre uma liberdade, uma ofensa real, residem na obra e não nos pensamentos, piedosos ou ímpios, no domínio sobre uma liberdade, e não em um respeito ou em uma falta de respeito. A sociedade íntima que torna possível o perdão liberta a vontade do peso dos atos que lhe escapam e que a engajam, e pelos quais, em uma verdadeira sociedade, toda vontade corre o risco de alienar-se (LEVINAS, 1997b, p. 42).

É necessário um espaço plural, que não seja a pluralidade de dois, para que a Justiça, como instituição mediadora do social, possa ter sentido. Não nos cansaremos de lembrar que essa é a possibilidade instituída pelo Terceiro. Aqui, podemos aproximar a noção de Justiça reparativa ou corretiva de Aristóteles. Já não se trata mais de determinar os valores de cada coisa e de cada um, mas de observar se a ação de cada indivíduo não burla o direito do outro, se minha ação não está aquém dos meus direitos e deveres para com todos os outros da cidade. A este propósito, talvez seja interessante chamar a atenção para um tipo de justiça que responde pela justiça em geral – no segundo sentido a que demos a esse termo, mas que não a esgota completamente –, que é a justiça econômica, apresentada por Levinas, tendo por base o dinheiro. Neste caso, o dinheiro seria, por analogia, a encarnação da Lei no mundo econômico. Esse é um médium que determina uma equidade entre as coisas, seus possuidores e suas transações.

O dinheiro deixa entrever uma justiça de resgate, que se substitui ao círculo infernal ou vicioso da vingança e do perdão. Não podemos atenuar a condenação que, desde o versículo II de Amós até o manifesto comunista, pesa sobre o dinheiro, exatamente por causa de seu poder de comprar o Homem. Mas a justiça que deve salvá-lo não pode, contudo, renegar a forma superior da economia – ou seja, da totalidade humana – em que aparece a quantificação do homem, a medida comum entre homens, da qual o dinheiro – seja qual for sua forma empírica – fornece a categoria. É decerto muito chocante ver na quantificação do homem uma das condições essenciais da justiça. Mas concebe-se sem quantidade e sem reparação? (LEVINAS, 1997b, p. 65).

Mas a Lei não é o elemento com o qual a Justiça quantifica e qualifica os homens entre seus pares? Não é a partir da comparação, utilizando-se certas medidas, que dizemos que este é justo e aquele é injusto? Dificilmente diremos o contrário, pois a Justiça como mediação para uma vida com o menor nível de violência se estabelece nesse álbi, qual seja, de olhar para todos e permitir que todos sejam tratados com a

mesma medida. Essa medida se justifica pela sua pertinência ao fato, pela coadunação da ação do indivíduo a ela e pelo bom uso dela pelo julgador, pelo juízo e, assim sendo, pela própria Justiça. Aqui, a Justiça instaura o *logos*, a racionalidade e a referência, capaz da obra de universalização da Lei.

O fundamento da consciência é a justiça. Não se trata de que a justiça venha inverter uma meditação pré-existente. Um acontecimento como o da meditação – sincronização, comparação, tematização – é obra da justiça, entrada da diacronia da proximidade, da significação do Dizer na sincronia do Dito... (LEVINAS, 2003, p. 240).

Todavia, pergunta-se: a Justiça como instituição por pretender a universalidade, por ter como grande obra a mediação do social, por ser o espaço de julgamento de todos os entes, não tem restrições? Ela se faz como autônoma? A resposta levinasiana vai à direção da necessidade de justificação, do Eu e da Lei; isto é: do mesmo modo que o Eu sofre uma impugnação pelo Dizer sempre novo e atual do Outro (tendo que justificar seu Dito), a Lei que se universaliza em um Dito, não tem garantias de sua perenidade e, assim, pode ser obstruída, barrada, retificada, ou mesmo desconsiderada, porque um Dizer a colocou em cheque e ela não se sustentou. Assim também ocorre com a Justiça, pois ela não está imune a essas possibilidades, ou porque falhou no seu funcionamento, ou porque se baseou numa lei obstruída.⁹⁰ Mas é preciso reconhecer que a obra da Justiça baseia-se necessariamente em um Dito que se fixa com pretensões de eternidade e que a obra de sincronização da Justiça depende, de certo modo, da segurança e perenidade da Lei em um Dito.

Estamos nos reportando ao próprio exercício da Justiça, pois a mesma parece não ter a função de desdizer o Dito, mas de acompanhar e decidir sobre os casos particulares a partir do paradigma da Lei. Com isso, não se afirma que os operadores da justiça, como homens que são, não possam reclamar e obstruir o Dito da Lei, mas o que se quer afirmar é que a função da Justiça como instituição é a

⁹⁰ Não é difícil apontar, em vários momentos de nossa história recente e passada, exemplos em que a Lei foi obstruída ou interdita, reformulada ou mesmo retirada de cena, e como a Justiça teve que assumir outra postura a partir da mudança da Lei. Também é o caso de lembrar que há possibilidades bastante claras de atitudes da Justiça, que fazem interpretações diversas da mesma Lei e de casos similares, com resultados diferentes. Não custa ainda lembrar-se de casos em que se usa a Justiça e as Leis para proveito de alguns.

reparação, a mediação entre as relações humanas.

A defesa das instituições no pensamento levinasiano tem seu ápice em seu discurso sobre o Estado. Em escala de exigência, para que, no mundo humano, comportasse o Terceiro, a última seria o Estado.

Alguns estudiosos principiantes de seu pensamento, pelo fato de suas críticas ao Estado totalitário, poderiam supor que sua posição fosse negativa em relação à necessidade ou não do Estado na vida dos homens. Sobre isso, ele é bastante enfático. É certo que não é qualquer Estado, pois, como vimos neste trabalho, existem Estados que têm seus fundamentos ligados ao exercício livre do sujeito, o que os faz sem limites, e essa característica dos mesmos produz violência⁹¹.

Identifiquemos algumas passagens de seu pensamento em que fica claro o seu posicionamento sobre o Estado. Essa discussão se inicia com a constatação de que ele não é natural, ele surge com o homem. Não se trata de uma entidade anterior ao ente existente real que é o sujeito egoísta. Por outro lado, é possível observar que o mesmo não é possível na existência egoísta e solitária do Eu em seu exercício de fruição. Mesmo no nível do face a face, não é possível a existência do Estado, porque, conforme observamos, essa é uma realidade fechada, de poucos, de dois.

Resta-nos identificar o Estado com o surgimento do Terceiro. O Terceiro, ao fundar a multiplicidade e a necessidade de dar conta dele, seja no nível dos direitos, seja no de deveres de todos para com todos, funda a Lei, que, por sua vez, exige quem a administre; daí, funda a Justiça, que, por sua vez, exige outra instituição capaz de dar conta, não só da administração da Lei, mas dos vícios, do lazer, da economia, da saúde, etc.. Neste sentido, não se pode pensar a administração das relações intersubjetivas ou do social sem essas três instituições. Portanto, o Estado não é suficiente, mas é necessário para esta empreitada, que só é exigida depois dos reclames do Terceiro.

Nem sempre suas palavras são de elevação do Estado como algo bom para

⁹¹ Ficaríamos bastante tempo elencando casos em que aparecem na história, Estados que têm seus fundamentos ligados à autonomia do sujeito, personificando-se em ditadores e regimes que não admitem a referência ao diferente de si.

os entes. É certo que nas páginas iniciais de *Totalidade e infinito*, quando nosso autor se empenha em pensar o início da filosofia como ética a partir da relação original do face a face, o Estado faz sofrer o próprio sujeito, porque o impede de relação, como também impede a existência do Outro. Neste caso, o Estado assenta-se como natural, instituído por uma universalidade, ou Ele mesmo institui a universalidade, tanto no que diz respeito ao saber e à ação. Com esta compreensão, certamente esse Estado não é bom, inclusive porque a relação com o Outro, a partir da universalidade ou totalidade do Estado, ao invés de produzir socialidade como boas relações, produz a guerra.

É preciso inverter os termos. Para a tradição filosófica, os conflitos entre o Mesmo e o 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 (LEVINAS, 2008b, p. 34).

O Estado fechado em si, como autônomo e depositário da verdade universal, não pode promover o Eu, o Outro e mesmo o Terceiro, na medida em que não resulta da dinâmica dos próprios entes, mas impõe a eles toda a realidade.

Depois de realizar seu intento de pensar as relações entre o Eu e o Outro, de modo em que ambos permanecem em sua identidade e alteridade, respectivamente, mesmo depois do contato do face a face, Levinas, por necessidade de continuar pensando a realidade que extrapola a relação Eu-Outro, depara-se com a necessidade de pensar o social, para além da comunidade de dois. Inevitavelmente, neste percurso, a figura do Estado teria seu tempo de chegada, e isso se dá com o Terceiro.

A dificuldade em decidir sobre a responsabilidade pelo Outro ou pelo Terceiro é o início de tudo, isso já dissemos; mas é fundamental que se relembre essa afirmação, porque ela será a pedra de toque para que possamos encontrar uma saída para os problemas daí advindos. Essa preocupação é colocada de forma mais emblemática no final da obra *De Outro modo Que Ser*, e bastante comentada em *Entre Nós*. Compreende-se a razão para isso, pois o discurso sobre a ética já estava concluído, ou seja, o entendimento da ética como relação dos diferentes, na dimensão de um para um, já se apresentava bastante desenvolvido; e mais, pelo andar de seu pensamento, Levinas não poderia ignorar a realidade da multiplicidade humana. A

proximidade do Terceiro, sua alteridade, se fazia clara, tanto quanto a certeza da identidade do Eu e da alteridade do Outro.

Essa proximidade do Terceiro parece estar bem expressa no título de sua obra *Entre Nós; Ensaio Sobre a Exterioridade*. Sem dúvida, o Terceiro é a exterioridade de uma interioridade que já é nós, o Eu e o Outro, seja em qualquer modalidade em que ela se apresenta. O que marca profundamente essa obra são os ensaios que se referem à proximidade do Terceiro, bem como as respostas às questões que colocam, em seu centro, o Terceiro e as consequências de sua proximidade.

No desenvolvimento de suas argumentações e respostas, é notória a preocupação levinasiana de tornar clara a sua compreensão da importância do Estado como instituição que deve se pautar a partir da referência aos sujeitos e suas demandas. Se Ele é uma consequência do Terceiro, não significa que deva deixar à própria sorte a exterioridade do Outro ou a subjetividade do Eu. Pelo contrário, sua função torna-se mais próxima do ideal de humanidade como paz e não violência, quando não se esquece do indivíduo em sua singularidade, embora tenha que se referir a todos.

Esta análise da relação interpessoal procurava mostrar a significância original do direito do indivíduo na proximidade e unicidade do *outro* homem não é, de modo algum, um desconhecimento do político. (...) esse direito original conduz ao Estado liberal, à justiça política, pela pluralidade dos indivíduos pertencentes à "extensão" do gênero humano; mas também para dizer como a referência ao rosto de outrem preserva a ética desse Estado (LEVINAS, 1997b, p. 247).

Na dinâmica da Justiça e do Estado, o Eu torna-se Outro: o Eu é exterioridade, tanto quanto o Outro e o Terceiro em referência ao Estado. É nesse diapasão de exterioridades e interioridades que o Estado encontra sua legitimidade. Compreendem-se todas as possibilidades das ações estatais quando referenciadas nos entes reais. Solução de conflitos com a menor possibilidade de violência possível é uma de suas tarefas, senão a mais importante.

Mas surge dessa função a ideia do uso da violência. Não parece estranho que um pensador que pretende pensar relações humanas não violentas admita a violência por menor que seja? Atentando para o espaço intersubjetivo da multiplicidade,

poderia soar ingênuo a não admissão de certa dose de violência nas relações, pois já não estamos entre dois, que podemos resolver os conflitos com o perdão, por exemplo. Estamos entre três, entre muitos em que uma ação para com um poderá desencadear um dissabor, uma perda e, portanto, uma violência a alguém. Neste caso, a legitimidade de uma instituição que tem a função de mediar os conflitos entre os homens é assegurada quando ela repõe, repara, e restitui algo para alguém. O restituir para alguém significa retirar de outro alguém. Certamente, esse último ficará descontente, magoado, violentado. Limitar a responsabilidade, ou estendê-la a alguém, pode significar uma violência.

Se não houvesse ordem de justiça, não haveria limite para minha responsabilidade. Há uma certa medida de violência necessária a partir da justiça; mas, se falarmos de justiça, é necessário admitir juízes, é necessário admitir instituições como o Estado; viver num mundo de cidadãos, e não só na ordem do face a face. Mas, em contrapartida, é a partir da relação com o Rosto ou de mim diante de outrem que se pode falar de legitimidade do Estado ou de sua não-legitimidade (LEVINAS, 1997b, p. 145/146).

Não se trata de legitimar a violência pura e simplesmente, mas de admitir que não é possível eliminar toda a possibilidade de violência nos conflitos inerentes à realidade heterogênea dos indivíduos no corpo social. Não se pode pensar em deixar a solução dos mesmos ao bel prazer de cada um. Por isso, o Estado, como instituição mediadora dos homens, deve exercer seu papel, chamando a Justiça para que determine a correção de uma ação violenta ou a reparação de um dado produzido, mesmo que o resultado seja o sofrimento de quem primeiro infringiu a norma e, portanto, fez violência. O Estado não é criado para violentar, mas não pode abdicar, quando necessário, do uso de tal instrumento.

Há no Estado uma parte de violência que, todavia, pode comportar a justiça. Isto não quer dizer que não é necessário evitá-la, à medida do possível; tudo o que a substitui na vida entre os Estados, tudo o que se pode deixar para a negociação, para a palavra, é absolutamente essencial, mas não se pode dizer que não haja nenhuma violência que não seja legítima (LEVINAS, 1997b, p. 146).

Há aí uma afirmação que pode chocar, se nos fixarmos na ideia de violência em si. Mas, se atentarmos para o que está dito, perceberemos que Levinas não está

em defesa da violência; ao revés, reconhece o potencial conflituoso das relações humanas, mas dá prioridade ao diálogo para a solução dos mesmos. A parte de violência pensada é na estrita impossibilidade do diálogo. Decorre daí a primazia do diálogo na legitimação do Estado. É porque somos capazes de falar que somos capazes de anteciparmo-nos a toda e qualquer violência, mesmo que legitimamente ela possa ser usada. Não se trata aqui de se estabelecer o diálogo e a violência como opções do agir do Estado. Deve ser sempre pensada a anterioridade do diálogo, mesmo que, em certas circunstâncias, se pareça impossível de levá-lo adiante. Não nos esqueçamos de que a fala invocada para o Estado não poderá ser a retórica, pois esta se constitui como fala de um só ou como dissimulação. O espaço dialogal em que o Estado se faz presente tem que, necessariamente, comportar todas as exterioridades até aqui elencadas. Desde a exterioridade do Outro, do Terceiro e todos os Terceiros até a do Eu, que, com o Terceiro, se torna um Outro dos Outros.

O Estado pensado por Levinas não se inspira na interioridade do Ser ou do Mesmo, mas na exterioridade, para além do Ser. Refere-se ao Eu, ao sujeito, mas não parte dele. Sua inspiração é o Outro e tudo que está para além do dado, do concebido e do já posto. A linguagem utilizada no diálogo que inspira e legitima o Estado, embora não possa prescindir do Dito, converte-se na possibilidade sempre urgente de um novo Dizer.

É esse aspecto de abertura de possibilidades, de retomada do já posto como Lei, como Justiça e como Estado, que faz desses elementos essenciais para uma nova perspectiva da vida humana na relação intersubjetiva, e, por isso, é possível pensarmos uma relação entre os mesmos e a ética. Questionado sobre a possibilidade de um Estado justo, Levinas responde:

Sim, é possível um acordo entre ética e Estado. O Estado justo sairá dos justos dos santos, antes que da propaganda e da pregação. (...) Eu penso, antes, como disse no começo, que a caridade é impossível sem a justiça, e que a justiça se deforma sem a caridade (LEVINAS, 1997b, p. 164).

Nestas frases, pronunciadas sem o tempo da elaboração mais cuidadoso porque elaboradas como respostas em uma sabatina, Levinas nos oferece a pista da

relação entre ética e política. A caridade é a resposta do Eu ao Outro e a Justiça é a resposta à presença do Terceiro. Ambas as respostas se fiam na ideia de que a justificativa da ação é sempre mais urgente do que a liberdade de agir.

Impõe-se, como tarefa premente, desenvolvermos, nas próximas páginas, uma reflexão sobre as relações entre ética e política no pensamento levinasiano.

3.4 Ética e Política: uma relação de mútua Implicação

Dissemos muito sobre ética. Ela é o próprio constitutivo da subjetividade e da alteridade. Ela só é possível na aproximação e, ao mesmo tempo, na separação entre o Eu e o Outro. Seu acontecimento se dá no face a face, resultante de um Desejo do Eu pelo infinito do Outro. A ética é o primeiro movimento de saída do Ser à exterioridade sem que haja uma absorção do Outro pelo Eu. É na relação do respeito pela alteridade que se dá toda a gravidade da responsabilidade do Eu pelo Outro. Ela, portanto, é a filosofia primeira porque representa a primeira pergunta, o primeiro balbucio que se transforma em linguagem. Quem emite o primeiro movimento da linguagem é o Rosto do Outro. O Rosto é pergunta, é questionamento, é exigência de justificativas de um Eu solitário e egoísta. Sua resposta é dada como responsabilidade. Responsabilidade para além de qualquer compromisso e de qualquer tomada de consciência.

Mas, e a política, o que é ela? O que a constitui? Não estamos em dívida com ela, já que falamos tanto da ética, preparando-a para uma relação com a política sem ter dito nada sobre ela? Não dissemos nada sobre a política?

Para essa última pergunta, a resposta é negativa, pois, embora não tenhamos utilizado com maior frequência o termo “política”, todo o conteúdo de nosso discurso, a partir do Terceiro, refere-se à política. Neste caso, antes de pensarmos as possíveis implicações ou relações entre ética e política, é importante traduzirmos ou esclarecermos o que dissemos sobre o conteúdo político.

Começemos pela noção de Terceiro, que, para Levinas, funda a política. Se a política se refere à multiplicidade das relações humanas no que se refere ao exercício

do poder de decidir sobre múltiplas questões; de orientar, punir, avaliar, reclamar direitos e deveres de todos entre todos; então não resta dúvida de que o Terceiro é quem possibilita esse processo. A política tem a ver com as relações que não se limitam ao Eu e ao Outro, embora as pressuponha como parte do todo social. Ela se refere ao social e o social é fundado pelo Terceiro.

Chalier resume muito bem a ideia levinasiana do início da política:

Para aquele cujo infortúnio mudo nada sabe pedir e que esqueceu mesmo, frequentemente, que poderia esperar alguma coisa de alguém, ou simplesmente para aquele que, por eu ter dado demasiado a um, não receberá nada e verá mesmo às vezes a sua sorte piorar, consentir ouvir essas questões como dirigidas a si, é imediatamente saber que o amor por outrem não se pode emancipar da preocupação pela justiça, ou do dever de comparar os incomparáveis, quer dizer, outrem e o terceiro, e decidir das suas prioridades. Este é para Levinas o ato inaugural do político, porque essa é a dificuldade por excelência que preside a organização da pluralidade humana (CHALIER, 2003, p. 138/139).

Da nossa exposição sobre a origem da Lei, da Justiça e do Estado, podemos concordar que essas origens, se se pudesse pensá-las separadamente, em cada uma, mas também em seu conjunto, diríamos que em todas elas também está a origem da política, como reflexão e do político como espaço relacional da multiplicidade. É o Terceiro, como alteridade radical, que exige e faz do político um movimento para a exterioridade. Organizar o interior da casa, por mais dificuldades que possamos encontrar entre seus habitantes (o Eu e o Outro ou o masculino e o feminino), torna-se tarefa menos complexa do que organizar um espaço que é composto de várias casas. Aqui, não se trata apenas de um número maior de entes, mas de uma quantidade não determinada, pois o Terceiro traz a implicação de todos os Outros, contemporâneos e futuros.

Então, como fazer essa organização, que instrumentos serão trazidos para esta empresa? Certamente, todos os que estejam disponíveis e todos que a inteligência faça surgir. Repetimos: nada está dado de pronto, a não ser a realidade da multiplicidade chegada pela proximidade de um Terceiro à relação original. Todo o futuro se pautará a partir dessa referência à exterioridade, tanto do Outro, mas, principalmente, à do Terceiro.

A exigência de limitar a responsabilidade pelo Outro e estendê-la ao Terceiro é a equação a que a política se compromete, sem que possa deixá-la em um único instante. Não é uma simplificação, mas o começo de uma reflexão sobre as relações entre ética e política, inclusive pensando em suas implicações mútuas: a ética se refere ao âmbito da relação Eu-Outro. Mesmo que haja um movimento de transcendência do Eu para o Outro, limita-se quantitativamente na comunidade de dois. A política, que é possível pela multiplicidade, assume a transcendência em uma dimensão que não se pode defini-la numericamente. O Eu abre-se para todos os Outros, presentes e futuros. A partir da política, nunca mais seremos sós. Nem mesmo a comunidade do “nós” se sustentará em sua formação exclusiva de dois. Entre nós, surge uma exterioridade que reclama estar entre nós.

Esses comentários são suficientes para entendermos o que significa o político em Levinas. Passemos a pontuar a relação entre ética e política, relação esta que ele nos disse ser possível e, antecipando conclusões, desejável.

Uma frase em seu livro *Ética e Infinito* nos chama bastante a atenção, pois observamos nela o que Levinas compreende como sendo a essência do comportamento ético e do comportamento político: “sou responsável pelas perseguições que sofro. Mas apenas eu! Os ‘meus próximos’ ou o ‘meu povo’, são já os outros, e para eles reclamo justiça” (LEVINAS, 2010, p. 82).

Levinas deseja reforçar toda a gravidade da responsabilidade da relação ética não a destituindo, mesmo nas perseguições que sofro. Sou responsável por tudo e por todos, sem que o Outro seja responsável por mim; Eu estou totalmente devotado para o Outro, sem nenhuma possibilidade de Ele me substituir à minha responsabilidade. Mas, por outro lado, a fome, a dor e tudo o que venha a acontecer com o próximo do Outro, os Outros todos, isso já é questão de Justiça. É necessário, a partir de então, pensar sobre a disposição da minha responsabilidade por todos e seus cálculos inerentes e mesmo da responsabilidade do Outro.

Quando Levinas afirma, em *Ética e Infinito*, que a “responsabilidade do Outro é problema dele”, que fique bem claro que isso se dá na relação única e exclusivamente comigo, pois, quando da presença do Terceiro, certamente o Outro

deve ser responsabilizado. Daí decorre a Justiça, a Lei, o Estado e, finalmente, a política. Sou um sujeito ético e político ao mesmo tempo, porque estou em relação com o Outro e com o Terceiro.

Diante dessa constatação de que sou capaz de eticidade e politicidade ao mesmo tempo, de que uma coisa não elimina a outra, importa precisarmos se essas duas dimensões se completam, se são separadas e independentes, se se implicam mutuamente e qual o grau dessa implicação.

A primeira observação que nos vem à mente é falar do tempo em que cada uma se apresenta e se a ideia de sucessão cabe nessa discussão. Isto significa pensar a ética e a política como sendo uma consequência da outra? É possível, mas, antes de decidir sobre a questão, passemos em revista ao que nos oferece Levinas.

A ética é filosofia primeira: essa afirmação constitui a conclusão a que chega Levinas, em seu discurso que põe em dúvida a primazia da ontologia no processo de conhecimento, e mesmo na constituição do ente humano. Antes da ética, o que existe é um existente só, egoísta e que, depois de certa labuta pela sobrevivência, descobre-se capaz de acolher e partilhar os víveres, além de, pelo psiquismo, adiantar-se ao presente, trabalhar e acumular víveres.

Após esse estágio, o sujeito satisfeito passa a sentir uma ausência de algo que não está a seu dispor, mas, pelo Desejo que não se refere à satisfação de necessidades, deseja o Outro, deseja aquele que está para além de seus poderes, que não é passível de fruição, mas que incomoda, porque não é uma invenção, é tão real quanto o alimento, quanto o abrigo etc.

Louca aspiração ao invisível quando uma experiência pungente do humano ensina, no século XX, que os pensamentos dos homens são conduzidos pelas necessidades, as quais explicam sociedade e história; que a fome e o medo podem vencer toda resistência humana e toda a liberdade (LEVINAS 2008b, p. 21).

Esse Desejo o Leva ao encontro do Outro que não chega a ser um encontro, pois o Outro, por ter a infinidade como fundamento, é transcendente e não se deixa ver, dominar, portanto, ser conhecido pelo Eu. Essa é a intriga que faz com que o Eu e o

Outro mantenham uma relação, mas esta não determina uma fusão. Aqui, talvez, possamos pensar em uma comunidade de diferentes, em que cada ente da relação não se perde, não é destituído da sua condição original de serem identidade e alteridade. Esse é, basicamente, um resumo do que já dissemos sobre a relação ética. Relação entre diferentes, primeira relação em que o sujeito se relaciona com o que não é passível de seus poderes. Primeira fala, primeira resposta e, como consequência, primeira determinação de responsabilidade. Exigência de resposta para o Rosto do Outro que se apresentou, mas se retirou. Primeira obstrução, impugnação da vontade livre do Eu.

Para Levinas, tudo vem depois, a inteligência, a racionalidade, e tudo que pode ser engendrado no âmbito do humano, inclusive a política. Neste caso, e mesmo sem refletirmos sobre a política, temos que concordar que ela vem depois, que ela é posterior ao encontro original do Eu e do Outro, primeira relação, origem de tudo.

O estabelecimento do primado da ética, isto é, da relação de homem a homem – significação, ensino e justiça -, primado de uma estrutura irreduzível na qual se apoiam todas as outras (e, em particular, todas as que, de uma maneira original, nos parecem por em contato comum com um sublime impessoal, estético ou ontológico), é um dos objetivos da presente obra (LEVINAS, 2008b, p. 68/69).

Em sua abordagem sobre ética e política, que apresentamos neste trabalho, Levinas dirige sua atenção ao caráter de abertura de ambas. Esse é um ponto ao qual necessitamos nos ater um pouco, porque é ele quem nos permitirá pensar na política como uma continuação do sentido da ética para a exterioridade. Recordando o que se disse antes, a ética é engendrada a partir do Desejo pelo infinito, pelo transcendente; portanto, seu sentido toma a direção do *fora de...* Fora de si, do egoísmo a que estava submetido e do *Há* anônimo da existência. A ética se mantém nesse movimento de saída do Eu para o Outro. Saída essa que não tem consolações, não tem tempo de parada, o que constitui o próprio sentido da responsabilidade da ética levinasiana. Responsabilidade de mim para o Outro, sem pensar no retorno para mim dessa responsabilidade. O lugar a que esta responsabilidade se refere está fora e distante do sujeito, embora seja ele o ente a que se exige ser responsável.

Por outro lado, dissemos acima que a política surge com o Terceiro. Continuamos nossa exposição dizendo que o Terceiro é Outro da relação dual Eu-Outro. Que ele representa a entrada de todos os Outros que estão ou estarão fora da relação original, ou seja, a relação ética. Disso decorrem duas importantes consequências para nossa compreensão da relação da ética e da política. A primeira é de que a política, com a chegada do Terceiro como Outro, portanto, exterior à relação original, é uma mirada, uma preocupação com o chegada de outras paragens, de um lugar que não nos é comum, portanto da exterioridade. Como o Outro da relação ética, o Terceiro é um Outro de uma relação que toma a própria relação dual como um dos elementos e seus constituintes como elementos separados. Decorre daí a multiplicidade de entes a que Levinas identificará com o início do Social. Assim, a política também tem seu sentido para fora, para aquele que chega perturbando a paz da relação dual. A partir de então, não se pode descuidar do Eu, do Outro, tampouco da exterioridade múltipla que é trazida pelo Terceiro.

A outra consequência se apresenta como questão: se ambas têm seus sentidos voltados para o exterior, por que se diferenciam? Não deveríamos pensar a ética como sinônimo de política e vice-versa? Certamente, seria mais cômodo, mas também seria não reconhecer (e aí surgiria um defeito na análise) que o escopo de abrangência da política diz respeito a uma multiplicidade não necessária para a ética⁹². O exercício da ética se dá entre únicos, entre o Eu e o Outro. A política, pelo contrário, requer a multiplicidade. Ela é chamada a se pronunciar quando é necessária uma mediação sobre as responsabilidades de todos para com todos. Sua pronúncia se faz com a Lei, Justiça e Estado.

Tivemos a oportunidade de apresentar a relação do Terceiro com esses elementos que constituem o espaço da política. Neste espaço, é necessário medir, julgar e até assumir a necessidade do uso da violência. Neste caso, faz todo o sentido a demarcação entre justiça como justificação e Justiça como mediação das relações entre os entes na multiplicidade do social.

⁹² Na hipótese de dois habitantes de uma ilha longínqua, e sem que ambos tivessem algum contato com outros indivíduos, a relação ética bastava. Neste caso, a política não seria nem necessária e nem possível.

No caso da ética, a justiça exigida é aquela que se refere à exigência de justificação das ações do Eu a partir da presença do Outro, Justificativa como responsabilidade, como devoção do Eu pelo Outro. Ela é de tipo assimétrico. Mas e no espaço do social, é possível continuarmos com o mesmo sentido de justiça? Se minha relação é com o Outro, o que causa no Terceiro essa relação? O Terceiro causa algo ao Outro? A minha disposição para o Terceiro tem consequências para o Outro?

Decidir sobre essas questões já não é mais minha única responsabilidade exclusivamente, mas de todos. Neste ponto, é preciso parâmetros para se tomar uma decisão; esta compete a todos. E para que não haja possibilidades de descompromissos ou a primazia de interesses de um único, é que a Justiça se faz necessária.

O alargamento desse escopo não tem a ver com a mudança de perspectiva da relação ética, pelo contrário. A política mantém o sentido de exterioridade da ética que é traduzida como responsabilidade. A questão é que, se na ética a relação é de único para único incomparáveis, na política passa a ser de todos para todos e a comparação não pode ser deixada de lado, ou seja, a tarefa da política é comparar os incomparáveis. Sobre isso comenta Bensussan:

Mas antes, eles requerem de maneira muito premente que o eu e o rosto que me faz face entremos numa ordem em que toda relação anárquica terá fatalmente que se “trair” numa comparação geral, uma vez que a ética é sempre, e necessariamente, *ética do incomparável*, quer dizer (...) *ética intraduzível*. No face a face ético há, então, uma obsessão pelos terceiros e essa obsessão “clama por justiça” (BENSUSSAN, 2009, p. 43/44).

O Eu da relação ética não se faz de rogado, tampouco a própria relação. Todos se incomodam, desejam o infinito do Terceiro que está ali, que não é mais um único nas várias possibilidades de quem “bateu à minha porta”. Agora o fato se dá na multiplicidade de quem bateu e quem estava no interior da casa. Somos nós, o Eu e o Outro, que estamos na nossa casa, no nosso conforto e na nossa intimidade. Estamos no interior da casa e voltados para a nossa intimidade. Tudo isso é perturbado com o som de toque na porta. Muitos toques, Uns mais fortes, outros mais fracos, mas certamente não são sons produzidos por um único. Nós de dentro e os outros de fora.

Entre Nós, a exterioridade do Terceiro. Comenta Bensussan: “Como fantasmas não atendidos e indesejáveis, os terceiros batem à porta da ética e me intimam a sair dela” (BENSUSSAN, 2009, p. 44).

Todas as questões que o Outro impunha ao Eu agora são impostas pelo Terceiro aos dois da relação ética, como gravidade que toda a humanidade se põe na presença desse chegado, o Terceiro. Disto decorre que dar atenção, alimentar, vestir, enfim, acolher a essa multiplicidade de entes, não pode ser tarefa de um só ou de um grupo, mas de todos.

Portanto, não é possível pensarmos em política e ética como sinônimos, na medida em que a ética é perfeitamente possível sem a política. Por outro lado, a ética tem sua área de abrangência bem menor que a política. Ambas se referem e se constituem com o que vem de fora. Embora o de dentro seja importante em ambas, é o elemento alienígena, estranho ao Eu, no caso da ética, e à intimidade de dois na casa, no caso da política, que são os iniciadores e que mantêm ambas as relações. Por fim, toda a questão ética e política se refere à responsabilidade. No caso da ética, ela se faz assimétrica e sem reservas do Eu para o Outro. No caso da política a assimetria não poderá ser mantida. É o caso de criar mecanismos para a partilha de responsabilidades, que, na prática, traduz-se em direitos e deveres, em sanções, punições, em mediação entre os interessados, que pressupõem a medida e quem mede. Eis a política se fazendo real nas Leis, na Justiça, no Estado e no meio de todos os homens.

Mas não é possível encerrarmos essa discussão simplesmente dizendo sobre a abrangência de ambas. É necessário irmos ao que passamos a chamar de implicações entre essas esferas do humano. Importa saber se pelo exercício de uma a outra é tocada, incomodada, não necessariamente no sentido negativo de incômodo, pois, por vezes o que nos incomoda é o que nos motiva para a ação.

O reconhecimento da dificuldade dessa empreitada não serve para diminuir a responsabilidade de quem a pretende desenvolver, mas auxilia na compreensão de que seu constitutivo é dessa ordem. A dificuldade é inerente à matéria, principalmente quando, em vários momentos, nos deparamos com possíveis paradoxos. Mas estamos

certos de que o paradoxo é inerente ao pensamento e à vida.

A primeira constatação de implicação é, segundo as reflexões levinasianas, o fato de que a política deriva da ética ou, pelo menos, desta pretende derivar. Esse aspecto pode ser corroborado pela explicação anterior sobre o escopo de abrangência de ambas as dimensões. No caso, ambas se processam tendo como vetor a direção para o fora, para a exterioridade. Esse movimento é inaugurado pela ética. Afirma Sebbah:

Certamente, o político é secundário e derivado em relação à ética da perseguição, constituindo sempre uma ameaça de traição para ela. Por outro lado, somente a justiça do terceiro (expressão positiva daquilo que o político, como tal, seria a face obscura) pode garantir à ética um espaço em que ela possa mostrar-se (SEBBAH, 2009, p. 214).

Também a ideia de separação entre os entes participantes dessas relações, éticas ou políticas faz-se necessária. Assim, não haveria ética e política sem entes separados, de tal modo que não sejam absorvidos pela própria relação, perdendo a condição original de separados. Para Levinas, não se trata de pensar ou defender uma política de união, pois, fatalmente, ela se tornará política do Mesmo, totalização da ação e retorno ao Há. Em ambas as dimensões humanas, a separação é fundamental, inclusive para preservar e manter o caráter relacional.

Levinas nos fala de uma separação que se diz ateia, de um ente incriado, sem lastros. Só a partir dessa ideia de seres separados é possível a relação que se faz como interdependência.

Mas a interdependência do ser separado – sem se pôr mediante oposição à ideia de um ser infinito, que indica uma relação – é a única que torna possível tal relação. A separação ateia é exigida pela ideia de infinito que, no entanto, não suscita dialeticamente o ser separado. A ideia de infinito – a relação entre o Mesmo e o Outro – não anula a separação. (...) Com efeito, o Mesmo só pode juntar-se ao Outro nas vicissitudes e nos riscos da procura da verdade, em vez de descansar em si em toda a segurança. Sem separação não teria havido verdade, apenas teria havido ser (LEVINAS, 2008b, p. 48).

Essa separação não pode ter medidas, assim como a responsabilidade as tem. Entretanto, ao pretender a responsabilidade para muitos, a política sugere uma determinação de seu quantitativo, uma medida. Certamente, isso não é difícil de

perceber, principalmente se lembrarmos das regras das obrigações pecuniárias de um modo geral.

A primeira dificuldade está aí: como trazer a responsabilidade sem fazê-la perder seu caráter de infinidade? Essa questão deve ser tratada, mas, antes, devemos constatar que, mesmo que a política derive da ética, pelas razões expostas, não podemos fugir do fato de que a política interrompe a ética. Essa é uma interrupção bastante peculiar, porque a mesma se faz para expandir a ética e seu princípio, que é a responsabilidade para um universo que ela mesma não poderia fazê-lo. Estranhamente, é uma interrupção necessária, pois, sem ela, a responsabilidade, tão cara à relação ética, ficaria circunscrita a ela, privando o social de ser orientado pela mesma, ficando, assim, o espaço intersubjetivo a mercê de toda sorte. Portanto, a política pode reforçar o ideal ético.

Mas por outro lado ela, ao mesmo tempo em que o expande, o limita, na medida em que estabelece Leis, códigos e, por conseguinte, tudo o que se apresenta fora da coerência das Leis e dos códigos deve ser reparado, ou seja, codificado, legalizado, sob pena de perder sua validade, sua verdade. Responsabilidade infinita, mas limitada ao Outro; liberdade limitada, medida e comparada, mas estendida a muitos, a todos em um sistema. Esse é o paradoxo que talvez não deva ser resolvido, pois é a essência do humano no campo relacional. É neste sentido que caridade e Justiça se intercambiam, ou se influenciam mutuamente.

Retomando a ideia de que, ao mesmo tempo que sou responsável, reclamo justiça, temos aí a verdadeira intriga do sujeito em sua relação com a universalidade social. Assim sentencia Levinas:

Na realidade, sou responsável por outrem, mesmo quando outros homens cometem crimes. (...) Mas penso, também, que o essencial da consciência humana: todos os homens são responsáveis uns pelos outros, "e eu mais que todo mundo". Uma das coisas mais importantes para mim é esta assimetria e esta fórmula: Todos os homens são responsáveis uns pelos outros, e eu mais do que todo mundo. Como se vê, é a fórmula de Dostoievsk que cito de novo (LEVINAS 1997b, p. 148).

Não só a assimetria da ética está presente nesta citação, mas a própria dissimetria da Justiça, quando assevera a responsabilidade de todos por todos. É neste

campo, nessa relação de complementaridade que devemos continuar. Há separação precisa entre ética e política, mas, na visão de Levinas, essa separação as conduz para uma relação de ajuda e impugnações mútuas. A primeira já pôde ser percebida, que é a da política em relação à ética. A política vai mais além que a ética na missão de alargar a responsabilidade para os Terceiros e todos que estão em relação. Comentando sobre essa questão, Sebbah diz:

A necessidade de continuar a primeira na segunda é, por assim dizer, uma desfiguração necessária, um compromisso concluído com certo princípio de realidade, um “mal menor” para que a responsabilidade ética tenha alguma efetividade, para que o mal deixe de existir (SEBBAH, 2009, p. 207).

Essa Consideração de Sebbah se sustenta na afirmação levinasiana de que a filosofia deve ir ao problema social. Por outro lado, ela, a política, o faz estabelecendo limites, racionalizando e sistematizando o espaço da responsabilidade que culmina em regras, códigos e instituições como o Estado para dar conta da administração dessas relações. Mas, ao sistematizar, ao estabelecer parâmetros e limites, a política não corre o risco de se cristalizar, tornando-se a palavra última a que nenhuma outra palavra tem a possibilidade de ser dita? Esse é um risco que correm a Lei, a Justiça e o Estado, portanto a política. Para Levinas, só há uma possibilidade de isso não ocorrer; e essa possibilidade traz, para a cena da política, a ética.

Em uma sociedade, existem vários tipos de relações, dentre as quais a relação do indivíduo com outros, e mesmo com as instituições; neste sentido, nenhum indivíduo está destituído da sua condição de responsável. É neste aspecto que a ética pode ser a impugnação da política, na medida em que pede justificativas do seu exercício.

A ética, como filosofia primeira, tem essa prerrogativa, que, mais do que isso, é responsabilidade para com o Outro da política, quando esta se esqueceu de seu sentido de abertura e de justa medida a todos que compõem o social. A ética interrompe a Justiça e apresenta-se como o Rosto daquele que ficou de fora da partilha, da divisão dos direitos e deveres.

A filosofia precisamente em sua diacronia, é a consciência da ruptura da consciência. Em um movimento alternante, como o que leva ao ceticismo à refutação que o reduz a cinzas e dessas cinzas a seu renascimento. A filosofia

justifica e critica as leis do Ser e da Cidade e encontra a sua significação, que consiste em separar dentro do um-para-o-outro absoluto o um e o outro (LEVINAS, 2003, p. 246).

Alguns sentidos de traição, impugnação ou mesmo de interrupção, mas que se liga à retomada, a uma nova partida. A ética, ao questionar a política, não o faz com o sentido de revolta ou vingança, mas ela é motivada por alguém que ficou de fora e não pôde ser considerado. Neste sentido, a ética cobra consideração para o Rosto de quem se apresentou e questionou sobre a atitude livre da Justiça de não importar-se com aquele Terceiro chegado e que não fora acolhido porque está fora do sistema. Traição ou exigência de justificativas nesta postura da ética para com a política? Do mesmo modo, a pergunta pode ser dirigida à interrupção da ética pela política.

Para Levinas, essas interrupções são desejáveis *ad infinitum*, pois isso conserva o caráter de abertura da política e da ética, além de preservar o sentido de responsabilidade da ética no espaço social. Falando sobre essa questão, Bensussan nos diz:

Assim, a ideia de uma inspiração ética da política poderia fornecer um critério empírico, permitindo julgar uma ação ou uma lei. Essas poderiam ser chamadas “boas” se elas não se substituíssem ao acontecimento ético que as precede e se elas não obstruem o antes-da-lei, o antes-de-toda-lei, não reconhecendo nem sob elas nem além delas mesmas, dito de outra forma, se elas autorizam sempre e conduzem continuamente à possibilidade de sua interrupção. Política depois, então, porque pré-originária numa tomada do sujeito, “mais velha” que todo conceito da e do político. Mas ética *depois deste depois*, num tipo de retorno da arqui-origem, depois da instituição da ordem do universal (BENSUSSAN, 2009, p. 78).

Assim, a relação entre ética e política se constitui como o retomar de uma pela outra, seja no sentido da ajuda para o alargamento da ética pela política, seja no sentido de a ética não permitir a cristalização da política em um todo fechado e violento, porque seria um impeditivo para a alteridade do Terceiro mais distante. A ética desenvolve essa interrupção da política pelo seu poder de colocar em cheque, de pedir justificativas. Não nos esqueçamos de que essa justificativa está na base da relação Eu-Outro.

Se a ética tem o poder de por em cheque a política, o faz em seu sentido de

justiça, ou seja, exigência de justificativa da ação política para certo caso. Assim, a ética torna-se o Outro da política, ou no mínimo a porta-voz de quem demanda reconhecimento e cuidado. Por uma coincidência de termos, mas não de funções a ética se torna justiça da Justiça, esta última assumindo-se como espaço da política. Essa parece ser a realidade do caso: justiça que exige justiça da Justiça.

O ideal de responsabilidade da ética se inscreve como justiça para com o Outro. Em sua tarefa de impugnar a Justiça, que é a instituição que vela pela justa medida entre os homens, ela se torna a própria justiça como obstrução. Para Levinas, é só por esse caráter de obstrução que a política não fica a seu bel prazer e torna-se possibilidade do bem para os homens de hoje e do porvir. Não existem garantias de que a política deixe-se interromper pela ética. A única garantia é que a primeira palavra proferida pelo Outro tem esse sentido de interrupção da liberdade infinita do Eu⁹³.

Já que falamos em palavra, devemos remeter a questão ao discurso levinasiano sobre o Dizer e o Dito, identificando-os com a questão que agora se desenvolve, qual seja, a da relação entre ética e política. O Dizer é a própria aparição do Rosto do Outro, é o que movimenta, em seu início, toda a linguagem e, portanto, todo o ato relacional em seu início ético. Mas a palavra lançada, primeiro como pergunta e depois como resposta, fixa-se num Dito. Outra intriga se instala no Ser nos mesmos moldes da que foi descrita na relação entre ética e política. Para não nos confundirmos, podemos assumir que o Dizer e o Dito se encarnam na relação entre ambas, em que o Dizer identifica-se com a ética e o Dito com a política. Não se trata de preferências, mas o fato é que a infinição da palavra lançada pelo Outro traz, em si, a possibilidade exclusiva de dizer a primeira palavra e desdizê-la a qualquer momento.

Isso nos parece o essencial da ética, que é a capacidade de sempre retomar a palavra dita e dizê-la novamente ou desdizê-la, tanto no que diz respeito à pergunta, como à resposta. Isto significa e impõe à ética uma instabilidade do que é concebido como bom e correto, ficando estes estatuídos a partir do Rosto do Outro que sempre se evade e nunca podemos prever sua presença. O Dizer da ética é instável, sempre operando no provisório.

⁹³ Palavra que é o Dizer e que é pronunciada como justiça em seu primeiro sentido aqui exposto.

Por seu turno, a política, a partir da Lei, da Justiça e do Estado, opera por necessidade; é bom que se diga, com certa dose de perenidade. Talvez seja impossível travarmos relações sociais, sejam elas quais forem, a partir de uma matriz legal que não tenha, de antemão, a característica da estabilidade das regras⁹⁴. O Terceiro forçou essa necessidade; destarte, não podemos prescindir de um Dito que traga as “tábuas da lei”, sejam elas escritas ou não, e que essas tábuas sejam referências para todo e qualquer homem que esteja na dimensão do social. A Lei é necessária; a Justiça, também; e, para que as tenhamos em nosso maior proveito, é bom que elas sejam uma referência à mão de todos, que tenham uma estabilidade, que possam ser demandadas agora e amanhã. Para tanto, é necessário que elas estejam assentadas em um Dito que pode ser uma carta magna, um código ou um contrato.

Mas Levinas impõe para esse Dito da Lei uma condição que não permite a sua perenidade para todo sempre. O Dito da política deve sofrer o interdito do Dizer da ética. Seria pretensão da política ou da Lei, ou mesmo do Estado, acharem que já disseram tudo, que tudo está dito. Quem traz à luz essa realidade é a ética, não por maldade ou por outra razão que não seja a exigência de nunca se esquecer do Outro e de sua palavra nova, que renova as sempre atuais responsabilidades. O Dizer desestabiliza o Dito, com a intenção de que sua estabilidade não faça violência a qualquer Outro que a Lei deixou de fora. Deixar de fora alguém é abrir a possibilidade de todos estarem de fora da Lei e de ela não ter referências ao social. O infinito do Terceiro, verdadeira alteridade do social, só será possível se for acolhido, se o Dito não fechar-se; e a demonstração de seu fechamento é o Dito querer ser eterno. Essa é a tarefa do Dizer e da ética, qual seja, deixar no coração do Dito um “quê” de instabilidade. Comenta Sebbah:

Convém lembrar-se dessa raiz comum, dessa quase identidade entre a justiça, como dimensão do terceiro, e o discurso filosófico. Neste caso, não causará admiração que a justiça, como dimensão do terceiro, endosse no pensamento levinasiano – no mesmo plano do Dito filosófico – o papel tão ambíguo, quanto decisivo, de espaço de acolhimento do Infinito (SEBBAH, 2009, p. 212).

⁹⁴ Essa afirmação está alicerçada nas constituições, nas jurisprudências, nos códigos de toda ordem, mas, principalmente, nos jurídicos e, por fim, no Estado de Direito.

O infinito está presente no Dito, como extensão da responsabilidade para todos; presente na ética como responsabilidade para o Outro. É importante que não se feche a possibilidade da Justiça, do bem e do acolhimento para nenhum ente que demande sobre tal coisa. Deste modo, para que o Dito não feche as possibilidades de acolher o infinito, é fundamental que ele possa ser impedido de suas intenções cristalizantes por um Dizer sempre atual, que traz a infindição como sua maior credencial. A infindição do Dizer se apresenta como Rosto capaz de proferir a primeira palavra, mas, também, a última, a que desestabiliza o Dito, destituindo-o de sua verdade, pondo em seu lugar outro Dito, outra Lei, outra Justiça, outro Estado e, portanto, outra política. A política traz a responsabilidade ética para uma dimensão maior, mas não a submete. Ela, a ética, não perde o seu poder de falar, de reclamar, enfim, de pedir justificativas, de pedir por justiça.

É nessa perspectiva que Levinas vê “um possível acordo entre ética e Estado” ou entre ética e política. Insistimos que, para ele, não há nenhuma garantia de sua realização e existência reais, de um Estado nesse molde; mas, se isso é possível, deve passar inevitavelmente por essas interfaces e mediações. Tudo é possível: a violência, os totalitarismos de Estado, a amizade e a paz entre os povos. Para ele tudo depende da orientação, do sentido a que assume o humano nos corações e mentes dos homens.

A humanidade alcança a amizade, mesmo quando isto parece interromper-se, mas também constrói uma ordem política onde o determinismo do ser pode retornar. Não tenho qualquer ilusão sobre isto e não tenho filosofia otimista sobre o fim da história. As religiões, talvez, saibam mais sobre isto. Mas o humano consiste em agir, sem deixar-se guiar por estas possibilidades ameaçadoras. É o despertar para o humano. E, na história, houve justos e santos (LEVINAS, 1997b, p. 156).

Tudo depende de como o Eu se direciona ao Outro; disto decorre a paz, os tempos amenos de tranquilidade e os tempos difíceis em que o humano se esconde ou se esquece da sua própria humanidade e, principalmente, do humano do outro homem.

O mal é a ordem do ser simplesmente – e, ao contrário, ir na direção do outro é a abertura do humano no ser, um “outramente que ser”. Não tenho em absoluto a certeza de que o “outramente que ser” tenha triunfo assegurado; pode haver períodos em que o humano se extinguiu completamente, mas o ideal de santidade é o que a humanidade introduziu no ser. Ideal de santidade contrário

às leis do ser (LEVINAS, 1997b, p. 156).

Para Levinas, a santidade é entendida como o Outro infinito e transcendente que, com sua presença menos que uma presença, impõe ao Eu outro sentido, qual seja, o da exterioridade, possibilitando, ao mesmo tempo, a consideração da subjetividade e da alteridade, que é possível no frente a frente do Eu e do Outro, mas também dos outros todos presentes e futuros que são pensados a partir da entrada em cena do Terceiro. Nem a ética dá conta de todas as relações; tampouco, a política pode fazê-lo na radicalidade sugerida por Levinas. Resta-nos pensar nessas duas dimensões do humano relacionando-se e implicando-se mutuamente, situação esta que representa a possibilidade do próprio humano em uma perspectiva não totalitária e, portanto, menos violenta.

Muitas questões podem ser suscitadas sobre este pensamento, inclusive a que se refere à existência de uma teoria política no pensamento de Levinas. Outras que possam comparar seu pensamento a alguma teoria política de autores consagrados neste âmbito, assim como a aproximação de seu pensamento a sistemas políticos. Tudo isso é possível de ser investigado; entretanto, não impomos a nós mesmos esta tarefa para este momento. Isto fica para outras oportunidades. O que nos colocamos como objetivo desse trabalho foi pensar, de algum modo, a relação ou as relações que no mundo real dos existentes reais, nas suas dimensões micro e macro, realizam a ética e a política, a partir do pensamento inovador e inventivo de Emmanuel levinas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após esse discurso em que falamos das motivações levinasianas para imiscuir-se na labuta filosófica a partir de sua experiência das guerras; de termos apresentado suas críticas e constatações sobre a ontologia e seu caráter de fechamento; de termos identificado a ética como filosofia primeira; de termos considerado as preocupações para com algumas instituições políticas; e, finalmente, de termos apresentado elementos que sugerem, fortemente, uma relação entre ética e política, resta-nos, em algumas palavras, depois desse périplo, assentar uma posição sobre a questão que parece tanto instigar os estudiosos do pensamento levinasiano: existe uma política no pensamento ético de Levinas? Mesmo que não consigamos responder diretamente à questão, já que não é esse o objetivo de nosso trabalho, é importante tecermos algum comentário sobre a mesma, pois efetivamente há um discurso coeso e bem estruturado sobre a ética. E sobre a política? O que podemos ponderar sobre o outro elemento da relação proposta?

A tentativa de resposta a essa questão, mesmo que não tenhamos elementos suficientes e nem seja o nosso propósito neste momento, ainda assim, podemos dizer que sim e, ao mesmo tempo, não. Para a maioria de seus comentadores, não se pode afirmar que Levinas seja um teórico do político no sentido clássico do termo. Em seu pensamento, não encontramos uma teoria política que fale exaustivamente de formas de governo, de estratégias para governar, de como o governante chega ao poder e o mantém, etc.. Seu pensamento está longe de ser comparado ao pensamento de Aristóteles ou de Maquiavel, por exemplo. Ao longo de nosso estudo e de nossa pesquisa que resultou neste trabalho, não encontramos nenhum comentador desse pensamento que afirmasse peremptoriamente a existência de uma teoria política no mesmo. Neste sentido, de fato, parece não existir uma teoria política no pensamento de Levinas.

Mas, por outro lado, encontramos uma quantidade bastante significativa de comentários a respeito das ideias de Levinas que se dirigem, de forma direta ou indireta, para a questão política. Entendemos já termos discorrido sobre elementos de

seu pensamento que nos autorizam a afirmar que o pensamento de nosso autor, pela sua exigência na busca do sentido do humano e a compreensão que esse sentido não pode prescindir do social, está diretamente ligado à questão política. Naturalmente, esse entendimento se reforça se entendermos a política, não como mero exercício do poder, mas um modo, seja na teoria ou na prática, de estabelecer o que é comum entre os homens, sempre na perspectiva de diminuir o nível de violência possível nas relações, quaisquer que sejam elas.

Após nossa reflexão sobre as relações entre ética e política, no pensamento levinasiano, seria difícil não reconhecer nesse pensamento elementos que nos levem a admitir que exista uma forte preocupação sobre as questões políticas. Cumpre-nos dizer que sua preocupação de como o Terceiro é recepcionado pelos que estão na relação ética é, em linguagem política, uma preocupação com aquele que faz número com os Outros, com a multiplicidade social e com o que é comum entre todos.

Certamente, suas reflexões sobre as questões sociais não se dissociam de sua teoria sobre a ética; pelo contrário: talvez possamos afirmar que elas só adquirem sentido a partir de sua formulação sobre a ética como filosofia primeira, mas, ao mesmo tempo, como extrapolação da própria ética.

Uma das chaves para compreender essa afirmação está na noção de justiça de que Levinas se utiliza, tanto para caracterizar a relação ética, como a que se dá entre entes que se encontram no face a face e que se falam, onde a primeira pergunta é o próprio Rosto do Outro que exige justificativas sobre a ação de um Eu livre e egoísta. Da exigência de justificativas, surge a responsabilidade no Eu, de tal modo que o mesmo não pode passar despercebido, não pode se portar como se aquela pergunta não fosse dirigida a si. Mais do que isso, essa responsabilidade é sem reciprocidade e, portanto, é de um formato assimétrico; Ela é eterna e não tem limites, não cessa.

Como consequência de sua consciência sobre a realidade social, mais larga que a realidade da relação ética do ponto de vista do quantitativo de participantes, Levinas não se desobriga de pensar essa multiplicidade de entes. Ele o faz a partir da noção do Terceiro, que, por sua vez, carrega em si a significação de todos os entes que estão de fora da relação ética. O Terceiro abala a relação ética com o questionamento

sobre as responsabilidades do Eu e do Outro frente às perguntas e demandas do Terceiro e, desta feita, aos pedidos de justificativas deste. Para Levinas, é neste momento que a justiça como justificativa exige e, ao mesmo tempo, cede lugar, mas sem deixar de continuar falando, à Justiça como instituição que media e estabelece as justificativas entre todos os entes da relação social. Justiça como avaliação, como correção ou reparação das ações do humano. Para Levinas, essa justiça é sinônima do político, ou se refere ao exercício da política como busca de harmonia na vida prática dos homens. Para Sebbah, a relação entre ética e política no pensamento levinasiano fica bastante clara, e até mesmo necessária.

A responsabilidade ética – sem ser, de modo algum, formal porque é a própria concretude do “dar aos que têm fome” -, experimenta a necessidade no sentido de levar em consideração o social e o político, enquanto justiça garantida por um “Estado de Direito”. Na pior das hipóteses, será diagnosticado, no âmbito da reflexão levinasiana, um elemento sobressalente e, na melhor, será descrito um pensamento que sabe atribuir ao político e ao social, pelo viés da noção de justiça, um estatuto cuidadosamente designado como secundário e derivado, dirigido pela absoluteidade dual da relação ética (SEBBAH, 2009, p. 208).

Essa observação diz muito sobre vários aspectos dessa mudança de perspectiva, qual seja, da relação ética dual, para a relação política múltipla mediada pela Justiça, que se apresenta como justificação e exigência de justificação para todos.

A primeira constatação é de que a ética é primeira e, portanto, pode-se concluir que a política vem depois, e que, por resultar da presença do Terceiro que exige justiça frente à relação ética, ela deriva da relação ética.⁹⁵ Isso não tem maiores consequências quanto à discussão sobre a importância maior ou menor de uma e de outra, pois, para Levinas, essa não é uma questão. Repetimos que, para ele, a realidade é composta de entes particulares, de relações duais e de relações múltiplas; e o fato de que uma se dá anterior à outra não causa valoração melhor ou pior. De todo modo, a ética é primeira do mesmo modo que o Eu egoísta é primeiro em referência ao face a face.

Essa sequência representa a existência só e egoísta do Eu descrita por

⁹⁵ Levinas escreveu uma obra intitulada “Política Depois”, que demonstra a anterioridade da ética em relação à política.

Levinas, passando pela constituição da subjetividade como Desejo pelo infinito do Outro, que é a própria alteridade na relação ética, e seu princípio de responsabilidade; até a relação social, que é representada pela Justiça como mediação das responsabilidades entre todos, dos direitos e deveres de todos para todos, porque já não se pode falar mais da responsabilidade infinita de um Eu, uma vez que esse Eu, torna-se outro no mundo social.

De nenhuma maneira a justiça é uma degradação da obseção. Uma degradação do para o outro, uma diminuição, uma limitação da responsabilidade anárquica, uma “neutralização” da glória do infinito; degeneração que se produziria no grau e na medida em que, por razões empíricas, o duo da relação inicial se converte em trio. Mas a contemporaneidade dos múltiplos a tece ao redor da dia-cronia dos dois: a justiça não segue sendo justiça mais que numa sociedade na qual não existe distinção entre próximos e distantes, mas naquela que permanece na impossibilidade de passar de longe ao lado do mais próximo; onde a igualdade de todos está sustentada por minha desigualdade, pelo excesso de meus deveres sobre meus direitos (LEVINAS, 2003, p. 239/240).

Levinas entende que não poderia ser diferente, ou seja, a política não surge como um elemento intempestivo, mas resulta na própria necessidade de se pensar a responsabilidade no âmbito do humano. Ela, portanto, resulta na interrupção da ética, não em referência a seu princípio, mas para que o mesmo possa ser estendido para todos os outros homens que chegam para a relação pela porta do Terceiro. A ética estabelece o elo, o princípio, e a política o alarga, o dimensiona para todos os homens. Pensando no discurso sobre o Dizer e o Dito, é forçoso afirmar que a ética tem a primazia no Dizer, no início do diálogo que, necessariamente, se apresenta num Dito, numa ordem, numa exigência de justificativa que gera uma resposta. Mas, se não fosse pela política, esse diálogo ficaria restrito, bastante aquém da realidade e do sentido do humano. Assim, a política eleva o diálogo para seu ideal de distância do monólogo. A política alarga o espaço da fala que não pode ser mera retórica.

A partir dessa constatação, coloca-se a questão da autonomia da ética e da política. É possível que esta questão seja secundária, mas, olhando-a com mais acuidade dentro deste pensamento, chegaremos à conclusão de que ela torna-se fundamental.

Pelo exposto, nem a ética pode se dar de forma a desconsiderar o espaço da

política (uma vez que a responsabilidade do Eu é por todos, embora seja também pelo Outro em sua singularidade); tampouco, para Levinas, a política pode ser deixada a seu bel prazer, além do fato de que opera a partir do princípio da ética que é a responsabilidade e que, portanto, assume certa dependência para com a ética.

Esse detalhe é fundamental, porque, segundo nosso autor, uma política autônoma, entregue a si e a seus próprios interesses, é uma política violenta, é a política da guerra. Para que uma política não se torne por si mesma, sem limites, é fundamental que a ética esteja presente no espaço da política. Revendo a citação anterior, fica bem claro que, com o advento do Terceiro e da política, o Eu responsável não foi destituído de sua responsabilidade e, assim, o espaço da ética está garantido e exigido, sob pena de o sujeito abdicar de suas responsabilidades e deixar-se entregar à política, às Leis e aos governos. Esse é o perigo que corre todo Estado e que impede que os indivíduos se manifestem e demandem a partir de si e das suas vidas privadas. Neste caso, o Estado legítima e é legitimado pela violência, fruto de sua dificuldade de ouvir a interrupção do Eu, do Outro e do Terceiro.

... é a partir da relação com o Rosto ou de mim diante de outrem que se pode falar de legitimidade do Estado ou de sua não-legitimidade. Um Estado em que a relação interpessoal é impossível, em que ela é por antecipação dirigida pelo determinismo próprio do Estado, é um Estado totalitário. Há, pois, limites para o Estado. Quando, como na visão de Hobbes, o Estado sai, não da limitação da caridade, mas da limitação da violência, não se pode fixar limite ao Estado (LEVINAS, 1997b, p. 145/146).

Retira-se dessa passagem o entendimento de que é a responsabilidade instituída na relação ética que tem a tarefa de interromper as intenções de um Estado em seu viés autoritário, não aberto para as novidades que representam a possibilidade de novos Terceiros, novas demandas de Justiça. Para que o Estado permaneça em estado de abertura, é fundamental que o Eu não “durma no ponto”, não se acomode e não se submeta às intenções autônomas do Estado, sob pena de este tornar-se autoritário e instituir a existência anônima das Leis anônimas e de uma Justiça que opera na estrita observância da Lei posta, da Lei como um Dito eterno.

Assim, é fundamental que o Sujeito não se desresponsabilize da sua responsabilidade infinita pelo Outro e pelos Outros, pois o sentido de limitação da

responsabilidade do sujeito pela política não diz respeito à sua desresponsabilização, mas para o fato de que ele não deve dirigir-se como ente responsável apenas para um Outro, mesmo que indeterminado, na sua singularidade. Segundo Chaliel, essa desresponsabilização acontece:

... quando as instituições fazem do interesse em ser a única norma destinada a guiar os pensamentos, palavras e ações, e quando o eu alega a presença destas instituições na Cidade para não ter nem de responder por outrem nem de defender os seus direitos, e para se sentir verdadeiramente desobrigado para com ele (CHALIER, 2003, p. 152).

Em verdade, essa limitação diz respeito ao aumento de sua responsabilidade e não à diminuição da mesma. Quando sou responsável infinitamente por um, deixo de ser pelos outros. A política é um acréscimo de responsabilidade, porque a exige para todos.

É com este entendimento que afirmamos que o pensamento levinasiano assume ou inaugura uma nova “lógica” ou um novo sentido para se pensar a ética, a política e todas as relações humanas. Esse novo sentido inicia-se com a ideia de que a relação entre o Eu e o Outro não se centra nos poderes livres e autônomos do sujeito, mas nas exigências do Outro, da alteridade em sua dimensão de infinito. Essa abertura parte do sujeito que Deseja o infinito, mas não se restringe à relação com ele. Ela, a abertura, é uma exigência do Terceiro, que faz estourar para fora a relação ética dual, permitindo uma visão da verdadeira alteridade que é o Terceiro. Neste processo, surge a política, que, para Levinas, deve permanecer com o sentido de abertura, sob pena de tornar-se fechada e autoritária, redundando em violência, a qual é representada pela existência anônima e pela guerra.

Para tanto, ou seja, para que a ética e a política permaneçam abertura, é fundamental que se mantenha a dinâmica de interrupções de uma pela outra: a política interrompendo a ética, tirando-a de sua limitação, de seu espectro, levando o seu princípio de abertura para a alteridade, para todos os Outros (a verdadeira alteridade que é o social); e a ética interrompendo a política, quando esta tende ao fechamento de si, desconhecendo ou não levando em consideração seu sentido original de abertura para a alteridade. Sem política, a ética não chegaria ao social; sem ética, a política

transformar-se-ia em uma comunidade que, embora mais larga que a relação dual ética, também não daria conta do social sem que, para isso, se utilizasse de violências com o de fora, mas, também, pelo fato de permitir aos de dentro se manifestarem sobre suas demandas atuais, que não são respondidas pela Lei vigente.

A impugnação, ou interrupção da interrupção, considerada como uma dinâmica sem fim, responde pelo sentido de história de que nos fala Levinas. Não há uma história acabada; e aquela que se assegura na narrativa do passado não responde pela exigência do humano⁹⁶. E toda e qualquer instituição que se oriente pela ideia de acabamento tem, como mais certo, sua transformação em algo cristalino, inerte, que, por isso mesmo, é incapaz de dar conta do dinamismo do humano em seu eterno buscar a alteridade na abertura do Infinito.

O dinamismo a que Levinas se refere, quando pensa o sentido do humano, não se encontra na estrutura formal da dialética da tese, da antítese e da síntese, mas nos movimentos de interrupção da ética e da política que acontecem de uma para outra, sem que nunca uma possa descansar de fazer sofrer a outra, porque esse é o verdadeiro humano em sua *démarche*, nunca satisfeito, nunca desobrigado de sua responsabilidade para com o Outro e os Outros. Esse movimento se reflete como uma palavra que não abdica de seu poder de Dizer, embora, vez por outra, e em longos tempos, demore em um Dito. Situação extremamente necessária para se conceber a política como extensão da responsabilidade ética, porque o social requer medida. Essa palavra, por mais que no Dito ela se atenha em demora, não é definitiva, não é eterna, pois, como diz Sebbah, se referindo às considerações de Ricoeur sobre o pensamento levinasiano: "... nada tem de derradeiro, nem de definitivo: não se trata da última palavra... uma vez que esta não existe" (SEBBAH, 2009, p. 216).

Nem a Lei, nem a Justiça e nem o Estado são definitivos. Nenhum têm direito à última palavra. De fato, essas instituições derivam da palavra, a palavra primeira, e se mantêm na manutenção da palavra. Se é uma palavra monologal, tornam-se fechados,

⁹⁶ Diferentemente de Hegel, que pensa o fim da história como um acabamento do espírito absoluto, Levinas pensa a história sem um fim, sem a possibilidade de um *telos*, com o qual e a partir do qual os homens identificariam suas máximas possibilidades. Para ele, o que move a humanidade na relação do Eu com a Exterioridade é exatamente a infinidade do Outro e suas possibilidades.

e o exercício de tais instituições e elas mesmas redundarão na impossibilidade da intersubjetividade e, portanto, é a própria negação do humano; se é uma palavra dialogal – que preserva a perenidade do Dizer, mesmo em sua traição num Dito que se fixa, mas que pode ser desdito – então essas instituições desejam ser interrompidas, porque cômicas de que não são naturais e eternas; que a manutenção de si e dos entes às quais elas se referem depende da manutenção do sentido de abertura de que derivam. Abertura de uma abertura e sempre abertura, mesmo que seja uma reabertura – esse é o sentido do humano que Levinas nos indica como fundamento de toda relação do homem com outro homem, na altura de sua subjetividade e alteridade. Para tanto, é fundamental que, antes de qualquer movimento de liberdade, o sujeito se inspire no Desejo da alteridade do Outro, que clama e exige justiça como responsabilidade infinita. Nenhum sujeito, nenhum grupo de pessoas e, tampouco, um Estado podem prescindir da responsabilidade pelo Outro, sem que, com isso, percam a possibilidade de serem justos e de não caírem com muita facilidade na condição de violentos. Responsabilidade que não nasce do Estado para mim, mas de mim para o Estado. É o Eu o primeiro a assumir essa condição e o último a se distanciar dela. Sobre essa questão, nos fala Chaliel:

Estado sensível, portanto, “aos recursos da caridade que não terão desaparecido sob a estrutura política das instituições: (...) Ou ainda o Estado que sabe que as instituições encarregues de velar pela justiça e o direito não constituem um fim em si, mas o meio insubstituível de organizar a pluralidade humana de tal maneira que o sujeito ético, responsável por outrem e mais preocupado com a sorte do próximo do que com a sua própria perseverança no ser, nunca afasta de si o pensamento do terceiro e da justiça que lhe é devida (CHALIER, 2003, p. 151).

Embora possamos compreender a complexidade do espaço político, esse não pode desconsiderar o espaço do face a face, início de toda relação com a exterioridade; e, por outro lado, não estamos limitados ao face a face – essa é a intriga do humano. Intriga esta que separa e relaciona ética e política, sem que nenhuma delas, por se relacionarem, perdem o seu sentido de exterioridade; diferentemente, é na separação e relação de ambas que o humano conserva-se instado a não se absorver em nenhuma ordem que não traga em si uma exigência de justificativas de seu *status*. Ordem sempre provisória, ordem de uma história sem fim.

Depois de todo esse arrazoado, é possível dizer que o pensamento de Levinas é alheio, omissos ao discurso sobre a política? Como seria possível a Levinas levar às últimas consequências o princípio ético da responsabilidade, sem lançar mão da política como espaço de extensão da responsabilidade do Eu para com todos os Outros, além do Outro do face a face? Depois desse discurso, é possível admitir que não haja uma teoria política em seu pensamento, mas que o espaço intersubjetivo a partir da multiplicidade do Terceiro representa o espaço político? Depois de tanto falar sobre o problema da demarcação da responsabilidade entre muitos, não é justo reconhecer que esse discurso entra na ordem do viver juntos, do dimensionar a ação entre os muitos, buscando a medida, a equidade de direitos e deveres?

Certamente não é possível ignorar essas questões, pois, diferentemente do que muito se diz do pensamento filosófico levinasiano, como sendo um pensamento eminentemente ético, sua ética só faz sentido como a origem da filosofia, como filosofia primeira, que adquire seu grau de pureza quando se refere ao fato social. Assim, a eminência da ética exige a política para chegar a todos os entes, para não ficar restrita à relação entre dois, fechando os olhos para todo o humano que se instaura no fora do face a face. O humano parte do face a face, mas não se restringe a ele. Está para além do amor, embora o pressuponha. Dirige-se para a obra da Justiça, que é o amor sem egoísmos, o amor de todos para todos, sem restringir a possibilidade de amar outros tantos que ainda não são chegados.

A subjacência da política, neste pensamento, é de tipo forte, quase às claras. Se ponderarmos sobre o percurso do pensamento levinasiano, encontraremos, como primeira preocupação, o estado de litigância e animosidade entre povos e nações, exatamente no coração da Europa, berço da civilização ocidental. Levinas, como dissemos, viveu um tempo de adversidades, de guerras que, sem sombra de dúvidas, influenciou seu modo de pensar e de agir.

Lembrando as primeiras linhas de *Totalidade e Infinito*, podemos perceber o quanto a guerra, como fenômeno, foi significativa para seu pensamento, exatamente porque não foi um conto, uma estória contada, mas uma história vivida. A política, a qual Levinas se refere nessas primeiras páginas, tem referências no sujeito em sua

determinação de liberdade, em que o Eu egoísta transforma tudo em Mesmo, é a ordem do Ser. Essa ordem impede, pelo pensamento e ação, qualquer possibilidade da alteridade se apresentar e manter-se em sua condição de diferente. A política da guerra transforma tudo em Mesmo. Parte do centro e retorna ao centro num exercício de retroalimentação que destitui toda exterioridade; e, portanto, o movimento de ida para fora redundando em retorno, eterno retorno. Neste sentido, a ética, como carente da separação, como Desejo pelo infinito, não pode manter-se nessa atmosfera e perde seu sentido de ser. Sem separação radical entre o Eu e Outro não é possível ética. Disto decorre que uma política que impede o exercício da ética como impugnação do fazer livre e sem limites instaura, na própria política, a violência que resulta da unidade a que a guerra é refratária. A guerra é unidade, é união, é absorção da alteridade vencida, do Mesmo que se alimenta da perda de alteridade do Outro. Como não reconhecer essa crítica de Levinas à política da guerra? E como não admitir que sua tarefa de encontrar um sentido do humano, a partir do pensamento filosófico, se instaura motivada pela tentativa de pensar o fundamento da guerra para depois rechaçá-lo?

Levinas chega à ética, pela guerra, através da constatação de que a política deixada a si mesma redundando em guerra. Para ele, a ontologia, como discurso do Ser, é um modelo de pensamento que favorece a exclusão da alteridade como realidade além do Ser. Depois de constatar essa ligação entre ontologia e guerra, Levinas se esforça em pensar uma realidade para o humano que possa prescindir da política como totalidade e fechamento.

Chega à ética, que, para ele, é a relação original e originante de tudo que possa se referir ao humano. A ética é a intriga de um Eu egoísta que, satisfeito de viveres, pelo psiquismo passa a Desejar a exterioridade, que é o Outro infinito e transcendente. O contato com o transcendente se faz pelo frente a frente do Eu e o Rosto do Outro, que é mistério, por isso não cumulável, porque não se deixa conhecer. A relação ética é de tal modo que o que sobra dela, do contato do face a face, é um Eu comprometido ou instado a assumir sua responsabilidade para com o Outro, responsabilidade sempre infinita e insatisfeita, porque sua direção está apontada para um ser infinito.

Mas essa relação é limitada em termos de participantes, não dá conta da multiplicidade dos existentes reais. Com a chegada do Terceiro, o Outro do Outro, para que o princípio ético da responsabilidade pela exterioridade continue a valer, é necessária outra dimensão que alargue o escopo da responsabilidade. Levinas pensa que a Justiça, como mediadora entre os múltiplos entes, é a instituição que pode medir e cobrar as responsabilidades de todos por todos. A Justiça inicia o mundo da política. Seria essa compreensão de política apenas subjacente, ou ela é necessária e muito clara nos propósitos de Levinas em pensar o Humano?

Para nós, se Levinas começa seu pensamento com uma crítica radical à política, não o faz em sentido geral, mas àquela relativa ao tempo em que viveu, pois marcado pela guerra, e relativo à toda política que tem seu fundamento na liberdade do sujeito. Toda e qualquer ordem política que privilegie o Eu em detrimento do Outro, mais cedo ou mais tarde, fará surgir o fenômeno da guerra, seja em que proporção for.

Levinas faz derivar da ética um princípio que tornará a política um espaço de cultivo e proliferação do humano como respeito à alteridade do Outro da relação ética; e mais: como espaço em que a ética pode, finalmente, inserir-se na ordem do humano, sem que seja mera retórica ou coisa menor, mas seu próprio fundamento. De tudo exposto neste trabalho, temos a convicção de que poderíamos substituir a ideia de uma política subjacente no pensamento ético de Emmanuel Levinas, para uma compreensão de que a ética e a política se implicam neste pensamento e que sem essa implicação, esse pensamento perderia seu sentido, sua pujança; e, portanto, seria um pensamento manco, um pensamento que não teria passado de uma crítica, como apenas o reconhecimento de um problema, sem ter se aventurado em pensar sua superação.

Não se trata aqui de afirmar que Levinas resolveu os problemas da humanidade, mas de compreender que ele impôs a si uma tarefa bastante coerente com sua vida e sua obra. Pensou o Mundo, identificou um problema, buscou compreender o seu fundamento. Descobrimos que esse fundamento não promovia o humano em sua humanidade, procurou substituí-lo por outro que permitisse destituir a violência como condição necessária. Esse fundamento é o da responsabilidade infinita do Eu pelo Outro, da ética que não se encerra na chegada da política que advém do

Terceiro, pelo contrário, tem sua excelência levada a todos os outros homens, para além do Eu-Outro, e para além da Lei, da Justiça e do Estado atuais. A política estende a responsabilidade ética e a ética cede seu fundamento para a política. A política interrompe a ética para elevá-la a todos e a ética interrompe a política quando esta se esquece do sentido e do fundamento pelo qual ela foi chamada a existir. Para o propósito de Levinas, qual seja, de encontrar um sentido para o humano que não seja a guerra, não pode haver política sem ética, tampouco ética sem política, pois ambas, mesmo diferentes, se completam numa relação de implicação que não é submissão, mas de respeito e ajuda. Talvez seja isso que querem dizer as expressões: “ética na política” e “uma política ética”, caso se refiram ao pensamento levinasiano.

Tentando acompanhar o caráter inovador e inventivo de Levinas e o percurso que seu pensamento impõe, ousamos especular um pouco sobre novos passos desse pensamento, caso o seu autor tivesse tido mais tempo de vida. Para nós, uma das tarefas de que Levinas se ocuparia seria debruçar-se sobre uma possível teoria política, ou, no mínimo, pensar a política de uma forma mais amiúde, na referência mais próxima dos entes reais em suas múltiplas atividades e organizações. Mas, como dissemos, isso é uma especulação.

RERERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: Col. Os Pensadores. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornhein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BENSUSSAN, Gérard. *Ética e experiência: a política em Levinas*. Tradução de Ozanan Vicente Carrara. Passos Fundo; IFIBE, 2009.

BRITO, José Henrique Silveira. *Levinas, Husserl e a consciência activa*. In: Revista portuguesa de Filosofia. Braga: Ed. Faculdade de Filosofia, 1991.

BUBER, Martin. *Eu e tu*. Introdução e tradução de Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.

BUCKS, René. *A Bíblia e a ética: filosofia e sagrada escritura na obra de Emmanuel Levinas*. São Paulo. Loyola, 1997.

Calin, Rodolphe e SEBBAH, François-David. *Le vocabulaire de Lévinas*. Paris, Ellipses, 2002.

CARBONARI, Paulo César, Costa, José André da e DALMÁS, Giovana (Organizadores). *Ética, educação e direitos humanos: Estudos em Emmanuel levinas*. Passo Fundo; IFIBE, 2008.

CARRARA, Ozanan Vicente. *Levinas: do sujeito ético ao sujeito político*. Aparecida: Ideias e Letras, 2010.

CHAUÍ, Marilena de Sousa. *Ética e violência*. In: revista Ensaio. São Paulo: Out./1998.

CHALIER, Catherine. *Levinas: a utopia do humano*. Tradução de Antonio Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 2003

COSTA, Márcio Luis. *Levinas: uma introdução*. Apresentação de Silvana Rabinovich e tradução de J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas: Um elegante desacordo*. São Paulo: Loyola, 2011.

FABRI, Marcelo. *Fenomenologia e cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar*. Porto Alegre. EDIPUCRS, 2007.

FREIRE, José Célio. *O lugar do outro na modernidade tardia*. São Paulo. Ed. Annablume, 2002.

HABERMAS, Jurgem. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: Ensaio sobre Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002.

HUTCHENS, B. C. *Compreender Levinas*. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2007.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Curso sobre filosofia moral*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo. Martinsfontes, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. *De L'existence à L'existent*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990

_____. *Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997a.

_____. *De deus que vem à ideia*. Coordenação, revisão e tradução de Pergentino Stefano pivatto. Petrópolis: Vozes, 2008a.

_____. *De outro modo que ser, o más Allá de La essência*. Introdução e tradução de Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2003.

_____. *Do sagrado ao Santo*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *Éthique Comme Philosophie Première*, Paris, Payot & Rivages, 1998

_____. *Ética e infinito*. Tradução de João Gama. Lisboa: edições 70. 2010.

_____. *El tiempo y el Outro*. Introducción de Félix Duque e traducción de Jose Luis Pardo Torio. Barcelona.: Fata Morgana, 1993a.

_____. *Entre nós: ensaio sobre a alteridade*. Coordenação e tradução de Pergentino Stefano pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997b.

_____. *Humanismo do outro homem*. Coordenação e tradução de Pergentino Stefano Pivatto e outros. Petrópolis: Vozes, 1993b.

_____. *Los imprevistos de la historia*: Introducción de Pierre Hayat e traducción de Tania Checchi. Salamanca. Ediciones Sigueme, 2006.

_____. *Novas interpretações talmúdicas*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002

_____. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução de José Pinto Ribeiro. . Lisboa: Edições 70, 2008b.

_____. *Transcendência e inteligibilidade*. Tradução de José Freire Colaço. Lisboa; Edições 70, 1991.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. In; Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril cultural, 1980.

KUIAVA, Evaldo Antonio. *Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2003

MAGALHÃES, Thereza Calvet. *Estética e ética em Levinas: da realidade e sua sombra à ética como filosofia primeira*. Revista do Departamento de Filosofia da UFJF. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 1998.

MALKA, Salomon. *Emmanuel Levinas: la vida y la huella*. Tradución de Alberto Sucasas. Madri. Editorial Trotta, 2006.

MELO, Nélcio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre:EDIPUCRS, 2003.

MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da diferença*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

MULER, Ulrich. *Pergunta pelo outro: o outro na filosofia de Hegel, Husserl, Heidegger e Levinas*. In: Revista Veritas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e Temp*. Rio de Janeiro: Zahar; 2002.

NUNES, Etelvina Pires Lopes. *O Rosto e a passagem do infinito*. . In: Revista portuguesa de Filosofia. Braga: Ed. Faculdade de Filosofia , 1991.

_____. *O rosto e o outro: problemas da alteridade em Emmanuel Levinas*. Braga, 1993.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa. Calouste Gulbekian, 1980.

_____. *Diálogos*. In: Col. Os Pensadores. Tradução e notas de José Américo Motta Pessanha e outros. São Paulo. Nova Cultural, 1987.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRES, 2002.

_____. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre. EDIPUCRS, 1994.

POIRIÉ, François. *Emmanuel levinas: ensaio e entrevistas*. Tradução de J. Guinsburg e outros. São Paulo: Perspectiva, 2007.

RAMOS, Antonio Pintor. *Introducion a La edicion casteliana*. In: *De outro modo que ser, o más Allá de La essência*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2003.

REVISTA DO INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. *Levinas e a majestade do Outro*. São Leopoldo. UNISINOS. Número 277, 2008.

_____. *Martin Heidegger: a desconstrução da metafísica*. São Leopoldo. UNISINOS número 02, 2006.

RICO, Hermínio. *A sociedade do outro Homem*. . In: Revista portuguesa de Filosofia. Braga: Ed. Faculdade de Filosofia , 1991.

RICOEUR, Paul. *Da metafísica à moral*. Tradução de Sílvia Menezes. Lisboa. Instituto Piaget, 1997.

SANTOS, Luciano. *O sujeito encarnado*. A sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas. Ijuí: Editora Unijui, 2009.

SEBBAH, François-David. *Levinas*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo. Estação Liberdade, 2009.

_____. *Lévinas*. Paris. Les Belles Lettres, 2003.

SOUSA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____ e Outros. *Alteridade e ética: Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre. EDIPUCRS., 2008.

_____. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre. EDIPUCRS, 1999.

_____ e FARIAS, André Brayner e FABRI, Marcelo (Organizadores). *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre “Ser e Tempo.”* Petrópolis: Vozes, 1988.

SUSIN, Luis Carlos e outros (Organizadores). *Éticas em diálogo, Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRES, 2003.

Vaz, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.