

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DISSERTAÇÃO

A VIÚVA, O ÓRFÃO, O ESTRANGEIRO E O POBRE:

A genealogia do preconceito e a ética como responsabilidade pelo Outro a partir
de Emmanuel Levinas

Pedro Paulo Rodrigues Santos

Seropédica

2019



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

A VIÚVA, O ÓRFÃO, O ESTRANGEIRO E O POBRE:

A genealogia do preconceito e a ética como responsabilidade pelo Outro a partir
de Emmanuel Levinas

Pedro Paulo Rodrigues Santos

Sob a Orientação do Professor
Walter Valdevino Oliveira Silva

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia.

Seropédica

Novembro de 2019

**Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico**

**Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

170

S237v Santos, Pedro Paulo Rodrigues, 1989 -
A viúva, o órfão, o estrangeiro e o pobre:
A genealogia do preconceito e a ética como
responsabilidade pelo outro a partir de
Emmanuel Levinas/ Pedro Paulo Rodrigues Santos.
- Rio de Janeiro, 2019.
101 f.

Orientador: Walter Valdevino Oliveira Silva
Dissertação (mestrado) -- Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro, Pós-graduação em
Filosofia, 2019.

1. ética. 2. alteridade. 3. preconceito. 4.
genealogia. 5. fenomenologia. I. Silva, Walter
Valdevino Oliveira, 1980-, orient. II.
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
Pós-graduação em Filosofia. III. Título.

CDD: 170

CDU: 17

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

PEDRO PAULO RODRIGUES SANTOS

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 04 / 11 /2019

Prof. Dr. Walter Valdevino Oliveira Silva. UFRRJ (Orientador)

Prof. Dr. Affonso Henrique Vieira da Costa. UFRRJ (Membro Interno)

Prof. Dr. Ozanan Vicente Carrara UFF (Membro externo)

AGRADECIMENTOS

A presente dissertação não teria chegado a bom termo sem que, durante sua elaboração, muitas pessoas tivessem colaborado para que fosse possível o trabalho da pesquisa, da escrita e formulação de seus conceitos mais fundamentais. Sendo assim, esta dissertação é fruto dos encontros que a vida me deu e, como ser dialógico que sou, não poderia agir de outra forma a não ser por meio da gratidão.

Em primeiro lugar agradeço à Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro que, por meio do Programa de pós-graduação em Filosofia, me acolheu e me possibilitou dar prosseguimento na pesquisa sobre a obra de Emmanuel Levinas de modo que pudesse contribuir para que seu pensamento fosse trazido para às imbricadas situações do século XXI como possibilidade de resposta às demandas que a vida social deste tempo exigem. Aqui, agradeço particularmente ao Dr. Walter Valdevino Oliveira Silva por ter aceitado orientar esta pesquisa e por fazê-lo de modo magistral, amistoso e sempre disponível.

Aos professores Dr. Leandro Pinheiro Chevitarese, Dr. Affonso Henrique Vieira da Costa e Dr. Ozanan Vicente Carrara que se disponibilizaram a ler esta pesquisa e a comporem as bancas de qualificação e de defesa. As críticas, questões, observações e os estímulos que foram feitos direcionaram a versão final deste trabalho e me incentivaram a continuar na busca pelo sentido do humano na obra de Levinas. Obrigado!

Preciso agradecer, ainda, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento desta pesquisa por meio de bolsa de estudos. Sem a ajuda propiciada pela bolsa, a pesquisa não teria sido tão extensa e intensiva. Gratidão pela possibilidade de trazer o pensamento de Levinas como resposta aos desafios que a sociedade brasileira enfrenta nos dias de hoje. Também gostaria de agradecer ao Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL) pela fraterna acolhida e apoio que sempre foram fundamentais para que a solidão da pesquisa fosse iluminada pelo diálogo com aqueles que me antecederam na dedicação à obra levinasiana. É uma honra fazer parte desta família.

Aos meus amigos, familiares e parentes agradeço muitíssimo a compreensão ao longo desses dois anos. Vocês são o motivo pelo qual não desisto de buscar ser a mais humana versão de mim. Preciso fazer menção, ainda, a dois encontros decisivos para esse texto: Carla Larissa, obrigado por acreditar mais que eu, saiba que você é um dom; Valéria Cristina, é na sua capacidade de ser acolhida que aprendi na carne o que sobre a ética escrevo. Obrigado por ser, como Maria, acolhida do Outro que vem e que está sempre por vir.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – código de financiamento 001.

RESUMO

SANTOS, Pedro Paulo Rodrigues. **A viúva, o órfão, o estrangeiro e o pobre: A genealogia do preconceito e a ética como responsabilidade pelo outro a partir de Emmanuel Levinas**. 2019. 101p Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

A alteridade remete-nos à capacidade do homem de superar a si mesmo e de se reconhecer na dependência de algo que o complete verdadeiramente, pois a ideia de infinito e o desejo que o homem traz em si revelam algo que o homem não pode alcançar sozinho, mas precisa ser auxiliado por um outro. Emmanuel Levinas vê nesse desejo insaciável e nessa ideia de infinito a possibilidade de o homem ir além de suas teorias sobre o bem e a verdade, teorias que se configuram como uma racionalização estéril do ser, incapazes de satisfazer o homem na sua existência mais autêntica, uma vez que o aprisionam na Totalidade que tende a reduzir tudo ao molde racional estabelecido pela consciência do sujeito que detém o poder. A máxima “somos todos culpados de tudo e de todos, e eu mais que todos os outros”, assumida por Levinas, é a síntese deste projeto, pois, para esse autor, a ética nasce do encontro com a alteridade do Outro que aparece e se dá a mim, na dinâmica do encontro, como um externo que não cabe em minhas categorias, como um ente irreduzível a qualquer conceito que dele Eu possa fazer. De fato, a história do ocidente construiu-se como a tentativa sempre violenta de reduzir a alteridade do Outro à *ipseidade* do Mesmo (razão do Eu), produzindo o preconceito que gera a violência contra o Outro e o homicídio do Outro. Diante da realidade do Outro que se coloca para mim em uma relação face a face, o Eu não pode esquivar-se, deve responder ao outro que o interpela e pede ajuda, ainda que esse Outro não lhe tenha dirigido palavra alguma. O Rosto do Outro evoca a quadriade veterotestamentária “da viúva, do órfão, do estrangeiro e do pobre” como a categoria existencial do Outro violentado pela dominação do Mesmo e pelo seu preconceito, cuja presença já é comunicação de si mesmo e de sua necessidade pela vulnerabilidade da nudez do Rosto que se dá e impõe um discurso e um mandamento indeclinável para o Eu: “Tu não matarás!” A resposta ética que o homem dá a esse mandamento é o caminho que realiza autenticamente a sua humanidade: o cuidado pelo Outro.

PALAVRAS CHAVE: alteridade, preconceito, responsabilidade.

ABSTRACT

SANTOS, Pedro Paulo Rodrigues. **The widow, the orphan, the foreigner and the poor: The genealogy of prejudice and ethics as responsibility for the other from Emmanuel Levinas.** 2019. 101p Dissertation (Master of Science in Philosophy). Institute of Human and Social Sciences, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

Alterity leads us to the capacity of man to overcome himself and to recognize himself in the dependence of something that truly completes him, for the idea of infinity and the desire that man brings in himself reveal something that man cannot achieve alone, but it needs to be assisted by another. Emmanuel Levinas sees in this insatiable desire and in this idea of infinity the possibility of man going beyond his theories about good and truth, theories that are configured as a sterile rationalization of being, incapable of satisfying man in his existence more Authentic, since they imprison it in totality that tends to reduce everything to the rational mould established by the conscience of the subject who holds the power. The maxim "We are all guilty of everything and everyone, and I more than everyone else", assumed by Levinas, is the synthesis of this project, because, for this author, ethics is born from the encounter with the otherness of the other that appears and gives to me, in the dynamics of the encounter, as an external that does not fit in my categories, as an irreducible to any concept that I can do. In fact, the history of the West has built itself as the ever-violent attempt to reduce the otherness of the other to the ipseity of the same (reason of the self), producing the prejudice that generates violence against the other and the murder of the other. In view of the reality of the other who puts himself to me in a face-to-face relationship, the I cannot dodge, must answer to the other who intervenes and asks for help, even if that other has not directed him any word. The face of the other evokes the veteran quadrangle "of the widow, the orphan, the foreigner and the poor" as the existential category of the other violated by the domination of the same and by his prejudice, whose presence is already communication of himself and of his need for Vulnerability of the nudity of the face that is given and imposes a discourse and an indeclinable commandment for the I: "Thou shalt not kill!" The ethical response that man gives to this commandment is the path that authentically carries out his humanity: care for the other.

KEY WORDS: alterity, prejudice, responsibility

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

I. Das obras citadas

Lv Levítico

Ex Êxodo

Zc Zacarias

II. Das citações

Trad. Tradução

p. Página

Cf. Conferir

Nº. Número

n.p. Não paginado

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. CAPÍTULO I: A EXISTÊNCIA AUTÊNTICA COMO RESPOSTA ÉTICA	12
2.1 Genealogia da Alteridade	13
2.2 Genealogia do Rosto	32
2.3 Genealogia da ética	42
3. CAPÍTULO II: O HUMANISMO DO OUTRO HOMEM: "O POBRE, O ÓRFÃO, O ESTRANGEIRO E A VIÚVA"	49
3.1 Da questão do Outro na fenomenologia à superação do Outro como questão	49
3.2 A metáfora da vulnerabilidade do Outro: "o pobre, o órfão, o estrangeiro e a viúva"	67
3.3 A despersonalização do Outro	71
4. CAPÍTULO III: O ENCONTRO COMO POSSIBILIDADE ÉTICA	79
4.1 O utopismo ético	81
4.2 A inversão da relação com o Outro na arquitetura da opressão	87
4.3 Glória do Infinito e santidade	94
5. CONCLUSÃO	98
6. BIBLIOGRAFIA	100

1. INTRODUÇÃO

Emmanuel Levinas é um dos filósofos mais estudados e comentados do século XX por sua complexidade e atualidade na discussão filosófica a respeito do homem e do que lhe é mais próprio, da sua condição existencial enquanto ser responsável e lançado no mundo como um para-o-outro.

Dialogando com os grandes pensadores do seu tempo, sorvendo muito do pensamento contemporâneo a partir das reflexões de Husserl e Heidegger, Levinas vai investigar profundamente os problemas humanos que envolvem a realidade do homem do século XX, o homem que fez a experiência da crueldade na Segunda Guerra Mundial e da falta de sentido experimentada no pós-guerra.

Em sua análise fenomenológica do homem, Levinas pretende rever todo o pensamento ocidental a fim de propor um novo paradigma para a investigação filosófica que, segundo ele, está mais identificada com as ideias e conceitos – com a Totalidade – que com as pessoas; mais identificada com a lógica que com o diálogo e, por isso, não foi capaz de responder ao homem na sua humanidade que, não redutível à racionalização, resiste à totalização que impera no modo ocidental de fazer filosofia. A proposta levinasiana é de fazer uma revisão radical da filosofia como um todo, sem se ater a críticas a um determinado filósofo ou assumir uma posição de refutação a determinado sistema filosófico, mas numa revisão geral da história da filosofia, a fim de resgatar nela o homem, o humano.

Desde Descartes, o ocidente voltou-se para o Eu (*cogito*) reconhecendo-o como princípio normativo e normalizador da realidade; como condição de possibilidade da inteligibilidade do real (ontologia). Porém, ao deparar-se com o Outro externo a si, esse Eu autônomo não é capaz de responder por ele, por sua existência e, por isso, tende a reduzi-lo a si mesmo, matando o Outro na sua autenticidade de ser Outro, na sua alteridade. Levinas não aceita o modelo de racionalidade no qual a consciência é hegemônica, porque percebe que é essa postura que gera procedimentos totalizantes e configurações políticas que são indiferentes à humanidade do homem, que fazem do homem objeto a serviço de uma pessoa, ideologia ou de um Estado.

O objetivo deste trabalho é elucidar o significado de “ética” e o que é propriamente humano, característico da pessoa humana, no pensamento de Emmanuel Levinas, esclarecendo o caminho que este filósofo faz para propor que o homem não pode se esquivar de dar uma resposta ao Outro que lhe aparece e exige dele uma ação, uma fala, a abertura total para acolher aquele que vem, com toda hospitalidade e total atenção. Além disso, destacar-se-á, também, a genealogia do movimento inverso que pode ocorrer no encontro com o Outro, isto é, a substantivação da adjetivação que o Eu – Mesmo – faz do Outro em uma tentativa de anular e aniquilar a diferença e a singularidade desse Outro que se revela em sua unicidade – o preconceito.

A fim de alcançar esse propósito, o trabalho, aqui apresentado, divide-se em três partes. A primeira abordará a genealogia da alteridade, do Rosto e da ética como resposta ao Outro. Esse primeiro momento pretende demonstrar as influências filosóficas, literárias e históricas que marcaram o pensamento de Levinas com a centralidade do Outro, bem como expor o Outro que aparece como tal, em sua alteridade irreductível à consciência do Eu e a resposta do engajamento de si como ética ou filosofia primeira (metafísica). Ainda na primeira parte a pesquisa se debruçará detidamente sobre a genealogia do Rosto, condição de abertura do Eu ao Outro, e visa mostrar como o Outro é dado ao Eu na sua realidade transcendente, fazendo uma crítica às teorias que propõem uma representação do Rosto do Outro. Tal investigação se fará por meio dos conceitos de exterioridade,

transcendência e infinitude. Por fim, aborda-se a genealogia da ética como a mais autêntica realização do ser humano, do ser-aí lançado no mundo de outro modo que ser, ou seja, “ser-para-o-outro”; ética como resposta indeclinável que cada um é chamado a dar à humanidade inteira.

A segunda parte tratará do humanismo do Outro Homem através da metáfora da viúva, do órfão, do estrangeiro e do pobre como instrumento de análise da alteridade do Outro que se faz mandamento e imposição de uma resposta ética por parte do Eu. Neste momento buscar-se-á compreender a questão do Outro que se coloca na fenomenologia desde as obras de Husserl e a superação do Outro como questão no pensamento levinasiano. Além disso, pretende-se elucidar a despersonalização do Outro como condição para que se possa entrar em uma autêntica relação ética com ele e que não tenha como pressuposto uma tematização, ou uma redução do Outro, em sua alteridade aos juízos que dele o Mesmo pode fazer.

A terceira parte caracteriza-se pela análise do encontro como possibilidade ética de resposta ao Outro e de uma apresentação breve das críticas dirigidas ao pensamento de Levinas, que o acusam, em linhas gerais, de utopismo. Ainda nessa seção, se introduzirá o conceito de arquitetura de opressão como chave para a compreensão da genealogia do preconceito, entendido como uma inversão do encontro ético que é sempre glória do Infinito ou santidade.

Levando em conta a amplitude dos conceitos introduzidos por Levinas e a complexidade no modo de composição dos seus textos, julgou-se conveniente, para esta pesquisa, estabelecer, enquanto metodologia e fio condutor da dissertação, as próprias obras do filósofo franco-lituano ao longo de sua produção intelectual. Assim, utiliza-se tanto seus textos estritamente filosóficos, como também seus comentários ao *Talmud*, para que se possa fazer uma apresentação tão clara quanto possível dos textos e do pensamento levinasiano. Por vezes, na medida que for preciso, recorrer-se-á a literatura secundária e aos comentadores de Levinas a fim de que se lance luz sobre conceitos nem sempre suficientemente claros para o leitor.

Além disso, pensando na abertura dialógica própria da filosofia de Levinas, buscar-se-á, ao longo do texto, seguir a investigação sobre a genealogia da ética e dos modos em que o preconceito se articula na sociedade colonizada pela arquitetura de opressão por meio de uma abertura para diversos autores que podem lançar luz ao mecanismo de ontologia do poder. Assim, a dissertação que se segue apresentará diversos fragmentos de filósofos e filósofas diferentes a fim de fazer mais claro os processos de operação e implantação das arquiteturas sociais que tornam comuns as práticas da opressão e da repressão das alteridades e que buscam reduzir todo o Outro a ordem do Mesmo. Além disso, ao longo do texto, procurou-se destacar as expressões mais marcantes do pensamento levinasiano, iniciando-as com letras maiúsculas a fim de que fossem facilmente identificadas e compreendidas no seu significado singular, atribuído por Levinas em sua fenomenologia do homem no mundo a procura do humano.

2. CAPÍTULO I: A EXISTÊNCIA AUTÊNTICA COMO RESPOSTA ÉTICA

Emmanuel Levinas (1906-1995) é um autor que desenvolve suas ideias em um estilo de escrita filosófica muito próprio,¹ que se utiliza de terminologia peculiar que, por vezes, faz com que o leitor perceba certa ausência de clareza na composição textual das obras. Tal sensação não é acidental e faz parte das intenções do autor, uma vez que, ao escrever, o filósofo pretende questionar a redução racionalista imposta à filosofia ocidental, colocando-a em um processo de revisão radical e objetivando fazer o leitor ir além da compreensão do Outro que escreve (autor), como se este fosse um tema, isto é, um objeto qualquer dado à experiência do leitor e que pudesse ser definido e plenamente compreendido por aquele que lê. Ou seja, Levinas pretende evitar uma redução da pessoa do Outro que escreve (autor) a um mero conceito na mente do leitor. O objetivo é propor um outro percurso e/ou caminho que leve o leitor à experiência do encontro com o Outro que escreve, respeitando a alteridade irredutível desse Outro:

Nossa relação com ele [outrem] consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta relação excede a compreensão. Não só porque o conhecimento de outrem exige, além da curiosidade, também simpatia ou amor, maneiras de ser distintas da contemplação impassível. Mas também porque, na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal (LEVINAS, 2009, p. 26).

Na perspectiva de Levinas, o Outro não chega ao sujeito que dele fala como um conceito, como uma abstração feita pela razão ou como representação. O Outro se impõe como ser distinto e único, como ente que exige um engajamento do contemplador, que o tira da sua região de domínio totalizadora e o insere em um processo de resposta, de responsabilidade. Por isso, Levinas tentará mostrar, através de sua escrita, que o leitor deve entrar no jogo da linguagem do Outro que escreve e que, ao escrever e desvelar-se na escrita, coloca-se em posição de resistência à redução silogística daquele que lê e o insere, simultaneamente, em um estilo de linguagem verdadeiramente novo – outro – em que a alteridade desse Outro tem um papel fundamental para a interpretação do Outro enquanto outro.

De fato, o termo *alteridade* é dos elementos mais recorrentes na escrita de Levinas e ocupa lugar central em suas reflexões sobre a ética e a sociedade, sobre a própria condição do homem posto ante a realidade como alguém que por ela é responsável e que não é capaz de fugir de sua responsabilidade, de seu dever de dar uma resposta à exigência feita pelo surgimento inesperado desse outro ser que, por sua própria condição, resiste à tentativa de reduzi-lo a um tema da racionalidade, de se fazer dele um conceito entre conceitos. Assim, cabe, portanto, um aprofundamento do sentido e significado do termo alteridade na obra levinasiana, partindo de sua genealogia² e tentando perceber suas implicações no desenvolvimento do pensamento do autor.

¹ A ponto de Jacques Derrida chegar a dizer que o modo como Levinas escreve intencionalmente “incomoda ao mesmo tempo tanto a gramática da de-terminação quanto a escritura lógica da tradição, até sua filial dialética” (DERRIDA, 2004, p. 40).

² Por “genealogia” pretendo dizer o processo de desconstrução e desmistificação de um conceito, dado ou valor, em vistas de possibilitar compreender os mecanismos históricos e semânticos que são subjacentes a um termo ou vocábulo, manifestando que a construção de significado atribuída a eles tem uma perspectiva histórica e,

2.1 Genealogia da Alteridade

Etimologicamente, o termo alteridade³ tem sua origem na palavra grega *ἕτερος* que apresenta, como campo semântico, o sentido de diferença – ou de diversidade – estabelecida com um outro (*ἄλλο*), quando se fala de duas pessoas. Em uma vertente latina, encontra-se a palavra *alter*, que significa o ‘outro numa relação de dois’, uma diferença accidental, numérica, e que dará origem à palavra francesa *altérité*, usada por Levinas em sua obra com o sentido de diferença entre um Eu e um Tu – Outro – que estão diante um do outro, em uma relação face a face:

O Mesmo e o Outro não poderiam entrar em um conhecimento que os entrelaçasse. As relações que o ser separado mantém com o que o transcende não se produzem tendo a totalidade como fundo, não se cristalizam em sistema. Mas não as denominamos de facto em conjunto? A síntese *formal* da palavra que as denomina em conjunto faz já parte de um discurso, ou seja, de uma conjuntura de transcendência, que rompe a totalidade. A conjuntura entre o Mesmo e o Outro, em que já se mantém a sua proximidade verbal, é o acolhimento *de frente e de lado* do Outro por mim. Conjuntura irredutível à totalidade, porque a posição de “frente a frente” não é uma modificação do “ao lado de ...”. Mesmo quando tiver ligado Outrem a mim pela conjunção “e”, esse Outrem continua a fazer-me frente, a revelar-se no seu rosto (LEVINAS, 2008, p. 70, grifo do autor).

O estar em “face de”, a relação face a face, é o próprio modo de ser do homem no mundo. A preocupação com as coisas humanas, com o próprio homem e com tudo aquilo que tem relação com a sua vida, com sua existência situada no aqui e agora, sua existência histórica, é um marco no modo de Levinas compreender sua atividade filosófica. De fato, o ser humano é ser em relação, um ser dialógico e compreende-se nessa construção relacional que se vai tecendo ao longo da vida. Tal percepção faz com que Levinas entenda que a

portanto, aberta a novas camadas de significação com o passar do tempo, sem, contudo, perder a influência das circunstâncias específicas do momento em que surgiu.

³ A alteridade é um tema presente na história do pensamento desde Aristóteles que, em sua *Metafísica*, busca elucidá-lo (*Metafísica*, 8, 1058a 11). No pensamento do Estagirita, o termo alteridade é enfocado enquanto diversidade e é empregado como critério de distinção entre um indivíduo e outro, pertencentes a um gênero comum que lhes confere um fator de unidade sem implicar, necessariamente, a determinação da diversidade. Na Idade Média, durante o período da Escolástica, o termo *outro (alius)* foi tratado na discussão sobre a relação das pessoas divinas na Trindade. Santo Tomás de Aquino (S. Th., I, Q XXI, A.II) conclui, em sua investigação, que o outro (*alius*) pode ser compreendido como diverso (*diversum*) ou como distinto (*distincto*), sendo que do diverso entende-se o que o é por essência, ao passo que o distinto diz-se daquele que se apresenta na sua dignidade de pessoa. Contudo, o conceito *alius* não inclui a noção de exterioridade, fazendo com que o Doutor Angélico proponha a distinção entre *alius* e *alienum*, uma vez que *alienum* comporta a ideia de dessemelhança, do outro enquanto extrínseco. Desse modo, Tomás de Aquino entende que o diverso (*diversum*) é o que é totalmente oposto ao mesmo por si, enquanto que o diferente (*differens*) o é parcialmente e por outro; a diversidade (*diversitas*) atribui-se a todo ente por si mesmo enquanto possuidor de um determinado modo de ser – essência – que o faz distinto de algum outro ente (*aliquid*), ao passo que alteridade (*alteritas*) será entendida pelo Aquinate como aquilo que só se atribui aos entes compostos que são diferentes pelo gênero, espécie ou número, o que indica, portanto, uma diferença accidental, aquilo que pertence à ordem do que é em outro. Para ele, tanto a coincidência quanto a diferença serão accidentais. Portanto, o ser-outro (*alter*) não pode ser reduzido à compreensão de outro-ser (*alius*). Já Hegel (1999, p. 219, §807) usará o termo alteridade para distinguir a Natureza da de Ideia ao dizer que a Natureza é a Ideia na forma de *ser-outro* (alteridade) e ao manifestar, assim, que a exterioridade é a determinação mais fundamental da Natureza. É como herdeiro desta rica tradição Ocidental que Levinas se apropriará do conceito *alteridade* fazendo com que ele possa manifestar toda essa riqueza de significações à medida que vai sendo empregado e aprofundado em seus textos.

filosofia seja vida no sentido de que não é possível fazer filosofia fora da realidade temporal e social na qual o sujeito está inserido, sem menção à existência histórica do sujeito mesmo. Se tal realidade é assumida pelo Eu enquanto sujeito que se põe a filosofar, deve ser considerada, também, para se acolher o pensamento sobre o Outro, considerando que ele está inserido em um tempo que é dele, em um contexto próprio e em sua própria historicidade existencial:

Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo. [...] Ao fazer aquilo que queria fazer, fiz mil coisas que eu não queria. O ato não foi puro, deixei vestígios. [...] É assim que somos responsáveis para além de nossas intenções. É impossível ao olhar que dirige o ato evitar a ação por inadvertência. Temos um dedo preso na engrenagem, as coisas voltam-se contra nós. Isso significa que nossa consciência e nosso domínio da realidade pela consciência não esgotam nossa relação com ela, que nós estamos aí presentes com toda a espessura do nosso ser (LEVINAS, 2009, pp. 23-24).

O “estar aí presente com toda a espessura do nosso ser” é muito claro na quantidade de referências de si que Levinas utiliza na sua escrita, quer sejam referências da literatura universal, quer sejam referências tiradas de seu cenário religioso. Desse modo, fica evidente, portanto, que o autor não se poupa em “deixar vestígios”, na sua escrita, de sua formação histórica situada. Sem constrangimentos, o método filosófico de Levinas retira de sua própria vida e cultura o material necessário para se empreender uma análise da alteridade e, nela, da possibilidade das relações éticas no seio da sociedade.

Como judeu, Levinas herdou da tradição judaica o texto bíblico do *Antigo Testamento* e a sua interpretação, a partir da qual cunhou o sentido dos seus conceitos de humanidade e de valores humanos; de Outro e de alteridade como relação de abertura e acolhimento a esse Outro; de responsabilidade indeclinável pelo Outro que se dá ao Eu e lhe exige uma resposta, que lhe dá, ou impõe, um mandamento. Contudo, sua obra não é um ensaio de teologia, ainda que o autor se utilize da linguagem bíblica e recorra numerosas vezes as citações dos textos sagrados a fim de elucidar, de modo existencial, o que pensa e que está em consonância com a antropologia bíblico-teológica, na qual o ocidente encontra suas raízes. Isso implica que Levinas não se preocupa, ou que tenha a intenção, de fazer exegese teológica, mas que ele se utiliza dos textos sagrados da tradição judaico-cristã como pretexto⁴ para desenvolver sua hermenêutica da realidade social que se configurou no Ocidente e para aplicar essa interpretação à vida real e diária do ser-no-mundo, manifestando a atualidade e a contribuição na história do pensamento da tradição judaica (cf. DERRIDA, 2004, pp.19; 83-84):

Essas ideias, teológicas em sua primeira acepção, desconcertam as categorias de nossa representação. Quero, pois, perguntar-me até que ponto essas

⁴ A posse de uma revelação religiosa, que garantiria a posse de uma verdade absoluta, confere, aos que a ela aderem, critérios de julgamento ante a ampla diversidade de pensamentos e de correntes de interpretação. Os postulados bíblicos servem, aos que creem, como ponto de partida para um aprofundamento racional da verdade Revelada, sem que exista, necessariamente, uma oposição antagônica entre a crença religiosa e o esforço da razão. É possível encontrar, na maioria dos textos sagrados antigos (tais como a *Bíblia* e o *Talmude*), muitas concepções filosóficas em potência, em estado latente. Essas concepções, submetidas ao processo de labor reflexivo de um filósofo, mostram-se abundantemente fecundas no desenvolvimento do pensar filosófico, como demonstra a história da filosofia ao preservar as contribuições de tantos pensadores judeus, cristãos e árabes. Portanto, ao fazer uso de uma tradição religiosa, o que Levinas pretende é permanecer em sua constante busca pelo humanismo do homem que reveste de diversas linguagens ao longo da história e que, em sua particularidade situada, estabelece um diálogo entre Atenas e Jerusalém.

ideias, que valem incondicionalmente para a fé cristã, têm valor filosófico: até que ponto elas podem mostrar-se na fenomenologia. Fenomenologia que já é beneficiária da sabedoria judaico-cristã. Certamente. Mas a consciência não assimila tudo nas sabedorias. Ela restitui à fenomenologia unicamente o que soube sustentá-la. [...] (LEVINAS, 2009, p. 85).

A intenção levinasiana não é ater-se às discussões teológicas que julgam ir além do mundo da vida, mas, se serve delas para se questionar até que ponto, na “sua estrutura noética, esta transcendência rompe com o fora-de-si da intencionalidade” (LEVINAS, 2009, p. 98). Portanto, Levinas toma as verdades postuladas pela fé judaico-cristã como se deu historicamente no ocidente e, fenomenologicamente,⁵ analisa suas possíveis implicações éticas na vida do homem e da sociedade.

Tal posição do autor não o restringe aos que compartilham da mesma fé e não supõe, necessariamente, a crença em Deus ou em uma metafísica do “além-mundo” (cf. NIETZSCHE, 2011, p. 47), mas, pretende-se alargar o horizonte da linguagem religiosa naquilo que ela tem de universal e humano, naquilo que pode irmanar as pessoas em uma reflexão racional acerca do sentido da ética e do humanismo. De fato, o próprio Levinas recusava ser identificado como “alguém que ousa fazer aproximações entre conceitos baseados unicamente sobre a tradição e os textos religiosos sem dar-se ao trabalho de passar pela crítica filosófica” (LEVINAS, 2007, p. 102), uma vez que entende seu trabalho como uma abertura para outras linguagens e como uma tradução que pretende aceitar sugestões de outras formas de pensar e que possam ser justificadas filosoficamente naquilo que manifestam (cf. LEVINAS, 2007, p. 102):

Por certo, eu me esforço em entrar, em primeiro lugar, na linguagem da tradição não-filosófica vinculada à compreensão religiosa das escrituras judaicas; eu a adoto, mas essa adoção não é o momento filosófico de meu esforço, eu sou nisso simplesmente um fiel. O fiel pode buscar atrás da inteligibilidade adotada uma inteligibilidade objetivamente comunicável. Uma verdade filosófica não pode basear-se na autoridade de um versículo. É preciso que o versículo seja fenomenologicamente justificado. Mas o versículo pode permitir a busca de uma razão. Eis em qual sentido a expressão “você é um filósofo judeu” me agrada. Ela me irrita quando há a insinuação de que eu provo pelo versículo, quando por vezes eu procuro pela sabedoria antiga e ilustro por esse versículo, sim, mas eu não provo pelo versículo (LEVINAS, 2007, p. 103).

⁵ A fenomenologia é um sistema filosófico desenvolvido por Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938) e que postula como seu objetivo a descrição filosófica dos fenômenos na experiência do sujeito, isto é, daquilo que aparece para a consciência. Segundo a tradição posta por Husserl, a fenomenologia é a ciência que pretende o “retorno às coisas mesmas” e, por isso mesmo, deveria ser compreendida como a filosofia das essências e não de dados empíricos de fato. Apesar da forte influência que Husserl exerceu sobre Levinas, é na interpretação de Heidegger (1889-1976), que entende a fenomenologia como método (segundo ele mesmo apresenta no §7 de *Ser e Tempo*, postulando que a verdade se dá buscando voltar a reflexão para a realidade concreta; para “o mundo da vida”; para o retorno as coisas mesmas, como se dão a conhecer) que Levinas se apropriará do instrumental teórico da fenomenologia para o desenvolvimento da sua proposta de ética como filosofia primeira. A relação de Levinas com fenomenologia foi tão estreita e fundamental que ele é citado como um dos principais receptores da tradição fenomenológica na França. De fato, Beauvoir (1962, p. 112) relata que, tendo recebido uma explanação preliminar sobre a fenomenologia, Sartre imediatamente adquiriu uma obra de Levinas (*Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl*) em que este apresentava um estudo sobre Husserl e, ainda segundo o relato de Beauvoir, essa leitura foi impactante para o desenvolvimento do pensamento de Sartre e, conseqüentemente, para a expansão do Existencialismo.

Ao colocar-se como uma ponte entre Atenas e Jerusalém, entre a linguagem “filosófica” derivada da tradição grega e a linguagem da “sabedoria” desenvolvida a partir do Sinai, o filósofo franco-lituano pretende fazer de seu ensinamento um testemunho de que é possível retirar da literatura judaica – tanto da tradição da Revelação (ampla) ou a partir da *Torah* (estrita), bem como do *Talmud* – sugestões essenciais para a vida intelectual, além de questões que inquietam e perturbam a humanidade ao longo de todas as épocas, através das culturas, isto é, que inquietam ao homem no mundo (cf. LEVINAS, 2002b, p. 11).

Apesar de seus protestos, a recepção do pensamento de Levinas se deu em círculos formados, muitas vezes, majoritariamente por religiosos, o que fez com que a ênfase dada pelos comentadores recaísse sobre uma possibilidade de filosofia da religião⁶ no pensamento levinasiano, cujo desdobramento do conceito de subjetividade⁷ conduziria à noção de Deus (cf. SCORALICK, 2006, p. 10), ou que seria indissociável da religiosidade de Levinas, sem a qual o pensamento do autor permaneceria hermético (cf. PFEFFER, 2015, p. 1). Tais perspectivas não só contradizem a postura do filósofo franco-lituano, como também acabam por estabelecer um procedimento que o próprio Levinas, ao longo de sua obra, procurou recusar: impor uma noção de normativa da verdade que reduza a multiplicidade à totalidade conceitual, neste caso, à fé. Se o pensamento levinasiano se prender a uma religião, ou a crença em um Deus transcendente, fechando-se a possibilidade do diálogo com o diferente, perderá a potência de um discurso que se dirige ao homem inteiro e a todos os homens; perderá a potencialidade de ser um discurso que possa ser acolhido pelo Outro vindo de outra tradição cultural e religiosa.

Por mais que Levinas faça uso de um vocabulário oriundo de uma tradição religiosa situada em um espaço específico e em um tempo específico, não é esse o centro a que se deve dar destaque, mas ao modo, ao procedimento adotado. Isto é, a possibilidade de lançar mão de sabedorias outras (religiosas ou não), oriundas de outros espaços culturais e tecidas por outras tramas históricas, para se pensar filosoficamente a condição humana, a ética e a própria existência. Dirá Levinas:

Que a Revelação seja amor do outro homem, que a transcendência do a-Deus, separado por uma separação por trás da qual não se recupera gênero algum que seja comum aos separados, sequer alguma forma vazia que os

⁶ Um exemplo dessa recepção que se faz com mesclas religiosas está na obra *Introdução a Lévinas: Pensar a ética no século XXI*, na qual os autores pretendem apresentar uma visão de conjunto do pensamento levinasiano ou estabelecer uma espécie de propedêutica aos estudos sobre Levinas. Contudo, os autores fazem aproximações do filósofo franco-lituano com personagens populares da cultura cristã católica, como Santa Teresa do Menino Jesus e da Sagrada Face (cf. MARTINS & LEPARGNEUR, 2014, posição 150 [n.p.]), e o Cardeal J. Ratzinger (cf. MARTINS & LEPARGNEUR, 2014, posição 367 [n.p.]) a partir de conceitos religiosos que soariam estranhos a até mesmo a teologia judaica, mas que parecem confirmar a leitura que os autores fazem de que a obra de Levinas seria muito próxima de uma teodiceia ou teologia, o que enfraqueceria sua possibilidade de dialogicidade e de abertura para os outros crentes e os não-crentes. Aqui, parto da interpretação que Levinas não desconsidera sua cultura e crença, mas não a supõe como condição para que se possa compreender o que diz e nem como condição necessária para ética. Antes, parece que, coerente com sua proposta, Levinas quer dar voz a outras vozes de sabedoria, que ressoam de outras realidades históricas e de outras tradições que não as da Grécia, mas outras que não foram escutadas ou que foram conscientemente silenciadas, como a judaica, por exemplo.

⁷ Na história da filosofia ocidental, construída a partir da primazia do Ser, a palavra subjetividade deriva do termo latino *subjectum*. Esse termo, por sua vez, foi traduzido para o português como sujeito e significa precisamente aquilo que está por baixo ou aquele que é o agente de uma ação determinada. Na concepção clássica, o conceito de sujeito foi referido pela metafísica aristotélica como um dos modos de ser da substância. Trata-se do sujeito como um objeto real sendo inerentes suas qualidades. Assim, o termo sujeito refere-se a um suporte que garante a si mesmo a realidade objetiva. Tal pressuposição nos parece arrogante, uma vez que a percepção de si que o sujeito faz, ele só a faz mediada pela facticidade de estar no mundo e com os outros seres no mundo.

abraçaria em conjunto, que a relação ao Absoluto ou ao Infinito signifique eticamente, ou seja, na proximidade de outro homem, estrangeiro e possivelmente nu, indigente e indesejável, mas também no seu rosto que me suplica, irrecusavelmente rosto voltado para mim pondo-me em questão – tudo isso não deve ser tomado por uma nova “prova da existência de Deus”. Problema que provavelmente só tem sentido no interior do mundo. *Tudo isso descreve apenas a circunstância em que o sentido mesmo da palavra Deus vem à ideia, e mais imperiosamente que uma presença; circunstância em que essa palavra não significa nem ser, nem perseverança no ser, nem um trás-mundo qualquer – nada menos que um mundo – e sem que, nestas circunstâncias bem precisas, essas negações virem teologia negativa* (LEVINAS, 2002a, pp. 221 -222, grifo meu).

Além do vocabulário e das questões que a tradição judaica forma em Levinas, é possível observar em sua escrita um modo muito peculiar de desenvolver seus argumentos, quer por sua intenção de resistir à ontologização, quer por fazer dos seus textos um convite constante à experimentação do pensamento para além das estruturas já pré-estabelecidas pelo sujeito. Poder-se-ia afirmar que a leitura de Levinas é processo constante de *talmudizar* os textos, isto é, de escavar o sentido e a significação das expressões e termos; de localizar os interlocutores, por vezes ocultos, com quem Levinas dialoga; de identificar os “afluentes” culturais que vão dando ritmo e força às páginas de seu texto.

Não parece, portanto, que a intenção do autor seja realizar a construção de um texto hermético, mas de estabelecer, com seu leitor, autêntico diálogo, um encontro entre a realidade existencial do autor com a realidade do leitor, mas sem permitir que o leitor reduza o texto a uma tematização abstrata ou à totalidade racionalizadora vigente no ocidente. A leitura de Levinas exige que o leitor se disponha a reconhecer a alteridade do Outro que escreve a partir de seu passado imemorial (aquele que nunca foi um presente para o Eu) e de seu futuro imprevisível (aquele que o Eu nunca pode projetar, por não ser derivado de seu presente, mas do presente do Outro), que não se permite reduzir ou tematizar pela razão dominadora do Mesmo.⁸

O elogio que Levinas (2002b, p. 12) faz dos doutores rabínicos cabe de modo excelente aos seus próprios textos, uma vez que suas palavras:

Se comparam à brasa ardente: tornam-se chamas quando assopramos. Ardor e luz são aqui uma questão de fôlego! Os pontos insignificantes desta brasa iluminam-se de sentido, do qual são as pontas. [...] Mas guardem minhas a imagem, ela define o Livro como Livro, quer dizer, como inspiração.

Uma outra influência no pensamento de Levinas vem da literatura russa, especialmente das obras de Tolstói, Dostoiévski e Púschking.⁹ Dessa forte tradição literária

⁸ Em *Totalidade e Infinito*, Levinas (2008, p. 117) explica o que entende como “Mesmo”. Em suas palavras: “Damos-lhe o nome de o Mesmo porque, na representação, o eu perde precisamente a sua oposição ao seu objeto; ela apaga-se para fazer ressaltar a identidade do eu apesar da multiplicidade de seus objetos, isto é, precisamente o caráter inalterável do eu. Permanecer o mesmo é representar-se. O ‘eu penso’ é a pulsação do pensamento racional. A identidade do Mesmo inalterado e inalterável nas suas relações com o Outro é, de facto, o eu da representação.”

⁹ A literatura russa foi tão fundamental no desenvolvimento do pensamento de Levinas que, ao responder como havia chegado ao pensamento filosófico, disse: “Penso que primeiramente foram minhas leituras russas [que me levaram à filosofia]. Mais precisamente Púschking, Lermontov e Dostoiévski, sobretudo Dostoiévski. O romance russo, o romance de Dostoiévski e de Tolstói, me parecia bem preocupado com coisas fundamentais. Livros percorridos pela inquietude, pelo essencial, a inquietude religiosa, mas legível como busca por um sentido

ele tomará de Dostoievski¹⁰ um fragmento de texto para expressar a universalidade da responsabilidade ética do Eu ante o Outro que lhe surge, que se lhe faz presente:

Porém, minha ideia central é a que eu chamava “assimetria da intersubjetividade”: a situação excepcional do Eu. Sempre lembro, a este propósito, Dostoievski; um de seus personagens diz: “Somos todos culpados de tudo e de todos, e eu mais que todos os outros”. Mas a esta ideia – sem a contradizer – acrescento logo o cuidado com o terceiro e, por conseguinte, a justiça (LEVINAS, 2009, p. 145).

Essa responsabilidade que o Eu assume o coloca em posição central na formulação ética do pensamento levinasiano, uma vez que sua posição não lhe permite esquivas ou desculpas. Diante do Rosto do Outro que lhe interpela, o Eu sempre é solicitado a dar resposta única, pessoal e intransferível – responsabilidade indeclinável – que será ética à medida que não permite que o Outro seja reduzido em sua alteridade singular, em sua unicidade existencial, que seja morto ou abandonado à solidão de enfrentar sua mortalidade sozinho. A responsabilidade é ética à medida que o Eu responde o seu “eis-me aqui” em sua unicidade não intercambiável de eleito, momento sem reciprocidade em que o Eu é convocado – eleito – para exprimir sua caridade incondicional:

A condição – ou a in-condição – de refém acusa-se no Eu que se aproxima do próximo. Mas também sua *eleição*, a unicidade daquele que não se deixa substituir. Ele não é mais o “indivíduo num gênero” chamado *Eu*, nem “um caso particular” do “Eu em geral”. É o Eu que fala em primeira pessoa, como aquele que Dostoievski faz falar e diz: “Eu sou o mais culpado de todos”; na obrigação de um por qualquer um, o mais obrigado, o único. Aquele cuja obrigação para com outrem é também infinita; aquele que, sem se interrogar sobre a reciprocidade, sem levantar questões sobre outrem no aproximar-se do seu rosto, nunca está quite com o próximo (LEVINAS, 2009, p. 216, grifo do autor).

A partir de 1928, Levinas assiste aos cursos ministrados por Husserl em Freiburg im Breisgau e está presente na mesma universidade quando Heidegger substitui Husserl, exercendo um evidente fascínio sobre o jovem estudante Levinas, de modo que este dedicar-se-á, inicialmente, em seu trabalho e produção, particularmente à obra *Ser e Tempo* (1927). É assim que a fenomenologia se torna o principal instrumento de investigação filosófica – ou

da vida. [...] Nos liceus da Lituânia, segundo a tradição russa, nada de filosofia, nada de aula de filosofia, mas, se quiser, abundância de inquietação metafísica” (LEVINAS, 2007, p. 58).

¹⁰ Feodor Mihailovitch Dostoievski (1821-1881), leitor das obras de Schiller, Dickens, Sue, George Sand e Balzac. Em 1866, publica *Crime e Castigo*, um imbricado romance com temas religiosos, existenciais, sem deixar de comentar questões sociais e sobre o niilismo e suas consequências. Nesta obra, a compaixão insaciável de Sônia Marmeládova por Raskolnikov será frequentemente utilizada como exemplo por Levinas para ilustrar a responsabilidade infinita por outrem. Além disso, Dostoievski publicou em 1869 o romance *O Idiota*, seu romance mais típico: um enredo complicado e melancólico, com uma movimentação febril e personagens densas em suas psicologias, mas confusas. É dessa obra em especial que Levinas recolhe o fragmento que reiteradas vezes usará como adágio para a responsabilidade universal: “[s]omos “Somos todos culpados de tudo e de todos, e eu mais que todos os outros”. Já em 1879, publica *Os irmãos Karamazov*, romance no qual o autor apresenta a responsabilidade assimétrica, descrita por Marcel, o irmão do *stárets* Zossima, pela qual “cada um de nós é culpado diante de todos, por todos e por tudo, e eu mais que os outros”. É interessante notar a influência que a literatura russa teve no pensamento de Levinas e como o fato de o pai de Levinas ter sido um comerciante de livros na Lituânia deixaram marcas culturais fortes no filósofo que serão transportadas para sua escrita filosófica e para sua concepção de ética.

método – e vai ser esse modo de fazer filosofia que vai dar forma aos ensaios filosóficos de Levinas:

É Husserl, sem dúvida, que está na origem dos meus escritos. É a ele que devo os conceitos de intencionalidade que anima a consciência e, sobretudo, a ideia dos horizontes de sentido que se esbatem, quando o pensamento é absorvido no pensamento, o qual sempre tem significação no ser. *Horizontes de sentido* que a análise, dita intencional, reencontra quando se inclina sobre o pensamento que “esqueceu”, na reflexão, e faz reviver estes horizontes do ente e do ser. Devo antes de tudo a Husserl – mas também a Heidegger – os princípios de tais análises, os exemplos e os modelos que me ensinaram como reencontrar estes horizontes e como é preciso procurá-los. É aí que está, para mim, a contribuição essencial da fenomenologia, à qual se acresce o grande princípio do qual tudo depende: o pensado – objeto, tema, sentido – faz apelo ao pensamento que pensa, mas deve determinar também a articulação subjetiva do seu aparecer: o ser determina seus fenômenos (LEVINAS, 2009, p. 165, grifo do autor).

Contudo, Levinas vai, paulatinamente, afastando-se do pensamento de Husserl e também do de Heidegger por perceber que, apesar de terem problematizado o privilégio da representação, da intencionalidade e do sentido ontológico do ser (cf. LEVINAS, 2009, p. 22) esse pensamento não foi capaz de superar, ou mesmo compreender, as ações extremamente violentas do século XX, determinantes para o desenvolvimento de sua concepção de ética como responsabilidade pelo Outro.

De fato, as questões levantadas por Levinas partem de duas situações que o filósofo enfrenta em seu tempo: por um lado, a falência da proposta moderna de totalização de sentido e da estrutura de representação da razão que não foi capaz de responder ao homem o que ele é e o que vem a ser, de fato, humano; por outro lado, a expressão de violência fortemente marcada e experimentada no século XX, que não considerou nada além do poder no seu modo de ação, que reduziu o homem a objeto, a um tema a serviço do pensamento dominante:

O sentido de um itinerário filosófico varia para aquele que o percorre de acordo com o momento ou o lugar em que tenta justificá-lo. É somente a partir de fora que se pode abarcar e julgar o seu percurso. Ao próprio pesquisador não resta senão descrever os temas que o preocupam no momento preciso em que procura situar-se (LEVINAS, 2009, p. 165).

Partindo da sua experiência dos horrores da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), Levinas propõe, em sua investigação filosófica, um questionamento radical sobre as bases do pensamento ocidental e sobre seu desenvolvimento na história. Assim, o filósofo franco-lituano observa que, desde o surgimento da filosofia na Grécia antiga, o pensar racional, próprio da filosofia, é identificado com o ser como objeto. Tal perspectiva remontaria às raízes da própria filosofia, ainda no período pré-socrático. De fato, segundo o fragmento 3 do poema de Parmênides, “pensar e ser é o mesmo”, o que corroboraria a dita identificação entre saber e ser que fora desenvolvida pela história do pensamento ocidental:

O meu esforço consiste em demonstrar que o saber é, na realidade, uma imanência, e que não há ruptura do isolamento do ser no saber; que, por outro lado, na comunicação do saber nos encontramos ao lado de outrem, e não confrontados com ele, não na verticalidade do enfrente dele. Mas estar em relação directa com outrem não é tematizar outrem e considerá-lo da mesma maneira como se considera um objeto conhecido, nem comunicar-lhe

um conhecimento. Na realidade, o facto de ser é o que há de mais privado; a existência é a única coisa que não posso comunicar; posso contá-la, mas não posso partilhar a minha existência. Portanto, a solidão parece aqui como o isolamento que marca o evento do próprio ser. O social está para além da ontologia (LEVINAS, 2018a, p. 43).

Ainda segundo Levinas, o tema do ser foi abordado, ou desdobrado, ao longo da história do pensamento, no mesmo espírito posto por Parmênides, tendo ganhado, sobretudo na Escolástica, grande destaque na discussão filosófica.

Em uma tentativa de romper com os modelos medievais, e influenciados pelas mudanças de paradigmas e novas descobertas então realizadas,¹¹ os pensadores do período moderno, a começar por Descartes, apresentarão o primado da consideração filosófica na consciência do sujeito, no *cogito*. É, portanto, no período moderno que o pensamento racional e a razão vão assumir a absoluta primazia sobre a realidade, nivelando-a à interioridade subjetiva do eu-pensante (*cogito*) e dissipando a particularidade de cada coisa em uma generalização abstrata imposta pelo sujeito que pensa sobre tudo e sobre todos.

Tal projeto de totalidade da redução do real a temas, a tematização feita pelo sujeito, é percebido já quando René Descartes (1596-1650) estabelece como primeira certeza em seu sistema filosófico a noção de *cogito*:

Porém, logo em seguida, percebi que, ao mesmo tempo que eu queria pensar que tudo era falso, fazia-se necessário que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, ao notar que esta verdade: *Cogito, ergo sum*, era tão sólida e tão correta que as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de lhe causar abalo, julguei que podia considerá-la, sem escrúpulo algum, o primeiro princípio da filosofia que eu procurava (DESCARTES, 1999, p. 62)

Com isso, separa-se definitivamente, no pensamento ocidental, o Eu e o Outro, o Eu e o Mundo; amplia-se a noção de sujeito e a questão do modo como esse sujeito conhece as

¹¹ De fato, desde o Renascimento (séculos XV e XVI) o cenário do pensamento na Europa começa a se reconfigurar justamente por inaugurar um estilo de filosofar que rompe com a escolástica medieval, apesar de não se identificar plenamente com o que será compreendido, posteriormente, como “filosofia moderna” (a partir do século XVII). Talvez o traço mais marcante dessa propedêutica realizada pelo Renascimento seja o humanismo, que deixará uma grande influência no pensamento moderno posterior, uma vez que a centralidade do homem na consideração filosófica será uma das decisivas marcas de ruptura com o teocentrismo que caracterizava o pensamento medieval. Uma outra mudança fundamental para se compreender a tessitura do pensamento característico da modernidade é a Reforma Protestante, que se desenvolveu-se no século XVI. Quando o religioso Martinho Lutero afixa suas 95 teses de reforma para a Igreja Católica Apostólica Romana na porta da Catedral de Todos os Santos, em Wittenberg, no ano de 1517, dá início a um movimento de emancipação intelectual do sujeito pensante em relação à autoridade dogmática da Igreja e possibilita uma nova reflexão sobre o papel da subjetividade no campo do conhecimento, pontos que serão radicalizados pelos escritos dos filósofos a partir do século XVII. Além disso, ainda no século XVI, precisamente em 1543, Nicolau Copérnico publica *Sobre a revolução dos orbes celestes*, em que defende matematicamente o heliocentrismo, rompendo definitivamente com o geocentrismo de inspiração aristotélica e que vigorava desde o século II. Tal texto teve tamanho impacto que é tido como o marco que dá início à Revolução Científica, na qual os fenômenos da natureza serão abordados em uma perspectiva que privilegia a experimentação e a observação para a verificação das hipóteses levantadas, suplantando, paulatinamente, os apelos aos argumentos metafísicos. Pertencem a essa nova perspectiva de construção do conhecimento personagens como Galileu (1564-1642) e Newton (1643-1727). Ao elencar essas três fontes como gênese do modo moderno de construção do pensamento, não se está excluindo outros elementos que causaram grande impacto no modo como a Europa foi confrontada por situações históricas que se impunham, tal como a descoberta do Novo Mundo (Américas) ainda no século XVI, as formações de novos núcleos urbanos e o conseqüente desenvolvimento da economia mercantil. É a esse cenário multifacetado e complexo que a Modernidade tentará responder em suas formulações filosóficas.

coisas. A partir daí, buscar-se-á esclarecer as complexas relações sujeito-objeto e sujeito-mundo derivadas da imposição do *cogito*, uma vez que o “eu que pensa” tornou-se a única realidade conhecida com absoluta segurança e rigor lógico, como propunha o próprio Descartes.

A supremacia do *cogito* no sistema cartesiano assume tal proporção que o Mesmo se torna um paradigma de perfeição de si e por si, a partir da tematização de tudo o que não é idêntico ao Mesmo e em um movimento que tende, pela totalização posta pelo processo de tematização, a reduzir a alteridade do Outro à identidade do Eu racional. É o Eu quem determina, a partir de sua posição privilegiada, seu papel moral, sua posição na sociedade com o Outro e sua posição ante ao mundo da natureza. O Mesmo faz-se mestre de si mesmo e tenta, pela tematização, ser mestre do Outro. Sendo assim, a totalidade racional e racionalizadora do Eu determinará o agir bem do sujeito em um processo de auto perfeição ou de perfectibilidade que tem a si mesmo como paradigma, juiz e meta. Há, nessa perspectiva, uma forte influência do conselho délfico do “Conhece-te a ti mesmo!”, que ficou perpetuado na história ocidental pelo processo de racionalização posto pelas doutrinas de Sócrates e Platão e que acabou sendo recebido, sobretudo na Modernidade, com grande ênfase no “conhece-te” como princípio determinante que empodera o Mesmo ante a própria realidade:

Para Descartes, a virtude é uma forma de auto-perfeição. Em sua opinião, somos virtuosos apenas em proporção ao nosso próprio autodomínio. Somos capazes de alcançar autodomínio por meio do autoconhecimento e da determinação de agir de acordo com esse entendimento. Na compreensão de nós mesmos e do nosso lugar na natureza como um todo, também entendemos o valor apropriado das coisas. Assim, não apenas raciocinamos bem sobre o que devemos fazer, mas também nos determinamos a agir de acordo com esse entendimento. Essa percepção clara de valor, juntamente com uma determinação da vontade, resulta no temperamento das paixões e nas disposições para agir bem (SAPHIRO, 2007, p. 33, tradução minha).¹²

Institui-se o sujeito pensante como determinador da realidade e do conhecimento, princípio normativo de inteligibilidade. Isso torna-se mais evidente na formulação do Eu transcendental kantiano, condição de possibilidade para o conhecimento que elimina a alteridade ao reduzir os indivíduos a uma mesma realidade de conhecimento, aprisionando os sujeitos em uma tematização ou, em um vocábulo caro a Levinas, na *ipseidade*¹³ do próprio Eu Transcendental. A partir de então, o mundo é reduzido, irremediavelmente, à consciência do eu pensante; a realidade e a identidade do Outro passam a ser reduzidas à identidade do Mesmo e aos temas que o Eu formula sobre o Outro; o ser torna-se um objeto de conhecimento posto pelo sujeito que o determina e põe em igualdade com os demais seres, ser

¹² “For Descartes, virtue is a form of self-perfection. On his view, we are virtuous just in proportion to our own self-mastery. We are able to achieve self-mastery through self-understanding and a determination to act in accord with that understanding. In understanding ourselves and our place in nature as a whole, we also understand the proper value of things. Thereby we not only reason well about what we should do but also determine ourselves to act in accordance with that understanding. This clear perception of value, along with a resoluteness of will, results in the tempering of the passions and the dispositions to act well.”

¹³ Palavra derivada do pronome demonstrativo *ipse* (-a, -um), pronome latino que pode ser traduzido por “próprio”, “mesmo”, “por si mesmo”, “por si só”. Esse pronome tem valor intensivo e serve para evidenciar uma pessoa em contraposição com as outras. No âmbito do pensamento de Levinas, o termo *ipseidade* é um neologismo que pretende significar a imposição do universo do Eu, da sua razão dominante e tematizante, a tudo o que lhe é externo, reduzindo essa exterioridade a generalidades conceituais, a temas, que não reconhecem a diferença ou a alteridade de tudo o que é externo ao próprio sujeito.

perdido entre os entes, mais um tema entre tantos temas postos pelo Mesmo. A essa redução violenta da metafísica iniciada na Modernidade Levinas denominará *ontologia do poder*:

Para entrelaçar os temas que gostaria de privilegiar aqui, para cruzar também os recursos semânticos e etimológicos de uma palavra da qual Levinas se serve tanto, “mesmo”, porém cuja filologia não lhe interessa particularmente, talvez poderíamos dizer que a maiêutica, segundo *Totalidade e Infinito* não me ensina nada. Ela não me revela nada. Ela desvela apenas o que já sou capaz de saber eu mesmo (*ipse*), de poder saber de *mim mesmo*, neste lugar em que o mesmo (*egomet ipse* [...]) reúne *em si mesmo* poder e saber, e como o *mesmo*, o mesmo de *ser capaz de* na propriedade de seu próprio, em sua essencialidade mesmo. (DERRIDA, 2004, p. 35, grifo do autor)

Para Levinas, a ontologia do poder se torna tão pretensiosa que busca racionalizar toda a realidade, reduzindo-a a uma totalidade tematizada pela consciência do Eu. Tal intento fica claro quando, em sua arrogância, a razão do *cogito* pretende deduzir a existência de Deus a partir do próprio sujeito que se põe a questão, fazendo com que Ele, enquanto transcendente, seja enclausurado na imanência do próprio sujeito que passa a vê-Lo (a Deus) como mais um ser entre os demais seres (cf. DESCARTES, 1999, pp. 66-67). A partir disso, é preciso que tudo seja mensurado, compreendido, analisado, usado segundo as categorias pré-estabelecidas pelo sujeito pensante. Tudo aquilo que não pode ser reduzido à consciência do Eu não pode, ou não deve ser, considerado e é essa posição de isolamento ante a realidade que fará com que o homem seja considerado e compreendido como um ente perdido entre os demais entes, um existente reduzido à coisa como qualquer outro objeto, anônimo e impessoal, perdido e perdendo-se no “*Il y a*”,¹⁴ no não sentido, apreendido pela racionalidade totalizadora do sujeito pensante em uma generalidade de conceitos, em uma tematização, como qualquer outro ente.

O Eu declarou sua autonomia e sua autossuficiência na tentativa de buscar encontrar-se (obedecendo ao oráculo de Delfos) e na tentativa de propor um conhecimento absoluto que o separasse da realidade contemplada e lhe pusesse em uma condição de domínio sobre essa mesma realidade que por ele é tematizada, reduzida aos conceitos da tematização. Essa

¹⁴ “*Il y a*” é um conceito formulado por Levinas na obra *Da Existência ao Existente* (1998) e que corresponde à condição humana em sua impessoalidade, seu momento de *haver*, de ser existência sem conteúdo, anônima, ser uma existência sem existente, isto é, sem uma subjetividade autodeterminada. Contudo, esse “há” não deve ser compreendido como um nada, dado que a experiência do nada é impossível, pois não há razão que possa remeter o ser existente a não existência absoluta, pois toda aniquilação se desenvolve comparando o *dever* nadificado com o ser anterior do que foi aniquilado no processo. Além disso, não se deve fazer uma aproximação indevida do conceito de *il y a* com a noção heideggeriana de *es gibt* uma vez que Levinas (2018a, p. 34) entende o anonimato do ser (*il y a*) como um processo do ser, sem portador e sem sujeito, sendo o *há* (*il y a*) insuportável em seu anonimato e indiferença, monótono e desprovido de qualquer sentido; uma fadiga no ser ou uma preguiça no ser; não apenas uma angústia, mas verdadeiramente um horror causado pela percepção clara de um incessante, de um “não-senso” contínuo. Levinas, respondendo a uma pergunta feita por François Poirié (LEVINAS, 2007, p. 81), observa que o *es gibt* de Heidegger “é uma generosidade. É o grande tema do último Heidegger, o ser se dá anonimamente, mas como uma abundância, como uma bondade difusa”. De fato, a expressão alemã *es gibt* indica um “dar-se” uma vez que *es* é um pronome impessoal indefinido e *gibt* é a conjugação da terceira pessoa do singular do verbo *gebeneden*, que pode ser traduzido como dar. Assim, *es gibt* seria “algo que se dá”, sendo esse algo o Ser (*Sein*) que se dá, ou se presentifica, no ente (*Seiende*). Portanto, a diferença ontológica marca a noção heideggeriana, ao passo que em Levinas o que fica presente no conceito de *il y a* é a busca de uma experiência que rompesse o não-senso, o não-sentido, anônimo do ser. Tal experiência se realiza depois da hipóstase, quando o Eu se descobre em obrigação com o Outro, se percebe como um “para-com-o-Outro”, movimento que introduz um sentido, ou revela-o, no não sentido do anonimato do ser (*il y a*).

redução que o sujeito faz de toda diferença à uniformidade, de toda exterioridade ao que lhe é imanente na consciência, é chamada totalização. Entretanto, quanto mais extensa é a totalização estabelecida pelo Eu, tanto menor será sua singularidade e sua autodeterminação. O Eu acaba por perder-se no turbilhão anônimo da totalidade que estabeleceu para si mesmo. Tudo está reduzido ao totalitarismo imposto pela totalização, tudo está reduzido ao Mesmo.

O conceito de autoconsciência, que é totalizante, é formulado de modo particular no sistema proposto por Hegel (cf. LEVINAS, 2002a, p. 73), no qual a consciência assume o papel de consciência absoluta, portanto, de fundamento último de tudo. A partir das formulações modernas, o conhecimento torna-se um retorno à presença, ao ser manifesto na multiplicidade de ideias postas em uma relação de tese e antítese, reunidas em uma síntese proposta pelo sujeito, na unidade de sua apercepção¹⁵, na compreensão mesma do sujeito pensante:

A filosofia de Hegel aparece, antes da crise atual, como informada por essa *hybris* da filosofia que fala a língua da percepção ou exprime o arranjo da ordem cósmica ou o encadeamento de acontecimentos históricos. A verdade filosófica não seria uma abertura sobre alguma coisa, mas a regra intrínseca de um discurso, a lógica de seu logos. A percepção, a ciência, a narração, na sua estrutura ôntica de correlação entre um sujeito e um objeto ao qual o sujeito se conforma, não trazem mais o modela da verdade; constituem momentos determinados, peripécias da dialética. Mas o discurso como logos não é, por seu lado, um discurso sobre o ser, mas o próprio ser dos seres ou, se quiser, seu ser enquanto ser. Filosofia coerente a ponto de ter rompido com o protótipo realista da verdade já no enunciado dessa ruptura: a filosofia hegeliana já é um discurso dialético, quando está apenas chegando ao ponto de a ele aderir. [...] A racionalidade consiste em poder passar da *Representação ao Conceito*, o qual não é mais uma modalidade da Representação (LEVINAS, 2009, p. 114, grifo do autor)

Diante do tema do ser e da sua descoberta, Levinas posiciona-se de outra forma, buscando não ceder à totalização imposta pelo pensamento ocidental e tentando superar a linguagem ontológica. Para ele, uma filosofia do ser precisa nutrir-se das experiências do filósofo e deveria configurar-se tanto como um combate intelectual por encontrar a verdade quanto como uma abertura audaciosa às questões, mesmo as mais irritantes ou dolorosas para a condição humana, às quais o pensador deve pôr-se a refletir mais como um companheiro de jornada nos caminhos a serem abertos a cada passo do que como um pastor que conduz seus rebanhos de conceitos por pastos já demarcados. Uma vez que:

[u]ma razão libertada das contingências temporais – alma coeterna às ideias – é a imagem que se faz dela mesma uma razão que se ignora ou se esquece, uma razão ingênua. A ontologia, dita autêntica, coincide com a facticidade da existência temporal. *Compreender o ser enquanto ser é existir*. Não que o *aqui em baixo*, pelas provocações que impõe, eleve e purifique a alma e a torne capaz de adquirir receptividade em relação ao ser. Não que o *aqui embaixo* abra uma história cujo progresso seria o único meio de tornar pensável a ideia do ser. O *aqui embaixo* não deriva seu privilégio ontológico nem da ascese que comporta, nem da civilização que suscita. Já nas suas preocupações temporais se soletra a compreensão do ser. A ontologia não se

¹⁵ Apercepção é a consciência das próprias percepções na pessoa humana que, por sua capacidade racional, é capaz de refletir e de tornar possível a unificação da experiência do sujeito e as condições de possibilidade para o uso empírico das categorias do próprio sujeito.

realiza no triunfo do homem sobre a sua condição, mas na própria tensão em que esta condição se assume (LEVINAS, 2009, p. 22, grifo do autor).

A proposta de um racionalismo radical seria uma ingenuidade por desconsiderar que, mesmo os dados apresentados à razão, são apresentados dentro de uma situacionalidade da qual o homem não pode se esquivar. Ser homem, pertencer ao gênero humano, é estar no mundo dentro de especificidades situacionais muito reais e indeclináveis, dentro de uma temporalidade da qual não se consegue escapar, pertencer a um espaço, a uma terra, a uma habitação. A primeira possibilidade que se dá para que se possa compreender o ser não é tematizar o ser, ou mesmo sobre ele fazer um discurso. A primeira condição de possibilidade para que se possa compreender o ser é existir, é estar embarcado na aventura da existência, é estar lançado no mundo da vida, é *ser-aí* na mundaneidade própria da condição humana. Trata-se de uma mundaneidade determinada pelo espaço que se ocupa e pelo tempo em que se vive, uma vez que não é na idealização racional que se faz sobre o ser que a ontologia deve se fundar, mas, antes, no assumir a tensão real que se estabelece entre o *Eu-atual* das situações dadas e o *Eu-ideal* da consciência do Mesmo, pois “a ontologia não se realiza no triunfo do homem sobre a sua condição, mas na própria tensão em que esta condição se assume” (LEVINAS, 2009, p. 22).

A proposta de domínio da realidade pela consciência pura, elaborada, sobretudo, pelos filósofos modernos na exaltação da razão e na capacidade do sujeito de conduzir a vida pelos juízos da própria razão, foram as condições para o surgimento que a mesma razão instrumental e totalizante impôs aos homens contemporâneos, de modo particular da violência e dos horrores de que o Século XX foi testemunha, com o advento das duas Grandes Guerras e dos horrores específicos dos campos de concentração da Segunda Guerra Mundial.

Não há dúvida de que o homem, na sua condição humana, seja um animal racional. Não é isso que Levinas está pondo em questão. É evidente que, ao pensar o ser humano, deve-se pensá-lo moldado e determinado por sua racionalidade. Porém, tal visada não pode, ou não deve, excluir o fato de que o homem experiencia em sua existência uma dependência tal de elementos que resistem à totalização, isto é, à racionalização imposta pelo Eu, tais como o nascimento e a morte, a experiência de uma amizade e do amor, a expressão do Rosto do Outro que se põe diante do Eu e que se impõe ao Eu lhe fazendo reconhecer a nudez e a vulnerabilidade deste Outro, mesmo quando este Outro é mais forte que o Eu. Assim, o Eu está sempre em uma posição de conflito. Ao mesmo tempo em que luta para trazer tudo à ordem do Mesmo, de sua racionalidade, percebe que partes vitais da sua existência situada permanecem longe dessa redução ao Mesmo, permanecem veladas e irredutíveis, estabelecem resistência, formam a ordem do Outro:

A partir daí, a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou a verdade. Nossa civilização inteira decorre desta compreensão – mesmo que esta seja esquecimento do ser. Não é porque há o homem que há a verdade. É porque o ser em geral se encontra inseparável da sua possibilidade de abertura - porque há a verdade – ou, se quiser, porque o ser é inteligível que existe a humanidade (LEVINAS, 2009, pp. 22-23).

Desse modo, Levinas reconhece que Heidegger fez um grande progresso na história do pensamento ocidental ao resgatar, em *Ser e Tempo*, o ser esquecido na e pela metafísica, mas, o homem continuou preso às amarras da ontologia que não considera mais o ôntico, o ente

particular, e ainda o ignora em sua singularidade insubstituível e faz-lhe a violência da redução a um tema; ignora-o na sua realidade própria enquanto Outro. É a partir dessa percepção da totalização engendrada pela ontologia que Levinas proporá que se traga ao homem à liberdade de ser quem ele é, este *ser-aqui* e singular, irrepetível em sua singularidade e que, justamente por isso, é eticamente responsável por toda a humanidade (cf. LEVINAS, 2003, p. 168).

Partindo dessa perspectiva, Levinas interpreta o pensamento de Heidegger afirmando que não importa tanto definir a situação do homem no real por meio de conceitos e tematizações, mas, antes de tudo, encontrar-se em uma disposição afetiva que dê novo sentido à vida e à existência, o que parecia ter sido ignorado na história do pensamento ocidental, fechada e totalizante. Assim, do mesmo modo que se entende que “compreender o ser é existir”, se perceberá que filosofar é estar totalmente englobado, embarcado e engajado no que se pensa. O *ser-aí* abstrato torna-se, então, o *ser-no-mundo* lançado na cotidianidade da vida, das relações interpessoais humanas. A filosofia não poderia contentar-se em contemplar o ser sem um envolvimento do Eu que se põe a questão do ser, ao passo que esse mesmo Eu que questiona o ser não pode ter a pretensão de reduzir o ser a si mesmo, à sua *ipseidade*, fazendo a “passagem da atitude natural à atitude transcendental” (cf. LEVINAS, 2009, p. 204):

A identificação da compreensão do ser com a plenitude da existência concreta corre o risco, em primeiro lugar, de afogar a ontologia na existência. Esta filosofia da existência, que Heidegger recusa por sua conta, não é mais que a contrapartida – mas inevitável – de sua ontologia. A existência histórica, que interessa ao filósofo à medida que ela é ontologia, interessa aos homens e à literatura, porque é dramática. Quando a filosofia e vida se confundem, não se sabe mais se alguém se debruça sobre a filosofia, porque ela é vida, ou se preza a vida, porque ela é filosofia. A contribuição essencial da nova ontologia pode aparecer na sua oposição ao intelectualismo clássico. Compreender um instrumento não consiste em vê-lo, mas em saber manejá-lo; compreender nossa situação no real não é defini-la, mas encontrar-se numa disposição afetiva; compreender o ser é existir (LEVINAS, 2009, p. 23).

Como o ato de existir é uma realidade que se desenvolve no tempo, o ser que pensa o ser é, também, um *ser-aí* dado no tempo. Assim, a temporalidade é um marco essencial na compreensão do modo como o homem pode conhecer a realidade. A própria temporalidade é elemento constitutivo da existência, pois, é na temporalidade¹⁶ que se desata na ética a intriga do ser e da ontologia, como postula Levinas (cf. 2009, p. 204). O homem lançado na mundaneidade tenta sempre dominar o tempo, tenta fixá-lo, reduzi-lo às suas categorias ao marcá-lo no relógio, estabelecendo a cronologia.

Estabelece-se, assim, uma distinção fundamental entre temporalidade, entendida como resultado do relacionamento do Eu com o Tu, do encontro face a face com o Outro, e a cronologia (*crono-logia*), entendida como uma tentativa racional de reduzir a experiência de tempo ao trabalho de um Eu isolado e auto-suficiente a quem a tradição filosófica deu poder de tematização (cf. LEVINAS, 2018b, p. 35). Para Levinas, o tempo não é seu conceito e não deve ser entendido como a soma dos instantes marcados pela racionalização que se impõe a

¹⁶ A noção de tempo que Levinas usa é fruto de imenso impacto que a leitura de Henri Bergson (1859-1941) lhe causou, de modo que ele compreenderá que “o tempo não é mais simplesmente uma eternidade que se quebrou, ou a falha do eterno, sempre referindo-se ao sólido, mas, pelo contrário, o próprio acontecimento do infinito em nós, a própria excelência do bem” (LEVINAS, 2007, p. 62).

partir das precisões do relógio, o que seria cronologia. A temporalidade seria um testemunho de estrutura que não se reduz a intencionalidade¹⁷ e que aparece como um alargamento da existência, como uma maneira de sair do ser sem ser pelo conhecimento, um modo de socialidade, de encontro face a face.

Para explicar esse sair do ser e da pergunta ontológica “o que é?”, movimentos que muitas vezes foram vinculados à noção de tempo, Levinas prefere usar o vocábulo *durée* e explica:

Isto é, antes de tudo, um curso sobre o tempo – sobre a *duração* do tempo. A palavra *duração* do tempo foi escolhida por várias razões: [a.] Para indicar que aqui não se coloca a questão “o que é?”. Pela mesma razão pela qual, numa conferência inédita anterior a *Seind und Zeit*, Heidegger dizia que não se podia colocar a questão “o que é o tempo?”, porque então se colocava imediatamente o tempo como ser; [b.] não existe qualquer ação na passividade do tempo, que é a própria paciência (dizendo-se isso ao contrário da aproximação intencional); [c.] a palavra evita as ideias de fluxo e de escoamento que fazem pensar numa substância líquida e anunciam a possibilidade de uma medida do tempo (o tempo medido, o tempo do relógio, não é o tempo autêntico). Como *temporalização* – *Zeitigung* – a palavra *duração* evita todos estes mal-entendidos e a confusão entre o que se escoia *no* tempo e o próprio tempo; [d.] é um termo que quer, sobretudo, deixar ao tempo o seu modo próprio (LEVINAS, 2018b, pp. 35-36, grifo do autor).

Ora, sem dúvida, a noção de tempo é o elemental¹⁸ que permite ao homem a capacidade de pensar, uma vez que, de fato, só se pode pensar aquilo que é prévio ao próprio

¹⁷ Intencionalidade é um conceito que tem suas raízes na proposta fenomenológica de Husserl e cujo sentido é a descrição da característica geral que a consciência tem de ser “consciência de...”. Para a fenomenologia husserliana, a intencionalidade é o ponto de partida para que se possa operar o retorno às coisas mesmas realizado pela análise dos fenômenos no âmbito da consciência. Desse modo, entende-se a intencionalidade como a característica da consciência de estar sempre voltada para fora de si, de ser “consciência de...”, mas sem ser identificada como uma substância (como o fizera Descartes) ou como um ponto inicial a partir do qual o mundo brotaria (em uma espécie sofisticada de idealismo). A esse respeito, dirá Dartigues (2005, p. 212) que “o princípio de intencionalidade é [o de] que a consciência é sempre ‘consciência de alguma coisa’, que ela só é consciência estando dirigida a um objeto (sentido de *intention*). Por sua vez, o objeto só pode ser definido em sua relação em sua relação à consciência, ele é sempre objeto-para-um-sujeito. [...] Isto não quer dizer que o objeto está contido na consciência como que dentro de uma caixa, mas que só tem seu sentido de objeto para uma consciência”. Assim, compreende-se que a intencionalidade é um dos pontos centrais no pensamento de Husserl para que se empreenda a análise da consciência de modo rigoroso, procurando ater-se ao modo como a consciência se dá.

¹⁸ Elemental é um conceito usado por Levinas para expressar a ideia da indeterminação dos elementos constitutivos da realidade que, ao se darem ao homem na fruição deles, não se permitem serem atingidos precisamente como coisas e, portanto, não podem ser plenamente representadas pela consciência do homem e, consequentemente, não podem ser sistematizadas, manipuladas ou estabelecidas em uma finalidade meramente técnica. Levinas (2008, p. 123) chega a dizer que “toda a relação ou posse se situa no âmbito do não possível que envolve ou contém sem poder ser contido ou envolvido. Chamamos-lhe o Elemental. O navegador que utiliza o mar e o vento domina estes elementos, mas nem por isso os transforma em coisas. Eles mantêm a indeterminação dos elementos apesar da precisão das leis que os regem, que se podem conhecer e ensinar. O elemento não tem formas que o contenham. Conteúdo sem forma. Ou antes, tem apenas um lado: a superfície do mar e do campo, a frente do vento, o meio sobre o qual essa face se desenha não se compõe de coisas. Desdobra-se na sua própria dimensão: a profundidade, inconvertível em largura ou em comprimento onde se estende a face do elemento. É verdade que a coisa também só se oferece por uma face única; mas podemos dar-lhe a volta e o avesso vale o mesmo que o direito. Todos os pontos de vista se equivalem. A profundidade do elemento prolonga-o e extravia-o na terra e no céu. ‘Nada acaba, nada começa.’ Falando com rigor, o elemento não tem

pensamento. Assim sendo, destaca-se o fato de que a existência precede o conceito. Portanto, tudo aquilo o que se pensa é o que a existência mesma dá ao pensamento e o Eu torna-se capaz de resolver seus questionamentos por meio do acontecer factual de sua própria vida. Essa noção da situacionalidade do Eu ante o tempo faz do próprio tempo um drama da existência, uma multiplicidade de atos que se resolvem sucessivamente, instantes que se seguem, que se substituem e que, por isso mesmo, não podem ser assimilados pela experiência manipuladora e totalizante do Eu (pela cronologia) e nem pode ser plenamente compreendido pela sua consciência, caracterizando-se como temporalidade. A verdade do tempo e sua imposição sobre o Eu, bem como a sua percepção subjetiva, é um dado percebido somente na relação:

O tempo não é uma simples experiência de duração, mas um dinamismo que nos leva para o outro lado diferente das coisas que possuímos. Como se, no tempo, houvesse um movimento para além do que é igual a nós. O tempo como relação com a alteridade inatingível e, assim, interrupção do ritmo e dos seus giros [cronologia] (LEVINAS, 2018a, p. 46).

Assim, percebe-se que quando se identifica o ser e o pensar, como propusera Parmênides e grande parte da filosofia ocidental, acaba-se, inevitavelmente, anulando o tempo, uma vez que se o ser e o pensar são a mesma coisa, se tudo se resume a uma identificação entre o saber e o ser, então, a temporalidade não existe e não há o que preceda ao próprio pensar a fim de ser conteúdo para o pensamento. Esta redução totalizadora termina por anular o próprio pensante, o Eu, uma vez que se percebe, então, que o tempo seria o Eu que pensa a sua existência, que o existir do tempo é dado pelo Mesmo, é cronologia. Tal conclusão conduz ao absurdo, pois a cronologia é o modo como a razão humana lida com a realidade da experiência de tempo que é para além do sujeito, e não com o próprio tempo que é anterior ao sujeito.

Dito de outra forma, o que Levinas (cf. 2002a, p. 63) está defendendo é que a experiência de duração do tempo (temporalidade), que é para além do sujeito e, em certa medida, anterior ao seu pensamento, não se identifica com a tentativa que este mesmo sujeito faz de mensurar o tempo (cronologia) segundo os critérios de sua razão, aprisionando-o em conceitos como segundos, minuto e horas. Se o tempo fosse exclusivamente o que é marcado pelo relógio, ele seria posterior a consciência do sujeito, o que é impossível, uma vez que todo sujeito o é no tempo. A temporalidade, portanto, é anterior a cronologia. É uma forma de evasão do ser sem ser pelo conhecimento.

Para se tornar mais fácil a compreensão do tempo no pensamento de Levinas, é importante ter em mente que o filósofo o distingue em três modalidades (cf. HUTCHENS, 2004, pp. 97-98). Em primeiro lugar, deve-se compreender que há a sincronia, pela qual um único Eu luta para ter poder sobre o tempo, lembrando o passado, percebendo o presente e predizendo o futuro, não só em sua realidade subjetiva, mas estendendo essa compreensão para todas as possibilidades temporais da história; em um segundo momento, há a diacronia, na qual o surgimento do Outro introduz uma ordem de tempo que escapa ao Eu, introduz um passado e um futuro que o Eu não pode lembrar e nem predizer; por fim, há o anacronismo, que é a irrupção dos passados, presentes e futuros de todos os outros (vivos e mortos, presentes e ausentes, do passado e os ainda não nascidos) e os quais o Eu não pode compartilhar.

face. Não é abordável. A relação adequada à sua essência descobre-o precisamente como meio: mergulhamos nele. Sou sempre interior relativamente ao elemento. [...]"

Desse modo, pode-se entender que a temporalidade corresponde ao conceito de diacronia que se revela no encontro com o Outro e na responsabilidade ética, que é anterior ao surgimento da sociedade. Esta mesma temporalidade se abre para a ordem da justiça na fundação da socialidade, onde o anacronismo se revela como exigência de justiça diante do Outro do Outro (do Ele, aquele que não está na relação Eu-Tu), do terceiro que surge com a relação Eu-Tu. Quanto a sincronização, ela corresponderia à cronologia, ao movimento de redução de toda a temporalidade à ordem do Mesmo, às suas categorias.

O questionamento da conceituação temática do tempo em sua duração como temporalidade é riquíssimo, pois revela que nenhum conceito formulado pelo Eu teria sentido se não se compreendesse incompleto, com um além de si presente em si, pois para todo conceito formulado pelo Mesmo há sempre o tempo que sobra para além do conceito mesmo, transborda dele e o direciona para a realidade externa a consciência do Eu, para a existência. Assim, reduzir a realidade a um conceito significa violentar a realidade no seu decorrer histórico, que é dado no tempo, que se manifesta com o tempo, que é temporalidade:

Mas, então, a inteligibilidade e a inteligência, situadas no pensamento entendido como visão e conhecimento, e interpretadas a partir da intencionalidade, consistem em privilegiar, na própria temporalidade do pensamento, o presente em relação ao passado e ao futuro. Tratar-se-ia, para compreender a alteração da presença no passado e no futuro, de reduzir e reconduzir o passado e o futuro à presença, isto é, de os re-presentar. E, de forma semelhante, tratar-se-ia de entender toda alteridade que se reúne, que se acolhe e se sincroniza na presença ao interior do *eu penso* e que, assim, se assume na identidade do Eu – trata-se de entender esta alteridade assumida pelo pensamento idêntico – como *sua* e, pelo próprio fato, de reconduzir seu *outro* ao *mesmo*. O outro faz-se o próprio do eu no saber que assegura a maravilha da imanência. A intencionalidade na visada e a tematização do ser – isto é, na presença – é tanto retorno como saída de si (LEVINAS, 2009, p. 207).

Contudo, como pensar sem prender-se à sincronia de ser e pensar que pretende lembrar o passado, perceber o presente e predizer o futuro na luta para possuir poder sobre o tempo? Como superar o pensamento cronológico para que se possa pensar temporalmente?

A fim de responder às questões levantadas, Levinas vai apontar para as categorias que estão para além do tempo estabelecido cronologicamente, para além do tempo objetivado e tematizado pela razão, sem, porém, a pretensão de representá-lo, uma vez que toda representação é feita pelo sujeito, são projeções mentais no Eu que as concebe em si mesmo em um dado instante, voltando-se à percepção de que se está sozinho na consideração, por mais que sejam muitas as figuras representadas. Isso ocorre porque, para além da própria existência imediata, só é dado conceber aquilo que do Outro se capta, que o Mesmo capta do Outro e de como esse Eu formula um conceito em si daquilo que do Outro foi capaz de receber. Assim, os conceitos formulados pelo sujeito são verdadeiros enquanto expressam aquilo que o sujeito mesmo observou do real. Porém, mostram-se insuficientes para encontrar o real para além da própria existência do sujeito, da sua capacidade de representação. Toda possibilidade de o homem conhecer reside na capacidade que ele tem de contemplar a realidade como uma presença dada a si:

A representação consiste na possibilidade de dar conta do objecto, como se ele fosse constituído por um pensamento, como se fosse noema. E isso reduz o mundo ao instante incondicionado do pensamento. O processo da constituição, que tem lugar em todo o lado em que há representação, derruba-se no “viver de...”. *Aquilo de que vivo não está na minha vida como*

o representado, que interior à representação na eternidade do Mesmo ou no presente incondicionado da cogitação. Se se pudesse ainda falar aqui da constituição, seria preciso dizer que o constituído, reduzido ao seu sentido, extravasa aqui o seu sentido, transforma-se dentro da constituição na condição da constituinte ou, mais exactamente, no alimento do constituinte (LEVINAS, 2008, p. 120, grifo meu).

A superação da cronologia se dá na aceitação de que o conhecimento do que está para além da minha subjetividade não é aprisionado na cronologia, é temporal, é dado no viver que se faz presente ao Eu. A temporalidade pode ser entendida como encontro com o Outro, o Outro que está presente no pensamento e que vem de um tempo que não pertence ao Eu, que não identifica o ser e o pensamento, que vem de um tempo que não é sincronia e que não é sincronizável, é o tempo do Outro na sua própria realidade histórica que é para além da experiência que o Eu faz ao Outro. Essa é a experiência do Infinito que é para além da consciência do sujeito, por isso não cede à objetivação intencional da consciência.

É na consideração do Outro presente ao Eu que Levinas busca definir a alteridade, categoria fundamental de sua filosofia. A alteridade é essa incômoda e inegável presença do Outro que não pode ser reduzido à consciência ou à representação, que não é objeto e nem objetivado; esse outro que é externo ao Eu, que lhe é estranho, fundamentalmente um estranho. Essa presença irreduzível do Outro ao Eu é a ruptura com a totalidade autossuficiente do próprio Eu, com o qual pretende alcançar a realidade; a violência com a qual tenta reduzir o Outro – externo a si – a si mesmo. A totalidade é o desdobramento do ser na história; história do ser, do real; é o processo constante de redução do Outro ao Mesmo; é, de certo medo, uma ontologia que considera o Outro como ser anônimo e impessoal (“*Il y a*”).

A relação com o Outro não pode ser ontologia, está para além da ontologia e resiste à totalização imposta violentamente pelo Eu. O Outro não é um ser abstrato ou manipulável, mas um ser real e concreto, existente e presente ao Eu inexoravelmente. A relação com o Outro é infinitude que não se reduz à mera representação, mas que se revela na invocação, no discurso, na linguagem. Perceber o Outro não é relacionar-se com um objeto dado à inteligência intencional, é estar diante de uma consciência que não se reduz à *ipseidade* que o Eu egoísta e tirano tenta lhe impor. O Eu percebe-se incapaz de possuir o Outro, de racionalizá-lo, de negá-lo. A tentativa de negar o Outro enquanto outro, ente irreduzível à totalização do Eu, é o que Levinas chamará de homicídio, base de todos os sistemas totalitários do século XX:

A Alteridade de outrem é ponta extrema do “tu não cometerás homicídio” e, em mim, temor por tudo o que meu existir, apesar de sua inocência intencional, corre o risco de cometer como violência e usurpação. Risco de ocupar, desde o *Da do Dasein*, o lugar do outro e, assim, concretamente, de o exilar, de o jogar na condição miserável em qualquer “terceiro” ou “quarto” mundo, de o matar (LEVINAS, 2009, p. 198).

Levinas narra, ao longo de suas obras, sua experiência de ser reduzido, por força da totalização, nos campos de concentração da Segunda Guerra Mundial, em vista de manter um sistema político-social hegemônico. Comenta que, ao voltar do campo de trabalho com seus companheiros, era observado, muitas vezes, pelos alemães, através das janelas de um prédio, em silêncio, como judeu, como mediação para se alcançar o fim de um projeto, como um objeto manipulável em um mundo fundado em um sistema político alemão para garantir a vida da “raça pura”. Nos olhares que vinham daquelas janelas não havia o reconhecimento de alteridade nenhuma; aquele momento era expressão existencial da totalidade. Desse modo,

Levinas analisa o conceito de homicídio como a negação da alteridade, uma vez que o assassinato dos judeus já havia acontecido pelo modo como eram olhados. Essa é a afirmação de que o existente que reduz a realidade à sua consciência comete um violento homicídio em relação àquele que reduz; cai na impessoalidade, instauração de uma ordem da qual ninguém pode fugir ou se distanciar. Mesmo o homicídio que o Eu realiza em relação ao Outro acaba por feri-lo também de morte, uma vez que “nada, pois, é exterior. A guerra não manifesta a exterioridade do outro como outro; destrói a identidade do Mesmo” (LEVINAS, 2008, p. 8).

A solução para superar o homicídio na relação com o Outro é o encontro, a realidade do encontro entre o Mesmo e o Outro, do Mesmo com o Outro, do tempo do Eu com o tempo do Tu, uma vez que quando o Outro aparece, ele aparece e permanece no seu tempo e no seu espaço, na sua linguagem e no seu discurso, sempre irreduzível ao Mesmo e à totalização; permanece na sua distância infinita. Infinito que é ético, que exige uma resposta pessoal e determinada do Eu, que impõe um mandamento que ecoa a partir do Outro, mas que vem de um outro tempo e de um outro espaço, vem do terceiro que se revela no Rosto do Outro e exige justiça, mandamento sempre antigo e sempre novo em sua atualidade: “Não matarás!” A presença desse Outro em sua alteridade revela, em um paradoxo existencial, a distância infinita e a assimetria do Outro em relação ao Mesmo, na sua relação com o Mesmo. A única possibilidade dada ao Eu é responder, é ser responsável, é *ser-para-o-outro*:

Assim, se libertaria, neste temor pelo outro homem, uma responsabilidade ilimitada, com a qual nunca se está quite, que não cessa no ponto extremo do próximo, mesmo que a responsabilidade não consiga senão responder, no impotente afrontamento com a morte de outrem, “eis-me, aqui”. Responsabilidade que guarda, sem dúvida, o segredo da socialidade, cuja gratuidade total, mesmo que vã em última análise, se chama amor do próximo, amor sem concupiscência, mas tão irrefragável como a morte (LEVINAS, 2009, pp. 198-199).

A presença do Outro, o estar presente, não deve ser entendido como o estar em um espaço físico específico, uma vez que o próprio conceito de espaço concebido por Levinas é o encontro de tempos diferentes; lugar é onde o Outro se faz proximidade e não um local específico ou especificado. Entretanto, a relação com outrem excede a compreensão porque ele aparece ao Eu como ente e se apresenta como tal, e isso implica que, ao perceber outrem, a sua compreensão é inseparável de sua invocação, que compreender alguém é falar-lhe tendo aceitado a sua existência que é dada ao Mesmo.

Quando se pensa que a pessoa que está à frente é um ser, esse mesmo pensamento manifesta que o Eu a chama de ser, o Eu a invoca enquanto ente, em detrimento do ser universal; o Eu a invoca enquanto ser particular que é. O pensamento, aqui, torna-se inseparável da expressão de modo que é impossível para o Eu não saudar o Outro que se lhe apresenta e, assim, a linguagem torna-se uma resposta ética ao Outro. De fato, a linguagem deixa de ser uma mera troca de sinais verbais, expressões faciais ou corporais para fazer-se reconhecimento de uma outra ordem que se impõe por si mesma. A relação permanece na ordem do Outro, o que Eu não é capaz de racionalizar ou dominar, relação que é assegurada pela linguagem, que é linguagem porque é resposta.

Esse Outro que se faz próximo e se põe diante do Eu sempre exige uma resposta ética. Resposta que sempre está atrasada para reconhecer o Outro em sua suprema dignidade. E uma vez que a resposta ética é sempre urgente e indeclinável, será, também, sempre inadiável. O Outro que se dá ao Eu e se revela em sua nudez no presente do encontro traz no seu Rosto a

evocação de um passado imemorial¹⁹ que se abre para um futuro imprevisível,²⁰ que não admite ou suporta sincronia. É no encontro, nesse encontro concreto entre Eu e Tu, entre o Mesmo e o Outro, que se dará o que Levinas chamará de diacronia, encontro entre diferentes tempos através dos tempos do Mesmo e do Outro:

Significação do passado que não foi meu presente e não me concerne por reminiscência, e a significação do futuro que me comanda na mortalidade ou no rosto de outrem – além dos meus poderes, de minha finitude e de meu ser-votado-à-morte – não articulam mais o tempo representável da imanência e de seu presente histórico. Sua dia-cronia, a “diferença” da dia-cronia não significa pura ruptura, mas também não-in-diferença e acordo que não estão mais fundados sobre a unidade da apercepção transcendental, a mais formal das formas que, através da reminiscência e esperança, reata o tempo representando-o, mas o renega (LEVINAS, 2009, p. 226).

Quando o Outro surge, traz em sua face a presença dos (demais) outros. A humanidade inteira e de todos os tempos ganha rosto no Rosto do Outro que se impõe e se revela ao Eu; ela se torna os outros do Outro que nele exigem do Eu uma resposta, responsabilidade pelos outros do passado que já morreram e pelos outros do futuro que ainda não nasceram, responsabilidade universal e infinita do Eu por tudo e todos.

Ao responder a uma pessoa, o Eu responde a todos os outros, a todos os homens de ontem, de hoje e de amanhã. Esse é o conceito de responsabilidade infinita que Levinas formula com as palavras de Dostoievski que diz “somos todos culpados de tudo e de todos, e eu mais que todos os outros”. Porém, essa ideia só é possível com o conceito de anacronismo, isto é, com a ideia de que o tempo está fragmentado em infinitas responsabilidades com infinitos outros que se impõem ao Eu por meio do relacionamento face a face.

Com a ideia de tempo dividida em três aspectos vivenciados pelo Eu, Levinas rompe com a interpretação de Heidegger do homem como um ser-para-morte, que entende a morte como um evento absoluto da própria existência humana, um momento que abre uma possibilidade para o *Dasein* apropriar-se de si mesmo e para que, nessa abertura, possa lançar-se em direção daquilo que deve ser feito, projetando o *Dasein* em uma temporalidade própria. Em Heidegger, o ser-para-a-morte é movimento de irromper, por meio da apropriação da própria finitude, com toda a sua determinação em direção ao indeterminado para assumir uma

¹⁹ Passado imemorial é o passado que o Eu não pode lembrar por não pertencer a sua história, ele pertence ao Outro que está diante dele. Com efeito, diz Levinas (2009, p. 219, grifo meu): “Eis-me, nesta responsabilidade, jogado para o que jamais veio da minha falta nem de minha ação, para o que jamais esteve em meu poder, nem em minha liberdade, para o que jamais foi minha presença e nunca me veio à minha memória. Significância ética nesta responsabilidade, sem o presente que se recorda de algum engajamento, nesta responsabilidade anárquica. Significância de um passado que me concerne, que “me diz respeito”, que é “meu negócio” fora de toda reminiscência, de toda re-tenção, de toda re-presentação, de toda referência ao presente rememorado. Significância a partir da responsabilidade pelo outro homem, do *passado imemorial*, vindo na heteronomia de uma ordem.”

²⁰ Futuro imprevisível é o futuro que rompe com a pretensão do Eu de reduzir o tempo a uma relação de eventos sucessivos, fazendo do futuro dado pelo Outro algo que o Eu não pode nunca predizer ou, nas palavras de Levinas (2009, p. 222): “Significância da autoridade, significando *após* e *apesar* da minha morte: significando ao Eu finito, ao Eu votado à morte uma ordem significativa a significar além desta morte. Certamente, não qualquer promessa de ressurreição, mas uma obrigação que a morte não desfaz e um futuro que rompe o tempo sincronizável da re-presentação, que rompe o tempo oferecido à intencionalidade em que o eu penso conservaria a última palavra investindo o que se impõe a seus poderes de assumir. Responsabilidade pelo outro até morrer pelo Outro!”

determinação própria. Na obra levinasiana, a morte é mistério que vem de um instante sobre o qual, de forma alguma, o sujeito pode exercer seu poder totalizador, um instante anacrônico.

De fato, a morte se aproxima do sujeito envolvida em seu mistério e não há nada que o sujeito possa fazer para impedir, porque ele mesmo está envolvido pela morte do Outro, por quem é sempre responsável, e de todos os outros. Essa responsabilidade infinita pelo Outro e por todos os outros é consequência da eleição do Eu, do seu estar convocado para responder, facticidade inerente a sua condição humana. Assim, o Eu é responsável porque é ser-com-os-outros, numa sociabilidade tal que, ao escolher dar uma resposta, quer benevolente ou malevolente, estabelece, justamente por ser-com-os-outros, um ideal de humanidade ou de relação social, uma ética que postula ser a melhor a ser seguida em sociedade. Aqui, não importa tanto, para Levinas, o caráter de uma responsabilidade prática por quem o Eu não conhece, mas o fato de que o Eu não pode ser nunca substituído em sua resposta, sempre ética, ao Outro cujo olhar “suplica e exige – que só pode suplicar porque exige – privado de tudo porque tendo direito a tudo e que se reconhece dando [...], esse olhar é precisamente a epifania do rosto como rosto. A nudez do rosto é penúria. Reconhecer outrem é reconhecer uma fome” (LEVINAS, 2008, p. 65). Portanto, não é, de modo algum, a finitude que constitui o tempo, como pensava Heidegger, mas a infinitude, a relação com o Outro, a alteridade que faz do Eu um ser-par-o-outro aberto, por sua consciência histórica, ao tempo do Outro e de todos os outros, em um movimento de resposta que parte do Mesmo em direção ao Outro e que não retorna mais ao Mesmo; condição de abertura que conduz o Eu a superar a angústia existencial causada por sua *ipseidade* na relação mesma com o Outro, relação que é dom de si mesmo, que não tem interesse de reciprocidade, um face a face que é des-inter-esse.

2.2 Genealogia do Rosto

Quando se observa a recorrência do vocábulo Rosto²¹ nos escritos de Levinas, percebe-se claramente a importância dessa ideia na organização de seu pensamento e na estruturação de sua proposta filosófica. Não há como pensar a ética levinasiana sem levar em conta o:

Rosto de outrem que – sob todas as formas particulares da expressão em que outrem, já na pele do personagem, cumpre um papel – é expressão pura, extradição sem defesa, sem cobertura: retidão extrema, precisamente, do em face de... que nesta nudez é exposição à morte: nudez, indigência, passividade e vulnerabilidade pura. Rosto como a própria mortalidade do outro homem (LEVINAS, 2009, p. 215).

Contudo, a forma como Levinas apresenta o Rosto, em sua obra, desestabiliza o modo de referir-se à forma dos entes, uma vez que “sob a forma, as coisas escondem-se” (LEVINAS, 2008, p. 186). Portanto, o acesso ao Rosto deve acontecer por uma via que não seja gnosiológica ou de definições estabelecidas pela consciência do Eu pensante, pois tal

²¹ No original, Levinas utiliza a expressão *visage*, que pode ser traduzida por olhar ou por rosto. Na leitura das suas obras, constata-se que o termo *visage* não quer designar apenas o modo pelo qual o Outro se dá, mas também quer designar o Outro enquanto externo ao Mesmo e, simultaneamente, o apelo que o Outro faz exigindo do Mesmo uma resposta. Alguns críticos (cf. HUTCHENS, 2004, pp. 41-44) apontam que a tradução de *visage* por Rosto confere a ideia de uma materialidade que poderia ser reduzida a uma determinação ôntica. Contudo, dado que o próprio autor preferiu não definir uma noção de Rosto para não a reduzir, pode-se interpretar que tal noção tem, na obra levinasiana, um valor polissêmico, sendo comum a interpretação de *visage* por Rosto não redutível ao Mesmo.

caminho apresentaria o Rosto como uma realidade representada, apreendida e reduzida pelo sujeito em um processo de representação. Ora, isto seria uma contradição, uma vez que Levinas pretende superar a redução de toda alteridade ao Mesmo que se realiza, justamente, por meio desse processo de representação e de redução do Outro a um conceito, a um tema entre temas na razão. O Rosto não pode ser representado ou tematizado porque ele não é uma construção do Mesmo, resiste a ser controlado e manipulado pelo Eu e opõe-se à violência que o Eu pretende contra o Tu. O Outro que se manifesta no Rosto é independente e é independência em relação ao Mesmo.

O modo de ver o Rosto proposto por Levinas está carregado de um significado que transcende a presença do Outro no mundo e rompe com a tradição filosófica que reduz a alteridade à consciência do sujeito, do *cogito*, fazendo com que o Outro não seja representação na consciência do Mesmo, mas “precisamente o Rosto na sua alteridade e na sua autoridade inextinguíveis e inassumíveis do fazer face” (LEVINAS, 2009, p. 214).

Para falar de Rosto, Levinas investiga como o Rosto é dado à visão:

O Rosto não será dado à visão? Em que é que a epifania como Rosto marcará uma relação diferente da que caracteriza toda a nossa experiência sensível? A ideia da intencionalidade comprometeu a ideia da sensação ao retirar o caráter de dado concreto a este estado que se pretende puramente qualitativo e subjetivo, estranho a toda objetivação (LEVINAS, 2008, p. 181).

Em *Totalidade e Infinito*, Levinas (2008, pp. 182 -183) propõe que o Rosto não é um objeto. Com efeito, o Rosto resiste, por sua própria condição, à relação sujeito-objeto, na qual quem determina o objeto é a consciência do sujeito. O Rosto não é dado pela objetivação do olhar, pela visão, fazendo resistência à objetividade sempre idêntica a si própria que se colocaria nas perspectivas da visão ou dos movimentos da mão que se estendem para apalpar, manipular, reduzir o contemplado a si.

A relação que Levinas estabelece entre a “visão” e a totalidade – sendo a visão um dos mecanismos de totalização e de redução da alteridade ao Mesmo – pode ser compreendida se considerado que o termo grego *oida* significa, ao mesmo tempo, “ver” e “saber” (cf. QUINET, 2004, p. 265). Tal dualidade semântica acompanha o pensamento grego e perpetuou-se na tradição filosófica, desde suas origens até a contemporaneidade. Contudo, é importante salientar que a acepção de “ver” não deve ser tomada no sentido físico e óptico, mas antes no sentido de uma percepção mental da realidade, de uma visão intelectual ou representação. São essas acepções semânticas que estão na gênese dos termos fundantes da tradição filosófica, tais como: “teoria”, que vem de *theorein*, cujo significado é contemplar; “ideia”, que se origina de *idein*, cujo significado é ver; bem como os termos “evidência”, “especulação” e “reflexão” que partem do mesmo universo semântico de *oida*, ver-saber.

É justamente a essa perspectiva que Nietzsche estabelecerá uma severa crítica à “metáfora visual” (cf. GORI & STELLINO, 2014, p. 101), que atribui maior importância e privilégio à luminosidade e à clareza presentes na dimensão apolínea em detrimento e sujeição de uma suposta obscuridade da dimensão dionisíaca. Também o filósofo Luc Ferry (2010, p. 25) apresenta uma crítica implícita em seu argumento de “as três dimensões da filosofia: a inteligência do que é (teoria), a sede de justiça (ética) e a busca da salvação (sabedoria)”; argumento segundo o qual não se pode entender a filosofia apenas como “uma reflexão aprofundada sobre a inteligência do que é” e nem apenas como um interrogar-se sobre os meios que a mente humana dispõe para conhecer, bem como o que seja a própria natureza do conhecimento. Essas duas questões sintetizariam o essencial da parte teórica da filosofia, mas que deve ser entendido como uma parte do fazer filosófico e não como a

filosofia em si (em uma redução da filosofia à teoria), uma vez que ela ainda deve desenvolver-se na esfera ética e na consolidação de um sentido, a que ele chama de sabedoria.

Assim, a tradição filosófica foi se construindo com a primazia do saber-ver, da representação, oriunda da contemplação, da visão: desde o século V a. C., com o poema sobre a natureza, de Parmênides de Eleia, em que há uma exaltação da luz sobre a escuridão; passando pela identificação que Platão faz do Sol com a Ideia de Bem em *A República* (cf. Livro VII, 516 a-e.); na modernidade, Descartes exigirá que as ideias, para o pensamento, devem ser claras e distintas, bem como o Iluminismo contemplará a razão como um processo constante de esclarecimento. Ou seja, ao longo da tradição filosófica, a razão esteve associada e apresentada a partir do signo da luz, a partir da visão como fonte do saber e do conhecimento. Tal postura deixou de lado e colocou sob o signo da suspeita outras fontes de saber, como a escuta.

A partir da presença do Rosto, Levinas se coloca como crítico do “heliocentrismo”²² da filosofia ocidental em que o Mesmo estabelece, a partir de si, de sua “visão”, um critério autônomo para a interpretação do mundo e, conseqüentemente, da ética. Ao recuperar a excelência do Outro a partir do Rosto, Levinas estabelece uma contraposição heterônoma da ética, por meio da qual a visão da presença do Outro faz com que o Eu escute o mandamento ético que da vulnerabilidade do Rosto promana: “Não matarás!”

É importante perceber o paralelo que Levinas faz do mandamento ético do Rosto do Outro com os mandamentos de Moisés, dos quais aquele seria o núcleo. Na filosofia levinasiana, a *Torah* representa não apenas uma tradição religiosa circunscrita a um povo, mas antes, “significa admitir normas de uma justiça universal” (LEVINAS, 2003, p. 130). Portanto, o “não matarás” se constitui como princípio ético primordial dos mandamentos que Moisés ouviu da voz que lhe falara no monte Sinai. Inclusive, é dessa narrativa que Levinas derivará a importância do conceito de escuta, já tão presente na tradição judaica, em sua formulação ética.

A narrativa veterotestamentária introduz o elenco dos mandamentos com um imperativo que servirá de fundamento para todos os outros que o seguirão: “Moisés convocou todo o Israel e disse: *Ouve*, ó Israel, os estatutos e as normas que hoje proclamo aos vossos ouvidos. Vós os aprendereis e cuidareis de pô-los em prática” (Dt 5, 1; grifo meu). A escuta, o ouvir, assume um papel fundamental, pois é um ponto de receptividade, de acolhida do Outro e condição para que, a partir da hospitalidade do Outro que se dirige ao Eu, o sujeito ético possa exercer a liberdade, a experiência ética. Aqui, é importante lembrar a carga simbólica do ouvir que antecede ao obedecer, uma vez que a escuta da Lei é o marco histórico que muda a condição de vida dos escravos do Egito e os torna homens livres, capazes de se estabelecer e constituir-se como povo a partir da Lei, da escuta da Lei, não apenas da recepção de um saber-ver.

Assim, pode-se inferir que Levinas pretende conjugar o conceito de visão, oriundo da tradição grega da filosofia, com o conceito de escuta, presente na sabedoria da tradição judaica, formulando o conceito de *Revelação*, isto é, a presença de um Outro que se dá ao Eu pela sua própria realidade e que se manifesta em sua vulnerabilidade e fragilidade ao mesmo tempo que diz ao Eu, impondo com uma força arrebatadora, o mandamento “não matarás!”

Ao estabelecer essa ponte entre Atenas e Jerusalém²³ no conceito de Revelação, há uma preocupação em Levinas de salvaguardar uma certa heteronomia na ética que possa ser

²² Entendendo-se o primado da luminosidade e, conseqüentemente, da visão no processo do saber.

²³ Em diversos momentos Levinas faz aproximações entre o pensamento helênico e o hebraico, apresentando tal aproximação como fontes de sabedoria para a construção da civilização ocidental naquilo que ela tem de positivo da racionalidade. Em *Novas interpretações talmúdicas*, Levinas (2002b, p. 72) afirma que “haveria [...] a

conjugada com a autonomia do sujeito ético; um mandamento ético que é posto pelo Outro, mas que é responsabilidade indeclinável do Eu. Essa relação original entre o Rosto do Outro que se dá ao Eu e a própria responsabilidade universal do Eu diante desse Rosto pode ser entendida como obediência.

O vocábulo obedecer é derivado da expressão verbal latina *oboedire* e pode ser compreendida “como ouvir com atenção”, “estar submetido” ou “estar responsável” diante daquilo que se escuta ou que se ouve. Há, implicitamente, a noção de presença (real ou virtual) de um Outro de onde vem o mandamento e um Eu que se submete. Já a palavra grega *hypakoē* (ὕπακοή), traduzida comumente por obediência, traz consigo a ideia de “complacência”, “submissão em resposta aos conselhos de alguém”, “obediência demonstrada na observação dos princípios recebidos”; bem como a palavra *shamá* (שמע) é a mesma palavra para “ouvir”, “obedecer” e “obediência”. Tal digressão etimológica busca manifestar que do mesmo modo que o vocábulo *oida* traz em si o binômio ver-saber, o termo *oboedire* traz o binômio ouvir-obedecer e que ambas acepções estão presentes no conceito de revelação como assentimento livre da verdade atestada pelo surgimento do Rosto do Outro e que dirige ao Eu uma ordem.

Essa ordem dada pelo Outro torna o Eu refém, o limita, não é uma castração da condição humana, mas um potencializador dessa condição, uma vez que rompe com a selvageria da vida puramente animal por meio da submissão voluntária a uma lei (simbolizada, na tradição judaica, pela circuncisão²⁴) que abre o Eu para a realidade do Outro. Não é um legalismo estéril e ególatra, mas uma submissão a um ordenamento que visa atender ao apelo de não deixar o Outro sozinho em sua morte, fazendo com que o “dois” da relação ética preceda o “um” da Sociedade, isto é, que o dueto da relação Eu-Outro venha antes da unidade da vida em comunidade:

Mas também se pode entender por vida precisamente essa limitação da vitalidade selvagem – alguma coisa que a circuncisão simbolizaria, limitação pela qual a vida acorda de sua espontaneidade sonâmbula, livra-se de sua natureza e interrompe seu movimento centrípeto, para se abrir ao outro e a outrem. Vida na qual se pode reconhecer o destino do povo judeu que, limitando pela lei essa vitalidade de fera, aceita a limitação [do mandamento] como a melhor parte, quer dizer, como uma recompensa. (LEVINAS, 2002b, pp. 23-24).

consciência de um certo corte que separa o mundo no qual o discurso lógico heleno-hebraico é possível daquele de uma lógica selvagem na qual não seríamos mais guiados pela luz.”

²⁴ Na cultura arcaica de Israel (cf. Ex: 4, 24ss; Js:n5, 2-9), a circuncisão é um sinal de pertença a uma comunidade de modo adulto – portanto, responsável – e fecundo, isto é, capaz para o casamento – portanto, capaz de transmitir ao futuro a pertença a comunidade de que se faz parte. Na tradição religiosa desse povo, a circuncisão é um sinal físico da Aliança com o divino (cf. Ex. 4, 26) a ser realizado no corpo do israelita do sexo masculino ao oitavo dia do seu nascimento. Apesar de seu caráter sangrento e de sua manifestação na carne, é ao simbolismo do ato a que Levinas (2002b, p. 23) evoca para manifestar que “é por sua forma imperativa, por seu conteúdo [mais que pela sua prática], uma vez que determina um constrangimento a ser imposto à vida vivida em sua vitalidade de vida, como uma ‘força que caminha’. Os mandamentos negativos, que restringem a vida e, em especial, a cega profusão do desejo sexual, seriam, entretanto, prometedores de vida”. Percebe-se, portanto, que Levinas não está legitimando a prática da circuncisão em si mesma, que em muitas culturas foi associada a manifestação de poder de um grupo social sobre o outro, como, por exemplo, no caso da circuncisão feminina que é imposta às mulheres do Sudão como uma maneira de tentar controlar sua sexualidade. O que o filósofo franco-lituano pretende destacar é a vitalidade da Lei a qual um povo se submete na esperança de ver cumprida sua vitalidade pela submissão de uns aos outros em vistas do bem de todos. O que Levinas pretende destacar em sua meditação é a justiça que esperada por aquele que se submete às restrições da Lei.

Levinas não entende que a heteronomia seja uma realidade alienadora do sujeito, mesmo porque este permanece como o único responsável pela sua ação diante do Rosto do Outro e de Outrem e, portanto, preserva sua autonomia e sua liberdade. Menos ainda se poderia entender que a existência de um mandamento externo seja uma privação desta vida ou o arrefecimento dessa vida em função de uma outra vida, de um além metafísico ou de uma promessa religiosa a se cumprir. Para o filósofo franco-lituano, a existência de um mandamento externo e que é recebido no encontro com o Outro é a afirmação da verdadeira vida em que já estão incluídos os conceitos de mérito e recompensas, sem um depois, sem uma promessa outra que não a de realização de si na própria existência, na própria ação, no ser-para-o-outro:

A vida viva, a vida natural talvez comece na ingenuidade e nas aversões submetidas à ética, mas acaba por concessões à devassidão sem amor e ao roubo erigido em condição social, à exploração. A vida humana começa no ponto em que essa vitalidade, em aparência inocente, mas virtualmente destruidora, é governada pelas proibições [do mandamento] (LEVINAS, 2002b, p. 25).

Portanto, fica evidente que, no pensamento levinasiano, a heteronomia da ética não é um conjunto de regras a serem ensinadas ou aprendidas, e menos ainda se restringe a um conjunto prévio de paradigmas do que seja tido como bom ou como mau. Para Levinas (2002b, p. 33), “a ética não é uma região ou um ornamento do real, mas é, por si mesma, o próprio desinteresse, o qual não é possível a não ser sob o traumatismo ou a presença, em sua igualdade impenitente de presença; está perturbada pelo Outro. Perturbada ou despertada.”

Contudo, a perturbação realizada pelo Rosto do Outro não é de ordem física, mas, sim, da sua infinita resistência a ser reduzido à ordem do Mesmo, à racionalidade conceitual e tematizadora a que o Mesmo tenta reduzir toda realidade externa a si. O Rosto resiste em sua indeclinável diferença, incontornável vulnerabilidade e completa fragilidade; em ser votado para a morte possível e sempre iminente em sua condição:

No rosto, a diferença irreduzível do além brilha entre isso que se dá a mim e que se compreende e pertence ao meu mundo, e isso que, sob a ordem assim constituída, se ausenta, se inquieta e desperta (LEVINAS, 2002b, p. 35).

Partindo de uma análise fenomenológica da visão e da manipulação (expressões da imposição da *ipseidade*), Levinas pretende distinguir o olhar e o acolhimento do Rosto para vencer a tendência de contemplar o mesmo Rosto como uma imagem que se desvela e se oferece exclusivamente à visão, um objeto dado à sensibilidade do sujeito, já que a própria noção de Rosto é, em certa medida, um rompimento com as cadeias da sensibilidade:

O elo entre visão e tato, entre representação e trabalho, permanece essencial. A visão transforma-se em apreensão. A visão abre-se para uma perspectiva, para um horizonte e descreve uma distância transponível, convida a mão ao movimento e ao contato e confirma-os (LEVINAS, 2008, p. 185).

É importante observar que Levinas não reduz a sua análise à mera descrição fenomenológica do Rosto ao tratar dele. Isto é, não se prende a uma descrição minuciosa e intencional dos aspectos que compõem o rosto humano. O Rosto que Levinas vai descrever em suas obras ultrapassa a ideia que dele se possa ter, porque ele mesmo a supera e a transcende, até mesmo a ideia de ser.

O Rosto levinasiano não é, de forma alguma, uma entidade ontológica, não é um “aquilo” que se possa prestar à apreensão de um determinado sujeito; não é uma ideia presente no pensamento do Mesmo, mas, antes, configura-se como uma presença:

É essa presença para mim de um ser idêntico a si, que eu chamo presença do rosto. O rosto é a própria identidade de um ser. Ele se manifesta aí a partir dele mesmo, sem conceito. A presença sensível deste casto pedaço de pele, com testa, nariz, olhos, boca, não é signo que permita remontar ao significado, nem máscara que o dissimula. A presença sensível, aqui, se dessensibiliza para deixar surgir diretamente aquele que não se refere senão a si, o idêntico. Como interlocutor, ele se coloca em face de mim, e, propriamente falando, somente o interlocutor pode colocar-se, sem que “em face” signifique hostilidade ou amizade (LEVINAS, 2009, p. 59).

Levinas afirma que o Rosto não é apenas visto, uma vez que a visão, tomada por si só, pode objetivar o Outro e reduzi-lo ao que vê. Antes, é o Rosto mesmo que se exhibe, que se aproxima e se impõe como uma abertura radical, abertura do ser, revelação; é o Outro que se apresenta, antes de qualquer cumprimento ou palavra, exigindo uma resposta. O Rosto não é uma fachada, que é indiferente, fria e silenciosa; ele é, antes de tudo, uma exigência ética no seu ato de dar-se. A fachada dos prédios e das coisas diversas tenta imitar a capacidade excepcional do Rosto de fazer-se *em face*:

Pela fachada, a coisa que guarda seu segredo – expõe-se fechada na sua essência monumental e no mito onde brilha como um esplendor, mas não se entrega. Subjuga pela sua graça como uma magia, mas não se revela. Se o transcendente decide entre a sensibilidade, se é abertura por excelência, se a sua visão é a visão da própria abertura do próprio ser – ela decide sobre a visão das formas e não pode exprimir-se nem em termos de contemplação, nem em termos de prática. Ela é Rosto; e sua revelação é palavra. A relação com outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta (LEVINAS, 2008, p. 187).

A relação com o Rosto ultrapassa toda e qualquer ideia que se possa formular sobre ele porque ele se exprime ao apresentar-se, traz em si mesmo o seu significado. A abertura do Eu que acolhe o Outro que se lhe apresenta é uma experiência imediata, anterior a toda forma de poder e independente de horizontes. Esta é a relação por excelência, uma relação de acolhimento do Outro em sua alteridade.

É importante observar que o Rosto e a relação com o Rosto não devem ser entendidos, na obra levinasiana, como um sinônimo da relação Eu-Tu proposta por Martin Buber (1878-1965). A relação estabelecida pelo Mesmo e o Outro, proposta por Levinas, tem como marco a dissimetria, pela qual o Outro que se revela no Rosto é infinitamente outro e supera o Eu pela sua grandeza irredutível às tematizações do Eu. Já na relação Eu-Tu, anunciada por Buber, há o domínio da reciprocidade, uma vez que dizer tu ao Outro implica em dizer que o Outro é também um Eu com possibilidade de dizer, por sua vez, tu, uma circularidade que não abre espaço para a irrupção da ética, uma vez que a ética começa quando o Eu percebe o Tu-Outro acima de si.

A circularidade presente no pensamento de Buber conduz a uma lógica que abre espaço para uma relação quase comercial, uma relação de troca, na qual o Tu já está limitado por uma visão ou ideia que o Eu tem dele, a ideia de que o Tu é um outro eu e que nele estão presentes os mesmos valores e critérios que o Eu usa para agir. Assim, já está estabelecida a

violência do Eu sobre o Tu, a alteridade foi reduzida à *ipseidade*, e exclui-se a generosidade e a gratuidade da ação ética: o Eu age em vistas de que o Tu retribuirá a ação com os mesmos valores.

Para Levinas, a presença do Rosto já é inauguração de um diálogo, uma vez que o autêntico diálogo se dá pela proximidade do Outro e pela sua absoluta alteridade que estabelece diá-logo, transcendência, no encontro do Tu diante do Eu pelo qual o Mesmo gera um pensamento desigual, um pensamento que pensa para além do que lhe é dado ou a modalidade de pensamento em que o Eu pensa mais que aquilo que pensa, o surgimento da ideia de Infinito:

Eu não diria o *sentido do ser*, mas o *sentido*: uma racionalidade, uma inteligibilidade. A ideia importante – quando evoco o rosto do outro, as pegadas do Infinito, ou a Palavra de Deus – é a um significado de sentido que, originalmente não é tema, não é objeto de um saber, não é o ser de um ente, não é representação. Um Deus que diz respeito a mim mediante uma Palavra expressa no rosto do outro, é uma transcendência que não se tornará nunca imanência. O rosto do outro é a sua maneira de significar. Uso também outra fórmula: Deus nunca toma corpo. Ele nunca se torna, propriamente falando, ente. É esta sua invisibilidade. Com efeito, esta ideia é essencial na leitura do meu livro: *De Dieu qui vient à l'idée* (LEVINAS, 2014, pp. 27-28, grifo do autor).

Levinas se reveste de muito cuidado e de extremo zelo ao falar do Rosto, porque é referir-se à alteridade, e isso pressupõe um partir de si, de um Eu, pois sempre que se fala de Outrem, se fala a partir de um Eu, lembrando que o Outro deve ser descrito como uma realidade que está para além do que se pode conhecer, como um irreduzível à ideia que dele se faz. Por isso mesmo, ele parte do face a face, do estar-frente-ao-Outro, quando o Rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo e mesmo que alguém pense o Outro como tema, esse estatuto não se mantém diante da presença do Outro, diante do Outro que é absoluto na relação. No *face a face*, o Outro é Infinito, isto é, absolutamente exterior ao que pensa, superior ao pensado:

O eu é inefável, visto que falante por excelência; respondente, responsável. Outrem, como puro interlocutor, não é um conteúdo conhecido, qualificado, captável a partir de uma ideia. Ele faz face, não se referindo senão a si (LEVINAS, 2009, p. 50).

É de Descartes que Levinas toma a ideia de Infinito como modelo para estruturar a relação com o Rosto, relação que transborda do pensamento finito pelo seu conteúdo mesmo, porque o Infinito pensado pelo sujeito ultrapassa de modo infinito a ideia que se tem dele:

Voltando à noção cartesiana – à “Ideia de Infinito” colocada no ser separado pelo infinito – retém-se à sua positividade, a sua anterioridade relativamente a todo pensamento finito e a todo pensamento do finito, a sua exterioridade em relação ao finito. Foi a possibilidade do ser separado (LEVINAS, 2008, p. 191).

Levinas não pretende resgatar ou defender o argumento ontológico, mas apenas se utiliza da estrutura formal desse argumento e da concretude da ideia de infinito como externo ao Eu para fundamentar e descrever a relação com o Rosto, como o Outro enquanto outro:

A ideia do infinito, o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo, efetua a relação do pensamento com que o ultrapassa a sua capacidade, com que a todo o momento ele apreende sem ser chocado. Eis a situação que denominamos acolhimento do Rosto. A ideia do infinito produz-se na oposição do discurso, na sociedade. A relação com o Rosto, com o Outro absolutamente Outro que eu não poderia conter, com Outro, nesse sentido, é no entanto a minha Ideia, um comércio. Mas a relação mantém-se sem violência – na paz com essa alteridade absoluta (LEVINAS, 2008, p. 191).

O Infinito tem, como sua característica mais evidente, a transcendência, pois possui a exterioridade, ou melhor, está infinitamente afastado da ideia que o Mesmo faz dele. Pensar essa estrutura formal, proposta por Levinas, é transbordar desse pensamento, pois o Mesmo pensa aquilo que não possui contorno algum. A objetividade aqui se torna secundária e abre espaço para uma nova intencionalidade que é a transcendência. O pensamento procura abarcar o não-abarcável e, nesse movimento, pensa mais ou faz melhor do que pensar. A relação levinasiana com o Infinito não é conhecimento, mas sim proximidade que mantém o desmedido do não-abarcável que nasce. Um pensamento que faz melhor do que pensar é desejo, desejo metafísico que não aspira retorno e que não se pode satisfazer de modo algum, pois “o Desejo é o desejo do absolutamente Outro” (LEVINAS, 2008, p. 21).

Desse modo, entende-se que a relação intersubjetiva²⁵ fundada no Rosto tem que ser feita face a face, considerando a chegada e a proximidade do próximo que nunca e de modo algum está no mesmo plano do Eu, ao lado do Eu, mas sempre a sua frente, em face:

Pois, se o rosto é o próprio em-face, a proximidade que interrompe a série, é porque ele vem enigmaticamente a partir do Infinito e de seu passado imemorial, e que esta aliança entre a pobreza do rosto e o Infinito se inscreve na força com a qual o próximo é imposto à minha responsabilidade, antes de qualquer engajamento de minha parte – a aliança entre Deus e o pobre se inscreve na nossa fraternidade (LEVINAS, 2009, p. 89).

Levinas pretende usar das categorias bíblicas como pretexto e pano de fundo para sua hermenêutica existencial, para uma tradição diferente da que se estabeleceu no Ocidente depois, sobretudo, da modernidade. Uma tradição na qual o Outro tem valor em si e por si e o Rosto ocupa o centro. Assim, o recurso a citações do universo das escrituras judaicas pretende fugir da tradição totalizante que busca reduzir tudo a conhecimento abstrato por meio da evocação de situações concretas em que o Rosto se revela de modo vivo, aberto e humano. A intenção levinasiana é sempre manifestar o humano e a impossibilidade de se aceitar que se faça uma injustiça com o próximo:

O que falta à responsabilidade como princípio de individuação humana é, talvez, que Deus ajuda a ser responsável; a doçura é isto. Mas para merecer a ajuda de Deus, é necessário querer fazer o que se impõe fazer sem a sua ajuda. Não entro teologicamente nesta questão. *Descrevo a ética, é o humano, enquanto humano*. Penso que a ética não é uma invenção da raça branca, da humanidade que leu os autores gregos nas escolas e que seguiu

²⁵ Intersubjetividade é um termo recorrente na filosofia contemporânea para designar as relações entre vários sujeitos humanos, partindo da análise da intencionalidade das consciências.

certa evolução. O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro. Não creio que haja uma humanidade que possa recusar este ideal, mesmo que se deve declará-lo ideal de santidade. Não digo que o homem é um santo, digo que é aquele que compreendeu que a santidade era incontestável. É o começo da filosofia, é o racional, é o inteligível. Dizendo isto, parece que nos afastamos da realidade. Mas esquecemos nossa relação aos livros – isto é, à linguagem inspirada – que só falam disso. O livro dos livros, e toda literatura que, talvez, não seja senão pressentimento ou lembrança da Bíblia (LEVINAS, 2009, p. 150, grifo meu).

No pensamento de Levinas, o sujeito ético, muitas vezes, aparece como o eleito para a responsabilidade pelo Outro, eleito mesmo antes de uma resposta ou de um engajamento, eleição prévia para seguir os vestígios de Deus, que é o Rosto do Outro, esta Palavra ética de Deus que se faz escutar e convoca o Eu a uma resposta pelo silêncio da própria vulnerabilidade revelada pela aparição desse Outro. De fato, para o filósofo franco-lituano, a ética é religiosa e a religião é ética, isto é, a ética exige um devotamento do sujeito que opera em direção ao Outro – que é transcendente – em uma mesma medida que a devoção dos religiosos deveria configurar-se como uma autêntica resposta concreta às necessidades materiais do Outro, mais que a um espiritualismo estéril.

O vestígio de Deus que o Rosto do Outro manifesta recorda ao Eu sua vocação à santidade, isto é, que ele está separado para uma resposta indeclinável, eleito. Santidade que não religiosidade, mas ética, resposta ética ao apelo do Outro que se impõe antes mesmo da fala e que se revela mandamento, “não matarás!”, bem como uma súplica de não deixar o Outro sozinho em sua morte, mas fazer-se próximo do próximo. Ética anterior à ontologia, ao discurso, à política e ao Estado. Ética aquém e para-além da moral e da religião; ética como empenho existencial do Eu em para-o-Outro.

Jacques Derrida afirma tal perspectiva ao comentar a filosofia de Levinas, no panegírico que faz a ele, recordando uma conversa em que o próprio Levinas teria afirmado que fala-se frequentemente de ética para descrever sua filosofia, mas o que realmente lhe interessava não era apenas a ética, mas o santo, a santidade do santo. A partir de tal afirmação, Derrida interpreta:

E pensei então numa separação particular, a separação única daquele véu dado, ordenado por Deus, aquele véu que Moisés devia confiar antes a um inventor ou a um artista que a um bordador, e que, no santuário, *separaria* ainda mais o santo dos santos, como pensei também no fato de que outras Lições Talmúdicas afinam a necessária distinção entre a sacralidade e a santidade, quer dizer, a santidade do outro, a santidade da pessoa sobre a qual Emmanuel Lévinas dizia em outro lugar que ela é “mais santa que uma terra, mesmo quando a terra é Terra Santa. Ao lado de uma pessoa ofendida, esta terra – santa e prometida – só é nudez e deserto, um amontoado de madeira e de pedras (DERRIDA, 2004, p. 19).

Contudo, não parece que, ao se referir a Deus, Levinas esteja estabelecendo uma teologia ética, mesmo porque fica evidente que o traumatismo que o aparecimento do Rosto causa ao Eu desperta-o de sua preocupação consigo mesmo, e “é em tal traumatismo que se pode entender, não metafisicamente mas propriamente dita, a palavra ‘transcendência’, desordenando o mundo que, como mundo, é o reino do idêntico e que é auto-suficiente no sistema” (LEVINAS, 2002b, p. 29). Portanto, o Rosto é Palavra de Deus no sentido que é

mandamento, Lei, *Torah*, palavra ética e apelo ético a cada homem e a todos os homens em favor do homem todo, em todas as suas dimensões:

Eu diria, com efeito – na medida em que afirmo que a relação com outrem é o começo do inteligível – que não posso descrever a relação a Deus sem falar daquilo que me empenha com respeito a outrem. Cito sempre, quando falo a um cristão, Mateus 25: a relação a Deus é aí apresentada como relação ao outro homem. Não é metáfora: em outrem, há presença real de Deus. Na minha relação a outrem, escuto a Palavra de Deus. Não é metáfora, não é só extremamente importante, é verdadeiro ao pé da letra. Não digo que outrem é Deus, mas que, em seu Rosto, entendo a Palavra de Deus (LEVINAS, 2009, pp. 150-151).

Se por religião se entende relacionamento com Deus, esse relacionamento com algum ser divino deve ser ético, é isso que é expresso no relacionamento com o Outro, sem reduzir o Outro a uma medição da qualidade do relacionamento com um divino, qualquer que seja. No Rosto revelado do Outro há um divino que fala ao Eu e é na resposta que o Eu dá a essa pessoa, no dom de si mesmo, que se fala ao divino. Isto é, o homem só tem acesso autêntico ao divino por meio da face do Outro, do Rosto:

Penso, contudo, que a responsabilidade pelo outro homem ou, se preferir, a epifania do rosto humano constitua uma perfuração na casca do ser “que persevera no próprio ser” e preocupado consigo mesmo. Responsabilidade pelo outro, o “para-o-outro” “des-interessado” da santidade. Não digo que os homens são santos ou que andam em direção à santidade. Apenas digo que a vocação à santidade é reconhecida por todo ser humano como valor e que esse reconhecimento define o humano. O humano abriu uma fresta no ser impertubável! Mesmo que nenhuma organização social e nenhuma instituição possam em nome de necessidades meramente ontológicas assegurar ou produzir a santidade, houve santos (LEVINAS, 2014, pp. 29-30).

Não existe dicotomia entre santidade e a ordem ética ou ordem de amar, porque é sob essa forma de ordem ética ou de ordem de amar que sempre se relata as descidas de Deus, o Santo que convoca para santidade (cf. Lv: 19, 2), na *Bíblia*. Sua epifania é dada no Rosto do Outro que traz em si o mandamento que para a marcha ególatra do mundo. O Rosto do Outro revela à consciência o rastro de um Absoluto, de um Infinito.

A presença do Rosto possibilita uma relação de amor. No amor, *Eros* ou *Ágape*, o Rosto é sempre o que vem primeiro, porque o amor só é possível entre Rostos. O amor é um tema filosófico que concerne à alteridade, não exclusivamente na relação homem-mulher, mas na relação Eu-Outro na qual o Outro é a humanidade inteira que se apresenta ao Eu em um Rosto.

A responsabilidade pelo outro homem, a impossibilidade de deixá-lo entregue só ao mistério da morte, é concretamente – pela mediação de todas as modalidades do *dar* – a suscepção do dom último de morrer por outrem. A responsabilidade não é aqui uma fria exigência jurídica. É toda gravidade do amor do próximo – do amor sem concupiscência – na qual se apóia a significação congênita dessa palavra gasta e que todas as formas literárias de sua sublimação ou de sua profanação pressupõe (LEVINAS, 2002a, pp. 216-217)

Na interpretação ética de Levinas, o *Eros* é o amor que se torna gozo (ordem do Mesmo), ao passo que o *Ágape* é o amor que é responsabilidade (ordem do Outro) por Outrem. Ambiguidade própria do ato de amar, ato que é um movimento de procura na exterioridade, de busca do Outro que parte da eleição da qual o Eu não participou, “a aventura por excelência é também uma predestinação, escolha do que não tinha sido escolhido” (LEVINAS, 2008, p. 253).

2.3 Genealogia da ética

O surgimento do Outro, que clama por ajuda mesmo sem palavras, por meio da nudez de seu Rosto, rompe a solidão egoísta e totalitária do Mesmo que tende sempre a reduzir, conhecer, utilizar e analisar tudo o que lhe é externo ou estranho. Seguindo a filosofia que se impôs no Ocidente, o Mesmo não é capaz de se abrir à contemplação do mistério dos acontecimentos de um futuro imprevisível e dos fatos obliterados do passado, de toda e qualquer realidade que não possa ser manipulada e racionalizada. Levinas (2008, p. 7) critica essa postura do Ocidente já nas primeiras linhas de *Totalidade e Infinito* quando afirma que “facilmente se concordará que importa muitíssimo saber se não nos iludiremos com a moral” que pretende reduzir tudo à inteligibilidade.

A crítica à história da filosofia ocidental é uma constante no pensamento levinasiano. É muito clara a influência do pensamento de Heidegger na análise da gênese da ética do filósofo franco-lituano. Como aluno, Levinas propõe-se a aprofundar as questões que o mesmo Heidegger havia levantado com genialidade em sua obra. O estudo de *Ser e Tempo* deixou inegáveis marcas na filosofia de Levinas e no seu modo de entender a história da filosofia ocidental:

Apesar do horror que um dia veio associar-se ao nome de Heidegger – e que nada poderá dissipar – nada conseguiu desfazer em meu espírito a convicção de que *Seind und Zeit*, de 1927, é imprescindível, ao mesmo título que alguns outros livros eternos da história da filosofia – ainda que discordantes entre si. Nada conseguiu fazer esquecer que suas páginas terão procurado especialmente – pelos sendeiros que o curso da história tornou confuso pelas marchas e contramarchas, idas e vindas dos professores e estudantes – os caminhos originais e as intenções da filosofia e dos filósofos, pensamento do Ocidente aberto a todos os homens (LEVINAS, 2009, p. 252).

Partindo das reflexões heideggerianas acerca do ser, Levinas vai conduzindo seu pensamento para a contemplação da realidade do ser que designa o ser como acontecimento, de modo que sua compreensão não resulta de uma simples operação lógica, uma vez que a própria compreensão do sentido do ser já é acontecimento do ser no ser que “está lançado no mundo”, do existente, do ser-aí. É justamente nos limites da ontologia que nasce a ética que é, antes de tudo, experiência direta do ser no existir humano:

A compreensão do “acontecimento” de ser se pensa sob modalidades adverbiais que se entendem precisamente no “existir”, “ser-aí”, “ser-no-mundo”, “ser-com-os-outros”, “ser-para-a-morte” – modalidades de ser, seus “como” [...] O Ser-aí – o *Da-sein* – do homem não significa propriedade ou conjunto de propriedades de uma realidade presente que tem tal ou qual aspecto; a essência do homem aqui entrevista é *um modo de ser, em existência* (LEVINAS, 2009, p. 253, grifo do autor).

Levinas vai chamar a metafísica ocidental de “ontologia do poder” querendo, com isso, significar que a metafísica se ocupou da totalização – da redução de qualquer forma estranha ou diferente à uniformidade para aumentar o poder da racionalização, tão exaltada no meio ocidental. O processo de totalização tende a fazer o Eu perder sua singularidade à medida que, em sua subjetividade, conhece a realidade e assume poder determinante sobre ela enquanto vai se perdendo, paulatinamente, na totalização que ele mesmo teceu para si na tentativa de que, na redução e na adequação do conhecimento à realidade, o Eu se separasse da realidade e essa separação lhe desse poder sobre ela.

O ser do homem não pode consistir ou ser entendido no verbo ser, o mais bem entendido e, ao mesmo tempo, o menos definível; “ele se diz a partir do seu ser-aí e de seu ser-no-mundo, modalidade do verdadeiro ou do acontecimento do ser” (LEVINAS, 2009, p. 254). Para Levinas, o ser do homem é modelado pela racionalidade, mas não se esgota nela. Ser homem implica depender de elementos profundamente estranhos à racionalidade que permanecem fúidos ou às escuras, como o sorriso, a religiosidade ou a sexualidade. Realidades que a racionalização totalizante tenta abarcar e reduzir à ordem do Mesmo, mas sem conseguir, senão por uma brutal violência, um homicídio.

O famoso binômio levinasiano totalidade-infinito quer significar esse caráter transcendente da humanidade em que há aspectos da existência do ser-aí, do homem, que não são e não serão conhecidos racionalmente, que o que há de infinito no homem se levanta e se opõe, resistindo à totalização. O Outro, como expressão dessa infinidade e dessa infinitude, no apelo de seu Rosto, inunda o Mesmo, fazendo não mais importar o quanto o Mesmo sabe, pois há no Outro algo que resiste à objetivação e transborda dos limites do conhecido pelo Eu. E é justamente nesse transbordamento que a responsabilidade, como princípio último da ética, se articula.

A fenomenologia de *Ser e Tempo* evidencia o fato da companhia, da co-presença no mundo, da realidade de que existir, enquanto homem, é ser-com e não apenas ser-com-as-coisas que estão ao alcance das mãos e podem ser instrumentalizadas, mas ser-com-os-outros que são distintos e diferentes do Mesmo, porém que participam do mesmo mundo. Levinas vai explorar esse parágrafo em sua reflexão sobre a responsabilidade universal do sujeito a fim de mostrar que a preocupação com o bem do Outro é uma característica constitutiva do próprio homem. Heidegger (2015, pp. 173-174) diz que:

A descrição do mundo circundante mais próximo, por exemplo, do mundo do artesão, mostrou que com o instrumento em ação, também “vêm ao encontro” os outros, aos quais a obra se destina. No modo de ser desse manual, ou seja, em sua conjuntura, subsiste uma referência essencial a possíveis portadores sob cuja “medida ele é talhado”. Do mesmo modo, junto com o material empregado, também vem ao encontro o seu produtor ou “fornecedor”, enquanto aquele que “serve” bem ou mal. [...] Os outros que assim “vêm ao encontro”, no conjunto instrumental à mão no mundo circundante, não são algo acrescentado pelo pensamento a uma coisa já antes simplesmente dada. Todas essas coisas vêm ao encontro a partir do mundo em que elas estão à mão para os outros. Este mundo já é previamente sempre o meu.

Com isso, Heidegger estabelece a fenomenologia da presença do *Dasein* no mundo e da realidade da preocupação pelos outros como fatores constituintes e determinantes do

homem na sua mundaniedade. A vida humana só é autêntica²⁶ quando o homem como ser-aí em sua preocupação de ser, no seu acontecimento de ser, carrega também, irremediavelmente, a preocupação e a solicitude pelo Outro, pelo bem do Outro. Note-se que a preocupação pelo Outro é tão constitutiva do *Dasein* quanto a preocupação pelo seu próprio acontecimento de ser. Entretanto, não é o Outro que constitui o Eu; a existência do Eu é anterior ao mundo e mesmo à relação e é o confronto do existir-do-eu com o fato de que o Outro-é que se evidencia na relação Mesmo-Outro, rompendo o circularismo do Eu-Tu:

Sem dúvida, no seu isolamento, na separação aparentemente absoluta que é o psiquismo e na liberdade soberana da representação, o Eu (*Moi*) não conhece nada aquém da sua liberdade, mas se apresenta a ela. É obrigado, como em Fichte, a ser sua própria fonte. É ausente ao seu nascimento e à sua morte, sem pai e sem assassino, e constrangido a dar-se-lhos – a deduzi-los – a deduzir o não-eu (*non-moi*) a partir de sua liberdade, sob o risco de cair na loucura. O remontar ao último ou ao original, ao princípio, já está realizado pela liberdade do Eu (*Moi*), que é o próprio começo (LEVINAS, 1993, p. 91).

Contudo, como já dito, o Eu não pode se contentar em preocupar-se apenas com o seu modo de ser e tender a separar-se da realidade pela objetivação dela, pois isso seria “tragicômico”,²⁷ não realizaria o seu próprio modo ser-no-mundo, que é relacional:

Mas o Eu (*Moi*) pode ser questionado pelo Outro de uma maneira excepcional. Não como por um obstáculo que ele está sempre em condições de medir, nem pela morte que ele pode também se dar; o Eu (*Moi*) pode ser posto sob acusação, apesar de sua inocência, pela violência, certamente; mas também apesar da separação em que o deixam o exclusivismo e a

²⁶ A autenticidade (e, conseqüentemente, a inautenticidade) é um conceito caro à filosofia de Heidegger. Partindo da concepção de que o ser humano é um projeto que se realiza no mundo e de que sua condição original se baseia nas relações que estabelece com as coisas e com as pessoas, Heidegger reflete sobre as condições para uma existência autêntica ou inautêntica. A condição de autenticidade ou inautenticidade deriva, portanto, do sentido que o ser humano imprime a sua ação. Para o filósofo Heidegger, a maioria das pessoas vive uma vida inautêntica por se manterem no plano factual, isto é, em um conjunto de determinações que não foram escolhidas ou criadas pelo sujeito. Esses indivíduos acabam manipulando as coisas e relacionando-se com as pessoas de maneira superficial e, nesta condição, não procuram o sentido do seu próprio ser. Mergulhados na inautenticidade, os indivíduos convertem-se em anônimos entre anônimos que apenas reproduzem as ações e as linguagens que todo mundo diz e faz. A inautenticidade é a despersonalização que anula qualquer originalidade, fazendo com que suas decisões e escolhas entre as diversas possibilidades de que dispõe reduzam-no ao nível das coisas, a impessoalidade do mundo do “se”. Entre as muitas possibilidades de que o sujeito dispõe, há uma inexorável: a morte. Durante toda a sua existência o homem vive com a possibilidade da morte, que é a possibilidade de não haver mais possibilidades para o *Dasein*, é a possibilidade da impossibilidade do projeto da existência humana. Ao tomar consciência do sentido da morte, o ser-aí percebe a nulidade de todas as suas possibilidades e de todo projeto que ele mesmo é, uma vez que a consciência da morte, da própria morte, possibilita um olhar repleto de criticidade sobre a própria existência e coloca o *Dasein* de frente para o seu próprio ser, retirando-o do meio das coisas e das outras pessoas. O *Dasein* é um ser-para-a-morte pois é aquele que aceita o chamado de sua consciência para o sentido da morte, que pode redimensionar a sua vida e viver com autenticidade, ou seja, indo além das determinações anônimas da cotidianidade. A atitude de tomar consciência da morte provoca a angústia, que mantém aberta a possibilidade do reconhecimento para a ameaça constante da própria morte, atitude que leva o homem a consideração do nada e da finitude da própria existência.

²⁷ Termo que evoca a contradição intrínseca ao ato de totalização que o Eu pretende impor sobre a realidade, visto que, em última análise, essa totalização não abarca tudo, pois há o que lhe ponha resistência, como o Outro, e, simultaneamente, faz com que o Eu se perca de sua identidade existencial, de si mesmo (cf. LEVINAS, 1993, p. 83).

insularidade do psiquismo, pelo Outro que, como tal, o “obsedia”; o Outro, próximo ou distante, confere-lhe uma responsabilidade, irrecusável como um traumatismo, responsabilidade acerca da qual o eu não tinha tomado decisão, mas da qual não pode fugir, enclausurado em si (LEVINAS, 1993, p. 91).

Portanto, o homem, no seu acontecimento de ser, é ser-para-o-outro lançado no mundo para ser-com e ser-para os outros. Na ontologia, o Ser-aí guarda para si o privilégio da primazia e da prioridade em detrimento da solicitude para com os outros, de modo que a existência do Outro não tem valor para o Mesmo fechado na sua insularidade. Assim, o encontro com o Outro é dado pela manifestação do trabalho, encontro que não lança um olhar no Rosto do Outro que se dá ao Eu, daí que a vida ou morte do Outro não tenham valor senão em ditos de congratulações ou pêsames, em comportamentos e emoções vazios de atitude, de responsabilidade. Ditos que evocam a inautenticidade antevista por Heidegger.

O conceito de responsabilidade é responsabilidade pelo Outro; é reagir à presença do Outro que aparece e se dá; é resposta à exigência ética que o Rosto do Outro faz antes mesmo de qualquer palavra; é dar o que as outras pessoas esperam do Eu e lhe pedem pela sua presença; é dizer “estou aqui” inteira e integralmente; é doar a si e de si ao Outro; é ser propriamente humano:

Um versículo bíblico vinha-me ao espírito: 2 Samuel 1, 23, versículo do canto fúnebre do profeta, chorando a morte no combate do rei Saul e de seu filho Jônatas: “Caros e amáveis durante a sua vida, eles não foram separados pela morte, mais leves que as águias, mais fortes que os leões.” (...) “Mais leves que as águias, mais fortes que os leões.” – superação no humano do esforço animal da vida, puramente vida – do *conatus essendi* da vida – e abertura do humano através do vivente: do humano cuja novidade não seria redutiva a um esforço mais intenso no seu “perseverar em ser”; do humano que, no ser-aí, em que “importava sempre ser”, seria despertado à guisa de responsabilidade pelo outro homem; do humano em que o “para outro” supera a simples *Fürsorge* a se exercer num mundo em que os outros, ao redor de coisas, são aquilo que fazem; do humano em que a inquietude pela morte de outrem precede a preocupação por si mesmo. O humano do morrer pelo outro que seria o próprio sentido do amor na sua responsabilidade pelo próximo e, talvez, inflexão primordial do afetivo como tal (LEVINAS, 2009, p. 261).

A responsabilidade é a condição para a liberdade, uma vez que o conceito de liberdade nada mais é que uma reação positiva de escolhas ante as responsabilidades que a vida social oferece e impõe ao sujeito desde os primeiros momentos que ele fica consciente da sua realidade humana. Mesmo a liberdade individual é percebida como resposta às exigências da condição humana no seu modo existencial de nunca estar só, de estar sempre em face, sempre face a face com um Outro que exige uma resposta para promover o bem-estar dele, responsabilidade que, por sua própria natureza, é indeclinável, a qual o Eu é incapaz de dizer não. O Eu é sempre responsável pelo Outro que lhe está presente, que se lhe está em face. Toda e qualquer reação que se tem diante da face de alguém, diante da presença de alguém, ou mesmo antes do Outro ser propriamente presença, é responsabilidade.

A realidade do *Dasein*, enquanto ôntico, dá primazia à solicitude, à preocupação para com Outrem; ao passo que a ontologia “insulariza” o homem na sua *ipseidade*, muito preocupado em ser e no seu modo de ser. É isso que faz com que a totalização gere violência e morte, a não consideração da alteridade do que é externo e estranho ao Eu e as suas ideias e ideais. Somente a abertura ao Outro que se apresenta e faz do Eu responsável do passado imemorial e do futuro imprevisível se pode atingir a paz social e a ordem na vida pública. Não há sociedade plenamente humana quando o Outro não é considerado em sua alteridade.

A responsabilidade indeclinável por Outrem se realiza no relacionamento face a face, na linguagem que pode ser anterior a qualquer expressão verbal, linguagem dada e anunciada pela nudez do Rosto que se põe para o sujeito e dele exige uma reação, uma resposta. A responsabilidade ética não se coaduna com a tematização do Outro como conceito abstrato ou com o mundo egoísta idealizado pelo sujeito pensante. A relação com o Outro se estabelece no mundo e pressupõe o mundo conhecido pelo homem na sua realidade mais concreta. A ética não é abstração, mas concretude de ação que se abre ao Outro ao reconhecê-lo como tal e, assim, gera a justiça:

É à medida que tenho que responder não só pelo Rosto de outro homem, mas que, ao lado dele, abordo o terceiro, que surge a necessidade mesma da atitude teorética. O encontro com Outrem é imediatamente minha responsabilidade por ele. A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência. Não gosto muito da palavra amor, que está gasta e adulterada. Falemos duma assunção do destino de outrem. É isso a “visão” do Rosto, e se aplica ao primeiro que aparece. Se ele fosse o meu único interlocutor, eu só teria tido obrigações! Mas não vivo num mundo onde só há um “primeiro a chegar”; sempre há no mundo um terceiro: ele também é meu outro, meu próximo. (...) Neste caso a justiça é, pois, anterior à assunção do destino do outro. Devo emitir juízo ali onde devia antes de tudo assumir responsabilidades. Ali está a origem do teorético, ali nasce a preocupação com a justiça que é fundamento do teorético. Mas é sempre a partir do Rosto, a partir da responsabilidade por outrem, que aparece a justiça, que comporta julgamento e comparação, comparação daquilo que, em princípio é incomparável, pois cada ser é único; todo outrem é único (LEVINAS, 2009, pp. 143-144).

A justiça aparece, então, como uma exigência por parte da outra pessoa que é, por si mesma, uma tradição da lei, que antecede a formulação escrita da lei pelo apelo do seu Rosto; é um julgamento que tem como condição de possibilidade a responsabilidade indeclinável imposta pelo surgimento do Outro e julgamento que um terceiro – Ele – faz do relacionamento face a face. Portanto, a justiça aparece como uma resolução da responsabilidade, resolução que vai ao encontro do Outro na sua real necessidade e apelo.

Deve-se entender, portanto, que é a responsabilidade que antecede a justiça, isto é, só diante do Outro o meu relacionamento pode ser julgado por um terceiro de maneira justa. A relação com o Rosto é anterior até mesmo à consideração da legitimidade do Estado, que deve ser apenas um arranjo social que permita aos sujeitos se relacionar. A justiça brota do amor, amor ao Outro que é responsabilidade, traduz-se em responsabilidade pelo Outro até morrer por ele, a fim de cumprir o mandato da lei: “não matarás!”

A morte do Eu preocupa-o, mas a morte do Outro pode ter prioridade sobre a morte do próprio Eu, e é essa a condição de possibilidade da ética, o fato de que a morte do Outro pode contar mais que a morte do Eu. A isso, Levinas chamará de santidade.

Santidade é um conceito herdado da tradição bíblica e é por meio dele que a *Bíblia* define o que seja o homem na sua realidade mais intrínseca, isto é, define que o homem está ordenado ao amor ao Outro, de um modo que não haja dicotomia entre a relação com Deus (o Infinito) e a relação com o Outro (todo e qualquer próximo), uma vez que o mesmo Deus se revela no Rosto do Outro que se aproxima e se entrega ao Eu, que é um ser-para-o-outro, em “um movimento do Mesmo que vai em direção ao Outro e que jamais retorna ao Mesmo”

(LEVINAS, 1993, p. 51); santidade que é um amor de doação de si, um amor sem concupiscência, amor que é pura gratuidade:

Responsabilidade pelo outro até morrer pelo outro! Eis o que a alteridade de outrem – estranha e próxima – afeta, através de minha responsabilidade de eu, o extremo presente que, para a identidade do meu *eu penso*, se reúne ainda, como toda minha duração, em presença ou em representação; mas que é, também, o fim de prestação egológica de sentido pelo pensamento intencional; fim ao qual, no meu “ser-para-a-morte”, esta prestação já estaria votada e que se antecipa na indivisível imanência de seu existir consciente. Paroxismo desta proximidade do próximo, em que o rosto do outro homem – tinha-se portanto razão em não interpretá-lo como re-presentation – conserva sua maneira própria – imperativa – de significar um sentido ao eu mortal, para além do eventual esgotamento de sua *Sinngebung* egológica e a erosão antecipada de todo sentido procedente desta *Sinngebung*. Eis, em outrem, um sentido e uma obrigação que me obrigam para além de minha morte! (LEVINAS, 2009, pp. 222-223)

No pensamento de Levinas, mesmo o discurso sobre Deus é feito a partir das relações humanas, partindo da relação entre o Eu e o Outro. O que se fala de Deus nasce da responsabilidade infinita que o Eu tem para com o Outro, como um mandamento que não procede da força, mas da “excepcional sonoridade que, na sua irredutibilidade, sugere a eventualidade duma palavra de Deus” (LEVINAS, 2009, p. 222). A noção de transcendência suposta no conceito de santidade não é de ordem religiosa-espiritual, mas o movimento humano capaz de ir para além das determinações da totalidade e do anseio de manter-se no ser, de manutenção da vida do próprio Eu, não para negar essa vida, mas para potencializá-la pela possibilidade de lhe conferir um sentido outro que direcione suas ações para o cuidado e a responsabilidade pelo Outro que se revela. Por isso, a *Bíblia* define o homem pela santidade e é por esse motivo que o “não matarás” imposto pelo Rosto do pobre e do estrangeiro, símbolos do Outro, é o verdadeiro começo da razão, da inteligibilidade e da paz:

Iahweh falou a Moisés e disse: Fala a toda a comunidade dos filhos de Israel. Tu lhes dirás: Sede santos, porque eu, Iahweh vosso Deus, sou santo. Cada um de vós respeite sua mãe e seu pai. Quando segardes a messe de vossa terra, não segareis até o limite extrema do campo. Não respigarás a tua messe, não rebuscarás a tua vinha nem recolherás os frutos caídos no teu pomar. Tu os deixarás para o pobre e o estrangeiro. Eu sou Iahweh vosso Deus (Lv: 19, 1-3a. 9s, grifo meu).

Levinas entende que o ser do ente ganha sentido no homem mesmo, no existente que está lançado nessa realidade que é espiritual e corporal, nesse tempo e nesse lugar próprio que se chama mundo. Portanto, nenhuma ideia abstrata de um Deus etéreo pode lançar luz sobre a realidade humana. O discurso sobre Deus deve se concretizar na realidade do homem existente e, por isso, a ética da face torna-se como que a visão de Deus, como na experiência que os judeus fizeram ao receber os mandamentos da *Torah*, isto é, quando aquilo que eles experienciaram de Deus após a saída do Egito se compreendeu e se encontrou na expressão ética do decálogo dado no Sinai. Ir ao encontro de Deus no fenômeno religioso, falar de Deus e falar a Deus, exige a responsabilidade pessoal pelo Outro que nem mesmo Deus pode anular, por não poder contradizer-se.

Aqui, não se pretende uma nova “prova da existência de Deus”, uma vez que a própria existência dele, em si mesma, não é o essencial para a discussão que se assume. O vocábulo Deus aparece no pensamento levinasiano como uma possibilidade que o Eu tem de pensar

mais do que é capaz de pensar, como uma outra forma de dizer a ideia do Infinito no finito. A crença em Deus ou sua existência não são condições para a ética. O esforço de Levinas de estabelecer-se como ponte entre a tradição filosófica vinda dos gregos e a sabedoria oriunda de Jerusalém fará com que ele se aproprie do vocábulo “Deus” como uma imagem do que desperta a consciência do Eu para a transcendência:

A colocação da Ideia do Infinito no finito, ultrapassando sua capacidade, ensinada por Descartes, é uma das mais notáveis expressões da transcendência. Claro, para Descartes ela é a premissa da prova da existência de Deus. E, por esse caminho, para a transcendência do desmesuramento afectando de certo modo o finito é procurada a positividade do ser tematizado e idêntico. Sob termos diferentes, esta relação de transcendência se mostra – mesmo que por um instante na sua pureza – nas filosofias do saber: é o além do ser em Platão; é a entrada “pela porta” do intelecto agente em Aristóteles; é a exaltação da razão teórica em razão em razão prática em Kant; é a busca pelo reconhecimento pelo outro homem no próprio Hegel; é a renovação da duração em Bergson que, talvez, percebeu aí mais que na sua concepção da conservação integral do passado a própria diacronia do tempo; é o desembrigamento da razão em Heidegger (LEVINAS, 2002a, pp. 162-163).

A realidade do homem como ser-para-a-morte, apontada por Heidegger, delineia a radicalidade da existência humana como santidade, isto é, como possibilidade de transcendência. Tal possibilidade manifesta-se na santidade que é responsabilidade indeclinável pelo outro homem. Esse fato faz com que a alteridade não pertença às competências da representação da consciência do Eu, mas permaneça infinitamente aberta como a relação ao Outro enquanto outro, como devoção, pois:

A frase em que Deus entra no jogo das palavras não é “eu creio em Deus”. O discurso religioso prévio a todo discurso religioso não é o diálogo. É o “eis-me aqui” expresso ao próximo ao qual sou entregue, eis-me aqui em que anuncio a paz, isto é, minha responsabilidade por outrem. “Ao fazer desabrochar a linguagem em seus lábios... Paz, paz a quem está longe e a quem está próximo, diz o Eterno” (LEVINAS, 2002a, p. 110)

3. CAPÍTULO II: O HUMANISMO DO OUTRO HOMEM: "O POBRE, O ÓRFÃO, O ESTRANGEIRO E A VIÚVA"

Tendo feito um percurso descritivo nas experiências pré-filosóficas de Emmanuel Levinas, isto é, da sua biografia (que inclui o encontro decisivo com Husserl e Heidegger), das suas influências literárias, espirituais e do seu contexto histórico, pôde-se perceber que sua filosofia repousa decisivamente sobre essas bases, de modo que ignorá-las significaria incorrer no risco de não se compreender os textos levinasianos. Essa inter-relação não parece ser arbitrária, uma vez que tudo no pensamento de Levinas conduz ao confronto com o Outro que surge. Assim, a consideração das experiências pré-filosóficas do autor serve como *conditio sine qua non* à sua filosofia, como um convite a um outro modo de se conceber a reflexão filosófica, não só a partir dos signos linguísticos e das articulações lógicas, mas, primeiramente, pela presença de um Outro que emerge do texto, que lhe é anterior ao mesmo tempo que dele é a fonte; que está vivamente presente no texto que produz – ainda que com uma presença virtual – e que se não for considerado como a origem da comunicação, frustrará o próprio ato comunicativo em sua plenitude, reduzindo-o a uma multiplicidade de interpretações possíveis, mas vazias de engajamento. Assim, o que Levinas pretende é converter o seu discurso filosófico do “amor pela sabedoria” em uma autêntica “sabedoria do amor” na qual e pela qual o leitor possa entrar em relação com o autor, em um diálogo diacrônico, mas autêntico, justamente por não se deixar reduzir às imposições mentais do Mesmo.

Para se compreender o modo como essa conversão se dá, buscar-se-á reconstruir o itinerário filosófico de Levinas a partir do encontro com Husserl e Heidegger, em 1928, bem como seu interesse pelos conceitos de intersubjetividade e a admiração pelo questionamento heideggeriano sobre o ser e seus fundamentos. Tais perspectivas encontraram na cultura judaica e na concepção de ética dela derivada uma possibilidade de interlocução no pensamento que Levinas desenvolveria como um pontífice entre Atenas e Jerusalém, assumindo um espaço fronteiro entre a ética e a metafísica, entre o Eu e o Tu, entre o Mesmo e o Outro, entre o sujeito e a sociedade, entre o homem e o humano.

Desse modo, poder-se-á acompanhar o pensamento de Levinas como homem em constante busca pelo humano, desde o encontro com a fenomenologia até a consolidação de sua própria filosofia que busca resgatar o humanismo do outro homem, passando da “questão do Outro” – como catalisador da crítica à fenomenologia de Husserl e Heidegger – e estabelecendo a “superação do Outro como questão” ao postular a ética como filosofia primeira e a responsabilidade como resposta à Epifania do Rosto.

3.1 Da questão do Outro na fenomenologia à superação do Outro como questão

Na tradição fenomenológica, diversos temas ganharam destaques à medida que autores foram aprofundando as implicações da metodologia proposta por Husserl. Assim, observa-se que das categorias que focavam nos objetos espaço-temporais, fortemente destacadas pelo pensamento husserliano, passou-se à consideração dos conceitos de utensílio e de mundo na formulação posta por Heidegger em *Ser e Tempo*; à distinção entre ego e eu feita por Sartre em *A transcendência do ego* (publicado em 1936); à ênfase sobre o corpo, dada por Merleau-Ponty em *Fenomenologia da percepção* (publicado em 1945). Entretanto, a ampla recepção da fenomenologia partia sempre do Eu na percepção dos objetos investigados como sendo o sujeito de experiência, uma primazia do Mesmo na consideração do que as coisas são.

Contudo, a supremacia do Eu na tematização dos fenômenos sofre um golpe quando se passa a considerar a possibilidade do Outro ou a imposição dessa possibilidade pelo

aparecimento concreto da outra pessoa como outro sujeito de experiência. Assim, o aparecimento da outra pessoa coloca a questão se há um modo diferente pelo qual o Outro, como outro sujeito de experiência, é experienciado e de que forma esse Outro pode ser experienciado pelo Eu de um modo distinto dos demais objetos de experiência, considerando que o Outro é um outro sujeito de experiência também, mas cuja realidade como tal não é dada ao Eu plenamente, resiste-lhe.

O surgimento do Outro como um outro sujeito de experiência desafia a supremacia do Eu, pois, enquanto sujeito de experiência, o Eu teria acesso direto e sem a necessidade de nenhuma mediação à sua própria consciência e à sua própria experiência, o que possibilita a perspectiva de Husserl de fenomenologia como a descrição da experiência do aparecimento dos fenômenos para a consciência,²⁸ um deslocamento da experiência do objeto de conhecimento para uma atenção rigorosa sobre a experiência de experimentar o objeto de conhecimento. Com o surgimento do Outro, a perspectiva se desloca desse egocentrismo e se desdobra a questão de como se pode, se é que se pode, experimentar a experiência e a consciência do Outro enquanto sujeito de experiência, além de levantar a possibilidade de questionar até que ponto o Eu experiencia o Outro como um ser de consciência, uma vez que o Eu não tem acesso a essa consciência.

É importante frisar que a problematização causada pelo surgimento do Outro, por enquanto, é de ordem epistemológica, ou seja, versa sobre a possibilidade de se conhecer o Outro como sujeito de experiência, como ser dotado de consciência. O ponto central de tal questão é de que modo o Eu poderia ter acesso à consciência do Outro. Perceber esse recorte é fundamental para se compreender a crítica que Levinas fará ao processo de Totalização que o Eu empreende, isto é, à tentativa do Eu de reduzir tudo ao Mesmo, à sua consciência, encarcerando o Outro em uma tematização, reduzindo-o a mais um tema entre tantos outros temas.

Para Levinas, o Outro não pode ser reduzido apenas a um problema epistemológico, uma vez que a relação que se estabelece com ele é de uma outra ordem, isto é, não é apenas uma relação epistemológica, mas, antes disso, uma relação ética. Segundo essa perspectiva, qualquer tentativa de acomodar o Outro nos estreitos limites da experiência meramente epistemológica do Eu constituiria uma violência bárbara ao Outro enquanto outro, um rompimento da relação ética fundamental a qual o Eu é vocacionado a responder:

Nesta perspectiva, faz-se uma diferença radical entre o *sofrimento em outrem* no qual é, para *mim*, minha própria aventura do sofrimento, cuja inutilidade constitucional ou congênita pode tomar um sentido, o único de que o sofrimento seja susceptível, tornando-se um sofrimento pelo sofrimento, mesmo que inexorável, de alguém. Atenção ao sofrimento de outrem que, através das crueldades de nosso século – apesar dessas crueldades, por causa delas – pode afirmar-se como o próprio nó da subjetividade humana ao ponto de se ver elevado a um supremo princípio ético – o único que não é possível contestar – e até a comandar as esperanças e a disciplina práticas de vastos agrupamentos humanos. Atenção e ação que incubem aos homens – ao seu eu – tão imperiosa e diretamente que não lhes é possível, sem decair, esperá-los de um Deus todo-poderoso. A consciência desta obrigação sem

²⁸ David R. Cerbone (2014, p. 13, grifo do autor) afirma que a fenomenologia proposta no pensamento de Husserl é aquela em que “em vez de pedirem para descrever o que você vê, os ‘objetos’ da sua experiência visual, suponha que tivessem pedido a você para descrever seu *ver* dos objetos. Aqui, estão pedindo para você deslocar sua atenção dos objetos que você vê para sua experiência visual dessas coisas [...]”. Desse modo, por *experiência do aparecimento dos fenômenos para a consciência* pretende-se destacar a experiência do ato de experimentar os fenômenos.

esquivança possível torna, certamente com maior dificuldade, forem espiritualmente mais próxima de Deus que a confiança numa teodiceia qualquer (LEVINAS, 2009, pp. 132-133, grifo do autor).

O que Levinas propõe é que o Outro não pode – não deve, poder-se-ia dizer – ser interpretado pelo Eu como um fenômeno, uma vez que, em sua alteridade, o Outro é aquele que resiste a ser objetificado pela experiência do Eu e que nunca é inteiramente manifesto na consciência. Ora, se algo não se manifesta à consciência do sujeito (ao Eu, neste caso), não há a possibilidade de atentar para a experiência da experiência na consciência, o que inviabilizaria a possibilidade de uma fenomenologia do Outro ou mesmo da alteridade. O surgimento do Outro, a epifania do Rosto, colocou a redução fenomenológica num impasse fecundo, pois a partir dele, Levinas propõe uma visada sobre o Outro que tende a respeitar sua plena alteridade, num relacionamento que não tematiza o Outro e o encerra nas estruturas sistêmicas que a tradição intelectual ocidental criou a fim de privilegiar a *ipseidade* do Eu, isto é, não encerra o Outro nas amarras da Totalidade:

Pretendo sugerir a diacronia do futuro a partir da inspiração profética que a impaciência da antecipação da ideia husserliana de visada, de intencionalidade e de pro-tensão não iguala. A ideia do Infinito ensinada no seu paradoxo por Descartes, *pensamento sem igual, que pensa mais do que ele pode conter, cuja sabedoria concreta na obediência ao mandamento procuro dizer, mandamento que, no rosto de outrem, me consagra ao outro homem* – eis algo da “visada do futuro”, para além do por-vir, a verdadeira “fenomenologia” (LEVINAS, 2009, pp. 203-204, grifo meu).

A pretensão do Mesmo de ordenar tudo o que há e de explicar tudo em um sistema perfeitamente hierarquizado em um conjunto articulado de princípios marcou o modo ocidental de se fazer filosofia e todas as demais áreas do saber que derivaram da filosofia com o correr do tempo. A “vontade de saber”²⁹, preconizada por Aristóteles no primeiro parágrafo da *Metafísica*, identificada como pertencente à natureza humana, desdobrou-se na história como busca pela Totalidade, como um esforço renovado a cada época de reduzir e submeter tudo ao Mesmo, como uma tentativa de tornar a realidade externa ao Eu inteligível segundo as categorias e princípios estabelecidos pela consciência do Eu, homogeneizando toda a diversidade em uma unidade tematizada e que tende a ser, sempre e cada vez mais, tematizadora.

Em 1970, ao comentar o mesmo fragmento de Aristóteles, Foucault sugere essa ampliação da sistematização imposta pelo Mesmo ou essa presença de uma propensão à Totalidade na existência nos discursos filosóficos, mas também nos científicos, que passam a construção da verdade nas sociedades ocidentais:

²⁹ Na aula de 09 de dezembro de 1970, Foucault (2014a, pp. 6-7) comenta como as primeiras linhas da *Metafísica* de Aristóteles apresentam-se como um “operador filosófico”, isto é, “com elementos internos ao sistema e inteiramente interpretáveis a partir dele”, que “diz respeito à totalidade do sistema, sua possibilidade e sua justificação”, mas que não se reduzem a um movimento interno presente apenas na obra do Estagirita, uma vez que tal postulação agiria e atuaria sobre o discurso filosófico de modo geral. Foucault chama de “vontade de saber” às análises históricas que estava empreendendo no entorno do ano de 1970 e que deram origem ao curso homônimo que ele ministrou no Collège de France entre 1970 e 1971. Efetivamente, as investigações feitas por Foucault nessa época foram apresentadas de modo ordenado nas obras posteriores, como *Vigiar e Punir*, bem como o faz do título do curso de 1970 o subtítulo do primeiro volume da *História da Sexualidade* que se chama, adequadamente, *A vontade de saber*.

Texto muito conhecido, muito banal e que a localização nas linhas iniciais da *Metafísica* parece manter na margem da obra: “Todos os homens têm, por natureza, o *desejo* de conhecer, o prazer causado pelas sensações é prova disso, pois além de sua utilidade, elas nos agradam por si mesmas e, mais que todas as outras, as sensações visuais.” De fato, este texto pode ser lido do próprio interior da obra: cada elemento recebe da filosofia de Aristóteles seu sentido, seu valor, suas funções: não há nenhum que não seja justificável por ela. E, apesar de seu caráter quase marginal, este texto transparente pode ser reenglobado no interior da obra. Presta-se a uma leitura interna. *Mas se presta também a uma leitura externa: pode-se detectar nele uma operação que diz respeito ao discurso filosófico propriamente dito. E não só o de Aristóteles, mas ao discurso filosófico tal como existiu em nossa civilização* (FOUCAULT, 2014a, pp. 6-7, grifo meu).

A ideia de uma universalização fica explícita já na primeira linha de Aristóteles citada por Foucault: “Todos os homens, por natureza, desejam o saber”. Uma observação atenta de tal premissa revela três teses implícitas, a saber: (a) que existe um desejo no homem que o impulsiona ao saber; (b) que esse desejo é uma característica presente em todos os homens e que; (c) ele é dado (ou herdado) por natureza. A prova de validação que Aristóteles daria para essas teses seria o prazer gerado pelas sensações e, dentre elas, o grande prazer causado pela visão. Desse modo, estabelece-se uma relação direta entre desejo e prazer, entre saber e ver, e faz-se uma conexão entre a Totalidade sistêmica e sistematizadora presente no pensamento ocidental e a assimilação do mundo que o sujeito cognoscente – Mesmo – faz ao submetê-lo a si mesmo na sua relação com o mundo. É essa relação de dominação e homogeneização por meio de uma tematização que o Eu tende a impor sobre o Outro e é, também, a essa relação de violência imposta pelo Mesmo que o Outro resiste.

Em 1961, ao publicar *Totalidade e Infinito*, Levinas já havia apontado para essa relação abusiva imposta pelo Eu, chamando-a de “gozo”, de “viver de...”, de “fruição”. Nessa relação, antevista em Aristóteles, por exemplo, há uma aproximação entre o domínio assimilativo do Eu sobre a realidade e o prazer, que se caracteriza pelo retorno ao Mesmo, por um fechamento em que o Eu se enclausura para gozar daquilo que domina, para satisfazer-se, para contentar-se na fruição dos objetos do mundo e para afirmar a sua independência. Nesse processo, tudo o que não é o Eu termina por ser assimilado por ele. Instaura-se o egotismo em que o Mesmo se coloca como centro de tudo, até do Outro. Com esses conceitos (fruição e desejo), Levinas pretende marcar a separação entre o Mesmo e o Outro, bem como a resistência que o Outro faz à totalização, uma vez que, enquanto sujeito de experiência, o Outro não pode ser plenamente assimilado pelo Eu:

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. Aquilo de que vivemos também não é “meio de vida”, como a pena é meio em relação à carta que permite escrever; nem uma finalidade de vida, como a comunicação é a finalidade da carta. As coisas de que vivemos não são ferramentas, nem mesmo utensílios, no sentido heideggeriano do termo. A sua existência não se esgota pelo esquematismo utilitário que os desenha, como a existência dos martelos, das agulhas ou das máquinas. *Elas são sempre, numa certa medida* – e mesmo os martelos, as agulhas e as máquinas o são também – *objetos de prazer, que se oferecem ao “gosto”, já adornadas, embelezadas. Além disso, enquanto o recurso ao instrumento supõe a finalidade e marca uma dependência em relação ao outro, viver de... delinea a própria independência, a independência da fruição e da sua*

felicidade, que é o desenho original de toda independência (LEVINAS, 2008, pp. 100-101, grifo meu).

Uma imagem que pode ser adequada para a compreensão do conceito de gozo é o processo de alimentação, uma vez que o ato de se alimentar é uma forma básica de fruição, de gozo. Vive-se da alimentação. No ato de comer, a percepção da assimilação é vívida, plástica e bem clara. O alimento consumido pelo sujeito é ingerido, digerido e incorporado ao organismo do sujeito. Tal processo se repete independentemente do tipo de alimento a ser consumido ou da quantidade possível de suas variedades. Os alimentos são mastigados e misturados em uma massa informe no interior do organismo e, independente da sua multiplicidade, são assimilados pela unicidade do corpo que os consome.

O ato de comer é um excelente símbolo para que se possa compreender o movimento estabelecido pela orientação do Eu diante do mundo, pela *ipseidade*, a imposição de um processo racional que tende a tematizar a realidade em uma unicidade conceitual, fazendo de tudo um tema entre temas. É evidente, entretanto, que o alimentar-se é um símbolo não exclusivo, uma vez que já o texto de Aristóteles apresentara a experiência perceptual como a proporcionadora de tal gozo. Esse ponto parece ser tão fundamental que o Estagirita o utiliza como argumento para provar que o homem, por sua natureza, deseja o saber.

Assim, a experiência perceptual é apresentada como um mecanismo de sequestro, de captura, da realidade exterior ao sujeito que se põe a gozar dela. No texto aristotélico, ganha destaque a apreciação que o filósofo faz da visão que, para além de todos os seus aspectos pragmáticos, também é uma fonte de fruição – prazer, gozo – no seu processo de assimilação, de captura da realidade exterior.

É evidente que, se comparado com o ato de comer, a visão é um processo de assimilação menos simples de ser intuído. Na percepção visual, o sujeito apreende o objeto e o transporta para o interior do campo de sua experiência. Torna o objeto sua posse, parte de si. Estabelece-se como o senhor do que antes não lhe era posse. O objeto deixa de estar fora e passa a fazer parte do sujeito que o experiencia. Mais uma vez há a manifestação do poder no ato de ver. Poder que inter-relaciona saber e ver, que faz do objeto visto submisso ao sujeito que o vê, que o investiga a partir da visão, que o dissecar, que analisa seu funcionamento, que se põe como senhor e tematiza o objeto visto. O exercício de tal poder é, ele mesmo, prazeroso, é gozo:

O elo entre visão e tacto, entre representação e trabalho, permanece essencial. *A visão transforma-se em apreensão.* A visão abre-se para uma perspectiva, para um horizonte e descreve uma distância transponível, convida a mão ao movimento e ao contacto e confirma-os. [...] Pela mão, o objeto é no fim das contas compreendido, tocado, apanhado, levado e referido a outros objetos. [...] A visão não é uma transcendência, mas empresta uma significação pela relação que torna possível. Não abre nada que, para além do Mesmo, seria absolutamente outro, quer dizer, em si. [...] Ver é, pois, ver sempre no horizonte. A visão que apreende no horizonte não encontra um ser a partir do além de todo o ser. *A visão como esquecimento do há é devida à satisfação essencial, à satisfação da sensibilidade, fruição, contentamento do finito sem preocupação com o infinito. A consciência regressa a si própria desaparecendo na visão* (LEVINAS, 2008, pp. 185-186, grifo meu).

O ponto central da crítica levinasiana ao gozo é que, nessa perspectiva, permanece a construção ocidental que se estabeleceu desde Platão e que se perpetuou até, pelo menos, Hegel, ou seja, a orientação do Eu que conduz o Outro de volta ao Mesmo por meio do

binômio saber-poder estabelecido pelo pensamento, pela racionalização da realidade, pelo anseio de dominar a realidade pelo pensamento, pela Totalidade. Assim, o gozo deve ser compreendido como a manifestação da necessidade que o sujeito carrega em si, uma vez que o fruir está ligado aos movimentos naturais de conservação da vida biológica do sujeito, bem como está ligado ao domínio das situações que lhe possam ser adversas.

Contrapondo-se ao egoísmo do fruir, Levinas apresenta o Desejo que, para ele, é caracterizado como movimento em direção ao Outro ou que é estrangeiro para o Eu, que lhe é estranho, o que não lhe é dado – o invisível – e que não se pode jamais satisfazer:

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 em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este “eu”, esse “outro”. Dessas realidades, posso “alimentar-me” e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltando. Por isso mesmo, a sua alteridade incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. O desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro. [...] O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é o desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não poderemos satisfazer (LEVINAS, 2008, pp. 19-20).

O Desejo metafísico apresenta-se, portanto, como uma fronteira entre a metafísica e a ética, entre a intimidade do Eu e a exterioridade do Outro. Contudo, essa realidade fronteira não deve ser identificada como o mundo suprassensível de Platão ou o paraíso da narrativa religiosa, assim como não deve ser interpretado como um experimento mental para análise de um evento ou dado, nem como fruto de uma imaginação literária. Para Levinas, o lugar de onde se deve partir é a concretude do Rosto, do relacionamento face a face, em que o Outro aparece e se revela como outro ser de experiência, irreduzível à experiência do sujeito cognoscente que o contempla, impondo por sua alteridade inalterável um mandamento ético ao Eu, do qual esse Eu, tão senhor, não consegue se esquivar.

As ressonâncias entre as obras de Levinas e Foucault se fundam no fato de que ambos se colocam a pensar a identidade – se é que se pode chamar de identidade – do sujeito. É evidente que cada um dos autores parte de premissas que lhe são próprias e se utilizam de métodos diferentes em suas análises, mas é inegável que, em ambos os casos, o sujeito não é visto como simplesmente o ser cognoscente e senhor da experiência, mas também como alguém submetido a uma tirania de poder, a um poder que se exerce sobre essa pessoa sujeitando-a, submetendo-a. Por sua vez, o sujeito que é sujeitoado e se percebe submetido por um poder que almeja com ganas exercer poder sobre outros, sobre o Outro. Na referida passagem de Aristóteles em *Metafísica*, a visão pode ser compreendida como uma forma de poder, um primeiro movimento em direção ao domínio do objeto contemplado, um movimento anterior ao estender a mão para tocar, manipular e possuir o contemplado, o movimento no qual a tematização da realidade pode começar. É o Mesmo – sujeito/sujeitado – almejando experimentar o gozo que deriva do poder, do controle, da dominação, da Totalidade.

Um outro ponto de ressonância se faz presente na concepção que ambos os autores apresentam e compartilham de que os dispositivos de poder e as tematizações do outro enquanto sujeito de experiência, noções de totalidade e de assimilação da realidade do

diferente na subjetividade racional do Mesmo, percorrem toda a história da filosofia ocidental. Nas palavras de Levinas:

Como se a racionalidade, isto é, segundo a acepção ocidental, a absorção do conhecimento pelo ser fosse ainda a semi-embriaguez; como se, compenetrada na sua vigilância de lúcida, a razão identificando o ser dormisse de pé ou caminhasse sonâmbula e ainda sonhasse; como se, na sua sobriedade, ela fermentasse ainda algum vinho misterioso. *Vigilância e dogmatismo que continuam a ser interpretados como saberes*, mais extensos, mais claros, mais adequados. O fato de que a razão possa ser ingênua e ainda insuficientemente desperta, que ela deva desconfiar de sua segurança, mostra-se, em Kant, na aventura “teorética” em que a razão, como sempre no Ocidente, é investida da missão da verdade e se empenha em descobrir o ser; conseqüentemente, nela ou por ela, o ser se mostra enquanto ser. É a presença do ser enquanto ser ou a lucidez da representação que confere ainda, em Kant, a medida da sobriedade, do desembriagamento e da vigilância (LEVINAS, 2002a, pp. 34-35, grifo meu).

Segundo Levinas, o devotamento que o pensamento ocidental faz à razão torna-a a detentora de uma vigilância completa, capaz de uma plena atividade moralizadora e normatizadora; da razão passa-se a uma prática, do conceito de razão entendido e interpretado como conhecimento passa-se a uma universalização dos conceitos de verdade estabelecidos pelo Eu-sujeito-de-experiência como normatizações, normalizações e moralização. Assim, o pensamento racional se traveste de uma identidade que põe o Eu (o paradigma de subjetividade) como modelo para a normatização e normalização do todo e de todos, normatização e normalização do Outro. Por esse movimento de totalidade, a razão retorna a si mesma como uma identidade que se identifica ao voltar a si produzindo a noção de consciência de si, de Mesmo:

Por sua vez, essa vigilância é interpretada como atividade, isto é, como permanecer-o-mesmo ou como um voltar-à-sua-identidade sob toda afecção (como uma imanência) e, assim, como invulnerabilidade, não-fissibilidade, individualidade sob golpes de afecção: invulnerabilidade no sofrer que se chamará unidade do “eu penso”, solidez que significará “eu quero”, mas imediatamente entendida como um apreender, como apercepção transcendental – a passividade da ferida recebida transformando-se em assunção, em síntese e, assim, em simultaneidade sinóptica de presença (LEVINAS, 2002a, p. 35).

Se, por um lado, a história da filosofia ocidental identifica-se com a assimilação imposta pela totalidade e isso exige, dos filósofos, crítica; por outro, é na tradição fenomenológica que Levinas, como filósofo, situará seu alvo mais imediato, uma vez que os temas da totalidade não se fazem menos presentes na fenomenologia que em outras correntes da tradição filosófica. Antes, as noções de assimilação e totalidade estão presentes na fenomenologia em sua própria ideia fundamental: o fenômeno é entendido como aquilo que se mostra, que se manifesta como dado. Essa noção de dado do fenômeno manifesta o caráter totalizante da fenomenologia, uma vez que ela trata tudo como um fenômeno a ser descrito e categorizado pela consciência, assimilando tudo e tratando tudo como mesmo, reduzindo todas as coisas ao olhar dominador do sujeito cognoscente.

Nem mesmo Heidegger, enquanto fenomenólogo, teria sido capaz de romper com a totalidade assimilativa de fenomenologia proposta por Husserl. Na obra *Ser e Tempo*, Heidegger caracteriza seu projeto filosófico como uma ontologia fundamental que objetiva

responder à questão sobre o significado do ser em geral, o que havia sido esquecido na história da filosofia. Entretanto, tal perspectiva manifesta na obra heideggeriana, segundo a leitura de Levinas, a continuação da totalidade que pretende equiparar o conceito de ser com a noção de fenômeno como aquilo que se mostra, como aquilo que se dá. Tal equiparação não se distanciaria da concepção de Husserl de consciência intencional, pela qual os objetos intencionais são constituídos. Em ambos os casos, fica evidente que a fenomenologia herda, por assim dizer, as tendências totalizantes e assimilativas da tradição filosófica ocidental.

Levinas identifica, portanto, que na fenomenologia proposta por Husserl³⁰ o caráter absoluto da primeira pessoa do singular (Eu), imposto pela redução fenomenológica, fixa-se como uma questão no que tange ao aparecimento do Outro. Partindo da redução transcendental de Husserl, Levinas (cf. 2002a, p. 36) identifica que, no sistema da fenomenologia, o Eu é o único sujeito autêntico e genuíno de experiência e que, portanto, também Husserl, como Descartes, parte de um solipsismo na construção do seu itinerário rumo ao conhecimento. Solipsismo que reduz a percepção da verdade ao que o sujeito é capaz de tematizar em sua experiência:

Essa vigilância do Eu que vem das profundezas da subjetividade que transcende sua imanência, *de profundis* do espírito, ruptura no coração da substância, insônia, tudo isso se descreve, seguramente em Husserl, como intencionalidade. O eu-em-estado-de-vigília *vela o objeto*, permanece atividade objetivante até sob sua vida axiológica ou prática. É da alteridade do objeto, do choque do real que depende, aqui, o desembriagamento do despertar. [...] O despertar responde ainda a uma alteridade a *ser assimilada pelo Eu. É bem essa assimilação que a metáfora ótica do raio exprime, o qual, a partir do eu desperto, se dirige sobre o objeto que o despertara, se dirige sobre ele à guisa de saber, espírito assimilando o que o atinge*. Seguramente (LEVINAS, 2002a, p. 45, grifo meu).

A fenomenologia proposta por Husserl começaria com a redução ao fluxo da experiência do Eu, que em Husserl é identificado como ego transcendental. Desse ponto nuclear de partida, por meio da constituição,³¹ o sujeito projeta-se para fora. A questão que tal argumentação levanta é que, se o ponto de partida para a constituição dos objetos é o Eu do *cogito*, esse princípio constitutivo não se faz suficiente para justificar ou sustentar a existência de outros Egos como, também eles, sujeitos de experiência, como Outros.

A própria noção de outro implica que esse sujeito – o Outro – exista fora do fluxo de experiência imanente do Eu – o Mesmo – e, portanto, como possuidor de seu próprio fluxo de experiência, o Outro como outro-sujeito-de experiência. Por mais que o Eu pretenda, a constituição do Outro enquanto outro lhe escapa, foge de seu fluxo de experiência e o frustra.

Na proposta de Husserl, a possibilidade dos outros serem para o Eu é um problema e uma questão desconcertante, é a “questão do Outro” que clama por uma solução. O que Levinas pretende é superar a ideia do “Outro como questão”, entendendo que o problema não reside no Outro, mas na formulação da questão, isto é, em encarar o problema do outro como um problema de constituição no Eu, uma vez que tal perspectiva supõe a constituição do Outro no – dentro – do campo de experiências do Eu, violência que retira e nega ao Outro seu próprio modo de ser, sua alteridade:

³⁰ Segundo a leitura dos textos de Levinas dão a entender, Husserl mantém-se preso à noção cartesiana de solipsismo e a partir dela entende a objetividade do mundo como totalidade e sentido do ser.

³¹ Por meio da intencionalidade se constituem quaisquer objetos intencionais, objetos reais e assim por diante.

O Eu está em si e em si ele está aqui e aqui ele está no mundo. É preciso arrancá-lo desse enraizamento. A Redução Transcendental de Husserl tem a vocação de despertá-lo do entorpecimento, de re-animar sua vida e seus horizontes perdidos no anonimato. *A redução intersubjetiva a partir do outro arrancará o eu de sua coincidência consigo e com o centro do mundo, mesmo que Husserl não cesse de pensar na relação entre o eu e o outro em termos de conhecimento* (LEVINAS, 2002a, p. 48).

Para Levinas, o afastamento que ele experimenta em relação à filosofia transcendental de Husserl se deve, antes de tudo, ao fato de nela aparecer “ – conforme uma venerável tradição ocidental – um privilégio do teórico, privilégio da representação, do saber, e, conseqüentemente, do sentido ontológico do ser” (LEVINAS, 2009, p. 166) em detrimento do mundo da vida (*Lebenswelt*) e da prioridade da relação à outrem, elementos que não são redutíveis às estruturas de saber, mas que rompem o isolamento solipsista do Mesmo e inauguram um outro modo que ser. Momento único pois “o quadro da ontologia rompe-se aqui: o sujeito passa do Mesmo – que excluía ou assimilava o outro – ao despertar do Mesmo *pelo* outro, desembriagando-se de sua identidade e de seu ser” (LEVINAS, 2002a, p. 52, grifo meu). Para o pensamento levinasiano, esse outro modo que ser corresponde à desnucleação do sujeito realizada pela “responsabilidade por Outrem, como substituição a ele, sob a ordem do Infinito, onde o Infinito – nem tema, nem interlocutor – desperta-me para a vigilância, para velar pelo próximo” (LEVINAS, 2002a, p. 52).

Essa posição de Levinas exige uma ruptura radical com o princípio de primazia do Eu como sujeito de experiência proposta por Husserl, pois tal perspectiva “é temperada [...] pela reciprocidade das relações intersubjetivas, e isso procede de uma tradição tenaz, para a qual espírito equivale a saber, liberdade a começo e na qual o sujeito, embora desnucleado, persiste como a unidade de apercepção transcendental” (LEVINAS, 2002a, p. 50).

Antes de Levinas, Heidegger já havia apontado que o problema das outras consciências era um pseudoproblema. Tal perspectiva é muito coerente com a recusa que o próprio Heidegger fará da redução fenomenológica proposta em Husserl. Esse posicionamento heideggeriano fica latente na compreensão do *Dasein* como ser-no-mundo, pois essa primazia elimina a perspectiva egocêntrica da qual parte Husserl.

Ora, a formulação do *Dasein* como ser-no-mundo coloca o Eu e o Outro, desde o começo, juntos, lançados no mundo. Ao recusar o projeto teórico husserliano, Heidegger parte do mundo, no qual o *Dasein* se mantém, e – a partir do próprio mundo dado – encontra os outros, o Outro. Isto quer dizer, em uma linguagem levinasiana, que a realidade do eu sujeito de experiência e a do outro como sujeito também de experiência são realidades sincrônicas em suas manifestações à consciência, são co-manifestas, e o Outro se revela como um ser outro que é o mesmo que eu. Reciprocidade intercambiável nas condições de eu e tu, segundo a qual um eu só o é diante de um tu que é um outro eu a quem o eu inicial manifesta-se como tu. Circularidade da co-presença que Levinas criticará, mas que já se configura como um avanço fenomenológico e que pode ser encontrada em *Ser e Tempo*, §26:

Os “outros” não significa todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *ninguém* se diferencia propriamente, entre os quais também se está. Esse estar também com os outros não possui caráter ontológico de um ser simplesmente dado “em conjunto” dentro de um mundo. O “com” é uma determinação da pre-sença. O “também” significa a igualdade no ser enquanto ser-no-mundo que se ocupa dentro de uma circunvisão. “Com” e “também” devem ser entendidos *existencialmente* e não categorialmente. Na base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre o mundo

compartilhado com os outros. O mundo da pre-sença é mundo compartilhado. O ser-em é *ser com* os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é co-pre-sença (HEIDEGGER, 2005, pp. 169-170, grifo do autor).

A simultaneidade, a cotidianidade, na qual o aparecimento do Eu e do Outro se dá elimina qualquer distinção entre ambos, marcando o Eu e o Outro – todos os Outros – com uma *ipseidade* de ser, revelando que o modo de ser do Eu (sendo esse Eu entendido como o mesmo nos dois lados da relação) é ser-no-mundo, é *Dasein*. Se é *Dasein*, ser-no-mundo, pressupõe-se como “ser-com”, pois o estar no mundo é já estar sempre com a possibilidade do “com”, é ter sempre a compreensão do outro e isso fica explícito no começo do § 26 de *Ser e Tempo* (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 173) quando se diz que, no modo de ser do ser-no-mundo, o mundo mais próximo se revela ao sujeito no “mundo circundante mais próximo” como, por exemplo, os instrumentos para o artesão que, em ação, trazem para perto a presença, o outro a quem a obra se destina. O *Dasein* como ser-no-mundo é ser-com e, por isso, para Heidegger, não há uma preocupação sobre como a compreensão sobre o outro como outro sujeito de experiência é possível, além dos casos especiais em que se pensa a questão da empatia, isto é, aquilo que o outro pode estar pensando ou sentindo. Entretanto, de modo geral, Heidegger parece ser indiferente ao problema – ou pseudoproblema, segundo ele – epistemológico do outro como sujeito de experiência.

Apesar de sempre reconhecer em Heidegger uma figura incontornável na história da filosofia,³² Levinas identifica que no § 26 de *Ser e Tempo* há uma subsunção do Outro como sendo – ou possuindo – o mesmo modo de ser do eu e tal postura eliminaria a alteridade do Outro e o colocaria refém da *ipseidade* do Mesmo, violência que antecede ao homicídio do Outro, descumprimento do mandamento “não matarás” que o Rosto do Outro traz ao Eu. Princípio e gênese de todo o horror do preconceito e da possibilidade de fazer com que o homicídio que se impôs pela consciência e na consciência do Mesmo se manifeste, agora, como um processo físico de agressão e de impedimento dos funcionamentos biológicos do corpo do Outro. Ou seja, a morte do Outro que começa pela redução dele a um tema – tematização – transforma-se em uma estrutura de imposição de poder que termina por ceifar do Outro a vida.

Ao se colocar a pensar a partir de Heidegger, entende-se o porquê de Levinas realizar um recorte muito específico da alteridade, estabelecendo a relação Mesmo-Outro, Eu-Tu, como ponto de inflexão para sua filosofia, chamando a atenção para o fato de que essa relação seja estabelecida por seres humanos, não que o sujeito não se relacione com outros entes – animais, plantas – ou que essas outras esferas de relações³³ sejam esvaziadas de sentido, mas

³² Nas palavras de Levinas: “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 famosa diferença ontológica. O rigor com o qual isso era pensado no brilho das formulações, absolutamente impressionantes. Até o presente, isto é amiúde mais precioso que as últimas consequências especulativas do seu projeto, o fim da metafísica, os temas da *Ereignis*, o *es gibt* em sua misteriosa generosidade. O que me fica de Heidegger é a aplicação genial da análise fenomenológica descoberta por Husserl e, infelizmente, o horror de 1933” (LEVINAS, 2007, pp. 64-63)

³³ O que diferencia a proposta relacional de Levinas da que fora apresentada por Buber. Martin Buber (1878-1965), além de propor uma reciprocidade entre o Eu-Tu e uma compreensão do Tu como um Eu a quem o Eu se dirige, apresenta a relação com as coisas segundo o modelo de relação Eu-Tu. Em um elegante desacordo, Levinas entende a relação com as coisas – instrumentos, objetos, plantas e animais – como fora da ordem dialógica assimétrica na qual o Outro aparece ao Eu. Sem essa característica dialógica que exige do Eu uma resposta, a responsabilidade ética seria mitigada. Não é que não exista uma ética no trato das coisas ou dos demais seres vivos, mas, sim, que a ordenação ética do Eu em relação a essas esferas de relações possíveis é sempre ordenada em vista do “não matarás” que promana do Rosto do Outro, é sempre em vista de cuidar do Outro.

que a relação entre o Eu e o Outro é uma relação pré-lógica (cf. LEVINAS, 2007, pp. 110-112), isto é, uma relação que antecede o Estado em seu sentido moderno e a política no seu sentido grego, uma vez que mesmo antes do Estado e antes da política o outro não é primeiro objeto de compreensão e apenas depois um interlocutor. As duas relações confundem-se. O papel de interlocutor, o assumir um local de fala como possibilidade de exercer poder por meio do discurso é uma marca da configuração política que se estende se desenvolve desde a *ágora* grega, lugar onde as configurações de poder que se estabelecem, fazem-no pela fala, pelo discurso. Dito de outra forma, da compreensão de outrem que se dá ao aparecer é inseparável sua invocação e, portanto, um discurso. Isso implica que da ética é inseparável a política como um segundo momento (cf. LEVINAS, 2009, p. 27). Portanto, há uma defesa da anterioridade da ética como resposta a esse Rosto que surge e fala ao Eu antes de qualquer palavra, que fala em seu silêncio de existir em uma alteridade que não se resume ao fato de que o Outro se pareça com o Eu, mas que mantenha a singularidade de seus atributos e propriedades. Esta anterioridade se diz como anterioridade ao Estado ou a ordem política. Para Levinas, a questão do Outro é uma questão radical:

Mas, antes de qualquer atributo, você é um outro que não eu, outro de outro modo, outro absolutamente! E é essa alteridade outra, além daquela que se deve aos atributos, que é sua alteridade; ela é logicamente não-justificável, logicamente indiscernível. A identidade do eu não é o resultado de um saber qualquer: eu me encontro sem me procurar. Você é você e eu, eu sou eu: isso não se reduz ao fato de que nós diferimos por nosso corpo ou pela cor de nossos cabelos ou pelo lugar que ocupamos no espaço (LEVINAS, 2007, pp. 86-87).

Contudo, o século XX, em que se desenvolveu e ganhou espaço a fenomenologia, ainda via a questão do Outro a partir do Eu como sujeito de experiência ou como um outro Eu a que o Eu chama de Tu ao se dirigir. Tal posição fica muito evidente no pensamento de sartreano.

Influenciado pelo modo de propor a questão do Outro feito por Heidegger, Sartre (1905-1980), em sua obra *O ser e o nada*, inicia a terceira parte de seu ensaio de ontologia fenomenológica com a concepção de que se se toma a perspectiva da própria existência individual para se compreender a existência do Outro e isso acarretará, naturalmente, um favorecimento epistemológico do Mesmo e de sua experiência sobre a realidade do Outro. Tal movimento é tão centrado no Eu que a consciência do Mesmo projeta-se em direção ao dado consciente do Outro no que ele poderia estar pensando acerca do Mesmo, produz juízos de valor e estabelece na consciência do Mesmo o que o Outro vê do Mesmo, isto é, estabelece uma verdade sobre a experiência do Outro sobre o Mesmo, mas experiência que o Mesmo nunca teve e nunca poderia ter justamente por ser experiência do Outro enquanto sujeito de experiência e, portanto, irredutível à experiência do Mesmo, mas por ele imaginada e estabelecida como verdade:

Decerto, *minha* vergonha não é reflexiva, pois a presença do outro à minha consciência, ainda que à maneira de um catalisador, é incompatível com a atitude reflexiva: *no campo da minha reflexão, só posso encontrar a consciência que é minha*. O Outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim tal como apareço ao Outro. E, pela aparição mesmo do Outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre um objeto, pois é como objeto que apareço ao Outro. Contudo, este objeto que apareceu ao Outro não é uma imagem vã na mente do Outro. Esta imagem, com efeito, seria inteiramente imputável ao

Outro e não poderia me “tocar”. [...] *Reconheço* que sou como o Outro me vê (SARTRE, 2015, pp. 289-290, grifo meu).

Apesar de dizer que tal operação não é como se o Eu encontrasse em si mesmo um modo de ser do que o Mesmo é para o Outro (cf. SARTE, 2015, p. 290), Sartre segue em primeira pessoa – Eu – estabelecendo o Outro como necessário para que o Eu capte as estruturas de seu próprio ser. Contudo, percebe-se que se parte da *ipseidade* para que se levantem as duas questões que Sartre identificará como relevantes e que devem ser respondidas: a questão sobre a existência do Outro e a questão sobre a relação ou as relações possíveis entre o ser do Eu e o ser do Outro.

O posicionamento de Sartre é um indicativo da totalidade que subsiste ainda na fenomenologia, uma vez que faz do Eu enquanto sujeito de experiência o ponto inicial para a possibilidade de estabelecer qualquer discurso acerca do mundo. De fato, Husserl já indicara o sujeito – Eu – como o ponto zero da orientação sobre o mundo, ou seja, o mundo experienciado pelo Mesmo é o mundo organizado entorno do próprio Mesmo estabelecido como senhor que ordena, organiza e tematiza a realidade ao redor de si. O mundo experimentado pelo Eu em seu egoísmo e isolamento é um mundo em que tudo é estabelecido, na solidão do sujeito, tendo o Mesmo como referência, como critério testificador da verdade.

Se, por um lado, o pensamento sartreano ainda privilegia a dominação do Mesmo, a construção tematizante da realidade a partir de si, por outro, evidencia que o aparecimento do Outro rompe e fragmenta o privilégio egocêntrico do Mesmo por destacar o surgimento de um ser – à experiência do Eu – que tende a ser entendido como objeto, mas que resiste à objetificação por possuir, de modo completamente livre do assentimento ou não do Mesmo, a sua própria experiência a partir da qual o mundo é percebido e organizado. Assim, inaugura-se uma distância infinita entre o Mesmo e o Outro, uma assimetria absoluta. A presença do Outro é o fugir de toda realidade, que o Mesmo julgava possuir, em direção a um novo centro de referência – o Outro – que o Mesmo não pode, absolutamente, dominar ou tematizar.

Assim, mesmo em Sartre, é possível identificar como o aparecimento do Outro desloca, descentraliza, o Eu e faz com que o Outro – portador de uma consciência e sujeito de sua própria história, vindo de um passado que nunca foi presente para o Eu, caminhando em direção para um futuro que não emana do presente do Mesmo – reagrupe em torno de si a realidade do mundo, que não é mais habitação solitária do Eu solipsista.

Fica muito evidente, em Sartre, que o aparecimento do Outro enquanto outro sujeito de experiência escapa completamente da possibilidade de o Mesmo reduzir a si a realidade do Outro em sua alteridade, ponto que o Mesmo jamais pode experimentar do Outro:

[...] sou incapaz de habitar a perspectiva ocupada pelo outro. Mesmo que eu fosse me mover para a locação precisa do outro e o movesse para fora do caminho, orientando, por conseguinte, meu corpo precisamente como o seu estava, antes de minha intrusão, eu ainda não estaria tendo sua experiência, e, na verdade, sua experiência continuaria de qualquer que fosse a nova localização que ocupasse, efetivando, por conseguinte, mais outro agrupamento do qual não sou inteirado. Conforme Sartre, os objetos e suas qualidades voltam “para o outro uma face que me escapa. Apreendo a relação entre [os objetos e suas qualidades] e o outro como relação objetiva, mas não posso” apreendê-los como eles aparecem para ele. A aparição do outro é, portanto, a aparição de um objeto que “me roubou o mundo” (CERBONE, 2014, p. 209).

Apesar de referir-se ao Outro como objeto, o pensamento de Sartre faz um grande avanço ao reconhecer a ruptura radical que o aparecimento do Outro realiza. Por meio da ideia de ruptura, há uma descontinuidade com relação ao pensamento de Heidegger no §26 de *Ser e Tempo*, uma vez que esse faria uma assimilação do Outro no interior do Mesmo como sendo um outro Eu a quem o Eu se dirige como um Tu a que se tem acesso ambientalmente, no seu ser-no-mundo, na copresença (cf. HEIDEGGER, 2015, pp. 176-177). Em Sartre, o escapismo do Outro enquanto outro sujeito de experiência – experiência essa completamente não apreendida pelo Mesmo – é um passo mais amadurecido no reconhecimento da irredutibilidade do Outro ao Mesmo presente na relação ética proposta por Levinas, pois tal irredutibilidade rompe a homogeneidade da experiência epistemológica do Mesmo, freia a tendência à totalização e possibilita a contemplação do encontro com o Rosto do Outro que surge segundo a ordem ética ou do Infinito.

Um outro ponto marcante na posição de Sartre acerca do Outro é que sua realidade como um Outro sujeito de experiência – como uma outra subjetividade – é evidenciada com clareza quando sua experiência (a do Outro) é dirigida ao Mesmo, mais que quando essa experiência é direcionada aos objetos de experiência comum para o Outro e para o Mesmo. Por mais que os objetos escapem ao Mesmo quando o Outro surge, é na relação intersubjetiva, isto é, na experimentação que o Mesmo faz de ser experienciado pelo Outro, de ser capturado pelo olhar do Outro não como um sujeito, mas como um objeto, que o Mesmo faz a experiência, quase que tangível, da realidade dessa presença incômoda e que desloca o centro de referência para um outro ponto em que o Eu não é senhor, em que a *ipseidade* do Mesmo não domina e que resiste soberanamente a toda tendência do Eu de tematizar ou conceituar.

Tal manifestação do Outro como sujeito que faz uma experiência do Mesmo já está presente no começo da terceira parte de *Ser e Nada*, a qual Sartre denomina de “O para-outro” (cf. SARTRE, 2015, p. 287). De fato, no começo dessa seção, ao apresentar o problema – ou a questão – do Outro, Sartre principia por analisar a vergonha e desenvolve seu raciocínio até o surgimento do Outro:

Com efeito, quaisquer que sejam os resultados que se possam obter na solidão pela prática religiosa da vergonha, a vergonha, em sua estrutura primeira, é vergonha *diante de alguém*. Acabo de cometer um gesto desastrado ou vulgar: esse gesto gruda em mim, não o julgo nem o censuro, apenas o vivencio, realizo-o ao modo do Para-si. Mas, de repente, levanto a cabeça: alguém estava ali e me viu. Constato subitamente toda a vulgaridade do meu gesto e sinto vergonha (SARTRE, 2015, p. 289, grifo do autor).

A experiência que o Mesmo faz de ser visto pelo Outro é o que traz o Outro para o campo perceptual do Eu. Tal experiência – o ser visto – deve estar submetida ao que Sartre denomina de “olhar”, isto é, quando o Mesmo faz a experiência do Outro como um objeto que pode lhe experienciar, olhá-lo como objeto. O Eu percebe-se como um objeto que pode ser percebido e capturado pela perspectiva inédita aberta pelo aparecimento do Outro:

Em suma, aquilo a que se refere a minha apreensão do outro no mundo como sendo provavelmente um homem é minha possibilidade permanente de ser visto-por-ele, ou seja, a possibilidade permanente para um sujeito que me vê de substituir o objeto visto por mim. O “ser-visto-pelo-outro” é a verdade do “ver-o-outro”. Assim, a noção de Outro não poderia, em qualquer circunstância, ter por objetivo uma consciência solitária e extramundana, na qual sequer posso pensar: o homem se define com relação ao mundo e com relação a mim; é este objeto do mundo que determina um escoamento interno do universo, uma hemorragia interna; é o sujeito que a mim se revela

nesta fuga de mim mesmo rumo à objetivação. Mas a relação originária entre eu e o Outro não é somente uma verdade ausente que viso através da presença concreta de um objeto em meu universo; é também uma relação concreta e cotidiana que experimento a cada instante: a cada instante o Outro *me olha* (SARTRE, 2015, p. 332).

Apesar de na obra de Sartre o Outro aparecer como um objeto inúmeras vezes, o aparecimento do Outro é a marca de ruptura do absolutismo da experiência do Mesmo, além de marcar o surgimento de uma realidade que resiste à assimilação que o Mesmo tende a realizar. Entretanto, a relação entre o Eu e o Outro é infectada pela tendência de totalidade e de assimilação, expressa pela realidade do olhar que objetifica, que reduz o Outro a um objeto entre objetos, ainda que esse Outro seja Eu.

A objetivação – quer do Eu, quer do Outro – gera, na fenomenologia de *Ser e Nada*, uma concepção de relação marcada pelo não acolhimento, pela não hospitalidade, pela hostilidade, pela suspeita, pela ameaça e pelo antagonismo. Tal relação é uma consequência da concepção do Outro permeada pela totalidade que tematiza e objetifica, que reduz a realidade do Outro a um tema entre temas a serem assimilados pelo Mesmo. É nesse ponto, portanto, que a relação deixa de ser ética, pois vê no Outro uma ameaça, e, ao fazer isso, já estabelece uma redução conceitual da alteridade do Outro a um tema – ameaça – que precisa ser aplacado e neutralizado, reconduzido a unicidade da Totalidade imposta pelo domínio do Mesmo.

Poder-se-ia afirmar que o Outro sartreano é compreendido como uma fachada que olha o Eu e diz do Eu algo. Tal movimento, expressão da totalidade tanto no sentido Outro-Eu quanto no sentido Eu-Outro, é uma consequência da falta de sentido da aparição do Outro, o que impede a possibilidade de uma resposta ética da parte do Eu, uma resposta que expresse-se como hospitalidade e acolhimento, uma resposta à vulnerabilidade do Outro antes da percepção da vulnerabilidade do Eu ante o Outro. Vulnerabilidade do Outro que conclama o Eu a uma resposta. Vulnerabilidade que se revela na nudez do Rosto:

A abordagem dos seres, na medida em que se refere à visão, domina os seres, exerce sobre eles um poder. A coisa é dada, oferece-se a mim. Mantenho-me no Mesmo, tendo acesso a ela. O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado – porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objecto que precisamente se torna conteúdo (LEVINAS, 2008, p. 188).

Para Levinas, diferentemente de Sartre, a aparição do Outro excede a própria aparição, isto é, não pode ser reduzida à impressão que esse evento causa ao Mesmo, pois, para Levinas, a percepção é uma forma fundamental da intencionalidade e, como tal, envolve completamente o conteúdo intencional fazendo do objeto percebido um conteúdo da experiência do Mesmo, compreensão da alteridade do Outro na imanência do Mesmo, redução da infinitude do Outro à totalidade.

Deve-se destacar, evidentemente, que tal análise diz respeito ao campo epistemológico – se assim se pode dizer – da aparição do Outro ou da questão do Outro. Assim sendo, o conceito de compreensão não deve ser tomado de modo literal, uma vez que quando o Eu fixa o seu olhar no Outro, o Outro é – torna-se – o conteúdo da experiência visual do Eu. Contudo, este Outro-conteúdo permanece fora do Eu, permanece no ali do campo de visão do Eu, que o apreende. Relação que transcende ao campo da razão abarcante, que lhe exerce resistência e que não se dobra ao seu poder: o Outro que é conteúdo da visão do Mesmo é infinitamente além do Mesmo, está fora e não aceita ser assimilado, uma vez que sua revelação no Rosto

não aceita ser vista e nem tocada pelo Mesmo. O Outro “permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho, mas o seu rosto, onde se dá a sua epifania e que apela para mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum” (LEVINAS, 2008, p. 180), assimetria radical que testemunha o nascimento do diálogo, da “palavra que nasce da diferença absoluta” (LEVINAS, 2008, p. 180), nascimento da linguagem como necessidade de dar ao Outro do que há no interior do Eu, reposta ao apelo “não matarás” que o Outro fez a partir do silêncio de seu aparecimento. Linguagem que diz ao Outro “sê bem-vindo”, que faz do Eu acolhida da realidade da alteridade do Outro em sua transcendência, infinitude e resistência.

Um outro ponto interessante de ser notado é que Levinas faz uma comparação direta entre os objetos que se dão ao conhecimento perceptual do Eu e o Rosto. Para ele, os objetos se dão e, nesse movimento, quer pela visão ou pelo tato, se deixam dominar. O Rosto não. Segundo o autor franco-lituano, o Rosto, como tal, não pode nem ser visto e nem tocado. Evidentemente, Levinas pretende, com isso, marcar a recusa de ser compreendido e captado que o Rosto revela. Além disso, fica claro também que ele não está tratando do rosto enquanto a parte do corpo que pode ser percebida pelos sentidos, o rosto literal. Ao tratar do Rosto, Levinas pretende manifestar o que acontece no encontro entre o Eu e o Tu, entre o Eu e o Outro, uma realidade assimétrica e misteriosa em que nunca se é capaz de realizar uma compreensão total da realidade do Outro que surge; uma diacronia radical que nunca é capaz de captar o tempo que com o Outro chega, um passado que nunca foi presente para o Eu e um futuro que nunca passará pelo presente do Eu; uma ambiguidade imposta pela vulnerabilidade que se manifesta na expressão do Outro, um poder ferir de morte ao Outro e um apelo que ecoa tal qual mandamento que se impõe ao Eu: “não matarás”.

Esse aspecto de mistério que o Outro comporta é presente de dois modos: (a) o Outro pode escolher não se dar a conhecer, pode escolher esconder parte de si e de sua história, pode selecionar ao que o Eu terá acesso de si e (b) mesmo que queira dar-se, o Outro é portador de uma santidade,³⁴ de uma separação tal que jamais o Eu pode ocupar o lugar de experiência do Outro, o que implica que sua subjetividade é e será sempre oculta ao Mesmo, não abarcável pela experiência racional do Eu, sempre um mistério.

A realidade misteriosa que habita o Outro é um indicador de outra característica presente no encontro face a face que só no Rosto se revela: imprevisibilidade. O encontro com o Outro não é regido por nenhum tipo de previsibilidade possível. É claro que o Eu se põe em relação com o Outro com uma série de expectativas e age contando com elas, mas aquilo que de fato o Outro realizará é imprevisível ao Eu, foge-lhe, escapa a sua compreensão. Desse modo, todo encontro é marcado por uma surpresa, o Outro reserva em si a possibilidade de sempre surpreender o Eu mais por sua imprevisibilidade que por sua resistência real a dominação. Imprevisibilidade que é o maior modo de resistência.

A imprevisibilidade do Outro é o fundamento para que Levinas recuse a reciprocidade como uma condição para se pensar a ética. A resposta do Outro é imprevisível, o Eu não pode supô-la para agir eticamente. O mandamento “não matarás” não é um apelo para o Outro ou pelo menos o Eu não pode presumir isso. O Eu é responsável por acolher esse mandamento que lhe vem dirigido do Rosto do Outro, mesmo que o Outro não lhe diga nada, não lhe peça nada ou mesmo que o Outro não responda eticamente. Para Levinas, “o outro passa a frente de mim, eu sou para o outro. O que o outro tem como deveres em relação a mim, é problema dele, não meu” (LEVINAS, 2007, p. 92).

³⁴ Santo, em hebraico *kadosh*, é um termo que designa a ideia de separação, de reservar para uma destinação particular. Dentro da cultura judaica, é o atributo por excelência da divindade.

Na escrita levinasiana, o modo como o Outro é descrito fenomenologicamente distingue-se do modo como se pode abordar, pelo mesmo método, qualquer outro objeto. Uma das marcas significativas de tal diferença é o envolvimento que o Outro faz do Eu. Diante do Outro há uma imposição ética e um apelo de resposta que nenhuma outra presença exige do Eu. Além disso, o modo como o Eu relaciona-se com o Outro é o qualificativo dessa relação que é encontro, diálogo e resposta, evento que, com os objetos, por mais fascinantes que sejam, não se dá:

Nossa relação com ele [o Outro] consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta relação excede a compreensão. Não só porque o conhecimento de outrem exige, além de curiosidade, também simpatia ou amor, maneiras de ser distintas da contemplação impassível. Mas também porque, na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal (LEVINAS, 2009, p. 26).

Para Levinas, o aparecimento do Outro não coincide com uma tematização dele ou com uma compreensão dele, mas com uma invocação dele que é o próprio ato de conhecê-lo no seu dar-se à consciência do Eu. Tal fenômeno de dialogicidade é uma característica fundamental do ente humano que aparece como Outro, como epifania no Rosto.

Com a concepção de epifania, Levinas afasta-se ainda mais da noção heideggeriana de copresença do Eu e do Outro no mundo, quer por romper com a horizontalidade presente em tal visão e que não subjaz na noção de epifania que traz, implicitamente, a noção de uma verticalidade na qual o Outro ocupa a posição superior, quer por não ater-se às noções de manipulação, posse e consumo presentes em Heidegger. Com a epifania do Outro, Levinas sustenta que, como Heidegger sugere, o Eu compreende o ser no Outro para além de sua singularidade de ente, mas na relação que se dá e estabelece, o Eu chama o Outro de ser e ao chamá-lo, invoca-o. O pensamento não se reduz a uma contemplação interior, mas faz-se expressão e linguagem, torna-se palavra, encarna-se em um diálogo:

O homem é o único ser que não posso encontrar sem lhe exprimir este encontro mesmo. O encontro distingue-se do conhecimento precisamente por isso. Há em toda atitude referente ao humano uma saudação – até quando há recusa de saudar. A percepção não se projeta aqui em direção ao horizonte – campo de minha liberdade, de meu poder, de minha propriedade – para apreender, sobre este fundo familiar, o indivíduo. Ela se reporta ao indivíduo puro, ao ente como tal. E isto significa, precisamente, se se quiser exprimi-lo em termos de “compreensão”, que minha compreensão do ente como tal é já a expressão que lhe ofereço desta compreensão (LEVINAS, 2009, pp. 28-29).

Fica evidente, portanto, que diferente do que acontece com os demais objetos experienciados pelo Eu, o encontro não pode ser expressado de outra forma a não ser a pessoa com quem ele se dá. O encontrar se revela no encontro com o Outro e é nesta dialogicidade que se estabelece toda condição de possibilidade para que se possa dizer que existiu um encontro, pois é nessa circunstância que a assimetria entre o Eu e o Outro se revela, a diacronia se exprime e surge a ocasião para a fala.

Compreende-se, então, que a fala cumpre um papel de ponte entre a realidade do Eu e a inabarcável e misteriosa realidade do Outro. E no encontro com esse Outro que se dá ao Eu na epifania que a capacidade humana de articular sons em palavras e de exprimi-las pela boca – a fala – faz-se diálogo, pois somente diante do Outro o Eu humano encontra alguém que lhe possa escutar com entendimento do que é dito e lhe possa responder. Encontrar é dialogar, é

conversar. Mesmo que uma das partes se recuse em dizer qualquer coisa, esta recusa já fala, já exprime uma mensagem e já se abre para a possibilidade de uma resposta:

A relação com outrem, portanto, não é ontologia. Este vínculo com outrem que não se reduz à representação de outrem, mas à sua invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a religião. A essência do discurso é oração. O que distingue o pensamento que visa a um objeto de um vínculo com uma pessoa é que neste se articula um vocativo: o que é nomeado é, ao mesmo tempo, aquele que é chamado (LEVINAS, 2009, p. 29).

É fundamental perceber que o conceito de religião aqui é ressignificado e passa a exprimir a própria sociabilidade entre o Eu e o Outro, sociabilidade tal que não pode ser reduzida a uma compreensão prévia por parte do Eu e que, por esta condição, afasta-se do exercício do poder da totalidade, abrindo a possibilidade para que, no Rosto do Outro, possa-se descobrir a revelação – epifania – do Infinito. Na obra levinasiana, religião não supõe necessariamente uma teologia ou uma mística, mas significa a relação com o ente enquanto tal.

Desse modo, a rejeição da proposta ética de Levinas que Alain Badiou (1937-) faz em sua obra *Ethics: an Essay on the understanding of Evil* (2001, pp. 18-29), apesar de aguda e pertinente para uma apreciação mais amadurecida do pensamento levinasiano, não parece sustentar-se, uma vez que sua crítica centra-se no fato de Levinas apresentar termos de origem religiosa em seus textos. De fato, Badiou afirma que se do pensamento levinasiano se retirasse os aspectos religiosos, nada mais restaria a ser considerado. Contudo, essa crítica parte da visão marxista sustentada por Badiou que entende que a religião seja um entorpecente para a consciência do povo.

Levinas não pretende fazer teologia, como acusara Badiou, mas, sim, voltar o olhar para a tela³⁵ da história ocidental e destacar que sua composição tem como trama a filosofia oriunda da Grécia e como urdidura a tradição judaico-cristã. Assim, o que Levinas (cf. 2018b, p.7) faz é perscrutar o duplo e retorcido fio que entretece o todo da ocidentalidade – o helênico e o bíblico – com a intenção de dar voz e possibilidade de fala aos conceitos que foram suplantados pela ordem do *logos*, sem que isso se afirme como religião ou piedade, mas como uma ato de coerência e de resposta ao Outro que é outro também na formulação do pensamento, ou seja, Levinas coloca-se como pontífice entre Atenas e Jerusalém para potencializar sua crítica à imposição de um único discurso – o da busca pela primazia do Ser, oriundo de Atenas – que reduz tudo a si e para propor o *diá-logo* como abertura ao Outro percebendo na fala judaico-cristã a possibilidade de uma outra categoria de discurso.

Portanto, apesar de a religião ser um elemento presente na vida de Levinas, ela não o é como condição de sua filosofia, uma vez que ela não se pretende a legitimadora da proposta levinasiana, mas uma outra margem de onde se pode partir para a reflexão racional acerca da ética e da proximidade do Outro. Quando o elemento religioso aparece em seu texto, Levinas o pretende como demonstração da dialogicidade de sua obra, que se abre para outras formas de pensar as questões fundamentais, sem se colocar como dogmático e sem estabelecer

³⁵ Na antiga arte do tear, anterior ao processo de industrialização, a tela (também chamada de tecido) era composta pela sobreposição e pelo entrelaçamento de duas estruturas fundamentais: um fio que corria por cima e por baixo, alternando-se, chamado de trama e um outro conjunto de fios paralelos, chamados de urdidura. Assim, o uso da metáfora do tecido, que é a origem da palavra texto, pretende manifestar a imbricação entre a filosofia e a tradição judaico-cristã, fundamental na formação da cultura ocidental, como um elemento orgânico em sua apresentação e que pode ser lido pelos processos de sua consolidação, tal como um texto.

normas decisivas para ação. Essa premissa parte da percepção que a condição humana é, também, uma condição dialógica.

A compreensão da dialogicidade da condição humana é importante porque marca o lugar de diferença absoluta entre o Eu e o Outro. Evidentemente, não uma diferença absoluta no que tange ao ato comunicativo em si e que ambos compartilham, mas a diferença apontada por Sartre e que evidencia a separação entre o Eu e o Outro, a não redução ou a não capacidade de se colocar no lugar de experiência do Outro, o escapismo que a presença e a epifania do Outro revelam. A fala é, portanto, a afirmação dessa diferença absoluta entre ambos e é o momento em que se decide, ou não, dar ao interlocutor um vislumbre da experiência que se faz. A fala é a tentativa de traduzir em palavras que o Outro possa compreender a experiência subjetiva que se faz do mundo.

Novamente, a imprevisibilidade do encontro se impõe. Aquilo que o Outro comunica será sempre imprevisível ao Eu. Caso não fosse imprevisível, não haveria a necessidade de comunicação, e todo ato de verbalização resultaria em uma expressão do anonimato insuportável da indiferença do *il y a* – do há. Tal não pode ser! A presença do Outro a quem o Eu se dirige mantém-se em seu mistério e abre-se para dar-se a conhecer num permanente convite para o aprofundamento na atitude – já ética – do falar:

No discurso, a distância que inevitavelmente se nota entre Outrem como meu tema e Outrem como meu interlocutor, liberto do tema que parecia por momentos retê-lo, contesta de imediato o sentido que dispense a meu interlocutor. Assim, a estrutura formal da linguagem anuncia a inviolabilidade ética de Outrem e, sem qualquer bafio de “numinoso”, a sua “santidade” (LEVINAS, 2008, p. 189).

Assim, pode-se entender que a relação ética é uma relação que supõe o diálogo, a possibilidade do discurso. Esse elemento é o que faz Levinas antepor a ordem ética – ordem do Eu-Outro – à ordem política – ordem do Eu-Sociedade. A política supõe uma comunidade discursiva, pelo menos nos moldes em que ela nasce na cultura da cidade-estado grega. Portanto, a ética é antecedente, o encontro é antecedente e a possibilidade de responsabilidade se faz anterior ao político. Anterioridade fundamental, uma vez que é nessa anterioridade que se fundará as bases daquilo que na política se fará com a criação dos sistemas, das leis e do dispositivo da justiça. Se no encontro Eu-Outro a ética não nasce, tão pouco ela estará presente nos ordenamentos sociais de uma comunidade.

Um outro ponto fundamental na concepção discursiva que o Outro impõe por sua epifania é a marca da diferença entre o Eu e o Tu-Outro. É na absoluta diferença em relação ao Outro que a própria inviolabilidade do Outro se revela. No reconhecimento da diferença e da separação em relação ao Outro, o Eu descobre sua responsabilidade ética de dar uma resposta ao Outro e de fazer-se resposta a ele, ao Infinito que rompe e resiste à totalidade:

A relação ética que está na base do discurso não é, de facto, uma variedade da consciência, cuja emancipação parte do Eu. Põe em questão o eu e essa impregnação do eu parte do outro. A presença de um ser que não entra na esfera do Mesmo, presença que extravasa, fixa o seu “estatuto” de infinito. Tal extravasamento distingue-se da imagem do líquido que transborda de um vaso, porque a presença transbordante se efectua como uma posição em frente do Mesmo. A posição em frente de, a oposição por excelência, só se coloca como um por em causa moral. Esse movimento parte do Outro. A ideia do infinito, o infinitamente mais contido no menos, produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto. E só a ideia do

infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo, não obstante tal relação (LEVINAS, 2008, pp. 189-190).

Esse infinito que se revela pela epifania do Outro é mais potente que a capacidade do Eu de tematizá-lo, de matá-lo. De fato, a presença do Outro já é resistência à ordem do Mesmo pelo seu Rosto que não pode ser tocado ou visto, que resiste à racionalização do Mesmo e não se deixa reduzir às categorias pré-estabelecidas pelo Mesmo. Ao contrário, é o Outro que assume a expressão original e diz, imperativamente, ao Eu “não matarás”.

A anterioridade da expressão do Outro manifesta na epifania do Rosto é o princípio da ética. Princípio atemporal porque vindo de um tempo que o Mesmo e sua razão não podem cronometrar. Princípio ao molde da *arché* que os pré-socráticos buscavam: ilimitado, atemporal, imutável. Inversão fundamental a ser feita, é do Outro que parte o movimento; é do Outro que chega ao Eu o mandamento, do Outro não substancializado, do Outro em sua alteridade; ética oposta e opondo-se à ontologia, Infinito opondo-se à Totalidade, pois nela a relação com o existente, o Outro que é ente e conta como tal, se exprime e preexiste ao desvelamento do ser em geral, como fundamento do conhecer e como sentido do ser; o plano ético preexiste ao plano ontológico (cf. LEVINAS, 2008, p. 196).

A apresentação não ontológica do Rosto, sua manifestação ética, irreduzível aos processos de racionalização do Eu, subverte a primazia e a generalidade do Mesmo que estavam presentes na história da filosofia ocidental e que possuía resquícios na fenomenologia. Segundo Levinas, a questão do Outro que se colocou a partir de Husserl como um outro sujeito de experiência é importante, mas não pode limitar-se a encarar o Outro como um objeto dado à consciência, como mais um fenômeno entre os fenômenos do mundo. O Outro não pode ser visto como uma questão epistemológica sem ser reduzido aos processos de adjetivação e sujeição que o Mesmo impõe.

Contra essa perspectiva, Levinas pretende contemplar o Outro em sua dessubstancialização como um enigma ou como um mistério que vem ao Eu de uma altura e de uma profundidade infinita. A assimetria e a diacronia que o aparecimento do Outro inaugura são de uma ordem tal que nenhuma intuição, nenhuma intencionalidade, nenhuma explicação ou sondagem no sentido do ser seriam capazes de esgotar o mistério que o Outro é e encerra.

Para Levinas, o Outro é aquele que chega à presença do Eu vindo de um outro tempo – passado que nunca foi presente ao Mesmo – e portador de uma outra temporalidade – um futuro que o Mesmo sequer pode prever. Não há intercambialidade entre o Eu e o Outro. Nada nele pode ser dito com certeza e previsibilidade. Suas experiências são estranhas, absolutamente estranhas, ao Eu. Portanto, o Outro não é uma questão a ser respondida ou elucidada, mas antes de tudo é o que é: alteridade.

A percepção dessa condição de ser Outro que o Rosto anuncia com sua chegada é uma condição de extrema vulnerabilidade, de uma constante possibilidade de morte, de uma morte que se avizinha do Outro em sua condição mortal. É a realidade da mortalidade do Outro que rompe a existência anônima do Eu e o subordina ao Outro em uma responsabilidade indeclinável. Pela vulnerabilidade do Outro, o Eu faz-se Para-com-o-Outro, introduz um sentido que rompe o não sentido do anonimato do ser, do *il y a* (há).

3.2 A metáfora da vulnerabilidade do Outro: "o pobre, o órfão, o estrangeiro e a viúva"

Na sua vulnerabilidade, o Outro, que foi aniquilado pela racionalização totalizante do Ocidente, não pode ser reduzido a um conteúdo. Ele precisa ser sempre acolhido e contemplado na sua singular infinitude, uma vez que “a idéia de infinito é o modo de ser – a

infinição do infinito. O infinito não existe *antes* para se revelar *depois*. A sua *infinição* produz-se como revelação, como uma colocação em *mim* da sua idéia.” (LEVINAS, 2008, p. 13, grifo do autor). Este Outro só pode ser acolhido na sua manifestação, que já é uma interpelação ética, é discurso, palavra que se expressa no Rosto que se apresenta e se dá ao Eu em completa nudez, que revela uma lei divina que emerge como um mandamento: “Não matarás!” Esse mandamento ecoa da realidade mesma do Outro enquanto outro, isto é, da sua impossibilidade de ser reduzido a uma categoria pelo Eu. Ainda que o Eu faça violência ao Outro, este sempre lhe escapa. Nesse sentido, o mandamento “Não matarás!” seria sinônimo de “não reduzirás o Outro à uma ideia, preconceito ou juízo sobre ele”, princípio de toda violência e antecedente de todo homicídio.

Quando o Eu se coloca aberto a esta perspectiva diante do Outro, a nudez do Rosto que se apresenta expressa sua fragilidade, uma mensagem-mandamento que exige do Eu que ele seja justo e misericordioso com este que se lhe apresenta necessitado, nu, miserável e excluído. É comum que, em sua obra, Levinas se refira a essa condição do Rosto evocando a quadríade veterotestamentária da viúva, do órfão, do estrangeiro e do pobre (cf. Zc: 7,10), minorias sociais presentes no povo hebreu durante o processo de consolidação da tradição judaico-cristã com a qual Levinas se relaciona em vistas de dar voz, de ouvir como outro que fala de um outro lugar e vindo de um outro tempo, alteridade em relação à sabedoria grega:

Outrem me importa em toda sua miséria material. Trata-se de alimentá-lo eventualmente, vesti-lo eventualmente... É exatamente a proposta bíblica: alimentar aqueles que têm fome, vestir os que andam nus, dessedentar os que têm sede, os que não têm abrigo. O lado material do homem, a vida material me importam em outrem, tomam em outrem para mim uma significação elevada, dizendo respeito à minha “santidade”. [...] Essa santidade talvez seja somente a santidade do problema social. Todos os problemas do comer e do beber, na medida em que concernem a outrem, se tornam sagrados. O que é importante é a noção de uma responsabilidade que precede a noção de uma iniciativa culpável (LEVINAS, 2007, p. 90).

Observa-se que o conceito de atenção e de caridade para com o Outro, na justiça e na misericórdia, não surgem, no pensamento levinasiano, de uma pressuposição teológica, mas humana, ou seja, é uma consequência da compreensão da religião como encontro com o Outro em que o Outro é visto de frente, contemplado em seu Rosto e é escutado em seu apelo de vulnerabilidade, em sua condição de ser para morte, atenção que o Eu dá a morte do Outro:

Atenção dada a morte do outrem! Heidegger definia minha finitude de subjetividade humana pelo fato de que eu estou destinado a morte, de que “eu estou à morte”, destino em que ninguém pode me substituir. Eu levo isto até a ideia de que sou responsável pela morte de outrem e mesmo até o ponto de pensar que o fato de ser afetado pela morte de outrem é o acontecimento notável e essencial de meu psiquismo enquanto psiquismo humano. [...] Na visão que eu desenvolvo, a emoção humana e sua espiritualidade começam no para-com-o-outro, na afeição pelo outro (LEVINAS, 2007, pp. 91-92).

Esse Outro dessubstancializado que impõe o mandamento fundamental é o vestígio da divindade, é a ideia de infinito que vem a ideia do Eu e que rompe sua condição de solidão ao elegê-lo para ser responsável por acompanhar o próprio Outro em sua vulnerabilidade simbolizada na condição quadríade de órfão, pobre, estrangeiro e viúva, condições veterotestamentárias que não deveriam ser oprimidas ou esquecidas em sua necessidade.

Evidentemente, Levinas não se apropria do versículo 10 do capítulo 7 do profeta Zacarias pela sua autoridade religiosa ou por uma tentativa de reforçar seu posicionamento a partir de uma divindade que impõe um interdito em relação à opressão ao Outro em sua alteridade. Levinas vai à cultura da tradição religiosa para, como filósofo, escavar dela as verdades de sabedoria que instauram um posicionamento ético pré-político, mas inteligível em sua verdade. Cabe lembrar que:

[u]ma verdade filosófica não pode basear-se na autoridade do versículo. É preciso que o versículo seja fenomenologicamente justificado. Mas o versículo pode permitir a busca de uma razão. Eis em qual sentido a expressão “você é filósofo judeu” me agrada. Ela me irrita quando há a insinuação de que eu provo pelo versículo, quando por vezes eu procuro pela sabedoria antiga e ilustro por esse versículo, sim, mas eu não provo pelo versículo (LEVINAS, 2007, p. 103).

Assim, quando Levinas lê “Não oprimas a viúva, o órfão, o estrangeiro e o pobre, não trameis o mal em vossos corações, um contra o outro” (Zc: 7, 10), ele enxerga que o mal – não resposta ética, assassinato do Outro – começa no interior do sujeito que contempla o Outro e sobre o Outro pronuncia um discurso de sujeição, de redução do Outro a um tema que tende a objetificar a realidade do Outro como mais um objeto entre os demais objetos. Desse modo, o versículo expressa o conceito fundamental que perpassa a obra levinasiana, que é o fato de que o movimento de homicídio do Outro principia no modo como o Eu racional, normatizador, normalizador e disciplinar tenta reduzir toda diferença a si mesmo, à Totalidade.

Um segundo momento da análise do texto revela que no escrito religioso existem, objetivamente, quatro personagens – a viúva, o órfão, o estrangeiro e o pobre – que são subsumidos no pensamento de Levinas na realidade do Outro. O Outro, em sua alteridade, expressa a vulnerabilidade presente em cada um desses personagens veterotestamentários. Não é que essas condições sejam adjetivos que prediquem o sujeito Outro, mas é que servem de símbolos existenciais para a mortalidade do Outro que vai sendo esquecido na formação da sociedade, que vai sendo desfigurado em sua alteridade por meio dos processos de sujeição e normalização, que começam a ser mortos por meio de técnicas de disciplinas que vão desfigurando a unicidade do Outro em vistas de torná-lo produtivo e dócil, cada vez menos singular e cada vez mais alinhado ao discurso normativo da razão que permeia a Totalidade. Homicídio que antecede ao homicídio e que, ao anteceder, lhe é a condição.

A viúva é a representação da feminilidade que foi esvaziada de suas condições de possibilidade de manter-se na vida, uma vez que a morte do seu provedor (seu marido) é sinal da dependência em que se encontrava, anterior a sua condição de viuvez, de um outro alguém que a sustentava. Agora, como viúva, precisa de um novo alguém – sociedade – que lhe dê sustento. Nesta condição de dependência extrema, o fluxo de vitalidade de sua existência é interrompido. Ela não é vista como mãe, mas como aquela que não pode gerar vida, como aquela que está assinalada pela morte e para a morte. Não é mulher, não é mãe, é viúva e, portanto, vulnerável.

Perceba-se que a tematização antecede a visão da pessoa em si mesma. Não há mais vestígio da mulher, do ser humano, ela está reduzida ao estado de viuvez. Não há mais a pessoa em si mesma, há a viúva. Essa adjetivação reduzirá a pessoa a uma solidão extrema (cf. Ba: 4,12-14) em que a viúva representa, na cultura judaica, a infelicidade (cf. Is: 47,9), aquela que precisa ser socorrida, aquela que é portadora de uma miséria e de uma vulnerabilidade, aquela que foi tocada pela morte (do marido) e que está destinada a morte.

O órfão é a representação da ausência de identidade subjetiva, transmitida pela historicidade e pela noção de pertença. O órfão é alguém que, possuindo um nome, não sabe de onde vem, não conhece o trajeto que o fez e o constituiu. Numa tradição como a judaica, em que a noção de família é identitária, ser órfão é ser destituído de identidade, de subjetividade, é estar à mercê do que a totalidade fará de si, é estar vulnerável.

O órfão é o assinalado pela solidão e pela morte. Marcado pela solidão de não ter família ou lar que possam lhe conferir o sentido de pertença, bem como é também marcado pela morte dos que lhe deram a vida, situação que o despersonaliza e o coloca em situação de necessidade, de luta por sobrevivência, situação de miséria e de destinação para a morte se não for acolhido por um outro – sociedade.

A orfandade é outra das marcas que fazem com que a pessoa não seja mais vista depois de sua adjetivação. Não se é alguém, mas se é o órfão, aquele a quem se dirige o olhar de cima para baixa, como que detentor de uma superioridade de pertença que é negada ao que se adjetiva como sendo órfão. Novamente, a tematização faz com que a realidade do Outro seja reduzida a um tema entre os demais, a um conceito entre outros conceitos no processo de assimilação da razão. O Outro deixa de ser pessoa para tornar-se aquilo que dele se diz. E nesse processo de dizer do Outro, de adjetivar o Outro, faz-se com que se crie uma rede de relações de poder em que essa alteridade vai sendo negada, anulada, perdendo oportunidades, não se percebendo e não se constituindo como alteridade. Assim, o Outro tende a ser assimilado na ordem do Mesmo, acaba aceitando aquilo que dele se diz e se reduzindo ao tema que recebeu de fora.

O estrangeiro encarna o estranhamento, a não pertença, o desconhecimento da terra e o não ser acolhido. Por mais que se ande por entre os cidadãos, o estrangeiro é aquele que é o não pertencente a este povo, é o estranho, o não acolhido. Ele vem de outra terra, é portador de outra cultura, fala uma outra língua, pertence a uma outra etnia. Em sua estadia como estrangeiro, é obrigado a falar a língua da totalidade, é apontado quando assume sua identidade de diferente e não experimenta acolhida em sua vulnerabilidade, está só, experimenta sempre sua solidão no desejo retornar à pátria.

O estrangeiro é portador de uma outra história e de um outro modo de viver e de ser. Tal perspectiva faz com que esteja junto aos autóctones, mas nunca seja identificado um deles; faz com que seja adjetivado, dito diferente e internalize essa diferenciação; faz com que se perceba em toda parte como um desajustado, deslocado, um fora do lugar; faz com que a percepção de terra que pisa sempre seja recebida como não propriedade, como uma invasão. Esse processo vai se alargando a tal ponto que o estrangeiro anseia por encontrar semelhantes, busca-os e parte para encontrar relações com os que com ele recebem os mesmos adjetivos. De tal processo, nascem os guetos, redutos em que a adjetivação imposta pela totalidade é de tal modo assumida que se faz uma comunidade dentro da comunidade (entendendo o conceito de comunidade como territorialidade) e uma sociedade dentro da sociedade (entendendo sociedade como regras de convivência e ordenamento). O estrangeiro é aquele que vai tendo sua singularidade suprimida, reprimida e objetificada em vista de enaltecer o *status quo* daqueles que estabelecem a adjetivação.

O pobre é aquele que se dá conta de sua indigência que se manifesta na não posse daquilo que é necessário para a manutenção de sua vida. A pobreza de supérfluo não é pobreza. A pobreza é sempre a pobreza daquilo que é fundamental, daquilo sem o qual a vida não se perpetua. O pobre é dependente de alguém para que possa sobreviver, é dependente da mesma totalidade que o reduz à condição de indigência. O pobre é aquele que está sempre avizinhado da sua própria morte, que sempre vê sua sombra como uma assombração sempre presente a causar medo e terror. O pobre é aquele que está destituído da esperança do amanhã, visto que pode ser ceifado pela morte no hoje de sua existência.

A viúva, o órfão, o estrangeiro e o pobre são faces – Rostos – do Outro, de todo Outro que surge e faz epifania de si ante o Eu. Suas descrições – uma vez que diante da alteridade do Outro tudo o que cabe são descrições que respeitem essa alteridade; descrições e não tematizações – são intercambiáveis, pois não são entes distintos, mas condições comuns a todo Outro que sofre preconceito, que é perseguido em sua diferença absoluta, que é negado em sua alteridade, que é vulnerável e exposto pela nudez de seu Rosto, que é morto por sua outridade. Onde aqui se lê sobre “a viúva, o órfão, o estrangeiro e o pobre” pode-se substituir por mulher, preto, indígena, soropositivo, favelado, idoso, homossexual, imigrante, o de outra religião ou crença, deficientes físicos, gordos, portadores de outras tradições culturais, bissexuais, assexuais e todas as formas de preconceito, pois o preconceito é o termo genérico pelo qual a sociedade, reduzida à ordem do Mesmo, tende a adjetivar o Outro e a enxergar esse Outro a partir dos rótulos que cria para ele, antes de ver nele a sua humanidade vulnerável que clama por justiça, que grita em sua solidão e que impõe o mandamento do “Não matarás” ao Eu. Tudo o que se disse da viúva, do órfão, do estrangeiro e do pobre poder-se-ia dizer de cada Outro que clama e espera por justiça em sua alteridade indeclinável, em sua luta de resistência para ser quem é e para não ser aniquilado pela mesmidade do Eu que em sua pretensão racional tende a reduzir tudo a si, às suas regras morais e aos sistemas de explicação do todo, uma totalidade homicida e desumana.

3.3 A despersonalização do Outro

A tematização do Outro é onde começa a violência que o Mesmo faz a tudo o que é alteridade. Tematizar é dirigir o olhar para algo ou alguém e tratar esse ente a quem o olhar se dirige como um objeto, um tema para a reflexão, algo que pode ser julgado e predicado pelas ideias do Mesmo.

O processo de tematizar procura compreender todos os aspectos daquilo que está sendo observado, tende a dar uma determinação absoluta sobre o que está em jogo e encontrar, assim, uma percepção que seja total do objeto ou da pessoa que foi objetificada. Desse modo, o Eu pretende tornar-se senhor daquilo que observa e eliminar a possibilidade de surpresa ou de potencial ameaça ao seu poder.

Uma vez que a possibilidade de ameaça é presente, revela-se que a vulnerabilidade do Outro, manifesta no Rosto que se revela em sua epifania, coloca um foco de luz sobre vulnerabilidade do próprio Eu, sobre sua mortalidade e sobre sua miséria, aspectos que o eu tenta negar para si mesmo ou, pelo menos, tenta superar por meio da dominação do Outro e da realidade como um todo:

Acima de tudo, o Rosto representa a reviravolta e o abalo da espontaneidade da força do eu, da autonomia, autojustificada, da liberdade, da vontade de poder. O ponto intrigante é a assunção desta “experiência” heterônoma no humano, na medida de uma estranheza que questiona justamente o *em si* e o *para si* do eu – não se tratando só de negação do eu. Ele deve ser entendido no movimento e surpresa que parte do Outro, questionando toda violência pela fragilidade da nudez humana, que vem à tona pela epifania. No abalo, temos a efetivação da transcendência, da saída da solidão egológico-ontológica em relação à revelação do Outro – o que abre o próprio sentido do eu e da razão por uma via interdiscursiva (PELIZZOLI, 2008, pp. 287-288, grifo do autor).

O que fica evidente é que a proposta de tematização tende a reduzir a sociabilidade do Eu e do Outro como se ambos fossem indivíduos livres e iguais, subordinando o Outro a

encaixar-se em temas racionais neutros, tais como o seriam os conceitos de humanidade, cidadania ou qualquer outro adjetivo atribuído ao Outro. Tal operação coloca o Eu no papel de senhor tirano que determina o real a partir de sua percepção sobre ele, buscando “totalizar todas as coisas, ter uma síntese total da existência, inclusive do eu individual, deixando-nos ‘lado a lado’ e não ‘face a face’” (HUTCHENS, 2009, p. 59), isto é, buscando erradicar as diferenças existentes na realidade e tratando a alteridade do Outro como qualquer coisa que pode ser reduzida à ordem do mesmo, um esforço reiterado do Mesmo de abolir a diferença e a ameaça do diferente para que as coisas que são diferentes passem a ser semelhantes, erradicando a diferença para garantir a compreensão.

De fato, desde o pensamento grego, a atividade filosófica se estabelece como uma constante busca pela Verdade e pelo Ser, o que fez com que a própria filosofia buscasse totalizar todas as coisas em uma síntese total da realidade. Desse modo, percebe-se que a questão ontológica – “o que é a realidade?” – é a pergunta mais central na lógica discursiva que perpassa a tradição ocidental e fundamenta a possibilidade de saber qualquer coisa por uma apreensão do Ser. Por meio dessa operação, a ontologia se coloca e se afirma enquanto condição de possibilidade para qualquer saber que lhe será posterior, se coloca como “filosofia primeira”, se apresenta como metafísica. Contudo, essa mesma operação estabelece uma violência com o mundo dos encontros, eventos e pessoas, que permanecem radicalmente diferentes daquilo que é experienciado pela reflexão filosófica, ou seja, há na proximidade do Outro uma condição pré-filosófica que faz com que esse Outro resista e não seja sintetizado – reduzido – como um tema entre outros temas, um objeto de conhecimento à disposição da consciência do Mesmo, um utensílio para ser usado pelo Eu.

O processo de adjetivação do Outro corresponde à lógica da ontologia, em que o mesmo determina a partir de si o Outro e a realidade do Outro, sujeita o diferente e estabelece para ele a subjetividade à qual o Outro deve se submeter.

A proposta levinasiana vai no sentido contrário ao da ontologia, pois Levinas estabelece que a filosofia primeira é a ética, isto é, é a ética, e não a ontologia, que é a metafísica ou o critério para qualquer outro conhecimento, seja ele filosófico, político, científico ou social. Assim, é no humano que se estabelece o sentido do saber, não na primazia ególatra³⁶ do Mesmo:

Recordem-se os pontos relativos à significação. O facto primeiro da significação produz-se no rosto. Não que o rosto recebe uma significação em relação a qualquer coisa. O rosto significa por si próprio, a sua significação precede a *Sinngebung* [significado], um comportamento significativo surge já à sua luz, espalha a luz onde se vê a luz. Não temos que explicar porque, a partir dele, toda a explicação se inicia. Por outras palavras, a sociedade com Outrem, que marca o fim do absurdo zumbido do há, não se constitui como a obra de um Eu que empresta um sentido. É preciso já ser para outrem –

³⁶ Egotria corresponde à adoração do Eu, a percepção do Eu como senhor soberano da realidade que, a partir da totalização, fez do Outro uma espécie de coisa. De fato, “ao apresentar um novo referencial, qual seja, a alteridade absoluta, Lévinas desvela o referencial da filosofia ocidental, ou seja, a ‘egologia’, que pode ser sintetizado na seguinte máxima socrática: ‘nada receber senão o que de algum modo já está em mim’. Para ele o pensamento ocidental incorporou e distribuiu uma resistência ao outro como outro, provocando o retorno do Ser a si mesmo; a razão envolveu este outro e tornou-o um objeto conceituado. Lévinas aponta para uma desconstrução do sujeito apropriador e voltado para os próprios interesses, reafirmado desde o período clássico até a modernidade, um sujeito que deseja sua liberdade de Ser, ainda que a custa do sacrifício do Outro e propõe a descoberta do Outro como ruptura com a totalidade, em busca da diversidade e, conseqüentemente, [do sentido da] humanidade” (GOMES, 2008, p. 48).

existir e não apenas actuar – para que o fenómeno do sentido, correlativo da intenção de um pensamento, possa surgir (LEVINAS, 2008, p. 260).

Quando o Eu pensa que pode estabelecer o sentido e o significado do Outro acontece uma violência desmedida que despersonaliza o Outro em sua alteridade. Esse processo de despersonalização do Outro, de adjetivação ou de coisificação do Outro é o processo do próprio preconceito, isto é, a atitude de conceituar a realidade do Outro a partir da própria consciência, de submeter o Outro ao juízo que dele se faz, de fazer com que o Outro perca sua singularidade de ser quem é para tornar-se aquilo que dele se diz; normatizar e normalizar o Outro a partir de um juízo de correteza estabelecido e plantado pelo Eu para que o Outro siga, estabelecendo, assim, a subjetividade e a identidade do Outro a partir dos atributos que se dá a ele.

Percebe-se, desse modo, que o Outro deixa de ser tratado e visto como pessoa para ser tratado e visto como objeto, como coisa, como realidade que pode ser manipulada pelo Mesmo e que está a serviço do Mesmo, como um ser sobre o qual o Mesmo detém poder de vida e de morte, totalidade e tirania de uma razão que pretende reduzir todo Outro ao Mesmo.

No mecanismo de adjetivação, o Outro deixa de ser visto como pessoa, isto é, deixa de ser visto e entendido como sujeito de relações que se constrói a si mesmo nos encontros que estabelece e nos papéis que assume ao longo do seu engajamento na existência.³⁷ Ao fazer com que o Eu determine o que o Outro é, a totalidade faz com que o Outro se cale, não fale por si e nem fale de si, não se revele ou se manifeste na singularidade de seu ser. O Outro passa a ser aquilo que dele se diz com violência da parte do Mesmo, [v]iolência [que] significa aprisionar todos os entes, diferentes entre si, numa generalização que os condiciona e os condena a “não poder deixar de ser”, a ‘não poder ser outro’ e a ‘não poder ser diferente’” (cf. COSTA, 2000, p. 119).

Esse silenciar o Outro que caracteriza o preconceito é a gênese da violência no seio do próprio ato de adjetivar e tematizar o Outro, origem da violência que é correlativa e intrínseca ao preconceito:

[uma] violência ontológica da qual nada nem ninguém fica de fora. A guerra destrói a identidade e a possibilidade de alteridade de todos os que nela estiveram envolvidos. Na Guerra se mostra a “violenta face ontológica do ser” e é esta face que é decantada como totalidade na filosofia ocidental. A ontologia dirige as pessoas, lhes infunde um sentido e significado, as faz agir e desempenhar papéis que não são seus. Traça-lhes um destino, um porvir, um sentido e significado últimos que coincidem, em seu último horizonte, com a epopéia do ser (COSTA, 2000, p. 97).

Ao comentar o processo de sujeição e subjetivação que o Eu faz ao encontrar-se com um tu, Judith Butler (2017, p. 39) especifica que a operação de reconhecimento e adjetivação que o Eu faz é sempre antecedida e submetida às normas de reconhecimento que governam a reconhecibilidade. Essas normas ditadas pela totalidade racional são, por si mesmas, impessoais e indiferentes, ou pretendem sê-lo. Contudo, é esse mesmo conjunto de normas que pretende dizer o que o outro é em sua singularidade e em sua pessoalidade; que pretende

³⁷ A palavra pessoa deriva do termo latino *persona*, tradução que os romanos fizeram do vocábulo grego *prósopon*, que era usado para as máscaras usadas no teatro para representar o papel de alguém, as personagens. Desse modo, pode-se entender que o conceito de pessoa está vinculado à ideia de ação no cenário da vida e da existência, que é por meio da fala e das ações que a pessoalidade se revela. Nesse sentido, pode-se compreender que ser pessoa é ser capaz de dizer de si mesmo, é relatar-se.

dar ao Outro sua subjetividade. O que Butler conclui é que esse Eu que se pretendia senhor percebe-se, ele mesmo, escravo do conjunto de normas que aplica no reconhecimento que faz no encontro com o Tu que pretendia sujeitar. Em outras palavras, “o ‘eu’ parece invariavelmente usado pela norma na medida em que tenta usá-la” (BUTLER, 2017, p. 39). Desse modo, o Eu também é vítima social do conjunto de normas que usa para adjetivar o Outro, pois além de estabelecer a violência, coloca-se como sujeito possível de também ser adjetivado pelo mesmo processo totalizante que alimenta.

A perspectiva de Butler faz eco de um pensamento de Levinas em que ele considera as condições em que a totalidade acaba por tornar o homem, o sujeito humano, um joguete, alguém a serviço e controlado pelas cordas invisíveis das relações de poder que o próprio indivíduo alimenta com sua atitude de preconceito e violência para com o Outro:

No mundo, em que as coisas estão em seu lugar, em que os olhos, as mãos e os pés sabem encontrá-las, em que a ciência prolonga a topografia da percepção e da *práxis*, mesmo ao transfigurar seu espaço; nos lugares onde se localizam as cidades que os humanos *habitam*, ordenando-se, segundo diversos conjuntos entre os entes; em toda esta realidade “correta”, o contra-senso dos vastos empreendimentos frustrados – em que a política e a técnica resultam da negação dos projetos que os norteiam – mostra a inconsistência do homem, joguete de suas obras (LEVINAS, 1993, p. 71).

O homem ocidental, como herdeiro da tradição filosófica que foi se desenvolvendo desde a Grécia, retorna sempre ao Ser como fundamento da razão, mas sem se dar conta de que a racionalidade é mais antiga que a revelação do Ser tematizado e idêntico ao Mesmo. Percebe-se, então, que a relação com o Ser prende a si toda possibilidade de saber, toda transcendência. Esse movimento manifesta-se como um poder com pretensões de totalidade, de totalitarismo. Assim, identifica-se o Ser da ontologia do poder com o saber, submete-se o *Ethos*³⁸ ao *Logos* (cf. LEVINAS, 2018b, p. 19), fazendo com que a possibilidade de perguntar pelo sentido do humano – que caracterizaria a ética – fosse também colonizada pela racionalidade lógica do saber-poder instaurada pela ontologia.

Levinas recusa essa redução da ética ao saber, do Infinito à Totalidade, que faz com que o ser culmine na consciência de si, um movimento que sempre opera em função de retornar ao Mesmo e que faz com que a tirania do Mesmo colonize, inclusive, a identidade do Outro ao tirar-lhe a possibilidade de dizer de si mesmo, ao adjetivar o Outro e ao tentar impor sobre o Outro um sistema normativo que estabeleça o bem que o Outro deve viver.

Segundo o pensamento levinasiano, o Infinito é resistência a essa operação de totalitarismo do Mesmo, pois:

[a] colocação da Ideia do Infinito no finito, ultrapassando sua capacidade, ensinada por Descartes, é uma das mais notáveis expressões da transcendência. Claro, para Descartes, ela é a premissa da prova da

³⁸ *Ethos* é a palavra grega para costume, hábito, habitação ou morada, estilo de vida ou aquilo que é usual. Pode, também ser entendida como caráter ou disposição, comportamento frequentemente repetido, visto que na origem do termo há duas possibilidades de vocábulo, a saber *ἔθος* e *ἦθος*, respectivamente. Ambas as palavras e seus respectivos significados são apresentadas como origem semântica para o vocábulo ética, comumente compreendido como ciência da conduta humana, podendo ser entendida tanto como o fim para qual as ações humanas se dirigem e as análises de que meios melhor cooperam para que se chegue a esse fim, identificado com o bem (perfeição, realidade perfeita), ou como o conjunto normativo que busca disciplinar as ações humanas em sua conduta para se atingir o fim a que se almeja, novamente identificando o fim com o bem (objeto dos desejos).

existência de Deus. E, por esse caminho, para a transcendência do desmesuramento afectando de certo modo o finito é procurada a positividade do ser tematizado e idêntico. Sob termos diferentes, essa relação de transcendência se mostra – mesmo que por um instante na sua pureza – nas filosofias do saber: é o além do ser em Platão; é a entrada “pela porta” do intelecto agente de Aristóteles; é a exaltação da razão teórica em razão prática em Kant; é a busca do reconhecimento pelo *outro homem* no próprio Hegel; é a renovação da duração em Bergson que, talvez, percebeu aí mais que em sua concepção de conservação integral do passado a própria diacronia do tempo; é o desembriagamento da razão em Heidegger. Essa modalidade do pensar além do correlativo que se tematiza, essa maneira de pensar o Infinito sem o igualar e, conseqüentemente, sem retornar a si, é pôs em questão o pensar mediante o Outro. O questionamento não significa que, de alguma maneira, o pensamento deveria interrogar-se sobre a sua natureza e sua quiddidade, mas significa que, a propósito da positividade em que se mantém no mundo, ele se inquieta ou desperta. Na filosofia que nos é transmitida, o sentido que não se refere àquilo que se instala na positividade da terra firme sob a abóboda do céu passa por puramente subjetivo, por sonho de uma consciência infeliz. A Questão, a Busca e o Desejo são privações da resposta, da posse e do gozo. Não se pergunta se a questão paradoxalmente desigual a si mesma não *pensa além*, se a questão, em lugar de nela carregar apenas o vazio da necessidade, não é a própria modalidade de relação com o outro, com aquele que não pode ser abarcado, com o Infinito (LEVINAS, 2002a, pp. 162- 163, grifo do autor).

O que a filosofia levinasiana sugere é que se perceba no Outro essa característica de irredutibilidade que é própria da transcendência que a proximidade desse Outro revela, isto é, que o Eu coloque-se diante do Outro com uma reverência tal que reconhece no rosto desse Outro um traço ou um vestígio do sagrado, o Infinito que, em sua própria infinitude, resiste à Totalidade. O encontro é, portanto, uma experiência de transcendência de percepção que o Outro não é e não cabe nas adjetivações que dele se faz.

De fato, em sua obra, Levinas não apresenta uma descrição adjetiva do Outro (o que caracterizaria uma substantivação do Outro), não descreve o Rosto, não localiza – se assim se pode dizer – esse Outro que apela para a responsabilidade do Eu. Por vezes, o que Levinas faz é tipificar o Outro nas figuras da Viúva, do Órfão, do Estrangeiro e do Pobre afim de apelar para a vulnerabilidade que é sempre manifesta do Rosto do Outro, em sua epifania:

A alma, substancializada como qualquer coisa, é, fenomenologicamente, o que se mostra no rosto não coisificado, na expressão e, neste aparecer, tem a ossatura, o aparecer de alguém. Aquilo que Descartes, protestando, embora, contra a imagem do piloto no seu navio, substantiva, aquilo de que Leibniz faz uma mónada, aquilo que Platão coloca como alma contemplando as Ideias, aquilo que Espinosa pensa como modo do pensamento, descreve-se fenomenologicamente como *rostro*. Sem esta fenomenologia, é-se levado a uma substancialização da alma. Quando na verdade aqui se coloca um problema diferente do ser ou não-ser, um problema anterior a esta questão (LEVINAS, 2018b, p. 41).

Sobre o fato de que o Outro nunca pode ser completamente abarcado pelas investidas racionalistas do Mesmo, Judith Butler afirma que a presença do Outro manifesta a realidade de que o Outro, em sua alteridade, nunca é totalmente conhecido ou conhecível, que sobre ele paira a realidade, um mistério sempre aberto e sempre convidativo para que se possa aprofundar e desvendar:

A pergunta mais central para o reconhecimento é direta e voltada para o outro: “Quem és tu?”. Essa pergunta pressupõe que diante de nós existe um outro que não conhecemos e não podemos apreender totalmente, alguém cujas a unicidade e não substituibilidade impõe um limite ao modelo de reconhecimento recíproco oferecido no esquema hegeliano e, em termos mais gerais, à possibilidade de conhecer o outro. Cavarero salienta o tipo de ação realizado por esse ato de fala e fundamenta sua opinião numa concepção arendtiana do social, explorada por sua importância ética. Para isso, ela cita *A condição humana*, de Arendt: “A ação e o discurso são tão intimamente relacionados porque o ato primordial e especificamente humano deve conter, ao mesmo tempo, resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: ‘Quem és?’” (BUTLER, 2017, p. 45).

O encontro, como possibilidade ética, é sempre essa abertura que o Eu faz para que o Outro possa dizer de si. Esse movimento de abertura é já responsabilidade para com o Outro ao mesmo tempo que é configurar a própria existência como um *ser-para-o-outro*, uma vez que possibilita o Outro revelar-se tal como é e tal como se concebe, sem estabelecer para ele e sobre ele as implicações normativas das quais o próprio Eu se encontra refém:

Outrem individua-me na responsabilidade que eu tenho por ele. A morte de outrem, que morre, afeta-me na minha própria identidade de eu [*moi*] responsável – identidade não substancial, não simples coerência dos diversos atos de identificação, mas feita de indizível responsabilidade. Tal é a minha afeição pela morte de outrem, a minha relação com a sua morte. Ela é, na minha relação, a minha deferência por alguém que não responde mais, já uma culpabilidade – uma culpabilidade de sobrevivente (LEVINAS, 2018b, p. 41).

O encontro assim concebido subverte a lógica processual em que o Outro é comumente visto como um réu que aguarda uma sentença do Eu-juiz. De fato, é comum que no aparecimento diante de outra pessoa, o ser humano se perceba julgado e analisado, perceba-se enquadrado nos moldes pré-estabelecidos e que criam a subjetivação do sujeito a partir das normas que são compartilhadas por determinado grupo social. Novamente, ocorre uma despersonalização do Outro, um processo em que esse Outro é adjetivado antes mesmo que possa expressar-se, dizer de si. Sobre o Outro há uma expectativa que ele deve cumprir sob a pena de ser aniquilado caso não cumpra. O homicídio da alteridade é sempre anterior ao homicídio do corpo do Outro, pois antes que a integridade biológica de alguém seja atingida pela tirania colonizadora do Mesmo, a identidade do Outro enquanto outro é destituída de dignidade e de personalidade; o Outro deixa de ser alguém para tornar-se o adjetivo que recebe, deixa de ser pessoa a quem se dirige a pergunta “Quem és?” e passa a ser objeto sobre o qual se deve exercer um domínio, um poder.

A possibilidade de julgar o Outro antes que ele seja acolhido como Outro, antes que se revele em sua alteridade, é a gênese da violência contra o Outro. É precisamente contra esse movimento de colonização do Eu que a proposta levinasiana se levanta ao estabelecer a ética como metafísica, como filosofia primeira.

Ao se compreender a ética como o ponto de onde se deve partir para a construção do saber, o que se rompe é com a noção de que a ética é normativa e categorizante. Ao contrário, se pretende aquilo que Deleuze entenderá como uma ética não judicativa, uma ética que se afasta muito do moralismo totalizante presente na ordem do Mesmo:

Seria uma questão de mostrar tudo isso concretamente. Em uma moralidade, você sempre tem a seguinte operação: você faz alguma coisa, você diz alguma coisa, você a julga. É o sistema de julgamento. Moralidade é o sistema de julgamento. De duplo julgamento, você se julga e é julgado. Aqueles que têm o gosto pela moralidade são aqueles que têm o gosto pelo julgamento. Julgar sempre implica uma autoridade superior ao Ser, implica sempre algo superior a uma ontologia. Implica sempre mais um que o Ser, o Bem que faz o Ser e o que faz a ação, é o Bom superior ao Ser, é o Uno. O valor expressa essa autoridade superior ao Ser. Portanto, os valores são o elemento fundamental do sistema de julgamento. Portanto, você é sempre referido a essa autoridade superior ao Ser para julgar. Em uma ética, é completamente diferente, você não julga. De certa maneira, você diz: faça o que fizer, você só terá o que merece. Alguém diz ou faz alguma coisa, você não a relaciona com valores. Você se pergunta como isso é possível? Como isso é possível de uma maneira interna? Em outras palavras, você relaciona a coisa ou a declaração ao modo de existência que ela implica, que ela envolve em si mesma. Como deve ser para dizer isso? Que maneira de ser isso implica? Você procura os modos envelopados da existência e não os valores transcendentais. É a operação da imanência³⁹ (DELEUZE, 1980, tradução minha).

A ética é a responsabilidade que se tem com Outro de acolhê-lo no seu modo de ser, na sua configuração de existência, sem pretender fazer com que o Outro seja encaixado nas disposições normativas que tecem a realidade social. Nesse movimento, o Eu é deslocado, arrancado de seu lugar de conforto e de poder e é colocado numa posição de refém, uma consequência de se estar sujeito à interpelação não prevista, não medida e não desejada do Outro. É nessa condição que o sujeito surge, em uma esfera pré-ontológica, no encontro. É na interpelação que o Outro faz e apela para a ética que supera o julgamento e o preconceito – características da ontologia do poder – que o Eu, enquanto subjetividade, se forma, se torna responsivo, faz-se responsável:

A transcendência do Infinito se converte em relação com outrem, meu próximo; como a proximidade significa, a partir do rosto do outro homem, a responsabilidade já assumida para com ele; como por esta responsabilidade incessável e sem escapatória – que vai até a substituição ao outro homem, potencialmente até a in-condição de refém – a subjetividade que diz *eu* toma sentido nesta responsabilidade de primeiro vindo, de primeira pessoa

³⁹ “It would be a matter of showing all that concretely. In a morality, you always have the following operation: you do something, you say something, you judge it yourself. It is the system of judgement. Morality is the system of judgement. Of double judgement, you judge yourself and you are judged. Those who have the taste for morality are those who have the taste for judgement. Judging always implies an authority superior to Being, it always implies something superior to an ontology. It always implies one more than Being, the Good which makes Being and which makes action, it is the Good superior to Being, it is the One. Value expresses this authority superior to Being. Therefore, values are the fundamental element of the system of judgement. Therefore, you are always referred to this authority superior to Being for judging. In an ethics, it is completely different, you do not judge. In a certain manner, you say: whatever you do, you will only ever have what you deserve. Somebody says or does something, you do not relate it to values. You ask yourself how is that possible? How is this possible in an internal way? In other words, you relate the thing or the statement to the mode of existence that it implies, that it envelops in itself. How must it be in order to say that? Which manner of Being does this imply? You seek the enveloped modes of existence, and not the transcendent values. It is the operation of immanence.”

arrancada do lugar confortável que ocupava como indivíduo protegido no conceito do *Eu em geral* das filosofias da consciência de si. A questão do Outro converte-se em responsabilidade para com outrem, e o temor de Deus – estranho tanto ao pavor ante o sagrado quanto à angústia diante da morte – em temor para com o próximo e sua morte (LEVINAS, 2002a, p. 164).

A pretensão de estabelecer o modo de ser para que o Outro seja antes de responsabilizar-se por ele faz com que a própria construção social seja uma manifestação do totalitarismo da razão que vai colonizando os espaços de existência que as pessoas vão ocupar, assumindo papéis em que reproduzem o comportamento de aniquilação das diferenças e de pré-juízos e pré-conceitos de toda e qualquer realidade que não se apresente segundo os padrões estabelecidos pela ontologia do poder em sua arquitetura da opressão.

Por arquitetura da opressão pretende-se identificar a forma como o preconceito se alastra na sociedade, estabelecendo normalizações e normatizações, produzindo subjetividades em que o indivíduo é reduzido a uma substância oriunda de uma adjetivação que alguém lhe faz, uma adjetivação que não permite o indivíduo dizer de si, mas que ele recebe e tem que receber de fora, de forma prévia a si mesmo. Por meio dessa adjetivação, o indivíduo é feito sujeito, ou seja, ele é sujeito porque é sujeitado pelo projeto de sociedade que determina seu ser em uma tentativa de eliminar nele a alteridade, a diferença, a singularidade; uma tentativa de colonizar a personalidade desse Outro – mulher, preto, indígena, soropositivo, favelado, idoso, homossexual, imigrante, o de outra religião ou crença, deficientes físicos, gordos, portadores de outras tradições culturais, bissexuais, assexuais e qualquer possibilidade de ser outro – por meio da imposição das normas da totalidade, um contínuo projeto de imposição da ordem do Mesmo sobre qualquer alteridade.

Evidentemente, usa-se o vocábulo “arquitetura” de modo simbólico, pois, tal como a arquitetura, o preconceito se faz e se cria na sociedade e por meio dos arranjos sociais, por aquilo que se julga ser o melhor caminho para suprir determinada necessidade temporal; é projetado e assumido pelas relações de quem ocupa o poder; é validado pelo costume que se estabelece de uma geração para outra por meio das práticas que acostumam as pessoas a determinado padrão; é executado por pessoas que ocupam lugares de fala em que são reconhecidos como detentores de um saber privilegiado e é manifestado como identidade de um povo, como uma fachada que possibilita o reconhecimento de determinada época, estilo ou escola. Tal como a arquitetura que se afirma por meio de construções e fachadas que vão se tornando comuns ao olhar, o preconceito se estabelece como discursos, práticas, atitudes e comportamentos que vão sendo repetidos nas relações e que tornam comum a substantivação da adjetivação que se faz do Outro como aquele que recebe um julgamento do Mesmo, na lógica opressora da ontologia do poder.

O preconceito é uma manifestação da arquitetura de opressão que se impõe nas relações sociais, ao passo que a ética “não se entende como corolário de uma visão de mundo, como fundada sobre o ser, sobre o conhecimento, sobre categorias ou existenciários” (LEVINAS, 2002a, p. 164), mas é a realidade do encontro com Outro e a responsabilidade que esse encontro inaugura.

4. CAPÍTULO III: O ENCONTRO COMO POSSIBILIDADE ÉTICA

Diante da realidade de que, na história do desenvolvimento humano, algumas classes de pessoas que ocupavam o poder, tanto no que se refere ao uso da força como no que se refere ao uso da palavra que estabelece um saber como correto em detrimento dos demais, percebe-se que em diferentes épocas formaram-se diferentes arquiteturas de opressão e diferentes modos de preconceitos, isto é, de subjetivação do Outro a partir de um processo de substantivação da adjetivação que se faz da existência da outra pessoa em sua singular alteridade.

Levinas, como afirmado desde o começo, coloca-se como alguém que se ocupa de descrever criticamente o percurso histórico dessa razão que se firma em uma teoria da identidade – na Ordem do Mesmo – e que pretende reduzir toda diferença à ipseidade do Mesmo, anulando a diferença e a singularidade do Outro.

De fato, em sua obra é perceptível a centralidade que se dá a crítica à ontologia do poder, isto é, o papel que Levinas assume em fazer uma contundente condenação ao processo de totalização que faz a ontologia anteceder qualquer possibilidade de saber, que configura a razão como a doadora de sentido para o real em um constante processo de tematização da própria realidade e que reiteradamente busca realizar a negação da alteridade do Outro, reduzindo esse mesmo Outro ao Mesmo, transformando o “estrangeiro” que caracteriza a existência do Outro em familiar e fazendo com que a diferença específica que se manifesta no Rosto do Outro seja deformada até a similaridade ou até a eliminação, caso o Outro não aceite ser enquadrado como similar ao Mesmo.

A arquitetura da opressão marca o trajeto percorrido pela cultura ocidental em seu esforço de estabelecer o modelo ontológico de prevalência do Ser como caminho e condição para se compreender racionalmente toda a realidade, abarcando a realidade do mundo em um sistema racional e capaz de dizer tudo sobre o todo a partir da tematização que a razão pretende fazer de tudo. Esse processo de totalização engendrado pela lógica da ontologia do poder chama-se *Totalidade*.

No seio da Totalidade constituída, se percebe a gênese dos movimentos de preconceitos que terminam por ceifar a vida do Outro. De fato, a lógica da Totalidade, seguindo os processos de imposição da razão do Eu-dominante do real (Ordem do Mesmo), fez com que a filosofia e a cultura subordinassem a Ética à Ontologia e o Bem à Verdade, o que gerou o desenvolvimento de uma racionalidade egocentrada que busca e anseia o saber em detrimento da relação com o Outro, da ética e da abertura para o diferente, em qualquer modalidade que essa diferença se dê (cultural, religiosa, comportamental, étnica).

A Totalidade estabeleceu-se também no cenário religioso, sempre influenciado pelas mudanças culturais ocorridas na sociedade. De fato, as comunidades religiosas colocaram em destaque o contato individual do Eu com a divindade em detrimento da responsabilidade que cada pessoa tem para com o Outro. Em outras palavras, mesmo no ambiente das religiões, a centralidade da experiência do Eu que determina a realidade fez-se tangível e possibilitou a expansão de uma cultura que vê no diferente uma ameaça a ser eliminada, criando preconceitos e buscando fazer com que o Outro seja incorporado na Ordem do Mesmo pelo mecanismo da conversão do Outro à religião do Eu que lhe prega a “verdade”.

Levinas coloca-se como crítico desse misticismo religioso que fecha o Eu ao Outro e, conseqüentemente, faz do Eu alguém que tende a impor ao Outro uma noção de verdade que é tida como superior ao bem do Outro, isto é, uma concepção de religião que é superior ao cuidado ético. Se a religião se pauta em um discurso que defende a transcendência, é fundamental atentar para o fato de que seja a transcendência que coloca o homem em face do Infinito, ou seja, é fundamental perceber que o bom discurso religioso evidencia o traumatismo da transcendência que dispõe o Eu ao Outro:

Transcendência. Esse termo é usado sem nenhuma pressuposição teológica. Ao contrário, é o excesso da vida que toda teologia pressupõe. Transcendência, como deslumbramento de que fala Descartes no fim da *Terceira Meditação*: dor do olho, por excesso de luz, o Mesmo desconsertado e mantido em vigília pelo outro que o exalta. Se a partir desta transcendência da vida a de Deus, pode-se dizer que a vida é entusiasmo e que o entusiasmo não é loucura mas desembriagamento. Desembriagamento sempre a desembriagar, uma vigília na vigília de um despertar de novo. A ética. [...] Transcendência ou despertar que é a própria vida do humano, já inquieta do Infinito. Daí filosofia; linguagem em que o narrador pertence ao relato, linguagem, assim, necessariamente pessoal e a ser ouvida para além dos seus ditos, quer dizer, a interpretar (LEVINAS, 2009, pp. 126-127).

Para o pensador franco-lituano, a transcendência vai além do conteúdo pensado pelo sujeito, que possui apenas uma ideia do pensado em si, isto é, a transcendência é aquilo que ultrapassa os limites da ideia que se tem de algo, revelando a exterioridade e a desproporção infinita entre a realidade pensada e o ato pelo qual o Eu a pensa. A transcendência manifesta a presença do Infinito em Nós, o Infinito no finito, manifestando-se como Desejo metafísico. Tal Desejo é a própria relação com o Infinito. Essa relação se configura como proximidade e não como conhecimento, configura-se como ética e não como ontologia (cf. LEVINAS, 2008, pp. 19-40).

Na compreensão da ética como abertura para além do Ser, Levinas desenvolve toda a sua proposta. De fato, para ele a ética é a filosofia primeira, isto é, ele entende a ética como metafísica justamente por compreender que a proximidade do Infinito manifesta pelo Desejo assume a primazia como critério para qualquer outra possibilidade de conhecimento. Tal premissa opera uma inversão no modo como até então se pensava a própria filosofia que, desde os gregos, configurou-se como uma busca pela verdade do Ser, antepondo a Verdade ao Bem.

Além disso, a procura pela Verdade do Ser foi se formulando cada vez mais como a pergunta pela realidade, afirmado cada vez mais a primazia da ontologia como metafísica, ou seja, como critério para a fundamentação de qualquer outro conhecimento, como primeira filosofia. Tal processo submeteu a pergunta pelo Bem – *ethos* – ao sistema da Verdade – *logos* – e fez com que a pergunta pelo sentido do humano se perdesse ao ser abarcada pela racionalidade lógica do saber que se tornou também poder.

Apesar de sua oposição radical à Totalidade e aos processos da ontologia do poder, Levinas não pausa em qualquer parte de sua obra para demonstrar precisamente o que ela é ou como ela funciona (cf. HUTCHENS, 2009, p. 214), nem mesmo para especificar de que modo a ética deveria operar como movimento de resistência aos influxos de poder da razão totalizadora. Tal postura fez com que o pensamento levinasiano fosse compreendido como um pensamento sem capacidade de relevância (cf. HUTCHENS, 2009, pp. 214 - 215), uma vez que não especificaria de que modo os desejos manifestos na argumentação do autor seriam traduzidos em realidades práticas no mundo, ou seja, estabelecendo uma aparente contradição entre os desejos individuais do autor e a realidade objetiva do mundo.

Contudo, Levinas não pretende criar ou propor um sistema ético normativo, uma vez que, se o fizesse, estaria caindo em contradição, pois estaria estabelecendo um sistema normativo que serviria de regra normatizadora e normalizadora para a ação dos sujeitos, reduzindo-os a um princípio posto pela concepção racional de um Eu que se julga possuidor da Verdade, tornando-se, também ele, um representante e um agente da ontologia do poder.

O interesse de Levinas não é prescritivo, mas, sim, o de problematizar a subjetividade diante do Outro, pois essa seria a condição para uma comunicação ética, *dia-lógica* e pautada

na potência do encontro como realidade que reconhece e respeita a diferença sem reduzi-la a identidade, como momento da irrupção da responsabilidade indeclinável pelo Outro.

4.1 O utopismo ético

A proposta levinasiana parte da premissa de que entre o Eu e o Outro existe uma condição que não pode ser abarcada pela tematização, que não pode ser mensurada ou quantificada. Segundo o pensamento de Levinas, a relação que se estabelece entre o Eu e o Tu-Outro sempre é uma relação assimétrica e sem a necessidade de uma reciprocidade para que seja ética. De fato, segundo a ética da responsabilidade, é sempre o Eu que deve assumir seu papel insubstituível como responsável, sem jamais esperar do Outro uma retribuição ou que o Outro aja da mesma forma.

A radicalidade de tal posição levantou uma série de objeções entre os filósofos que eram contemporâneos a Levinas e que se colocavam em diálogo com sua obra. Tal percepção de discordâncias pode ser salutar no desenvolvimento do que se pretende construir como uma proposta de resposta ao desafio da ética no cenário posterior ao século XX, quer seja por suprimir eventuais inconsistências do pensamento levinasiano, quer seja por configurar o caminho mais coerente com a dialogicidade da proposta levinasiana, uma vez que esta é abertura para o diferente enquanto diferente e na sua diferença.

Merleau-Ponty, por exemplo, recusa a anterioridade do Outro ao Eu, o fato de que o Outro aparece ao Eu e lhe impõe um mandamento como detentor de um senhorio que o Eu não tem como contestar pelo fato de o Outro vir de um passado que é imemorial ao Eu. Segundo a percepção desse autor, a realidade da existência dos sujeitos se dá mais por um *ser-com-o-outro* que por um *ser-para-o-outro*. Para Merleau-Ponty, o Outro só pode ser um outro para o Eu se ele estiver mergulhado na existência concomitante com o Eu:

Mas em primeiro lugar seria preciso saber como posso ter a experiência do meu próprio mundo cultural, de minha civilização. Responder-se-á outra vez que vejo os outros homens em torno de mim fazerem um certo uso dos utensílios que me rodeiam, que interpreto a conduta deles por analogia com a minha e por minha experiência íntima, que me ensina o sentido e a intenção dos gestos percebidos. No final das contas, as ações dos outros seriam sempre compreendidas pelas minhas; o “se” ou o “nós” pelo Eu (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 466).

Partindo da percepção da corporeidade dos outros corpos, Merleau-Ponty busca derivar a possibilidade de esses mesmos corpos serem habitados por uma consciência tal como ocorre com o Eu (cf. MERLEAU-PONTY, 1999, p. 470), ainda que esteja a falar de uma corporeidade que não se identifica com a descrição oferecida pela fisiologia. Assim, o Outro deve ser percebido pelo sujeito como um Outro-Eu e a percepção dele se faz a partir da percepção de si:

Quando me volto para a minha percepção e passo da percepção direta ao pensamento dessa percepção, eu a re-efetuo, reencontro um pensamento mais velho do que eu trabalhando em meus órgãos de percepção e do qual eles são o rastro. É da mesma maneira que compreendo outrem. Aqui, novamente, só tenho o rastro de uma consciência que me escapa em sua atualidade e, quando o meu olhar cruza com o outro olhar, eu re-efetuo a existência alheia em uma espécie de reflexão (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 471).

Assim, é por meio da comparação e da identificação que Merleau-Ponty considera a possibilidade de compreender a presença do Outro. Contudo, segundo a proposta de Levinas, essa postura não seria aberta à ética e nem à realidade da singularidade do Outro que não é um Outro-Eu.

A singularidade do Outro, ainda que possua fortes e acentuadas semelhanças e proximidades com a realidade existencial do Eu, não pode ser deduzida por reflexão, como se o Outro fosse um espelho no qual o Eu encontra sua imagem e se reconhece. A presença do Outro, o seu Rosto, evoca a radical unicidade desse sujeito que se põe diante do Eu e lhe resiste. De fato, até mesmo quando o Eu exerce algum tipo de domínio e força sobre a existência do Outro, percebe-se aí uma luta encarnçada, uma resistência até as últimas consequências por parte do Outro que, em tudo o que é, afirma que, mesmo com toda a violência que se pode exercer sobre ele, o Eu não é senhor, não tem absoluto domínio sobre a alteridade que se manifesta no Outro.

O próprio recurso à força e à violência são um sinal dessa impotência do Eu ante a resistência do Outro. Mesmo com as agressões, com a tortura, com a ameaça, com a imposição do medo e do terror, o Outro testemunha que a ação do Eu tem um limite na epiderme de seu corpo e que a morte o colherá antes que, sobre ele, o Mesmo tenha um domínio que não lhe seja outorgado pelo próprio Outro.

Também Derrida fará uma severa crítica ao pensamento levinasiano ao afirmar que é necessário uma reciprocidade entre os agentes para que se possa falar de uma assimetria entre o Eu e o Outro, pois o Eu precisa saber que é um Outro para uma outra pessoa tanto quanto o Outro precisa saber que é Outro para um Eu, pois a consciência do Si-Mesmo se daria pela percepção do fato do Eu ser um Outro para alguém (cf. DERRIDA, 1978, pp. 126-127). Assim, Derrida entenderá a ética de Levinas como uma ética da ética, ou seja, uma ética aquém e além da ética como compreendida no ocidente, mas que “terá mudado o rumo da reflexão filosófica do nosso tempo, e da reflexão sobre a filosofia, sobre o que a ordena a ética, a um outro pensamento da ética, da responsabilidade [...]” (DERRIDA, 2004, p. 18):

Este lugar aberto pela ética pensada por Levinas será onde se move a desconstrução na escritura de Derrida. É aqui que a escritura responde à justiça em um encontro com o Outro. A ética em Levinas é, segundo Derrida, a ética da ética; sem lei, sem conceito, sem o fundamento de uma subjetividade ou de um humanismo que dela fosse extensão, mas é a “ética da ética” o seguimento de uma origem incerta (uma arqui-origem) no eixo da relação do homem ao homem. (Ressaltando aí, nesta relação entre homens, todas as reservas de que tomarão os leitores do pensamento de Levinas em torno do ‘rostos’, e que ademais ele procurará responder pelo lugar do feminino como lugar de acolhimento, e que com Derrida, que “soube reconhecer e respeitar a radical diferença do outro [de modo tal] que o próprio pensamento fosse contaminado por isso que é inteiramente outro”, tomará outros contornos, especialmente pelo animal presente-ausente, rastro, na incisiva instância da ética). Trata-se, pois, de uma ética antes da ética, uma ética pré-ética e pré-política e pré-social, pois trata-se de uma ética olhada desde fora das filosofias da subjetividade. O face-a-face assimétrico é sem máxima universalizável e é anterior à política, ao fenômeno e à própria ética normativa. “A ética é a filosofia primeira”: eis o enunciado levinasiano levado a inúmeros mal-entendidos. Pois, não se trata de uma anterioridade ou de uma primogenitura que tem a ética sobre a política, sobre o direito ou sobre a ontologia; mas é o gesto mesmo de uma “desconstrução” do lugar do ‘sujeito moral’ que descreve precisamente a operação de pensamento de Levinas, ou um não-lugar da subjetividade instalado no arqui-lugar da ética. A partir de então, desse arqui-lugar ético do rosto que se abre à assimetria de

uma relação em favor do outro, todo *ethos* outro que não o que vem da filosofia levinasiana parece frágil, pouco convincente ou pouco ético, o que nos faria perguntar “o que seria uma ética sem o outro?”. E a pergunta se dirige seja a uma “ética das virtudes” que parece fixar-se no que Foucault atentar e recuperará mais tarde como uma “estética da existência” pelo cuidado de si rumo ao ‘bem viver’, seja à ética dos contratos e dos imperativos da razão em nome de uma paz universal sempre pontuada pela guerra entre os homens, seja a um utilitarismo que apaga o rosto no corpo da maioria, e seja ainda dirigida à ontologia que recolhe ulteriormente o sentido cuja origem é a de um começo na consciência como compreensão. O que é determinante à ética a partir de Levinas é o que lhes faltou tomar à ordem da linguagem, o que faltou ao *Dasein* ver, de dentro do horizonte da morte, uma outra “origem”, ou seja, o determinante à ética do Outro é a origem (filosofia primeira) no instante do rosto, no instante em que o Outro me atinge e me vale – o meu próximo por sua alteridade absoluta, e que eu nunca lograrei recuperar em uma qualidade, numa escolha ou por uma adesão (BORGES, 2016, p. 43).

A crítica de Derrida estrutura-se, sobretudo, a partir da obra *Totalidade e Infinito*, que Levinas publicara em 1961, tanto o é que sua primeira grande nota crítica ao pensamento levinasiano será *Violência e Metafísica*, publicado em 1962 e que posteriormente foi anexado ao livro *Escritura e Diferença*. A pertinência das críticas levantadas por Derrida será tão evidente que o próprio Levinas se colocará a examinar seu itinerário e pensamento até a possibilidade de oferecer uma resposta à altura das pontuações críticas de Derrida, o que culminará com a publicação de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, em 1974.

Comumente, tanto *Totalidade e Infinito* quanto *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* são identificados como obras que pertencem à maturidade filosófica de Levinas,⁴⁰ contudo, mesmo as revisões provocadas pelos seus leitores e amigos filósofos imediatos não fizeram com que a apresentação de sua filosofia com a obra de 1974 fosse isenta de críticas severas, como as elaboradas por Paul Ricoeur (1913-2005).

De fato, Ricoeur apresenta o livro *Outramente* como sua leitura da obra de Levinas *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* e como seu desejo de compreender o posicionamento do filósofo franco-lituano acerca da ética, da ontologia, do Mesmo, do Outro, da dicotomia entre o Dito e o Dizer. Nas palavras de Ricoeur:

O presente estudo é animado pela intenção de compreender Lévinas em sua maior dificuldade. Este desejo explica a escolha quase exclusiva da obra *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, para guiar minha leitura. O desafio maior que este livro apresenta consiste no fato de ligar o destino da relação a ser estabelecida entre a ética da responsabilidade e a ontologia ao

⁴⁰ Sobre a periodização das obras de Levinas, os comentadores divergem sobre os critérios de classificação. Por exemplo, Ribeiro Jr. (2005, pp. 18-24) divide a obra de Levinas em três períodos: (a) de 1929 a 1951, chamado de Período Ontológico, em que os textos levinasianos versam mais sobre a fenomenologia de Husserl e Heidegger e sobre o judaísmo; (b) de 1952 a 1964, chamado de Período Metafísico, caracterizado pelos escritos que identificam a ética como a filosofia primeira e marcam a nascente maturidade filosófica de Levinas; (c) de 1965 a 1995, chamado de Período Ético, marcado pela compreensão da ética como *santidade*, vulnerabilidade e responsabilidade, momento identificado como ápice da maturidade de Levinas. Entretanto, Márcio Luis Costa (2000, pp. 20-30) estabelece uma outra periodização, sendo o primeiro período o que compreende os anos de 1928 a 1930; o segundo correspondendo aos anos de 1931 a 1960; o terceiro período abarcando os anos de 1961 a 1973; e finalmente o quarto período, compreendido entre 1974 a 1995. Para a presente pesquisa, considerou-se o fato de que ambos os comentadores concordam que a publicação de *Totalidade e Infinito*, em 1961, marca o começo da maturidade da obra de Levinas.

destino da linguagem de uma e de outra: o *Dizer* do lado da ética, o *Dito* do lado da ontologia. O desafio é audacioso na medida em que a solidariedade de cada uma destas duas disciplinas, com sua maneira própria de significar, traz ao primeiro plano duas dificuldades engendradas pela nova maneira de filosofar: por um lado, dificuldade para a ética de se libertar de sua infatigável confrontação com a ontologia; por outro lado, dificuldade para encontrar, para a exceção que desregula o regime do ser, a linguagem que lhe convém, sua linguagem *própria*, o *Dito* do seu *Dizer* (RICOEUR, 2008, pp. 15-16, grifo do autor).

O que fica evidente no pensamento de Ricoeur é a indicação de que no escrito de Levinas – ou em todos os seus escritos, possivelmente – faltasse uma articulação argumentativa e discursiva de como se sustenta a anterioridade da ética da responsabilidade ao sistema imposto pela ontologia. Em outras palavras, o autor de *Outramente* aponta para o fato de que Levinas pretende investir em sua escrita evidenciando o tema da proximidade como sentido da ética, mas o faz recusando, na composição do texto, os apoios que uma fenomenologia da memória e da narração lhe poderiam oferecer (cf. RICOEUR, 2008, p. 26).

Tanto em *Outramente* como em *O si-mesmo como outro*,⁴¹ Ricoeur manifesta uma inegável admiração pela obra de Levinas e coloca-se em um elegante desacordo com ela, isto é, apresenta as críticas e refutações ao pensamento levinasiano, mas não se esquia de apropriar-se do que considera válido e de reformular sua apresentação em sintonia com as críticas que formulou aos textos do filósofo franco-lituano.

Em linhas gerais, a crítica posta por Ricoeur centra-se na premissa de assimetria na relação Eu-Outro, ou seja, na hipótese levinasiana de que do Rosto do Outro emane um mandamento ao qual o Eu não pode recusar. Isso, de uma parte, suporia que existisse um Eu já determinado ali e que fosse capaz de receber o mandamento, tanto quanto suporia uma superioridade do Outro, o que não resiste ao fato de haver um outro ao Outro, o que ocasionaria um conflito na decisão ética do Eu que não teria como superar o impasse imposto pela dupla ordenação que lhe é dirigida pelo Rosto de dois ou mais Outros possíveis. Assim a crítica presente em *Outramente* e em *O si-mesmo como outro* desmonta o argumento levinasiano de que o Eu é individuado na responsabilidade que tem diante do Outro (cf. LEVINAS, 2018b, p. 41) e manifesta uma virtual impossibilidade de servir eticamente a dois Outros. “Ora, nunca se chega ao fim dessas figuras de outro, enquanto intervalos de nada, que fazem do ser um *inter-esse*, um inter-essamento – que marca o triunfo e não a subversão do ser” (RICOEUR, 2008, p. 19).

O ponto de convergência das críticas apresentadas pelos leitores contemporâneos a Levinas é o utopismo⁴² de sua ética ou, em outras palavras, uma indicação de que o textos

⁴¹ Obra publicada em março de 1990, na França, em que Ricoeur se volta para a reflexão sobre o conceito de sujeito e de subjetividade partindo de uma hermenêutica do si-mesmo que desconfia da ideia cartesiana de *Cogito* autossuficiente e determinante. Seu objetivo principal com a obra é marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito e dissociar dois significados intrínsecos à noção de identidade – *idem* e *ipse* – si-mesmo como permanência no tempo e o si-mesmo em sua dimensão mutável. Ao longo dos quatro subconjuntos de estudos que compõe a obra, Ricoeur dialoga com autores como Aristóteles, Kant, Rawls, mas é com Levinas e com sua obra que se pode perceber uma posição crítica explícita, quer na apresentação dos conceitos, quer pela ressignificação de termos que antes haviam sido assumidos no pensamento levinasiano.

⁴² Quando se atribui a Levinas uma construção utópica, o que se pretende dizer é que sua filosofia se apresenta como um ideal relacional e social que se abre para o político – para a justiça, no falar de Levinas – e de difícil realização. Contudo, Levinas sempre entendeu seu pensamento como um convite duro a assumir a própria vida, a existência, num processo de fazer-se resposta. Assim, sua visão de utopia é a de criar espaços no sujeito e a partir dele, em sua responsabilidade, para o possível, para a paz, para a responsabilidade radical pelo Outro. “Não é uma felicidade essa posição de responsável, mas é uma dignidade e uma eleição, e se deve ser grato por se ter

levinasianos, apesar de seu instrumental conceitual, termina por não ser assumido como um autêntico processo de reforma da ética, pois a pessoa, ao pensar a ética, poderia levar em consideração os elementos da ética da responsabilidade proposta por Levinas e, ainda assim, não ser capaz de encontrar neles um meio de aplicação prática.

Esse caráter utópico nunca foi negado por Levinas e, em certa medida, é muito presente em sua escrita. De fato, o pensamento levinasiano não se apresenta como um caminho normativo ou prescritivo, mas como uma reflexão crítica do modo como a consciência foi colonizada pela lógica da ontologia do poder, da *totalidade*. A partir dessa percepção, Levinas parece esperar que a consciência que o lê desperte para a necessidade do reconhecimento da alteridade e da urgência de uma resposta pessoal que precisa ser encarnada na vida de cada pessoa em relação ao Outro que lhe surge e a todos os Outros, percepção essa que deve ir se alargando do si-mesmo até as instituições, do sujeito até a política, do indivíduo até as instituições.

Assim, o que o pensamento de Levinas pretende não é tanto responder à pergunta “como colocar essa teoria em prática?”, sobretudo se se pensa essa prática como práxis social ou política, mas sim em provocar o Mesmo para o despertar para a vigília⁴³ atenta para o aparecimento do Outro, para o engajar-se em um processo de responsabilizar-se e responder ao Outro que lhe apela, para uma cuidado sobre si mesmo que pretende-se cuidado pelo Outro, com o Outro, para o Outro e no Outro em sua dignidade:

É no culto da dignidade humana que se deve, hoje, encontrar o último recurso de protesto contra o perigo sempre iminente do regresso à barbárie: “Nas horas decisivas em que a caducidade de tantos valores se revela, toda a dignidade humana consiste em crer no seu retorno”. Mesmo num mundo juridicamente organizado, a ideia de igualdade, a ideia de cidadania de todos, exige em todo o momento ser entrecortada por dois extremos: a “dignidade do outro” como por um ideal sempre por atingir; a “dignidade do eu” como norma que mobiliza em direção ao cumprimento de um tal ideal. Há, assim, uma relação ética entre uma e outra, que faz daquela um orientador último que conduz os homens ao empenho in-finito no sentido de [a] esta atingirem. Com efeito, a “*dignidade do outro*” é condição de possibilidade da “*dignidade do eu*”. [...] Caminhar no sentido da humanidade é, pois, empenhar-se na tarefa de concretizar o ideal de humano. O percurso do humano se perfaz necessariamente com vistas a materializar a dignidade humana, na pessoa do eu, na pessoa do outro (CARVALHO, 2018, pp. 41-42, grifo meu).

sido eleito. [...] Ah, isso mesmo! Mas ainda a gente agradece por estar na posição de dever a gratidão por uma situação sem dúvida inferior, situação de infância – que é a graça suprema” (LEVINAS, 2007, p. 109).

⁴³ O conceito de *vigília* e de *despertar* são recorrentes na obra de Levinas, a tal ponto que se poderia dizer que são uma categoria de análise da situação do sujeito ante à realidade que se lhe apresenta no Rosto do Outro como apelo ético de resposta e responsabilidade, ou nas palavras do filósofo: “Aqui, propomos um humano mais humano do que o *conatus* e que seria o estado-de-vigília, a vigilância (vigilância que não é vigilância sobre...) – despertar do para-si, a bastar-se na sua identidade, pela alteridade inabsorvível do outro, incessante desembriaguez do Mesmo cheio de si. Esse despertar deve ser pensado como despertar no despertar: o despertar como tal torna-se um estado – é então preciso, por isso, um despertar desse despertar. Há uma iteração deste despertar. Despertar pela desmesura ou pelo infinito do outro. Pensado concretamente e até à sua ênfase, este estado-de-alerta é responsabilidade por outrem – responsabilidade de refém. Despertar que nunca para: nenhuma *dívida* é devida a outrem. Despertar pelo infinito – mas que se produz concretamente em jeito de um apelo irresistível à responsabilidade. Daí a passividade: em nenhum momento posso ser tranquilamente para mim (LEVINAS, 2018b, pp. 50-51).

Em tal perspectiva, percebe-se que filosofia de Levinas é sempre um convite para uma responsabilização de si, um voltar-se para um cuidado de si mesmo que se pretende como abertura para o Outro. Ou seja, a filosofia de Levinas é uma proposta de tomada de consciência de si como condição primeira para que se possa agir no mundo até a decisão derradeira de dar a vida para que o Outro tenha vida:

Eu parti de uma reserva no tocante ao ser de que lhe falei há pouco. Nem sempre sob forma de pensamentos dramáticos. Isso não é completamente original: através da própria gravidade do cotidiano, pôs-se a entender o cotidiano como uma monotonia de instantes que caem; o ramerrão da existência no não-senso e no tédio, através da angústia da situação política, da proximidade da guerra e do hitlerismo triunfante. No *há*, encontra-se toda a gravidade, toda a seriedade da aventura vivida. [...] E depois, a consciência do ridículo de todos esses problemas pessoais quando se trata de outrem e de suas necessidades, de sua presença e de sua vida. [...] Mas a ideia, que, no fim das contas, o verdadeiro, o incontestável valor e no qual não é ridículo pensar, é o valor da santidade. Ela não se prende inteiramente às privações, ela está na certeza de que é preciso deixar o outro sempre em primeiro lugar em tudo – desde o “depois do senhor” diante da porta aberta até a disposição – quase impossível, mas que a santidade o pede – de morrer pelo outro (LEVINAS, 2007, pp. 83-84).

Ao debruçar-se sobre os textos de Levinas, pode-se perceber que em muitos pontos ele não oferece respostas satisfatórias aos seus críticos e em tantos outros parece não querer fazê-lo.⁴⁴ Em suas entrevistas, sobretudo, o filósofo franco-lituano costuma indicar a encarnação na cotidianidade como o lugar de vivência de sua proposta por cada sujeito que dela se apropria, sempre em uma resposta inédita ao Rosto do Outro singular que lhe surgisse, em um esforço de conscientizar-se “de que é preciso deixar o outro sempre em primeiro lugar em tudo – desde o ‘depois do senhor’ diante da porta aberta até a disposição – quase impossível, mas que a santidade o pede – de morrer pelo outro” (LEVINAS, 2007, p. 84), isto é, em um esforço de fazer-se a si mesmo, de produzir-se eticamente como resposta ao Outro e ao apelo do Outro, ao apelo que a presença do Outro faz por uma resposta do Eu.

É interessante notar que a presença do Outro sempre apela para uma resposta indeclinável do Eu, uma vez que mesmo que o Eu escolha não ser ético ou escolha ignorar ao apelo do Outro, tal ação já configuraria uma resposta, mesmo que não a mais adequada ou a mais ética, mas sempre uma resposta:

O laço com outrem só se aperta como responsabilidade, quer esta seja, aliás, aceite ou rejeitada, se saiba ou não como assumi-la, possamos ou não fazer qualquer coisa de concreto por outrem. Dizer: eis-me aqui. Fazer alguma coisa por outrem. Dar. Ser espírito humano é isso. A encarnação da subjectividade humana garante a sua espiritualidade (não vejo como os anjos poderiam dar ou como entreajudar-se). Diaconia antes de todo o diálogo: analiso a relação inter-humana como se, na proximidade com outrem “para

⁴⁴ Como a intenção da presente pesquisa é, antes de tudo, partir de Levinas, também o presente texto não busca solucionar os problemas da recepção e da interpretação do autor manifestos pelos seus interlocutores, mas indicar seus pontos fortes e que possibilitam uma navegação em direção a um posicionar-se ético no mundo como condição primeira e anterior a qualquer outra questão da ordem do saber, bem como indicar que essa posição não é a de um dogmatismo cego, uma vez que se percebe que em diversos pontos se encontram momentos de inconsistências e até de contradição entre o pensamento levinasiano e o seu autor (cf. BUTLER, 2017, pp. 121-125), mas que não anulam a sua relevância conceitual, teórica e existencial.

além da imagem que faço de outro homem – , o seu rosto, o expressivo no outro (e todo corpo humano é, neste sentido mais ou menos, rosto), fosse aquilo que me *manda* servi-lo. Emprego esta fórmula extrema. O rosto pede-me e ordena-me. A sua significação não é uma ordem significada. Permita-me dizer que, se o rosto significa uma ordem a meu respeito, não é da maneira como um signo qualquer significa o seu significado; esta ordem é a própria significância do rosto (LEVINAS, 2018a, p. 81).

Pensando na abertura dialógica própria da filosofia de Levinas, buscar-se-á seguir a investigação sobre os modos em que o preconceito se articula na sociedade colonizada pela arquitetura de opressão por meio de uma abertura para diversos autores que podem lançar luz ao mecanismo de ontologia do poder. Assim, a reflexão que segue apresentará de maneira eclética filósofos e filósofas a fim de tornar mais claros os processos de operação e de implantação das arquiteturas sociais que tornam comuns as práticas de opressão e de repressão das alteridades e que buscam reduzir todo o Outro à ordem do Mesmo.

Evidentemente, esses pensadores que aparecerão não serão explorados em sua totalidade e, por vezes, seus posicionamentos nem sempre são plenamente compatíveis entre si. A apresentação de seus textos não objetiva realizar uma síntese entre os autores, mas resgatar o que cada posição acerca da ética tem de contribuição – de ressonâncias, se poderia dizer – para que se possa perceber que nas relações entre os sujeitos, mesmo antes da política e das instituições responsáveis pela justiça, há a ética como posição existencial e vital de resistência à arquitetura opressiva orquestrada pela ontologia do poder por meio do preconceito que persegue e mata o Outro em sua diferença e singularidade.

4.2 A inversão da relação com o Outro na arquitetura da opressão

Para que se possa compreender a inversão que a arquitetura de opressão realiza nas relações é importante lembrar que o pensamento levinasiano entende que a ética surge no encontro, na epifania do Outro, isto é, no contexto das relações. De fato, a própria gênese da reflexão sobre a conduta ética – e, se conduta, sobre o seu fazer – só parece ganhar sentido quando em referência ao social, ao homem como ser social (cf. ARISTÓTELES, 1991, p. 6).

A percepção de que a ética nasce das relações sociais faz com que se perceba que as questões éticas são sempre questões por vir, isto é, são sempre questões a serem pensadas em cada “agora” da história, uma vez que essas mesmas questões mudam de acordo com os contextos sociais que as fazem ser postas pelos indivíduos.

A constante mutabilidade da ética revela, por negação, a constante mutabilidade dos conceitos arquitetônicos que estabelecerão opressão nas sociedades. É diante dessas arquiteturas sempre novas que a humanidade é convidada a sempre encontrar respostas – éticas – para atender ao apelo do Outro, de cada Outro, que se torna objeto de opressão e de perseguição até a sua morte, até que seja morto pelo maquinário que se levanta contra sua singularidade.

Na marcha da história, novas estruturas de poder se manifestam em novas arquiteturas de opressão que pretendem fazer dos costumes estabelecidos por determinada classe detentora de poder – econômico, intelectual, cultural e político – a verdade que deve ser reconhecida por todos; o saber que deve ser aprendido por todos e por todos compartilhado; a norma que deve ser legitimada em cada relação que se estabelece. Tal operação se dá com objetivo que essa mesma classe possa perpetuar-se no poder por meio da opressão de tudo o que não a reconhece como soberana, por meio da violência que objetiva eliminar a diferença:

[...] embora o *éthos* coletivo não seja mais compartilhado – aliás, justamente porque o “*éthos* coletivo”, que agora deve ser colocado entre aspas, não é

compartilhado de maneira comum [pelos diferentes] –, ele só pode impor sua pretensão de comunidade por meios violentos. Nesse sentido, o *éthos* coletivo instrumentaliza a violência para manter sua aparência de coletividade. Além disso, esse *éthos* só se torna violência uma vez que tenha se tornado um anacronismo. O que há de estranho em termos históricos – e temporais – nessa forma de violência ética é que, embora o *éthos* coletivo tenha se tornado anacrônico, ele não se tornou passado: insiste em se impor no presente como anacrônico. O *éthos* se recusa a se tornar passado, e a violência é sua forma de impor no presente. Com efeito, ele não só se impõe no presente, como também busca ofuscá-lo – esse é precisamente um de seus efeitos violentos (BUTLER, 2017, pp. 14-15).

Quando determinado costume se pretende universal, quando a ontologia do Mesmo abre suas asas com desejos de universalidade, ela se converte em estruturas que pretendem fazer com que a realidade expresse as feições do Eu-soberano posto pela razão dominante do real. É nesse contexto que há uma cristalização e uma sacralização das práticas de um passado que é o passado do Mesmo como normas de conduta para todos, uma tentativa de padronização da diversidade, de uma mesmificação da alteridade. Essa busca de fazer a realidade submeter-se ao Mesmo se reproduz nas estruturas das instituições, das relações e da sociedade política; faz-se projeto; implanta-se e, no implantar-se, consolida-se como identidade social, como expressão do “*éthos* coletivo”, como arquitetura que pretende oprimir e suprimir a diferença.

A normatização que a arquitetura de opressão realiza na consciência dos sujeitos a fim de conduzi-los à normalidade imposta pelo Mesmo se estabelece, sobretudo, por meio das relações imediatas e vitais que as pessoas estabelecem entre si e nos modos como cada um é interpelado, nessas relações, com a solicitação para que se possa responder à questão sobre a própria identidade.

A busca pela autoidentificação de si que o Mesmo impõe ao Outro não objetiva deixar espaço para que o Outro diga de si mesmo e manifeste-se como pessoa, mas intenta fazer com que o Outro, ao responder a pergunta sobre quem é, seja alocado em uma categoria, tematizado, adjetivado pelo que lhe dirige a interrogação e substantivado a partir da adjetivação que recebeu. Assim, o Outro deixa de ser *quem* para ser feito *o quê*; deixa de ser *pessoa* para ser feito *coisa*; deixa de ser *sujeito* da própria história para ser *sujeitado* pelo imperialismo do Mesmo.

Tal operação fica evidente quando se percebe que a sociedade olha para o Outro mais como o preto, o indígena, o soropositivo, o favelado, o idoso, o homossexual, o imigrante, o de outra religião ou crença, o deficiente físico, o gordo, o portador de outra tradição cultural, o bissexual, o magro, a mulher, o assexual, o comunista, o liberal... Enfim, mais como o fruto da substantivação realizada pela adjetivação que o Mesmo faz do Outro que como pessoa, como humano.

Para esse Outro que se revela em sua alteridade, a arquitetura da opressão elabora uma moral de regras e de valores como manifestação velada de uma violência que pretende fazer com que o sujeito se volte contra si mesmo e seja *sujeitado* pela normatização normalizadora do Mesmo que pretende, por esse meio, aniquilar o que há de diferente no Outro. É nessa lógica de preconceito que o *éthos* coletivo faz-se violência e homicídio do Outro.

O assassinio visa ainda um dado sensível e, entretanto, encontra-se perante um dado cujo ser não poderá *suspender-se* por uma apropriação. Encontra-se perante um dado absolutamente não neutralizável. [...] Só o assassinio aspira à negação total. [...] Matar não é dominar mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão. O assassinio exerce um poder sobre aquilo que

escapa ao poder. Ainda poder porque o rosto exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível. A alteridade que se exprime no rosto fornece a única “matéria” possível à negação total. Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder. Outrem é o único ser que eu posso querer matar (LEVINAS, 2008, pp. 192-193).

Se o relacionamento social se pauta nas prescrições e normas, nas regras e nos conceitos de correteza, ele se reduz ao maquinário pelo qual a arquitetura de opressão toca a existência dos indivíduos, alocando-os e fazendo deles sujeitos submissos e sujeitados a uma lógica que não os quer, aceita ou reconhece como pessoas; a uma lógica de preconceito.

Contudo, é possível pensar o relacionamento social fora da lógica da substantivação do Outro gerada pela adjetivação, fora da lógica do preconceito. O reconhecimento da diferença do Outro e de sua irredutibilidade, bem como a aceitação da condição de ser responsável e capaz de uma resposta ao Outro como acolhida podem fazer do Eu alguém que, ao interrogar o Outro acerca de quem ele é, não queira reconduzir o Outro ao Mesmo, mas se abra à exterioridade desse Outro e reconheça nela a possibilidade sempre renovada de dar uma resposta ética inventiva, criativa e desafiadora de fazer a si mesmo abertura, morada e acolhida para a diferença que lhe chega na manifestação do Rosto do Outro.

Essa postura de abertura parece ressoar a ideia de Foucault que entende a ética como um produzir-se, um fazer-se em uma estética de si mesmo estilizada e que entende que a prática da ética não se reduz ao ato de conformar-se às regras previstas em determinado código emanado de um saber-poder, bem como não pode ser a interiorização de proibições e interdições que objetivam normatizar os sujeitos e submetê-los a uma sujeição ao poder, mas deve configurar-se como uma “ascética” ou uma “prática de si” que, na perspectiva levinasiana, faz do Eu um ser-para-o-outro:

Em suma, para ser dita “moral” uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conforme a uma regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si; essa relação não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se a prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco a constituição de sujeito moral sem “modos de subjetivação”, sem uma “ascética” ou sem “práticas de si” que as apoiem (FOUCAULT, 2019, p. 36).

O que Foucault sustenta é que a ética normativa comporta dois aspectos que se revelam mutuamente e que não se dissociam jamais: o do código de comportamento tecido pela sociedade e as formas de subjetivação. Contudo, a tradição ocidental, centrada no *Logos* anterior ao *Ethos*, desenvolveu um cenário em que o código ganhou uma maior autonomia ao se enfatizar a importância da sistematização e ao destacar a riqueza de seus detalhes, bem como a amplitude de sua cobertura de atuação ao adequar-se a diversos casos que surgissem, cobrindo as diversas áreas da vida e os diversos comportamentos individuais. Dado que a normatividade aparece com grande destaque nas formulações éticas, ela acaba por apoiar-se

em projetos – arquiteturas – de poder que se sustentam por uma rede de saberes que se disseminam pela sociedade e nas relações inter-pessoais, normalizando práticas, costumes e falas de quem está no poder e que detém a disseminação de certo saber, o que retroalimenta o status de poder desse mesmo grupo, configurando-se como movimento de mesmificação, isto é, esse movimento que parte do Mesmo em direção ao externo, abarca o real e o traz a si, ao seu domínio, submetendo-o ao seu poder.

A convergência entre a proposta de Levinas e de Foucault pode ser percebida porque em ambos os autores há uma preocupação comum: a produção do sujeito, ou melhor, as relações entre o sujeito, o outro, a verdade, os saberes, as linguagens e a produção da subjetividade. Além disso, em ambos os autores, parece haver uma certa recusa da primazia da ontologia ou de uma “filosofia do ser”. De fato, o próprio Foucault afirmara em 1984 que a sua temática “sempre fora a relação sujeito e verdade” (FOUCAULT, 2004, pp. 264; 274):

Se agora me interesso de fato pela maneira com a qual o sujeito se constitui de uma maneira ativa, através das práticas de si, essas não são, entretanto, alguma coisa que o próprio indivíduo invente. São esquemas que ele encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social (FOUCAULT, 2004, p. 276).

Evidentemente, as aproximações entre os dois autores não são de plena ressonância e harmonia. Em um outro momento de sua fala, respondendo sobre a questão da prioridade ética, Foucault (2004, p. 271) dirá que “[n]ão se deve fazer passar o cuidado dos outros na frente do cuidado de si; o cuidado de si vem eticamente em primeiro lugar, na medida em que a relação consigo mesmo é ontologicamente primária”. Tal resposta apresenta ecos heideggerianos e que Levinas recusaria como manifestação da ontologia que se caracteriza pelo *conatus*, ao passo que o que a proposta levinasiana defende é um outro movimento, o de sair de si: “[s]air de si é ocupar-se do outro, e de seu sofrimento e de sua morte, antes de ocupar-se de sua própria morte” (LEVINAS, 2007, p. 82).

A primazia que Levinas dá ao Outro está profundamente coerente com a noção de aparecimento da subjetividade para além do ser:

A filosofia de Lévinas não é uma filosofia comum do ser, é uma filosofia da subjetividade e da subjetividade transcendente [...]. Sua questão fundamental não versa sobre o que é o real, mas sobre como nasce e evolui o sujeito. Esta gênese começa com o *Il y a*, “algo existe”, indefinido, neutro, anônimo, amorfo. Este é o primeiro conceito-chave que tece a tela de fundo sobre a qual um sujeito pode emergir. O sujeito é a entidade capaz de destacar-se deste contexto e projetar-se “além da essência” (MARTINS & LEPARGNEUR, 2014, posição 326-330 [n.p.]).

Ao pensar a subjetividade e sua irrupção no mundo, Levinas distingue a possibilidade de ação que o indivíduo possui enquanto agente e a responsabilidade que o sujeito possui como consequência da sua sujeição à interpelação não esperada e nem desejada do Outro, pois é sempre a partir do encontro que o Eu surge como sujeito, isto é, como aquele que, em sua unicidade, é capaz de responder ao apelo do Outro (cf. LEVINAS, 2018b, p. 205):

É apenas ao abordar outrem que me ajudo a mim mesmo. Não é que a minha existência se constitua no pensamento dos outros. Uma existência dita objectiva tal como se reflecte no pensamento dos outros e pela qual eu conto na universalidade, no Estado, na história, na totalidade, não me exprime, mas antes me dissimula. O rosto que acolho faz-me passar do fenômeno ao ser

num outro sentido: no discurso, exponho-me à interrogação de Outrem [A pergunta *Quem?* Visa um rosto] e essa urgência da resposta – ponta aguda do presente – gera-me para responsabilidade; como responsável, encontro-me reconduzido à minha realidade última. Esta atenção extrema não actualiza o que foi em potência, porque não é concebível sem o Outro. Estar atento significa um acréscimo de consciência que supõe o apelo do Outro. Estar atento é reconhecer o domínio do Outro, receber a sua ordem ou, mais exactamente, receber dele a ordem de mandar. A minha existência, como “coisa-em-si”, começa com a presença em mim da ideia do Infinito [isto é, o Outro], quando me procuro na minha realidade última. Mas tal relação já consiste em servir Outrem (LEVINAS, 2008, pp. 172-173).

Em sua condição de sujeito que surge como sujeitado, eleito e votado para o Outro, o Eu aparece, por assim dizer, como refém de uma perseguição. A sua formação como sujeito é, sim, passividade para Levinas (cf. 2018b, p. 206), isto é, faz-se em uma pré-história do sujeito na qual os Outros atuam sobre o Eu antes mesmo que este objeto – o Eu – tenha possibilidade de atuação. Desse modo, o aparecimento do Eu é responsabilidade, resposta por e pelo Outro. “Essa cena é persecutória porque não desejada e nem escolhida. É um modo de sermos objetos da atuação do outro anterior à possibilidade de atuarmos nós mesmos ou em nosso nome” (BUTLER, 2017, p. 116):

Que, na responsabilidade por outrem, o eu seja si, obcecado pelo próximo, é o que significa essa eleição anacrônica. O eu não começa na autoafeição de um eu soberano, suscetível, num segundo tempo, de ter compaixão por outrem, mas através do traumatismo sem começo, anterior a qualquer autoafetividade, do surgimento de outrem. Aqui, o eu é afetado pelo outro. Há inspiração de um pelo outro que não poderia pensar-se em termos de causalidade. Descrevemos, a partir da situação da responsabilidade que não é utópica, a noção de uma liberdade finita. [...] É liberdade de um eu, cuja responsabilidade ilimitada exige a subjetividade como o que nada nem ninguém seria capaz de substituir, e desnuda-a como passividade, como si em jeito de acusativo sem nominativo. A liberdade finita não é primeira e nem inicial, porque o que quer que ela anima quer num fundo de passividade mais passiva do que toda passividade, de passividade inassumível. Ela é finita porque é relação com um outro; e continua liberdade porque este outro é outrem. Ela consiste em fazer o que se tem vocação para fazer, em fazer aquilo que mais ninguém, para além de mim, pode fazer. Assim, limitada por outrem, ela continua liberdade (LEVINAS, 2018b, pp. 207-208).

A liberdade do Eu é a realização do para-o-outro do sujeito e liberta o Eu do tédio e da monotonia da essência do ser por abrir o próprio Eu para além de si, para a exterioridade, para a transcendência sem retorno a si, superando a lógica do Mesmo. Nessa assimetria de ser-para-o-outro, a responsabilidade lança o sujeito no sofrer pelo outro além da sua capacidade de sofrer. A responsabilidade faz-se ética, e a ética revela-se como metafísica. É nessa configuração de si, de fazer-se na relação com Outro e de deixar-se fazer pelo Outro, nesse despertar que o Outro realiza no Mesmo sem o alienar que a bondade se manifesta, o Bem para além do ser.

A noção levinasiana de liberdade contrapõe-se à de Sartre em *Ser e Nada* (cf. 2015, p. 677-681), uma vez que Levinas entende que a responsabilidade precede a liberdade e é provocada pelo Outro, pela possibilidade de resposta ao Outro. Entretanto, tanto em Sartre como em Levinas, a noção de uma responsabilidade universal que pesa sobre os ombros do sujeito está presente e se entende como responsabilização pelo modo de ser que se escolhe ter

diante da vida que o Eu faz para si, uma vez que a prática de si como abertura do sujeito como ser-para-o-outro se dá na relação e no encontro, se abre eticamente para a sociedade.

A arquitetura da opressão inverte essa noção e pretende insinuar ao Eu que é a partir dele que a identidade do Outro deve ser dada, isto é, a partir dos juízos e adjetivações do Mesmo, que se manifestarão em substantivações do Outro, que a identidade do Outro seria produzida e concebida. Essa operação é cruel porque aniquila a vida do Outro em sua diferença e não permite ao Eu descobrir-se em sua vocação de abertura.

O jogo de relações de poder que a arquitetura da opressão põe em marcha se faz por meio de um sistema de operações pequenas e relacionais que pervertem a lógica da ética nas relações, isto é, é através de expressões da fala que surgem como xingamentos ofensivos; por meio de repetições de comportamentos em mídias diversas; através da educação formal promovida pelas instituições regulares; por meio dos olhares de reprovação de comportamentos diferentes, através do silenciamento, da ocultação e da não possibilidade de publicização de comportamentos que a alteridade vai sendo reduzida, aniquilada, pulverizada, perseguida, torturada e morta no seio das sociedades. O preconceito que a arquitetura de opressão engendra se perpetua nas fachadas que ela torna comum.

As fachadas que são estabelecidas pelos projetos arquitetônicos de determinada época como veículos de perpetuação da lógica de opressão politizam os corpos dos indivíduos, colonizando-os por discursos que se pretendem saberes sobre saúde, economia, política, moral. Tal operação costuma vir acompanhada da promessa de que a eliminação da diferença, isto é, a redução do Outro ao Mesmo, servirá para que a sociedade seja mais desenvolvida, os corpos mais fortes e produtivos, a vida mais plena. Assim, as fachadas da arquitetura de opressão produzem sujeitos ao sujeitar os indivíduos:

Mas o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. Essa sujeição não é obtida só pelos instrumentos da violência ou da ideologia; pode muito bem ser direta, física, usar a força contra a força, agir sobre elementos materiais sem no entanto ser violenta; pode ser calculada, organizada, tecnicamente pensada, pode ser sutil, não fazer uso de armas nem do terror, e no entanto continuar a ser de ordem física. Quer dizer que pode haver um “saber” do corpo que não é exatamente ciência de seu funcionamento, e um controle de suas forças que é mais que a capacidade de vencê-las: esse saber e esse controle constituem o que se poderia chamar de tecnologia política do corpo. Essa tecnologia é difusa, claro, raramente formulada em discursos contínuos e sistemáticos; compõe-se muitas vezes de peças ou de pedaços; utiliza um material e processos sem relações entre si. O mais das vezes, apesar da coerência de seus resultados, ela não passa de uma instrumentação multiforme. Além disso seria impossível localizá-la, quer num tipo definido de instituição, quer num aparelho de Estado. Estes recorrem a ela; utilizam-na, valorizam-na ou impõem algumas de suas maneiras de agir. Mas ela mesma, em seus mecanismos e efeitos, se situa num nível completamente diferente. Trata-se de alguma maneira de uma microfísica do poder posta em

jogo pelos aparelhos e instituições, mas cujo campo de validade se coloca de algum modo entre esses grandes funcionamentos e os próprios corpos com sua materialidade e suas forças (FOUCAULT, 2014b, pp. 29-30).

A análise de Foucault faz pensar que o preconceito e os efeitos da arquitetura de opressão disseminados pelas fachadas presentes em todas as partes do tecido social – em diversas relações e suportes de mídia, através de atuações, ações, cenas, falas, comportamentos, atitudes, bem como por meio de ausências, invisibilidades, censuras, repressões, discursos e ofensas oriundas da substantivação da adjetivação de indivíduos – fazem um contínuo processo de normatização, normalização e recodificação dos indivíduos, produzindo subjetividades ordenadas e alinhadas com a lógica vigente – a lógica do Mesmo – e submetendo e sujeitando os diferentes por meio de repressões que atuam de maneira diluída em todas as fibras que compõem a rede de relações sociais, agindo em cada ponto de encontro entre as pessoas, numa lógica de rede que se torna tão comum na sociedade que insensibiliza os indivíduos para a dor do Outro que sofre em sua singularidade e diferença, que elimina a possibilidade de uma resposta plenamente ética no seio do jogo político.

Nesse sentido, a proposta levinasiana de ética que antecede ao político tensiona as relações de poder e rompe a lógica da arquitetura de opressão ao propor que se obedeça antes ao Rosto do Outro que ordena o “Não matarás!” que aos poderes institucionais, religiosos e tradicionais da sociedade, uma vez que foram sequestrados pela lógica da totalidade, produzem discursos universalizantes de pretensas verdades e que não são capazes de atender as necessidades “da viúva, do órfão, do estrangeiro e do pobre”, isto é, do Outro em sua transcendência que não pode ser reduzida às adjetivações que se faz dele.

Nessa perspectiva, é possível encontrar outra convergência do pensamento ético que parte da obra de Levinas e as análises feitas por Foucault. De fato, nas primeiras páginas de *O uso dos prazeres*, Foucault (2019, pp. 11-12) faz uma associação direta entre as práticas discursivas – aqui englobadas no conceito de arquitetura de opressão – e as normas sociais que pretendem subjugar os indivíduos, subjetivando-os por meio do reconhecimento. Ou seja, em seu livro, Foucault pretende analisar os jogos de verdade e as práticas pelas quais os indivíduos foram conduzidos a voltar a atenção para si mesmos, operando um reconhecimento de si e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo uma relação que lhes permitisse decifrar e descobrir a “verdade” do seu ser, sendo ele natural – de acordo com a ordem do Mesmo – ou decaído – de acordo com a ordem do Outro. Já Levinas propõe que a subjetividade seja produzida como encontro com o Outro, não por “jogos de verdade”; pela interrogação que o Outro dirige ao Eu perguntando quem o Eu é e de que modo o Eu pode responder à vulnerabilidade do Outro, sempre aberta à possibilidade da morte:

A subjetividade integralmente feita para o verdadeiro seria aquela que mantém com ele uma aliança prévia à toda manifestação desse verdadeiro em uma idéia. Mas eis aonde conduz essa integridade lógica da subjetividade: a relação direta com o verdadeiro excluindo o exame prévio do seu teor, de sua ideia – quer dizer, o acolhimento da Revelação – só pode ser a relação com uma pessoa, com outrem. A *Torá* é dada na Luz de um rosto. A epifania do Outro é *ipso facto* minha responsabilidade com respeito ao Outro: a visão do Outro é desde já uma obrigação a seu respeito. A ótica direta – sem meditação de nenhuma idéia – só pode se realizar como ética. O conhecimento integral ou Revelação (recepção da *Torá*) é comportamento ético (LEVINAS, 2003, p. 97).

Sempre é importante lembrar que quando Levinas fala da *Torá*, ele está empreendendo a árdua tarefa de pontificar entre Atenas e Jerusalém, e que ele apresenta a *Torá* não como o

conteúdo de uma determinada crença religiosa, mas como um saber que assegura um lugar ao homem enquanto humano, pois no *Decálogo*, núcleo da *Torá*, sete dos dez mandamentos são de abertura para Outro, de resposta ao Outro em sua alteridade e os outros três visam garantir – segundo a consciência possível à época – a legitimidade dos sete. Assim, quando Levinas fala de *Torá*, pode-se ler a responsabilidade do Eu por e pelo Outro.

O conceito de responsabilidade pelo Outro é uma escolha muito consciente na obra levinasiana de questionar a totalidade normatizadora e de colocar em questão o reconhecimento do Eu a partir das estruturas postas pela arquitetura de opressão construída sobre os alicerces da ontologia, uma vez que, por essa via, o indivíduo recebe da totalidade o seu ser. A posição ética, e portanto mais humana, não se configuraria por um ser de outro modo numa luta de tensionamento de forças com o preconceito e as fachadas da arquitetura de opressão, mas em responder ao Outro antes do político e da política, em obedecer ao mandamento do Outro, em não se esquivar da responsabilidade e da eleição não escolhida, em *outro modo que ser*.

4.3 Glória do Infinito e santidade

Levinas sempre descreveu o Rosto do Outro como portador de um mandamento que o Eu não pode recusar cumprir e do qual não tem como se esquivar pois a epifania do Outro impõe ao Eu uma responsabilidade inalienável que lhe confere sua unicidade e identidade como eleito para responder, para ser responsável, para ser-para-o-outro.

A responsabilidade que o Eu tem diante do Outro e dos Outros homens faz com que se necessite comparar aqueles que são por si e em si mesmos incomparáveis, que se conheça o próximo e o próximo do próximo a fim de lhes dar a resposta devida e adequada. Nesse momento, o Rosto, que antes de revelara de forma dessubstancializada, agora se manifesta de modo plástico como figuras visíveis de uma multiplicidade de homens que se revelam na unicidade da sociedade, fonte de uma obrigação do Eu para com todos, de sua responsabilidade universal que deve traduzir-se em modos de ação, em justiça.

O itinerário do pensamento levinasiano caracteriza-se como uma tentativa de chegar à justiça a partir da responsabilidade pelo Outro, a partir da caridade que se mostra como obrigação ilimitada diante da presença do Outro que exige do Eu – refém insubstituível na resposta – cuidado, assistência e justiça, entendendo a justiça como reconhecimento da unicidade do Outro como pessoa e, desse modo, como amor sem concupiscência e desinteressado:

Penso, contudo, que a responsabilidade pelo outro homem ou, se preferir, a epifania do rosto humano constitua uma perfuração na casca do ser “que persevera no próprio ser” e preocupado consigo mesmo. Responsabilidade pelo outro, o “para-o-outro” “des-interessado” da santidade. Não digo que os homens são santos ou que andam em direção à santidade. Apenas digo que a vocação à santidade é reconhecida por todo humano como valor e que esse reconhecimento define o humano (LEVINAS, 2014, pp. 29-30).

Levinas (cf. 2014, p. 40) entende que a condição humana de abertura para o Outro antecede a ordem da justiça, isto é, que o homem é o ser que reconhece a santidade e o esquecimento de si mesmo como valor e como sentido do humano. Assim, o homem não é somente o ser que compreende o que significa o ser, como propusera Heidegger, mas, antes, é o ser que já ouviu e compreendeu o mandamento da santidade no Rosto do Outro homem, rompendo a ideia dominante na sociedade contemporânea de que a justiça sobrepõe-se à caridade, a esse amor inicial, e manifestando que é na caridade que reside o humano, o sentido do humano, e de que é esse amor inicial a que a própria justiça remonta:

Já disse que essa obrigação inicial, diante de uma multiplicidade de seres humanos, se torna justiça. Todavia, é muito importante para mim que a justiça possa fluir, derivar da preeminência do Outro. É necessário que as instituições exigidas pela justiça sejam dirigidas pela caridade da qual a justiça nasceu. A justiça inseparável das instituições, e assim também a política, corre o risco de levar a desconhecer o rosto do Outro homem. A racionalidade pura da justiça em Eric Weil, como em Hegel, consegue fazer pensar a singularidade humana como irrelevante e como se não fosse a singularidade de uma unicidade, mas de uma individualidade anônima. O determinismo da totalidade racional corre o risco de totalitarismo, que, sem sombra de dúvida, não abandona a linguagem ética e sempre falou – e sempre fala- do *bem* e do *melhor*, como os “lábios lisonjeiros e a língua arrogante” de que fala o Salmo 12, 4. O próprio fascismo nunca confessou glorificar o delito. [...] [é] muito difícil resguardar-se do totalitarismo com uma política do puro conceito, que acusa de subjetivismo o apego a *unicidade* do outro e o *para-o-outro* radical do Eu (LEVINAS, 2014, pp. 35-36, grifo do autor).

O que Levinas parece indicar é que a própria justiça racional encontrar-se-á comprometida se a relação com o Outro for profanada nas relações e nas instituições. A justiça nasce do encontro e da necessidade de comparar os incomparáveis, de fazer regular a resposta ética do sujeito ao Outro e ao Outro do Outro. Sem o direcionamento para a dignidade inalienável da pessoa humana, a justiça perde seu sentido e faz com que a política e o Estado se esvaziem de significado ao se esvaziarem do seu sentido, a pessoa humana em sua unicidade.

Urge compreender, portanto, que quando Levinas fala da vocação à santidade, novamente está assumindo o desafiador papel de fazer dialogar Atenas e Jerusalém. Deste modo, santidade significa a ética que não apenas fala do bem e do melhor, mas que compromete o agente no “sair de si e ocupar-se do Outro, e de seu sofrimento e de sua morte, antes de ocupar-se de sua própria morte” (LEVINAS, 2007, p. 82). O próprio Levinas explica esse conceito:

A palavra ética é grega. Eu penso muito mais, sobretudo agora, na santidade, na santidade do rosto de outrem ou na santidade de minha obrigação como tal. Tanto faz! Há uma santidade no rosto, mas sobretudo há santidade ou ética para consigo mesmo em um comportamento que aborda o rosto como rosto, em que a obrigação em relação a outrem se impõe antes de toda e qualquer obrigação: respeitar outrem é dar-se conta de outrem, é fazê-lo passar antes de si próprio. É a cortesia! Ah, mas é muito bom: o fazer passar antes de mim, este pequeno impulso de cortesia é um acesso ao rosto também. Por que você deve passar antes de mim? É bem difícil porque você também abordou meu rosto. Mas a cortesia ou a ética [entendida como santidade] consiste em não pensar nessa reciprocidade (LEVINAS, 2007, p. 86, grifo meu).

A proposta levinasiana de ética é um novo modo que ser na sociedade para ela, isto é, perceber que no Rosto do Outro que surge diante do Eu compreende-se o Infinito. Portanto, o Infinito vem à ideia na significância do Rosto que nunca aparece como tema, mas sempre como significância ética. Tal fato implica que quanto mais responsável o Eu for pelo Outro, mais justo será. A responsabilidade precede a justiça assim como a ética precede a política das instituições e como a metafísica precede a ontologia.

Contudo, nunca se pode dizer que a tarefa ética esteja terminada. Sua precedência aquém do ser das instituições não elimina sua presença nelas e para além delas, uma vez que a exigência ética é insaciável e diante da qual o Eu sempre se percebe em dívida:

Ela é exigência de santidade. Ninguém pode dizer em momento algum: cumpri todo o meu dever. Excepto o hipócrita...É nesse sentido que há uma abertura para além do que se delimita; e tal é a manifestação do Infinito. Não é uma “manifestação” no sentido de “desvelamento, que seria adequação a um dado. O que, pelo contrário, é próprio da relação com o Infinito é que ela não é desvelamento. Quando, na presença de Outrem, digo “Eis-me aqui!” é o espaço por onde o Infinito entra na linguagem, mas sem se deixar ver. Por não ser tematizado, não aparece, em todo caso, originalmente (LEVINAS, 2018a, pp. 87-88).

A dimensão ética defendida pela filosofia de Levinas aparece como uma condição a realizar-se sempre, sempre além e aquém do ser, como um modo de viver no mundo de outro modo que ser, como uma evasão constante do ser e da verdade em direção ao Bem, ao Infinito, ao Outro. De fato, nessa perspectiva, a epifania do Outro desloca o Mesmo e arrebenta-lhe as estruturas arquitetônicas que lhe davam segurança; a revelação do Outro inquieta e arranca o Mesmo de seu repouso e coloca-o em posição de resposta.

Evidentemente, essa operação não determina a resposta do Mesmo. Ele sempre pode responder com o assassinato do Outro, com violência ou com o preconceito, essa “ação em uma esfera ainda *além* do mero *medo*, e que se trata, em última análise, de uma passo a mais na dinâmica de auto-anulação do humano em processo de absorção pela Totalidade todopoderosa: uma formação trófica especial do desenvolvimento da individualidade e da sociedade em direção ao *thanatos*” (SOUZA, 2015, pp. 23-24).

Contudo, o Rosto da viúva, do órfão, do estrangeiro e do pobre, isto é, o Rosto do Outro em sua epifania que não é presença do Outro no Mesmo, não é representação, mas mandamento, convite à resposta e ao engajamento do Eu e de sua vida em favor do Outro não tematizado e não tematizável, desse Outro dessubstancializado de quem o próximo se faz vestígio, traço e local metafísico de deslocamento. A resposta ética Infinita é sempre a ocasião de atualizar a resposta e o engajamento, é sempre tarefa a realizar, uma vez que “a responsabilidade pelo outro em mim é uma exigência que aumenta à medida que se lhe responde, uma impossibilidade de se quitar a dívida e assim uma impossibilidade de adequação: uma excedência sobre o presente” (LEVINAS, 2018b, p. 225).

A ética é uma dívida que nunca se pode pagar pois no rosto da viúva, do órfão, do estrangeiro e do pobre – do Outro – brilha a existência do preto, do indígena, do soropositivo, do favelado, do idoso, do homossexual, do imigrante, daquele que crê em outra religião, do ateu, do agnóstico, do deficiente físico, do gordo, do portador de outra tradição cultural, do bissexual, do magro, da mulher, do assexual, do jovem, do miserável, do que passa fome, do que sofre com a guerra, do mutilado, do marginalizado e de todo aquele que tem sua condição humana reduzida a uma tematização ou a um processo de substantivação de uma adjetivação imposta pelo Mesmo (preconceito). O Outro e o Outro do Outro estão sempre a chegar e, em sua chegada, o Eu é sempre convidado a fazer-se acolhida e abrigo, a pôr o *Ethos* antes do *Logos* e a responder com o empenho da própria existência: “[u]ma tal excedência é glória; é com ela que o Infinito se produz como evento” (LEVINAS, 2018b, p. 225) nos termos da relação.

A responsabilidade proposta por Levinas coloca o Eu em outro modo que ser, isto é, uma ética que não pressupõe como substância uma qualquer camada ontológica, uma vez que o Eu implicado na intriga da resposta ao Outro é um sujeito fissurado e dessubstancializado e que, por isso, não tem que vir a-ser, mas de vir a-substituir-se (cf. LEVINAS, 2018b, p. 225),

ou seja, o Eu faz-se no engajamento que tem em sua obsessão pelo próximo que faz romper seu refúgio de interioridade e o coloca em ordem responsiva: “Eis-me aqui!”

5. CONCLUSÃO

A obra de Levinas concentra-se na busca do humano, do “humanismo do outro homem”, da realidade mais profunda que faz o homem ser mais que o ser que se põe a questão do ser. Não é uma obra de antropologia abstrata, mas antes, uma antropologia ética, que revela que o homem é definido por sua santidade, isto é, por sua capacidade de amar sem *Eros*, amar com amor sem concupiscência e que se abre fazendo da pessoa que ama um dom ao Outro, que leva o Eu a fazer dom de si para que o Outro tenha vida.

A análise fenomenológica que Levinas faz do Rosto leva-o à contemplação do caráter transcendente da pessoa humana, que nas suas mais diversas experiências da vida encontram fatos e se deparam com atos que escapam e transbordam para além de toda racionalização. Há aquilo que é dado à consciência sem que ela seja capaz de atribuir-lhe causa necessária, explicação absoluta, redução ao modo como o Mesmo contempla e submete a realidade e esses acontecimentos precisam ser levados em conta na percepção do sujeito e no seu processo de se fazer a si mesmo.

É justamente a experiência de infinitude – revelada pelo aparecimento do Outro – que se faz na vida que funda a resposta ética. O Outro que aparece é Infinito, não cabe nas representações do Eu como um conceito, tema ou um objeto. O Outro é sempre mais do que o Eu possa dele dizer. Diante do Rosto do Outro, na verdade, a única alternativa que o Eu encontra é a evocação do Outro, pois ao reconhecer o Outro como ser externo a si, ao denominá-lo como Outro, já o evoca e esse chamado é ético, é linguagem que respeita a alteridade do Outro que vem de um outro tempo e de um outro espaço que não pertencem ao Eu e que lhe escapam sempre, resistindo de modo absoluto a sua proposta de colonização.

A alteridade descrita por Levinas em toda a sua radicalidade é o fundamento da ética. Ser homem é ser, necessariamente, ser-para-o-outro. O homem só pode ser definido por sua resposta ao seu chamado existencial à santidade, que é o chamado presente no Rosto do Outro e que faz com que o Eu se preocupe mais com a morte do Outro que com a sua própria morte, que esse Eu se decida por dar de si mesmo e a si mesmo para que o outro tenha vida.

A descoberta da primazia da ética é uma resposta às exigências éticas deixadas pelas cinzas de Auchwitz, ao brado de que Deus morreu e de que o que determina a realidade é a consciência do sujeito completamente livre no seu modo de determinar. Levinas responde revisando e rompendo com esse movimento totalizador que impõe a constituição transcendental da subjetividade humana, gerando violência e morte do Outro na negação radical de sua alteridade por meio de processos de substantivação da adjetivação que o Mesmo faz do Outro, tornando-o tema entre os demais temas e instaurando uma verdadeira arquitetura de opressão que pretende eliminar nas relações sociais as diferenças e singularidades, estabelecendo o preconceito como categoria que retroalimenta o poder normatizador, normalizador e homicida do Mesmo.

É fundamental destacar que o homem, seguindo a lógica do manter-se no ser (*conatus*), foi construindo ao longo da história arquiteturas de opressão que foram mudando com a própria marcha da história, mantendo apenas a característica comum de tentar, por meio de seus mecanismos e fachadas, eliminar as diferenças apresentadas pelo Outro em sua unicidade e singularidade. É possível identificar esse movimento na perseguição religiosa que o Império Romano fez aos judeus e aos cristãos no primeiros séculos desta era; na perseguição que os cristãos fizeram aos que professavam outras crenças ou que não acreditavam na transcendência; na aniquilação das culturas indígenas que foram suplantadas pelas ideias civilizatórias das comunidades europeias; na tentativa de eliminar a consciência de humanidade e de dignidade pessoal das comunidades africanas que foram transportadas para o continente americano contra sua vontade, para serem escravizados; na redução da

dignidade pessoal das mulheres, entendidas durante séculos como objetos destinados a ornar e dar prazer aos seus maridos; na patologização dos homossexuais, anormalizados pela imposição de uma crença de normalidade e mutilados em seus corpos e consciências; na exploração das camadas mais pobres pelos grandes proprietários dos meios de produção, reduzidos às engrenagens substituíveis do sistema; nos judeus conduzidos aos campos de concentração promovidos pelos nazistas, por sua etnia e crença; nos miseráveis dos países de terceiro mundo que morrem de fome e sede enquanto outros países desperdiçam toneladas de alimentos; nos negros das periferias do Brasil; nos transexuais invisibilizados pelo falocentrismo de uma sociedade machista e patriarcal; nas pessoas que vivem com HIV, marcadas como aidéticas pela ignorância que as conduz a morte muito antes que o vírus que portam; no Rosto de cada Outro que não tem reconhecida sua possibilidade de dizer de si mesmo e precisa se ajustar, adequar e encaixar nas normatizações e normalizações do sistema totalizante imposto pela razão, pela verdade e pelo ser na ontologia do poder de um Eu que tende a reconduzir tudo a si – o Mesmo.

A ética levinasiana não é uma ética normativa e isso significa que não se encontrará nos textos de Levinas uma orientação do que fazer e de como fazer. No lugar disso, a reflexão sobre a condição metafísica da ética faz com que o sujeito se coloque no seu lugar anterior ao sistema político e faça de si mesmo um ponto de tensionamento de forças em vistas de assumir um outro modo de viver e agir em relação à diferença, ao Outro e em relação a si mesmo, entendendo-se como um eleito para substituir e responder ao Outro, pelo Outro e no Outro ao apelo indeclinável do mandamento que do Rosto do Outro emana: “Não matarás!”

Se por um lado essa proposta parece desencarnada por não ser normativa, por outro faz-se muito mais empenhativa, uma vez que coloca em questão o sujeito inteiro em um processo ininterrupto e constante de engajar-se em fazer-se acolhida da diversidade, da diferença, da alteridade. Isto não significa apenas um outro modo de ser ou um ser de outro modo, mas implica em *outro modo que ser*, isto é, fazer-se para além da ontologia, fazer-se dom e resposta na ética cotidiana e encarnada diante de cada Outro que faz sua epifania no cenário da existência do Eu.

O homem, por sua transcendência, só pode realizar-se enquanto ser-para-o-outro, como abertura para acolhida ao Outro em sua alteridade, na sua responsabilidade pelo Outro. Realização essa única capaz de garantir um futuro à humanidade do homem, de todos, pois “somos todos culpados de tudo e de todos, e eu mais que todos os outros. Mas a esta ideia – sem a contradizer – acrescento logo o cuidado com o terceiro e, por conseguinte, a justiça (LÉVINAS, 2009, p. 145)”, que é o fundamento de toda a vida social “entre nós”.

6. BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Ética a Nicômaco*. Coleção **Os Pensadores**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BADIOU, Alain. *Ethics: an Essay on the understanding of Evil*. Trad. Peter Hallward. London/New York: Verso, 2001.

BEAUVOIR, S. *The Prime of Life*. Cleveland: World Publishing, 1962.

BORGES, Gabriela Lafetá. *Jacques Derrida e a ética: Desconstrução como justiça*. 2016. 168f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CARVALHO, Felipe Rodolfo de. *Dignidade humana e ordem jurídica do desejo*. In: RIBEIRO Jr., Nilo; AGUIAR, Diogo Villas Bôas; RIAL, Gregory (Orgs.). **Amor e Justiça em Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2018.

CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2014.

COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

DARTIGUES, A. *O que é a fenomenologia?* São Paulo: Centauro, 2005.

DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes, 21 de dezembro de 1980*. Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/190>. Acesso em: 24 jul 2019.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *Violence and metaphysics in the thought of Emmanuel Levinas*. In: **Writing and difference**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978.

FERRY, Lucy. *Aprender a viver*. Trad. Vera Lúcia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971)*. Trad. Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

_____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2014b.

_____. *História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa de Albuquerque. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

_____. *A ética do cuidado de si como prática da liberdade*. In MOTTA, M. B. da (Org.). **Ditos e escritos V: ética, sexualidade e política**. Trad. Elisa Monteiro et al. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

GOMES, Carla Silene Cardoso Lisbôa Bernardo. *Lévinas e o outro: a ética da alteridade como fundamento da justiça*. 2008. 91f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Departamento de Direito, Pontifícia universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

GORI, Pietro; STELLINO, Paolo. *O perspectivismo moral nietzschiano*. Trad. Cláudia Assumpção Dias e Vilmar Debona. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, vol. 1, n. 34, jan/jun 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttex&pid=S2316-82422014000100005#1a Acesso em: 24 nov. 2018.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. *Ser e tempo: Parte I* Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

HUTCHENS, B. C. *Compreender Lévinas*. Trad. Vera Lúcia Mello Joscelyme. Petrópolis: Vozes, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Trad. Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. Campinas: Papyrus, 1999.

_____. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *De Deus que vem à idéia*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2002a.

_____. *Entre nós: Ensaio sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (Coord.) et al. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Humanismo de outro homem*. Trad. Pergentino S. Pivato (Coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Novas interpretações talmúdicas*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b.

_____. *Quatro leituras talmúdicas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a exterioridade*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Ética e Infinito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2018a.

_____. *Violência do Rosto*. Trad. Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. *Emmanuel Lévinas: ensaios e entrevistas*. [Entrevista concedida a] François Poirié. Trad. J. Guinsburg et al. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad.: Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2018b.

MARTINS, Rogério Jolins; LEPARGNEUR, Hubert. *Introdução à Lévinas: Pensar a ética no século XXI*. Coleção **Como ler filosofia**. São Paulo: Paulus, 2014. [não paginado; Kindle]

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mario Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.

PELLIZZOLI, Marcelo. *Notas para compreender Lévinas*. In: SOUZA, Ricardo Timm de; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo. (Org.). **Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

PFEFFER, Renato Somberg. *Raízes judaicas do humanismo de Levinas*. **Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG**. Belo Horizonte, v. 9, n. 16, maio 2015. Disponível em:

<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/maaravi/article/viewFile/8555/7397> Acesso em 02 de junho de 2019.

PLATÃO. *A República*. Trad. Elza Moreira Mercelina. São Paulo: Ática, 1989.

QUINET, A. *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

RIBEIRO JR, Nilo. *Sabedoria de Amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2005.

RICOEUR, Paul. *Outramente: Leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de Emmanuel Levinas. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *O si-mesmo como outro*. Trad. Ivone C. Beneditti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *O ser e o nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2015.

SCORALICK, Klinger. *Subjetividade e transcendência em Emmanuel Levinas: estudo sobre a questão do além da essência ou da substituição*. 2006. 81 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

SHAPIRO, Lisa. *The correspondence between princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Coleção **Os Pensadores**. Trad. Alexandre Correia. São Paulo: Nova Cultural, 2004.