



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE

WESCLEY FERNANDES ARAUJO FREIRE

A SIGNIFICAÇÃO ÉTICA DO ROSTO EM EMMANUEL LÉVINAS

**Fortaleza
2007**



WESCLEY FERNANDES ARAUJO FREIRE

A SIGNIFICAÇÃO ÉTICA DO ROSTO EM EMMANUEL LÉVINAS

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia – CMAF do Centro de Humanidades – CH da Universidade Estadual do Ceará – UECE, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Mestrando: Wesley Fernandes Araujo Freire

Orientadora: Prof^a Dra. Marly Carvalho Soares.

**Fortaleza
2007**



WESCLEY FERNANDES ARAUJO FREIRE

A SIGNIFICAÇÃO ÉTICA DO ROSTO EM EMMANUEL LÉVINAS

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia – CMAF do Centro de Humanidades – CH da Universidade Estadual do Ceará – UECE, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Defesa em: ____/____/____

Conceito obtido: _____

Nota obtida: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof^a Dra. Marly Carvalho Soares
Universidade Estadual do Ceará – UECE
(Orientadora)

Prof^o Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen
Universidade Estadual do Ceará – UECE
(1^o Examinador)

Prof^o Dr. Evanildo Costeski
Universidade Federal do Ceará – UFC
(2^o Examinador)

“A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, *humanamente*, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito. É precisamente neste sentido que Dostoievsky afirma: ‘Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros.’” (Lévinas)

Agradecimentos

“A-Deus”, pois sem “Ele” nada disto teria sido possível.

Aos meus amigos, André Luís, Igor Leonardo, Bruno Pimenta e Gustavo Pimenta, pela amizade demonstrada em todos estes anos de convivência.

À Ivonira, pela acolhida e amizade quando da minha estadia em Fortaleza.

Ao Prof. Dr. Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso, pelo acolhimento, amizade e estímulo.

Aos amigos e colegas do DEFIL-UFMA Helder Machado Passos, Almir Ferreira da Silva Júnior, Maria Olívia Serra e Plínio Santos Fontenelle, a minha eterna gratidão por me deixarem compartilhar de suas existências.

À Conceição, mulher e mãe dedicada.

À minha avó materna, Maria Gomes Araujo, pelo carinho e ternura.

Ao meu avô materno, José Araujo (*IN MEMORIAN*).

Aos meus familiares.

A CAPES, cujo financiamento foi indispensável para a consecução desta pesquisa.

Às Secretárias do Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia – CMAF (UECE), Celina Soares e Maria Teresa.

Aos colegas de Mestrado, Rafael, Eva, Isabel e Gláucia.

À Maristhela, pela ajuda técnica e amizade.

Aos professores do Mestrado, especialmente, Prof^o Dr. Eduardo Jorge Oliveira Triandopolis, Prof^o Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen, Prof^o Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa, Prof^o Dr. Daniel Soares Lins, a minha sincera gratidão pelo saber transmitido.

Finalmente, à Prof^a Dra. Marly Carvalho Soares, pelo acolhimento e amizade, bem como por sua austeridade, competência, zelo e estímulo durante a orientação deste trabalho. À Prof^a Dra. Marly Carvalho Soares, o meu reconhecimento e minha sincera gratidão.

Enfim, a *Todos* que de alguma maneira contribuíram para a realização deste momento da minha vida. Obrigado!

RESUMO

FREIRE, Wescley Fernandes Araújo. **A Significação Ética do Rosto em Emmanuel Lévinas.**

Orientadora: Prof^a Dra. Marly Carvalho Soares; UECE, 2006. Dissertação.

O presente trabalho tem por objetivo analisar a significação ética do Rosto no pensamento de Emmanuel Lévinas, noção sem tradição filosófica. O Rosto apresenta-se como expressão da alteridade, que não se deixa tematizar. A apresentação de Outrem, como Rosto, desfaz qualquer projeção (imagem) que a subjetividade transcendental possa formular. Neste sentido, apresentamos o itinerário da crítica levinasiana à tradição do discurso filosófico ocidental que, ao privilegiar a Ontologia e o Ser, esqueceu do Outro. Decorre deste fato que o Outro, na História da Filosofia, se não foi esquecido – o que é discutível sob alguns aspectos – tornou-se um *analogon* do Eu transcendental, isto é, apenas *alterego*. Lévinas empreenderá uma crítica à Ontologia enquanto única possibilidade de abordagem ao Ser, propondo à Metafísica (Ética) como *prima filosofia*, isto é, uma abordagem mais original e originária do Ser, para além da esfera da identidade, abordagem que possa, sobretudo, preservar a transcendência do Outro. Para tanto, torna-se necessário repensar os fundamentos sob a qual repousa o conceito de subjetividade, não mais constituída ao nível egonômico. Trata-se da apologia de um ideal de subjetividade enquanto abertura ao Outro, subjetividade como apelo à responsabilidade a partir da invocação do Outro. No face a face, relação sem comunidade entre o Eu-Mesmo e o Outro, a liberdade é chamada a justificar-se, a tornar-se justa. A verdade e a justiça vão pressupor, portanto, um meio heterogêneo, mas não-alérgico. É neste espaço, como entende Lévinas, que podem brotar as verdadeiras relações intersubjetivas, não fundadas em acordos políticos, armistícios ou a partir de formulações éticas abstratas (imperativo categórico), mas a partir da visitação do Rosto do Outro, subtraindo o Eu do “mal de ser” e invocando-o à responsabilidade, até a Substituição. No Rosto do Outro se inscreve o ideal da responsabilidade como fundamento da moralidade, pedra de toque da reflexão ética de Lévinas. O resultado desta revolução filosófica implica uma redefinição da própria Filosofia, que deixa ser compreendida enquanto “Amor à Sabedoria”, convergindo para uma “Sabedoria do Amor” ao Outro, ao Próximo e à humanidade. Assim, o início da Filosofia se dará a partir do Rosto, como afirma Lévinas.

Palavras-chave: Lévinas. Ontologia. Metafísica. Alteridade. Rosto. Ética.

RÉSUMÈ

FREIRE, Wescley Fernandes Araújo. **A Significação Ética do Rosto em Emmanuel Lévinas.**

Orientadora: Prof^a Dra. Marly Carvalho Soares; UECE, 2006. Dissertação.

Ce présent travail a pour objectif d'analyser la signification étique du Visage par d'Emmanuel Levinas. Notion sans tradition philosophique, le Visage, comme le comprend le philosophe lituanien, se présente comme l'expression de l'altérité, qu'il ne se caractérise pas. La présentation d'Autrui comme Visage défait toute projection (image) que la subjectivité transcendante puisse formuler. Dans ce sens, nous présentons l'itinéraire de la critique lévinasienne en ayant comme référence le discours philosophique occidental qui, en privilégiant l'Ontologie et l'Être, a oublié l'Autre dans l'Histoire de la Philosophie, s'il n'a pas été oublié, ce qui est encore discuté sur plusieurs aspects, est devenu un analogue du Moi transcendantale, c'est-à-dire simplement un *alterego*. Lévinas élaborera une critique contre l'Ontologie, tant que la seule possibilité d'aborder l'Être, en proposant la Métaphysique (Éthique) comme *prima filosofia*. Ceci est un abordage plus original et originaire de l'Être, qui dépasse les sphères identité en préservant la transcendance de l'Autre. Pour ceci, il faut repenser les fondements sous lesquels repose le concept de la subjectivité, et non plus constituée au niveau égonomique. Il s'agit de l'apologie d'un idéal de subjectivité d'ouverture à l'Autre, subjectivité comme appel à la responsabilité à partir de l'invocation de l'Autre. Dans le face à face, la relation sans la communion entre Moi-Même et l'Autre, la liberté est appelée à se justifier, et à devenir juste. La vérité et la justice vont présumer, donc, un moyen hétérogène, mais non allergique. C'est dans cet espace, comme le comprend Levinas, que peuvent naître les vraies relations intersubjectives, non établies dans des accords politiques, armistices ou à partir de formulations morales abstraites (impératif catégorique), mais à partir de la visite du Visage de l'Autre, en diminuant le Moi du « mal-être » et en l'invoquant à la responsabilité, jusqu'à la Substitution. Dans le Visage de l'Autre s'inscrit l'idéal de la responsabilité comme fondement de la moralité, pierre de fondation de la réflexion éthique de Levinas. Le résultat de cette révolution philosophique implique une redéfinition de la Philosophie elle-même, qui abandonne le statut d'Amour à la Sagesse, pour se transformer en Sagesse de l'Amour à l'autre, au proche et à l'humanité. Ainsi, le début de la Philosophie se développera à partir du Visage, comme l'affirme Levinas.

Mots-clés : Levinas. Ontologie. Métaphysique. Altérité. Visage. Éthique.

SUMÁRIO

	p
INTRODUÇÃO	08
CAPÍTULO 1 – O PENSAMENTO ÉTICO DE EMMANUEL LÉVINAS	
1.1 Da Ontologia à Ética	12
1.2 A identificação do Eu: psiquismo e separação	24
1.3 O Discurso e a Ética	40
1.4 A Verdade e a Justiça	47
CAPÍTULO 2 – O ROSTO COMO LUGAR ÉTICO	51
2.1 O Rosto e a Idéia do Infinito	72
2.2 O Rosto e a Ética: “Tu não matarás!”	83
2.3 A Epifania do Rosto e a Razão	90
2.4 O Rosto e a Linguagem	93
2.5 O caráter assimétrico do Rosto	98
2.6 O Rosto e a Vontade	103
CAPÍTULO 3 – ÉTICA: RESPONSABILIDADE E JUSTIÇA	110
3.1 Responsabilidade e Substituição	111
3.2 Responsabilidade e Justiça	118
3.3 Filosofia x Ética	128
CONSIDERAÇÕES FINAIS	133
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	137

INTRODUÇÃO

O pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas¹ soa como uma voz discordante no interior da História da Filosofia. Tornou-se conhecido como o “filósofo da alteridade”. Sua filosofia mostra-se como uma tentativa de acessar ao *humano* em toda a sua concretude. Procura por uma constituição efetiva das relações intersubjetivas. De fato, preocupa-se em mostrar que a História da Filosofia Ocidental não passou de uma *egologia*, isto é, um pensamento fundado, desde os gregos, no reconhecimento de que o homem, em sua clausura de *eu meditador*, constitui a realidade. Veja-se, por exemplo, Sócrates, que a partir do oracular *gnothi sauton* afirma que todo o saber-conhecimento reside já na imanência do pensamento. Cabe a maiêutica apenas revelá-lo ao *cogitador*.

A crítica levinasiana elabora uma constituição pré-originária da subjetividade, não identificada ao processo objetivante do real. Para Lévinas, a subjetividade não se caracteriza, inicialmente, enquanto subjetividade transcendental que por meio do pensamento conceitual reconduz toda a exterioridade-transcendência à imanência do sujeito.

A Filosofia, apoiada na subjetividade transcendental, toma o *logos* enquanto princípio desvelador (sentido) do real. É uma vez que o homem, segundo a tradição aristotélica, caracteriza-se como “animal político”, a sociabilidade também deve ser representada por este princípio.

As diversas tradições da Ética ocidental buscaram um entendimento universalista acerca desta questão: a relação Mesmo-Outro. O pensamento levinasiano insere-se neste contexto.

Todavia, sua abordagem é original. Lévinas não segue a senda do Ocidente. A partir da inspiração da tradição-sabedoria judaica, seguindo os ensinamentos do Povo do Livro, pretende interrogar o tratamento (teórico) dispensado pela Filosofia Ocidental em relação ao “problema do Outro”. Interroga pela possibilidade da instauração de relações intersubjetivas autênticas onde a presença concreta do Outro não se realiza. Evidencia que o discurso filosófico ocidental empreendeu uma violência conceitual em face do Outro, redizindo-O, não poucas vezes, à condição de mera categoria (abstrata e formal), como um *alterEgo*, um *analogon* do Eu, expressão de uma alteridade fraca.

¹ A vida, obra e pensamento de Emmanuel Lévinas ainda são pouco conhecidos pelo Ocidente. Neste sentido, recomendamos uma excelente bibliografia introdutória a seguir, onde o leitor certamente encontrará estes elementos: MELO, Nélio Vieira de. **A Ética da Alteridade em Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003; COSTA, Márcio Luís. **Lévinas: uma introdução**. Tradução de J. Thomaz Filho. Apresentação de Silvana Rabinovich. Petrópolis: Vozes, 2000; BUCKS, René, OCD. **A Bíblia e a Ética**. Filosofia e Sagrada Escritura na Obra de Emmanuel Lévinas. São Paulo: Edições Loyola, 1997 e SUSIN, Luís Carlos. **O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre; Petrópolis: Vozes, 1984.

A filosofia de Lévinas é uma tentativa de fazer ouvir a voz do Outro em toda a sua altivez e radicalidade, de modo a resgatar a sua transcendência. Para tanto, este resgate pressupõe uma certa “revolução filosófica” à qual o pensamento deve estar comprometido.

A principal tese da filosofia de Lévinas consiste na afirmação da Ética enquanto filosofia primeira. Criticando o primado da ontologia – o discurso do Ser – em face da Ética, Lévinas não aceita a anterioridade do Ser aos entes. Não se trata de uma negação da ontologia. A pergunta pelo Ser deve se dar a partir do acontecimento ético, ou seja, no face a face, onde o Eu encontra o Rosto do Outro, a experiência da alteridade radical. Do contrário, cairíamos na chamada “violência ontológica”, onde a pergunta pelo Ser (impessoal e neutro) é mais original do que a relação metafísica.

A linguagem, a razão e a verdade são acontecimentos éticos, pois pressupõe a presença do Outro. Contra uma linguagem entendida enquanto mero sistema de signos – linguagem instrumental –, a favor de uma razão heterônoma, encontrando na alteridade a sua racionalidade, e por uma noção de verdade entendida como a própria sociabilidade, Lévinas postula o caráter metafísico da Ética, uma vez que a linguagem, a razão e a verdade são enquanto investidas pela dimensão ética do existir. O lugar do seu acontecimento é o face a face. Na compreensão do real, linguagem, razão e verdade são compartilhadas, assim como o próprio Mundo. Isto significa dizer que o pensamento de Lévinas pretende preservar a relação metafísica da objetivação, sobretudo, Outrem. Ao apresentar-se enquanto Rosto, Outrem desfaz a todo instante qualquer imagem plástica (conceito) que dele se pretenda. A partir do Rosto, o Outro se apresenta significando a si próprio por meio do Dizer.

Diante do Outro só tenho deveres. Seu Rosto é o despertar da minha consciência, “má-consciência” porque visa ao acolhimento-hospitalidade na obra da responsabilidade e da justiça. Estrutura pré-original da subjetividade: ser-para-o-Outro, até a *substituição* – “um-para-o-Outro”.

A radicalidade do pensamento levinasiano surpreende não apenas por suas repercussões no que diz respeito à relação Mesmo-Outro, como momento imediato da experiência ética. No face a face, o Rosto do Outro revela um *Terceiro* e a própria Humanidade. Quando o *Terceiro* chega, surge o Estado. A relação Mesmo-Outro, fundada na Paz da responsabilidade e da justiça – a Paz ética –, serve enquanto modelo para a Paz entre os Estados. O Estado surge na responsabilidade pelo Outro, an-arquicamente constituído e, portanto, anterior a decretos, leis ou qualquer outro dispositivo jurídico. A responsabilidade (Ética) é o fundamento da Política.

A partir desses princípios básicos, Lévinas empreende uma denúncia contra a Filosofia Ocidental, pensamento ególatra como expressão da dominação intelectual e poder

do *Eu penso*. Na revolução filosófica pretendida por Lévinas – anteposição da Metafísica (Ética) em face da ontologia –, a própria Filosofia deixaria de ser entendida como “Amor à Sabedoria”, como culto ao conhecimento teórico, passando a significar a “Sabedoria do Amor”, como vocação do pensamento ao Bem.

A *significação ética do Rosto em Emmanuel Lévinas*, título do presente estudo, pretende retomar os momentos fundamentais da elaboração do pensamento do filósofo lituano-francês, centrando-se na analítica do Rosto e o seu conteúdo ético.

Orientado pelo projeto da crítica à ontologia e pela instauração da Ética (Metafísica) enquanto filosofia primeira, Lévinas procura repensar o conceito de subjetividade apontando para uma estrutura pré-original (ética) quanto à sua constituição, indo do psiquismo e da separação à responsabilidade pelo Outro, fundamneto do conhecimento e da verdade.

O discurso filosófico ocidental não tratou o “problema do Outro” com o devido mérito. No máximo, a figura do Outro foi compreendida como um correlato dialético do Eu, um *alterEgo* ou um *analogon*. Basta consultar o tratamento dispensado à temática no pensamento de alguns autores como Descartes, Kant, Hegel, Husserl e Heidegger, ao abordarem a problemática da (inter-) subjetividade.

Algumas questões centrais foram formuladas a fim de orientar o presente estudo: 1ª) Qual o conteúdo da crítica levinasiana à ontologia?; 2ª) Como se dá a constituição da (inter-) subjetividade?; 3ª) O que Lévinas entende por Metafísica (Ética)?; 4ª) O que é o Rosto?; 5ª) Qual o lugar da responsabilidade e da justiça para a consecução das relações éticas? 6ª) Qual a relevância e/ou contribuição da proposta ética de Lévinas? É válida e praticável?

A partir destas questões, organizamos este estudo em três capítulos: Capítulo 1 – O pensamento ético de Emmanuel Lévinas; Capítulo 2 – O Rosto como lugar do ético; Capítulo 3 – Ética: Responsabilidade e Justiça.

No primeiro capítulo tratamos da crítica e passagem da ontologia à Ética. Analisamos ainda a constituição da subjetividade a partir do psiquismo e da separação como interioridade constituída. Na separação pela fruição e gozo, o Mesmo e o Outro não se acham incapacitados à relação. Uma vez que a subjetividade encontra-se já satisfeita de suas necessidades, mantendo uma relação de independência-dependente em face do Mundo, pode agora abordar ao Outro a partir da linguagem (discurso), deixando a solidão de sua Casa e abrir suas portas ao Outro, como acolhimento-hospitalidade. Este primeiro momento da constituição da subjetividade, como *egoísmo*, não é definitivo. A subjetividade realizar-se-á plenamente na eleição da responsabilidade *para* o Outro.

O segundo capítulo, momento central do estudo, analisa a noção de Rosto e seu conteúdo ético. Procuramos evidenciar a articulação sugerida por Lévinas entre a “idéia do

infinito” e o Rosto. O Rosto será visto enquanto expressão excelente da alteridade, incapaz de ser totalizada pelo pensamento. Lévinas parte do formalismo da idéia do infinito a fim de demonstrar a incapacidade do pensamento diante do Outro. A idéia do infinito não é idéia, mas Desejo (metafísico) pelo Outro. No Rosto inscreve-se o primeiro mandamento ético: “Não matarás!” A partir do Rosto a razão encontra sua racionalidade, como razão heterônoma. É na presença do Rosto que a Ética se torna razão. No face a face evidencia-se o caráter assimétrico do Rosto, lugar onde a minha vontade é eleita para realizar a obra do Bem.

Por fim, no terceiro capítulo abordamos a relação entre Ética, Responsabilidade e Justiça. Nesta ocasião, assinalamos a condição última da subjetividade como responsabilidade pelo Outro, até a *substituição*, assumindo a forma do “Um-para-o-Outro”. A responsabilidade individualiza os sujeitos, que não podem furtar-se à tarefa da vocação *para* o Outro. A responsabilidade será o fundamento da Ética, mas também da justiça e do próprio Estado, cuja origem dá-se a partir da relação entre o Mesmo e o Outro, onde se anuncia já o Terceiro (a Humanidade). Os decretos, as leis, o Direito e a Política são elementos para a objetivação ou universalização da justiça no interior do Estado, embora seja anterior à estas estruturas, porque an-arquicamente constituída. É sob estes pressupostos que torna-se-á possível o pensamento e a concretização de uma Paz ética, resultado de uma “Sabedoria do Amor”.

Quanto à metodologia, *Totalité et Infini e Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* constituem-se enquanto principais referências teóricas que norteiam este estudo, embora a consulta a outras obras como *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, *Humanismo do Outro Homem*, *Entre Nós* e *Ética e Infinito*, tenha sido indispensável a fim de ampliar o horizonte interpretativo do pensamento levinasiano.

O recurso a autores que tratam da temática aqui apresentada se fez muito pertinente, no sentido de dirimir dúvidas e levantar indagações acerca do objeto de estudo. Destacamos, sobretudo, as contribuições de Luis Carlos Susin, Pergentino Stefano Pivatto, Catherine Chalier, Etelvina Pires Lopes Nunes, Márcio Luis Costa e Nélio Vieira de Melo.

CAPÍTULO 1 – O PENSAMENTO ÉTICO DE EMMANUEL LÉVINAS

1.1 Da Ontologia à Ética

Com a apresentação da vida e obra de Emmanuel Lévinas, pretendemos trazer à tona os elementos que possam indicar a direção que o pensamento de nosso autor toma e quais são os seus objetivos.

As reflexões levinasianas são marcadas por uma crítica ao modo de constituição da Filosofia Ocidental. Tal modelo filosófico tem sua estrutura fundada na ontologia. Para Lévinas, a Filosofia, ao nascer, é uma ontologia. Sua preocupação fundante é a busca e a fixação da identidade do fundamento realidade, fundamento que Lévinas compreende com obsessão da Filosofia.

Isto significa que pensar filosoficamente a realidade consiste em fixar a sua identidade e a dos seres que nela encontram-se, empreendimento equivalente à pergunta pelo sentido do Ser. Buscar o Ser da realidade, ou seja, compreendê-la em toda a sua significação, configura-se enquanto ato do Eu transcendental, como tentativa de representar a realidade a fim de que tudo possa ser fixado através da Teoria Geral dos Seres ou ontologia.

Imprescindível é mostrar como a ontologia articula-se, em relação aos seus propósitos, com um evento do qual Lévinas esteve muito próximo: a guerra. Se a ontologia, como discurso do Ser, pretende totalizar a realidade, o fenômeno da guerra também visa a uma espécie de totalização. Na medida em que a guerra se aproxima da ontologia quanto aos fins, qual outra relação seria possível entre a guerra e o Ser?

A pretensa relação que se estabelece entre o Ser e a guerra é sugerida no Prefácio de *Totalité et Infini*. Ao tratar do fenômeno da guerra, Lévinas pretende assinalar, de modo muito particular, as experiências vividas por ocasião da Revolução Bolchevique, na Primeira Guerra Mundial e, sobretudo, na Segunda Guerra Mundial, quando fora prisioneiro num campo de concentração na Cidade de Hannover, na Alemanha.

Para Lévinas, a existência e a perpetuação da guerra é uma prova fática à qual as nossas instituições têm se confrontado durante a História, pondo em xeque, portanto, a existência e manutenção destas instituições. Os diversos Humanismos, reduzidos à generalidade abstrata da idéia de “homem enquanto ser livre” e à defesa de tal liberdade, bem como a existência de um “Direito Internacional”, não foram capazes de resguardar a dignidade humana em aproximadamente 2.500 anos de História e de conflitos beligerantes. Neste sentido, há que se perguntar, inclusive, se a guerra não faria parte da essência do humano. As pretensões humanistas e do Direito não passaram de pura demagogia. As promessas de paz quase sempre foram sufocadas e as instituições sociais, em diversas

ocasiões omissas, nada fizeram para impedir os massacres ocorridos nos cantões do Mundo.

De qualquer forma, as instituições políticas internacionais, responsáveis pela vigilância e manutenção da paz mundial, são postas em suspensão na iminência e mesmo durante a guerra, tornando-se incapazes de sustentar a Ética e a Moral: “O estado de guerra suspende a moral, despoja as instituições e as obrigações eternas de sua eternidade e, por conseguinte, anula no provisório, os imperativos incondicionais” (LÉVINAS, 1988b, p. 9). E não é exagero, como afirma Lévinas, imaginar que a própria guerra torna a moral irrisória. Veja-se, por exemplo, Auschwitz, o Camboja, o Timor Leste, a Checênia, entre outras provas da barbárie política em que se transformou o nosso tempo. A política passa, então, a ser compreendida tão somente enquanto “a arte de prever e de ganhar por todos os meios a guerra” (LÉVINAS, 1988b, p. 9).

É interessante fazer notar que há um pressuposto filosófico no fenômeno da guerra. O conflito não se dá como na maioria das vezes é sugerido, entre duas partes litigantes, dois exércitos, duas nações ou duas ideologias. Existe, na verdade, apenas um único exercício: o domínio, a supressão do adversário, a vitória e a totalização do Outro.

É precisamente nisto que reside a similitude entre a guerra e a ontologia. A violência da guerra consiste em aniquilar aquele que me opõe, que me faz frente. Consiste na tácita supressão da diferença, do não-Eu. A guerra nada mais é do que o puro exercício da identidade do Ser: “[...] a guerra produz-se como a experiência pura do ser puro” (LÉVINAS, 1988b, p. 09). Contudo, ao contrário do que se pensa, a guerra não é um fenômeno da separação. A guerra une, por meio da força e da violência, lados supostamente antagônicos. O objetivo é a totalização, seja a do inimigo imediato que me faz frente, seja a que cada um dos Estados visa exercer em face do outro.

Surpreende a Lévinas o fato de que nossa sociedade, ao mesmo tempo em que parece desejar a paz, arma-se para a guerra, o que faz de tal sociedade hipócrita:

Para falar verdade, desde que a escatologia opôs a paz à guerra, a evidência da guerra mantém-se numa civilização essencialmente hipócrita, isto é, ligada ao mesmo tempo ao Verdadeiro e ao Bem, doravante antagonistas. Talvez seja altura de reconhecer na hipocrisia, não apenas um rele defeito contingente do homem, mas a dilaceração profunda de um mundo ligado ao mesmo tempo aos filósofos e aos profetas (LÉVINAS, 1988b, p. 12).

Após estas intuições iniciais, duas questões são sugeridas: 1) A guerra, enquanto evento não-natural e, portanto, obra do pensamento humano, encontraria seu fundamento na Filosofia, obra do pensamento racional?; 2) A “razão da guerra”, de alguma maneira, corresponderia à “razão filosófica”?

Para Lévinas, não seria absurdo pensar que o fenômeno da guerra encontra suas raízes no pensamento filosófico. Ao analisar os 2.500 anos da Filosofia Ocidental, observa que toda a sua história, representada por figuras ilustres do pensamento racional – Tales de Mileto (626-623 a.C.- 548-545 a.C.), Platão (428 a.C.-348 a.C.), Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), Descartes (1596-1650), Kant (1724-1804), Hegel (1770-1831), Husserl (1859-1938) e Heidegger (1889-1976), teve como princípio a busca e a fixação do fundamento último para a existência. A análise de Lévinas conduz à identificação deste princípio supremo como sendo o Ser, apresentado à História da Filosofia por Parmênides de Eléia (VI a.C.-V a.C.).

Ao analisarmos a literatura pré-socrática, observamos que o conceito de *Phýsis*² explica o movimento pelo qual tudo o que existe foi gerado e se corrompe, isto é, nasce, aprimora-se e morre³. Porém, a doutrina parmenidiana do Ser, relatada pela tradição do pensamento ocidental, traz uma oposição ao princípio da mobilidade presente no conceito grego de *Phýsis*.

Parmênides expõe sua teoria do Ser no belíssimo poema *De Natura – Sobre a Natureza –*, do qual restaram apenas alguns fragmentos, mas que apresentam em linhas gerais esse modo particular de pensar a *Phýsis*. Para o filósofo de Eléia, a natureza necessariamente é, pois, se não fosse, seria impossível pensá-la ou dizê-la. Não se pode conhecer o que *não-é*. Dessa maneira, Parmênides identifica *Ser-Pensamento-Linguagem*. Como afirma Parmênides, somente o Ser pode ser pensado e trazido à fala: “[...] pois o mesmo é pensar e ser” (LEÃO, 1991, p. 43). E ainda: “Também não te permitirei trazer à fala nem perscrutar o surgir do não ente; pois não pode ser trazido à fala nem perscrutado que não é” (LEÃO, 1991, p. 47). Para Spinelli (2003, p. 301), a “[...] premissa (a da existência), não diz respeito somente à sua investigação em particular. Ela expressa mais do que isto, pois soa como uma espécie de lei inviolável tanto do pensamento lógico quanto do discurso epistêmico”.

Na compreensão de Parmênides, só é possível haver ciência do que *existe*. É preciso que a existência *seja* para que se possa pensar sobre ela, dizendo-a. Comenta Spinelli (2003, p. 302): “Só é possível conhecer aquilo que existe, e, portanto, fazia-se necessário determinar a existência como primeira condição formal determinante do pensamento e do discurso”.

² O conceito grego de *Phýsis* tem sido traduzido e compreendido, pelas línguas de origem latina, como *Natureza*. O conceito de *Phýsis* admite ainda três sentidos: a) *Phýsis* designa o fenômeno do nascimento (geração), crescimento, força e vigor; b) *Phýsis* corresponde também à disposição interna enquanto natureza própria de um ser, é a índole, o caráter, o conjunto de características (naturais e essenciais) que determinam uma existência e a tornam singular; c) *Phýsis* refere-se à força originária, enquanto vigor dominante, que põe em marcha a existência (geração), transformação ou mudança (quantitativa e qualitativa) e deteriorização (corrupção) de todos os seres. A *Phýsis* é compreendida “[...] como um princípio de movimento (Heráclito). Parmênides, todavia, o definiu como um princípio de imobilidade” (SPINELLI, 2003, p. 384).

Segundo Lévinas, a História da Filosofia Ocidental tem sido a História da ontologia, que se inicia com Parmênides, considerado o “pai” da Ontologia, ao identificar o Ser enquanto fundamento da realidade. O Ser é a realidade ou a realidade é o Ser – *Imutável, Uno, Imóvel e Todo*.

Parmênides propõe a imutabilidade da realidade para além de toda e qualquer variabilidade dos fenômenos naturais. Sua argumentação vai ao sentido de afirmar que aquilo que é não poderia deixar de *ser*. Pois, que origem teria o não-Ser? Como ele poderia vir-a-ser ou tornar-se? Se o Ser não fosse num primeiro momento e viesse a ser em seguida, o que teria causado tal movimento? Parmênides afirma a inexistência do movimento e, partir disso, a confusão ou ilusão dos nossos sentidos. Idêntico a ele mesmo, o Ser repousa em si, imóvel e imutável, nada lhe faltando, pois é Tudo, Todo.

A constatação de que o Ser é o princípio supremo de toda compreensão que se queira sobre a realidade implica necessariamente a existência de uma disciplina do conhecimento cuja tarefa é estabelecer uma compreensão acerca do Ser. Tal disciplina é a Ontologia: “À teoria, como inteligência dos seres, convém o título geral de Ontologia” (LÉVINAS, 1988b, p. 30). A compreensão da realidade objetiva requer a elevação da ontologia à condição de filosofia primeira.

O primado da Ontologia entre as disciplinas do conhecimento não repousa sobre uma das mais luminosas evidências? Todo conhecimento das relações que unem ou opõem os seres uns aos Outros não implica já a compreensão do fato de que estes seres e relações existem? Articular a significação deste fato – retomar o problema da ontologia – implicitamente resolvido por cada um, mesmo que sob a forma do esquecimento – é, ao que parece, edificar um saber fundamental sem o qual todo conhecimento filosófico, científico ou vulgar permanece ingênuo (LÉVINAS, 1997b, p. 21).

A Filosofia, portanto, tornou-se um discurso fundado no Ser, cuja compreensão pressupõe a categoria da identidade. Não é possível pensar a realidade como existência diferente do Ser. Para Lévinas, questionar tal evidência é uma temeridade, mas ao mesmo tempo um desafio a Filosofia: “Questionar esta evidencia fundamental é um empreendimento temerário. Mas abordar a filosofia por este questionamento é, pelo menos, remontar à sua fonte, para além da literatura e seus patéticos problemas” (LÉVINAS, 1997b, p. 21).

A História da Filosofia Ocidental – História da Ontologia Fundamental – é a história da auto-realização do Ser, de sua autonomia e livre-iniciativa a partir da neutralização da alteridade. “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que

³ Uma excelente análise da literatura Pré-Socrática e do pensamento de Parmênides acerca da Doutrina do Ser

assegura a inteligência do ser” (LÉVINAS, 1988b, p. 31). O Mesmo é “aquele” ou “aquilo” que é idêntico a si mesmo. Ele encontra seu fundamento na identidade, isto é, no em-si-mesmo da sua existência. Quanto ao Outro, constitui-se enquanto *alterEgo*, uma diferença formal (lógica).

A partir destas intuições, no plano da ação – a Política –, Lévinas constata que a violência operada na guerra identifica-se com a violência da ontologia. Ambas expressam a violência do Ser, como princípio neutralizador do *autremant* – o outro modo que Ser. Todavia, o mérito da ontologia contemporânea consiste em compreender que o sentido do Ser vincula-se à realidade: “A ontologia, dita autêntica, coincide com a facticidade da existência temporal. Compreender o ser é existir” (LÉVINAS, 1988b, p. 23). A compreensão do Ser não consiste num triunfo do homem sobre a sua condição, mas no reconhecimento da tensão em que se funda o existir. Lévinas chama a atenção para o fato de que o grande mérito de Husserl e Heidegger foi compreender

[...] a contingência e a facticidade, não como fatos oferecidos à inteligência – esta possibilidade de mostrar, na brutalidade do fato e dos conteúdos dados, a transitividade do compreender e uma ‘intenção significativa’ – possibilidade descoberta por Husserl, mas por Heidegger ligada à inteligência do ser em geral – constitui a grande novidade da ontologia contemporânea (LÉVINAS, 1997b, p. 22).

A existência humana, em sua totalidade, é ontologia. Isto significa que as realizações do homem, tais como “[...] 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” (LÉVINAS, 1997b, p. 22). É na possibilidade da abertura do Ser, condição para que a verdade aconteça, isto é, porque o Ser torna-se inteligível, que a humanidade garante a sua existência. Assim, o Ser torna-se a essência ou *substractum* da realidade.

Não se pode questionar o fato de que a Metafísica privilegiou a relação teórica enquanto modelo de relação ao Ser. Este fato assinala uma relação ao Ser na qual o Ser cognoscente deixa o Ser cognoscível manifestar-se em toda a sua exterioridade e excedência. Contudo, o saber enquanto teoria, pode ainda apresentar-se como um movimento do Mesmo em direção ao Outro, o movimento do Ser em direção ao ente, pela qual o Ser cognoscível tem a sua alteridade reconduzida à imanência do ser cognoscente.

Analisando a História da Filosofia Ocidental, observamos que o conceito de liberdade foi identificado ao ato teórico pelo qual o Mesmo mantém-se contra o outro,

fundando a autarquia do Eu a partir da representação. O reconhecimento do Outro, neste caso, não é autêntico, pois a representação afirma-o enquanto *alterEgo*.

O processo do conhecimento confunde-se neste estágio com a liberdade do ser cognoscente, nada encontrando que, em relação a ele, possa limitá-lo. Esta maneira de privar o ser conhecido da sua alteridade só pode ser levada a cabo se ele for visado através de um terceiro termo – termo neutro – que em si mesmo não é um ser (LÉVINAS, 1988b, p. 30).

Inteligido pelas artimanhas teóricas, o Outro se torna um Ser sem ente, cuja exterioridade fica comprometida em favor de uma “sabedoria” fundada no Ser impessoal e neutro: “Ser, sem a espessura do ente, é a luz em que os entes se tornam inteligíveis” (LÉVINAS, 1988b, p. 30).

A Ontologia não põe a liberdade do Mesmo em questão. Como autonomia do Eu, não é justificada. Justificar a liberdade, nos moldes da reflexão levinasiana, consiste em torná-la justa, isto é, em fazê-la responsável pelo Outro. Tal responsabilidade é radical, porque não encontra modelo e limites, sendo pessoal e intransferível. “O ser antes do ente, a Ontologia antes da Metafísica – é a liberdade antes da justiça. É um movimento no interior do Mesmo antes que uma obrigação com relação ao Outro” (LÉVINAS, 1988b, p. 34).

Todavia, se o saber revela a face de uma liberdade ontológica que irrompe contra a alteridade do ser cognoscível, Lévinas assinala que a teoria, “[...] como respeito da exterioridade, desenha uma outra estrutura essencial da metafísica. Tem a preocupação de crítica na sua inteligência do ser – ou ontologia” (LÉVINAS, 1988b, p. 30). A revelação da estrutura metafísica da liberdade – possibilidade de crítica à liberdade ontologicamente constituída – é conseqüência, por sua vez, da descoberta da estrutura metafísica da teoria, assinalando uma oposição à ontologia e descobrindo

[...] o dogmatismo e o arbitrário ingênuo da sua espontaneidade e põe em questão a liberdade do exercício ontológico. Procura então exercê-la de maneira a remontar, em cada instante, à origem do dogmatismo arbitrário deste livre exercício (LÉVINAS, 1988b, p. 30).

Neste sentido, torna-se possível pensar a constituição de um discurso filosófico crítico comprometido com a busca pela verdade e aberto à voz interpeladora da exterioridade.

A filosofia des-cobre, sem dúvida, a significação dos acontecimentos, mas eles produzem-se sem que a descoberta (ou a verdade) seja o seu destino; e mais, sem que qualquer descoberta anterior ilumine a produção desses acontecimentos, essencialmente nocturnos, ou sem que o acolhimento do Rosto e a obra da justiça – que condicionam o nascimento da própria verdade – possam interpretar-se como desvelamento (LÉVINAS, 1988b, p. 15).

A atividade crítica da teoria, pensada a partir de um fundamento metafísico, “[...] não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo” (LÉVINAS, 1988b, p. 30). Torna-se imperativo questionar o primado ontológico do mandamento oracular *gnothi sauton*, que suplanta toda alteridade, reconduzindo a experiência da transcendência à imanência do pensamento.

A possibilidade de se pensar o Outro é dada a partir da existência de “[...] um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de entrada na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente” (LÉVINAS, 1988b, p. 24). Lévinas refere-se ao Eu, cuja característica é ter enquanto conteúdo a identidade. A primazia do Eu advém do fato de sua obra ser o processo de identificação, momento em que ele constata a existência do Mundo (a *exterioridade*), e que em momento posterior remete a si, identificando-a. O “Conhece-te a ti mesmo” revela-se como medida da realidade: “O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre” (LÉVINAS, 1988b, p. 31).

A liberdade do Eu em nada se assemelha à espontaneidade de um livre-arbítrio, mas descreve-se como atividade teórico-descritiva, a partir do qual tudo é *visado* e compreendido pelo Mesmo: “A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a maneira do Mesmo” (LÉVINAS, 1988b, p. 25). Portanto, saber-se livre é compreender que o conhecimento consiste no desdobramento da identidade do Eu. O acesso ao ente particular dá-se a partir da compreensão do Ser universal. A compreensão do ente reside na abertura do Ser:

A inteligência do ente consiste então em ir para além do ente – precisamente no aberto – e em percebê-lo no horizonte do ser. Equivale a dizer que a compreensão, em Heidegger, logra alcançar a grande tradição da filosofia ocidental: compreender o ser particular já é colocar-se além do particular – compreender é relacionar-se ao particular, único a existir, pelo conhecimento que é sempre conhecimento do universal. (LÉVINAS, 1997b, p. 26).

Foi a tradição do pensamento ocidental quem identificou como sendo exercício da razão a submissão da “[...] sensação do particular ao conhecimento universal, das relações entre entes às estruturas do ser, da metafísica à ontologia, do existencial ao existenciário” (LÉVINAS, 1997b, p. 26). A razão é a manifestação de uma liberdade neutralizadora que abarca o outro, surpreendendo-o no seu Outro modo de ser. A ausência de limites que caracteriza o poder da razão leva-a a reduzir o Outro (a exterioridade, o

particular) ao Mesmo (a imanência, o universal). A tematização e a conceitualização, atividades teórico-descritivas do Eu, não instauram um estado de paz com o Outro.

O *Eu penso* converte-se em *Eu posso*. Seu discurso é a ontologia, expressão ideológica da não-violência da totalidade, mas que não questiona a violência do exercício dessa não-violência manifesta como tirania do Eu. A ontologia é uma Egologia. Mesmo Heidegger, ao retirar o Ser do esquecimento, estabelecendo a diferença ontológica, e opondo-se ao domínio da técnica, reconduz toda e qualquer relação ao Outro à relação ao Ser em geral, anônimo, impessoal e neutro⁴.

Antepor “o ser antes do ente, a ontologia antes da metafísica – é propor a liberdade (mesmo que fosse a da teoria) antes da justiça” (LÉVINAS, 1988b, p. 34). A ontologia não assinala uma relação autêntica e original do Ser ao ente, do Mesmo ao Outro. A ruptura com a lógica ontológica só pode ser possível na medida em que se funda “[...] no brilho da exterioridade ou da transcendência no Rosto de Outrem” (LÉVINAS, 1988b, p. 12), o que representa a inadequação do Outro ao modo de pensar do Eu. Mas qual seria a natureza da relação entre os termos?

A tese central de *Totalité et Infini* consiste na precedência da justiça face à liberdade. Afirmar a precedência da justiça face à liberdade é, em outros termos, fazer preceder a Metafísica⁵ à ontologia. A relação Mesmo-Outro, fundada na ontologia, não preserva o modo-de-ser-do-Outro, reconduzindo-O ao modo-de-ser-do-Mesmo, visto que a essência dessa relação baseia-se na inteligibilidade, atividade teórica empreendida pelo Ego transcendental.

Na relação ontológica entre o Mesmo e o Outro, a *consciência de...* percorre a distância infinita que separa os termos dessa relação. Essa *consciência de...* é a consciência do Mesmo, “[...] face violenta de um tipo de subjetividade humana constituída como decantada totalidade solipsista da face ontológica, neutra e violenta do ser” (COSTA, 2000, p. 115).

Resguardar o direito do Outro-que-o-ser significa entendê-lo a partir daquilo que lhe constitui como único, em sua singularidade, permitindo que venha até mim através da linguagem (discurso).

⁴ A esse respeito, consultar HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Parte I. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 12^a ed. Petrópolis; Vozes, 2002. 1^a Parte, 1^a Seção, 4^a Capítulo, § 25, §26 e § 27 e HEIDEGGER, M. *Carta sobre o Humanismo*. In: **Conferências e Escritos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril-Cultural, 1979.

⁵ O conceito de Metafísica em Lévinas adquire um significado diverso que o perpetuado pela tradição do pensamento ocidental. A Metafísica não se apresenta agora como a busca pela verdade do Ser, que supostamente estaria para além da *Física* ou a partir de uma *totalidade* como obra de um Eu penso solipsista. Em termos levinasianos, a Metafísica designa a possibilidade de uma relação – a sociabilidade – entre dois termos ainda que separados, e que por isso mesmo não constituem uma *totalidade*. É pela relação metafísica, relação com a transcendência, que o Eu, em seu processo de identificação no Mundo, tornando-se Mesmo, abre-se em direção ao Outro enquanto Rosto, onde o infinito ético exhibe todo o seu conteúdo.

Reconhecer a defasagem da ontologia enquanto modelo original e originário da sociabilidade entre o Mesmo e o Outro significa afirmar que a relação teórica comporta um sentido metafísico que se realiza enquanto crítica à liberdade totalizante do Mesmo. Para Lévinas, é preciso impugnar tal modo de constituição da liberdade, fundada na auto-referência de um Eu que permanece em todas as ocasiões em-si, não se abrindo à maravilha da excedência que lhe faz frente na figura do Rosto.

“Um pôr em questão do Mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que se faz pelo Outro” (LÉVINAS, 1988b, p. 30). Lévinas denomina Ética o questionamento da liberdade do Mesmo pelo Outro: “Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem” (LÉVINAS, 1988b, p. 30).

Não há sincronia entre os termos da relação. Há separação, mas enquanto condição de possibilidade para a instauração e manutenção desta relação que é diacronia. O Outro pertence a uma pátria que não se pode colonizar. Distante de Mim tem sua estranheza preservada e vista como não-alérgica, da qual não devo me curar. A exterioridade do Outro é resguardada a partir da Ética. Seus domínios não são alcançados pelos “braços” do meu pensamento, pelo abraço da minha posse.

Portanto, a sociabilidade só poderá ser pensada a partir da Ética (Metafísica). Será a partir da precedência da crítica metafísica ao saber dogmático ontologicamente constituído e inadequado enquanto fundamento da relação ética entre o Eu e o Outro, que Lévinas afirmará o primado da Metafísica em relação à ontologia: “E tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia” (LÉVINAS, 1988b, p. 30).

Em *Totalité et Infini*, Lévinas apresenta uma “[...]” defesa da subjetividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte “[...]” (LÉVINAS, 1988b, p. 13), mas a partir da abertura do Eu, que deixa a cumulação de si, abrindo-se em direção à alteridade radical que se manifesta na presença do Rosto.

Na compreensão de Lévinas, a sociabilidade não pode assentar sobre a representação, pois esta “[...] se deixa essencialmente interpretar como constituição transcendental” (LÉVINAS, 1988b, p. 26). O Outro está além (exterioridade) e aquém (excedência) da unidade da *apercepção transcendental*, seu poder “[...] não percorrerá a distância indicada pela alteridade do Outro” (LÉVINAS, 1988b, p. 26).

O Mesmo encontra-se separado metafisicamente do Outro. Não há síntese entre os termos que compõem a relação: “O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo” (LÉVINAS, 1988b, p. 26). O nós da relação Eu-Tu não se compreende enquanto um “plural”. Mesmo o *gênero* não os integra numa totalidade. Como afirma Lévinas, são

apenas “[...] o Mesmo e o Outro. A conjunção e não indica aqui nem adição, nem poder de um termo sobre o outro” (LÉVINAS, 1988b, p. 26-27).

A fim de que ocorra a relação, além da necessidade de Outrem, é preciso que haja uma outra presença. Quer dizer, é preciso que aconteça uma “[...] economia geral do Ser [...]” (LÉVINAS, 1988b, p. 27), condição de possibilidade para a saída do em-si-Mesmo em direção ao Outro, “[...] como desenhando uma distância em profundidade – a do discurso, da bondade, do Desejo – irreduzível à estabelecida pela actividade sintética do entendimento entre os termos diversos – diferentes uns em relação aos outros que se oferecem à sua operação sinóptica” (LÉVINAS, 1988b, p. 27).

Afirmar que “a alteridade só é possível a partir de mim” (LÉVINAS, 1988b, p. 27) significa que o Eu reconhece a existência de um termo que permanece radicalmente separado, mas da qual o próprio Eu aproxima-se através da linguagem (discurso): “A apologia em que o eu ao mesmo tempo se afirma e se inclina perante o transcendente é a essência do discurso” (LÉVINAS, 1988b, p. 27). A bondade instaurar-se-á como obra do discurso, constituindo-se em apologia do Outro.

Enquanto ser separado e econômico, o Eu frui o Mundo. Habitando-o, adquire os meios de que necessita a fim de perseverar na existência. Através da posse, o Eu lança “[...] no esquecimento a alteridade originária do ‘de seu do real’ antes de ser convertido em mundo” (COSTA, 2000, p. 114). A fruição consiste “[...] em tomar a alteridade originária e original do ‘real’ (o de seu) e referi-lo a si-mesmo convertendo-o em mundo e em seu ‘no de si’ em que se move o ‘mim’ auto-referente do ‘eu-mim-mesmo’” (COSTA, 2000, p. 114).

O Eu necessita dos víveres indispensáveis à sua manutenção – o pão, a água, a casa, o trabalho, etc. Mas “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” (LÉVINAS, 1988b, p. 21). Para Lévinas, a sociabilidade encontra-se fundada a partir da idéia do *Desejo*. Porém, adverte que se faz necessário precisar em que consiste esta idéia. Para o filósofo, a interpretação habitual (senso comum) tendeu a identificar o Desejo enquanto necessidade. Assim, o ser que deseja é um ser carente; vive a indigência por ser incompleto, faltando-lhe sempre o outro:

A análise habitual do desejo não pode triunfar da sua singular pretensão. Na base do desejo comumente interpretado encontrar-se-ia a necessidade; o desejo marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza. Coincidiria com a consciência do que foi perdido e seria essencialmente nostalgia e saudade. Mas desse modo nem sequer suspeitaria o que é o verdadeiramente outro (LÉVINAS, 1988b, p. 21).

O Desejo pelo Outro é um desejo metafísico, pois “[...] tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro*” (LÉVINAS, 1988b, p. 21. grifo do autor). A

característica fundamental do Desejo metafísico é a sua não possibilidade de satisfação. Diversamente da sede que se mata e da fome que se sacia, o Desejo metafísico alimenta-se de sua própria fome.

Seres humanos que somos, assumimos a dimensão material da existência como sinal de nossa finitude. Estamos sempre em busca da satisfação, seja de qual ordem for – sexual, amorosa, cultural, moral, religiosa, entre outras. Todas estas necessidades são impuras e a única semelhança que guardam em relação ao Desejo é a decepção da pretendida satisfação:

Os desejos que podemos satisfazer só se assemelham ao desejo metafísico nas decepções da satisfação ou na exasperação da não-satisfação e do desejo, que constitui a própria volúpia. O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite (LÉVINAS, 1988b, p. 22).

O Desejo é absoluto porque mantém a sociabilidade com um ser infinitamente distante. Ao desejar o Outro, o Mesmo não percorre essa distância. A separação entre os termos é preservada pela generosidade e pela bondade.

O Desejo nutrido por um ser desejante em face de um ser desejado é “[...] absoluto se o ser que deseja é mortal e o Desejado, invisível” (LÉVINAS, 1988b, p. 22). Afirmar uma relação ao Ser que permanece invisível significa que este “[...] não é dado e do qual não temos idéia” (LÉVINAS, 1988b, p. 22).

O Desejo não se satisfaz, pois entende e mantém o afastamento como respeito à exterioridade do Outro. Como assinala Lévinas, a alteridade “[...] é entendida como alteridade de Outrem e como a do Altíssimo. A própria dimensão da altura é aberta pelo Desejo metafísico” (LÉVINAS, 1988b, p. 22-23). O Desejo metafísico dirige-se a uma altura que não é a do céu, mas a do invisível. Lévinas remonta a uma passagem de *A República*, cujo sentido é apropriado: “Sou incapaz de admitir que haja outro estudo que faça a alma olhar para o alto, a não ser o que se refere ao real que é o invisível” (LÉVINAS, 1988b, p. 22).

A invisibilidade do Outro é o que demarca exatamente a sua altura, ou seja, a sua dimensão transcendente em relação a qualquer pensamento ou ato da consciência. É pela altura do Outro que devo me sacrificar: “O facto de essa altura já não ser o céu, mas o invisível, constitui a própria elevação da altura e a sua nobreza” (LÉVINAS, 1988b, p. 22). No entanto, adverte Lévinas, o Desejo dessa altura não é mera passividade. O Outro me solicita a todo o instante. Questiona a minha liberdade, requerendo que Eu a converta em liberdade-para-o-Outro: “Morrer pelo invisível – eis a metafísica. Mas isso não quer dizer que

o desejo possa dispensar os actos. Só que tais actos não são nem consumo, nem carícia, nem liturgia” (LÉVINAS, 1988b, p. 23).

Lévinas observa que a busca do homem pelo Ser e pelo invisível no século XX conduziu-o a uma série de experiências dolorosas. O saber, as sociedades e a história foram e ainda são marcados pela dimensão da animalidade-irracionalidade do humano. Lévinas constata isso a partir dos acontecimentos beligerantes que marcaram a sua vida. Segundo ele, é preciso reconhecer que a própria existência humana foi colocada em questão.

A miséria da condição humana não é uma contingência “[...] mas ser homem é saber que é assim” (LÉVINAS, 1988b, p. 23), ou seja, que a liberdade encontra-se o tempo todo em perigo. Mas a condição humana também é marcada pelo “[...] desinteresse da bondade, o desejo do absolutamente Outro ou a nobreza, a dimensão da metafísica” (Lévinas, p. 23, 1988b), momentos em que o humano suplanta o não-humano. A liberdade, portanto, é compreensão, saber, consciência de que há “[...] tempo para evitar e prevenir o momento da inumanidade” (LÉVINAS, 1988b, p. 23) ou o triunfo do Mal.

O movimento metafísico em direção ao Outro não constitui uma correlação baseada na reversibilidade. A irreversibilidade que caracteriza a relação ao Outro

[...] não significa que o Mesmo vai para o Outro, diferentemente de como o Outro vai para o Mesmo. Essa eventualidade não entra em linha de conta: a separação radical entre o Mesmo e o Outro significa precisamente que é impossível colocar-se fora da correlação do Mesmo e do Outro para registrar a correspondência ou a não-correspondência desta ida a este regresso. De outro modo, o Mesmo e o Outro encontrar-se-iam reunidos sob um olhar comum e a distância absoluta que os separa seria preenchida (LÉVINAS, 1988b, p. 24).

A separação radical existente entre a imanência do Mesmo e a exterioridade absoluta do Outro é condição de possibilidade para se pensar a ruptura da totalidade.

O modo metafísico de pensar e aproximar-se ao Outro não se caracteriza enquanto negatividade. É uma outra maneira diversa da neutralidade exercida pelo termo médio (neutro) – o *conceito* – que endossa a totalidade. A negatividade é uma atividade exercida pelo Mesmo, “[...] antítese, que constituiria a totalidade como tese e, no olhar sinóptico da síntese, absorveria o ‘mesmo’ e o ‘Outro’ numa nova totalidade” (LÉVINAS, 1988b, p. 23). A relação ao Outro, pensada a partir da negatividade, implica uma “[...] resistência que está ainda dentro do Mesmo, o negador e negado colocam-se conjuntamente, formam sistema, isto é, totalidade” (LÉVINAS, 1988b, p. 28, grifo nosso) O movimento do Mesmo em direção ao Outro incorre numa “dialética involutiva”, cuja direção vai da identidade à identidade, exercendo-se no interior da totalidade, de modo a suprimir a alteridade e a excedência do Outro: “Seria como reeditar com outro colorido ontológico (ser

de outro modo e não diferentemente de ser) a face violenta e neutra do Ser como terceiro termo que se tem decantado na totalidade” (COSTA, 2000, p. 117).

Analisaremos no item seguinte a relevância e o modo pelo qual se caracteriza a separação entre o Mesmo e o Outro, condição *sine qua non* para a constituição da subjetividade como psiquismo e economia. Somente um ser satisfeito de suas necessidades materiais pode abordar o Outro, a partir do Desejo metafísico, assinalando uma relação baseada no desinteresse enquanto Bondade.

1.2 A identificação do Eu: Psiquismo e Separação

Tendo em vista que Lévinas estrutura sua reflexão ética sobre dois pressupostos fundamentais (o Mesmo e o Outro), a compreensão da relação intersubjetiva (a sociabilidade) não pode prescindir da análise de um fenômeno que lhe é anterior e, ao mesmo tempo, condição *sine qua non* a fim de que se concretize: a subjetividade. Apresentaremos neste item as considerações levinasiananas acerca da subjetividade no seu em-si e para-si. A análise da estrutura da subjetividade poderá nos fornecer os elementos necessários para a compreensão do movimento de saída de si que o Eu empreende. Farto de ser, o Eu, satisfeito de suas necessidades materiais, passa a desejar aquilo que não pode ser cumulado, ou seja, o Outro. O desejo pelo Outro é um desejo (ético) pelo infinito. A possibilidade de tal relação pressupõe, num primeiro momento, a construção de um Eu egoísta, separado e econômico.

Desde a modernidade conhecemos a questão da subjetividade e em que termos é apresentada. O ponto nevrálgico consiste na afirmação de um *Ego cogito* que constitui a realidade, relegando a segundo plano toda e qualquer interferência do divino no que se refere às questões relativas à possibilidade do conhecimento. Dito de outra maneira, o afastamento humano em relação à dimensão teológico-religiosa realizou-se uma vez que o homem chegou a uma certeza indubitável: “Penso, logo existo”.

Para além de toda *Teodicéia*, agora se faz presente um sujeito que encontra na Razão o instrumento necessário para formular uma nova constituição do Cosmos, assumindo “[...] o novo destino histórico da razão, e pensar a natureza da validade capaz de oferecer-se à atividade demiúrgica do sujeito e plasmar-se como mundo de objetos e artefatos constituídos pela poiesis humana” (LIMA VAZ, 2002, p. 271).

René Descartes (1596-1650) apresentará ao cenário filosófico ocidental uma nova concepção de mundo, que deverá sofrer a ação demiúrgica do sujeito, com a finalidade de arquitetar a verdadeira objetividade do real. Se há tempos atrás a persuasão retórica serviu como resposta às necessidades espirituais dos povos, eis que chega hora do florescer de uma nova ciência. Essa nova ciência será uma “[...] contraposição ao antigo

universo outrora habitado pelas essências e agora *vazio*, um mundo penetrado pela razão que o constrói como seu *artefato* e esse deverá ser o verdadeiro mundo do homem – lugar da sua *verdade* e do seu agir racional” (LIMA VAZ, 2002, p. 276).

O século XVIII conheceu o desdobramento do *Ego cogito* cartesiano. Immanuel Kant (1724-1804), a partir de sua *Crítica da Razão Pura* (1781), formula a concepção de um *sujeito transcendental*, condição de possibilidade de todo conhecimento que queira apresentar-se como científico. A partir da celebrada Revolução Copérmicana, Kant constata que o sujeito deve constituir-se enquanto regulador dos objetos de conhecimento. Com isto pretende afirmar que estes devem se adequar às estruturas cognoscitivas da subjetividade. Será dessa maneira, como demonstra na *Crítica da Razão Pura*, que Kant provará a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* na metafísica, estabelecendo seu estatuto de cientificidade.

Enquanto desdobramento das orientações epistemológicas cartesiano-kantianas, o século XX conhece o *Eu puro* de Edmund Husserl (1859-1938). Considerado por muitos como um dos filósofos mais importantes do século passado e fundador da Fenomenologia, Husserl afirma ser preciso suspender todos os juízos, as nossas atitudes naturais relativas ao conhecimento da realidade. As diversas crenças (modos de conhecer) que possuímos e que fundamentam a maneira de compreender a realidade e a própria existência humana devem ser postas entre “parêntesis”. Como assinada Husserl, é preciso voltar às “coisas mesmas” – *Zu den Sachenselbst!* Para tanto, recorrerá à noção de *epoché* ou redução fenomenológica a fim de encontrar o indubitavelmente evidente.

O que existe, existe a partir da minha consciência. Como afirma Husserl, toda consciência é desde sempre uma “consciência de”, o que denomina de intencionalidade da consciência. “Aquilo” de que a consciência tem consciência, isto é, o que se manifesta à consciência, é o fenômeno.

Dessa maneira, Husserl estabelece a diferença entre o objeto que aparece à consciência e o seu aparecer (o modo) à consciência. Em suas *Ideen zur einervinen phänomenologie und phänomena logischen Philosophie*, o autor afirma que “aquilo” do qual se tem consciência (o objeto) denomina-se *Noema*, enquanto que o “ter consciência de” (o modo) chama-se *Noese*.

De tudo “aquilo” que se tem consciência e o “ter consciência de” (a intencionalidade), o único dado que não pode ser posto entre “parêntesis” é a subjetividade enquanto consciência do Eu. Só a atividade intelectual do Eu resiste a *epoché*. O *Cogito* e seus *cogitata* são as únicas existências absolutamente evidentes, consciência à qual tudo o que aparece se manifesta. A subjetividade como consciência intencional é o resíduo fenomenológico que resiste aos ataques da *epoché*.

Enquanto realidade absoluta e independente da existência do mundo, o Eu puro husserliano é quem de fato funda toda a realidade. É a consciência que constitui o mundo ao atribuir-lhe um sentido.

Pois bem, o que há de similar nas análises de Descartes, Kant e Husserl, quando se referem à questão da subjetividade? Qual a pretensão de Lévinas ao cotejar o *Eu penso* cartesiano, o *sujeito transcendental* kantiano e o *Eu puro* husserliano? Ainda que existam diferenças estruturais nas orientações epistemológicas de cada um desses autores, Lévinas observa que a constituição da subjetividade em Descartes, passando por Kant e chegando até Husserl tem como característica fundamental a afirmação de um Eu, um sujeito, uma consciência que visa empreender um movimento de totalização da realidade. A existência da realidade é uma existência a partir do sujeito que lhe atribui um sentimento. O Eu penso sintetiza a multiplicidade do real a partir da consciência intencional. Toda transcendência, se é que de fato há alguma exterioridade, é reconduzida à imanência do Eu. Tal noção de subjetividade impõe-se ao Mundo e manipula-o através da razão. Como afirma Husserl (2001, p. 38),

[...] tudo o que é “mundo”, todo ser espacial e temporal existe para mim, quer dizer vale para mim, o próprio fato de eu ter dele a experiência, de percebê-lo, rememorá-lo, pensar nele de qualquer maneira, elaborar em relação a ele julgamento de existência ou de valor, desejar-lo, e assim por diante.

Para Lévinas, toda a atividade empreendida por esse modelo de subjetividade é teórico-descritiva, fundada no discurso da ontologia, que reconduz toda a existência à identidade e cuja obra é a totalidade. Para a Ética, como observa Lévinas, as conseqüências desse evento são desastrosas. O Outro se torna um simples correlativo (*analogon*) do Mesmo, um *alterego*, uma sombra⁶ na História da Filosofia Ocidental.

Lévinas entende que a constituição da subjetividade ultrapassa os domínios da ontologia. Isto significa que a relação intersubjetiva, na medida em que ocorre a partir da própria subjetividade, não pode estar situada dentro dos parâmetros da objetividade. Todavia, é preciso ressaltar que Lévinas não nega a importância da ontologia. A subjetividade, num primeiro momento de sua constituição, está voltada para a relação com o Mundo enquanto base material. O homem depende de certas condições materiais para continuar existindo. A existência encontra-se já mergulhada no Ser, em sua dinâmica para continuar sendo. A subjetividade, assim, apresenta-se como *conatus essendi*, estabelecendo uma relação de dependência material com o Mundo.

⁶ Para uma análise acerca da condição do Outro na História da Filosofia, ver o excelente artigo de Henrique C. de Lima Vaz (2001), intitulado *Nota histórica sobre o problema filosófico do Outro*, publicados em **Escritos de Filosofia IV: Ontologia e História**.

A originalidade com que Lévinas aborda a questão da subjetividade consiste no fato de que o Eu não é inicialmente uma consciência intencional atribuidora de sentido à existência. Antes, o Eu encontra-se mergulhado na existência, embora ainda não reflita sobre ela. Como afirma Susin (1992, p. 368),

o corpo, antes de ser regime ou modo de ser, antes de ser instrumento ou símbolo ou sintoma da interioridade, ergue-se como posição material, condição de ser próprio, a partir da qual acontece o eu como ser e como interioridade.

Partindo do método fenomenológico, Lévinas afirmará que o viver do ser humano consiste numa fruição constante dos elementos indispensáveis à sobrevivência. Lévinas funda sua análise a partir da transitividade do verbo “existir”. A existência na medida em que carece de elementos que fazem com que o ser continue a dinâmica da sobrevivência é sempre uma existência a partir de certos conteúdos. Eu vivo da água que bebo, do pão que como, do ar que respiro e da roupa que me veste. São precisamente os “objetos diretos” qual dependo, os conteúdos da minha vida. Se toda consciência é desde sempre “consciência de ...”, como dirá Husserl, Lévinas, seguindo os caminhos do Mestre, afirmará que a existência é sempre existência a partir daquilo que se frui, pela qual se goza.

Diferentemente do *Ego cogito* cartesiano, do *Sujeito transcendental* kantiano e do *Eu puro* husserliano, preocupados em constituir a realidade assinalando uma subjetividade cuja natureza é epistemológica, Lévinas concebe como primeiro movimento da subjetividade o estabelecimento de relações com o Mundo ao nível da sensibilidade. A origem da subjetividade estaria na satisfação de todas as necessidades materiais, ditas econômicas: “A subjetividade tem a sua origem na independência e soberania da fruição” (LÉVINAS, 1988b, p. 99).

Inicialmente, o Eu é puro egoísmo. Não estabelece qualquer relação com o Outro, pois se preocupa primeiramente em satisfazer sua fome e matar a sua sede. Neste movimento, o Eu sai de si em direção ao Mundo, uma “enorme dispensa” de onde se retiram os elementos de que sua vida depende, retornando a si satisfeito. A exterioridade é reconduzida à interioridade do Mesmo como satisfação e gozo.

A separação do Mesmo se dá a partir da vida interior entendida como psiquismo. O psiquismo assinala a existência de um ser autóctone, livre de relações com o Transcendente (Deus), uma vez que é um ser absolutamente sem referências. Enquanto “[...] acontecimento no ser [...]” (LÉVINAS, 1988b, p. 42), o psiquismo assinala o caráter de ser separado do Eu.

Separado, o Eu torna-se independente possuindo a identidade como conteúdo, revelando-se, então, como Mesmo. A partir de sua vida interior, o Eu leva sua separação a

cabo e de maneira radical. Soberano em sua separação, o Eu não encontra nenhuma causalidade natural ou divina que possa contestar a sua autonomia. Lévinas chama a tal separação radical, obra do psiquismo enquanto vida interior e egoísta, de *Ateísmo*: “Pode chamar-se ateísmo a esta separação tão completa que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser de que está separado – capaz eventualmente de a ele aderir pela crença. A ruptura com a participação está implicada nesta capacidade” (LÉVINAS, 1988b, p. 46).

Todavia, a noção de *Ateísmo* como a compreende Lévinas, não deve ser compreendida enquanto uma simples e apressada *negação* do Divino. O sentido desse *Ateísmo* é positivo. Parte constitutiva da subjetividade, não se refere nem à afirmação nem à negação de Deus, sendo anterior a esta consciência:

Vive-se fora de Deus, em si mesmo, cada qual é ele próprio, egoísmo. A alma – dimensão do psíquico –, realização da separação, é naturalmente ateia. Por ateísmo, entendemos assim uma posição anterior tanto à negação como à afirmação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como o mesmo e como o eu (LÉVINAS, 1988b, p. 46).

O Criador não mantém a criatura numa dependência de si, presa a uma Totalidade, mas assegura sua liberdade e separação. Antes de configurar uma contestação a Deus, o *Ateísmo* é expressão da glória do Criador:

É certamente uma glória para o Criador ter posto em pé um ser capaz de ateísmo, um ser que, sem ter sido *causa sui* tem o olhar e a palavra independentes e está em si. Chamamos vontade a um ser condicionado de tal maneira que, sem ser *causa sui*, é o primeiro em relação à sua causa. O psiquismo é a sua possibilidade (LÉVINAS, 1988b, p. 46).

Sendo autoconstitutivo, o psiquismo é ateu, criação *ex nihilo*, causa eficiente como *energeia* de si mesmo. Dessa maneira, o homem é senhor de si, não está preso às amarras da incerteza da *Geworfenheit*⁷ heideggeriana. Afirma a sua soberania a partir da relação de gozo que estabelece com o Mundo fruindo os elementos. O psiquismo é afirmação da separação. Como afirma Lévinas, “é o psiquismo, e não a matéria, que traz um princípio de individualização” (LÉVINAS, 1988b, p. 46).

Assim como a relação metafísica prescinde da intencionalidade enquanto modo do Mesmo abordar o Outro, tornando-o tematizável, como se ligasse “[...] um sujeito a um objeto [...]” (LÉVINAS, 1988b, p. 95), a relação primeira que o Eu mantém em relação ao

⁷ *Geworfenheit* – “O estar-lançado, designa um existencial que constitui a pre-sença enquanto inserida numa conjuntura histórica, ôntica, fatural, relacional, entre outras” (HEIDEGGER, 2002, p. 322).

Mundo não é de conhecimento. Mas por que a intencionalidade da consciência não serve enquanto via de compreensão para a relação de fruição e sociabilidade?

A separação radical entre os termos é necessária para a manutenção da relação ética, da sociabilidade entre os termos. A idéia do Outro não suporta o seu *ideatum*, pois seria pensar “mais” do que pode ser pensado. Tal é a idéia do infinito que se revela no Rosto do Outro. O acto objetivante do conhecimento não está à altura da relação metafísica: “A metafísica aborda sem tocar. A sua *maneira* não é acto, mas relação social. Defendemos que a relação social é, no entanto, a experiência por excelência” (LÉVINAS, 1988b, p. 95. Grifo do autor).

A relação metafísica, a relação intersubjetiva ou sociabilidade, ao contrário, só pode ser possível por que há separação. Cada um dos termos – o Mesmo e o Outro – “[...] é absoluto na relação” (LÉVINAS, 1988b, p. 96). Ao mesmo tempo em que mantém relação, o Ser se retira dela. Para Lévinas, “[...] a interioridade aparecerá por sua vez, como uma presença em sua casa, o que quer dizer habitação e economia” (LÉVINAS, 1988b, p. 96).

A existência e manutenção das relações intersubjetivas dependem do fato de que os seres que protagonizam estas relações estejam satisfeitos quanto a suas necessidades materiais. Na medida em que tenho a minha fome saciada, em que mato a minha sede e possuo uma morada posso abordar o Outro de maneira desinteressada. Isto significa que a manutenção do meu egoísmo é condição *sine qua non* para a concretização da relação metafísica.

A condição sensível do homem o torna dependente das coisas presentes no Mundo. Vive-se “[...] de boa sopa, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de idéias, de sono, etc. [...]” (LÉVINAS, 1988b, p. 96). Nossa relação com estes elementos não é de representação, mas de gozo e felicidade, porque são objetos de fruição. Antes de figurarem como meios de vida, ferramentas de trabalho e utensílios, como pensa Heidegger, são alimentos do qual fruimos. “A sua existência não se esgota pelo esquematismo utilitário que os desenha, como a existência dos martelos, das agulhas ou das máquinas”, afirma Lévinas (1988b, p. 96).

A posse de tudo aquilo da qual dependemos para sobreviver assinala, por conseguinte, a realização da felicidade através de uma independência-dependente. Não há paradoxo aqui, porque as coisas das quais vivemos não são utensílios, ferramentas ou instrumentos, isto é, não comportam uma relação de finalidade. “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 a independência” (LÉVINAS, 1988b, p. 96).

O movimento em que saio de mim e busco, a partir da exterioridade, aquilo que me revigora, descreve-se como energia que alimenta a minha própria fruição. Tampouco é

importante que eu entenda a natureza dos nutrientes, basta que eu sinta fome, possa dispô-los e consumir-lhes. Como afirma Lévinas, “viver do pão não é, pois, nem representar o pão, nem agir sobre ele, nem agir por ele” (LÉVINAS, 1988b, p. 97), mas simplesmente comê-lo.

A presença da fome, da necessidade e da falta como constituintes do ser humano não assinalam o caráter negativo de nossa existência. A existência da fruição e sua manutenção pressupõem a existência de uma falta no Ser. A relação de gozo comporta, portanto, tanto a falta quanto à satisfação, elementos que compõem a sua estrutura. A fome e a satisfação não são circunstanciais, contingências do viver, mas ser humano é compreender-se enquanto sujeito que sofre ou goza a partir da falta do alimento ou de sua presença.

O viver de... não consiste numa simples tomada de consciência daquilo que é indispensável à manutenção da vida. Como afirma Lévinas, “esses conteúdos são vividos: alimentam a vida. Vive-se a sua vida. Viver é como um verbo transitivo em que os conteúdos da vida são os complementos directos” (LÉVINAS, 1988b, p. 97). A relação que a vida mantém com as “coisas” que lhe sustentam o que garante a separação e a independência do Eu como felicidade. Sobre isto comenta Lévinas (1988b, p. 98): “Vivemos na consciência da consciência, mas esta consciência da consciência não é reflexão. Não é saber, mas prazer e, [...], o próprio egoísmo da vida”.

Mas viver não é simplesmente fruir os elementos necessários à minha existência. A busca destes elementos como expressão do meu *conatus essendi* torna possível um sentido à existência. Os víveres como conteúdos de minha existência são, todavia, diferentes em relação à minha substância, “mas constituindo-a esses conteúdos constituem o preço da minha vida” (LÉVINAS, 1988b, p. 98). O “viver de ...” consiste numa “relação com conteúdos que não são o meu ser, mas mais caros que o meu ser: pensar, comer, dormir, ler, trabalhar, aquece-se ao sol.” (LÉVINAS, 1988b, p. 98).

Ao afirmar a tese da felicidade como modo constitutivo primordial do Ser no Mundo, Lévinas se distancia da tese existencialista⁸ acerca da anterioridade da existência em relação à essência.

Não é a partir da *Geworfenheit* que o Ser se constrói. A sua existência no “aqui em baixo” já é busca pela felicidade. Neste sentido, a felicidade estaria para além da compreensão da ontologia: “A vida é uma existência que não precede a sua essência. Esta

⁸ A crítica de Lévinas é particularmente endereçada a Sartre. Em **O Existencialismo é um Humanismo**, texto publicado por Sartre em 1946, o filósofo afirma que o homem não pode, de modo algum, ser refém de um determinismo essencialista, o que comprometeria sua liberdade e, portanto, o projeto do seu Ser. Para Sartre, o homem é liberdade absoluta. Condenado a ser livre e lançado no mundo, o homem é o único responsável pelo projeto de sua existência. Sua essência não é dada *aprioristicamente*. A oposição à tese sartreana tem em vista “[...] um eu feliz, ou seja, positivo e livre, é um eu que se identifica a partir de si e identifica tudo a partir de si e para si. É um eu da felicidade e não da consciência” (SUSIN, 1992, p. 372). Sua existência já é em função da felicidade. É o caráter solitário da fruição, o viver de..., puro egoísmo, que constitui a subjetividade, o Ser.

faz o seu preço; e o valor, aqui, constitui o ser. A realidade da vida está já ao nível da felicidade e, neste sentido, para além da ontologia. A felicidade não é um acidente do ser, pois o ser arrisca-se pela felicidade” (LÉVINAS, 1988b, p. 98).

A felicidade da fruição é a primeira realização do Eu como ser sensível, não inserida “[...] nas categorias de actividade e de potência determinantes para a ontologia aristotélica” (LÉVINAS, 1988b, p. 98). Lévinas pretende assinalar que o movimento do Eu em busca da satisfação de suas necessidades, considerando tal satisfação como o fim de uma busca que tem nos elementos o seu conteúdo, já se constitui enquanto ato de gozo, pois o Eu tem prazer ao realizá-lo. Dessa maneira, não há mais prazer e, por conseguinte, felicidade no ato e menos na potência. Lévinas comenta (1988b, p. 98. Grifo do autor): “Aquilo que faço e aquilo que sou é, ao mesmo tempo, aquilo *de que* vivo. Relacionamo-nos com isso com uma relação que não é nem teórica nem prática. Por detrás da teoria e da prática, há a fruição da teoria e da prática: egoísmo da vida”.

A independência pela felicidade cuja origem está na fruição não encontra correspondência na idéia de independência que a *Substância* possui como *causa sui*. Na dependência dos elementos a imperfeição do existir eleva-se à plenitude. A dependência não é uma simples falta. O Eu dependente que goza ao dispor dos elementos torna-se auto-suficiente e livre. Os elementos são o outro cuja posse pelo Eu fá-lo esquecer sua dependência no momento plenificante do gozo, “[...] auto-suficiência recavada da transitividade” (SUSIN, 1992, p. 373) dos elementos.

Diversamente da subjetividade moderna que se posiciona frente ao objeto a partir da reflexão como uma consciência intencional, a subjetividade em Lévinas não se opõe ao objeto, mas consumindo-o, afirma a sua soberania através da fruição. O consumo dos “[...] alimentos terrestres e celestes” (LÉVINAS, 1988b, p.100) é a primeira maneira pela qual o corpo se posiciona no mundo, realizando o consumo da exterioridade.

Todavia, a natureza carente do ser humano não assinala uma escravidão em relação a esses elementos. O ser humano “[...] é feliz com as suas necessidades” (LÉVINAS, 1988b, p.100). Lévinas não compreende que a necessidade possa ser caracterizada como simples falta, como a psicologia platônica sugere.

A ambigüidade que reside no corpo diz respeito ao fato de que ele se torna soberano pela fruição, mas indigente quando não dispõe das condições materiais. A necessidade é, pois, ambígua, capaz de afirmar a independência de um ser dependente. A necessidade é um momento negativo, mas indispensável à fruição. “Viver de... é a dependência que se muda em soberania, em felicidade essencialmente egoísta” (LÉVINAS, 1988b, p.100).

Desesperamos na vida porque ela é inicialmente felicidade. Mas a felicidade não consiste na supressão da necessidade. Não se é feliz pela ausência da necessidade. Sofre-

se porque, às vezes, não satisfazemos nossas necessidades. A felicidade consiste na “[...] satisfação de todas as necessidades. É que a privação da necessidade não é uma privação qualquer, mas a privação num ser que conhece o excedente da felicidade, a privação num ser cumulado” (LÉVINAS, 1988b, p.101). A alma feliz é aquela que não extirpa suas necessidades, “[...] alma castrada [...]” (LÉVINAS, 1988b, p.101), mas aquela que através dos sofrimentos, causados pela fome, torna-se plena e auto-suficiente ao se alimentar.

A felicidade da fruição é sempre pessoal, intransferível. Assim como não se compartilha a existência, não se compartilha a felicidade. Na solidão do gozo o Eu é único e incomparável. É na solidão da fruição que o Eu identifica-se ao assimilar o Mundo, fazendo-o coincidir consigo, gozando.

Em contraposição à modalidade intelectualista do ego puro e do idealismo da consciência, que temos acompanhado, ressalta-se a vida humana em seu materialismo primeiro, em sua constituição original, como surgida a partir das necessidades, as quais apontam para a felicidade e afetividade da vida. Temos aqui, seguramente, uma situação bem mais hermética – subjetividade como vida, sensação, economia – do que o Ego cogito husserliano (PELLIZZOLI, 1994, p. 72).

A ipseidade do Eu funda-se a partir de um momento que é anterior a inteligibilidade do real. “A personalidade da pessoa, a ipseidade do eu, mais do que a particularidade do átomo e do individuo, é a particularidade da felicidade da fruição” (LÉVINAS, 1988b, p.101). Em sua obra *De L’Existence à L’Existant*, Lévinas afirma que “a satisfação não é a permanência no além, mas retorno a si em um mundo unívoco e presente⁹” (LÉVINAS, 1990, p.66-67). É pelo movimento em direção à exterioridade, saindo de si e retornando a si num segundo momento como ser cumulado e feliz que o eu afirma sua individuação através da economia.

A identidade do Eu não é uma identidade formal baseada no fato do Eu ser o único exemplar de uma espécie, mas “[...] em existir sem ter gênero, sem ser individuação de um conceito” (LÉVINAS, 1988b, p. 103). O Eu é um segredo que a categoria de *gênero* não pode abarcar. Sua ipseidade está garantida, pois seu conteúdo é a interioridade, algo que não é compartilhado por Outrem. Em sua casa o Eu é pura solidão econômica, gozo e felicidade por dispor do elemental.

O Eu como sensibilidade não representa os elementos. Tematizar os conteúdos da vida seria “[...] insensibilizar a fruição” (LÉVINAS, 1988b, p. 105). Enquanto o ser sensível goza, o *Eu cogito* representa. A felicidade proporcionada pela fruição encontra-se para além das categorias da Ontologia. Por isso, existir não é existir no Ser ou a partir do Ser, como um ser neutro – *il y a* – existência anônima e anômala, mas como sensibilidade e

⁹ A tradução desta citação foi realizada a partir do original francês, sob nossa responsabilidade.

felicidade. “Para o eu, ser, não significa nem opor-se, nem representar-se alguma coisa, nem servir-se de alguma coisa, nem aspirar a alguma coisa, mas gozar dela.” (LÉVINAS, 1988b, p. 105).

Ser Eu é ter a identidade como conteúdo, pura ipseidade. A individuação do Eu não tem um estatuto biológico ou sociológico. Enquanto ser biológico, o homem possui um gênero, é *homo sapiens sapiens*. Como ser social é pessoa. Para Lévinas, abordar o ente, que “[...] por excelência é o homem” (LÉVINAS, 1988b, p.104), a partir do social e do biológico, não constitui uma forma autêntica de abordar o Eu e o Outro. Seria, desde o início, inseri-los numa totalidade. A identidade é o conteúdo de ser-Eu. Separado, Eu sou único pela felicidade da fruição dos elementos. Não pertenço a uma espécie, não sou um gênero, tampouco pessoa. A unicidade do Eu estaria comprometida caso fosse abordado a partir, por exemplo, da idéia de gênero.

Mas poderia haver multiplicidade numa comunidade de gênero? Onde está a singularidade do Eu, quando o descrevo como *Homo sapiens sapiens*? Como afirma Lévinas (1988b, p. 106), “[...] a multiplicidade só pode produzir-se se os indivíduos conservarem o seu segredo, se a relação que os agrupa em multiplicidade não for visível de fora, mas for de um ao Outro”.

A pluralidade é um *surplus*, supõe a alteridade radical. O Outro é ab-soluto em seu outro modo de Ser. “Somos” – eu e o Outro – puro egoísmo, mas “a alteridade do Outro está nele e não em relação a mim, revela-se, mas é a partir de mim e não por comparação do eu com o Outro que eu lá chego” (LÉVINAS, 1988b, p. 106). É a partir da sociabilidade que posso entender a sua maneira de apresentar-se diante de mim como alteridade radical. A essência do Outro é possuir a alteridade enquanto conteúdo. Entender tal alteridade consiste não em refletir sobre o termo que a possui, mas em estabelecer uma relação que preserve tanto a interioridade do Eu quanto a exterioridade do Outro.

A pluralidade, condição para o estabelecimento da sociabilidade, “[...] depende da interioridade de cada um como psiquismo – constituição de si e para-si, através do egoísmo e da sensibilidade” (PELIZZOLI, 1994, p. 1994). Mas o acontecimento da interioridade como separação atéia, conseqüência da felicidade pela fruição, ainda não assinala o acontecimento da Ética. A consciência, neste momento, é consciência em-si. Sua característica é não possuir a reflexão como conteúdo. A consciência, a partir da sensibilidade da fruição, é uma “consciência encarnada”.

Se a primeira relação que o Eu mantém com o Mundo é de fruição, de gozo, a intencionalidade da consciência não seria assumida em termos da *consciência de...*, ao modo da fenomenologia. Antes da reflexão, enquanto atividade do sujeito, a consciência sente fome e sede. A relação que mantém com o não-Eu (Mundo) não é de representação ou constituição.

A alegria do viver de..., como gozo dos elementos, assinala “[...] a primeira transitividade e a primeira gnose pela sensibilidade [...]” (SUSIN, 1992, p. 372). O direcionamento da subjetividade em relação aos conteúdos de que se vive caracteriza uma “intencionalidade encarnada”, uma “intencionalidade do gozo”, que experimenta, a partir da sensibilidade, a felicidade da fruição como gozo, sem refletir sobre este ato. A “intencionalidade encarnada”, momento da constituição do psiquismo como interioridade separada, egoísta e atéia, opõe-se decisivamente contra a intencionalidade husserliana essencialmente abstrata e intelectualista (PELIZZOLI, 1994, p. 75).

A “intencionalidade do gozo” como “intencionalidade encarnada” não possui estrutura correlata à intencionalidade pensada idealisticamente, cuja obra é a representação. O Mundo e os seus elementos são anteriores e exteriores à consciência intencional. Assim, a representação como constituição do Mundo só pode acontecer num segundo momento. Como afirma Pelizzoli (1994, p.76), “Lévinas elabora quase que uma ‘fenomenologia da sensação como gozo’, com raízes anteriores à cristalização da consciência”.

Na fruição, é o corpo que se dirige à exterioridade, deixando-se condicionar “[...] pela sua própria representação do mundo” (LÉVINAS, 1988b, p. 112). O corpo vive a vida a partir da fruição. Não reduz a vida a pensamentos. As atividades do corpo, como “[...] duvidar, trabalhar, destruir, matar, estes atos negadores assumem a exterioridade objetiva, em vez de a constituírem” (LÉVINAS, 1988b, p. 112). Assumir a exterioridade, sem a constituir, significa que na relação o Mesmo determina o Outro, mas ao mesmo tempo, deixa-se determinar por ele.

É a partir da noção de *alimento* que podemos pensar a superação da constituição do *constituído* pelo *constituente*. O ato de comer não se reduz “[...] à química da alimentação” (LÉVINAS, 1988b, p. 113). Tampouco o ato de comer limita-se à série de sensações desencadeadas pela fruição do alimento – “[...] gustativas, olfactivas, cinésicas e outras que constituiriam a consciência [...]” (LÉVINAS, 1988b, p. 113). A satisfação das necessidades de um Eu carente afirmam a assimilação da alteridade do Mundo, até então estranho à minha consciência. Na busca pela satisfação, “[...] o real em que eu mordida assimila-se, as forças que estavam no Outro se tornam as minhas forças, tornam-se eu (e qualquer satisfação de necessidade é sob algum aspecto alimento)” (LÉVINAS, 1988b, p.113-114).

No que se refere ao ato da fruição, o corpo contesta toda e qualquer doação de sentido (*Sinngebung*) por parte da consciência: “O corpo é uma permanente contestação do privilégio que se atribui à consciência de emprestar o sentido a todas as coisas” (LÉVINAS, 1988b, p. 114). A intencionalidade da fruição “[...] vive do que pensa” (LÉVINAS, 1988e, p. 114). O conteúdo do gozo é “[...] inapreensível, inconcebível, inconvertível em sentido de

pensamento. Irredutível ao presente e, por conseguinte, irrepresentável” (LÉVINAS, 1988b, p. 114). O sentido do viver de..., é o próprio gozo. O sensível refere-se ao corpo e aquilo de que o corpo dispense é o útil. Aquilo que o Eu transcendental toma como representado é o que também “[...] suporta e alimenta a sua atividade de sujeito” (LÉVINAS, 1988b, p. 115).

A originalidade da tese levinasiana acerca da reconstrução da subjetividade consiste na crítica a uma consciência desencarnada, que apresenta a sensibilidade como um momento secundário da existência e determinada pela razão. Como afirma Lévinas (1988b, p.120), “a sensibilidade descreve-se, pois, não como um momento da representação, mas como o próprio acto da fruição”. O filósofo pretende afirmar a dignidade do corpo, dimensão a partir da qual a consciência faz-se presente no Mundo. Dessa maneira, o psiquismo projetar-se-á não como saber, como pensa Husserl, mas como uma existência transitiva, cuja intencionalidade consiste em “fruir sem utilidade, em pura perda, gratuitamente, sem remeter para mais nada, em puro dispêndio – eis o humano” (LÉVINAS, 1988b, p. 118).

A dimensão da sensibilidade, resgatada e afirmada pelo corpo, torna possível a felicidade do Eu como ser egoísta e separado, possuidor de uma vida econômica. Trata-se de uma intencionalidade que parte do sensível, mas não o organiza segundo o esquema *Noese-Noema*. Todavia, como assinala Lévinas (1988, p. 120), isto não significa que a sensibilidade apresenta-se como um “[...] conhecimento técnico inferior, ainda que intimamente ligado a estados afetivos”. Partindo das análises cartesianas acerca do sensível, Lévinas afirma que a sensibilidade, “[...] maneira da fruição”, descreve-se em função do útil, e não do verdadeiro (LÉVINAS, 1988b, p. 119-120).

Inicialmente, os elementos do mundo suprem as necessidades de um Eu carente e faminto, sem remeter *a priori* à ordem da inteligência, da teoria. Este momento só se realizará após o momento em que o Eu encontra-se satisfeito, embora temporariamente, o que possibilita o despertar da consciência.

Mas a constituição dessa vida interior guarda um momento ambíguo. É que a “independência” desse Eu separado, egoísta e feliz pressupõe a existência de um Eu preso às necessidades materiais. Todavia, não se trata de uma dimensão negativa da existência humana. Segundo a compreensão levinasiana, o homem torna-se feliz por ser um ente que possui carências, ou seja, ele torna-se feliz ao satisfazê-las, e não porque estas possam ser subtraídas a sua existência.

Lévinas pretende assinalar que a independência do Eu separado, egoísta e feliz depende dos víveres que o mantêm de pé. Não se trata de um fracasso da liberdade ou de sua contestação, mas saber-se humano consiste em compreender que “o elemental convém-me – desfruto dele; a necessidade a que ele corresponde é a própria maneira dessa conveniência ou dessa felicidade” (LÉVINAS, 1988b, p. 125). Na medida em que a

felicidade da fruição pressupõe um não-Eu como fonte de satisfação e gozo, a autonomia do sujeito encontra-se em função de uma heteronomia, constituindo uma independência-dependente. Ao gozar do Mundo, o Eu afirma sua solidão feliz. Na base da constituição da subjetividade encontra-se a necessidade material pelo não-Eu (o elemental), num sentido diverso em relação ao Desejo metafísico pelo Outro. Trata-se de uma transcendência identificada com a sensibilidade, mas que ainda não é Ética.

Mas se a posse do elemental produz a independência do Eu como ser separado, egoísta e feliz, a ausência deste elemental enquanto “[...] indeterminação do futuro traz a insegurança à necessidade, a indignação: o elemental pérfido dá-se, subtraindo-se” (LÉVINAS, 1988b, p. 125). Enquanto ser de necessidades, não tenho a dimensão da felicidade subtraída ao meu ser. Todavia, desespero quando os elementos que me fazem gozar não se dão a mim, como o café da manhã que não está servido quando acordo, por exemplo. A dor, como ausência da satisfação das necessidades, refere-se à alegria de viver. O amor à vida consiste na felicidade de ser. “A necessidade não poderá pois caracterizar-se nem como liberdade, dado que é dependência, nem como passividade, porque vive daquilo que, já familiar e sem segredo, não o escraviza mas o alegra” (LÉVINAS, 1988b, p. 129).

É por que há necessidade que o Ser pode experimentar o gozo, a felicidade da fruição do elemental, constituindo sua vida interior como psiquismo e separação. E esta necessidade, além de apresentar-se na sua imediatez como fome, poderá ser vislumbrada a partir da noção de incerteza ou indeterminação que o futuro carrega consigo. Isto porque o futuro e todas as suas incertezas ameaçam radicalmente a felicidade da fruição a partir do medo da indignação. Assim, o Eu vê-se obrigado a estabelecer uma nova relação com o Mundo (não-Eu), baseada na fruição como fundamento da vida econômica. A idéia de separação pressupõe um Ser econômico que habita algum lugar, isto é, possuidor de uma Casa como local onde vive sua intimidade. Sobre isto comenta Lévinas: “O consentimento primeiro – viver – não aliena o eu, mas mantém-no, constitui o seu *em casa*. A morada, a habilitação, pertence à essência – ao egoísmo – do eu” (LÉVINAS, 1988b, p. 127. Grifo do autor).

O Eu descobre que a sua soberania encontra-se ameaçada pela incerteza do amanhã. A preocupação com tal incerteza inviabiliza a plenitude do instante do gozo. Não se trata de afirmar a negatividade da necessidade, como falta que caracterizaria o ser humano, mas de reconhecer que a satisfação das necessidades básicas à vida está sujeita ao fracasso. O “mal da necessidade” reside no fato de se ter fome e não poder saciá-la, e não simplesmente em senti-la. Assim, o Eu desenha uma relação com o Mundo visando garantir a estabilidade da fruição futura a partir da importação dos víveres.

Mergulhado na incerteza do amanhã, o Eu suspende a fruição imediata para fazer economia. O lugar onde se realiza a economia do Ser chama-se a Casa. Antes de

tudo, a Casa é o lugar onde o homem se situa diante do mundo. A Casa é o seu ponto de referência, “pertence, [...], ao conjunto das coisas necessárias à vida do homem” (LÉVINAS, 1988b, p. 135). A Casa é o ponto de apoio do *Dasein* no Mundo.

Não se pode contestar o fato de que a Casa serve de abrigo contra os inimigos e contra as intempéries. Neste sentido, poderíamos afirmar o caráter de utensílio da Casa. A Enquanto abrigo, assinala o interesse em satisfazer uma necessidade imediata – proteção à existência. É um meio conforme a um fim. Contudo, Lévinas afirma o caráter singular da Casa não por este motivo, visto que a Casa não é o fim da atividade humana, “[...] mas em ser a sua condição e, nesse sentido, o seu começo” (LÉVINAS, 1988b, p. 135).

É porque a Casa existe que se torna possível representar e trabalhar a natureza. A Casa é o domínio do privado, ponto de partida para a experiência existencial do homem e lugar para aonde ele pode se retirar a qualquer tempo. Em sua Casa, o homem encontra-se fora e dentro do Mundo. A Casa “[...] não se situa no mundo objetivo, mas o mundo objetivo situa se em relação à minha morada” (LÉVINAS, 1988b, p. 136). E acrescenta:

O sujeito idealista que constitui *a priori* o seu objetivo e mesmo o lugar onde se encontra, não os constitui, falando com rigor, *a priori*, mas precisamente *a posteriori*, depois de ter morado nele como ser concreto, sobrepujando o saber, o pensamento e a idéia em que o sujeito quererá posteriormente encerrar o acontecimento de morar, que não pode equiparar-se a um saber (LÉVINAS, 1988b, p. 136. Grifo do autor).

Lévinas expressa essa consciência da seguinte maneira: “A consciência de um mundo é já consciência através desse mundo” (LÉVINAS, 1988b, p. 136). A relação que o Eu mantém com o Mundo é de usurpação. O Eu retira os elementos da natureza, transforma-os, suspende a fruição imediata e recolhe-os em sua Casa, consumando o movimento da economia. Mas a construção da subjetividade não consiste no puro habitar numa morada. Antes, é no recolhimento, obra da separação, como concretização da existência econômica, que se encontra a realização da subjetividade. É a partir do recolhimento que o edifício adquire o estatuto de morada. O recolhimento marca “[...] uma suspensão das reações imediatas que o mundo solicita, em ordem a uma maior atenção a si próprio, às suas possibilidades e à situação” (LÉVINAS, 1988b, p. 137).

Em sua Casa, o Eu demarca sua distância em relação ao Mundo e aos seus objetos. Não se trata de pensar o recolhimento como um esconderijo, como “[...] o vazio frio dos interstícios do ser [...]” (LÉVINAS, 1988b, p. 137), mas é a partir do recolhimento que o Eu estabelece uma relação de familiaridade com os elementos do Mundo a partir da vida econômica. A familiaridade assinala já “[...] uma realização, uma energia da separação. A partir dela, a separação constitui-se como morada e habitação” (LÉVINAS, 1988b, p. 138).

A partir da Casa, pode-se afirmar que o “existir significa a partir daí morar” (LÉVINAS, 1988b, p. 138). Para Lévinas, o recolhimento é um acontecimento num Mundo já humano. O recolhimento está em função de algo além da solidão do existir, isto é, “[...] o recolhimento refere-se a um acolhimento” (LÉVINAS, 1988b, p. 138). O existir, neste caso, além de pressupor uma morada, põe esta em função de Outrem, acolhendo-o. A existência da Casa assinala a hospitalidade do humano.

Mas como será possível o estabelecimento das relações humanas se o Ser é puro egoísmo e solidão?

Partindo de sua Casa em direção ao Mundo (exterioridade), o Eu percebe que é preciso trabalhar para resguardar-se das incertezas do futuro e, através da posse, obra do trabalho, garantir o alimento e adiar a angústia que a presença da morte, como insegurança do amanhã, manifesta. Considerando que a existência da morada torna possível a instauração de relações com a alteridade, Lévinas, no entanto, afirma que ainda não se pode falar de uma transcendência propriamente dita, pois ainda não há linguagem.

A passagem de vida econômica à vida humana pressupõe uma transcendência *sui generis*. A familiaridade, a intimidade com o Mundo “[...] não resulta apenas de hábitos ganhos neste mundo, que lhe retiram as suas rugosidades e que medem a adaptação do ser vivo a um mundo de que frui e do qual se alimenta” (LÉVINAS, 1988b, p. 137). É preciso que a familiaridade e a intimidade se traduzam numa doçura que torne a Casa aconchegante. Essa doçura, possibilidade da familiaridade e da intimidade, encontra-se presente na figura do feminino como Outrem. “A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação” (LÉVINAS, 1988b, p. 138). Não se trata da presença do *feminino* como Mulher. Sua “[...] presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade” (LÉVINAS, 1988b, p. 138).

O *feminino* é mistério. O acolhimento e a doçura da Casa não exigem a presença da Mulher, mas não se desligam da figura do *feminino*. O feminino traduz-se como doçura e intimidade dos elementos que constituem o interior da Casa, como “[...] uma amizade que se espalha sobre as coisas com as quais me relaciono” (PELIZZOLI, 1994, p. 78). A Mulher, expressão do feminino, representa a possibilidade de instauração da linguagem como transcendência ética, relação com a exterioridade do Outro. Portanto, o feminino não se refere ou confunde com o sexo feminino propriamente dito, mas com a Casa enquanto dimensão de acolhimento e hospitalidade do Outro.

Protegido das incertezas do futuro e da insegurança do lado de fora, na Casa o Eu pode dedicar-se à fruição dos elementos possuídos pelo trabalho. A posse pelo trabalho “[...] suspende no elemento que exalta, mas arrebatada o eu que frui, a independência do elemento: o seu ser” (LÉVINAS, 1988b, p. 141).

Ainda que pertença à dimensão das coisas, obtidas através do trabalho, a Casa constitui-se *a priori* em relação a todo e qualquer ato teórico. É porque há uma morada que o homem pode dedicar-se ao trabalho como uma “[...] en-ergia da aquisição” (LÉVINAS, 1988b, p. 141). Dessa maneira, o trabalho não se define em termos da transcendência, pois seu sentido primeiro é a aquisição. A consciência do futuro é a consciência da morte, adiada pela posse que o trabalho realiza, mas adiamento que é sinônimo da ignorância de sua própria chegada. A consciência da insegurança do amanhã significa que ainda resta ao Eu algum tempo. “Ter consciência é precisamente ter tempo” (LÉVINAS, 1988b, p. 148). E ainda: “Querer é prevenir o perigo. Conceber o futuro é pre-venir. Trabalhar é retardar a sua queda. Mas o trabalho só é possível a um ser que tem a estrutura do corpo, ser que se apodera de seres, quer dizer, recolhido em sua casa e apenas em relação com o não-eu” (LÉVINAS, 1988b, p. 148).

A originalidade da constituição da subjetividade pensada por Lévinas não reside apenas no fato de antepor a sensibilidade ao intelecto. O caráter *sui generis* da subjetividade levinasiana reside no fato de ser uma subjetividade-para-o-Outro. Lévinas pretende assinalar que a vida econômica não é a realização última (*télos*) da subjetividade, mas o estabelecimento da sociabilidade.

É preciso abrir-se à maravilha da exterioridade do Outro. Neste sentido, é preciso abrir as portas e as janelas da Casa, oferecer a morada, acolher o Outro. O estabelecimento da Metafísica (Ética) só é possível na medida em que o Eu encontra-se já satisfeito de suas necessidades materiais (biológicas).

A relação Mesmo-Outro se dará em termos de um Desejo metafísico, em que a alteridade do Outro permanecerá intacta, conservando a sua radicalidade. O Outro, carente, faminto e descalço colocará em questão a minha posse do Mundo. Antes de ser para Mim, o habitar, a Casa, o trabalho e a economia são em função do Outro. Não posso aborda o Outro, aquele que tem fome, de mãos vazias. O meu egoísmo (economia) não pode ser absoluto. “A utopia consiste na possibilidade do eu libertar-se do estado de posse, do gozo, daquilo que o acolhimento da casa instaura” (KUIAVA, 2003, p. 165).

Lévinas vislumbra uma relação mais originária e original entre o Mesmo e o Outro. Localiza esta possibilidade a partir da linguagem enquanto “[...] impugnação de mim próprio, co-extensiva da manifestação de Outrem no rosto” (LÉVINAS, 1988b, p. 153). E isto porque o Rosto fala. A palavra proferida pelo Outro é ensino. Não se confunde com a maiêutica socrática que “[...] vencia a resistência de uma pedagogia que introduzia idéias num espírito, violando ou seduzindo (o que vem a ser o mesmo) esse espírito” (LÉVINAS, 1988b, p. 153). A palavra vem da outra margem, assinala a Altura no Rosto do Mestre, ensina a transcendência, o infinito da exterioridade. “O ensinamento primeiro ensina essa mesma altura, que equivale à sua exterioridade, a ética” (LÉVINAS, 1988b, p. 153).

1.3 O Discurso e a Ética

A ruptura da totalidade dá-se a partir do estabelecimento da relação metafísica, diálogo entre o Mesmo e o Outro, condição da transcendência e garantia de uma “[...] sociabilidade estável em que nenhum dos envolvidos anule a sua individualidade” (KUIAVA, 2003, p. 172). Dessa maneira, o Mesmo abordaria o Outro de maneira “não-intencional”, instaurando uma autêntica relação intersubjetiva. Mas o que caracterizaria esta “não-intencionalidade” da consciência, fundamental para a compreensão dos laços sociais?

A consciência não-intencional, dirá Lévinas, é uma “consciência confusa”, marcada por uma anterioridade a toda intenção. Não é atividade, mas pura passividade. É uma consciência cujo ser é sem-ter-escolhido, uma queda na existência, como a *Geworfenheit* heideggeriana.

Antes de significar-se a si mesma, criando uma identidade, “[...] é apagamento ou discrição da presença” (LÉVINAS, 1997b, p. 172). A consciência não-intencional é uma “má consciência: sem intenções, sem visada, sem a máscara protetora do personagem contemplando-se no espelho do mundo, seguro e a se posicionar” (LÉVINAS, 1997b, p. 172). A consciência não-intencional não atribui nomes, títulos, conceitos ou definições. A nudez que a consciência não-intencional propicia não é “[...] a do desvelamento, outra que a do pôr a descoberta da verdade” (LÉVINAS, 1997b, p. 172). Não é *alétheia*, mas nudez do Rosto do Outro.

Como pura passividade não-intencional, a consciência pré-reflexiva põe “[...] em questão a própria justiça da posição no ser que afirma com o pensamento intencional, saber e domínio do ter-a-mão (*main-tenant*)” (LÉVINAS, 1997b, p. 173-174). Ser má-consciência é pôr-se em questão, ser impugnado pelo Outro e responder ao seu chamado. Eis o nascimento da linguagem (discurso). Responder pelo Meu-ser e pelo direito do Outro-ser: “[...] ter de falar, ter de dizer eu (*je*), ser na primeira pessoa, ser eu (*moi*) precisamente; mas, conseqüentemente, na afirmação de seu ser de mim, ter de responder por seu direito de ser” (LÉVINAS, 1997b, p. 174). Em função do Outro, tenho “[...] de responder por seu direito de ser, não por referência à abstração de alguma lei anônima, de alguma entidade jurídica, mas no temor por Outrem” (LÉVINAS, 1997b, p. 174).

Relembrando Blaise Pascal, o meu existir ao sol já é o início e a imagem da usurpação do Mundo. Mesmo a minha tímida respiração já causa temor e terror. Tudo o que vem de Mim inspira cuidados. Temo pela conversão da minha consciência pré-reflexiva em consciência intencional, que tudo engloba a partir da unidade da apercepção transcendental. Temor da consciência que já é “má-consciência”, ou seja, responsabilidade por Outrem.

Exposto à morte e sem defesa, o Outro me aborda no face a face e através da linguagem, interpelando-me, cobrando o significado de minha existência, de minha presença como responsabilidade intransferível. O segredo da sociabilidade, diz Lévinas, está, ainda que diante do face à morte, no não-deixar-o-Outro-homem-só. O “Eis-me aqui!” é uma resposta à súplica de Outrem, amor sem interesse e sem culpa, pois sou único e eleito na tarefa da responsabilidade. Para Lévinas (1997b, p. 177), é

na deposição pelo eu de sua soberania de eu, na sua modalidade de eu detestável, significa a ética, mas também, provavelmente, a própria espiritualidade da alma: o humano ou a interioridade humana é o retorno à interioridade da consciência não-intencional, à má consciência, à sua possibilidade de temer a injustiça mais que a morte, de preferir a injustiça sofrida à injustiça cometida, de preferir o que justifica o ser àquilo que o garante. Ser ou não ser, provavelmente não é aí que está a questão por excelência.

É a partir da linguagem que Lévinas vislumbra a possibilidade da instauração da relação ética entre o Eu e o Outro. Diferentemente da intencionalidade da consciência que representa o Outro, reconduzindo-o à imanência, emparelhando-O ao Eu, a linguagem mantém a distância fundamental e absoluta como afirmação da separação entre os termos.

A linguagem é expressão do Desejo por Outrem. No domínio da vida interior não há linguagem, pois não há espaço para o Outro. Nesta dimensão – a vida biológica – o Eu é puro egoísmo. Todavia, superada a fase de constituição da subjetividade enquanto psiquismo, o Eu, em sua felicidade solitária a partir do gozo do elemento, passa a desejar o Outro quando deixa a sua morada e percebe a presença do Rosto. Sobre isto comenta Lévinas (1988b, p. 50): “O Desejo é desejo num ser já feliz: O desejo é a felicidade do feliz, uma necessidade luxuosa”.

O Desejo metafísico é desejo por “Aquele” que não pode ser objeto de cumulação. É Desejo de um desejante satisfeito, autônomo. Desejo que se alimenta da própria fome, pois o desejável – o Outro – sempre me escapa. E porque tal Desejo “é absolutamente não-egoísta” (LÉVINAS, 1988b, p. 51), Lévinas o denomina de *Justiça*.

É porque há uma distância infinita (ética) entre os termos, atestada pelo Desejo, que a linguagem não preenche este vazio. A linguagem não liga as duas margens, pois são os próprios termos que decidem quando se ligam e desligam da relação. “Sem tal desligação, a distância absoluta da metafísica seria ilusória” (LÉVINAS, 1988b, p. 51).

A relação Mesmo-Outro (*Verdade*) não consiste na captura do *cognoscível* pelo *cognoscente*. Para o filósofo, “a relação de verdade comporta assim uma dimensão de interioridade – um psiquismo – em que o metafísico, posto em relação com o Metafísico, se mantém entrincheirado” (LÉVINAS, 1988b, p. 51). O conhecimento não se compreende necessariamente enquanto síntese entre os termos – o cognoscente e o cognoscível –, mas

enquanto fundado na idéia de des-inter-esse, preserva a maneira do apresentar-se dos termos. Não se trata de des-velar a maneira do apresentar-se do Outro, porque todo des-velamento é realizado a partir do plexo de referências (horizonte de sentido) daquele que empreende o ato teórico. O encontro ao Outro, o apresentar-se do Outro a Mim, consiste numa manifestação *kath'autò*.

“A experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação” (LÉVINAS, 1988b, p. 53). O Rosto desfaz a forma plástica que assume no entendimento do Eu solipsista, anulando sua alteridade, pois já é discurso. A manifestação é palavra: “A manifestação do Rosto é já discurso” (LÉVINAS, 1988b, p. 53).

O discurso não se apresenta como um outro modo da intuição. O estabelecimento de uma relação original e originária ao Outro é concretizável somente se a possibilidade do discurso for admitida. O discurso é produção de sentido enquanto manifestação *kath'autò*. O sentido é dado a partir da presença do Outro enquanto ensino. Mas “[...] o ensino não se reduz à intuição sensível ou intelectual, que é o pensamento do Mesmo” (LÉVINAS, 1988b, p. 53). O sentido atribuído a partir da presença do Outro vai além do visível da presença.

“Só o interlocutor é o termo de uma experiência pura em que Outrem entra em relação, permanecendo embora *kath'autò*; em que ele se exprime sem que tenhamos de o desvelar a partir de um ponto de vista, a uma luz pedida de empréstimo” (LÉVINAS, 1988b, p. 54). Outrem se apresenta a Mim, diante da minha subjetividade plenamente constituída, mas a partir de si, como estrangeiro. Dessa maneira, a apresentação de Outrem como revelação corresponde a uma verdadeira inversão em relação ao conhecimento objetivante.

Não se trata de compreender o Outro enquanto um mero *alterEgo*, como um análogo do Eu-Mesmo (Selbst), ou seja, afirmar o Outro como um Eu-Mesmo, sob a condição de uma co-presença espelhada e não-original. O Outro não vem a Mim enquanto análogo do Eu-Mim-Mesmo. Seu corpo não adquire sentido a partir do meu corpo. Para Lévinas, é preciso percorrer um caminho contrário ao trilhado por Husserl na V de suas *Meditações Cartesianas*, onde trata da constituição da intersubjetividade, fundada a partir da subjetividade transcendental. Aí, a “sociabilidade” torna-se relação do Eu consigo mesmo.

Ainda que Heidegger, como observa Lévinas, admita que a sociabilidade enquanto co-existência dê-se a partir da relação com Outrem, não se reduzindo à objetividade do conhecimento, tal relação permanece presa às amarras do discurso ontológico, pois a relação ao Outro é pensada a partir da relação com o Ser em geral. O Ser é o “[...] horizonte de compreensão e de onde surge todo o ente” (LÉVINAS, 1988b, p. 55). O horizonte do Ser estabelece o modo da relação ao Outro, fundada numa “[...] coexistência, num nós anterior ao Eu e ao Outro, uma intersubjetividade neutra” (LÉVINAS, 1988b, p. 55).

Tampouco a relação ao Outro encontra seu fundamento numa intersubjetividade objetivante, seja como representação do coletivo, na forma de uma sociedade (Durkheim), seja através do formalismo da relação Eu-Tu (Buber).

Ao afirmar que a relação Mesmo-Outro não pode fundar-se segundo o modelo da relação sujeito-objeto, modelo da relação epistemológica, por isso objetiva e formal, Lévinas pretende estabelecer as condições para que a relação metafísica aconteça. Entre essas condições, podemos citar a idéia de *separação*, já desenvolvida neste trabalho. Mas qual seria a relação que se estabelece entre a idéia de separação e a linguagem? Qual a importância desta articulação para o desenvolvimento do pensamento ético de Lévinas?

Como foi dito, é preciso admitir a constituição da subjetividade a partir de um nível econômico, como vida interior, isto é, enquanto psiquismo, condição para realização da separação. Separados e constituídos economicamente, o Mesmo e o Outro podem deixar o nível material (biológico) ou das necessidades e estabelecer uma relação baseada no des-inter-esse. Tal relação terá na linguagem (discurso) o *medium* entre os termos.

O essencial da linguagem é o *Vocativo*. Gramaticalmente, definimos o *Vocativo* enquanto uma interpelação ou chamado. Interpelar o Outro é já assegurar a sua heterogeneidade, reconhecer sua separação e afirmar sua independência. Ao ser interpelado, o Outro afirma a sua alteridade radical e irreduzível a qualquer pensamento ou idéia. Sua transcendência é afirmada mesmo diante da execução, quando o carrasco lhe consagra o último pedido: “O invocado não é o que eu compreendo: não está sob uma categoria. É aquele a quem eu falo – tem apenas uma referência a si, não tem quiddidade” (LÉVINAS, 1988b, p. 56).

A palavra atualiza a apresentação do interlocutor, impedindo que o instante de sua apresentação converta-se numa duração imóvel. Expressar-se consiste numa “[...] atualização do atual” (LÉVINAS, 1988b, p. 56).

A transcendência é afirmada quando o Outro se apresenta *diante de Mim*, com toda a nudez de seu Rosto. Este apresentar-se *diante de*, atualizando sua presença, dá-se através do *Dizer*, mais original e originário que o atraioamento ontológico do *Dito*. O *Dito* expressa a perda da vivacidade e tenacidade da palavra proferida. É precisamente quando a palavra perde a capacidade de se resignificar que se instaura o âmbito da representação.

É preciso efetuar um trauma com relação ao passado do Dito que impede a atualização da presença do Outro, enquanto *Dizer* original e originário que escapa à temporalidade ontológica. A temporalidade do Outro é a temporalidade da transcendência, do “mais além do Ser”, do “outramente que o Ser”, “além da essência”. Afirmar a anterioridade e a originalidade do *Dizer* em relação ao *Dito* significa recuperar, na mesma medida, a anterioridade e a originalidade do ente em relação ao Ser, da justiça face

à liberdade, da dimensão da crítica junto ao dogmatismo e, por fim, da Metafísica (Ética) em face da ontologia.

Mas o “diferentemente de Ser”, o “outro que o Ser”, o “para além da essência”, como expressões da transcendência ou do metafísico, correm ainda o risco de serem atraídas pelo Dito. Essa traição consiste na pretensão do enunciado enunciar mais do que pode ser enunciado. Mas tal ambigüidade da linguagem, essa peripécia — o Dito atraindo o Dizer —, é a única possibilidade de anunciar o Dizer. Como afirma Costa (2000, p. 151), é preciso “[...] estirar o significado de modo que ele deixe ver sua significância e estirar o dito para que ele permita ver seu dizer”.

A traição do Dito ao Dizer consiste em enunciar o “diferentemente de Ser”, o “outramente que Ser” como “Ser diferente”, “Ser de outro modo”. É a linguagem como violência do Ser. Portanto, é imprescindível que o Dito possa “des-dizer-se”, o que significa subtrair o “diferentemente de Ser” do domínio ontológico, ou ainda, converter o “Ser de outro modo” em “outramente que Ser”. É preciso que uma linguagem ambígua e enigmática se instaure, a fim de que o Dito possa “des-dizer-se”, retornando, assim, ao Dizer, realizando o que parecia, até então, impossível ou mesmo contraditório. O Dito torna-se possibilidade do Dizer, possibilidade de uma linguagem ética, o que Levinas chamará de linguagem ambígua. O Dizer levinasiano é anterior ao Mundo e à linguagem ontologicamente constituídos, aos “Jogos de Linguagem” e aos “Atos de Fala”.

Se os limites da ontologia são o viés para o surgimento da Ética, então podemos postular que as limitações do Dito são o ponto de partida para o surgimento do Dizer, como possibilidade de instauração e manutenção de uma linguagem capaz de promover a sociabilidade.

Ao enunciar a primeira palavra, o Outro se diz, assinala sua separação ao Mesmo, expressa em termos de uma ruptura lógico-ontológica que viabiliza a manifestação do Outro enquanto *autrement*, “[...] face não-violenta do ser que não se decanta como totalidade mas como ética: ser para o Outro, cara a cara um com o Outro, responsabilidade de um para o Outro e substituição de um pelo Outro” (COSTA, 2000, p. 161).

Pensar a linguagem como domínio do Dizer é inviabilizar o projeto da transmutação do discurso em simples retórica, pois “nem todo o discurso é relação com a exterioridade” (LÉVINAS, 1988b, p.57). Um discurso é dito retórico na medida em que faz do Outro uma forma plástica, ausente como ser humano, mas presente enquanto fenômeno, capaz de ser dito através da frieza do conceito.

É preciso abordar Outrem de frente, olhando em seus olhos, pois “o olho não reluz, fala” (LÉVINAS, 1988b, p. 53), e nisto consiste o verdadeiro discurso, ou seja, em não projetar o Dito antes do Dizer, mas em deixar que o Outro seja dizendo-se a Mim, onde a presença da nudez do Rosto traz um auxílio à palavra proferida pelo Outro, “[...] que destrói

a conceitualização feita por meu esquema mental ou pelo esquema que penso ser universalmente válido” (PELIZZOLI, 1994, p. 92).

O acolhimento do Outro no frente a frente, como obra da justiça, consistirá em tê-lo por meu Mestre, cuja palavra é apologia. A noção de *Verdade* enquanto *adaequatio rei et intellectus* será, agora, pensada em termos da “[...] experiência absoluta em que o ser brilha com a sua própria luz [...]” (LÉVINAS, 1988b, p. 58) através do discurso, “[...] em que o interlocutor se apresenta como o ser absoluto (isto é, como ser subtraído as categorias) [...]” (LÉVINAS, 1988b, p.58).

A função da linguagem consiste em apresentar o Outro em sua perfeita nudez, em “[...] não reduzi-lo ao que lhe é comum com outros seres” (LÉVINAS, 1988b, p. 60). E ainda: “A tarefa da linguagem [...] consiste em encontrar uma relação com uma nudez liberta de toda forma, mas que tem um sentido por si mesma, significante antes de projectarmos luz sobre ela [...]” (LÉVINAS, 1988b, p. 61). Em relação ao Mundo e a História “[...] eu estendo a luz da intencionalidade, apreendo, importo como conteúdo ao modo do continente que sou eu. Há interiorização, aumento de economia, erudição, mas eu permaneço o Mesmo, na identificação [...]” (SUSIN, 1984, p. 209). Mas em relação ao Outro, ele é o meu Mestre. “O Outro, porém, vindo desde além e apresentando-se Olhar nu, transcendência imediata, tem palavra de Mestre” (SUSIN, 1984, p. 209). Ele é o dono da sua palavra, “[...] ensina a alteridade e a exterioridade” (SUSIN, p. 269, 1984). Mestre por excelência, sua nudez mostra-se sob a forma do Rosto. O Outro, enquanto Rosto, “[...] voltou-se para mim – e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema” (LÉVINAS, 1988b, p. 61).

A deposição da minha posse do Mundo vai se estabelecer através da linguagem (discurso). Para Lévinas, partilhamos o Mundo, instauramos uma comunidade objetiva da realidade através da linguagem. “A linguagem é universal porque é a própria passagem do individual ao geral, porque oferece coisas minhas a Outrem” (LÉVINAS, 1988b, p. 63).

O momento fundante da linguagem é a saudação. “Saudar alguém é pôr-se na relação à sua transcendência” (SUSIN, 1984, p. 269). A saudação assinala de forma evidente a separação entre os termos. A saudação atesta a separação radical entre os termos sem a qual não poderia haver relação; sem a separação haveria apenas totalidade.

A saudação, como assinala Susin, “[...] é *desejo*, incontinência e gesto moral tocados pela bondade elevando-se em direção ao Olhar, à revelação e ao mandamento” (SUSIN, 1984, p. 270. Grifo do autor).

A possibilidade de compartilhar o mundo é dada a partir da saudação como “[...] aceno pacífico que se expressa convidando à relação face a face” (SUSIN, 1984, p. 270). A saudação já é fala e o “falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns” (LÉVINAS, 1988e, p. 63). Minha saudação ao Outro demarca a renúncia à minha solidão econômica

como Desejo e exposição à transcendência. Essa saudação é invocação ao Outro, interpelação e pergunta Àquele que está para além e aquém da “[...] parede das representações, das pré-compreensões ou das pré-tematizações da consciência” (SUSIN, 1984, p. 270).

No âmbito da Teologia, chama-se *Oração* à invocação ao Divino, invocação que não é precedida pela compreensão. A transcendência do Divino, do Infinito, não é dada pela negatividade, é uma transcendência ética. Em *L'Ontologie est-elle fondamentale?* (1951), texto publicado inicialmente na *Revue de Métaphysique et Morale*, Lévinas atribuiu um caráter filosófico à noção de *Oração*. Se a ontologia não é o modelo fundante da relação a Outrem, Lévinas encontrará na noção de *Religião* o “laço” entre o Mesmo e o Outro. “A relação com Outrem, [...], não é Ontologia. Este vínculo com Outrem que não se reduz à representação de Outrem, mas à sua invocação, e onde a inovação não é precedida de compreensão, chamo-a *religião*. A essência do discurso é oração” (LÉVINAS, 1997b, p. 29. Grifo do autor).

A Oração e a Religião assinalam “[...] uma submissão ao Olhar do Outro que me vê e ensina” (SUSIN, 1984, p. 271). Pôr-se em dia-logo com o Outro não significa necessariamente falar. O silêncio é como o próprio ato de falar ao Outro – revelação da linguagem. Todavia, vale ressaltar que este silêncio não é ausência do Outro ou egoísmo (economia), mas atenção e responsabilidade.

Mas se o silêncio é recusa ou astúcia ou diplomacia ou *epoqué* diante do Outro, então é egoísmo, cilada, violência e injustiça. Só o silêncio que escuta é humano, silêncio e escuta postos na linguagem como modo de palavra e de comunicação, como oração e invocação ao Outro — e não ao ser, que não fala e não responde (SUSIN, 1984, p. 273. Grifo do autor).

No domínio ético da linguagem, o *falar* e o *falante* coincidem. A palavra presta auxílio ao Rosto no face a face. A palavra é revelação e “a revelação é discurso” (LÉVINAS, 1988b, p. 64). Como assinala Susin (1984, p. 271), “[...] a palavra reveladora é moral, criando resposta e responsabilidade”. E a resposta ao Outro é imediata: “Eis-me aqui!” Não indiferença, responsabilidade radical e infinita, bondade.

1.4 A Verdade e a Justiça

O acontecimento da linguagem dar-se-á no face a face onde o Mesmo e o Outro se encontram, ocorrência de todo sentido e significação do Ser. A linguagem não mais servirá tão somente enquanto instrumento ao qual o *sujeito transcendental* utilizará para representar a realidade. Este modo de intuir a linguagem acarretará conseqüências a um conceito central na História da Filosofia: a *Verdade*.

Para Lévinas, tanto o conhecimento quanto a verdade fundam-se na relação entre o Mesmo e o Outro, ou seja, “[...] na relação de ensino e atenção, entre mestre e discípulo” (SUSIN, 1984, p. 277). A verdade, expressão do saber, não pertence a um sujeito transcendental que não fala, à uma razão que opera através de uma linguagem silenciosa e que não compartilha o Mundo com o Outrem.

Não tenho o privilégio da última palavra, pois esta é do Outro, como apelo à responsabilidade. Neste sentido, o “ir” ao Outro se faz em termos de súplica a uma responsabilidade futura, por uma culpa sem pecado, por uma dívida que não pode ser paga. A linguagem é a prova fáctica pela qual essa responsabilidade se faz presente quando o Outro, ao me abordar, pretende que Eu justifique a minha liberdade.

A verdade como busca pela inteligibilidade da exterioridade, feita presença no Rosto, é obra do discurso realizado no frente a frente irreduzível. Aqui, a verdade não é intuída enquanto *adaequatio rei et intellectus* ou *alétheia*, como correlação entre o ente e a mente, des-velamento ou des-ocultamento do Ser. Mesmo a verdade intelectual como “[...] correlação e adequação de mente e objeto, seja o desvelamento por obra da compreensão do sujeito ou por obra do ser mesmo que se doa [...]” (SUSIN, 1984, p.277), tem na relação Mesmo-Outro sua *conditio sine qua non*. Lévinas põe em xeque a espontaneidade como inteligibilidade de um sujeito que “[...] não está submetido às normas, mas que ele próprio é a norma” (LÉVINAS, 1988b, p. 69. Grifo do autor).

A verdade intelectual tem suas raízes antes da dicotomia, entre dois termos absolutamente separados e, no entanto, em relação. É incompreensível, na mentalidade de Lévinas, a verdade do ser ou do mundo ou dos objetivos, isolada da relação entre pessoas. A verdade intelectual acontece na relação entre o Outro e Eu (SUSIN, 1984, p. 277).

“Conhecer não é simplesmente constatar, mas sempre compreender. Diz-se também, conhecer é justificar, fazendo intervir, por analogia com a ordem moral, a noção de justiça” (LÉVINAS, 1988b, p. 69). Lévinas pensa as noções de conhecimento e verdade a partir de uma originalidade pré-reflexiva, pré-teorética e não-ontológica. O Outro é exatamente o conteúdo desta originalidade. A noção de teoria, neste sentido, sofreria também um trauma. Não seria simplesmente o modo pela qual se descreve a relação entre o Mesmo e a exterioridade, onde esta seria reconduzida até o Mesmo através do conceito. Lévinas pretende remontar à originalidade que a noção de teoria carrega em si e que, todavia, a tradição do pensamento ocidental parece ter se esquecido. É que a *teoria* possui uma dimensão crítica, cuja natureza consiste em apresentar uma relação entre Mesmo e Outro onde ambos situam-se sem pertencerem ao domínio do Um ou do Outro.

É a partir da crítica à noção de teoria que poderemos compreender porque a verdade nasce da relação entre Mesmo e Outro ou que tal relação é a própria encarnação

da verdade. A possibilidade de uma *crítica* da *teoria* é dada no momento em que espontaneidade da liberdade tematizante do Eu é posta em suspensão.

A teoria onde surge a verdade é a atitude de um ser que desconfia de si próprio. O saber só se torna saber de um facto se, ao mesmo tempo, for crítico, se puser em questão, se remontar além da sua origem (movimento contra a natureza, que consiste em procurar muito antes da sua origem e que atesta ou descreve uma liberdade criada) (LÉVINAS, 1988b, p. 69-70).

Pôr a liberdade em questão seria limitar aquilo que há de mais absoluto no homem, uma ação que causaria um escândalo. “A espontaneidade da liberdade não se põe em questão. Só a sua limitação seria trágica e faria escânda-lo” (LÉVINAS, 1988b, p. 70). Mas a limitação da espontaneidade da liberdade teórica já assinala a dimensão metafísica da teoria e, portanto, da verdade. A verdade não é dada a partir da solidão do Eu penso, antes é obra do face a face. Comenta Susin (1984, p. 278):

[...] a interrogação sobre o mundo não é dirigida ao mundo, mas a alguém, ao Outro que eu interrogo face-a-face. E mesmo que seja pergunta sobre mim ou sobre o Outro – o meu ou o ser – não pergunto nem ao meu ser, nem ao ser do Outro, e nem mesmo a mim, mas sempre ao Outro na relação face-a-face.

Lévinas apresenta ao Ocidente e à tradição filosófica uma noção de verdade e teoria que acontecem no âmbito das relações intersubjetivas. Lévinas foi capaz de perceber uma “sutileza” que os filósofos anteriormente não se deram conta, isto é, que o Eu e o Outro se encontram além e aquém da *questão*, pois, de fato, só há *questão* na medida em que existem o Eu e o Outro. “Por isso, para Lévinas, a relação face-a-face é uma situação limite – e fundamental, inaugural – na questão da verdade intelectual” (SUSIN, 1984, p. 278).

A palavra do Outro – a primeira verdade – não serve a maiêutica, mas é um chamado, “[...] ela é este despertar para o Outro, com toda a implicância de altura e humildade que ensinam e mandam, onde a verdade absoluta – como a palavra – não se destaca de quem ensina” (SUSIN, 1984, p. 279). O surgimento da moral ocorre nesse exato momento, quando a liberdade entende que é preciso justificar-se. Esta justificativa vem sob a forma de atenção e responsabilidade ao Outro, radical e intransferível.

Só um Ser capaz de justificar a sua liberdade, tornando-a responsável, é capaz de acolher Outrem. O Outro já não é objeto a ser tematizado, mas é a fonte do desejo metafísico. Sua “[...] inteligibilidade [...] emana de sua simples presença como Olhar. A expressão auto-expressiva do Olhar é sua inteligibilidade primordial, chave de sua ‘linguagem’” (SOUZA, 1999, p. 138). A verdade enquanto saber e relação que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, cuja essência é a *crítica*, traduz-se em termos de justiça.

A essência da verdade como crítica à espontaneidade do Eu é o acolhimento do Outro pelo Mesmo, acolhimento através do ensinamento do Mestre ao discípulo. O ensinamento do Mestre é um mandamento; é um ser e fazer-para-o-Outro. Sou-para-o-Outro ainda que isto me custe à vida. A construção do Mundo a partir da revelação ou atribuição de sentido não é obra de uma consciência solipsista, mas a relação entre uma subjetividade e uma alteridade encarnadas. A Ética, portanto, é o fundamento do conhecimento, da verdade, bem como o início de toda a Filosofia.

A transcendência do Outro é o que assinala o limite dos meus poderes sobre Ele. Sobre o Outro não posso nada! Outrem domina minha liberdade; sua presença como Rosto que solicita a primeira palavra “[...] ultrapassa toda idéia que dele posso ter” (LÉVINAS, 1988b, p. 74). Lévinas utiliza a noção de *palavra* a partir do sentido que ela adquire na tradição judaica, como mandamento. A essência do mandamento é o respeito, obediência que é anterior à compreensão; obediência ao Outro como verdade ensinada pelo Mestre ao discípulo.

Tal ensinamento não vem ao Mesmo a partir da maiêutica, como pensa a tradição filosófica ocidental, o que conduziria à “[...] substituição das pessoas pelas idéias, do interlocutor pelo tema, da exterioridade da interpelação pela interioridade da relação lógica” (LÉVINAS, 1988b, p. 74). E ainda: “Outrem não nos afecta como aquele que é preciso sobrepujar, englobar, dominar – mas enquanto Outro, independente de nós: por de trás de toda a relação que com ele possamos manter, ressurgente e absoluto” (LÉVINAS, 1988b, p. 76).

A originalidade do pensamento levenasiano consiste na afirmação de que (ainda que o saber possa ser descrito como tematização, representação ou compreensão de uma exterioridade) a verdade à qual o saber aspira depende da relação ao Outro como condição para o acontecimento da Justiça. Comenta Lévinas:

Porque o sentido do nosso propósito consiste em contestar a inextirpável convicção de toda a filosofia de que o conhecimento objectivo é a última relação da transcendência, de que Outrem – mesmo que diferente das coisas – deve ser objectivamente conhecido, ainda que a sua liberdade devesse decepcionar a nostalgia do conhecimento (LÉVINAS, 1988b, p. 76).

Para Lévinas, não há *sentido* tratando-se da transcendência. Não se pode falar em “conhecimento” ou “ignorância” acerca do Outro, pois o Outro não é “[...] uma noese correlativa de um noema” (LÉVINAS, 1988b, p. 76).

Todo saber que se pretenda sobre o Mundo pressupõe a presença de Outrem. A objetividade do Mundo é obra da linguagem. Sem a presença do Outro o mundo “[...] permanece um espetáculo silencioso e uma des-ordem de fenômenos sem significação”

(SUSIN, 1984, p. 282). A expressão como presença e apresentação do Outro em relação a Mim “[...] é o acontecimento original da significação” (LÉVINAS, 1988b, p. 78).

É a partir da linguagem como discurso ou dia-logo que a objetividade do Mundo vêm até Mim a partir da representação, do trabalho e da obra do Outro, e que re-envio a Ele a partir destes mesmos elementos, deixando de traduzir-se como egoísmo. Sobre isto afirma Lévinas (1988b, p. 187):

A objetividade dos objectos não decorre de uma suspensão do uso e da fruição em que eu os possuo sem os assumir. A objetividade resulta da linguagem que permite por em causa a posse. Este desprendimento tem um sentido positivo: entrada da coisa na esfera do Outro. A coisa torna-se tema. Tematizar é oferecer o mundo a Outrem pela palavra.

As reflexões desenvolvidas até o momento apontam para novos caminhos. O principal deles, a nosso ver, é a possibilidade de se pensar um novo sentido para a noção de *verdade*. A verdade já não se encontraria ligada à significação ou inteligibilidade do Mesmo. Posso questionar o Outro quando me dirijo a Ele. E Ele mais do que ninguém pode me interrogar. Nossa relação, tensa e traumática, “[...] mantém-se no campo [...] das perguntas e das respostas” (LÉVINAS, 1988b, p. 83). É nesse embate entre questionamentos e respostas que reside precisamente “[...] o caráter docente de toda a palavra” (LÉVINAS, 1988b, p. 83).

CAPÍTULO 2 – O ROSTO COMO LUGAR ÉTICO

Em *Totalité et Infini*, Lévinas descreveu a relação frente a frente enquanto relação irreduzível, e isto por duas razões: a) Visto que o Outro não é objeto, tal relação não pode estruturar-se segundo a díade Noese-Noema; b) Porque o face a face constitui a situação limite em que é dada ao Mesmo tempo tanto a possibilidade de acolher Outrem – o “Eis-me aqui!” – quanto de subtrair-lhe sua vida. O que nos interessa por hora é justamente assinalar que o Rosto se fará presente aí, no frente a frente. Dessa maneira, percebemos que o Rosto descrever-se-á em termos de uma “aparição”.

Pois bem, a categoria “fenômeno” descreveu-se, historicamente, em termos de uma manifestação externa (de uma força invisível) capaz de ser percebida pelos sentidos. Sem fazer recurso à noções mais sofisticadas, poderíamos dizer também e simplesmente, que fenômeno é tudo aquilo *que* “aparece”, o “que” pode ser captado pela sensibilidade humana e por sua consciência. O que interessa à Levinas é precisamente o *modo* como o Rosto aparecerá ao Mesmo, como Rosto. Isto é, se a “aparição” do Rosto se descreve em

termos de um fenômeno que aparece a uma consciência intencional, sendo, portanto, passível de representação. Poder-se-ia, então, falar de uma Fenomenologia do Rosto?¹⁰

Lévinas inicia a reflexão sobre o Rosto – *Totalité et Infini*; Seção III, item A. Rosto e Sensibilidade – com os seguintes questionamentos: “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?” (LÉVINAS, 1988b, p. 167) A preocupação central de Lévinas é pensar uma relação ao Outro de maneira a preservar sua unicidade absoluta. E o Rosto será a expressão por excelência de tal singularidade. Como assinala Susin (1984, p. 199), Lévinas procura por “[...] uma alteridade pura, de uma pureza não formal, uma alteridade real”.

Encontro-me na condição de ser-no-mundo, estabelecendo uma teia de relações com os objetos, elementos que preenchem este Mundo, ocupando o seu vazio. Construo uma Morada a fim de que possa me posicionar em relação ao mundo e não simplesmente estar-lançado ou jogado (*Geworfenheit* heideggeriana) em seu interior. Enquanto sujeito histórico, fundo instituições e com elas mantenho relações de dependência. Mas o Outro se encontra totalmente ausente destes quadros de referência. O Outro vem “de fora”, “além do Ser”, “além do Mundo”. Seu tempo é imemorable e irrecuperável, não pertence ao meu tempo, que é o tempo presentificante da intencionalidade da minha consciência, “presente” através do Dito. Enquanto o tempo e a linguagem do Outro são metafísicos, a linguagem e o tempo do Eu são Ontologia.

Se o Outro, cujo Rosto revela uma exterioridade “[...] desigual, inapropriável, incompreensível, irrepresentável e inatual” (SUSIN, 1984, p. 200), a própria expressão do impensável e inefável, sob que condições é possível abordá-lo no frente a frente enquanto Rosto que se expõe?

Lévinas compreende que precisa manter a coerência do seu discurso acerca da alteridade. Neste sentido, é preciso “falar ao Outro”, posto que “falar do Outro” sugere a idéia de um discurso “sobre o Outro”, a partir do Eu. Fica evidente a preocupação de não reconduzir a alteridade à imanência. É porque não se configura enquanto objeto que o Outro pode subtrair-se aos esquemas cognitivos do pensamento que tendem a reduzi-lo ao nível de conhecimento conceitual.

A transcendência do Rosto escapa aos quadros representativos da *Sinngebung*. A dificuldade de “interpretar” o Rosto enquanto fenômeno reside no fato de que a fenomenologia descreve-lo-ia enquanto dado sensível que se oferece aos sentidos, principalmente à visão.

¹⁰ A discussão acerca da possibilidade de se falar de uma Fenomenologia do Rosto já é abordada na Seção III de *Totalité et Infini* – A. Rosto e Sensibilidade. Esta discussão é retomada por Lévinas em *Ethique et Infini*,

Todavia, não se pode negar que o Rosto seja dado à sensibilidade. Mas estar frente a frente não significa que este me é dado objetivamente, dotado de certas qualidades: cabelos pretos, olhos azuis, etc. Como assinala Lévinas (1988b, p. 167), “a sensibilidade não é uma objectivação que se procura”. E prossegue:

Em vez de tomar as sensações como conteúdos que devem preencher formas *a priori* da objectividade, é preciso reconhecer-lhes uma função transcendental *sui generis* (e para cada especificidade qualitativa à sua maneira); estruturas formais *a priori* do não–eu não são necessariamente estruturas da objectividade (LÉVINAS, 1988b, p. 168).

Pois bem, é precisamente neste sentido que Lévinas responderá negativamente à possibilidade de se falar de uma “Fenomenologia do Rosto”.

Não sei se podemos falar de fenomenologia do Rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o Rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao Rosto é, num primeiro momento ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para Outrem como para um objecto. A melhor maneira de encontrar Outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com Outrem. A relação com o Rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente Rosto é o que não se reduz a ele (LÉVINAS, 1988b, p. 77).

Para Lévinas (1988b, p. 168), “o objecto desvendado, descoberto, que aparece, fenómeno – é o objecto visível ou tocado”. Como o filósofo afirma, a visão e o tato possuem um privilégio em relação aos demais sentidos, reservando “[...] às qualidades que provêm de outros sentidos o papel de adjectivos que aderem ao objecto visível e tocado” (LÉVINAS, 1988b, p. 168).

As noções de visão e tato (sentidos) possuem papel importante nesta análise fenomenológica do Rosto. Fazendo referência a Santo Agostinho e a Heidegger, Lévinas afirma que se empregou, indistintamente, a noção de visão para descrever toda e qualquer experiência sensível, ainda que tal experiência envolva outros sentidos. A intenção de Lévinas nesta análise fenomenológica da sensibilidade consiste em mostrar como se identificou à obra da visão e do tato à obra da idéia e do conceito, ou seja, com a objectividade.

quando seu entrevistador, Philippe Nemo, lhe indaga: “Em que consiste e para que serve a fenomenologia do rosto, isto é, a análise do que se passa quando contemplo outrem frente a frente?” (LÉVINAS, 1988b, p. 77).

As “coisas” se oferecem ao olhar e ao tato a fim de serem compreendidas. Neste “oferecimento”, possibilitam o surgimento ou a construção de idéias e de conceitos, cuja finalidade é estabelecer a objetividade dos dados sensíveis.

Feitos estes esclarecimentos, podemos retomar agora a pergunta feita por Lévinas (1988b, p. 167): “O Rosto não será dado à visão?”. A resposta de Lévinas é negativa. A visão encontra-se ao nível da relação sujeito-objeto na medida em que é apreensão de um dado que se oferece à nossa experiência sensível. A representação é uma obra do olhar. Mas o Rosto escapa à representação porque não é um objeto, uma coisa entre outras no Mundo. Aliás, é no frente a frente que se dá a possibilidade da objetividade do Mundo, uma vez que Lévinas definiu a relação Mesmo-Outro enquanto *Verdade*.

A relação ao Outro se dará a partir da linguagem, não em sua dimensão teórico-descritivo-nominativa, mas circunscrita à sua dimensão ética. A revelação do Outro como Rosto é sempre um ato *kath'autò*.

Se o transcendente decide entre a sensibilidade, se é abertura por excelência, se a sua visão é a visão da própria abertura do 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; a sua revelação 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 (LÉVINAS, 1988b, p. 172).

Expressão da alteridade radical e absoluta, o Rosto não expressa tal presença, não se constitui enquanto fenômeno. Nesse sentido, o Rosto do Outro extrapola a ordem fenomênica. O Rosto é extra-ordinário.

O aparecer do fenômeno é captado pela visão que se descreve enquanto objetivação e presentificação de um dado. Neste sentido, como assinala Lévinas, “ver é, pois, ver sempre no horizonte” (LÉVINAS, 1988b, p.171). Mas a exterioridade radical do Outro se encontra fora de qualquer contexto, de qualquer horizonte mundano de significação e sentido. O Outro possui uma luz própria, é manifestação *kath'autò*. Como afirma Lévinas (1988b, p. 171), é preciso pensar “[...] uma relação com aquilo que num outro sentido vem absolutamente dele mesmo – para tornar possível a consciência da exterioridade radical”. O Rosto é a alteridade absoluta, sua apresentação não é ao nível do fenômeno, mas *Epifania*¹¹.

¹¹ O termo *Epifania* encontra suas origens na tradição teológica cristã antiga. Em grego, Epifania se diz *tà epipháneia* (onde *phánein* = aparecer e *epi* = sobre) ou manifestação. Em latim, Epifania se diz *epiphania* (aparição, manifestação). O sentido dessa palavra sempre diz respeito a uma aparição, manifestação ou revelação do divino. Dessa maneira, o termo teria o mesmo sentido de *Teofania*. O termo Epifania não pertence ao vocabulário filosófico comum. Muito embora o termo possa sugerir a manifestação do Outro enquanto

A epifania do Outro é uma “manifestação” para além da ordem do Ser. O contexto mundano e o horizonte cultural não servem como fontes de significado para a transcendência do Outro. O Rosto é o primeiro significante. O Rosto destrói a ordem mundana e cultural, ordens do Mesmo. O Rosto é a surpresa “de trás” da porta da Morada do Eu. O Outro rompe com a ordem de significação do Mesmo, pois é Ele próprio enquanto Rosto expressão. Expressar-se, significando, é falar. “Através do encadeamento inquebrantável das significações, que se destacam da conjuntura histórica, não terá havido expressão, rosto que interpela de frente, vindo das profundezas, cortando o fio do contexto? Não se terá aproximado um próximo” (LÉVINAS, 1997a, p.252)?

O que pretende Lévinas com isto? Com efeito, assinala que não há simultaneidade entre os termos que compõem esta relação, pois podem furtar-se à mesma. Mesmo e Outro são ab-solutos. A expressão assinala o carácter de ser separado do Mesmo e a transcendência do Outro. O Rosto é a manifestação da transcendência absoluta à consciência transcendental.

Na medida em que não se pode falar em Ética – responsabilidade e justiça –, domínio das relações intersubjetivas, sem a presença do Outro, com o prejuízo de reduzi-lo a um conceito transcendental, a noção de Rosto aparece, neste contexto, como decisiva. “A transcendência infinita brilha no Rosto do Outro” (KUIAVA, 2003, p. 182).

O Rosto ultrapassa toda a plasticidade que uma aparição enquanto fenómeno poderia sugerir. É precisamente neste sentido que Lévinas expõe a sua compreensão acerca da noção de Rosto:

O modo como o Outro se apresenta, ultrapassado a idéia do Outro em mim, chamamo-lo, de facto, Rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a idéia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a idéia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas *kath'autò*. *Exprime-se*. O rosto, contra a ontologia contemporânea, traz uma noção de verdade que não é o desvendar de um Neutro impessoal, mas uma *expressão* (LÉVINAS, 1988b, p. 37-38).

A plasticidade que a presença do Rosto poderia sugerir é desfeita a todo instante, pois o Rosto *fala*. Sua presença significa por *si mesmo*.

Esta presença consiste em vir a nós, em fazer uma entrada. Isto pode ser enunciado da seguinte forma: o fenómeno que é a aparição do Outro, é também rosto; ou ainda (para mostrar esta entrada, a todo instante, nova na

fenômeno, Lévinas pretende estabelecer a passagem da Fenomenologia à Metafísica (Ética). A Epifania do Outro – a idéia do infinito –, assumiria, neste caso, o estatuto de um *Enigma* a partir da presença do Rosto que, como veremos, será *Visitação*.

imanência e na historicidade essencial do fenômeno): a epifania do rosto é visitação (LÉVINAS, 1993b, p. 58).

Enquanto o fenômeno, independentemente da maneira como se apresenta, é manifestação e imagem, detentor de uma forma plástica e sem voz, a manifestação do Rosto, na sua epifania, é viva. O modo de se apresentar do Rosto consiste em desfazer irremediavelmente a sua condição de tema. Ao manifestar-se, o Outro abre uma janela pela qual pode escapar ao seu próprio ato de aparecer.

Sua presença consiste em se despir da forma que, entretantes, já a manifestava. Sua manifestação é um excedente (*surplus*) sobre a paralisia inevitável da manifestação. É precisamente isto que descrevemos pela fórmula: o rosto fala. A manifestação do rosto é o primeiro discurso. Falar é, antes de tudo, este modo de chegar por detrás de sua aparência, por detrás de sua forma, uma abertura na abertura (LÉVINAS, 1993b, p.59. Grifo do autor).

Aqui, a própria linguagem extrapola sua dimensão simbólica, instrumental. Ela é eminentemente discurso, expressão pela qual o Outro se faz presente. A abordagem ao Outro, onde o Rosto é a essência desta presença, consiste num acolhimento que se faz por meio do discurso como expressão, “[...] onde ele ultrapassa em cada instante a idéia que dele tiraria um pensamento. É, pois, *receber* de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a idéia do infinito” (LÉVINAS, 1988b, p. 38. Grifo do autor).

A revelação do Rosto não é desvelamento. A visitação do Rosto é abstrata e marcada pela nudez. A manifestação do Rosto não se descreve em termos de uma imagem como se fosse um dado presente (ordem temporal).

Sua presença descreve-se em termos de uma ausência. Dizer que o Rosto é abstrato consiste exatamente nisto: Ele é uma presença-ausência. Sobre isto comenta Lévinas (1997a, p.239):

O Rosto é abstrato. Esta abstração não é certamente como o dado sensível bruto dos empiristas. Também não é um corte instantâneo do tempo, onde este cruzaria a eternidade. O instante pertence ao mundo. É um corte do tempo, que não sangra. Ao passo que a abstração do Rosto é visitação e vinda.

A abstração do Rosto não é obtida através de procedimentos lógicos, onde se parte da substância dos seres, indo do particular ao geral. Sua revelação não assume compromissos com estes seres. De fato, afasta-se deles, absolvendo-se. “A sua maravilha deve-se ao algures de onde vem e para onde já se retira” (LÉVINAS, 1997a, p.239). Esta é a ambigüidade fundamental do Rosto. Uma visitação (vinda) que o tempo todo é retiro, ausência e fuga. Por ser fugaz, o Rosto “[...] descompõe a ordem dos fenômenos” (LOPES

NUNES, 1991, p. 09). É justamente por isso que a consciência transcendental não dá conta da revelação do Rosto, pois é sempre uma consciência do presente, consciência que capta imagens e representações. “A continuidade temporal da consciência encontra-se subvertida cada vez que ela é consciência do Outro” (LOPES NUNES, 1991, p. 09-10).

A revelação do Rosto de Outrem, como presença-ausência, é a sua própria nudez. Despido de qualquer forma que possua um conteúdo, a aparição do Rosto trai a si própria. O Rosto não é uma máscara. Como assinala Lévinas, ser *nu* é não possuir ornamentos. A nudez do Rosto é expressão, “[...] é um despojamento sem nenhum ornamento cultural – uma absolução (*absolution*) – um desprendimento de sua forma no seio da produção da forma” (LÉVINAS, 1993b, p. 59). A aparição do Rosto no Mundo marca uma estranheza radical. Todo e qualquer desvelamento, seja pela Ciência, Filosofia, Religião ou Arte, é desde sempre significação a partir de um contexto, a partir de uma luz que faz revelar uma forma no interior da totalidade.

A nudez do Rosto é *kath'autò*. Significa antes de qualquer projeção ou representação. A nudez do Rosto, sua significação, é extra-ordinária, escapa a qualquer *apriorismo*. “A nudez do rosto não é o que se oferece a mim porque eu o desvelo – e que, por tal facto, se ofereceria a mim, aos meus poderes, às minhas percepções numa luz que lhe é exterior. O rosto voltou-se para mim – e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema” (LÉVINAS, 1988b, p.61).

A revelação do Rosto não indica “nada” para além de sua própria revelação. “Se *significar* equivalesse a *indicar*, o Rosto seria insignificante” (LÉVINAS, 1997a, p. 239. Grifo do autor). Sartre, como lembra Lévinas (1997a, p. 239), dirá que “[...] Outrem é um puro buraco no mundo”. E ainda: “O seu fundamento encontra-se absolutamente Ausente” (LÉVINAS, p.239, 1997a). A relação que Outrem estabelece com o *Ausente* não indica ou revela-o.

A liberdade apresenta-se como o Outro; [...]. O Outro, o livre, é também o estranho. A nudez do seu Rosto prolonga-se na nudez do corpo que tem frio e que tem vergonha da sua nudez. A existência *kath'autò* é, no mundo, uma miséria. Há aí entre mim e o Outro uma relação que está para além da retórica (LÉVINAS, 1988a, p.62).

A retórica, o discurso que reconduz o brilho da exterioridade radical à imanência, discurso da simetria, é fonte de toda violência e injustiça. A presença do Outro a partir do Rosto que me olha “[...] põe em questão a minha alegre posse do mundo” (LÉVINAS, 1988b, p.62). A nudez do Rosto é expressão da indigência, da miséria, da fome. É uma súplica, mas como exigência de responsabilidade da qual o Eu não pode se furtar.

O Mesmo é insubstituível em sua responsabilidade para com o Outro. Para Lévinas, “a nudez do Rosto é penúria. Reconhecer Outrem é reconhecer uma fome.

Reconhecer Outrem é dar. Mas dar ao Mestre, ao Senhor, àquele que se aborda como o senhor numa dimensão de altura” (LÉVINAS, 1988b, p. 62). A humildade, a miséria e a indignidade representam, dessa maneira, a altura e soberania do Outro em relação a Mim, altura e soberania em termos éticos. “A humildade une-se à altura. E, deste modo, anuncia-se a dimensão ética da visitação” (LÉVINAS, 1993b, p. 60).

O Rosto é discurso, “[...] impõe-se a mim sem que eu possa permanecer surdo ao seu apelo, ou esquecê-lo, quer dizer, sem que eu possa cessar de ser responsável por sua miséria. A consciência perde a sua prioridade” (LÉVINAS, 1993b, p. 60). O Rosto depõe o Eu de sua soberania de Eu, Eu detestável, incapaz de abrir-se ao domínio da Ética. Para Lévinas, ser moral é a possibilidade de ser humano, e

[...] o humano ou a interioridade humana é o retorno à interioridade da consciência não-intencional, à má consciência, à sua possibilidade de temer a injustiça mais que a morte, de preferir a injustiça sofrida à injustiça cometida, de preferir o que justifica o Ser aquilo que o garante. Ser ou não Ser, provavelmente não é aí que está a questão por excelência” (LÉVINAS, 1997b, p. 177).

O questionamento do Eu pelo Rosto não é violência, mas Ética. “Trata-se do questionamento da consciência e não de uma consciência de questionamento” (LÉVINAS, 1993b, p.61). A presença do Rosto é exigência de responsabilidade e de justiça. O acolhimento do Rosto faz-se em termos do questionamento da liberdade do sujeito transcendental. Sua liberdade, egoisticamente constituída, é responsável pela fome e miséria do Outro. O Rosto exige que eu repare todos os danos causados ao Outro. “A epifania do absolutamente Outro é Rosto – em que o Outro me interpela e me significa uma ordem, por sua nudez e indignidade. Sua presença é uma intimação para responder” (LÉVINAS, 1993b, p. 61). Neste questionamento, a consciência de si sai do seu trono, perde o seu triunfo. O Outro chama o Eu à responsabilidade, à qual não pode se furtar, dado sua eleição – insubstituível em sua vocação à justiça. Diante do chamado de Outrem, “[...] o Eu se expulsa desse repouso e não é a consciência, já gloriosa desse exílio. Qualquer complacência destruiria a integridade do movimento ético” (LÉVINAS, 1997a, p.237).

Todavia, adverte Lévinas (1997a, p. 237), a consciência dessa resposta não se faz em termos “[...] de uma obrigação ou de um dever [...]” ao qual caberia ao Eu decidir realizar ou não. No momento em que é interpelado pelo Outro, sua resposta – chamado à responsabilidade e à justiça – é imediata. “Está mesmo na sua posição de parte a parte responsabilidade ou diaconia, como no Capítulo 53 de Isaías” (LÉVINAS, 1997a, p.237). O questionamento do Eu pelo Outro assinala a minha disponibilidade imediata e sem limites, de maneira incomparável e única. “Não solidário como a matéria é solidária com o bloco de que faz parte ou como o é um órgão do organismo onde tem a sua função – a solidariedade,

aqui, é responsabilidade, como se todo o edifício da criação assentasse nas minhas costas” (LÉVINAS, 1997a, p.237).

A unicidade da subjetividade está em não se furtar a esta responsabilidade, isto é, ninguém, em hipótese alguma, responde em meu lugar de ser-para-o-Outro. “Mostrar ao Eu tal orientação é identificar Eu e moralidade” (LÉVINAS, 1997a, p.237).

A trama de relação ética em Lévinas abre-se a partir da noção de Rosto. Como assinala Lopes Nunes¹² (1991, p. 5), “o pensamento levinasiano, todo centrado no Rosto, apresenta-se como um pensamento do Infinito”. A revelação deste infinito ocorre no encontro com o Próximo, no face a face, onde o Outro se apresenta enquanto Rosto. Mas o que há de tão extraordinário no Rosto que o torna central na trama ética apresenta pelo pensamento levinasiano? Em que consiste a originalidade do Rosto?¹³ Como se apresenta o Rosto?

Dissemos que o Rosto supera sua própria manifestação, enquanto dado sensível. Há algo que vêm “além” a partir da revelação do Rosto. Poderíamos dizer ainda, que o sentido do Rosto está para “além” do que sua manifestação fenomênica poderia sugerir. O Rosto é dado à minha visão, mas a minha visão não pretende captar o seu sentido. A visão, aqui, está livre de suas virtudes objetivadoras e totalizantes. O acesso ao Rosto é ético. Não se trata de descrevê-lo em termos objetivos, pois não é um objeto transcendental: “[...] a ética é uma ótica. Mas visão sem imagem, desprovida das virtudes objectivantes sinópticas e totalizantes da visão, relação ou intencionalidade de um tipo inteiramente diverso [...]” (LÉVINAS, 1988b, p.11).

¹² A professora Dr. Etelvina Pires Lopes Nunes é professora da Universidade Católica de Portugal (UCP). Estudiosa do pensamento levinasiano, tem publicado importantes trabalhos sobre o autor, sobretudo quanto à questão do Rosto, entre os quais destacamos: *O Rosto e a Passagem do infinito: originalidade no pensamento levinasiano*. In: **Revista portuguesa de filosofia**, 47. Braga: Publicações de Faculdade de Filosofia da UCP, 1991; **O Outro e o Rosto: problemas da alteridade em Emmanuel Lévinas**. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1993.

¹³ É conveniente expor a discordância que existe na comunidade dos tradutores–estudiosos do pensamento levinasiano quanto à noção de “Visage”. Luis Carlos Susin em sua obra **O Homem Messiânico: introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas**, opta por traduzir “*Visage*” por “Olhar”, em maiúsculo com a intenção de estabelecer uma diferenciação significativa em relação ao verbo “olhar”, pois este expressa ação, ao passo que o sentido do “Olhar” é pura passividade. O “Olhar” possui um ponto de referência próprio e vem até mim. O “Olhar” me vê com seus próprios olhos, assinalando uma dimensão de altura em relação a mim; o “Olhar” me visita. Como assinala o autor, “parece-nos, por isso mesmo, melhor do que “Face” ou “Rosto” ou “Semblante”, que conservam maior ambigüidade enquanto é o que eu posso ver” (SUSIN, 1984, p.203). Outros estudiosos, como Evaldo Antônio Kuiava, optam por traduzir “*Visage*” enquanto “Rosto”, seguindo a tradução portuguesa de **Totalité et Infini**, traduzida pelas Edições 70. Kuiava justifica sua posição em dois momentos: 1) Ainda que grafado com maiúsculo, “Olhar” pode facilmente ser confundido com “olhar”, isto é, como verbo e, o “Olhar” é pura passividade; 2) O “olhar”, ato referente à “visão”, órgão dos sentidos, “[...] foi o verbo sempre preferido pela tradição ocidental e indica o ato de objetivação” (KUIAVA, 2003, p. 181). Outros tradutores e estudiosos brasileiros do pensamento de Lévinas, tais como Marcelo Luiz Pelizzoli – **A relação ao Outro em Husserl e Lévinas** -, e Nélcio Vieira de Melo – **A Ética da Alteridade em Emmanuel Lévinas** – tomam “*Visage*” por “Rosto”. Nas traduções brasileiras das demais obras de Lévinas, “*Visage*” foi traduzida por “Rosto.” Em nosso trabalho, optamos por seguir a indicação da tradução portuguesa de **Totalité et Infini**, assim como fez Kuiava e demais autores.

Segundo Kuiuava (2003, p. 183), a “possibilidade de uma descrição do Rosto não se mantém nos estritos limites de uma fenomenologia”. Ao manifestar-se para além da dimensão fenomênica, para “além do Ser”, o Rosto desarticula qualquer idéia adequada que tenha a intenção de representá-lo. Isto porque a relação ao Rosto não pode estruturar-se em termos de uma relação *Noese-Noema*. A idéia do Rosto não suportar seu *ideatum*. O Rosto é manifestação *kath'autò'*, ele se expressa. E a sua expressão faz-se em termos de um *Enigma*. O Rosto é Enigma. Mas o que quer assinalar Lévinas com isto?

O Rosto é o irrepresentável por excelência. Em sua dimensão fenomenológica, o Rosto encontra-se sempre próximo. Mas quanto a sua dimensão (ética) – como expressão do infinito –, encontra-se infinitamente distante. Essa ambigüidade é o que torna o Rosto irrepresentável.

A epifania do Rosto manifesta-se sem manifestar-se. A essa maneira de aparecer, manifestar-se sem manifestar-se, Lévinas chamará *Enigma*. Remontando à etimologia do termo grego, o *Enigma* vai constituir-se como a oposição ao fenômeno, ao “que” aparece. “Aquilo” que se apresenta como *Enigma* não encontra sentido no aparecer fenomênico. Seu sentido desarranja esta dimensão, extrapola-a. Como afirma Susin (1984, p. 245), “[...] no sentido etimológico do Enigma, Lévinas o opõe ao fenômeno que aparece em plena luz indiscreta e vitoriosamente”.

A reflexão levinasiana é original e radical quanto à inteligibilidade do *Enigma*. A este respeito, a questão que se coloca é a seguinte: Como pensar uma realidade que não pertence à ordem dos fenômenos?

Após os gregos, nosso intelecto passou a desconfiar de toda e qualquer realidade que não pudesse ser representada a partir da coerência lógica dos conceitos. *Ser, Pensar e Dizer* se tornaram os principais verbos na tarefa do conhecer. Ou melhor, tudo que é pode ser *pensado* e *dito*. Depois de Husserl e da fenomenologia, tornou-se impossível “[...] pensar sem atender à realidade em si, no modo como ela se manifesta; o mesmo é dizer, sem atender ao modo como ela se dá” (LOPES NUNES, 1991, p. 7).

Todavia, é preciso compreender como Lévinas pretende filosofar acerca do que não é fenômeno. Lévinas não prescinde da realidade como ponto de partida de suas reflexões. Porém, não a reduz pura e simplesmente a conceitos e idéias. Seguindo a idéia fundante da fenomenologia – “o retorno às coisas mesmas” –, ao tomar o Rosto como expressão da alteridade por excelência, Lévinas afirmará que o seu sentido está para além do mero “aparecer”. As “coisas mesmas” estão para além dos fenômenos. Lévinas partirá desta idéia fundamental em suas análises sobre o Rosto.

Esta forma do Outro buscar o meu reconhecimento, ao mesmo tempo que conserva o seu *incógnito*, desdenhando recorrer ao piscar de olhos entendido ou cúmplice, esta forma de se manifestar sem se manifestar,

chamamos-lhe – voltando à etimologia desse termo grego e por oposição ao aparecimento indiscreto e vitorioso do fenômeno – enigma (LÉVINAS, 1997a, p.254. Grifo do autor).

O *Enigma* consiste numa significação que extrapola os quadros do desvelar e do velar.

O essencial, aqui, está na forma como um sentido que está para além do sentido se insere no sentido que permanece na ordem, a forma como um brilha como já extinto no outro, a forma como ele avança ao mesmo tempo em que bate em retirada. O enigma não é um simples equívoco onde as duas significações têm oportunidades iguais e o mesmo saber. No enigma, o sentido exorbitante já se apagou no seu aparecimento (LÉVINAS, 1997a, p. 254).

Para Lévinas, o significado da relação que se estabelece com o Rosto de Outrem, isto é, o face a face, não se encontra na ordem dos fenômenos. “O Rosto envia uma mensagem que nos ultrapassa, como que reenviando ao transcendente” (LÉVINAS, 1997a, p. 256). A revelação ao Rosto de Outrem abre uma nova ordem, uma *des-ordem*, dirá Lévinas. Não se trata de uma irracionalidade, como o próprio termo parece sugerir. Lévinas pensa a des-ordem provocada pelo Rosto, antes, como uma extrapolação de sentido. Na medida em que o Outro se apresenta ao Mesmo, essa co-presença, no fenômeno, conduz a uma ordem. É preciso, então, romper com a ordem estabelecida, criando uma “nova ordem”, ou a des-ordem. Mas esta “nova ordem” (des-ordem), como relação Mesmo-Outro no face-a-face, não estrutura-se a partir dos conceitos de Ser e consciência. A intencionalidade da consciência não suporta a intriga ética exposta no Rosto do Outro. No Rosto do Outro já se anuncia uma alteridade “[...] que perturba a ordem por não se reduzir à diferença acusada pelo olhar que compara e que, dessa forma, sincroniza o Mesmo e o Outro” (LÉVINAS, 1997a, p. 256). Essa alteridade traduz-se em termos de uma *distância* e um *passado* à qual a memória não pode tornar presente.

Na relação ao Outro, como des-ordem, transcorre a intriga ética. A intriga do “Mais” no “menos”, do infinito no finito. O Infinito é Outrem, alteridade como passado nunca presente. Para Lévinas (1997a, p. 256-257), “a continuidade temporal da consciência encontra-se perturbada cada vez que ela é consciência do Outro e que, contra todas as expectativas e contra toda a atenção e previsão, o sensacional devolve a sensação que o traz”.

Na epifania do Rosto anuncia-se a abertura ao transcendente. O excedente de significação que se revela através do Rosto, que constitui sua “originalidade e ambigüidade”, “[...] não se reduz a um simples sinal que indica uma outra realidade” (LOPES NUNES, 1991, p. 09). O sentido dessa ambigüidade consiste no “[...] facto de ele indicar uma

realidade que não está nele; esta realidade é apenas indicada e não explicitada” (LOPES NUNES, 1991, p. 10).

No Rosto está presente uma ordem para além do presente e do Ser. O presente é a realidade ordenada, estável e sincronizada. Mas a visitação do Rosto abala a estabilidade do presente, como tempo da consciência. “A significação do Rosto, embora se apresente no presente, vem de um além, de um passado que para lá se retira” (LOPES NUNES, 1991, p. 11).

O Rosto é uma fenda no presente que envia ao passado imemorial. “Esta abertura é já uma ruptura e ao mesmo tempo uma fenda na teoria do ser” (LOPES NUNES, 1991, p. 11). Na abertura, o Ser é ultrapassado, ocasião “[...] onde se manifesta uma realidade que ‘está para além do ser’ (*autrement qu’être*) que não se manifesta numa dimensão separada do tempo nem numa ordem eterna” (LOPES NUNES, 1991, p. 11). O *Enigma* do Rosto é a Metafísica, a relação com o absolutamente transcendente. O Rosto me envia a uma relação com um *Terceiro*. Na relação que se estabelece entre Mim e o Rosto, o *Terceiro* aparece na base desta relação. “O Terceiro é uma terceira pessoa que se aproxima como um estrangeiro, como alguém que, enquanto se aproxima, já está pronto a retirar-se, quase como quem tem receio de ser indesejado” (LOPES NUNES, 1991, p. 11). O *Terceiro* que se anuncia enigmaticamente a partir do Rosto é

o infinito significando enigmaticamente no finito, o mais no menos, uma visita ao mesmo tempo tão grande e enorme, extravagante que pode ser inacreditável, e tão discreta, tão mendiga e humilde, que pode ser rejeitada (SUSIN, 1984, p. 245).

A presença do Rosto é a própria visitação de um *Enigma*, e que por isso mesmo já se retirou. “É na visitação que o Enigma se manifesta como Enigma” (LOPES NUNES, 1991, p. 12). A ordem indicada pelo *Enigma* apresenta-se, mas retira-se em seguida, impedindo do que eu possa captá-la, como se ela própria fosse algo indesejável.

Na Morada, estou em paz. Tudo está em ordem. Sou puro egoísmo. Mas eis que bate alguém à minha porta. A minha tranquilidade, então, é rompida abruptamente. *Aquele* que bate à minha porta interrompe o meu sono, torna-se um incômodo à ordem estabelecida na Casa. Sua visita perturba a ordem dos meus afazeres. Ele me diz: “Estou passando fome!”, “Preciso de pão!”, “Pode me ajudar?” Esta é a significação da “nudez” do Rosto, o seu modo de aparecer, como pobre, carente e humilde.

Todavia, é a partir desta pobreza, carência e humildade que o Outro se eleva à infinitude ética. A vinda do Outro me expõe uma nova situação, uma nova ordem, uma desordem que põe a comodidade da minha “boa consciência” em questão. “O desarranjo é o impacto destas duas ordens, mas a nova ordem deve levar a uma integração, ou seja, ao

acatamento da ordem nova, fazendo-a tomar parte do meu universo, deixando que o universo que eu me tinha criado seja perfurado por esta ordem nova” (LOPES-NUNES, 1991, p. 12). Lévinas ilustra tal acontecimento utilizando-se de uma alegoria bíblica, a experiência de Moisés ao encontrar a *Sarça Ardente* no Monte Sinai. A chegada do *Visitante* é algo que se pode dar esperada ou inesperadamente. De qualquer maneira, é certo que Ele se anuncie e tão logo se despeça, tão logo profira sua mensagem, deixando apenas um *Vestígio*.

Lévinas recorda as *teofanias* apresentadas no Antigo Testamento, na *Torah* (*Pentateuco*), os diálogos entre Deus e Moisés durante o *Êxodo* e durante o *Pacto da Aliança*. Mas significativa é a ilustração a partir da *Sarça Ardente*. Deus “revela-se” numa montanha a Moisés de maneira enigmática, como uma *Sarça Ardente*. A voz que brota do fogo santo é a voz de Deus. Moisés prontamente atende o seu chamado, mas não ousa levantar os olhos a fim de contemplar a glória do Criador. No rochedo de Horeb, mais uma vez Moisés se encontra com a glória e, desta vez, atreve-se a contemplá-la. Mas ela escapa.

A transcendência, a partir do *Enigma* que reluz no Rosto, é uma presença-ausência, manifesta-se sem desvelar-se. A transcendência é enigmática, pois é pura passagem de um passado que nunca foi passado, porque não conhecido ou vivido, num dado momento como presente. “Esse ‘atraso’ marca precisamente nossa condição de criatura” (BUCKS, 1997, p. 121).

A proximidade do *Terceiro* no Rosto é enigmática. “A ambivalência ou dilema no Enigma está na ligação entre ‘Ele’ e o Outro humano que visita como Olhar¹⁴ despojado de fenômenos no vestígio do Ele, desde a transcendência enigmática, e permanece assim a seu modo na mesma enigmaticidade” (SUSIN, 1984, p. 246-247). Neste momento uma questão se apresenta: “O ‘além’, donde vem o Rosto e que fixa a consciência na sua retidão, não será igualmente uma idéia compreendida e desvelada?” (LÉVINAS, 1993b, p.71).

O “além” de onde vem à significação do Rosto não é exatamente um horizonte ou pano de fundo a partir do qual o Rosto torna-se-nos presente, não é um “outro Mundo” atrás do Mundo. “O *além* é precisamente além do ‘mundo’, isto é, além de todo desvelamento, como o Uno da primeira hipótese do Parmênides que transcende todo conhecimento, tanto simbólico como significado” (LÉVINAS, 1993b, p. 71). Para Platão, o Uno está excluído de qualquer possibilidade de revelação, ainda que tal revelação aconteça de maneira indireta. O Uno está para “além” de qualquer desvelamento ou dissimulação,

¹⁴ Como foi dito em nota anterior, “Visage” aparece em Susin traduzido por “Olhar”.

pois “o Ser e o conhecimento são demasiados pequenos para contê-lo” (SUSIN, 1984, p. 241).

Seja como for, o *Ausente* figura no Rosto do Outro e possui uma significação. Como assinala Lévinas (1993b, p. 73), “a relação que vai do Rosto ao Ausente se dá fora de toda revelação e de toda dissimulação, como uma terceira via excluída por estas contraditórias”. Mas se este “além” não figura como um “Mundo novo” por trás do Mundo, não sendo, portanto, um “lugar”, como é possível manter uma relação com este “além” e qual a natureza desta relação?

Para o filósofo, “no ser, uma transcendência revelada inverte-se em imanência, o extraordinário insere-se numa ordem, o Outro é absorvido no Mesmo” (LÉVINAS, 1993b, p. 73). Mas o Outro é uma presença já tornada passado. Trata-se de um tempo irrecuperável. A tal presença que já se converteu em passado, este tempo irrecuperável, “além” que se insinua sem anunciar-se, através do Rosto, Lévinas chama de *Vestígio*. “O além donde procede o Rosto significa como vestígio” (LÉVINAS, 1993b, p. 73). E ainda: “O Rosto está no vestígio do Ausente absolutamente revoluto, absolutamente passado, retirado naquilo que Paul Valéry chama ‘profundo passado, passado jamais suficiente’ e que introspecção alguma saberia descobrir em Si” (LÉVINAS, 1993b, p. 73). A transcendência do *Ausente* permanece intocada na medida em que este vem, a partir do Rosto, como *Vestígio*, “[...] transcendência sempre passada do transcendente” (LÉVINAS, 1993b, p. 73).

A relação que o Eu mantém como o *Vestígio* está fundada na irretidão¹⁵, uma relação lateral porque incapaz de englobar a transcendência, relação fora da ordem do Ser e da imanência, relação “[...] a um passado irreversível” (LÉVINAS, 1993b, p. 73). A eternidade, afirma o pensador lituano, dirige-se ao passado, como irreversibilidade temporal, onde o *Vestígio* encontra sua salvaguarda.

Embora seja um sinal, o *Vestígio* não é um “simples sinal”. Um “simples sinal” indica uma ordem a ser apreendida e, portanto, inscreve-se na dimensão do Ser, daquilo que pode ser desvelado e compreendido. Todavia, o *Vestígio*, como o pensa Lévinas, é um “para além do Ser”. O seu sentido guarda um “excedente” ao “simples sinal”. A originalidade do *Vestígio* consiste no fato dele significar para além da ordem do Mundo. Por isso, ele não pode ser um “simples sinal”. “O vestígio (*trace*) autêntico, pelo contrário, desconcerta a ordem do mundo. Ele vem ‘sobre-impressão’” (LOPES-NUNES, 1991, p. 15). O *Vestígio* já é um *Vestígio*. O vestígio, como sinal, apaga suas marcas, como um criminoso que apaga as suas impressões da cena de um crime, tornando-o perfeito.

¹⁵ “A relação entre significado e significação é, no vestígio, não correlação, mas a própria irretitude” (LÉVINAS, 1993b, p. 73).

O vestígio não é um sinal como outro. Mas exerce também o papel de sinal. Pode ser tomado por um sinal. O detetive examina como sinal revelador tudo que fica marcado nos lugares do crime, a obra voluntária ou involuntária do criminoso; o caçador anda atrás do vestígio da caça; o vestígio reflete a atividade e os passos do animal que ele quer abater; o historiador descobre, a partir dos vestígios que sua existência deixou, as civilizações antigas, como horizonte de nosso mundo. Tudo se dispõe em uma ordem, em um mundo, onde cada coisa releva outra ou se releva em função dela. Mas, mesmo tomado como sinal, o vestígio tem ainda isto de excepcional em relação aos outros sinais: ele significa fora de toda intenção de fazer sinal e fora de todo projeto no qual ele será visado (LÉVINAS, 1993b, p. 75).

O vestígio é um vazio, uma desolação. Aquilo que se anuncia no Rosto retira-se imediatamente, quando eu ouso percebê-lo. Assim, o vestígio do Rosto apresenta-se como Enigma, “[...] não é o elemento de um caminho, mas o vazio de uma passagem” (LOPES-NUNES, 1991, p.16).

O vestígio é a passagem de um Outro que nunca esteve presente no Rosto. “A menção que Lévinas faz aqui ao tempo indica o tempo como retirada de um Outro, e não a degradação da ‘durée’ (duração) – no sentido bergsoniano do termo” (LOPES-NUNES, 1991, p.17). Lévinas esclarece:

O vestígio é a inserção do espaço no tempo, o ponto em que o mundo se inclina para um passado e um tempo. Este tempo é retiro do Outro e, por conseqüente, de forma alguma degradação da duração, integral na memória. A superioridade não reside numa presença no mundo, mas uma transcendência irreversível (LÉVINAS, 1997a, p. 243).

Somente um Ser absoluto, capaz de realizar a transcendência em relação ao Mundo, é capaz de deixar um vestígio. “O vestígio é a presença daquele que, falando propriamente, jamais esteve ali, daquele que é sempre passado” (LÉVINAS, 1993b, p.77-78).

O “para além do Ser” que o Rosto envia não pode ser compreendido a partir do Eu-Mesmo. “A ordem pessoal a que o Rosto nos obriga está para além do Ser” (LÉVINAS, 1997a, p.240). O “para além do Ser” sugere uma terceira direção, “além do Ser” e do “não-Ser”. “*Além do Ser é uma terceira pessoa* que não se define por si mesma, pela ipseidade” (LÉVINAS, 1997a, p.240. Grifo do autor). A terceira pessoa que se “anuncia retirando-se”, a partir do vestígio, coloca-se além da possibilidade do jogo imanência-transcendência, próprio da Ontologia. Lévinas utiliza o pronome “Ele” para assinalar este “além” de onde surge o Rosto.

O perfil que, por meio do vestígio, se apodera do passado irreversível é o perfil do “Ele”. O além de onde vem o rosto é a terceira pessoa. O pronome *Ele* exprime exatamente a sua irreversibilidade inexprimível, isto é, que já

escapou a toda a revelação, como a toda dissimulação - e nesse sentido, absolutamente não englobável ou absoluto, transcendência num passado ab-soluto (LÉVINAS, 1997a, p.241. Grifo do autor).

“Falar do absolutamente transcendente em *terceira pessoa* – Ele – significa que ele está de certo modo na linguagem, mas, sobretudo que ele permanece além da linguagem, além da presença dos falantes, além do tempo recuperável”, diz Susin (1984, p.241. Grifo do autor). O “Ele”, que designa a terceira pessoa que já se retirou no vestígio do Rosto, é um apenas um “pro-nome”. Não acusa nenhuma identidade. A terceira pessoa que se anuncia no “Ele” é ab-solutamente inapreensível, uma vez que sua referência, a partir do “Ele”, é indireta na relação ao Outro.

Para Lévinas, a inapreensibilidade da terceira pessoa, o “Ele” que se anuncia na ausência, como vestígio a partir do Rosto, tem em Plotino (Enéada V) uma referência, quando este situa o “Uno” para além dos domínios da Ontologia. “Plotino concebeu a ajuntamento a partir do Uno como não comprometendo nem a imutabilidade nem a separação absoluta do Uno” (LÉVINAS, 1997a, p.243). Todavia, ainda que não situado na ordem do Mundo, do Uno plotiniano “[...] procede uma emanção – um vestígio – que não é uma causa no Mundo das causas e efeitos” (SUSIN, 1984, p. 241). Enquanto tal, o Uno permanece nele mesmo. De qualquer maneira, aquilo que dá origem aos seres não é algo diferente dele mesmo. O Uno é a própria causa deste, ainda que se mantenha fora da ordem do Mundo. O Uno é um vestígio anterior ao Ser, mas que engendra o próprio Ser. O Ser é, então, um vestígio do Uno.

O vestígio é um modo de interromper a fenomenologia, na medida em que ele nem aparece tampouco se dissimula e, por isso, não se dá à compreensão. A este perfil do vestígio, fundado em sua absoluta não englobalidade e na transcendência como passado absoluto, Lévinas chamado de *Eleidade*¹⁶.

A eleidade da terceira pessoa é a condição da irreversibilidade. Esta terceira pessoa que no rosto já se retirou de toda a revelação e de toda a dissimulação, que passou – essa eleidade – não é um ‘menos que o ser’ relativamente ao mundo onde o rosto penetra; é toda a enormidade, toda a desmensura, todo o Infinito do absolutamente outro, que escapa à ontologia. A suprema presença do rosto é inseparável dessa suprema e irreversível ausência que funda a própria eminência da visitação (LÉVINAS, 1997a, p. 241).

O terceiro, o “Ele” que passou deixando seu vestígio no Rosto, mantém uma relação comigo, mas não baseada na consciência que dele tenho. Ele não é temático. O

¹⁶A palavra *Eleidade* encontra sua raiz no termo latino “il” A partir do pronome pessoal *IL/ILLE* (3ª pessoa), Lévinas criou o neologismo francês *Illeité*, traduzindo para o português como *Eleidade*, a fim de designar ou expressar Outrem (3ª pessoa) não como um *Tu* ou um *alterego*, o que poderia sugerir uma reversibilidade da transcendência em imanência.

Rosto apresenta-se como expressão da alteridade absoluta, na medida em que permite a passagem do terceiro no face a face com o Mesmo. “A manifestação do rosto não releva a totalidade de sua extensão” (KUIAVA, 2003, p. 195). Susin descreve esta relação como um “drama a três¹⁷”. O “além” – “Ele”, a terceira pessoa – que deixou o seu vestígio no Rosto, é a fonte responsável pelo brilho da exterioridade, pois “[...] é no vestígio do Outro que reluz o rosto: o que aí se apresenta está por absolver-se da minha vida e me visita como já absoluto” (LÉVINAS, 1993b, p.79).

A Eleidade – o perfil do “Ele” –, não seria, digamos, a “coisidade” da *coisa*. A *coisa* está à minha disposição na medida em que com ela mantenho uma relação baseada no conhecimento. Todavia, o Outro “[...] não está sob uma categoria” (LÉVINAS, 1988a, p. 56). Por compreenderem a natureza desta relação, Buber e Marcel¹⁸ utilizam o “*Tu*” a fim de descrever a relação ao Outro ser humano. Nosso autor, neste ponto, concorda com estes dois pensadores. Todavia, “Lévinas [...] quer ir mais ao fundamento da relação espiritual que fundamenta as relações humanas” (LOPES NUNES, 1991, p. 20). E ainda: “Buber distinguiu a relação com o Objecto, que seria guiada pela prática, da relação dialogal que atinge o Outro como Tu, como parceiro e amigo” (LÉVINAS, 1988a, p. 55).

Ocorre, contudo, que a relação *Eu-Tu*, como a pensam Buber e Marcel, “[...] conserva [...] um caráter formal: pode unir o homem às coisas, assim como o homem ao homem” (LÉVINAS, 1988a, p. 55-56). Para Lévinas, Buber parece não ter exposto de maneira positiva o fundamento da relação *Eu-Tu*. A relação *Eu-Tu* conservaria, assim uma reciprocidade, “[...] proclama uma inter-relação de igualdade entre o *Eu* e o *Tu*, o que para Lévinas levaria à simetria” (MELO, 2003, p.113). Na relação ao Outro ser humano, o Rosto não permanece imóvel. O Rosto é a expressão do movimento do encontro ao Outro. “O Rosto é por si mesmo visitação e transcendência”, diz Lévinas (1997a, p. 245). O Rosto, como abertura, é vestígio da eleidade, e não a própria eleidade. O *Tu* não é ab-soluto, na medida em que se encontra entre o *Eu* e o *Ele*. A verdadeira alteridade é ab-soluta, vem do *Alter* e no Rosto deixa o vestígio de sua passagem. “A eleidade é a origem da alteridade do Ser [...]”, diz Lévinas (1997a, p. 245).

Dissemos que o vestígio é vestígio de um “Ele”, cujo perfil é a “Eleidade”, ou seja, um *Terceiro* que se anuncia na relação que se estabelece entre o *Eu* e o Outro. Neste momento, um questionamento é sugerido: o “Ele” que se mostra como vestígio no Rosto, essa “eleidade”, seria a revelação de Deus? Dito de outra maneira: o Rosto seria a imagem de Deus? Lévinas (1997a, p. 245) responde a esta pergunta:

¹⁷ “As relações ‘melhores’ instauram no reino do bem um novo ‘drama’. Lévinas se refere a um ‘drama com múltiplos personagens’(o estrangeiro, a viúva, o órfão e o pobre), uma ‘divina comédia’, ou mais frequentemente, um ‘drama a três’. Se o drama familiar é a fundação de uma história de relações mais altas no reino do ser, o drama a três articula as relações melhores que o ser, põe em cena uma historia sacra e fundacional de ordem absolutamente diversa do drama greco” (SUSIN, 1984, p.240).

O Deus que passou não é o modelo de que o rosto seria a imagem. Ser à imagem de Deus não significa ser o ícone de Deus, mas encontrar-se no seu rasto. O Deus revelado da nossa espiritualidade judaico-cristã conserva todo o infinito da sua ausência que existe na própria ordem pessoal. Ele mostra-se apenas pelo seu vestígio, como no capítulo 33 do Êxodo. Ir na Sua direção não é seguir esse vestígio que não é um sinal, é ir na direção dos Outros que se mantêm nessa pista.

O Rosto do Outro não é um ícone de Deus. Por ícone e imagem entendemos modos de representação. O Rosto está para além da dimensão fenomênica, pois o seu sentido tem lugar apenas na Metafísica. Todavia, para Lévinas (1988b, p. 83), “no acesso ao Rosto, há certamente também um acesso à idéia de Deus”. Lévinas não tem a intenção de atribuir um significado religioso ou místico às suas reflexões filosóficas. Como assinala Pivatto (2002, p. 178), “Lévinas não é um pensador religioso. O tema Deus não é central na sua obra considerada como um todo”. São centrais em sua obra os temas da Transcendência, da Metafísica, da Alteridade e da Ética.

Contudo, a temática de Deus “[...] que no início de sua produção filosófica praticamente não aparece, vai tomando espaço crescente em sua reflexão à medida que toma consciência que a questão de Deus é incontornável numa filosofia rigorosa” (PIVATTO, 2002, p. 178-179). Lévinas afasta-se programaticamente de todo e qualquer enfoque não-filosófico acerca da temática de Deus. Esses enfoques (a Religião em geral, a Mística, etc) não assinalam a transcendência absoluta de Deus, tornando-o um ente capaz de representação. Tornam Deus um mero “objeto” necessário à vida humana, como se fora uma compensação pelos infortúnios do “aqui embaixo”.

Lévinas não aceita a distinção que geralmente se estabelece entre o “Deus dos filósofos” e o “Deus bíblico” — o Deus de Abrão, Isaac e Jacó —, “[...] como se esse divórcio fosse insuperável e como se a relação a Deus não fosse possível na ordem racional” (PIVATTO, 2002, p. 179). Não há divórcio entre *fé* e *razão*. Estas duas ordens conciliam-se na dimensão ética da vida humana.

Em Lévinas, Deus figura, sobretudo, em termos éticos. A tarefa do filósofo consiste em “[...] descontaminar Deus, de propor uma nova inteligibilidade da relação Deus-homem e um novo sentido para o homem além de instaurar a religião como instância ética” (PIVATTO, 2002, p. 179). Lévinas pensa Deus para além da onto-teo-logia. “A onto-teo-logia consiste em pensar Deus como ente e pensar o Ser a partir deste ente superior ou supremo” (LÉVINAS apud PIVATTO, 2002, p. 180).

¹⁸ Ver *Totalité et Infini*, p. 55.

Para Lévinas, o verdadeiro Deus ainda vive, mas não a partir do discurso da onto-teo-logia, que tratou de expor Deus, em suas diferentes formas históricas, a partir das categorias do Ser e do ente. Esta maneira equivocada de pensar Deus foi responsável, segundo Lévinas, pela disseminação no Ocidente da chamada cultura da “morte de Deus” e da “morte do homem”.

Será a partir da Ética que Lévinas tentará descontaminar Deus do Ser. Deus é um “outro que o Ser”. Não é objeto, não está fadado ao desvelamento. Sua transcendência permanece absoluta. Sobre isto comenta Lévinas: “Mas entender um Deus não contaminado pelo ser é uma possibilidade humana não menos importante e não menos importante e não menos precária que a de tirar o ser do esquecimento em que teria caído na metafísica e na Onto-Teo-Logia” (LÉVINAS, 1978, p. 10)¹⁹. Não será nosso objetivo aqui expor com rigor todo o conteúdo da crítica leveinasiana ao Deus da Onto-Teo-Logia²⁰.

Para Lévinas, não há acesso direto à idéia de Deus. “Ele” não se dá ao nível de uma intuição intelectual. Todavia, Lévinas quer pensar Deus a partir da ordem do pensamento filosófico. A fim de que sua transcendência permaneça intacta, Lévinas afirma que a relação a Deus não pode obedecer à estrutura (epistemológica) *Noese-Noema*, pois Deus não pode ser dado à consciência intencional. Mas se a transcendência de Deus permanece absoluta, qual será a natureza desta relação? Sua natureza é metafísica, visto que ambos – Eu e Deus – permanecem separados, dispostos a entrar em contato, mas também, a sempre recusar a esse contato.

Em que pese o acesso a Deus não se efetivar de maneira direta, em que consiste tal “revelação” (indireta) de Deus ao Eu-Mesmo? É a partir do Rosto que se desenrola a intriga ética entre o Eu-Mesmo e Deus. “O Rosto do Outro não é a figura de Deus nem a imagem de Deus; no Rosto humano esboça-se somente o sinete de sua passagem”, afirma Lopes Nunes (1991, p.27-28). Um encontro com Deus só pode dar-se a partir do âmbito das relações intersubjetivas. Somente neste contexto a palavra “Deus” pode adquirir um significado concreto.

O Outro, a partir do qual Lévinas pensa o “Bem além do Ser”, é tanto Deus quando o Outro homem. Como Demiurgo do Universo, Lévinas pensa Deus. Mas a revelação desse Outro como Bem acontece, também,

¹⁹ “Mais entendre un Dieu non contaminé par l'être, est une possibilité humaine non moins importante et non moins précieuse que de tirer l'être de l'oubli où il serait tombé dans la métaphysique et dans l'ontothéologie”.

²⁰ A este respeito, ver os seguintes trabalhos: PIVATTO, Pergentino. *A questão de Deus no pensamento de Lévinas*. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). **O Deus dos Filósofos contemporâneos**. Petrópolis Vozes, 2002; PIVATTO, Pergentino. *Elementos de reflexão sobre a questão de Deus em Heidegger e Lévinas*. In: SUSIN, Luiz Carlos et al. **Éticas em Diálogo: Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003; LÉVINAS, Emmanuel. *Um deus homem?* In: _____. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade** Petrópolis: Vozes, 1997.

[...] concretamente no Rosto (olhar) humano, que a seu modo também é além do Ser, que é precisamente a revelação e o mandamento do bem, que valoriza os valores, e que Lévinas indica no verbo ‘valer’: o outro enquanto mandamento enviado pelo bem, ‘valoriza’, ou seja, infunde bondade, faz vibrar com seu vigor e energia de bem, tornando valioso o que foca e investe. Como o Ser vibra em todo o evento de ser, em todo ente, o bem envia o Outro – evento da bondade – para a vibração de todo valor, de toda bondade (SUSIN, 1984, p. 238).

É preciso compreender que em momento algum Lévinas afirma que no Rosto do Outro se anuncia Deus, como se o Rosto fosse sua imagem. Não há mesmo semelhança entre o Rosto e Deus. Aqui, a imagem (o Rosto) não corresponde à realidade (Deus). Mas o enigmático é que Deus deixa seu vestígio no Rosto, como “[...] Rosto (olhar) nu, pobre, estrangeiro, brilhando sem ser, ou seja, exibição de ser, mal na sua pele, é o único lugar em que a imagem convém a Deus, como imagem despojada, ou o paradoxo de uma ‘imagem sem imagem’” (SUSIN, 1984, p. 239). Assim, o Outro, a partir do Rosto, não absorve a realidade de Deus, como se fosse a própria imagem de Deus. O Rosto não é sua sombra, mas lugar onde brilha sua transcendência e o bem. É na presença do Rosto que estamos próximos a Deus ou “onde” Deus se faz próximo, com responsabilidade para com o Outro.

O Outro (ser humano) e o Infinito (o Absoluto, Deus) são apenas desejáveis. Não podem ser consumidos pela consciência intencional. O Desejo metafísico pelo Outro e por Deus alimenta-se de sua própria fome. A manutenção da relação ética que se estabelece ou a estabelecer-se não pode prescindir da manutenção da transcendência do Outro (onde Deus insinua-se como vestígio).

Para Pivatto (2002, p. 190), “o infinito ordena ao desejante o serviço do próximo. O mandamento tem precisamente esta significação: obediência à ordem do Infinito de amar o próximo”. É preciso ressaltar que, aqui, o “amor” não é sinônimo de *Eros* ou de Egoísmo. Não há relação direta ou diálogo com Deus, mas é através do amor, em sua forma mais austera, como responsabilidade para com o Próximo, até a substituição, que Lévinas vislumbra a possibilidade da Ética, como relação “pré-original”. Para Lévinas, é a partir das relações intersubjetivas, domínio da Ética, que a palavra “Deus” pode adquirir um sentido, bem como sua única e singular possibilidade de vir à idéia.

Ir a Deus significa, antes, ir ao próximo, a partir da responsabilidade, como “amor sem Eros”. “O outro é o lugar indispensável da verdade da minha relação com Deus; porém, o outro em sua alteridade, e não como ícone, nem como mediador, nem como reflexo, mas na relação ética” (PIVATTO, 2002, p. 191). E ainda: “[...] a relação ética define-se contra o sagrado e a mística por esquecerem ou ignorarem o mandamento do amor ao próximo, à responsabilidade para com o indesejável” (PIVATTO, 2002, p. 190). A Religião é, de fato, a Ética, relação frente a frente, irreduzível, cujo cenário é a história e o homem seu artífice. É

na história, palco de conflitos, antagonismos, lutas pelo reconhecimento e dignidade da pessoa humana, que o nome Deus brilha em toda sua magnitude.

Deus e o homem estão absolutamente separados. O fato de Deus deixar um vestígio no Rosto não significa que “Ele” está em co-presença. Lévinas fala de uma criação *ex nihilo* ao referir-se ao homem. Após a criação, abre-se um vazio, um interstício entre o Criador e a Criatura, como se o homem não encontrasse sua origem em Deus. Deus passa a ser, assim, a não-origem ontológica do homem. Absoluto e sem origem, o homem, sem relação com o Criador, é para si, pura identificação e interioridade. Aquilo da qual depende é justamente o que lhe coloca “de pé” no Mundo. Sua dependência face aos víveres afirma, paradoxalmente, sua independência. A vida interior, fruição e gozo a partir da sensibilidade, correspondem àquilo que Lévinas denomina de *psiquismo*, momento necessário e constitutivo da subjetividade.

Constituída como *psiquismo*, a subjetividade vive fora de Deus, é atéia. A noção de *ateísmo*, em Lévinas, não diz respeito à negação ou afirmação – possibilidade – de Deus. O *ateísmo* levinasiano possui uma conotação ontológica. “É um ateísmo como intervalo abissal, feito por um ‘ponto morto’ ontologicamente intransponível entre o eu e o rosto. Assim, com a interioridade do eu absolutamente separada, toda transitividade ao Outro poderá ser feita entre absolutos, num mundo *profano e leigo*” (SUSIN, 1984, p. 46-47. Grifo nosso).

Como explica o filósofo lituano, é preciso conceber uma separação radical entre os termos para que haja a possibilidade da relação, pois só pode haver relação entre os termos – o Mesmo, o Outro e o Terceiro (a Eleidade e Deus) – se a transcendência destes estiver assegurada. Todavia,

[...] o distanciamento absoluto não pode significar indiferença para com os homens. Os homens não foram suscitados e, a seguir, jogados no mundo como seres abandonados. O mundo foi dado. O distanciamento da Eleidade traduz-se na inscrição da responsabilidade para com o outro, garantindo a não in-diferença e, ao mesmo tempo, a ruptura do finalismo (PRIVATTO, 2002, p. 192).

Dessa maneira, o verdadeiro serviço religioso converte-se em Ética, isto é, a partir das relações intersubjetivas chega-se a Deus, mas conservando sua transcendência. Neste sentido, afirma Susin (1984, p. 218): “Os desígnios de Deus – Ele, Infinito e Bem – proibem o conhecimento de si ignorando eticamente o outro homem”. Toda e qualquer relação ao transcendente será uma relação social. Não se trata de uma *mística* ou *êxtase* de Deus.

O mandamento divino como amor ao próximo não é um simples sentimento. Trata-se da responsabilidade pelo Outro, até as últimas conseqüências. O mandamento é

palavra que vem do “além”, que me ordena eticamente a realizar a ordem da justiça. Conhece-se Deus a partir da justiça, ou melhor, a justiça torna-se o conhecimento de Deus. Sobre isto, afirma Lévinas (1988b, p. 64): “Deus eleva-se à sua suprema e última presença como correlativo da justiça feita aos homens”. Deus não se adequa às estruturas cognitivas do homem não porque seja imperfeito, mas porque a relação ao infinito conserva a transcendência do divino. Não é possível nenhum conhecimento direto de Deus porque nenhum conceito é mais direto do que o face a face, dimensão onde o divino surge a partir do Rosto. Portanto, sem a Ética torna-se impossível conferir um “sentido” a Deus. “Ele” só se torna acessível a partir da justiça. “A ética é a óptica espiritual” (LÉVINAS, 1988b, p. 65). Contudo, é preciso lembrar que Outrem não é Deus, não é Deus encarnado, mas através do Rosto “Ele” se revela. O homem não seria um “rebaixamento” de Deus. Tampouco é permitido se pensar numa antropomorfização de Deus. Com efeito, o homem eleva-se a Deus a partir da justiça, que se faz ao seu desigual.

O Outro é o mais perto que posso chegar de Deus⁹⁵. Assim, “Lévinas proclama [...] o primado da ética sobre qualquer outra estrutura – estética, ontológica, teológica, religiosa em geral” (LÉVINAS, 1984, p. 249). Será a partir da Ética que tais estruturas ganharão sentido. Ir a Deus através da Ética: compreendê-lo como bondade e exigência de justiça. O esforço de Lévinas consiste em apontar as circunstâncias e o cenário onde à transcendência adquirir o seu sentido, enquanto responsabilidade, isto é, ser-para-o-Outro. Será a partir deste pano de fundo que Lévinas pensará o conceito de Religião, como sociabilidade, relação entre homens, irreduzível à compreensão.

O perfil da moralidade é a “intriga a três.” Todavia, não há equívocos entre os termos que compõe a relação. O Eu-Mesmo mantém relação com o Outro por excelência, o absolutamente Outro – Deus –, e com o Próximo, o infinitamente menos, mas outro que o absolutamente Outro. Mas a altura do Outro que o absolutamente Outro – Deus – provém do fato de apenas ele poder me conceder o perdão. O perdão de Deus está em minhas próprias mãos. Mas o perdão do Outro, só Ele pode conceder, nem mesmo Deus é capaz de tal feito. É nisso que consiste a altura do Outro em relação a Deus. “Nesta distinção ‘moral’, Deus – ‘Ele’ e bem – não tem exigências morais para si, é o outro homem a alteridade mais exigente do que Deus” (SUSIN, 1984, p. 251).

Se Deus é, enquanto fenômeno, absolutamente Ausente, o Rosto é o modo (moral) de sua apresentação. Este é o cenário onde a glória de Deus se faz presente. Não se trata de compreender a glória enquanto grandeza ou esplendor do divino. A glória é a

⁹⁵ Esta temática é desenvolvida por Lévinas em sua obra **De Dieu qui vient à l' idée** (De Deus que vem à Idéia), uma coletânea de artigos que trata de problemas referentes ao Ser e ao “além do Ser”. Se em **Totalité et infini** Lévinas inviabiliza a esfera intelectual como senda que conduz ao conhecimento de Deus, em **De Dieu qui vient à l' idée** Lévinas, a partir do ateísmo intelectual, pensa a possibilidade de um conhecimento e,

bondade que se realiza na relação ao Outro, como justiça e des-inter-essamento, como no mandamento do amor ao próximo – amor sem *Eros* –, como não indiferença e, portanto, responsabilidade ao infinito.

A subjetividade mantém relação com Deus por meio daquilo que atesta a sua unicidade, isto é, por meio da responsabilidade que todos somos intimados a assumir. Ser livre significa, assim, ser responsável. Como afirma Susin (1984, p. 254), “[...] sem ética, fica-se proibido falar de Deus”, na medida em que o único fundamento que pode ser proposto à Religião é a Ética. A Religião é a Ética. Sobre isto comenta Pivatto (2002, p. 197):

Ir a Deus é caminhar sem fim, arriscando sua vida numa resposta que testemunha bondade. A bondade desinteressada para com o próximo torna-se o único vestígio pelo qual Deus pode vir à idéia. O testemunho sincero da subjetividade exposta como responsabilidade-bondade na in-condição da gratuidade torna-se profetismo, no qual pode despontar, além da correlação e da onto-teo-logia, um sentido para Deus.

2.1 O Rosto e a Idéia do Infinito

O que nos diz o Rosto do Outro? Sem dúvida, há no Rosto uma verdade à qual o Mesmo aspira. E se a Filosofia aspira à verdade, ela deve ter algum interesse pelo Rosto. Como assinala Lévinas (1997a, p.201), a “verdade implica experiência”. Com efeito, a relação que o filósofo mantém com a realidade o envia para um “além”, a um outro plano. “Aquilo” que está para “além” da experiência, como estranho e diverso, é a verdade. Nesse sentido, como pensa Lévinas, “a verdade implicaria, [...] a transcendência” (LÉVINAS, 1997a, p. 201-202). Neste caso, no para “além” do Rosto. À Filosofia caberia, portanto, ir em direção ao absolutamente diferente, como busca pelo *heterônimo*. A partir desta compreensão de *Verdade*, a Filosofia torna-se-á Metafísica, indagação acerca do divino.

Contudo, é possível, ainda, pensar a noção de verdade como “[...] livre adesão a uma proposição, desfecho de uma investigação livre” (LÉVINAS, 1997a, p. 202). Neste caso, a verdade seria um acontecimento ou desdobramento da livre iniciativa do pensamento. Quer dizer, só haveria (ou seria possível) o acontecimento da verdade caso fosse possível conceber a liberdade ou *autonomia* do sujeito epistemológico.

Para Lévinas, essa liberdade não é senão a recusa do *ser pensante* em se alienar ao *ser pensado*. O Mesmo permanece em sua ipseidade, “[...] apesar das terras desconhecidas a que o pensamento parece levar” (LÉVINAS, 1997a, p.202). À Filosofia

portanto, de uma representação intelectual de Deus, mas a partir da Ética, como justiça feita ao Outro. A Ética é o fundamento de todo e qualquer conhecimento que se pretenda acerca de Deus.

caberia, por conseguinte, reconduzir ao Mesmo toda e qualquer exterioridade-alteridade. Sem obstáculos à representação, a subjetividade teria como conteúdo a *autonomia* e “à filosofia equivaleria [...] a conquista do ser pelo homem através da história” (LÉVINAS, 1997a, p. 202).

Lévinas constata que a História da Filosofia Ocidental foi, na maioria de seus momentos, uma apologia do Mesmo e de sua liberdade. Repensar a constituição da subjetividade e o sentido da liberdade do Eu são tarefas à que a reflexão levianasiana se propõe a realizar. A liberdade, a autonomia do *ser pensante*, é afirmada na medida em que toda e qualquer exterioridade, como outro (não-Eu), é reconduzida à imanência a partir de um termo médio e neutro – o *conceito*.

O conceito dissolve a alteridade do Outro e, aí, o estranho deixa de ser outro, passando a ser objeto e tema, perdendo sua identidade, isto é, sua “estranheza”. A Filosofia, como pensar racional, é uma egologia, isto é, uma busca pela verdade a partir de um Eu solitário. Neste sentido, “o conhecimento consiste em apreender o indivíduo que existe sozinho, não na sua singularidade, que não conta, mas na sua generalidade, a única em que há ciência” (LÉVINAS, 1997a, p 205).

É através da posse, a partir da fruição, do trabalho e do conhecimento, que a alteridade do diverso é suspensa. “Possuir é manter a realidade desse outro que se possui, mas suspendendo precisamente a sua independência” (LÉVINAS, 1997a, p.205). Pois bem, se toda exterioridade (não-Eu) perde a sua singularidade, reduz-se ou é apreendida por estratégias do pensamento, o que isto implica no âmbito das relações intersubjetivas? O Outro se dará apenas como coisa, objeto? O Outro não porá em questão a minha liberdade? A digressão a estas questões, que já nos são familiares, têm por objetivo preparar o pano de fundo para o surgimento de uma *idéia*, sem constituir representação, responsável por um *trauma* ou uma interrupção no poder do Mesmo: a *idéia do infinito*. E será no Rosto do Outro que a *idéia do infinito* brilhará em toda a sua significação.

Lévinas descreve o Rosto como lugar, por excelência, onde brilha a exterioridade e a transcendência, capaz de romper o círculo da totalidade, obra do processo de totalização e que encontra na razão e no Mesmo seu fundamento. A totalidade consiste numa apropriação e ordenação da realidade (exterioridade), de todo o transcendente. A totalidade é unidade, sistema de referências, possível a partir de contextos, obra da imanência e cujo discurso é a ontologia. Totalidade ou “Tudo no Todo”, “Tudo no Um”, a pluralidade- multiplicidade – como desdobramento dialético – a partir da universalidade.

Mas o Outro escapa a todo esquema formal. O sentido do Rosto não é dado por uma intencionalidade. O Outro se revela a partir do seu Rosto, é *kath'auto*. Isto porque o Rosto humano não é um mero fenômeno, pois ainda que “apareça”, envia para um “além”. O Rosto não se desvela ou é subtraído ao ocultamento a partir da Ontologia. Sua revelação

dá-se através da palavra falada, do *Dizer* que presta auxílio à sua própria manifestação, atualizando-a. A *manifestação* e o *manifestado* coincidem. Ou antes; o *manifestado* assiste à sua *manifestação*.

“O Rosto do Outro vem ‘do alto’, porquanto transcende minha compreensão. Nisto se anuncia sua dignidade divina”, diz Bucks (1997, p. 109). Encontro-me absolutamente em separado em relação ao Outro. Não somos comunidade. O fato da separação é o que inviabiliza qualquer compreensão que eu possa querer estabelecer em relação a Ele. O outro é assimétrico. “Tenho sempre mais obrigações perante o outro do que posso exigir dele com relação a mim” (BUCKS, 1997, p. 110). Suas necessidades materiais são minhas necessidades espirituais²¹.

O sentido do Rosto não é uma atribuição minha. Antes, ele próprio é o *primeiro significante*, origem de todo sentido. Portanto, há no Outro um *surplus* em relação ao Mesmo, isto é, o Outro é sempre mais que o Mesmo. No Rosto se exhibe toda a desmesura da alteridade. Lévinas pensa tal desmesura ou desproporção do Outro em relação ao Mesmo a partir da idéia cartesiana do infinito.

Para Lévinas, a representação não é a relação possível à transcendência. Ao utilizar o termo *idéia*, Lévinas não a torna, neste caso, como sinônimo de objetividade. Com a idéia do infinito, Lévinas quer expressar um conteúdo de pensamento à qual o próprio pensamento de modo algum pode conter.

Em Descartes, a idéia do infinito adquire uma conotação onto-teo-lógica. A idéia do infinito corresponde à Deus. As reflexões cartesianas acerca da idéia do infinito encontram-se presentes nas *Meditações*, especialmente, na 3ª Meditação. É preciso compreender que a idéia do infinito tem um papel fundamental na epistemologia cartesiana. Como assinala Cottingham (1995, p. 89),

[...] a principal tarefa na reconstrução cartesiana do conhecimento é progredir do conhecimento do eu pensante para o mundo objetivo da ciência. Essa transição é efetuada nas meditações por meio da reflexão sobre a idéia do infinito, que encontro em mim, mas que, em virtude de seu conteúdo representacional, reconheço como proveniente de algo exterior a mim.

O *cogito* tem o seu ponto de apoio fora de si, na idéia do infinito. O *eu penso*, primeira certeza indubitável, é capaz de duvidar, conhecer, imaginar, etc. e, a partir disso, é capaz também de perceber a sua finitude, logo, de “algo” que está para além de suas possibilidades. Isso significa que, para Descartes, o *cogito* só tem compreensão de sua finitude porque existe algo exterior a ele com maior realidade objetiva, isto é, uma

²¹ Este pensamento quer expressar justamente a precedência (ética) do Outro em relação ao egoísmo material e homicida do eu.

substancia infinita ou, simplesmente, o infinito. Disto decorre que a percepção que o finito (o *eu penso*) possui do infinito (Deus) é anterior à percepção de si mesmo. A idéia do infinito é, assim, a mais clara e distinta entre todas as idéias, pois é a única dotada de absoluta perfeição.

Para admitir a sua imperfeição, o sujeito precisa ter acesso à idéia de um ser (mais) perfeito. Sem tal idéia – a idéia do infinito – ele não seria capaz de perceber a sua própria finitude. Segundo Descartes, essa idéia está presente no sujeito desde o seu começo na ordem espaço-temporal. Mas ainda que pudessemos elaborar tal idéia, a mais clara e distinta entre todas as idéias, o seu conteúdo (*ideatum*) seria inabarcável pelo entendimento. Em outras palavras, o conteúdo dessa idéia seria “demais” para o pensamento do sujeito. Assim, *o eu penso* descobre que não é *causa sui*.

Pois bem, algumas questões se apresentam neste momento. Se a idéia do infinito é anterior ao finito, como aquela pode se fazer presente neste? Como o infinito vem à idéia? Como o finito pode ter a idéia do infinito? Para Cottingham, Descartes está ciente destas dificuldades e trata de resolvê-las a partir da distinção que estabelece entre entender (*intelligere*) e aprender por completo ou compreender (*comprehendere*). Para Descartes, não se trata de compreender os incontáveis atributos de Deus, ao qual só posso ter acesso negativamente, isto é, a partir do conceito de negatividade, em oposição aos atributos finitos do sujeito.

Como pensa Descartes, fundamental é que eu possa entender o infinito, ou seja, entender a formalidade da sua idéia, como “aquilo” que escapa ao pensamento, não porque ele é finito, mas porque “a transcendência não é a negatividade” (LÉVINAS, 1988a, p. 28). A mente humana é capaz de entender o infinito sem, contudo, compreendê-lo. Aliás, o que interessa à Lévinas e o que Descartes quer destacar em relação ao infinito é exatamente a estrutura formal desta idéia.

Importa ressaltar nesta digressão, que o entendimento humano simplesmente não pode reconhecer os limites do infinito, isto é, de Deus, pois simplesmente não existem tais limites. Apenas no caso de Deus, sua infinitude é positiva. Para as “outras coisas” – como a extensão do universo, por exemplo –, o entendimento nos informa, negativamente, que os limites eventuais que possam ter não são conhecidos por nós. Dessa maneira, não é sem razão que Descartes reserva o termo infinito apenas para referir-se a Deus, enquanto que para outros elementos ele reserva o termo indefinido.

A meu ver não se trata de moderação excessiva, mas sim de cuidado, dizer que algumas coisas são indefinidas em vez de infinitas. Deus é a única coisa que entendo positivamente como infinita, ao passo que, no caso de outras coisas, como a extensão do mundo, o número de partes em que se divide a matéria, confesso não saber se são absolutamente infinitas; sei simplesmente que não conheço seu fim, e assim, vendo-as de meu próprio

ponto de vista, denomino-as indefinidas (DESCARTES apud COTTINGHAM, 1995, p. 90).

É preciso dizer ainda, segundo Descartes, que a idéia do infinito, a idéia de Deus, foi posta em nós desde a *Criação*, como a marca do *Criador* na Criatura. Em Descartes, é assim que o infinito vem à idéia. Este é o itinerário do chamado *Argumento da Marca Impressa*. Este argumento é desenvolvido na 3ª Meditação. O argumento enuncia que é preciso inferir a existência de Deus como necessária, uma vez que já se encontra na mente daquele que medita. Tal idéia deve possuir obrigatoriamente uma *causa*. Todavia, a causa da idéia do Infinito não sou eu, visto que o infinito não pode ser originado pelo finito. A idéia de Deus possui mais realidade objetiva que a idéia de uma substância finita. Para Rovighi (2000, p. 88), “[...] Descartes aplica às idéias um princípio que considera evidente (*lumine naturali manifestum*), isto é, que a causa deve conter em si, *formaliter* ou *eminenter*, ao menos tanta realidade quanto a que o efeito contém [...]”. Rovighi enuncia a argumentação:

A causa de uma idéia deve conter em si (*formaliter* ou *eminenter*) ao menos tanta realidade formal quando é a realidade objetiva da idéia. Ora, eu, que sou substância pensante, contendo eminenter em mim tanta realidade quanto aquela que pode ser contida em todas as coisas das quais tenho idéias – com exceção de uma: a idéia de Deus. Eu mesmo poderia ser, portanto, a causa das idéias dos corpos, dos outros homens, dos anjos; mas não posso ser eu a causa da idéia de Deus, que é a idéia de uma substância infinita, ao passo que sou finito. Portanto, deve existir uma substância infinita sumamente inteligente e potente, como causa da idéia que dela tenho (ROVIGHI, 2000, p. 88)¹⁰⁹.

A idéia do infinito não é dada pela negatividade. Posso realmente esta idéia em minha mente, posta “lá” pelo próprio Deus, no ato da Criação.¹¹⁰ Portanto, a idéia do infinito é uma idéia inata. Ser finito e ter a idéia do infinito não consiste em paradoxo lógico, na medida em que sua causa é uma Substância infinita. Como afirma Descartes, não é preciso que eu a *compreenda*, apenas que a *entenda*. O fato de que eu existo (*cogito ergo sum*) e que a idéia de Deus está em mim, são provas de que tal ser perfeito e infinito existe, visto que a causa deve ser tão real (objetiva) quanto o seu efeito.

Se na 3ª Meditação Descartes desenvolve o *Argumento da Marca Impressa*, onde acaba por considerar a existência de Deus a partir de sua idéia, então presente no meditador, na 5ª Meditação o itinerário da reflexão cartesiana terá como pano de fundo o

¹⁰⁹ A autora utiliza a edição completa das obras de Descartes, organizada por Ch. Adam e P. Tannery. Paris: Cerf, 1987-1913.

¹¹⁰ Ao criar-se, Deus deve ter “[...] posto em mim essa idéia, para que configurasse, por assim dizer, a marca do artesão impressa na obra” (DESCARTES apud COTTINGHAM, 1995, p. 14). Cottingham utiliza a edição completa das **Oeuvres de Descartes**, organizada por ch. Adam e P. Tannery, edição em 12 vols. Paris: Vrin/CNRS, 1964-76.

desenvolvimento do *Argumento Ontológico*. Aqui a existência de Deus não será mais dada a partir da sua idéia, presente no meditador, como idéia do infinito, que por sua perfeição, não encontra sua *causa* no finito, devendo proceder, portanto, de um superior, cuja realidade deve necessariamente ser admitida.

De fato, o termo *argumento ontológico* deve-se na verdade a Kant, que destacou um tipo especial de prova da existência de Deus, abstraindo toda experiência e onde a existência de Deus é afirmada *aprioristicamente* através de conceitos. O ponto nevrálgico do *Argumento Ontológico* consiste na idéia de que a *essência* de Deus não pode estar separada de sua *existência*. Na verdade, Santo Anselmo já apresentara séculos antes uma primeira versão deste argumento. Para o Santo (apud COTTINGHAM, 1995, p. 23), “[...] um ser em relação ao qual nada de maior se pode conceber tem necessariamente que existir, não só em nosso pensamento, mas na realidade”¹¹². Portanto, da essência de Deus, isto é, de seus atributos, infere-se a sua existência, necessariamente. Pensar um ser perfeito sem admitir a sua existência, sinal de sua própria perfeição, seria algo contraditório e, portanto, absurdo.

Toda esta longa digressão acerca da idéia do infinito se faz necessária, a fim de compreendermos as razões pelas quais Lévinas retoma esta noção da filosofia cartesiana. Lévinas não está preocupado em provar a existência de Deus e estruturar uma epistemologia a partir desta reflexão. Esse é o objetivo de Descartes. Lévinas pretende aplicar a idéia do infinito ao problema da alteridade. Para Lévinas, a idéia do infinito é uma noção cujo conteúdo é estritamente filosófico. Interessa a Lévinas a estrutura formal que guarda a idéia do infinito: “Mas é a análise cartesiana da idéia do infinito que, da maneira mais característica, esboça uma estrutura de que apenas queremos conservar, aliás, o desenho formal” (LÉVINAS, 1997a, p. 209). Em que consiste este desenho formal da idéia do infinito e como se dá sua aplicação ao domínio da alteridade?

Em Descartes, o *meditador* não pode ser a *causa* da idéia do infinito, na medida em que ela é de uma perfeição tal insuportável pelo pensamento finito. Quer dizer, o sujeito (continente) não pode conter tal idéia (conteúdo). E o conteúdo desta idéia é, “simplesmente”, Deus. Aqui, o ser conhecido (Deus) não adentra no ser cognoscente via teoria. E isto acontece porque o *ideatum* ultrapassa a idéia. Quer dizer, enunciar “idéia do infinito” já seria uma extrapolação lógica, aquilo que não pode ser contido, isto é, ser alvo de representação por uma idéia. A idéia não diminui a distância entre o meditador e o *ideatum*. Sobre isto, comenta Lévinas (1988a, p. 36. Grifo nosso):

A distância que separa *ideatum* e idéia constitui aqui o conteúdo do próprio *ideatum*. O infinito é característica própria de um ser transcendente, o

¹¹² A obra de Santo Anselmo onde se encontra o *Argumento Ontológico* é **Proslogion**, Capítulo III.

infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único ideatum do qual apenas pode haver uma idéia em nós, está infinitamente afastado da sua idéia – quer dizer, exterior – porque é infinito.

Como afirma Lévinas (1997a, p. 209), “a intencionalidade que anima a idéia de infinito não se compara a nenhuma outra, ela visa aquilo que não pode abarcar e nesse sentido, precisamente, o infinito ou Deus”.

Pensar o infinito é pensar mais do que pode ser pensado. É precisamente isto que significa o fato do infinito não adentrar na idéia do infinito. Aqui, a idéia não é um conceito. “O infinito é o radicalmente, o absolutamente outro. A transcendência do infinito relativamente ao eu que está separado dele e que o pensa constitui a primeira marca da sua finitude” (LÉVINAS, 1997a, p. 209). A idéia do infinito significa, precisamente, isto: o “Mais” no “menos”.

Se a idéia tem por fim adequar uma exterioridade ao pensamento, onde a verdade é *adaequatio rei et intellectus*, a própria noção de idéia, neste caso, sofre um trauma, pois ter a idéia do infinito é saber que Ele mantém-se transcendente em relação a Mim. Caso se pretenda conservar o sentido fenomenológico do termo idéia, dada a natureza do seu *ideatum*, teríamos nada menos do que “[...] sua imediata implosão racional, mergulhando-a no reino do indizível e do impoderável” (SOUZA, 1999, p. 84). Como afirma Souza (1999, p.85), “ela é pura e simplesmente a última idéia possível, ou seja, ou ela é o momento em que o poder racional se embate contra suas fronteiras conaturais – contra sua insuficiência”.

Embora a idéia de infinito assinale tanto em Descartes quanto em Lévinas a separação entre o *meditador*, o Eu-Mesmo, e o Outro, conservando a transcendência dos termos, a maneira como a idéia do infinito vem à idéia se mostra por caminhos diferentes nos dois pensadores. Em Descartes, dada a sua perfeição, a idéia do infinito só pode ter sido posta em mim pelo próprio Criador (Deus), sendo, portanto, inata, presente desde a Criação. A reflexão levinasiana marca uma oposição a este inatismo e apriorismo da idéia do infinito em nós. O cenário aonde a idéia do infinito vêm à idéia é a relação social ou sociabilidade, domínio das relações intersubjetivas: “A experiência, a idéia de infinito, está ligada à relação com outrem. A idéia de infinito é a relação social” (LÉVINAS, 1997a, p. 210).

Mas a idéia do Infinito não é idéia. O infinito não se deixa representar como idéia, pois não é um conceito – termo médio e neutro. Lévinas não admite que o infinito possa ser englobado por um pensamento transcendental, integrando-se à totalidade ontológica. Para Lévinas, a idéia do infinito vem de fora, permanece uma exterioridade absoluta, causando um trauma na atividade da consciência intencional do sujeito transcendental, como alteridade absoluta. A relação que o Eu-Mesmo mantém com o infinito é, por essa razão, *sui*

generis. “A relação social, a idéia do infinito, a presença de um conteúdo num continente ao ultrapassar a capacidade do continente, é, pelo contrário, descrita [...] como o trauma na lógica do ser” (LÉVINAS, 1988a, p. 269).

Como assinala Souza (1999, p. 87), “a Lévinas vai parecer o postulado inatista cartesiano insustentável, pois, nesse caso, ao fim e ao termo, ter-se-á a subjugação da lógica própria do infinito – que eu não conheço, nem posso vir a conhecer – à lógica consagrada do ser”. Quer dizer, não se pode admitir, como pensa Lévinas, o infinito no sujeito. Enquanto Outro, o infinito é absolutamente exterior a Mim. Qualquer tentativa de redução dessa distância – por exemplo, a idéia do infinito em Mim, posta pelo Criador –, já é uma artimanha intelectual, cujo propósito é anular a alteridade do infinito e negar a “[...] possibilidade de que algo se dê fora da tautologia” (SOUZA, 1999, p. 87).

Poderia objetar-se que a relação ao infinito – o “Mais” no “menos”, o conteúdo transbordando o continente – conduziria à mística, como no caso da borboleta que atraída pelo fogo deixa consumir-se por este. Lévinas quer assegurar a dimensão filosófica da relação ao infinito e o faz a partir da Ética. À estrutura formal da idéia do infinito Lévinas confere um conteúdo eminentemente ético. A idéia do infinito é a relação (ética) que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, cujo perfil é marcado pela responsabilidade e justiça. A idéia do infinito ou a epifania do Rosto impõe limite aos meus poderes. Sua resistência é não-violenta, isto é, ética, e traduz-se pelo mandamento “Não Matarás!”.

Em Descartes, o infinito ou Deus. Em Lévinas, o Outro, que sucumbe às minhas artimanhas teóricas ou práticas – a violência. Mas, ao mesmo tempo, pode não resistir-me. Sua oposição é direta e revela-se no frente a frente, como Rosto que “[...] pondo a descoberto a total nudez dos seus olhos indefesos, por meio da integridade, pela franqueza absoluta do seu olhar” (LÉVINAS, 1999a, p. 210). Aqui, a consciência intencional – “boa consciência” – transforma-se em consciência moral – “má consciência”. Diante do Rosto²² do Outro, onde a idéia do infinito brilha como exterioridade absoluta, “[...] já não posso poder” (LÉVINAS, 1997a, p. 210), a minha liberdade, anteriormente egoísta, converte-se em responsabilidade, em ser-para-o-Outro. Essa é a resistência do infinito, do absolutamente Outro, como “[...] a resistência daquilo que não tem resistência” (LÉVINAS, 1997a, p. 210), como direção ao Bem,

[...] afetividade – ou desejo – desinteressada, onde a pluralidade em forma de proximidade social não tem de se reunir em unidade do Uno, já não significa uma simples privação da consciência, uma pura e simples falta de unidade. Excelência do amor, da sociedade, do ‘temor pelos outros’ e da

²² “Chamamos Rosto à manifestação daquilo que se pode apresentar tão diretamente a um Eu e, dessa forma, tão exteriormente” (LÉVINAS, 1997a, p. 211). Esta é a definição que Lévinas dá ao Rosto, a partir da noção de exterioridade. Para uma noção diversa do Rosto, já presente neste trabalho, ver **Totalité et Infini**, p. 37.

responsabilidade pelos outros que não é minha angustia pela minha morte, minha (LÉVINAS, 1991, p. 24).

O Rosto não é uma imagem, uma forma plástica que se exhibe ao Eu. O Rosto trai a sua própria manifestação. O Rosto se expressa e assiste a sua expressão. Assistir à sua própria expressão significa socorrer-se, recusar à identificação. E isto porque “a manifestação do rosto é toda ela linguagem” (LÉVINAS, 1997a, p. 211). Ao falar, o Rosto desfaz o Dito, atualiza-o tornando Dizer. A resistência ética do Rosto é obra da linguagem. Mas essa resistência é a própria presença da idéia do infinito. “A resistência ética é a presença do infinito” (LÉVINAS, 1997a, p. 211).

Tal resistência não consiste em opor uma “outra liberdade”, vinda de “lá”, distante do Eu. A resistência ética do Outro se realiza no frente a frente, relação irreduzível e última por excelência, onde encontro o Rosto, o irrepresentável absolutamente. O sentido do Rosto está “além” ou “além” da sua aparência. Envia a um *Terceiro* – o *Próximo* e Deus – que no Rosto deixam um vestígio de sua transcendência, tornando-o, por assim dizer, enigmático. Deus a partir do Rosto de Outrem, como vestígio, é exigência da justiça, como ser-para-o-Outro, assinalando o privilégio do Outro em relação a mim como início da consciência moral. “A justiça bem ordenada começa por Outrem” (LÉVINAS, 1997a, p. 211).

Não é sem razão que o brilho da exterioridade e a transcendência encontrar-se-ão no Rosto. O Rosto não é um fenômeno dado à compreensão, à qual a *Sinngebung* poderia conferir-lhe um sentido. O Rosto de Outrem é responsável pela implosão da idéia que dele formulo. O Rosto é o lugar onde o infinito se torna presente. O sentido do Rosto não é atribuição do Eu. Aliás, toda significação possível ocorre, inicialmente, a partir do Outro, no frente a frente. O Rosto, como epifania da alteridade do Outro, está além das minhas possibilidades transcendentais. A relação ao Outro não se reduz ao conhecimento. Antes, é acolhimento do Outro a partir de sua revelação. *Acolhimento* do Outro ou *hospitalidade*, obra da justiça. É a partir desse excesso de significação que o Rosto guarda em si que Lévinas estabelece uma relação à idéia do infinito cartesiano. O *surplus* que há no Rosto funda a sua absoluta alteridade. A experiência – relação social – ao Outro assinala “[...] a idéia do transvazamento do pensamento objetivamente por uma experiência esquecida de que ele vive” (LÉVINAS, 1988a, p. 16). As relações intersubjetivas não se descrevem em termos da relação *Noese-Noema*. Só é possível falarmos em Ética onde a transcendência dos termos permanece ela mesma intacta.

A Ética é o fundamento do conhecimento e não superestrutura. Para Lévinas (1997a, p. 211-212),

só a idéia do infinito onde o ser extravasa a idéia, onde o Outro, extravasa o Mesmo, rompe com os jogos internos da alma e merece o nome de

experiência, de relação com o exterior. A relação ética é, desde logo, mais cognitiva que o próprio conhecimento e toda objetividade deve aí participar.

O infinito não é objeto de contemplação. Não se encontra à medida do pensamento que o pensa. Por isso, Lévinas afirma que a idéia do infinito não é idéia, mas Desejo²³. O Outro não se encontra à medida do pensamento do Mesmo, assim como a idéia do infinito não suporta o seu *ideatum*. Pensar o Outro e o infinito seria pensar mais do que é possível ao pensamento e, como assinala Lévinas (1997a, p.212), “um pensamento que pensa mais do que pensa é desejo. O desejo ‘mede’ a infinitude do infinito”.

Vale lembrar que o desejo não se confunde aqui com a necessidade. A necessidade se apazigua com a fruição. A estrutura do desejo é outra. O desejo “alimenta-se” de sua própria fome, da ausência daquilo à que se aspira. Neste sentido, o Outro só pode ser “objeto” de desejo, para além de qualquer satisfação, enquanto conteúdo dessa satisfação. Trata-se de um “desejo insaciável, não porque responda a uma fome infinita, mas porque não requer alimentos” (LÉVINAS, 1997a, p. 212). O desejo pelo Outro é um desejo insaciável, porque respeita e conserva a transcendência e alteridade. O desejo pelo Outro, desejo metafísico, produz-se como acolhimento e bondade. A idéia do infinito não absorve o infinito. “O infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela idéia do infinito, produz-se como desejo” (LÉVINAS, 1988a, p. 37).

O desejo pelo infinito é o desejo pelo Outro, portanto, desinteressado, exigência de responsabilidade e justiça. O Rosto é a medida da desmedida do infinito, experimentada a partir do desejo. Ao falar, o Rosto ultrapasse-me. Através do discurso, acolho sua expressão. “Abordar outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa em cada instante a idéia que dele tem um pensamento. É, pois, receber de outrem para além da capacidade do eu, o que significa exatamente: ter a idéia do infinito” (LÉVINAS, 1988a, p. 38).

Acolher Outrem é ter a idéia do infinito, mas não como ensino maiêutico; é permitir que a transcendência “salte” ao domínio transcendental da consciência intencional. A idéia do infinito é “ensinada” pelo Outro na relação social, onde “[...] o infinito extravasa a idéia do infinito, pondo em causa a liberdade espontânea em nós” (LÉVINAS, 1988a, p. 38). A presença do Rosto diante de mim – o frente a frente – é a própria idéia do infinito em Mim. A idéia do infinito é conseqüência da sociabilidade. É ensino da responsabilidade e da justiça. A idéia do infinito tem “[...] na socialidade – que já não é um simples visar, mas responsabilidade para com o próximo – a excelência própria do espírito, precisamente a perfeição ou o Bem” (LÉVINAS, p. 24, 1991). A sociabilidade, como acolhimento da idéia do

²³ Sobre a noção de *Desejo* em Lévinas, consultar **Totalité et Infini**, p. 21 e seguintes e **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**, p. 211 e seguintes.

infinito, “[...] oposição a todo o saber e a toda imanência – é a relação com o Outro enquanto tal e não com o Outro, pura parte do mundo” (LÉVINAS, 1991, p. 24).

A chegada do Outro expõe tanto a sua fraqueza quanto a minha violência, isto é, violência da minha boa consciência – intencional – à qual não permite a transcendência do Outro, na medida em que o reduz a um conceito. De qualquer maneira, o Rosto não é simplesmente um obstáculo à qual me deparo e que limita os meus poderes. Sinto-me injusto, porque Ele próprio é o infinito, “aquele” que ordena a justiça. “O infinito não me detém como uma força que põe a minha em cheque, ela questiona o direito ingênuo dos meus poderes, a minha gloriosa espontaneidade de ser vivo, de ‘força que anda” (LÉVINAS, 1997a, p. 214).

A idéia do infinito é o acusativo da liberdade usurpadora e homicida do sujeito transcendental. Diversamente do que pensa Sartre, “a existência não está condenada a ser livre” (LÉVINAS, 1991, p. 214). A existência, para Lévinas, encontra-se investida pela liberdade e, por isso mesmo, passível de julgamento. Portanto, é preciso que tal liberdade pergunte por seus fundamentos, justifique a si própria. É nisto que consiste, segundo o filósofo de Kovno, a investidura da liberdade, isto é, o surgimento da “[...] própria vida moral” (LÉVINAS, 1997a, p. 214). Tenho sempre mais deveres para com o próximo, não importa o que já tenha feito por Ele. A consciência moral é a consciência desta insatisfação, desejo pelo Outro.

Toda *certeza*, como possibilidade ontológica da existência do conhecimento, é expressão de uma liberdade solitária. A certeza é o “acolhimento do real nas minhas idéias *a priori*, adesão da minha livre vontade – o último gesto do conhecimento é liberdade” (LÉVINAS, 1997a, p. 215). É no frente a frente, palco das relações sociais, onde o Rosto se faz presença viva, que esta certeza solitária é posta em dúvida. O Rosto é a experiência do não-apropriamento da alteridade – como infinito – pela certeza. “Nenhum movimento de liberdade poderia apropriar-se do rosto ou ter ar de o ‘constituir” (LÉVINAS, 1997a, p. 215).

O Rosto é anterior a toda certeza, a qualquer verdade e conhecimento previamente estabelecidos. A certeza, a verdade e o conhecimento são possíveis apenas a partir do encontro entre o Mesmo e o Outro. O Rosto assinala a possibilidade da crítica, essência da Filosofia. Neste sentindo, como afirma Lévinas, “[...] o Rosto de Outrem seria o próprio início da filosofia” (LÉVINAS, p. 216, 1997).

No Prefácio de *Totalité et Infini*, Lévinas descreve a subjetividade como hospitalidade ou acolhimento ao Outro. A subjetividade não estaria orientada, portanto, pela autonomia, mas a partir da heteronomia, como proximidade ao infinito, como não-indiferença e respeito pela “[...] humanidade do homem compreendida como teologia ou inteligibilidade do transcendente” (LÉVINAS, 1991, p. 25).

A idéia do infinito é revelação. Vem a Mim a partir da relação social. Assim como a idéia do infinito, o Rosto também é revelação. A idéia do infinito (Rosto) expressa um absoluto, uma “altura” (humildade), uma excelência e uma transcendência que são experimentadas pelo Mesmo sem mediação. Trata-se de uma relação a uma anterioridade. Ambos – o infinito e o Rosto – são anteriores ao Eu, anteriores a *Sinngebung*. Na idéia do infinito (Rosto), insinua-se à proximidade da transcendência. Revela o vestígio da “Eleidade”, toda a humanidade e Deus, ab-solutos e infinitos. Como afirma Susin (1984, p. 228), “é o distante, o infinito, que me visita, que se aproxima e que se torna mais próximo de mim do que eu mesmo. No entanto, sua origem é ‘além’”. Essa proximidade-distância do Outro (o *Próximo*, o *Terceiro* e Deus) tem na epifania do Rosto o seu perfil. E o movimento dessa proximidade-distância se dá através do discurso, pois o Rosto apresenta-se falando.

O Rosto, no vestígio do infinito, revela-se desafiando os poderes do Mesmo, desafio que é, antes de tudo, ético e cujo ensinamento sublime é: “*Tu não matarás!*”

2.2 O Rosto e a Ética: “*Tu não Matarás!*”

A epifania do Rosto não insinua uma relação alérgica, pois o Outro não vem simplesmente limitar a minha liberdade. No face a face, vem a Mim a idéia do Infinito. Ela me é exterior, vem de Outrem. O Infinito no finito, o “Mais” no “menos” – hospitalidade e acolhimento que se fazem a partir do discurso e na sociabilidade. A relação ao Outro “[...] não me faz violência, não age negativamente, tem uma estrutura positiva: ética” (LÉVINAS, 1988b, p. 176).

No face a face encontro o Outro, respondo à sua revelação. A epifania do Rosto torna-se “[...] resistência total à apreensão” (LÉVINAS, 1988b, p.176). A resistência ética do Outro, expressa através do Rosto que fala e destrói a forma que se me apresenta, desafia os meus poderes – “[...] o meu poder de poder” (LÉVINAS, 1988b, p.176). O Outro se recusa à minha fruição e ao meu conhecimento. Enfim, o Rosto recusa se à minha posse.

Não se pode negar que o Rosto revela-se no sensível, o que de certa maneira o limita a poderes. Mas num sentido muito restrito apenas. A matéria-prima se oferece à minha ação transformadora, como *Poíesis*. Sua forma pode ser trabalhada, esculpida e significada. Neste sentido, podemos dizer que as *coisas* têm sua alteridade subtraída à medida que passam a ser em função das minhas necessidades. Contudo, o são apenas relativamente. A relação ao Rosto enquanto Outro é *sui generis*.

A epifania do Rosto é marcada por uma nudez decente, como indignância, humildade e exigência de responsabilidade e justiça. A nudez do Rosto assinala sua exposição às intempéries geográficas e sócio-econômico-políticas. Sua nudez faz exigências – o pão, o vestuário, a função social, a morada, flores, músicas, etc. Suas

exigências ou minhas responsabilidades. Mas suas exigências vão além destas condições materiais. Talvez, exista uma exigência ainda mais fundamental que estas. E, por isso mesmo, pré-original ou originária. No Mundo, exposto, o Rosto convida-nos sempre à violência. Esta violência é multifacetada, possuindo tanto uma dimensão *formal* quanto *prática*. Quanto à dimensão formal, a violência sofrida pelo Rosto traduz-se em termos da negação (teórica) de sua alteridade. Quando o Mesmo tenta representá-lo mediante um termo médio e neutro, ou seja, através do conceito. A violência do conceito, da representação ou tematização, é a violência da Ontologia ou do Ser.

A violência prática seria um desdobramento ou conseqüência da *violência formal*. À violência prática ou empírica chamamos *assassinato*. Todavia, como diz Lévinas (1988b, p.78), se o Rosto está exposto, convidando-nos à vidência, “ao mesmo tempo, o Rosto é o que nos proíbe de matar”. O primeiro mandamento ético é preciso: “*Não matarás!*” Só o Rosto “[...] pode sofrer o supremo isolamento que se chama a morte; por isso, há sempre no Rosto de Outrem, a morte e, assim, de certa maneira, incitação ao assassinato, tentação de ir até o fim, de negligenciar completamente a outrem” (LÉVINAS, 1997b, p. 144).

Só Outrem é ab-solutamente transcendente a Mim. Portanto, só posso querer matar Outrem. Outrem é o único que não se pode negligenciar parcialmente. O conteúdo dessa negligência total só pode ser o assassinato. “Só o assassinio aspira à negação total” (LÉVINAS, 1988b, p. 177). A negação pelo trabalho e pelo uso – negação segundo a representação – realiza-se como compreensão e posse.

A resistência que Outrem me opõe não é uma resistência ontológica, como uma resistência necessária. Não se trata de um embate de forças, isto é, em dispor de maior condição material de defesa. O assassinato é a matriz e o absurdo da violência. A proibição ética do assassinato não impede que ele se realize. Mas o Outro é mais “alto” do que eu. Falamos aqui de uma “altura” cuja estrutura é ética. Para Lévinas (1988b, p.81), “o ‘*Tu não matarás!*’ é a primeira palavra do Rosto. Ora, é uma ordem. Há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senhor me falasse”. Minha responsabilidade para com o Outro é sempre anterior. Mas, em alguns casos, ocorre que esse encontro se expressa em termos de violência, de ódio e desprezo a Outrem.

A relação que mantenho com o Outro extrapola a ordem da fruição e do conhecimento. O Outro, em sua expressão, “[...] recusa-se à posse, aos meus poderes” (LÉVINAS, 1988a, p.176). Na sua epifania, resiste à compreensão absoluta. A epifania do Rosto é um desafio à ordem dos meus poderes, desafia o meu “poder de poder”. Dado à sua separação absoluta, sua negação só pode ser total, pois ele escapa ao meu poder de dominação, como negação parcial. A negação total só pode ser obtida através *do assassinato*. As coisas não podem ser assassinadas. Só posso querer matar Outrem. O

assassinato é totalização onde a recusa à alteridade é total. “Matar não é dominar mas aniquilar, renunciar em absoluta à compreensão (LÉVINAS, 1988b, p. 177).

Através do Rosto, Outrem pode dizer *não* às minhas intenções e à minha vontade, e o faz soberanamente. Por isso, a oposição que o Rosto faz aos meus poderes é uma resistência, mas em termos éticos, como apelo à responsabilidade. Com efeito, o Rosto exprime-se no sensível, muito embora seu sentido remeta “para além”. A alteridade que se revela no Rosto é a única que posso querer negar. Mas uma ambigüidade marca este evento do matar ao Outro.

O Outro me põe a partir do Rosto. Trata-se de uma oposição despojada, isto é, ética. Contudo, posso lhe matar. Mas o que há de enigmático é que, pela sua alteridade, por sua transcendência, ao matar o Outro ele “já” não está mais “lá”, retirou-se no exato momento em que desferi o último golpe contra o seu peito, quando a bala do meu revólver atinge os “[...] ventrículos ou aurículas do seu coração” (LÉVINAS, 1988b, p. 177). A alteridade do Outro se evade do sensível após o golpe final. Aí, o Rosto já não fala mais, não se expressa. Permanece uma imagem plástica. O Outro tornará-se um cadáver, uma “coisa”. O “*Não Matarás!*” não enuncia um impedimento necessário ao assassinato; sua resistência pertence ao plano do inteligível. Como afirma Melo (2003, p. 208), “o tu não matarás! se inscreve no rosto e constitui sua própria alteridade. O rosto que se impõe é o mesmo que se expõe a mim; seu interdito desfaz os meus poderes, mas continua exposto à possibilidade de ser nadificado”.

A resistência do Outro se encontra na nudez do seu Rosto, como miséria e humildade, responsabilidade e justiça, elementos que compõem a altura do transcendente. A impossibilidade do assassinato é ética. O Rosto suscita esta impossibilidade quando me olha e exige que eu justifique que a minha liberdade, tornando-a justa e, portanto, responsável. “A epifania do Rosto é ética” (LÉVINAS, 1988b, p.178).

“O assassinato mostra, com toda cruzeza, a possibilidade da vida sem ética: egonomicamente não só se pode deixar morrer mas também executar o desígnio da morte”, diz Susin (1984, p.134). Todavia, a idéia do Infinito ou o Rosto do Outro condiciona positivamente a impossibilidade de matar. O Rosto apresenta-se falando e revelando em seus olhos sua miséria e indignação, paralisando os meus poderes a partir de sua “incapacidade de defesa”. Sua não-defesa tem um conteúdo ético: “*Não matarás!*” Funda-se em sua alteridade. É apelo à minha responsabilidade insubstituível por Outrem. É neste sentido que a resistência adquire uma estrutura positiva.

O Outro vêm até mim através do Rosto, cuja expressão é palavra. Manifesta-se significando a si mesmo, ou seja, assistindo à sua própria manifestação. Em sua revelação, diz-me que não tem lar, sente fome, encontra-se nu, enfim, faz exigências. Suas exigências são as minhas responsabilidades, início da consciência moral. Minha liberdade já não é

mais egoísmo, mas bondade do ser-para-o-Outro, como estrutura fundamental da subjetividade.

A revelação do Outro através do Rosto, onde a palavra é o movimento mesmo dessa revelação, desfaz toda e qualquer imagem plástica originada pelo conceito – o neutro –, que eu possa ter concebido sobre ele.

A palavra do Outro é, essencialmente, o *Dizer*, que desfaz o *Dito* - a minha palavra. Ao falar, o Outro transpõe todas as imagens dele formadas em minha consciência intencional.

Manifestar-se como Rosto é impor-se para além da forma, manifestada e puramente fenomenal, é apresentar-se de uma maneira irredutível à manifestação, como a própria rectidão do frente a frente, sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na sua miséria e na sua fome (LÉVINAS, 1988b, p.178-179).

No frente a frente reconheço toda a vivacidade das linhas do Rosto do Outro. Torno-me seu interlocutor; com Ele estabeleço uma relação, mas podendo a qualquer momento retirar-me, assim como Ele também o pode fazer. Perante o Outro não posso poder; não posso deixá-lo desabrigado, com fome, nu e sem dignidade. “O rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma interioridade permite evitar” (LÉVINAS, 1988b, p. 179). A sua completa indignância é o que, paradoxalmente, lhe confere sua altura.

O assassinato, em contrapartida, é a oposição a toda exigência de responsabilidade e, por isso, celebração da injustiça. Todavia, diante do Outro, o assassino reconhece sua exterioridade e transcendência. Este reconhecimento é moral. A transcendência do Outro se apresenta à consciência moral, onde o Outro é Outrem, aquele(s) que se oferece(m) ao assassinato, porque possuidores de uma alteridade. Isto significa que a presença da alteridade – como Rosto do Outro ou o Outro como Rosto – é a condição necessária para a consumação do assassinato. Só posso matar *quem* escapa ao meu poder, *quem se me* opõe absolutamente, e isto porque tenho consciência dessa oposição.

Neste sentido, Lévinas afirma que fora da consciência moral “[...] a vítima não seria reconhecida como ‘outro’ e não haveria propriamente um assassinato” (SUSIN, 1984, p. 135). O “*Não matarás!*” não expressa uma proibição apenas. Seu sentido não é meramente negativo. Para Lévinas, “*O não matarás!*” vai além; é a própria Lei de Deus revelada, “[...] significa obviamente ‘farás tudo para que o outro viva’” (LÉVINAS, 1991, p. 32). Não se trata apenas de “*Não matar!*”, como um dever puramente subjetivo e formal. É-se capaz de cometer atos de violência mesmo quando de braços cruzados, quando se é negligente e omissivo. Por exemplo, não seriam os oficiais de Hitler culpados, então?

Estavam simplesmente cumprindo ordens, realizando o seu *dever*? Não eram capazes de pensar as atrocidades que ordenavam? No ato da violência estamos face a face com o Outro. Ele é a minha vítima, reconheci-o como Outro, como inimigo. Para Susin (1984, p. 135), “o assassinato revela que não há desculpa para a violência”. A violência, em si mesma, é transgressão moral, pecado e culpa.

A responsabilidade para-com-o-Outro começa quando indago a Mim mesmo pelo meu direito a ser, mas sem referência a alguma instituição ou lei jurídica. Este questionamento do meu direito a ser é sempre sem contextos. Como afirma Lévinas, parafraseando Pascal, o meu ser-no-mundo é, antes de tudo, usurpação, e usurpação de Outrem, inclusive. Usurpação da comida que falta a Outrem, usurpação da roupa que não veste o seu corpo, usurpação da sua alteridade e dignidade. O meu existir causa terror e tremor ao Outro. A minha consciência intencional é posta sob suspeita. O Rosto do Outro, em sua proximidade, abre a consciência do “[...] temor de ocupar no *Da* do meu *Dasein* o lugar de alguém; incapacidade de ter um lugar, profunda utopia. Temor que me vem do rosto de outrem” (LÉVINAS, 1997b, p.193).

A alteridade do Outro é sublime. Chama-me à responsabilidade. Mesmo quando nego esta responsabilidade original, quando pratico, por exemplo, o assassinato, essa alteridade escapa aos meus poderes, permanece transcendente. Na sua vulnerabilidade, o Rosto, em sua nudez, envia ao infinito de sua significação. Sua exposição é extrema; é vulnerabilidade à ameaça do homicídio sempre possível. Mas sua altura vem exatamente dessa fragilidade. É porque Outrem não pode ser tomado como objeto, isto é, não pode ser objetivado, que a morte vai descrever-se como sua possibilidade última, mas como fim de todas as possibilidades. Contudo, a alteridade é capaz de uma “travessura”, sua “última travessura”.

Além de querer totalizá-la, o assassino quer que sua vítima assista à sua própria totalização, que testemunhe a sua derrota e a destruição de sua transcendência. Como assinala Susin (1984, p. 135), “o ‘prazer’ do assassino é matar o outro diante do outro mesmo: quer o outro como objeto e como sujeito que veja a humilhação da própria reificação, quer a contradição do outro morto e vivo. Seria, então, necessário matá-lo vivo”.

Todavia, o Outro assiste à sua negação apenas até o momento anterior ao golpe fatal. O “flerte” do Outro com a morte é fatal. A possibilidade da morte é um fato. Enquanto ser sensível, Ele já não está entre nós. Todavia, a última ação da negação, o último golpe contra o Outro é, paradoxalmente, o que lhe liberta. “Este é o caráter absurdo do ódio: quer satisfazer-se mas mantém o estado de insatisfação para poder se satisfazer” (SUSIN, 1984, p. 135).

Mas o poder do assassino é um “não-poder” ou um “poder sem poder”. Ao concretizar o ato da negação total, isto é, o assassinato, depara-se com a solidão de um

corpo já sem vida, um objeto entre outros. A vítima há muito que se retirou do local. Não se fazem mais notar os traços sensíveis do Rosto. A ausência de expressão no Rosto assinala a resistência ética da alteridade. O Outro já não está no cadáver. Não há mais o Rosto, há uma fisionomia pálida, uma imagem plástica. É precisamente nisto que reside o poder ético da alteridade, que faz frente ao poder ontológico da morte. O Outro se encontra já para além da morte. A “glória” do assassino – a morte – apenas atesta a transcendência ética da alteridade, da idéia do Infinito como Rosto. O poder ontológico da morte, da aniquilação, da negação da singularidade revela, ao final, sua própria fraqueza – “poder sem poder”.

Ainda que a possibilidade da morte seja real, ao mesmo tempo coloca-se enquanto interdito ético. Com efeito, existem “homens da noite”, comprometidos com o aniquilamento e identificados com a morte, embora não saibam que o golpe que vão desferir apenas assinalará, de forma mais notória, a transcendência do Outro em relação à eles próprios. Assassinar ao Outro é, paradoxalmente, realizar a tarefa do seu reconhecimento.

O “*Tu não Matarás!*” atesta a dignidade da alteridade. “*Tu não Matarás*” ou “*Farás tudo para que o Outro viva!*” – eis a essência do primeiro mandamento ético. Trata-se de um imperativo ético revelado a partir da presença do Rosto, e não aprioristicamente como imperativo categórico kantiano, produto de uma consciência transcendental. O magistério desse mandamento, que não é maiêutica, ocorre no face a face. No face a face estamos eu, o Outro e o *Terceiro* (a Humanidade). A minha responsabilidade é, então, sem precedentes. Neste sentido, se Lévinas está certo ao afirmar que a epifania do Rosto é linguagem, o *lógos* original desta linguagem se expressa em termos éticos, ordenando responsabilidade, justiça e paz.

Para Lévinas, o imperativo categórico kantiano é pura abstração, uma proposição formal, vazia. Não explicita concretamente o *dever ser* – o conteúdo do mandamento –, pois se dá na ausência de interlocutores. O sujeito transcendental kantiano não pode ser um legislador moral. Suas postulações valem apenas para ele próprio. Sua consciência não tem a experiência da alteridade. Neste caso, as normas morais valeriam para o sujeito transcendental e para toda a humanidade, mas apenas se admitíssemos que o Outro, em Kant, não é mais que um *alterEgo*.

Se a ética kantiana possui um fundamento transcendental, isto é, é um modelo ético fundado na imanência, Lévinas procura uma experiência pré-original. A lei moral, o primeiro mandamento – “*Tu não Matarás!*” –, encontra-se expresso no Rosto. É no face a face que se dá o acontecimento ético original. Só no plano das relações intersubjetivas, onde o Mesmo e o Outro se encontram, é que se pode pensar em pretensão de validade universal para normas éticas. Na ausência do Outro, toda pretensão de validade universal de uma norma é falsa. O compromisso ético com a alteridade ocorre por meio da interpelação, por meio da convocação enquanto chamado a responsabilidade, realizado pelo

Rosto. Nesse confronto, o sujeito transcendental perde a sua autonomia, sua liberdade é questionada. O Outro é fonte de todo e qualquer mandamento, e o reconhecimento deste mandamento é o próprio reconhecimento da alteridade do outro homem.

O face a face é o princípio de toda inteligibilidade. O mandamento “*Tu não Matarás!*” não se encontra fundado na razão. Aliás, a razão encontra seu lugar a partir das relações intersubjetivas. O “*Tu não Matarás!*” não é um fato de razão (Faktun de Vernunft). Ele deriva da epifania do Rosto como apelo à responsabilidade e à justiça. Como assinala Kuiava (2003, p. 200), “é no rosto que resplandece um mandamento, como autoridade e envio, sem fundamento no ser ou na razão pura prática autônoma, uma primeira ordem, como prescrição de interdição é ética”.

Reconhecer o “*Tu não Matarás!*”, sem justificá-lo a partir da razão, mas como imperativo ou obrigação para com a alteridade, acolhimento do Outro, exigência do primado da justiça e do questionamento da liberdade autônoma do Eu.

A reflexão levinasiana tem por objetivo repensar os fundamentos da Ética e o seu primado em face da Ontologia. Todavia, sua pretensão não é estabelecer um *Cânon*. Pensar a Ética enquanto um conjunto de preceitos e regras práticas para o agir moral seria reduzir o seu sentido. O verdadeiro sentido da Ética consiste em ser uma abertura (acolhimento) que vai do Mesmo ao Outro, da subjetividade à transcendência. A racionalidade da Ética está fundada na obrigação para com o Outro, como consciência dessa obrigação, como promoção do Bem e da Justiça.

As obrigações que tenho em relação ao Outro me são dadas no face a face, quando encontro seu Rosto – primeiro inteligível. *O logos* do Rosto, “[...] este em-face do rosto na sua expressão – na sua mortalidade – me convoca, me suplica, me reclama [...]” (LÉVINAS, 1997b, p. 194), elegendo-me enquanto seu único salvador. Sou responsável, inclusive, por sua morte. Sou cúmplice desta violência. “É precisamente neste chamamento de minha responsabilidade pelo rosto que me convoca, me suplica e me reclama, é neste questionamento que outrem é próximo” (LÉVINAS, 1997b, p. 194). Tal responsabilidade é o próprio conteúdo da sociabilidade como gratuidade e des-inter-esse, amor ao *Próximo*, mas amor sem *Eros*, e que me faz temer mais a morte do Outro do que a minha própria morte.

2.3 A Epifania do Rosto e a Razão

Enquanto expressão, o Rosto é o primeiro inteligível, fonte de todo sentido e significado. Do Rosto brota a Razão. Neste sentido, Lévinas nos fala de uma anterioridade do Rosto em relação à Razão. Isto significa que o acontecimento da “inteligibilidade” do

Rosto acontece tão somente pela própria expressão (*kath'autò*) do Rosto, isto é, como palavra. Sobre isto comenta Lévinas (1988b, p. 180):

O acontecimento próprio da expressão consiste em dar testemunho de si garantindo esse testemunho. A atestação de si só é possível como Rosto, isto é, como palavra. Produz o começo da inteligibilidade, a própria inicialidade, o principado, a soberania do real, que comanda incondicionalmente.

Se a pretensão de Kant é demonstrar como a razão pode tornar-se Ética, o interesse de Lévinas é exatamente o inverso, ou seja, mostrar como a Ética pode tornar-se razão. Vale ressaltar que em Lévinas há uma crítica ao modo como a razão apresenta-se no pensamento kantiano, bem como no pensamento cartesiano e husserliano, isto é, como uma razão autônoma e, portanto, solipsista, soberana, que em sua intenção de representar a realidade faz englobar a singularidade (alteridade) dentro da universalidade, reconduzindo toda exterioridade ao pensamento imanente.

A razão, nesta perspectiva, é incapaz ou incompetente para estabelecer qualquer *dever-ser*. Todo e qualquer *dever-ser*, que tenha pretensão de validade intersubjetiva, tem sua ocorrência tão somente no âmbito das relações sociais. O local onde o *dever-ser* acontece é no frente a frente, diante do Rosto do Outro. Aí, a razão perde sua soberania diante do assimétrico, diante do Outro. Como assinala Kuiava (2003, p. 182), “os direitos do outro não podem ficar à mercê do eu e da sua boa vontade”.

A vinda do Outro a Mim por meio da expressão, cuja essência é a palavra, subtrai à linguagem o caráter de puro instrumento. A linguagem é “mais” do que o simples uso de sinais/signos para decifrar o Mundo, ligando sujeitos/objetos, verbos e predicções. A linguagem encontra sua originalidade, como expressão, a partir do brilho da exterioridade do Rosto de Outrem, onde este rompe com toda influência do *Dito* do Eu penso. Como afirma o filósofo de Kovno, “a linguagem só é possível quando a palavra renuncia precisamente à função de acto e quando volta à sua essência de expressão” (LÉVINAS, 1988b, p. 180). A linguagem é o veículo pelo qual tal originalidade do Rosto pode apresentar-se. Sua interioridade permanece intacta. “A expressão não consiste em dar-nos a interioridade de outrem” (LÉVINAS, 1988b, p. 181). A palavra do Eu penso é identificada à razão totalizadora. O *Dizer* – a palavra do Outro – conserva sua autenticidade absoluta. Ele é autêntico mesmo quando mente, pois a mentira já supõe uma “certa” veracidade, manifesta como expressão do Rosto.

A originalidade da expressão do Rosto encontra-se guardada pela linguagem. Sobre isto comenta Lévinas (1988b, p. 181): “O que chamamos rosto é precisamente a excepcional apresentação de si por si, sem paralelo com a apresentação de realidades

simplesmente dadas, sempre suspeitas de algum logro, sempre possivelmente sonhadas”. A busca pela verdade, supõe assim, desde o momento inicial desta procura, a “palavra de ordem” do Outro. “A razão ganha sua razão de ser a partir de fora, pelo caminho da linguagem” (SUSIN, 1984, p. 284). No itinerário da busca pela verdade, não se pode prescindir do Rosto de Outrem, uma vez que o Rosto fala. “Para procurar a verdade, já mantive uma relação com um rosto que pode garantir-se a si próprio, cuja epifania também é, de algum modo, uma palavra de honra” (LÉVINAS, 1988b, p. 181). Toda significação sugerida por um signo verbal se interpõe a partir da presença do Outro no discurso, e “supõe já uma autentificação do significante” (LÉVINAS, 1988b, p. 181).

Não é a linguagem que serve à razão. Antes, a linguagem é o princípio da razão. A palavra proferida pelos lábios do Outro explode a razão que se fez linguagem e pensamento universais, doadores e fontes últimas de todo sentido e significado. A luz da razão brilha na palavra do Outro. Rompe com a linguagem retórica e violentado Eu penso.

Aqui, a razão já não cria as relações que se estabelecerão entre o Eu e o Outro. Se o Rosto é a fonte primeira da significação, se o sentido vem do Outro, o ensinamento ao Eu é o próprio surgir da racionalidade, o princípio da razão: “*Tu não matarás!*”. Isto porque a primeira palavra é um mandamento ético. “Trata-se de uma significação por excelência, a partir da qual se origina o verdadeiro pensamento, a verdadeira linguagem. Aliás, é um convite à renovação do próprio pensar filosófico como inseparável da atitude ética” (KUIAVA, 2003, p. 194).

A palavra passa, desta maneira, a regular o pensar e a razão, onde a experiência do frente a frente, experiência do novo, da diferença, torna-se critério de racionalidade. “Pela palavra, a razão livra-se da arbitrariedade da liberdade espontânea que se transmuda ideologicamente em razão, e se desidentifica finalmente da vontade soberana [...]” (SUSIN, 1984, p. 285).

O discurso que se estabelece no frente a frente, no encontro com o Rosto, causa um trauma quanto às intenções universalistas da razão. Desperta do seu “sono dogmático”, torna-se “[...] acolhimento, paz, justiça, multiplicidade irreduzível” (SUSIN, 1984, p. 286). Já não arrebatava e consome seus interlocutores a partir do ritmo frenético da dialética. Enquanto razão ética encontra-se investida por uma “universalidade moral”, como “excesso nunca suficiente” de responsabilidade pelo Outro, cuja finalidade consiste em realizar a obra da justiça e da paz a partir da pluralidade. Trata-se, como pensa Lévinas, de uma “redenção da razão”, tão somente possível a partir da epifania do Rosto, como possibilidade mesma da instauração do Discurso e, portanto, da Ética.

A razão dialética de Hegel, que tudo consome no seu turbilhão tese-antítese-síntese, vê-se intimada à justificar-se. É preciso buscar a “razão da razão”. O sentido da razão vem de fora, é exterior à dialética. Como afirma Susin (1984, p. 286), “[...] o fundo da

razão é a bondade, a razão da razão é a bondade”. É na relação ao Outro, relação de fronteira, mas não alérgica, que a bondade se realiza, sobretudo, como ensino ético: “*Não matarás!*” ou “*Farás tudo para que o Outro possa viver!*” A alteridade, todavia, não é um escândalo para a razão, pois, como assinala Lévinas (1988b, p. 182), é “[...] o primeiro ensino racional, a condição de todo o ensino”. A resistência da alteridade é, sobretudo, uma resistência ética e, portanto, não-violenta. Sua resistência é a própria revelação do Rosto a partir da expressão, isto é, como *fala*. A liberdade da razão “[...] inibe-se então, não porque chocada por uma resistência, mas como arbitrária, culpada e tímida que é; mas na sua culpabilidade eleva-se à responsabilidade” (LÉVINAS, 1988b, p. 182).

O pensamento é despertado pela epifania do Rosto de Outrem. O Eu percebe que a sua liberdade não é capaz de autojustificar-se. A ruptura e condenação da razão ególatra, bem como sua conversão em razão ética, pressupõe “a irrupção do outro que se apresenta como mandamento à razão [...]” (SUSIN, 1984, p. 286), subtraindo-a a sua indiferença em relação à diferença, em relação ao Outro. Aqui, a idéia de justiça tem um fundamento ético e não político. A justiça, em sua dimensão ética, consiste no reconhecimento e respeito à diferença (alteridade), e não ao formalismo de que “todos são iguais”.

Acolher Outrem ou ter a idéia do infinito – eis o verdadeiro ensino da razão. “Pensar é ter a idéia do infinito ou ser ensinado”, diz Lévinas (1988b, p. 182). Em nosso autor, a idéia do infinito e o ensinamento são exteriores ao Eu. Tal ensino, porque é moral – “*Não matarás!*” – funda-se num pensamento racional, pensamento que “[...] é, então, um apelo e uma oferta, uma tensão e uma ocupação moral” (SUSIN, 1984, p. 286). O imperativo da moralidade não está fundado sob a razão, como o *Sollen* kantiano, mas no princípio da responsabilidade radical e intransferível para com o Outro.

Em Lévinas, a razão encontra sua racionalidade a partir da Ética. Tal ideal de racionalidade não se encontra fundado sob a *demonstração*. A Razão justifica-se em sua tarefa pela obra da justiça e da paz, mas não a justiça e a paz dos armistícios, mas a justiça e a paz como bondade, sob a forma da responsabilidade pelo Outro. E a possibilidade da justiça e da paz, como vimos, pressupõe uma voz exterior, uma palavra exterior como início da inteligibilidade. “O pensamento justo é aquele que não ignora a palavra do outro, o seu mandamento e súplica, por detrás da razão” (SUSIN, 1984, p. 287). Aqui, todo pensamento com pretensões de racionalidade é, desde sempre, um pensamento “para” o Outro, sem, no entanto, absorver o Outro. O pensamento, porque é racional, mantém uma vigília em relação à alteridade do Outro. A razão perde, assim, seu direito e pretensão à universalidade neutra e dogmática.

Trata-se, como entende Susin (1984, p. 287), de ordenar “a razão a comparecer como uma vocação, uma eleição e uma missão, inspirando e responsabilizando a razão”. A

presença do Outro, feito Rosto, como idéia do infinito em Mim, o “Mais no menos”, não “põe-se como um ideal da razão [...]” (LOPES-NUNES, 1993, p. 25), antes, atesta toda a infinitude ética de um ser finito, onde a palavra de ordem da razão visa à universalização dos compromissos éticos em relação a Outrem.

Em termos levinasianos, esta seria a “missão messiânica” da razão. Comenta Susin (1984, p. 287):

A verdade metafísica que se realiza eticamente e funda a razão assim como entende Lévinas, não pode ser acusada de cair num “praxismo” ou ativismo, nem de hierarquizar prática e teoria: ambas estão do mesmo lado, como “recursos” à ética, que Lévinas define como relação ao outro e cumprimento da metafísica. Não se trata de um “moralismo”, pois há apelo à razão, e nem de ativismo pois a realidade metafísica — o outro — se revela anterior à atividade. No entanto, permanece a identificação de metafísica, ética e religião sob a presidência da ética.

2.4 O Rosto e a Linguagem

Dissemos que a razão encontra sua racionalidade a partir do encontro do Eu com o Outro, isto é, por meio da sociabilidade. A pretendida universalidade da razão encontra seu fundamento a partir da idéia da humanidade, em face de cada Rosto que se apresenta enquanto interlocutor do Mesmo. Todo e qualquer conhecimento que se pretenda acerca do Ser não poderá prescindir do testemunho original e expressão do Outro, como *Próximo* que me interpela, pois o próximo é a origem da inteligibilidade e do sentido.

O início da inteligibilidade do real pressupõe a presença de *alguém a quem* toda pergunta é dirigida, cuja expressão realiza-se por meio de um Dizer – palavra falada –, enquanto palavra de honra original. Neste sentido, todo e qualquer pensamento com pretensões de racionalidade pressupõe a interface da *diferença* – a alteridade –, como modo de crítica à liberdade totalizante do *Eu penso* solipsista. Lévinas rompe com a maiêutica sem, contudo, romper com o racionalismo. Protanto, a racionalidade do pensamento racional encontra seu fundamento na Ética, isto é, a partir da intersubjetividade, como racionalidade ética.

Pois bem, uma vez que todo sentido advém da “razão plural”, ou seja, a partir da relação social – Mesmo e Outro –, cabe à linguagem, enquanto discurso, o papel mediador entre os termos e a realidade. Na medida em que a objetividade do Mundo pressupõe a presença de Outro – o interlocutor –, a própria linguagem – enquanto canal de entendimento mútuo – coloca-se num plano anterior ao pensamento, e mesmo condicionando-o. Diante da presença do Outro, a linguagem equivoca-se, desfaz seu sentido monadológico, assume uma postura auto-crítica, ou melhor, hetero-crítica. Na relação a Outrem, a linguagem vê

seu poder na berlinda, “[...] pois se refere ao que nenhuma consciência pode conter, refere-se ao infinito de Outrem” (LÉVINAS, 1988b, p. 183).

A linguagem vem de Outrem, é exterior a minha consciência, pondo mesmo a liberdade desta em questão, ou o seu egoísmo, como indiferença para com a dor e o sofrimento do Outro. A partir do Outro, a linguagem torna-se “linguagem encarnada”, uma atitude do espírito contrária a natureza constituinte do *Eu penso*, egocêntrico, ao “[...] pensamento transcendental do idealismo” (LÉVINAS, 1988b, p. 183). Tal originalidade da linguagem decorre da presença da idéia do infinito em uma consciência que já não é mais consciência-de-si, mas “consciência eleita”, cuja obra não consiste na representação do real, mas no acolhimento, na hospitalidade para com o *Próximo*, para com a humanidade.

Para nosso autor, mesmo a Filosofia Contemporânea, em algum momento, menosprezou a racionalidade fundamental do discurso, qual seja, enquanto meio pelo qual a significação se instaura e pelo qual a razão adquire seu conteúdo ético. A crítica de Lévinas é endereçada a um modelo de linguagem que é interior ao pensamento. Sobre isto comenta Lévinas (1988b, p. 184):

A desconfiança em relação ao verbalismo desemboca no primado incontestável do pensamento racional relativamente a todas as *operações* antes da expressão, que inserem um pensamento numa linguagem como num sistema de signos ou o ligam a uma linguagem que preside à escolha dos signos.

A Filosofia da Linguagem Contemporânea tem preconizado uma interdependência maior entre a palavra e o pensamento. Para Lévinas, bem como para Merleau-Ponty, o pensamento e a palavra não se desvinculam ou são anteriores um em relação ao outro. O sentido da palavra não é dado aprioristicamente, não é uma operação transcendental do pensamento. O “mundo da palavra” é dado a partir do próprio contexto ou universo cultural de um povo. A significação dos signos decorre da própria utilização que uma dada cultura faz dos seus signos. O sentido decorre dessa operação. “A significação surpreende o próprio pensamento que a pensou”, diz Lévinas (1988b, p. 184).

É preciso, contudo, dizer que a linguagem não abdicou de sua intencionalidade. Todavia, a reflexão levinasiana sugere uma nova relação entre a linguagem e a intencionalidade constituinte. A significação não resulta, agora, da mediação do signo, isto é, como se o sistema de signos (a linguagem) possuísse uma significação prévia, a *priori*. Lévinas compreende que o evento da significação é obra de um acontecimento originário e original, qual seja, o frente a frente, onde encontramos o Rosto, contexto em que o signo adquire sua função. “A essência original da linguagem não deve procurar-se na operação corporal que a desvenda a mim e aos outros [...], mas na apresentação do sentido” (LÉVINAS, 1988b, p. 185). Essa *Teoria da Linguagem* sugerida por Lévinas não faz

depende ou reconduz a significação à liberdade constituinte de um sujeito transcendental, mas consiste em afirmar que “[...] o ser da significação consiste em pôr em questão numa relação ética a própria liberdade constituinte” (LÉVINAS, 1988e, p. 185).

O Rosto é o primeiro significativo, primeiro inteligível e condição de objetividade do real. A linguagem não perde a sua dimensão constituinte, mas é no encontro com Outrem que o Mundo se torna significativo, tanto para Ele e quanto para mim. Isto significa que a relação ao real passa pela relação com os Outros.

O sentido é o rosto de outrem e todo recurso à palavra se coloca já no interior do frente a frente original da linguagem. Todo recurso à palavra supõe a inteligência da primeira significação, mas inteligência que, antes de se deixar interpretar como ‘consciência de’, é sociedade e obrigação (LÉVINAS, 1988b, p. 185).

A linguagem só passará a expressar o sentido da realidade na presença de Outrem, momento em que a própria linguagem é, propriamente, engendrada. Isto significa que o sentido da palavra é plural, constituído a partir da sociabilidade, pois toda palavra é, desde sempre, palavra do Outro. A palavra torna comum, a mim e a Outrem, as coisas que compõem o Mundo. Falar ao Outro é já lhe colocar o sentido à disposição, isto é, tornar o Mundo comum. “Esse ‘qualquer coisa’ que se chama significação surge no ser com a linguagem, porque a essência da linguagem é a relação com Outrem” (LÉVINAS, 1988b, p. 185). Falar é falar ao Outro, é recusar o diálogo com a alma, com a consciência, como instância primeira de demarcação do sentido. É na epifania do Rosto, a partir do infinito, na revelação de Outrem que a significação instaura-se. “A significação é o infinito, isto é, Outrem” (LÉVINAS, 1988b, p. 185).

O sentido não consiste numa abordagem direta – conceitual – do objeto pelo sujeito. Como assinala Lévinas (1988b, p. 185), “o inteligível não é um conceito, mas uma inteligência”. A Teoria do Conhecimento Clássica menosprezou o lugar da linguagem no processo do conhecimento, tomando como elementos deste processo, quase que exclusivamente, o sujeito e o objeto. O surgimento da linguagem, ou o seu resgate, neste contexto, consiste no fato de que a linguagem é, sempre, linguagem compartilhada, pois, como dissemos, falar sempre é falar a Outrem. Ou ainda: toda palavra é palavra compartilhada. Para Lévinas, é sob este pressuposto que podemos falar em “sentido”, e tão somente. A racionalidade da linguagem e a possibilidade do “sentido” pressupõem, então, a sociedade, plano das relações intersubjetivas. É preciso que a “minha palavra” se exteriorize em relação à minha *consciência de...*, de modo a encontrar o Rosto, isto é, a sua palavra.

Para Lévinas, a razão habita a linguagem, quando do acontecimento do frente a frente, onde brilha a racionalidade primeira, onde a primeira significação é o infinito que me interpela enquanto Rosto. É a partir da separação, ou seja, da pluralidade da sociedade, que

a razão se instaura, não mais como razão impessoal, mas como razão ética, capaz de engendrar “[...] um Eu-Mesmo capaz de sociedade, surgido na fruição, como separado, mas cuja separação foi também necessária para que o infinito – e a sua infinitude realiza-se como o ‘em frente’ – possa ser” (LÉVINAS, 1988b, p. 187).

É porque me encontro na presença de Outrem – a epifania do Rosto – que o Mundo deixa de ser apenas o Mundo como objeto de fruição e torna-se tema, aspira a uma significação, a objetividade. A “coisa” que é para mim, também é para o Outro, adquire a uma significação racional. Estar relacionado com “a coisa” ou mesmo com o Mundo é estar relacionado com o Outro. A palavra oferece o Mundo a mim e a Outrem. Aliás, “ao designar uma coisa, designo-a Outrem” (LÉVINAS, 1988b, p. 187). A palavra torna “as coisas” e o próprio Mundo exteriores a mim mesmo. Através da palavra, o Mesmo e o Outro partilham o Mundo, pondo em causa, isto é, questionando a posse do Mundo através da fruição. Partilhar “a coisa” ou o Mundo (real) a partir da linguagem significa abordá-los como tema, permitindo sua entrada no universo comum. Sobre isto comenta Lévinas (1988b, p. 187): “A coisa torna-se tema. Tematizar é oferecer o mundo a Outrem pela palavra. A ‘distância’ em relação ao objeto ultrapassa assim a sua significação espacial”.

A objetividade do real pressupõe, a partir do uso da linguagem, que o sujeito torne-se capaz de se afastar ou desligar-se das coisas que se lhe pertencem, um afastamento próprio do seu ser, “[...] como se sobrevoasse a sua própria existência, como se estivesse dela separado, como se a existência que ostenta não lhe tivesse sido ainda completamente atribuída” (LÉVINAS, 1988b, p. 187). Tal sobrevôo ou distanciamento do real, como assinala Lévinas, é uma separação ou superação do nível ontológico de constituição do sujeito. A entrada do sujeito no nível ético de sua constituição tem como condição necessária a supração deste estágio ontológico da realidade. “É preciso que o sujeito se encontre ‘a distância’ do seu próprio ser, mesmo em relação ao distanciamento da casa pelo qual ele está ainda no ser” (LÉVINAS, 1988b, p. 188).

Não se trata de negar o nível ontológico, a economia e a interioridade do sujeito. É preciso, sim, superar estes níveis de constituição do Ser, como numa ascese, em direção ao plano ético, das relações intersubjetivas, isto é, “estar no” Ser, mas já “para além” do Ser. “O sujeito sobrevoa a sua existência ao designar o que possui ao outro, ao falar. Mas é do acolhimento do infinito do Outro – que ele recebe a liberdade em relação a si que tal desapossamento exige. Recebe-a finalmente do Desejo, que não vem de uma falta ou de uma limitação, mas de um excedente da idéia do infinito” (LÉVINAS, 1988b, p. 188).

Assim, observa-se que a superação da economia, da interioridade e da posse pela fruição e pelo trabalho são condições para o acontecimento das relações de sociabilidade. É preciso que o Mesmo possa tornar-se capaz de acolher Outrem, a partir do Desejo. Ao acolhimento do infinito ético representa o estabelecimento de relações

(sociabilidade) fundadas sob idéia do des-inter-esse. Só posso abordar (eticamente) Outrem se me encontro satisfeito em meu egoísmo, se minhas necessidades encontram-se, no momento do encontro, saciadas, ainda que temporariamente. Neste caso, é o Desejo a medida do acolhimento de Outrem. Desejo “daquele” – o *quem* – que não se pode possuir.

A objetividade do real pressupõe, assim, o acontecimento da sociabilidade e a comunicação entre os termos. “A linguagem torna possível a objetividade dos objetos e a sua tematização” (LÉVINAS, 1988b, p. 188). Para Husserl (apud LÉVINAS, 1988b, p. 188), “conhecer objetivamente seria, pois, constituir o meu pensamento de tal maneira que ele contenha já uma referência ao pensamento dos outros”. A objetividade, a inteligibilidade e a significação pressupõem o Rosto do Outro, pois são obra da palavra plural. Todavia, para Husserl – esta é sua oposição a Lévinas –, Outrem é dado a partir do desdobramento de um pensamento solipsista, monádico. O Outro, em Husserl, é um *alterego*, e não um *alter* do *Ego*. A Ética pressupõe a presença de Outrem, do contrário, encontrar-me-ia sozinho, e toda objetividade, neste contexto, seria reduzida à subjetividade. O sujeito procuraria fundar a objetividade do real recorrendo ao Outro, que seria constituído pelo Eu-Mesmo. A relação intersubjetiva seria um modo de relação do sujeito consigo mesmo. Em Lévinas, no entanto, a sociabilidade é um acontecimento que pressupõe uma relação entre termos absolutamente separados, onde um não constitui o outro. Aqui, a intersubjetividade não se objetiva. O infinito é exterior a consciência do sujeito transcendental.

Em Lévinas, o Outro não é tema, não pode ser constituído ou significado. É, antes, fonte de toda objetividade e sentido. Deus e o Outro são independentes em relação ao meu pensamento. Comenta Lévinas (1988b, p. 189):

O infinito não pode tematizar-se e a distinção entre raciocínio e intuição não convém ao acesso ao infinito. A relação com o infinito, na dupla estrutura do infinito presente no finito, mas presente fora do finito, não será estranha à teoria? Vimos aí a relação ética. Se Husserl vê no Cogito uma subjetividade sem nenhum apoio fora dela, ele constitui a própria idéia do infinito e apresenta-a como objecto. A não-constituição do infinito em Descartes deixa uma porta aberta. A referência do *Cogito* finito ao infinito de Deus não consiste numa simples tematização de Deus. Dou-me conta por mim mesmo de todos os objectos, contendo-os. A idéia de infinito não é para mim objecto. O argumento ontológico jaz na mutação desse ‘objecto’ em ser, em independência a meu respeito. Deus é o Outro. Se pensar consiste em referir-se a um objecto, é preciso crer que o pensamento do infinito não é um pensamento (LÉVINAS, 1988b, p. 189).

A partir da idéia do infinito, Descartes apresenta uma nova maneira de relacionar-se à alteridade absoluta, irredutível à tematização por uma consciência intencional, sendo incapaz de reconduzir tal exterioridade à imanência do pensamento. Trata-se de “[...] uma relação entre libertos” (LÉVINAS, 1988b, p. 189). No final da 3ª Meditação das *Meditações*, Descartes sugere que a relação ao infinito, via pensamento, é uma relação que extravasa o

próprio pensamento, convertendo-se em relação ética. A relação do sujeito ao infinito não é contemplação, mas “[...] admiração, adoração e alegria” (LÉVINAS, 1988b, p. 189). O infinito não é um “objeto infinito”, como a filosofia husserliana sugere, onde a subjetividade, sem um ponto de apoio exterior, constitui a idéia do infinito, tornando-a objeto, isto é, tematizando-a. O pensamento de Husserl nos conduz, assim, a uma *aporia*: como a subjetividade (o finito) poderia constituir o infinito (desde sempre, por essência, independente e absoluto)?

A idéia cartesiana do infinito, livre das amarras da subjetividade transcendental, supera esta dificuldade na medida em que abre a possibilidade de uma relação ao infinito, não a partir do conhecimento teórico, mas a partir da Ética, relação entre termos absolutamente separados e, por isso mesmo, dispostos à relação, preservando tanto a interioridade quanto a exterioridade. A idéia do infinito, como sugere Lévinas, adquire um estatuto de “altura”, cuja expressão sublime se encontra no Rosto.

2.5 O caráter assimétrico do Rosto

O Rosto enquanto Outro é desigual? Quem é o Outro que se apresenta no Rosto? Pode-se falar em figuras (arquétipos) da alteridade em Lévinas? Afinal, “que há no Rosto?” (LÉVINAS, 1997b, p.144). Essas questões nortearão o presente item, que trata especificamente da questão da assimetria ética no pensamento levinasiano.

O Eu e o Outro pertencem ao gênero humano – *Homo Sapiens*. Aí, encerra-se a comunidade e “semelhança” entre esses indivíduos. Trata-se, segundo Lévinas, da ocasião onde a multiplicidade de seres pode ser convertida numa unidade de gênero. Mas, mesmo aí, já encontramos uma situação assimétrica. Ontologicamente, o gênero humano encontra-se dividido ou é composto por homens e mulheres. Todavia, Lévinas procura por uma assimetria – uma das noções primordiais do seu pensamento – mais radical, para além das fronteiras de Ontologia. Obviamente, trata-se de uma assimetria metafísica ou ética.

A epifania do Rosto é um trauma. Apresenta um ser separado, distante, Outrem. Sua apresentação, como assinalamos em momento anterior, faz-se via expressão, isto é, por meio do discurso, da palavra. Neste sentido, é preciso recordar que a palavra tem sua origem ou acontecimento, segundo Lévinas, num meio heterogêneo, na medida em que “[...] o ser que me fala e a quem respondo ou que eu interrogo não se oferece a mim, não se dá de maneira que eu possa assumir essa manifestação, pô-la à medida da minha interioridade e recebê-la como vinda de mim mesmo” (LÉVINAS, 1988b, p. 275). O surgimento da linguagem, assim, pressupõe um meio assimétrico, a fim de que o pensamento possa tornar-se comunicável. Em outras palavras, a instauração da linguagem, como possibilidade de expressão do Outro como Rosto que fala, pressupõe uma separação absoluta entre os termos.

Todavia, a epifania do Rosto, sua expressão, “[...] não desvela um mundo interior, previamente fechado, acrescentando assim uma nova região a compreender ou a captar” (LÉVINAS, 1988b, p.190). A epifania do Rosto, expressão da alteridade excelente, não consiste num desocultamento – *alethéia* deste Outro, que se apresenta como Rosto. Ao falar, o Outro se eleva para além do *status* de mero fenômeno. A apresentação do Outro é um chamado. A linguagem põe em comum o Mundo, uma diversidade quase infinita de dados. Mas o Outro enquanto Outrem permanece separado.

Esta separação, a qual Lévinas não se cansa de chamar radical, é a fonte da franqueza, autenticidade ou mesmo singularidade de cada um dos termos – o Mesmo e Outro. É na *visitação* do Outro, precisamente em seu Rosto, que enxergo o *Terceiro* – a Humanidade. Como assinala Lévinas, “a epifania do Rosto como Rosto abre a humanidade” (LÉVINAS, 1988b, p. 190). Pois o Rosto é o Rosto de qualquer outro homem; é o Rosto daquele que caminha na calçada e vem em minha direção; é o Rosto daquele que bate a minha porta e solicita-me o pão; é o Rosto da viúva que não tem condições materiais a fim de prover o sustento de seu(s) filho(s); é o Rosto do Estrangeiro, que deixou sua pátria para escapar da miséria ou do Holocausto. A epifania do Rosto, em suas figuras da alteridade, é um apelo à justiça, é o ensinamento da bondade pelo Mestre ao discípulo.

O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro; mas essa pobreza e esse exílio que apelam para os meus poderes visam-me, não se entregam a tais poderes como dados, permanecem expressão de rosto. O pobre, o estrangeiro, apresenta-se como igual. A sua igualdade na pobreza essencial consiste em referir-se ao *terceiro*, assim presente no encontro e que, dentro da sua miséria, Outrem já serve. *Junta-se* a mim. Mas junta-se a ele para servir, ordena-me como um Mestre (LÉVINAS, 1988b, p.190-191. Grifo do autor).

Não há nenhuma contradição quanto ao ato em que o Outro, meu Mestre, me solicita, ordenando a realizar a obra da justiça. Como afirma Lévinas, “pede-me como se pede a alguém a quem se ordena, como quando se diz: ‘Pedimos-lhe’” (LÉVINAS, 1988a, p.90). Sua presença é indigência e desejo de justiça. É porque o Outro é indigente e clama por justiça que não somos recíprocos. De fato, a irreciprocidade interpessoal é o meio onde a Ética pode desabrochar, na medida em que o Outro é “menos do que eu” e, ao mesmo tempo, “mais do que eu”, o que sugere minha responsabilidade para com Ele. É porque o Outro é a viúva, o órfão, o pobre e o estrangeiro que Ele é “menos”, carente e clamante pela realização da justiça. Seu Rosto chama-me às obrigações que tenho para consigo. Não obstante, o Outro é “mais”, “o ser que nele se apresenta vem de uma dimensão de altura, dimensão de transcendência [...]” (LÉVINAS, 1988b, p.193), onde os meus poderes e a minha posse não lhe tocam, permanecendo absoluto. Os “poderes” do *Eu penso* não lhe

dominam, aprisionando-lhe em categorias. Em *Totalité et Infini*, Lévinas (1988b, p.193) afirma:

As diferenças entre mim e Outrem não dependem de propriedades que seriam inerentes ao eu, por um lado, e a Outrem, por outro; nem de disposição psicológicas diferentes que formariam o seu espírito a quando do encontro. Tais diferenças têm a ver com a conjuntura Eu-Outrem, com a orientação inevitável do ser a partir de si para Outrem. A prioridade dessa orientação em relação aos termos que aí se colocam e que, de resto, não podem surgir sem tal orientação, resume as tarefas da presente obra.

Não se trata, pois, de uma diferença cujo caráter é abstrato ou mesmo uma idéia de irreciprocidade ilusória. A palavra que se origina no face a face, no encontro com o Rosto do Outro, é a mais pura e clarividente expressão da assimetria ética a qual Lévinas se refere. É porque estão separados – o Mesmo e o Outro – que aquele pode identificar-se a partir do seu egoísmo, mas também pode acolher o (apelo do) Outro, dispondo-lhe o Mundo da sua fruição ou recusando-o à partilha. De fato, a irreciprocidade-separação entre os termos pode agravar o egoísmo ou ainda, estimular o acolhimento-hospitalidade, caso a interioridade venha a abrir-se, à alteridade.

O Rosto é desigual. Tal desigualdade não se funda em “[...] graus ou especificações no ser, a hierarquias, qualidades, etc. e menos ainda a posses e poder” (SUSIN, 1984, p. 215). Como se vê, não se trata de uma desigualdade constituída ao nível ontológico. Não se tratam de desigualdades estabelecidas a partir do Eu e do Ser. O Outro está “além”, “fora” do Ser. A relação que se estabelece entre o Eu e o Outro é uma experiência “[...] moral impedida de totalização” (SUSIN, 1984, p. 215). Isto significa, portanto, que as minhas obrigações morais são as “minhas” obrigações. Não posso exigir compromissos morais em relação ao Outro. A irreciprocidade é radical, chegando a este ponto. Sobre o Outro não tenho direito, mas tão somente deveres. Sou totalmente responsável pelo Outro, sem esperar nenhuma contrapartida. E sou responsável, inclusive, a ponto de sacrificar-me. Mas só Ele – o Outro – pode decidir o que fazer em relação a mim. Sou responsável pela perseguição que Ele sofre ou sofreu, bem como seus resultados. Tenho sempre mais obrigações para com Ele, de modo que essas obrigações elevam-se na mesma proporção em que me obrigo a cada instante. Comenta Lévinas (1988b, p. 90):

Um dos temas fundamentais, de que ainda não falamos, de *Totalidade e Infinito*, é que a relação intersubjetiva é uma relação não-simétrica. Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me custe a vida. A recíproca é assunto dele. Precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que eu sou sujeição a Outrem; e sou sujeito essencialmente neste sentido. Sou eu que suporto tudo [...]. Não devido a esta ou àquela culpabilidade efectivamente minha, por causa de faltas que tivesse cometido; mas porque sou responsável de

uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros. O eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que os outros.

A relação ética a ser estabelecida com o Outro não pode prescindir, portanto, da idéia de desinteresse. “Posso sacrificar-me ao Outro, mas não posso exigir o sacrifício do Outro, não decido por ele” (SUSIN, 1984, p.216). A única possibilidade que tenho em relação ao Outro é a responsabilidade. Neste sentido, Lévinas (1988b, p. 91) afirma, inclusive, “[...] que sou responsável pelas perseguições que sofro. Mas apenas eu! Os meus próximos ou o meu povo são já os outros, e para eles, reclamo justiça”.

Observa-se, portanto, que a responsabilidade²⁴ é o fundamento da subjetividade, onde esta já não situa-se no “em-si” do seu egoísmo, mas converteu-se em desejo metafísico, desejo pelo Outro. A responsabilidade vai até esse ponto, alcançando a infinitude, onde a liberdade do Eu em nenhum momento sente-se coagida em face de suas obrigações. Não há conflito entre as liberdades na tarefa de realização da obra da justiça. A tarefa de cada sujeito consiste, precisamente, em tornar a liberdade, respectiva, justa. Nisto consiste a justificação da liberdade. A responsabilidade, na trilha da obra da justiça, pressupõe, a *substituição*²⁵ do Mesmo pelo Outro. Para Lévinas (1988b, p. 92), a responsabilidade “assume a condição – ou a incondição – de refém. A subjetividade como tal é inicialmente refém; responde até expiar pelos outros”.

A responsabilidade é o que humanamente me incube. Não a posso recusar. Sou único, exatamente, na medida em que ninguém pode me substituir na minha relação ao Outro. Tal encargo confere a minha unicidade e dignidade. Não posso recusar as minhas atribuições. “Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode me substituir. Tal é a minha identidade inalienável de sujeito” (LÉVINAS, 1988b, p.93). Não se trata de um ideal de responsabilidade utópico ou mesmo inumano, ainda que, hodiernamente, “a verdadeira vida está ausente” (LÉVINAS, 1988b, p. 21), assim como a verdadeira humanidade. Trata-se de um retraimento do Ser (em seu egoísmo), ou seja, que o Ser desfaça sua condição de Ser; é preciso que aconteça o *des-inter-esse*. *Des-inter-esse* – de “outro modo que o Ser” ou “além da essência”. A desigualdade, a assimetria realiza-se por meio da palavra dirigida ao outro homem, como acolhimento-hospitalidade, isto é, como Ética.

Na face a face, o Eu e o Outro atualizam o seu estatuto metafísico. Separado, o Eu é primeira pessoa do singular. Apresenta-se ao Outro a partir de si-mesmo, como *Ego*. O Outro, por sua vez, apresenta-se a mim enquanto Rosto, também separado. Encontra-se

²⁴ No 3º Capítulo, intitulado *Ética: Responsabilidade e Justiça*, trataremos da responsabilidade enquanto fundamento da moralidade.

²⁵ O tema da *substituição* será abordado oportunamente no 3º Capítulo deste estudo.

separado de mim e do meu mundo, é pobre, estrangeiro, órfão e viúva, solicita-me, apela a minha responsabilidade. Em sua transcendência, é Mestre. A *Fenomenologia* e a *consciência intencional* não suportam a desmedida – a idéia de infinito – do Outro.

Para Lévinas, é o Outro que ocupa o lugar de *ideal*, mas *ideal* em letras maiúsculas, porque o Outro não é apenas uma idéia ou um objeto ideal: a sua alteridade é maior e mais alta – sem correlação adequada – da idéia que se tenha dele, e precisamente nesse sentido ele é um *ideal* mais alto que idéias e objetos ideais: é ele, concretamente, que dá ideal de altura infinita do *ideal*, e não o contrário. A dimensão de altura e de ideal é dada pelo outro. Mas ele não se enclausura na idéia de altura, é maior, sempre mais alto do que a idéia que dele me vem: mais *ideal* que a idéia (SUSIN, 1984, p.217. Grifo nosso).

A verdadeira justiça, como a compreende Lévinas, consiste na afirmação, por mais paradoxal que possa parecer, da desigualdade entre os homens. Vale ressaltar que não se trata de uma desigualdade ao nível ontológico, pois “[...] não é devida a graus ou especificações no ser, a hierarquia, qualidades, etc., e menos ainda a posses e poder” (SUSIN, 1984, p.215). A relação de justiça entre os homens não se funda sob as idéias de igualdade, adequação e reciprocidade. Trata-se de afirmar a igualdade e a justiça entre os homens a partir da desigualdade ou assimetria ética. Como afirma Susin (1984, p. 217), “a igualdade será subproduto da desigualdade quando eu necessitar fazer justiça a todos universalmente, mas a primeira justiça é o reconhecimento do outro, o mais humilde e mais alto, meu senhor”. Como se observa, a essência da assimetria ética é exposta a partir da responsabilidade que tenho para com o Outro, na medida em que o Outro é anterior. Trata-se de expressar esta prioridade a partir do “ama teu próximo como a ti mesmo” (Lv 19,18). Todavia, Lévinas observa que este sentimento não se funda na idéia de reciprocidade. O chamado *kamokha* (como a ti mesmo) significa que não devo amar ao Outro porque Ele sou Eu, o que nos tornaria *iguais*, simétricos. Para Lévinas, o “ama teu próximo como a ti mesmo” significa que esta obra – o *amor* ao Outro – sou eu mesmo, “[...] ainda que tu devesse nesta obra de amor perder a tua vida [...]” (SUSIN, 1984, p.218). Como afirma o filósofo lituano, “[...] o outro homem se eleva como destinatário da minha relação a ele, à mesma altura de Deus, credor do mesmo amor no mesmo modo absoluto. E não haveria ‘amor a si mesmo’ no ‘como a ti mesmo; portanto não haveria possibilidade de pôr a si mesmo em pé de igualdade com o outro” (SUSIN,1984, p. 218).

A relação ao Outro é *incerta*, precisamente porque não tenho poderes sobre Ele. Só tenho obrigações. Não posso lhe cobrar compromissos, uma vez que “[...] não posso esperar reciprocidade” (SUSIN, 1984, p. 218). É neste exato sentido que Lévinas reclama a *sujeição* do Mesmo ao Outro. Sou sujeito porque sou eu quem suporta tudo, inclusive a minha própria morte, que é para o Outro. Sou responsável por uma responsabilidade que é

total, “[...] que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade” (LÉVINAS, 1988b, p. 91) Sou na relação ao Outro, no face a face, onde não falo sobre o Outro ou a partir do Outro, mas a partir de mim Mesmo ao Outro, o que preserva a minha e a sua transcendência, irreconciliáveis.

A epifania e a expressão do Rosto do Outro atestam a imprevisibilidade da irrupção da alteridade, assegurando uma visitação inc moda, inquietanta, indomável, desarticulante, inconveniente e liberta. O Rosto do Outro subtrai o Eu   tranqüilidade de sua interioridade e economia. Sobre isto comenta Susin: “A orienta o ao Outro   um modo de perder-se: eu me arrisco a ir além do meu presente e dos instantes em que me constituo a mim mesmo” (SUSIN, 1984, p. 220).

2.6 O Rosto e a Vontade

Mas afirmar que o Rosto   o primeiro inteligível não seria uma temeridade, assim como questionar o primado da Ontologia? Talvez. Mas talvez seja preciso esperar pelas repercussões desta ousadia, a fim de enunciarmos uma resposta   questão.

O Rosto   inoportuno, retira o Mesmo do sossego de sua economia. Traumatiza sua vontade autônoma, em si mesma, isto  , livre. E   a partir da linguagem que o Mesmo tem a possibilidade de deparar-se com uma experiência absolutamente exterior, separada de si, que não   um mero conceito da razão, mas um Rosto: o Outro.

Nenhum pensamento ou idéia   capaz de arrebatá-lhe a alteridade. Ao afirmar que “o discurso condiciona o pensamento [...]” (LÉVINAS, 1988b, p. 194). Lévinas pretende enunciar a tese de que “a essência do discurso    tica” (LÉVINAS, 1988b, p. 194), rejeitando, assim, o idealismo transcendental. A razão e a verdade pressupõem a presença do Outro, tão indispensável quanto   presença do Mesmo. A objetividade do real pressupõe a intersubjetividade, isto  , a  tica.

Neste sentido, Lévinas ressalta que o verdadeiro plano sob a qual as rela es intersubjetivas podem ser efetivadas   o face a face, onde as vontades individuais podem ser afirmadas.   preciso lembrar que, para Lévinas, o homem vai definir-se enquanto ser dotado de vontade e liberdade. Todavia, o idealismo transcendental, através das institui es do Estado e da própria política, se encarrega de desenhar uma teia de rela es e ideais, estabelecendo as vontades individuais sob uma ordem universal definida por razão autônoma, a qual cada sujeito deve se conformar. A razão, porque universal, deve guiar as vontades particulares. Para Lévinas (1988b, p. 194),

[...] o idealismo levado até o fim reduz toda a  tica   política”. Isso significa que os papéis sociais dos sujeitos históricos – o Mesmo, o Outro e Outrem –

são definidos pelas instâncias políticas superiores. Para o filósofo, os sujeitos históricos “desempenham o papel de momentos num sistema e não de origem.

O ser social do Mesmo e do Outro, bem como suas relações (o modo), provém desse sistema ideal, do cálculo de Estado. Aí, a sociedade política aparece sob o signo de uma pluralidade sofisticada, promulgada por leis que reconduzem toda diferença a um ideal de coletividade impessoal e neutro, solo da democracia moderna. As necessidades são as necessidades do Estado, não dos sujeitos políticos particulares. Ainda que tomadas enquanto “vontades particulares”, os sujeitos devem conformar-se ao projeto universal de uma razão total.

Todavia, é preciso lembrar, como afirma Kozicki (2003, p. 142), que “a democracia se caracteriza por esta fluidez, esta indeterminação de sentido ou inexistência de um sentido único, dada a coexistência, nas sociedades contemporâneas, de valores diversos, de diferentes concepções de bem”. Lévinas denuncia um mal que marca a nossa época, mas que talvez tenha marcado toda a história da humanidade política, qual seja, num “[...] mundo sem multiplicidade, a linguagem perde toda a significação social, os interlocutores renunciam à sua unicidade não desejando em o outro, mas desejando o universal” (LÉVINAS, 1988b, p. 194). Prevalece a razão do Estado, impessoal e neutra, que se propaga num meio homogêneo; a razão do Estado é a voz das instituições políticas, que falam pelas pessoas. Trata-se da negação da própria particularidade. As pessoas são chamadas a desempenhar papéis estranhos à sua identidade. Sem um meio heterogêneo, toda linguagem reduz-se à mera retórica, à violência.

Veja-se, por exemplo, o Estado totalitário²⁶, onde as instituições passam a comandar as pessoas ao invés das pessoas comandarem as instituições. A “propaganda” do movimento totalitário é a afirmação da ideologia e do terror como forma de Governo. A essência do discurso político não é a Ética, mas o “Estado Total”. Aí, a linguagem prescindiu dos interlocutores. Seu fundamento encontra-se na razão impessoal, na razão autônoma que, estranhamente, abriu mão da própria linguagem, no que se refere ao seu caráter ético. O uso da propaganda, a palavra unilateral, tem em vistas a domesticação das consciências individuais. Verdade e linguagem divorciaram-se. E como bem lembrou um dia Platão, a palavra é capaz de cometer injustiças e violência, quando se torna instrumento para simulacros e dissimulações, quando não serve como meio ou horizonte pela qual a verdade pode se erigir. Esse era o expediente utilizado pelo “homem do Nada” (Hitler) para conquistar simpatizantes e adeptos ao regime. O Nazismo, o Fascismo e o Stalinismo foram eventos históricos que expressaram muito bem a idéia do “Estado Universal” à qual Lévinas

²⁶ Uma excelente descrição a este respeito pode ser encontrada em Hannah Arendt: **As origens do Totalitarismo**. Anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

se refere. De qualquer maneira, a anulação das vontades particulares não é um “dom” apenas destes Estados. Mesmo a democracia neoliberal contemporânea busca uma estabilização social. As regras, convenções e atos de poder são dispositivos políticos utilizados para a mediação dos conflitos oriundos do choque de vontades conflitantes, no intuito de estabilizar a sociedade. É porque o social é marcado pela *diferença*, pela presença do Outro, que todo consenso só pode ser provisório.

Para Kozicki (2003, p. 142), “nesta proposta teórica o reconhecimento do pluralismo é total”. A idéia de uma democracia radical pressupõe um respeito radical às identidades, às vontades particulares dos sujeitos históricos.

Trata-se da luta pelo reconhecimento da alteridade radical, na medida em que “no reconhecimento dos infinitos jogos de linguagem possíveis dentro de uma comunidade e no reconhecimento de que é necessário ouvir a ‘voz do outro’ reside um dos valores fundamentais da democracia” (KOZICKI, 2003, p.143).

Pensar a política, numa perspectiva da filosofia da diferença, significa assumir um compromisso ético em relação a justiça, promovendo uma responsabilidade infinita ao Outro, onde a identidade, a diferença e a alteridade não são noções abstrata, mas a própria maneira de ser do Eu e do Outro na trama das relações intersubjetivas.

Pois bem, nesta trama ético-política não se trata de anular as vontades particulares, a partir de uma razão universal. Com efeito, a tradição do discurso filosófico tendeu a identificar vontade e razão. Sobretudo Spinoza e Hegel, que afastam da vontade toda experiência emocional e sensível, atribuindo-as ao subjetivo e imaginário.

Que dizer de Kant, então? Para o filósofo de Königsberg, a vontade só pode pretender-se racional na medida em que é capaz de afastar de si todo e qualquer impulso (inclinação) de ordem sensível. Em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), Kant (1974, p.123) enuncia sem hesitar: “[...] a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom”. Tal vontade não pode recorrer a princípios empíricos enquanto fonte de determinação.

Uma vontade que obedeça a este critério configura-se como moralmente boa. É a *boa vontade* kantiana. A vontade é assim considerada não em virtude dos fins que realiza, mas segundo a máxima²⁷ que a determina. É o princípio do querer que torna a vontade boa, isto é, *como* se quer aquilo que se quer. Ou seja, a boa vontade é boa por aquilo que promove, porque se assim fosse, seria utilitarista. A boa em virtude de ser livre de qualquer inclinação.

²⁷ Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio, objetivo (isto é, o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática (KANT, 1974, p.115).

Uma vez que a vontade não pode derivar seu princípio de determinação de fatores empíricos (*a posteriori*), é preciso, portanto, que esta vontade seja autônoma. Para que as ações de um ser racional tenham valor moral, a vontade deverá determinar sua própria legislação. Como entende Kant (1974, p. 134. Grifo nosso), é a razão que fornece à vontade tal legislação: “Como para derivar as ações das leis é necessária à *razão*, a vontade não é outra coisa senão *razão prática*”. Portanto, podemos pensar, inclusive, à vontade como “[...] a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis” (KANT, 1974, p. 134).

O *formalismo* e o *rigorismo* da filosofia moral kantiana traduzir bem o ponto de partida de seu pensamento: a autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade, isto é, a “autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei” (KANT, 1974, p.144).

Qual a razão de considerar Kant nesta discussão? Primeiro, porque Lévinas se considera muito próximo²⁸ a Kant em algumas de suas formulações éticas. Segundo, pelo fato da moralidade, em Kant, pressupor uma *vontade autônoma*, ao passo que em Lévinas temos a apologia a uma *vontade heterônoma* como abertura à alteridade. Não esgotaremos esta última questão no presente trabalho. Ela serve, pedagogicamente, para apresentar a crítica levinasiana a este ideal de “autonomia da vontade”, bem como assinalar a defesa de sua antítese.

É comum aos autores que tanto a vontade quanto a razão definem a natureza humana. É condição *sine qua non* para o surgimento da moralidade a existência da vontade. “A moralidade requer que a liberdade pertença à vontade” (KUIAVA, 2003, p.81). Acontece que “de nada serve, para manter a pluralidade no ser ou a unicidade da pessoa, distinguir formalmente vontade e entendimento, vontade e razão, quando se decide desde logo só considerar como boa a vontade que adere às idéias claras ou que só se decide a respeito do universal” (LÉVINAS, 1988b, p. 195). A vontade, em Kant, deve admitir apenas *máximas* capazes de universalização. O que vale para mim vale para os outros, incondicionalmente, pois a razão é “Una” e compartilhada por todos. Assim, o pensamento racional é, necessariamente, pensamento do universal. Este ideal encontra-se explícito na formulação do Imperativo Categórico kantiano²⁹: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 1974, p.129).

A consequência imediata dessa maneira de pensar a Ética é que a pluralidade é apenas formal (ideal). Como afirma o filósofo lituano, não é necessário ir ao Outro, uma vez

²⁸ A este propósito, consultar: **Totalité et Infini**, p.65, p. 105 e p. 195; **Entre Nós**, p. 30-31 e p. 149.

²⁹ “O princípio objetivo que ordena a vontade de um ser racional pode chamar-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se Imperativo” (KANT, 1974, p.124). Os imperativos podem ser ou *Hipotéticos* ou *Categóricos*. São Hipotéticos quando ordenam uma ação simplesmente como meio para se

que o universal engloba a particularidade. Quanto à linguagem, esta se identifica à razão universal autônoma. “Onde” o pensamento universal ocupa o lugar central, não há espaço para a ocorrência das relações intersubjetivas. Tratar-se-ia de uma comunidade constituída por sujeitos cartesianos, presos ao solipsismo metodológico de uma “filosofia da indiferença”. As “consciências” permaneceriam isoladas, mônadas privadas de linguagem.

O primeiro inteligível é o Rosto. A razão vem da exterioridade, por meio da linguagem (discurso). Há uma ruptura no que diz respeito ao caminho percorrido pela razão. Nessa mudança de órbita, a razão e o pensamento surgirão a partir da linguagem. A palavra que vêm do Outro explode a razão impessoal e neutra. A razão, agora, é razão heterônoma. Não cria as relações entre o Mesmo e o Outro. Nasce aí, no bojo dessa irreciprocidade, condição mesma do estabelecimento das relações sociais. Isto implica, ainda, em afirmar que o fundo da razão é a bondade e a justiça.

Quanto à vontade, retirou-se do exílio de sua solidão. É vontade que encontrou a vontade do Outro, e que descobriu sua vocação: a bondade. Como assinala Susin, “o caminho que culmina na deposição da soberania da vontade começou desde o exterior, pelo Outro, mandamento e súplica, suscitando desejo, linguagem, vontade, razão, liberdade como vocação e missão” (SUSIN, 1984, p.292). Portanto, O surgimento da razão, da verdade, da vontade e da linguagem pressupõe o Um-para-o-Outro.

Lévinas não parece ser contrário a identificação entre razão e vontade. É preciso, de fato, forçá-las a sair de sua clausura, indo em direção à exterioridade. “A vontade é a inversão por excelência do eu” (SUSIN, 1984, p.292). Para Lévinas (1988b, p.195), “[...] o ideal de um ser completo desde toda a eternidade que só pensa em si mesmo não poderia servir de padrão ontológico a uma vida, a um devir, capazes de renovação, de Desejo, de sociedade”. Mas é preciso compreender que não se trata simplesmente, de uma defesa da vontade individual, a ponto de ser confundida com uma apologia do individualismo. É preciso que o Eu possa cansar-se, que a vontade possa transcender o domínio da autonomia e que a razão possa abrir-se ao particular. Em outras palavras, é preciso que o Ser seja capaz de experimentar a exterioridade, o “outramente que o Ser”.

A ocorrência da sociabilidade pressupõe o individual e o pessoal, a identidade e a diferença, a mesmidade e a alteridade, onde cada termo desta relação é capaz de ensinar e aprender, não havendo prioridade. A este respeito, diz Lévinas (1988b, p. 195):

O individual e o pessoal contam e agem independentemente do universal que os modelaria e a partir da qual, de resto, a existência do individual ou a

alcançar algum fim. Por exemplo, se queres Y, *deves* fazer X (é *racional* fazer X). Já os Imperativos Categóricos expressam a necessidade de uma ação absolutamente, como boa em si mesma.

decadência donde ele surge permanecem inexplicados. O individual e o pessoal são necessários para que o Infinito se possa produzir como infinito.

Para a Lévinas, “[...] a subjetividade se fixa como um ser separado em relação com um outro absolutamente outro ou Outrem [...]” (LÉVINAS, 1988b, p. 196). A Epifania do Rosto é o primeiro inteligível, fonte da significação e do racional. A Verdade é obra da Ética. Ou ainda: Verdade e Ética se confundem. Assim, a “verdade do Mundo” prevê o acolhimento das vontades particulares, um encontro entre as pessoas (sujeitos históricos) neste Mundo. Através da linguagem, o Eu é convidado a deixar a solidão de seus pensamentos. É convidado a ensinar e a ser ensinado. O conteúdo dessa lição é à responsabilidade, à qual a vontade é chamada a responder. “A vontade é livre de assumir a responsabilidade no sentido que quiser, mas não tem a liberdade de rejeitar essa mesma responsabilidade, de ignorar o mundo palpável em que o rosto de outrem a introuziu” (LÉVINAS, 1988b, p. 196).

A epifania do Rosto assinala o despertar da razão. “No acolhimento do rosto, a vontade abre-se à razão” (LÉVINAS, 1988b, p. 196). Aí, a razão encontra um *quem* absoluto. Se a linguagem se propaga apenas num meio heterogêneo, “[...] não se limita ao despertar maiêutico de pensamentos, comuns aos seres; não acelera a maturação interior de uma razão comum a todas” (LÉVINAS, 1988b, p. 196). A linguagem (discurso) ensina a vontade na medida em que apresenta um *novo*, um *diferente* ao pensamento do Mesmo.

Este é precisamente o sentido ético que a linguagem assume em Lévinas, garantir que Outrem passa a apresentar-se por si mesmo falando, sem expor-se como objecto (tematizável). Sobre isto, comenta Lévinas (1988b, p. 196): “A presença ética é ao mesmo tempo outra e impõe-se sem violência. A atividade da razão que começa com a palavra, o sujeito, não abdica da sua unicidade, mas confirma a sua separação. Não entra no seu próprio discurso para nele desaparecer. Mantêm-se apologia”.

Dessa maneira, percebe-se como Lévinas concilia vontade e razão, a partir da linguagem. A razão e a verdade do Mundo nascem da relação entre os sujeitos, da sociabilidade. Já não é mais apropriado falar em *vontade autônoma*, como expressão da liberdade insuperável do sujeito transcendental. Trata-se de uma revolução da vontade (seu uso), que já não é mais guiada por uma razão neutra, impessoal, universalista, mas que encontra no Rosto sua exigência de conversão. A vontade torna-se bondade. Nisto consiste a “educação da vontade”. O Outro põe a minha liberdade em xeque, fazendo despertar a consciência moral, tornando a liberdade justa.

Para Lévinas, a liberdade não é o fundamento da verdade. A liberdade não é absoluta, salvo em sua responsabilidade para com Outrem. A verdade – a relação Mesmo - Outro – liberta a liberdade de sua transcendentalidade. A verdade não pode estar centrada

numa única consciência. Pressupõe a palavra enunciada pelo Rosto, ou seja, possui um fundamento ético. “A personagem ao racional não é uma desindividuação precisamente porque é linguagem, isto é, resposta a ser que lhe fala no rosto e que apenas tolera uma resposta pessoal, ou seja, acto ético” (LÉVINAS, 1988b, p. 197). A heteronomia suscitada a partir da epifania do Rosto (como visitação) passa, assim a regular a vontade autônoma (a liberdade) que se desvelou arbitrária. Neste sentido, escreve Susin (1984, p. 292. Grifo do autor): “[...] a educa o da vontade, ao invés de ser também uma auto-imposi o da vontade mesma, surge na rela o face-a-face, como apelo e mandamento para que **queira o bem**”.

A educa o da vontade, que vai ocorrer a partir da presentifica o do Rosto (o face-a-face), por meio da palavra, consiste menos num exercício da potência de ser do que numa existência encarnada para a realiza o do Bem, ainda que tal realiza o custe a minha própria vida. A educa o da vontade consiste na investidura da liberdade, tarefa de justifica o moral do seu arbítrio.   o Rosto do Outro que põe a minha liberdade em questão, isto  , a possibilidade de “[...] encontrar outrem sem alegria, ou seja, na justiça” (LÉVINAS, 1988b, p. 283).

Assim, a subjetividade reconhece o imperativo de sair de sua interioridade economicamente constituída, o que poder mos enunciar como a causa do “mal de Ser”, tornando-se, portanto, partidária da responsabilidade pelo Outro, pelo *Próximo* e por toda a Humanidade.

CAPÍTULO 3 – ÉTICA: RESPONSABILIDADE E JUSTIÇA

O propósito do nosso trabalho tem sido esclarecer o sentido ético da no o de Rosto enquanto expressão da alteridade radical no pensamento levinasiano. No itinerário do presente estudo, percorremos a senda que conduz   reconstru o da subjetividade, buscando sua importância no contexto mesmo deste trabalho. Para Lévinas, a subjetividade não   constituída desde sempre enquanto subjetividade transcendental, isto  , o sujeito não tem sua identidade fixada como consciência intencional que representa a realidade. Lévinas procura repensar a subjetividade a partir das no o de *separa o* e *psiquismo*. Dessa maneira, a subjetividade – o Eu-Mesmo – encontra-se em separado em rela o ao Outro, constituindo-se a partir da frui o do Mundo, como subjetividade econômica (encarnada e egoísta). Isto porque a primeira rela o que o Eu mant m com o Mundo não   de inteligibilidade do real, mas de sua assimila o material via trabalho e frui o. A assimila o intelectual do real   posterior e pressupõe, inclusive, a presença da alteridade. Antes de tudo, o Eu encontra-se mergulhado na existência, no seu esforço vital para continuar *sendo*,

sem poder prescindir do substrato material. Portanto, a subjetividade é, neste momento inicial de sua constituição, *conatus essendi*.

A constituição da subjetividade pressupõe a fundação e manutenção de uma vida interior enquanto psiquismo. A separação entre o Mesmo e o Outro encontrará aí seu lugar. Todavia, como adverte Lévinas, será a existência desta separação que garantirá a relação de transcendência entre a subjetividade e a alteridade. Apenas sob este pressuposto, será permitido falar numa alteridade radical, cuja expressão maior será o Rosto. No desenho desta relação – a Metafísica – Lévinas localizará a Ética.

O último capítulo deste trabalho pretende analisar duas exigências, a responsabilidade e a justiça, no âmbito das reflexões do filósofo de Kovno. Nesta etapa, mostraremos como se constituirá a identificação, sugerida por Lévinas, entre subjetividade e responsabilidade. Precisamente, a subjetividade passa a ter como essência a responsabilidade, isto é, a vocação ética para o Outro. Após constituir-se economicamente, a subjetividade se vê interrogada pelo Rosto de Outrem que clama por justiça e que põe o exercício de sua liberdade em questão. Mediante a presença do Rosto, o Eu deverá justificar o uso de sua liberdade. O advento da consciência moral assinala o movimento da “saída de si mesmo” por parte do Eu, como abertura ao Outro, como exigência de uma responsabilidade que é an-árquica. Para Lévinas, a exigência de responsabilidade é uma exigência pré-original. Encontra-se desde sempre inscrita na subjetividade humana. Responsabilidade como passividade e expiação que vai até a *substituição*, expressa na forma do “Um-para-o-Outro”. Vejamos, então, como as questões da responsabilidade e da justiça vão delinear-se no pensamento do autor.

3.1 Responsabilidade e Substituição

A questão central que se coloca neste capítulo é saber até onde eu sou responsável pelo Outro. Seja como for, a questão da responsabilidade pressupõe a afirmação da textura moral da subjetividade. Após repensar as bases da subjetividade em *Totalité et Infini*, já a partir desta obra inicia-se a configuração de uma subjetividade permeada de responsabilidade. O que se propõe é analisar uma possível “Teoria da Subjetividade” cujo núcleo é a responsabilidade, a fim de confirmar-se ou não a identidade entre subjetividade e responsabilidade.

A presença do Rosto, ao interpelar a liberdade do Eu autônomo, faz-lhe lembrar de uma responsabilidade sem precedentes, porque é an-árquica. A responsabilidade não se colocará em termos de uma decisão livre do sujeito. Antes, a responsabilidade é uma exigência metafísica. O sentido do humano não está no Ser, mas no “ser para” na relação com a alteridade inobjetével. É precisamente neste termo que a unicidade do Eu será

apresentada por Lévinas. Eu sou único enquanto sou responsável pelo Outro. A unicidade do sujeito reside aí. Excelência de uma excedência para além do Si-Mesmo, em direção àqueles que clamam por justiça. Agora, a subjetividade significará relação e transcendência antes de ser identidade e compreensão.

A unicidade da subjetividade enquanto responsabilidade é apresentada por Lévinas em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Para alguns estudiosos do pensamento levinasiano, esta seria a principal obra do autor, vindo a complementar as idéias desenvolvidas em *Totalité et Infini*. Não nos deteremos aqui a ajuizar valorativamente acerca das obras, mas ao estudo da evolução conceitual e do pensamento do filósofo. Interessa-nos, sobremaneira, a saída da subjetividade ao nível de gozo econômico e sua abertura ao Outro como devotamento e vocação para o Bem.

Como foi descrito no Capítulo 1, a existência não está simplesmente “condenada” a ser livre, mas encontra-se investida pela liberdade. O que está em jogo é a crítica ao ideal de uma liberdade, de um sujeito livre que é capaz de tematizar tanto o real quanto o Outro. Aí, o problema do conhecimento identifica-se ao problema da liberdade, “[...] determinação do Outro pelo Mesmo – [...] o próprio movimento da representação e da sua própria evidência” (LÉVINAS, 1988b, p. 72). Mas a chegada do Rosto de Outrem causa um trauma na constituição dessa liberdade. Agora, é preciso que ela possa justificar-se a si mesma. A deposição da liberdade de sua soberania que caracteriza o sujeito moderno é a essência da idéia de investidura da liberdade. A chegada do Outro requer o seu imediato acolhimento. Justificar a liberdade ou torná-la justa. “O acolhimento de outrem é *ipso facto* a consciência da minha injustiça – a vergonha que a liberdade sente por si própria” (LÉVINAS, 1988b, p. 73) Neste sentido, a obra da justiça torna imprescindível a responsabilidade pelo Outro, como liberdade para o Outro.

Isto significa que a responsabilização não é um ato voluntário, como se eu pudesse escolher em ser ou não responsável pelo Outro. É porque sou, antes de tudo, responsável pelo Outro, que sou também livre para realizar tal obra. A responsabilidade, portanto, investe a liberdade. A responsabilidade exige que o Eu justifique os seus atos diante do Outro e do *Próximo*. E na medida em que sou capaz de reconhecer esta exigência, o que assinala o surgimento da consciência moral, a partir da visitação do Rosto de Outrem, sou no Mundo enquanto um ser ético.

Desde *Totalité et Infini* Lévinas desenvolve uma noção de subjetividade cuja constituição pré-original não é marcada pela intencionalidade, onde o sujeito é desde sempre um Eu transcendental, cuja atividade descreve-se em termos da representação e da objetivação do real. Tampouco a subjetividade descrever-se-á pela liberdade e pela vontade. O mais profundo da subjetividade encontra-se na significação ética do Um-para-o-

Outro, ideal pensado em todo o seu rigor a partir de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

No face a face, o Rosto desperta a subjetividade para seus compromissos com a humanidade. O início da responsabilidade para com o Outro não está na simples adesão de minha liberdade e vontade a este compromisso. “A responsabilidade para com o outro não pode haver começado em meu compromisso, em minha decisão” (LÉVINAS, 1978, p. 112)³⁰. A responsabilidade ilimitada e constituinte da subjetividade humana vem além da minha liberdade; ela é ulterior a todo e qualquer compromisso ou dever firmados *a priori* (imperativos, leis, tratados, etc.). Como assinala Lévinas (1978, p. 24), “a responsabilidade para com o outro é o lugar em que se coloca o não-lugar da subjetividade, onde se perde o privilégio da pergunta onde”.

Ao apresentar esta nova compreensão da subjetividade, Lévinas se coloca contra a tese filosófica ocidental que identifica a subjetividade (espiritualidade) à consciência. “E para a tradição filosófica do ocidente, toda espiritualidade pertence à consciência, a exposição do ser em saber” (LÉVINAS, 1978, p. 157). Partindo da sensibilidade entendida não como saber (empirismo), mas como proximidade ao Outro, afirma que na proximidade do Rosto a subjetividade se descobre irreduzível à consciência intencional e à tematização. Descobre que o Outro não pode ser reduzido à plasticidade das imagens nem se tornar objeto tematizável. Isso porque, como vimos, o Outro excede qualquer idéia que d'Ele se cogite o sujeito. O Outro significa *outramente*. Sua significação não se encontra situada no âmbito do saber, mas num ideal de significação diverso, como significação do Um-para-o-Outro, como responsabilidade. Para Lévinas (1978, p. 158. Grifo do autor),

é minha responsabilidade para com o outro que forma o *para* da relação, a mesma significância da significação que significa no *Dizer* antes de mostrar-se no *Dito*. Um-para-o-outro – é dizer; a mesma significância da significação!

A significação do Outro é *kath'autò*. Sua proximidade representa um trauma na imanência da consciência. A proximidade do Outro não é dada por nenhuma mediação, por nenhuma idealidade. A relação ao Outro surge a partir do face a face, na ausência da “consciência de” ou da *Sinngebung*, pois como vimos, o Rosto é o primeiro significante.

A incomensurabilidade do Outro – a idéia do infinito –, que vem a partir da visitação do seu Rosto, não significa uma “falha” da intuição, mas um excesso de significação como responsabilidade, mesmo por aqueles que não conhecemos, mas sabemos nosso *Próximo*. Trata-se de uma responsabilidade an-árquica, uma anterioridade

³⁰ A tradução das citações retiradas da obra **Autrement q'être ou au-delà de l'essence** são de nossa inteira responsabilidade, realizadas diretamente e confrontadas junto à edição espanhola das Ediciones Sígueme.

anterior a todo e qualquer *a priori*. A responsabilidade pelo Outro é uma afecção do sujeito que assume a forma de “obsessão”. Quer dizer, na tarefa da responsabilidade, encontro-me obcecado pelo Outro. É no âmbito das relações intersubjetivas que a subjetividade alcança a sua plenitude, isto é, como responsabilidade, assinalando o despertar da consciência moral. “Sou” enquanto “sou responsável” por tudo que acontece ao Outro, principalmente pelo mal que lhe acontece. Significa que sou responsável pelo alívio de seu sofrimento, tanto pela sua vida quanto por sua morte, enfim, pela obra da justiça no Mundo. Eis o sentido da Metafísica em Lévinas.

A noção de responsabilidade ou mesmo sua exigência é deveras radical, chegando a se contrapor ao ideal de responsabilidade perpetuado pela tradição da Ética Ocidental. Em Lévinas, a responsabilidade não é obra de uma vontade livre, de uma escolha pessoal ou de uma tomada de decisão. É exatamente nisto que consiste a originalidade do pensamento levinasiano. A responsabilidade pelo Outro me investe. Investe a minha liberdade antes mesmo que eu possa decidir a esse respeito. Trata-se de um ideal de responsabilidade anterior ao Ser, a qualquer compromisso prévio, uma responsabilidade meta-ontológica.

Responsabilidade anterior a toda deliberação lógica que a decisão racional requer. Deliberação que já seria a redução do rosto de outrem à representação, à objetividade do visível, à sua força coerciva que compete ao mundo (LÉVINAS, 1997, p. 219).

Como afirma Lévinas (1978, p. 163), “sou único e insubstituível – único enquanto que insubstituível na responsabilidade”. Não sou responsável porque sou livre. A responsabilidade não é uma consequência da liberdade, mas constitui a própria subjetividade. A subjetividade é a responsabilidade como exposição total e anterior à questões e respostas. Não se trata de nenhuma abstração teórica, mas da concretude mesma da estrutura da subjetividade enquanto responsabilidade para com Outrem, a ponto do Eu tornar-se refém. A subjetividade é reversão de si própria, exílio de sua soberania. Aí, reside a unicidade do Eu. “Na responsabilidade para com o Outro, a subjetividade é tão somente esta passividade ilimitada de um acusativo, que não é a consequência de uma declinação que ouvesse sofrido a partir do nominativo” (LÉVINAS, 1978, p. 177).

Pois bem, uma vez que Lévinas estabelece a identidade da subjetividade como responsabilidade, é preciso indagar pelos limites dessa responsabilidade. Até onde vai esta passividade an-árquica? Até onde sou responsável pelo Outro? Na medida em que o Si-Mesmo não deve pensar-se como uma coincidência substancial de si consigo mesmo, isto é, que a coincidência seja o que une subjetividade e substancialidade, idéia comum ao pensamento ocidental, temos que, em Lévinas, a substancialidade da subjetividade, sua

maneira de ser, encontra-se numa consciência livre desde sempre identificada ao ideal da responsabilidade como passividade absoluta. A liberdade do Eu não é um dado adquirido mediante pactos ou contratos, como se houvesse uma *arché* para esta idéia. A ipseidade do Eu é passividade sem *arché*, como identidade que é refém.

O Eu não expressa uma identidade formal, sem conteúdo. É sempre um “Eis-me aqui!”, cuja ipseidade é a responsabilidade por Outrem, respondendo por tudo e por todos. A responsabilidade devora o repouso que o princípio de identidade conferiria ao Eu.

Com efeito, Lévinas exemplifica este ideal a partir de uma passagem enigmática da obra de Paul Celan (*apud* LÉVINAS, 1978, p. 156): “Ich bin du, wenn ich ich bin”, isto é, “Eu sou tu, quando eu sou eu.” Trata-se de um ideal de subjetividade como sensibilidade, proximidade, exposição e expiação. Subjetividade como abertura e vulnerabilidade pré-originais. A subjetividade humana se expressa como um ter apelo do outro sob a sua própria pele, ou seja, fazer de mim a morada do Outro. Esta textura da subjetividade não implica uma alienação do Eu. Sua identidade permanece inalienável. Lévinas refere-se a uma inspiração como psiquismo que significa uma alteridade no Mesmo, “um-no-lugar-do-outro”, a “pele-de-um-sob-a-pele-do-outro”, ou o Eu como refém. “Pelo outro e para o outro, mas sem alienação: inspirado. Inspiração que é o psiquismo. Mas psiquismo que significa esta alteridade no mesmo sem alienação, ao modo de encarnação, como ser-em-sua-pele, como ter-o-outro-em-sua-pele” (LÉVINAS, 1978, p. 181).

Como afirma Lévinas (1978, p. 181), “[...] que outra coisa pode ser mais que a substituição de mim pelos outros?” A idéia de Outro no Mesmo representa a substituição como expressão da responsabilidade. Todavia, Lévinas ressalta que a substituição, ainda que exigência de passividade e expiação, não enclausura o Si-Mesmo nesta relação ao Outro. O Si-Mesmo nesta relação permanece livre, embora não se trata aqui de uma liberdade enquanto causalidade ou iniciativa. “No limite da passividade, o Si-Mesmo escapa à passividade ou à inevitable limitação que sofri os termos dentro da relação” (LÉVINAS, 1978, p. 181).

Na relação de responsabilidade que o Mesmo mantém com o Outro, não há limitação por parte de qualquer um dos termos. A responsabilidade que assumo face ao Outro não limita os meus poderes. Antes, cabe a eles suportarem esta exigência ética. Trata-se de uma “[...] sobredeterminação das categorias ontológicas, à qual as transforma em termos éticos” (LÉVINAS, 1978, p. 181).

A “passividade mais passiva”, a substituição, não significa simplesmente uma submissão ao não-Eu. Trata-se de uma abertura em direção ao Outro. Aí, a essência do Eu é inspiração, modalidade do Eu como sacrifício e padecimento de si pelo Outro. A presença do Rosto do Outro leva o Si-Mesmo a debruçar-se sobre si, não como um eu-mim-mesmo como representação do Eu, mas como subjetividade sentinte expulsa de si, como

consciência de si, exilada num Eu que é pura passividade. “O Si-Mesmo é Sujeito; está abaixo do peso do universo como responsável de tudo” (LÉVINAS, 1978, p. 183).

Lévinas identifica como responsabilidade do Si-Mesmo esta tarefa de suportar todo o “Mundo em suas costas”, responsabilidade que não repousa em nenhum compromisso livre anteriormente assumido. Não se trata de uma responsabilidade refletida, mas de uma eleição ou *vocação* para o Bem, a partir da “instauração de um ser que não é *para si*, que é *para todos*, que é às vezes ser e desinteresse; o *para si* significa consciência de si, *para todos*, responsabilidade pelos outros, suporte do universo” (LÉVINAS, 1978, p. 184. Grifo do autor).

A responsabilidade para com Outrem, responsabilidade desde sempre e anterior a qualquer compromisso prévio, é o que caracteriza a própria fraternidade humana antes da posse da liberdade pelo sujeito. E este compromisso encontra-se inscrito no Rosto de Outro, na sua proximidade como infinito ético.

A substituição aparece em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* como definição última da subjetividade. Apenas o Eu pode substituir aos Outros. Como afirma Lévinas, não se trata do Eu possuir certas qualidades morais, como uma *substância* que possui certos atributos e assume formas acidentais. A unicidade do sujeito reside nesta *passividade mais passiva que toda passividade*, como sujeição a tudo e por todos. Trata-se de um “esvaziamento” do seu ser (eguidade), convergindo para um “de outro modo que ser”.

A substituição não é um ato, é uma passividade que não pode converter-se em ato, algo mais aquém da alternativa ato-passividade, a exceção que não pode dobrar-se às categorias gramaticais como o nome ou verbo, se não é no Dito que as conceitua. Se trata da recorrência, que não pode dizer-se mais que como em si ou como o revés do ser, como de outro modo que ser (LÉVINAS, 1978, p. 185).

Ser Si-Mesmo é carregar o fardo da existência e a miséria do Outro sob meus ombros. É ser responsável, inclusive, pela responsabilidade dele a meu respeito. “Ser si mesmo – condição de refém – é ter sempre um grau de responsabilidade superior, responsabilidade a respeito da responsabilidade do outro” (LÉVINAS, 1978, p. 185).

A substituição – o Um-para-o-Outro – não se encontra inscrita inicialmente em algum sistema. Seu acontecimento é anterior ao Mundo, na ausência de lugar. A substituição consiste no deixar-o-Outro-ser-a-sua-maneira, servindo-O. Aí, o “para” do Um-para-o-Outro indica o ser mesmo da substituição. Como afirma Melo (2003, p. 65), “[...] a substituição consiste, assim, num tríplice movimento da interioridade do psiquismo: o padecimento do outro, que implica a paciência ou a suportabilidade que desemboca na atividade originária da responsabilidade radical pelo outro.”

A substituição pode ser encarada como uma resposta ao “mal de ser”, à subjetividade fechada em-si egoisticamente. É no “esvaziamento” do Eu que pode ocorrer a verdade e a justiça. Esvaziamento que vai da exposição à expiação pelos Outro.

Nas análises acerca da substituição, Susin afirma que, normalmente, o verbo “substituir” aparece acompanhado pelo pronome “se”. Nesse sentido, o “se substituir”, ou seja, é no *Se* que acontece a substituição, o gesto de pôr-se sob o Outro. Trata-se literalmente de uma instituição da subjetividade *sob* o outro, e não uma ocupação do lugar do outro” (SUSIN, 1984, p. 378. Grifo do autor).

A substituição é des-inter-essamento, é o movimento de descida do Eu de sua soberania-autonomia, como liberdade e elevação como responsabilidade pelo Outro. Considerando a etimologia do conceito, o sujeito é *sub-jectum*, cujo modo original é a passividade, sujeito no acusativo (*Se*) e não no nominativo, como atividade teorizante, mas passividade acusada desde sempre, como servo, “[...] substituindo e tomando sobre si a carga dos outros” (SUSIN, 1984, p. 380). E ainda: “O *Se* é *Sub-jectum*: ele está sob o peso do universo – responsável por tudo. A unidade do universo não é o que meu olhar abraça na sua unidade de percepção, mas o que de todas as partes me incumbe, me olha, nos dois sentidos: me acusa, põe minha liberdade em questão (...), minha passividade de *Se*” (SUSIN, 1984, p. 381).

Mas diante de tudo isso, deste ideal de responsabilidade, e do modo de ser da subjetividade que ele pressupõe, não estaríamos, também, diante de um projeto utópico, irrealizável?

A resposta a essa pergunta é negativa. O sujeito é único e universal. Posso substituir à todos na tarefa da responsabilidade, mas ninguém pode me substituir nesta tarefa. Ao enunciar a estrutura ética da subjetividade, Lévinas estabelece como seu fundamento a responsabilidade. Como afirma Kuiava (2003, p. 213), “a Ética não aparece como suplemento de uma base existencial prévia, mas como responsabilidade que brota da subjetividade, para além e anterior à Ontologia e à consciência transcendental.”

A responsabilidade pensada por Lévinas prescinde de uma representação conceitual ou de qualquer forma de mediação. Não é uma obra mediada pelo *Dever*, Direito, Cultura ou Religião. “É no acolhimento da exterioridade e na abertura à transcendência que o eu transpõe os horizontes do ser e o poder da intencionalidade” (KUIAVA, 2003, p. 213). Diante do Outro sou infinitamente responsável. O Rosto do Outro comporta um excesso de intencionalidade, e neste excesso reside sua infinitude. “O eu é incumbido da responsabilidade, com exclusividade, e a qual não pode humanamente recusar” (KUIAVA, 2003, p. 213).

Ser eu significa tanto quanto isto: “o Messias sou eu!” Eis aí a minha dignidade, onde reside a unicidade do sujeito. Sou na exata medida em que sou responsável pelo

Outro. Esta é a minha identidade inalienável de Eu. Lévinas cita uma passagem paradigmática para explicar este ideal: “Se eu não responder por mim, quem responderá por mim? Mas se eu responder somente por mim, sou eu ainda eu (moi)?”³¹ Significa que ninguém pode substituir-me na “minha” obra da responsabilidade por Outrem. A responsabilidade pelo Outro não pode originar-se do livre-arbítrio, da escolha de Outro que não eu. Outrem não pode esperar esta tomada de decisão, esta indecisão pela tarefa da responsabilidade. O “responder por mim” é, antes de tudo, uma vocação e eleição a um chamado: “Eis-me aqui!” Como afirma Kuiava (2003, p. 214), “desse modo, pode afirmar-se que a responsabilidade individua o eu, pois ninguém pode assumir no seu lugar essa condição.” O que torna o eu único é a universalidade ou a universalização de sua responsabilidade, “nem coincidindo com o todo, nem dominando o todo, mas servo de todos” (SUSIN, 1984, p. 381). A liberdade, neste sentido, é “[...] liberdade como vocação a suporte universal, universalidade ao avesso, sem ser, sem nome próprio, sem verbo, nem ainda ato e nem substância própria” (SUSIN, 1984, p. 381).

Para Lévinas, o raiar do humano surge quando o Eu deixa de procurar por seus interesses, quando estende a mão a Outrem como se suportasse sob seus ombros toda a miséria do Mundo. Concepção utópica e inumana de responsabilidade? Eis a resposta de Lévinas: “Podemos mostrar-nos escandalizados por esta concepção utópica e, para um eu, inumana. Mas a humanidade do humano – a verdadeira vida – está ausente. A humanidade no ser histórico e objectivo, a própria aberta do subjectivo, do psiquismo humano, na sua original vigilância ou acalmia, é o ser que se desfaz da sua condição de ser: o des-interesse. É o que quer dizer o título do livro: ‘de outro modo que ser’. A condição ontológica desfaz-se, ou é desfeita, na condição ou incondição humana. Ser humano significa: viver como se não fosse um ser entre os seres” (LÉVINAS, 1988a, p. 92).

A responsabilidade pelo Outro, até a substituição, é um responder pelo Outro sem qualquer compromisso prévio, anterior a tudo, como fraternidade humana. Expressa em termos de “paciência”, a responsabilidade conduz a justiça quando é um ofertar-se gratuitamente ao Outro, sem a intenção prévia de “[...] realizar uma ação redentora miraculosa ou sem ter em vista tornar-se meio de libertação” (MELO, 2003, p. 69).

Substituir-se ao Outro é viver no limite da própria vida, esvaziar-se dela mesma, caso seja necessário. Mas é preciso ressaltar que a substituição, ideal de responsabilidade, não pode ser considerada simplesmente um ato altruísta ou mesmo desesperado. Anterior a toda e qualquer decisão livre do sujeito, pré-originalmente constitutiva da subjetividade, a substituição é “[...] condição de possibilidade e sentido último de uma atitude altruísta. O sentido último do ato está na passividade pré-originária da subjetividade que atua” (COSTA,

³¹ Citado em *As Ciências Humanas*, na obra **Humanisme de l’Autre Homme**. Passagem extraída do *Talmud de Babylone, traité Aboth*, 6a.

2003, 179-180). A substituição, “[...] a incondição de refém não é o caso limite da solidariedade, mas a condição de toda solidariedade” (SUSIN, 1984, p. 382). E ainda: “A solidariedade acontece na doação da vida e da morte, unilateralmente, na expiação de *subjectum*” (SUSIN, 1984, p. 381). A insubstituibilidade da substituição confere unicidade ao Eu, unicidade ética, e não ontológica.

3.2 Responsabilidade e Justiça

Mas, “Por que o outro me concerne? O que é Hécuba para mim? Sou eu o guardião do meu irmão” (LÉVINAS, 1978, p. 187)? Estas questões só fazem sentido para um Eu que ainda não despertou sua consciência moral do sono dogmático do egoísmo do Ser. “A Ética não se origina na vontade ou na espontaneidade da razão, e sim no fato de ser solicitado imperativamente por outrem” (KUIAVA, 2003, p. 216).

Na “pré-história” do Eu, reside uma responsabilidade an-árquica, sem origem e que se expressa na fórmula do “Um-para-o-Outro”. O Si-Mesmo é refém antes mesmo de ser Eu, antes de qualquer princípio. O ser do Si-Mesmo é um não-Ser – “outro-modo-que-Ser”. “Mas além do egoísmo e do altruísmo está a religiosidade de si mesmo” (LÉVINAS, 1978, p. 186).

A condição de “refém” é o que torna possível a concretização da piedade no Mundo, da compaixão e do perdão. “A incondição de refém não é o caso limite da solidariedade, mas a condição de toda solidariedade” (LÉVINAS, 1978, p. 188). A responsabilidade pelo Outro ultrapassa os laços biológicos e de gênero. Sou responsável, logo, humano. Esta exigência está inscrita no Rosto, que também é o Rosto do Próximo, como revelação de sua transcendência. Responsabilidade ou não-indiferença: o Bem. “Neste sentido, o Si mesmo é bondade ou está sob a exigência de um abandono de todo ter, de todo o *ser eu* e de todo *para si*, até a substituição. [...]. A bondade me recobre em minha obediência ao Bem escondido” (LÉVINAS, 1978, p. 187. Grifo do autor).

Dessa maneira, observamos que Lévinas funda a responsabilidade a partir da heteronomia, isto é, a partir da imprescindível presença do Rosto de Outrem. A expiação – a responsabilidade – pelo Outro é anterior ao Eu, pois “a relação com o outro precede a auto-afecção da certeza, a que sempre se intenta referir a comunicação” (LÉVINAS, 1978, p. 189). A comunicação é sempre uma abertura ao Outro. Mas a essência desta abertura é já também solidariedade. “Comunicar-se sem dúvida é abrir-se; mas a abertura não é completa se visa o reconhecimento. É completa na medida em que abre-se ao ‘espetáculo’ ao reconhecimento do outro, mas convertendo-se em responsabilidade por ele” (LÉVINAS, 1978, p. 189).

A tese desenvolvida em *Autrement q'être ou Au-delà de l'essence* consiste na afirmação da abertura ao Outro como responsabilidade, até chegar à substituição. “Um-para-o-Outro” não como desvelamento, mas como refém do Outro. A constituição do Si-Mesmo é uma resposta ao Outro. A alteridade na ipseidade não significa alienação, mas inspiração. É ter o Outro sob a minha pele. Eis aí o sentido do humano.

A anterioridade da responsabilidade em face da liberdade significa a minha eleição pelo Bem, em pôr-me como refém do Outro, ou “o Bem antes do Ser” (LÉVINAS, 1978, p. 195). Bem que é não-indiferença, desejo pelo não-cumulável, “[...] esta substituição do refém – é a subjetividade e a unicidade do sujeito” (LÉVINAS, 1978, p. 196).

O imperativo da responsabilidade, como entende Lévinas, vem da proximidade do Rosto, como mandamento ético – “Tu não matarás!” ou “Farás tudo para que o Outro viva! –, a partir da proximidade do Próximo que “[...] não só me choca, mas me exalta e me eleva e, no sentido literal do termo, me inspira. Inspiração, heteronomia – o pneuma mesmo do psiquismo” (LÉVINAS, 1978, p. 198)³².

Esta obsessão pelo Próximo não é mero altruísmo. Ser-para-o-Outro não é um simples ato de benevolência, como entendem as filosofias morais do sentimento. Trata-se da escuta de um mandamento “[...] que não é, portanto, o apelo de algumas prévias disposições generosas, feito em favor do outro homem, disposições esquecidas ou secretas, pertencentes à constituição do ego e despertadas como um *a priori* pelo rosto de outrem” (LÉVINAS, 1997b, p. 221).

O mandamento da responsabilidade, que confere a minha unicidade de Eu, surge traumáticamente a partir do Rosto, no face a face. “Dever que não pediu consentimento, que veio em mim traumáticamente, [...], anarquicamente, sem começar” (LÉVINAS, 1993b, p. 17).

Falamos de uma responsabilidade que individua os sujeitos. No entanto, o Mesmo e o Outro não estão sozinhos no Mundo. A questão a qual nos deparamos diz respeito à objetividade (institucionalização) da responsabilidade e da justiça.

Buscamos justificar a idéia de uma subjetividade constituída pela responsabilidade. Assinalamos que a justiça ao Outro só é possível a partir de um Eu responsável, que no exercício da responsabilidade se individua. Portanto, temos que a responsabilidade torna-se o fundamento da justiça. Em outras palavras, queremos dizer, como o faz Lévinas, que a responsabilidade não é uma ação ou um ato derivado de decretos, leis ou qualquer outro dispositivo do Direito. Antes, a responsabilidade, anarquicamente constituída, é o fundamento da justiça, do Direito e da Polítia propriamente dita.

³² No original francês: “[...] dans son traumatisme ne me heurte pas seulement, mais m'exalte et m'élève at, au sens littéral du terme, m'inspire. Inspiration, hétéronomie – la pneuma même du psychisme.”

A exigência de responsabilidade e justiça não diz respeito apenas ao binômio Eu-Outro. Trata-se de uma exigência social, necessária à constituição do próprio Estado. Portanto, tornar-se-á imprescindível determinar o fundamento do Estado, bem como indagar pela dimensão ética deste fundamento. Além disso, faz-se necessário compreender como os conceitos de Estado e Paz articulam-se às noções de responsabilidade e justiça em Lévinas.

Para Lévinas, pensar a questão da responsabilidade e da justiça implica em extrapolar o âmbito da relação Mesmo-Outro. Dissemos que o face a face é o lugar onde um *Terceiro* se revela. E ao mesmo tempo em que o *Terceiro* se revela a partir do Rosto do Outro, retira-se deixando apenas o *vestígio* de sua passagem (presença-ausência). O Rosto do Outro realiza a obra da metafísica – a relação ao Outro – quando hospeda, ainda que por um breve instante, o *Terceiro*. Lévinas refere-se ao *Terceiro* como uma terceira pessoa, e ainda a Deus, que se interpõem na relação Mesmo-Outro. No Rosto reside um *Terceiro*, um Próximo e a Humanidade. É no acolhimento – vocação para o Bem – que Deus vem aos homens.

Na relação face a face delineia-se uma “intriga a três”. A vinda do *Terceiro*, o Próximo, esse transbordamento da relação, marca o acontecimento do Estado. “Na medida em que o rosto de Outrem nos põe em relação com o terceiro, à relação metafísica de Mim a Outrem se vaza na forma do ‘Nós’, aspira a um Estado, às instituições, às leis, que são a fonte da universalidade” (LÉVINAS, 1988b, p. 280).

Abordar a questão da *arché* e do fundamento do Estado implica necessariamente fazer referência à questão da Paz. Todavia, o tema da Paz não figurará apenas ao referirmo-nos às questões relativas ao Estado. Se o Estado irrompe a partir da vinda do *Terceiro*, significa que o tema da Paz encontra seu lugar no plano das relações intersubjetivas, visto que o *Terceiro* vem a partir do Rosto de Outrem.

Para Lévinas, o “problema da Paz” dá-se, originalmente, não em termos macro-econômicos e macro-políticos. Não que estas questões estejam dissociadas, mas a Paz e o problema do seu *fundamento* devem ser compreendidos, pré-originalmente, numa perspectiva ética. Lévinas pensa a Política segundo uma “outra” direção. Trata-se de uma justificação e sentido outros para o social e o político.

É preciso repensar e/ou desconstruir “a sociedade do eu imperialista, dominador, impetuoso e impiedoso [...]” (RICO, 1991, p. 98-99), dando lugar à “sociedade do outro homem”. A Paz pensada pelo filósofo, antes de ser a “Paz dos Estados”, é uma relação não-alérgica, não-violenta ao Outro.

Afirmar que a Paz possui um fundamento ético significa tanto quanto isto: “O estabelecimento de relações éticas significa exatamente [...] preservar e promover a originalidade do outro enquanto outro, o que quer dizer: estabelecer a ética como filosofia

primeira” (SOUZA, 2003, p. 236). Todo e qualquer pensamento com a intenção de pensar a questão da Paz deve considerar prioritariamente a dignidade do Outro como sua base constituinte. Isto porque a guerra não é tanto um fenômeno entre Estados, mas toda violência contra a alteridade. Será a partir deste pressuposto que Lévinas dedicar-se-á a pensar a universalidade das leis e do próprio Estado, tanto quanto da própria Política.

A responsabilidade an-árquica extrapola a relação frente a frente, exigindo a presença-ausência do *Terceiro*. “O terceiro é necessário à Justiça” (LOPES NUNES, 1993, p. 224). A edificação do social – “a sociedade do outro homem” – não pode fundar-se tão somente na relação frente a frente. A vinda do *Terceiro* é o acontecimento mesmo da pluralidade no Mundo. “Outrem nunca está sozinho perante o Eu, e Este deve também, responder pelo terceiro ao seu ‘lado’. [...]. A passagem da caridade à justiça começa nesse momento, na necessidade de comparar outrem com o *terceiro* e de refletir sobre a igualdade entre as pessoas” (CHALIER, 1993, p. 134. Grifo do autor).

O pensamento levinasiano – a Ética enquanto filosofia primeira – é a descrição de um “jogo de realidades”, uma “realidade de dois” e, ao mesmo tempo, “a três”. A vinda do *Terceiro* significa a expressão da minha responsabilidade, como se eu fosse responsável por toda Humanidade, como se todos os homens estivessem sob meus ombros, no exercício de uma fraternidade universal.

Se a vinda do Terceiro instaura as relações sociais e constitui a própria gênese do Estado, significa que devemos pensar a “universalidade da responsabilidade”. “Para falar de Justiça, é necessário admitir um mundo de cidadãos, e não somente a ordem do face-a-face” (LOPES NUNES, 1991, p. 227).

Como nada é anterior a relação Mesmo-Outro, a dimensão política no humano dá-se aí. A relação Mesmo-Outro é o início da Política. Tal relação funda o Estado, as instituições, o saber (as Ciências, a Filosofia), a Cultura e as demais dimensões pertencentes ao humano. A relação Mesmo-Outro é a Ética, seu fundamento. Portanto, seguindo o itinerário das reflexões levinasianas sobre o social, temos que a Ética – a vocação para a responsabilidade e a justiça – deve ser o fundamento da Política. Como afirma Rico (1991, p. 107), “a justiça é o sentido da sociedade e da política em todas as suas instituições, práticas e formas. E se a justiça é exigida e controlada pela responsabilidade, então é nesta que repousa o sentido e a inteligibilidade do sistema social”.

A sociabilidade é constituída não pela simples unidade político-administrativa dos sujeitos, como uma comunhão entre iguais. Pressupõe “[...] a constituição de uma nova ordem que se dá na órbita do outro” (MELO, 2003, p. 253). O Estado seria o lugar onde o “encontro dos incomparáveis” ocorreria, espaço para o reconhecimento do Outro dos Outros. Como afirma Melo (2003, p. 254),

no espaço comum ao eu e aos outros, onde o eu é contado entre eles, ele não deixa de ser separado. A implicação, dentro da realidade inter-humana da convivência social, tem o seu sentido na assimetria anárquica que a subjetividade significa. É a partir desta significação, e por ela, que a relação social entre os homens deve ser compreendida e desenvolvida.

Embora o tema da Política³³ tenha lugar no pensamento levinasiano, isso não nos conduz a afirmação tácita de que o filósofo tenha elaborado uma “Filosofia Política”. Lévinas não está à procura de uma “*República*”. Situa no princípio an-árquico da responsabilidade, e não a partir da idéia abstrata de *liberdade*, o princípio fundamental da sociabilidade, como vocação para o Bem, o “Um-para-o-Outro” e “para-Todos-os-homens”. A Política, como Lévinas a intui, visa instituir e manter “[...] uma sociedade diferente, a sociedade onde o outro conta acima de tudo, a sociedade do outro homem” (RICO, 1991, p. 107).

Embora não elabore uma “Teoria Política” propriamente dita, busca indagar pela gênese do social e do político. Não se trata da origem cronológica e empírica, mas sobre a fundamentação e justificação primeira do social, “[...] para lá das formas históricas concretas que lhe possam ter dado corpo –, sentido que deve também o sentido da sua continuada existência, da sua prática estabelecida” (RICO, 1991, p. 107).

Em *Totalité et Infini*, Lévinas afirma que a guerra parece ser um evento indissociável da Política. Aliás, a Política seria uma “engenharia da guerra”, um “cálculo bélico”. A guerra suspende todos os imperativos incondicionais da Ética e da Política. Sua violência

[...] não consiste tanto em ferir e em aniquilar como em interromper a continuidade das pessoas, em fazê-las desempenhar papéis em que já se não encontram, em fazê-las trair não apenas compromissos, mas a sua própria substância, em levá-las a cometer actos que vão destruir toda a possibilidade de acto (LÉVINAS, 1988b, p. 09).

Não obstante Lévinas afirme a faticidade da guerra e sua articulação a Política, o filósofo não a concebe enquanto fundamento do Estado, “[...] não considera o Estado como fatalmente votado ao mal, mas procura pensá-lo de um modo diferente dos teóricos do contrato social, para quem o Estado emerge de uma limitação da violência” (CHALIER, 1993, p. 135).

Com o surgimento das *teorias contratualistas* e a partir da leitura dos fatos históricos, o pensamento político consagrou a tese de que é a violência generalizada – o estado de “guerra de todos contra todos” (Hobbes), a “insociável sociabilidade” (Kant) –, que assalta a natureza humana, a *arché* do Estado. O *télos* do Estado seria, portanto, *vigiar* o

comportamento dos homens, visto que cada um é movido unicamente pelo seu interesse em aumentar o próprio poder, ultrapassando a existência do Outro, sem hesitar no tocante ao uso da astúcia, da força ou violência.

Como a história é “travessa”, não há garantias de que os “senhores de hoje” não se tornem os “escravos do amanhã”. Portanto, é mister encontrar um *meio* capaz de pôr freios a barbárie humana, que ameaça a continuidade da humanidade e a esperança da Paz.

Todavia, afirma Chalier (1993, p. 136), no Mundo de Hobbes “[...] nem o amor por outrem, nem mesmo a piedade face às vítimas, vêm abalar o egoísmo da alma, mas unicamente o medo de cada um face ao outro, face àquele que é sempre um inimigo potencial”.

A ausência do Estado assinala a preocupação de cada um em afirmar o seu ser. Só a letra da lei seria capaz de interpor limites à “guerra de todos contra todos”. Em outras palavras, o *medo* seria o princípio do Estado. “Na filosofia de Hobbes, o medo que o eu tem perante outrem traz as premissas da sabedoria política” (CHALIER, 1993, p. 136). E ainda: “A necessidade do Estado impõe-se aos homens devido à impossibilidade em que eles se encontram de obedecer às exigências do desejo de poder sem se destruírem” (CHALIER, 1993, p. 136). Nesse sentido, a justiça seria um *acordo* entre a minha liberdade e a liberdade dos Outros.

Ainda que Spinoza e Rousseau, ao denunciarem o absolutismo político de Hobbes e defenderem um modelo democrático de contrato no qual cada um abre mão de sua liberdade natural (absoluta) em prol de uma liberdade civil que afirma direitos e deveres e, portanto, a igualdade entre os sujeitos, onde “Todos” são expressão de uma só vontade – a vontade geral –, renuncia-se aí a singularidade irreduzível de cada um. O Estado, “[...] o cálculo racional visa à utilidade e não coloca em questão o bem fundado do *conatus*, do esforço de cada um para perseverar no seu ser, devendo o melhor regime político garantir à maioria as condições favoráveis ao desenvolvimento do seu ser” (CHALIER, 1993, p. 137. Grifo do autor).

A Paz desse Estado é a Paz da guerra. Comenta Lévinas: “A paz dos impérios saídos da guerra assenta na guerra e não devolve aos seres alienados a sua identidade” (LÉVINAS, 1988b, p. 10). Muitos pensadores desconfiam desse modelo de Política e de sua proposta de Paz. Ambas fundam-se na Ontologia, no exercício do Ser. A Paz da razão é a Paz das guerras antigas, modernas e contemporâneas. Quanto à moral, funda-se na Política.

³³ A este respeito, veja-se **Politique après!**, publicado em **Les Temps Modernes** e reeditado em **L’au-delà du verset: Lectures et discours talmudiques**. Ed. Minuit: Paris, 1982. p. 221-228. Citado a partir de Susin (1984).

Todavia, não haveria a possibilidade de uma “outra” sabedoria, de uma filosofia que pudesse equacionar o exercício do Ser e o Bem, a liberdade e a autonomia? Haveria um “outro” modo de se pensar o político?

Mais importante do que a forma (regime) é a pergunta pela origem do Estado. Para Lévinas, a razão do Estado “[...] começa no instante em que a subjetividade humana plenamente desperta para a sua responsabilidade por outrem, graças ao frente a frente, e toma consciência do terceiro” (CHALIER, 1993, p. 138). A política pressupõe sujeitos capazes de responsabilizarem-se pelo *Terceiro* (Humanidade), expressão de gratuidade (des-inter-essamento) da vontade, gratuidade da justiça. Convém, a partir deste ideal, instituir uma sociedade onde o sujeito (pré-) originariamente não possua senão *deveres* prioritariamente em relação aos seus direitos.

Sociedade onde as reivindicações de direitos e o clamor pela justiça são, não por minha causa mas pelo outro homem e para ele. Sociedade, certamente, com lugar privilegiado para os direitos autodeclarados, afirmação voluntariosa duma liberdade. Direitos do Homem deverá ser antes de mais declaração dos direitos dos outros que não têm força para os impor e por isso os têm em maior grau sobre mim – assunção de responsabilidade (RICO, 1991, p. 110).

O “valor absoluto” está na exigência da *prioridade* a Outrem. Reside aí a legitimidade do Estado, a necessidade de se fazer dessa responsabilidade plural e infinita, amor sem concupiscência, caridade. A legitimidade do Estado está em aceitar esta (con) vocação. Quando um Estado não permite a instituição das relações intersubjetivas, onde elas são pré-estabelecidas, não há possibilidade de instauração do pluralismo ético e político, como espaço para a defesa da alteridade e onde se dá a unidade da Paz. Portanto, ser cidadão é, an-arquicamente, fazer-se responsável por Tudo e por Todos.

É conveniente saber se o Estado nasce da limitação do princípio de que o “homem é o lobo do homem” ou origina suas instituições e leis a partir da abertura ética do ser-para-o-Outro. Para Lévinas, o papel do Estado não consiste na defesa da minha liberdade egoísta, na defesa dos meus direitos, “[...] mas para me permitir o exercício concreto da minha responsabilidade, tendo assim na sua própria gênese o que permite vigiar a sua própria ação – o Estado mantendo-se fiel à sua razão de ser nunca poderá justificar-se como fonte de violência injusta” (RICO, 1991, p. 112).

A sociedade pacífica pressupõe, portanto, não tanto um homem livre, mas responsável. A fraternidade, a justiça e a Paz derivam da minha responsabilidade despertadas pela presença do Rosto do Outro. Como assinala Chalier (1993, p. 141), “o que constitui o facto original da fraternidade é que cada homem, próximo ou longínquo, possa sair do anonimato e tornar-se rosto para mim. Porque este frente a frente, pela responsabilidade que ele não cessa de avivar, dá o sentido das minhas relações com todos os homens”. Um

Estado que não permite esta fraternidade, impondo obstáculos a sua concretização, perde toda a sua legitimidade.

Um Estado que dispensa os rostos e se deixa dominar pelas suas próprias necessidades, como se o seu centro de gravidade repousasse em si próprio, atesta da sua violência e da sua desumanidade; é com razão que os homens lutam contra ele (CHALIER, 1993, p. 141).

Um Estado não deve reservar privilégios a *este(s)* ou *àquele(s)* indivíduo(s) por guardar(em) alguma riqueza, poder, influência ou mesmo vantagem sobre os demais membros da sociedade. O Estado deve ter como um de seus pilares a “igualdade”. Não uma igualdade formal, forjada por instituições e pelo Direito, incapazes de atentar aos Rostos dos indivíduos. Como afirma Chalier (1993, p. 142), “[...] esta igualdade entre os homens [...] exige a introdução da medida e da comparação entre outrem e o terceiro, essa igualdade que transforma o sujeito ético em cidadão [...]”. Na condição de cidadãos, somos todos “recíprocos”, mas isto não abole a assimetria fundamental, pois eu sempre tenho mais responsabilidades que os demais. Sou incomparável nas minhas obrigações. A minha responsabilidade me individua. Como refém do Outro, sou único. Meus deveres são sempre maiores que os meus direitos. Ser cidadão é assumir essa condição.

O belo título de cidadão não fez desaparecer o sujeito ético. Se ele exige que se limite à responsabilidade para com este ou aquele próximo, é unicamente porque a igualdade de todos confirma com o problema das implicações, por vezes nefastas, para a vida do terceiro, de um compromisso com este próximo (CHALIER, 1993, p. 142).

A tarefa do Estado consiste em salvaguardar a justiça. Portanto, os juízes e os tribunais são necessários não por subtrair aos sujeitos sua responsabilidade pelo Outro, mas a fim de que a realização da responsabilidade não se concretize em injustiça ao *Terceiro*. Como afirma Melo (2003, p. 257),

a minha responsabilidade não se limita pela responsabilidade do outro; somos todos implicados, somos todos culpáveis, todos responsáveis. A tomada sobre si do destino do outro é o elo de ligação da coexistência entre eu-outro-terceiro e o outro, para quem sou próximo e terceiro.

O Estado define-se pela justiça, que ocorre na relação face a face, na presença do Rosto.

A sociedade autêntica é fruto de uma relação na qual as pessoas se olham no rosto e reconhecem-se através da sua obra. O Estado, as instituições e as leis, como forma de ordem econômica, sem a responsabilidade ética individual não chegam a realizar o seu papel (MELO, 2003, p. 257).

A justiça não consiste apenas no julgamento, mas no atendimento das necessidades (materiais e espirituais) dos indivíduos, não *eqüitativamente*, mas de acordo com o nível de suas carências particulares. A primeira função da política consiste no saciar a fome humana, onde

[...] qualquer pessoa investida de um papel político deveria subordinar o poder de que usufrui à necessidade de servir os homens e, em primeiro lugar, de alimentar os famintos. No entanto, os representantes do Estado esquecem, freqüentemente, esta tarefa e procuram o poder para aumentarem o seu ser, e não para servirem os homens; é necessário, portanto, lembrá-los de que o político não pode despedir a ética sem caucionar a injustiça, que o mesmo é dizer, sem perder a sua legitimidade (CHALIER, 1993, p. 144-145).

É preciso ter em vista esta lição, visto que o Estado constantemente vê-se assediado pela embriaguez do “poder pelo poder”. No entanto, é na proximidade ao Outro que este me obsessiona a partir do seu Rosto, clamando por justiça e despertando a minha consciência moral. “O próximo que me obsessiona é já rosto, comparável e incomparável ao mesmo tempo, rosto único e em relação com outros rostos, precisamente visível na preocupação pela justiça” (LÉVINAS, 1978, p. 246).

A realização da justiça e da Paz pressupõe a defesa dos direitos humanos, a concretização de um Estado, de instituições políticas e civis que possibilitem a efetivação de relações humanas onde cada sujeito envolvido tem sua singularidade preservada.

A função das leis, do Estado e das instituições civis não seriam de justificar a totalidade para que a paz e a igualdade existam, mas seria, nesse caso, de uma ação que vise à vigilância do respeito absoluto ao outro (a má paz). As instituições e leis não devem servir somente para corrigir e punir a transgressão, mas para permitir o exercício concreto da minha responsabilidade pelo outro; sua função não é de ‘justificar’, de ‘adequar’, de equiparar’, mas de estar a serviço da responsabilidade (MELO, 2003, p. 260).

Todavia, como esclarece Rico (1991, p. 114), ao falar em responsabilidade, Lévinas em nenhum momento obriga

[...] ninguém a admitir que é responsável, o que importa, sim, é chamar cada um à sua própria experiência – às experiências do não-experimentável, do an-árquico; experiências mais pressentidas que sentidas, [...] – de modo que ele mesmo se descubra obrigado, responsável (RICO, 1991, p. 114).

A justiça só poderá acontecer caso o Eu, destituído de Si, destituído do Ser, encontre-se sempre em relação não-recíproca com o Outro e, nisto, para-os-Outros. Para Lévinas (1978, p. 248),

a justiça é impossível sem que aquele que a dispensa se encontre dentro da proximidade. [...]. A justiça, a sociedade, o Estado e suas instituições – as trocas e o trabalho compreendido a partir da proximidade –; todo ele significa que nada escapa ao controle próprio da responsabilidade do uno para com o outro. É importante encontrar todas estas formas a partir da proximidade, na qual o ser, a totalidade, o Estado, a política, as técnicas ou o trabalho estão em todo momento a ponto de encontrar seu centro de gravitação neles mesmos, de julgar por sua própria conta.

“Através de leis e tarefas políticas batalha-se por criar um mundo saudável, criativo, mas sobretudo de paz para todos” (SUSIN, 1984, p. 422). É a Paz (Ética) – responsabilidade e justiça – a medida da unidade da pluralidade, mais excelente do que qualquer dispositivo ontológico de unidade. A Paz da qual fala Lévinas tem seu fundamento na Ética, e não na Política. Constrói-se a apartir da responsabilidade de todos perante todos. Como explica Susin (1984, p. 423), “[...] a paz entre muitos comporta uma política, é unidade que se constrói sobre os ombros responsáveis”. O conceito de Paz possui um significado que vai “além” do político, “[...] exige a anterioridade do homem responsável em relação à política, e sua inabsorção e não-identificação com a tarefa política” (SUSIN, 1984, p. 423).

A Paz ultrapassa o pensamento puramente político. Não que a Paz seja um conceito não-político, mas ela excede a dimensão política. A Paz levinasiana, assinala Derrida (2004, p. 102), “[...] pertence a um contexto em que a reafirmação da ética, a subjetividade do hóspede como subjetividade do refém desencadeia a passagem do político em direção ao para-além do político ou para o ‘já não-político’”. Significa dizer que a política “vem depois”, subordina-se a Ética, a relação *Mesmo-Outro-Terceiro*. As relações intersubjetivas transcendem a política. Não obstante, fundam-a. Só se está em Paz com o outro homem. “Enquanto que o outro enquanto outro não tiver sido ‘acolhido’ de alguma maneira na epifania, na retirada ou na visitação de seu rosto, não haveria sentido falar de paz. Com o mesmo não se está jamais em paz” (DERRIDA, 2004, p. 105). E ainda: A Paz “[...] parece ‘começar’, de maneira justamente an-árquica e anacrônica, pelo acolhimento do rosto do outro na hospitalidade, quer dizer também por sua interrupção imediata e quase imanente na eleidade do terceiro” (DERRIDA, 2004, p. 109). Onde o sujeito é hospede, refém, lá onde ele se faz responsável pelo Outro, assumindo todas as conseqüências dessa passividade, onde ocorre o “trauma da subjetividade intencional”, onde a linguagem – discurso, expressão – é bondade, onde sua essência é acolhimento, lá se origina a Ética: o Rosto.

A pluralidade puramente política não encontra os Rostos, apaga-os numa generalidade institucional. A pluralidade acontece na atenção ao Outro, em sua unicidade de Rosto, e tudo isso a partir de um Eu. A pluralidade não é uma simples comunidade de gênero, total, coesa e coerente a partir dos quadros institucionais. Comenta Lévinas (1988b, p. 286):

A unidade da pluralidade é a paz, e não a coerência de elementos que constituía pluralidade. A paz não pode, pois, identificar-se com o fim dos combates por falta de combatentes, pela derrota de uns e a vitória dos outros, isto é, com os cemitérios ou impérios universais futuros. A paz deve ser a minha paz, numa relação que parte de um eu e vai para o Outro, no desejo e na bondade em que o eu ao mesmo tempo se mantém e existe sem egoísmo.

A Paz política funda-se na Paz ética. Trata-se de um ideal, muito embora seja difícil aceitar que a humanidade possa recusar tal ideal. Servir a este ideal é uma exigência, um imperativo. “Assumir a responsabilidade por outrem é, para todo homem, uma maneira de testemunhar a glória do Infinito, de ser inspirado” (LÉVINAS, 1988b, p. 107). Ser responsável pelo Outro é ser, sobretudo, responsável por sua morte. Se Heidegger está certo em dizer que ninguém pode substituir-me na minha morte, ninguém pode substituir-me na minha responsabilidade pelo Outro, “[...] na vocação para-o-outro como substituição ao outro, inclusive substituição-para-a-morte-do-outro” (SUSIN, 1984, p. 381).

“O rosto, na sua verticalidade, é o que é visado ‘à queima-roupa’ pela morte. O que nele se diz como pedido significa certamente um apelo ao *dar* e ao *servir* – ou o mandamento de dar e servir – mas acima disso, e incluindo isso, a ordem de não deixar outrem sozinho, ainda que seja perante o inexorável”, diz Lévinas (1988a, p. 112-113). Eis aí “[...] provavelmente o fundamento da socialidade, do amor sem eros” (LÉVINAS, 1988a, p. 113), “é começo da filosofia, é o racional, é o inteligível” (LÉVINAS, 1997b, p. 150).

3.3 FILOSOFIA X ÉTICA

Há ainda lugar para a Filosofia neste Mundo? Caso a resposta seja afirmativa, qual Filosofia? E quanto a sua racionalidade? Diante de uma realidade, se ainda não mergulhada no *niilismo*, mas à beira, haveria prioridades quanto à reflexão filosófica? Assim como pareceu necessário à liberdade justificar-se, isto é, investir-se pela responsabilidade em face do Outro, questionamos se não seria o caso da Filosofia empreender processo semelhante. Isso quer dizer que antes de propor soluções às questões que afligem a Humanidade, torna-se imperativo que a Filosofia veja a si mesma como um problema.

Philosophía ou “Amor a Sabedoria”, “Amizade pelo Saber”. Este é o sentido primeiro pensado por Pitágoras de Samos a fim de caracterizar este *saber sui generis* que nascia então no Século V-IV a.C., e que mudaria para sempre a compreensão dos homens em relação ao real. Enquanto saber sistemático, metódico e reflexivo, a Filosofia identificou-se desde sempre como “saber universal”, procurando pela *arché* da *Phisis*, perguntando pela identidade do real. Filosofia ou pensamento racional, superação do discurso mitológico e de suas contradições-fantasia. Tal parece ser a *caricatura* que a História da Filosofia e os *Manuais* nos apresentam.

A partir de suas intuições até aqui estabelecidas, Lévinas nos guia em direção a uma conseqüência inevitável do seu pensamento. Se a ontologia foi destituída do lugar de “filosofia primária”, ou ainda, se a identificação Ontologia ou Filosofia foi recharçada por Lévinas, elevando-se a Metafísica (Ética) a condição de *prima philosophia*, cabe, neste momento, tratar do “sentido” da Filosofia, que não se identifica mais ao “Amor à Sabedoria”.

Lévinas procura por uma “definição” de Filosofia que seja harmoniosa à formulação e desdobramentos do seu pensamento. Parte da Filosofia Ocidental, mas projeta desde o início uma separação a esta tradição. Este empreendimento é sempre uma temeridade, uma vez que nos remete aos grandes temas da Filosofia e seus ilustres personagens. Nesse sentido, dizer que o pensamento de Lévinas é marginal não parece nenhum demérito. Os temas e suas abordagens na obra levinasiana parecem preferir uma “outra” forma de racionalidade. Não são poucos os que o acusam de fazer Teologia, dado ao trato das questões, isto é, por Lévinas tornar sempre presente à tradição judaica e a sabedoria do Povo do Livro. Para o filósofo, não há incompatibilidade entre a “sabedoria do Livro” e a “sabedoria do *logos*” grego.

A escrita de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* sugere um modo diverso de pensar que se distancia da tradição filosófica ocidental enquanto primado da ontologia. Não há nada para além do Ser, segundo este pensamento. Trata-se do próprio limite insuperável da Filosofia. O pensamento “além do Ser” não seria mesmo o “fim da Filosofia”? Como situar o pensamento levinasiano nesse contexto?

Aquém dos diversos sistemas filosóficos – platonismo, aristotelismo, kantismo, hegelianismo, marxismo, entre outros –, a Filosofia descreveu-se enquanto atividade, reflexão ou saber, que partindo de um sujeito, visa estabelecer a objetividade do real. Portanto, a Filosofia – o saber filosófico – parte da relação sujeito-objeto, cujo *medium* da representação é a linguagem.

À primazia da ontologia, Lévinas propõe a Metafísica (Ética), capaz de revelar a irreduzibilidade do exterior ao Ser. Isto implica um “outro” pensar acerca das categorias, sobretudo, a subjetividade, não mais descrita enquanto subjetividade transcendental. A

experiência que determinará fundamentalmente a subjetividade será a presença do Rosto de Outrem.

A Filosofia de Lévinas pretende, entre outras teses, demonstrar a limitação da Ontologia a partir de uma experiência pré-original, a Ética. A Ética não é apenas um ramo da Filosofia. Dizer que a Ética é Metafísica significa afirmar que ela não deve ser entendida simplesmente enquanto “Filosofia Moral”. Lévinas se interroga porque a Filosofia enquanto “Amor à Sabedoria” não conseguira chegar a este entendimento da questão.

O que pretende Lévinas com a inversão de sentido da Filosofia, como “Sabedoria do Amor”? Embora possa parecer, o pensamento levinasiano não é contra-ontológico, mas uma crítica a Ontologia como ditadura do discurso sobre o Ser. Esforça-se por mostrar que a experiência do Outro, que encontro com a alteridade e a instauração das relações intersubjetivas não pode ser suportada pelo Ser (impessoal e neutro).

Todavia, o Outro pertence à exterioridade e não estaríamos enganados em afirmar que Ele é dado à sensibilidade. Ora, a Filosofia sempre tratou de reconduzir os dados da sensibilidade ao intelecto, à imanência do pensamento. A sensibilidade forneceria os dados para as *visadas* da consciência. Mas o saber e a verdade pressupõem o sujeito e a interpelação pelo Outro. Para Lévinas, a significação é um momento cuja ocorrência não pode prescindir da relação social. Em outras palavras, a ordem epistêmica é posterior a ordem ética. Poderíamos ainda afirmar que a própria ordem da responsabilidade é anterior à liberdade da subjetividade transcendental, autônoma, capaz de reconduzir a exterioridade ao pensamento.

No face a face, a Filosofia nasce. Mas o que é isto – a Filosofia? “A filosofia é esta medida trazida ao infinito do ser-para-o-outro próprio da proximidade, algo assim como a sabedoria do amor” (LÉVINAS, 1978, p. 251).

A Filosofia – “Sabedoria do Amor” – é aquele pensamento racional que não reconduz a dia-cronia Mesmo-Outro ao Dito, mas trata de afirmar a diferença essencial que se estabelece a partir do Dizer como não-indiferença ou responsabilidade, expressa na fórmula do um-para-o-Outro. A Filosofia serve a justiça ao resguarda a diferença. A Filosofia é o Dizer, ruptura da consciência totalizante; é a própria (má -) consciência dessa ruptura, “[...] justifica e crítica as leis do Ser e da Cidade e encontra sua significação, que consiste em separar dentro do um-para-o-outro absoluto o um e o outro” (LÉVINAS, 1978, p. 256).

O um-para-o-Outro constitui a significação ou inteligibilidade. Trata-se da inteligibilidade como proximidade, e não como *logos* “puramente” racional. À primeira forma de inteligibilidade podemos chamar de *não-indiferença* ou *humanidade*. À segunda, chamaríamos de *representação*.

Se “toda a filosofia procura a verdade” (LÉVINAS, 1997a, p. 201), esta é o produto da experiência do face a face, do encontro com o Rosto de Outrem. A experiência na qual se encontra fundada a verdade é a Ética, o convívio dos “desiguais”.

“Mais além” da assimilação categorial da exterioridade, a verdade implicaria a experiência da transcendência, e “a filosofia ocupar-se-ia do absolutamente diferente, seria a própria heteronomia” (LÉVINAS, 1997a, p. 202). A Ética assiste a obra da verdade. “A filosofia nunca é uma sabedoria porque o interlocutor que ela acaba de enlaçar já lhe escapou” (LÉVINAS, 1988b, p. 275), pois o Rosto fala. E ainda: “Denominamos tal apresentação do ser exterior que não encontra no nosso mundo nenhuma referência – rosto. E descrevemos a relação com o rosto que se apresenta na palavra como desejo – bondade e justiça” (LÉVINAS, 1988b, p. 276).

A racionalidade tem seu fundamento na responsabilidade e na justiça *para* com todos, próximos e distantes. O pensamento, a teoria e o conhecimento, a Filosofia e a Ciência tornam-se “[...] novas recuperações, mas no sentido inverso do domínio pelo saber, graças à de-posseção e à des-pre-tensão de quem está votado ao outro inclusive nos seus recursos intelectuais” (SUSIN, 1984, p. 425).

O pensamento e a consciência são suscitados pré-originalmente a partir da responsabilidade que assumo diante de *Todos*, onde são chamados a decifrar a objetividade e a universalidade do Mundo, a partir da linguagem. Explica Susin (1984, p. 428. Grifo do autor): “É o fato de **muitos** e **todos** pesando sobre minha responsabilidade, que me obriga à **objetividade** e à **universalidade** da linguagem, ou seja, aos conceitos claros e distintos da filosofia, à sua elaboração e publicação”. Lévinas nutre uma profunda estima pela filosofia grega, quando esta faz depositar na razão o pensamento e a linguagem universais. Mas a razão é sempre despertada por uma multiplicidade de homens e pela exigência da responsabilidade, “[...] como apelo à compreensão, à reflexão e à luta pela expressão” (LÉVINAS, 1984, p. 428).

O pensamento e a Filosofia só estarão à altura da pluralidade, da justiça e da Paz se a sua universalidade estiver a serviço do Outro homem, não absorvendo-o no próprio pensamento e no discurso filosófico. A universalidade é moral. “A palavra filosófica – o discurso claro e universal – não se constitui como **verdade primeira**, embora seja sua **expressão universal**” (SUSIN, 1984, p. 429. Grifo do autor). E ainda: “O ‘excesso’ metafísico que habita o humano e para o qual a filosofia é serva, é o drama a três, drama ético e religioso que inclui a linguagem” (SUSIN, 1984, p. 429). Para Lévinas, é na investidura do saber pela responsabilidade (consciência moral) por *Todos* que se compreende a universalidade ética da Filosofia.

Por fim, como afirma Lévinas (1997a, p. 216. Grifo nosso), “desde logo, se a essência da filosofia consiste em voltar, aquém de todas as *certezas*, em direção ao *princípio*, se ela vive de *crítica*, o rosto de Outrem seria o próprio começo da filosofia”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sacrifício, sujeição, responsabilidade e substituição. Pensamos serem essas as palavras que melhor traduzem o ideal do humano sugerido pelo pensamento de Lévinas. Nos anos em que permaneceu cativo no Stalag 11 B, campo de concentração localizado na cidade de Hannover (Alemanha), Lévinas pôde experimentar a total de perda de sentido à qual a existência humana esteve submetida. Ali, o filósofo e os Outros foram meros expectadores de um dos maiores gestos de expressão do “nada” em todos os tempos.

Era impossível não deixar de “compartilhar” o horror experimentado pelos *Próximos*. Seu pensamento é devedor em muito dessa experiência – a negação do homem, impotência dos valores morais, dos *Humanismos*, da razão, da Política e da própria Filosofia.

As guerras, *Auschwitz* e o *Gulag*³⁴, entre outras experiências históricas, puseram à prova as instituições sociais, a política e a moral. Estes “acontecimentos noturnos” possuem alguns pontos em comum. Gostaríamos de relacionar aquele que se tornou o objeto central das reflexões levinasianas, senão, para onde estas se direcionam ultimamente: o Outro. Não apenas no contexto histórico em que Lévinas viveu, mas, sobretudo, os nossos tempos, são marcados por um “sentimento” de aversão ou alergia à diferença, à alteridade enquanto valor moral. De fato, trata-se do reflexo de uma crise ética, de sociedades dominadas pela crueldade, pelo imperialismo econômico-político, pelo terrorismo, enfim, por um “quase-instinto” de negação do humano. É a hipocrisia à qual filósofos, pensadores, intelectuais e artistas têm denunciado; a hipocrisia das sociedades que querem a Paz, mas, por outro lado, justificam por isso mesmo as guerras e alguma espécie de dominação, assinalando a existência ininterrupta de vencedores e vencidos. Infortúnio do pensamento moderno, que projetou na razão a esperança de um Mundo melhor através da Ciência e da Filosofia, mas incapazes de salvaguardar o sentido do humano nesses tempos sombrios.

Vivemos na cultura da técnica, da otimização da produção e da informatização do saber, cuja justificação impõe-se como evidente, mas cujo preço tem sido a expansão da cultura da “Morte de Deus” e do *niilismo*. A Filosofia de Lévinas apresenta-se como uma possível resposta a estas inquietações hodiernas. Seu pensamento é uma demonstração de que é possível uma Ética para a subjetividade pós-moderna. Para tanto, Lévinas não parte da liberdade como investidura fundamental da subjetividade. A partir do conceito de

³⁴ Sistema de campos de concentração localizados na União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) durante o regime stalinista.

responsabilidade, buscará fundar a *unicidade* de cada sujeito. Somos todos responsáveis, de modo que ninguém pode nos substituir na tarefa do Um-para-o-Outro.

A subjetividade fora entendida pelo pensamento ocidental como lugar da inteligibilidade. Embora o conceito seja moderno, estava presente o núcleo embrionário desta categoria já na filosofia de Sócrates, quando este afirmou aos seus discípulos que nada deveria ser buscado para além do próprio homem (indivíduo) que já não estivesse no próprio homem (pensamento). Este pensamento encontrou seu *clímax* na Modernidade, sobretudo, em pensadores como Descartes e Kant.

Todavia, Lévinas pensa a subjetividade fundada numa estrutura pré-original. Essa construção se dá em dois momentos em sua obra. Em *Totalité et Infini*, o filósofo pensa a subjetividade inicialmente voltada para a fruição, ao gozo como puro dispêndio do substrato material. Sozinho no Mundo desde a *Criação*, o sujeito-criatura *ex nihilo*, como subjetividade atéia (ateísmo ontológico), precisa relacionar-se ao Mundo. Afirma seu *conatus essendi* ao estabelecer uma relação de independência-dependente com a exterioridade.

Lévinas caminha no sentido de afirmar que a identidade da subjetividade é assinalada pela sensibilidade, que o Eu inicialmente goza o Mundo, para num momento posterior representá-lo. Suprindo suas necessidades materiais (biológicas) através da posse pelo trabalho, suspendendo a fruição imediata, a subjetividade caminha em direção à sua constituição ególatra, voltada para si, como puro egoísmo.

Mas a constituição da subjetividade enquanto egoísmo ainda não revelou a sua essência ou vocação. De fato, trata-se do momento em que o Eu estabelece a separação em relação a Outrem, vivendo na solidão de sua obra. De qualquer maneira, esta passagem pela vida da fruição é fundamental para o desdobramento da subjetividade em responsabilidade. Ora, só posso querer abordar ao Outro de maneira desinteressada quando eu já estou satisfeito em minhas *necessidades*, momento em que vou ao Outro por meio do Desejo. Nessa ocasião, o Eu sai do seu egoísmo fundamental e põe o seu ser e a sua Casa – ponto de apoio do Dasein no Mundo – em favor do Outro, abrindo suas portas numa expressão de hospitalidade e acolhimento, realizando a vocação, a eleição da subjetividade à Ética. Este é o itinerário da subjetividade apresentado em *Totalité et Infini*. Mas é em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* que a subjetividade irá unicizar-se por meio da responsabilidade, até a *substituição*. Como entende Lévinas, a Ética nasce desde o sensível, como preocupação em face das necessidades dos Outros, do qual estou separado, mas onde a linguagem (discurso) torna-se o *medium* para a relação.

Como pensador pós-moderno, Lévinas trata de superar as categorias totalizantes da modernidade – a representação, a identidade, a dialética e a objetividade – ao pensar o Outro, propondo noções como eleição, vocação, substituição e *eleidade*.

Pretende que as relações humanas sejam marcadas por uma responsabilidade pré-original, anterior a atos, decretos, leis ou qualquer outro tipo de dispositivo jurídico. É na presença do Rosto do Outro, no face a face, que sou chamado a responder por Outrem, mas também pelo *Próximo*, o *Terceiro* e a própria Humanidade, relação que Lévinas chama de “intriga a três”.

À razão da modernidade, Lévinas propõe o Rosto como primeiro inteligível, onde a razão encontra sua própria racionalidade. A razão nasce na relação ao Outro, no face a face, onde a Ética torna-se razão. Não se trata da razão autônoma de Kant, mas de uma razão heterônoma, porque vem a partir da alteridade.

O ideal do saber, do conhecimento e da objetividade pressupõem a relação social. Compartilho o Mundo com o Outro a partir da linguagem. A *verdade* é a própria relação entre o Mesmo e o Outro, onde a justiça como acolhimento do Outro surge através do discurso. Só há justiça na presença do Outro.

A novidade do pensamento levinasiano consiste nesta *pausa* no esforço de ser, na afirmação do *conatus essendi* que não se sensibiliza com a presença do *Próximo*. Antes das minhas necessidades, as do Outro; antes da ontologia – o Ser –, a Metafísica – a alteridade, a Ética.

Sou responsável pelo Outro independentemente das minhas escolhas. Minha vontade e liberdade estão pré-originalmente investidas pela responsabilidade, tornando sua própria existência justificável, generosa. Ao invés de impor-se pelo poder do conhecimento, a subjetividade impõe-se sob a forma de sujeição, de vocação para o Bem, praticando a obra da justiça e da bondade. Subjetividade que prefere sofrer a injustiça a cometê-la.

Na relação ao Rosto revela-se a Ética, não como bondade natural ou como intenção generosa (altruísmo). O Outro ensina o primeiro mandamento ético: “Tu não matarás!” Ensino que não é maiêutica, saber ainda não depositado no Eu, onde o Mestre é o Outro, e cuja lição é a infinitude ética da alteridade exposta a partir da idéia do infinito.

No encontro como o Rosto anuncia-se um *Terceiro*. A relação, então, vaza-se num *Nós*, assinalando o surgimento do próprio Estado. Lévinas esforça-se por mostrar que o fundamento do Estado é a Ética, pois não se funda a partir da mediação do confronto das vontades individuais e antagônicas, à qual um *contrato social* poderia conciliar. Responsabilidade e justiça são exigências sociais, indispensáveis à própria constituição do Estado. A Paz do Estado *deve ser a Paz ética*, fundada a partir destas exigências e não na suspensão das guerras, nos armistícios ou no medo.

A filosofia de Lévinas – “filosofia da alteridade” – visa tocar a nervura que o conceito de *homem* quer significar. O local desta nervura são as relações sociais, onde o humano se mostra em sua concretude. Procura pensar um Humanismo autêntico, manifestação da exigência de justiça. O “Humanismo do Outro Homem” deve ser a

concretização da responsabilidade, eleição, vocação, misericórdia e acolhida incondicional do Outro.

A presença do Rosto do Outro me lembra que é preciso tirar as “minhas sandálias”, despojar-me de Mim-Mesmo, oferecer-lhe o pão, a água e, se for preciso, a minha vida. Cabe ao homem salvar o próprio homem. Somos *Todos* o *Messias*. A Humanidade é o *Messias*. Responsabilidade diante de “Tudo” e de “Todos”, justificação de nossa existência. Eís a sabedoria do pensamento de Emmanuel Lévinas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BUCKS, René. **A Bíblia e a Ética**: a relação entre a filosofia e a sagrada escritura na obra de Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola, 1997.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral. Revisão técnica de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2000.

CHALIER, Catherine. **Lévinas**: a utopia do humano. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

COSTA, Márcio Luis. **Lévinas**: uma introdução. Tradução de J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000.

COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes**. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1995.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

FISCHER, Norbert. Emmanuel Lévinas – A justificação da razão por intermédio do Outro. In: HENNIGFELD, Jochen; JANSOHN, Heinz. (Orgs.). **Filósofos da atualidade**. Tradução de Ilson Kaiser. São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2006. (- Coleção História da Filosofia, 09)

FREIRE, José Célio. **O lugar do Outro na Modernidade Tardia**. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 12ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. Sobre o Humanismo. In: **Conferências e Escritos**. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril-Cultural, 1979.

HUSSERL, Edmund. **Meditações Cartesianas**: introdução à fenomenologia. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2002.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1974. (- Coleção Os Pensadores)

KOZICKI, Katya. A política na perspectiva da diferença. In: OLIVEIRA, Manfredo; AGUIAR, Odílio; SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. **Filosofia política contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003.

KUIAVA, Evaldo Antônio. Crítica de Levinas à estrutura da subjetividade kantiana. **Veritas**. vol. 44, nº 2. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. **Subjetividade transcendental e alteridade**: um estudo sobre a questão do Outro em Kant e Levinas. Caxias do Sul: EDUCS, 2003.

LEÃO, Emmanuel Carneiro; URUBLEWSKI, Sérgio. (Orgs.). **Os pensadores originários**: Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Petrópolis: Vozes, 1991.

LÉVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Le Livre de Poche. Paris: Martinus Nijhoff, 1978.

_____. **Da Existência ao Existente**. Tradução de Paul Albert Simon. Campinas: Papirus, 1998.

_____. **De l'Existence à l'Existent**. Paris: Vrin, 1990.

_____. **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**. 3ª. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

_____. **Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997a.

_____. **El Tiempo y el Otro**. Tradução de José Luis Pardo Torío. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1993a.

_____. **Entre Nós**: ensaios sobre a alteridade. Tradução de Pergentino Stefano et al. Petrópolis: Vozes, 1997b.

_____. **Ética e Infinito**: diálogos com Philippe Nemo. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988a.

_____. **Humanismo do Outro Homem**. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 1993b.

_____. **Le Temps et l'Autre**. 6ª. ed. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1983.

_____. **Totalidade e infinito**: ensaio sobre a exterioridade. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988b.

_____. **Totalité et Infini**: Essai sur l'exteriorité. Le Livre de Poche. Paris: Martinus Nijhoff, 1971.

_____. **Transcendência e inteligibilidade**. Tradução de José Freire Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991.

LOPES NUNES, Etelvina Pires. **O Outro e o Rosto**. Braga: Editora da Faculdade de Filosofia da UCP, 1993.

_____. O Rosto e a Passagem do Infinito. **Revista Portuguesa de Filosofia**. nº 47. Braga: Editora da Faculdade de Filosofia da UCP, 1991.

MELO, Nélio Vieira de. **A Ética da alteridade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MENEZES, Magali Mendes de. O conceito de feminino em Lévinas e sua relação ética. **Veritas**. vol. 37, nº 147. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1992.

MIRANDA, Danilo Santos de. (Org.). **Ética e Cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MÜLLER, Ulrich. Pergunta pelo Outro: o Outro na filosofia de Hegel, Husserl, Heidegger e Levinas. **Veritas**. vol. 44, nº 2. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

PELLIZZOLI, Marcelo Luiz. **A relação ao Outro em Husserl e Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

_____. Husserl, Heidegger e Levinas: da (im)possibilidade da (inter)subjetividade. **Veritas**. vol. 44, nº 2. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1999.

PIVATTO, Pergentino Stefano. A questão de Deus no pensamento de Lévinas. In: OLIVEIRA, Manfredo A.; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). **O Deus dos filósofos contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. Ética da Alteridade. In: OLIVEIRA, Manfredo A. (Org.). **Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Ser moral ou não ser humano. **Veritas**. vol. 44, nº 2. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: do Romantismo aos nossos dias. vol 3. São Paulo: Ed. Paulus, 1991.

RICO, Hermínio. A Sociedade do Outro Homem. **Revista Potuguesa de Filosofia**. nº 47. Braga: Editora da Faculdade de Filosofia da UCP, 1991.

RICOEUR, Paul. **Outramente**: leitura do livro Autrement qu'être ou au-deta de l'essence de Emmanuel Lévinas. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

SIDEKUM, Antônio. O conceito de exterioridade em Lévinas e as implicações éticas na filosofia da libertação. **Veritas**. vol. 37, nº 147. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1992.

SILVA, Jussemar da. A relação face a face como significação em Emmanuel Lévinas. **Veritas**. vol. 37, nº 147. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1992.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, Ética e História**: Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SPINELLI, Miguel. **Filósofos Pré-Socráticos**: primeiros mestres da Filosofia e da Ciência Grega. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

SUSIN, Luis Carlos et al. (Orgs.) **Éticas em diálogo**: Levinas e pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. Lévinas e a reconstrução da subjetividade. **Veritas**. vol. 37, nº 147. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1992.

_____. **O Homem Messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre; Petrópolis: Vozes, 1984.

VATTIMO, Gianni. **O Fim da Modernidade**. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV**: introdução à ética filosófica I. 2ª ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

_____. **Escritos de Filosofia VI**: Ontologia e História. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

VILA-CHÃ, João. Enigma da Transcendência. **Revista Potuguesa de Filosofia**. vol. 47. Braga: Editora da Faculdade de Filosofia da UCP, 1991.