



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Ozanan Vicente Carrara

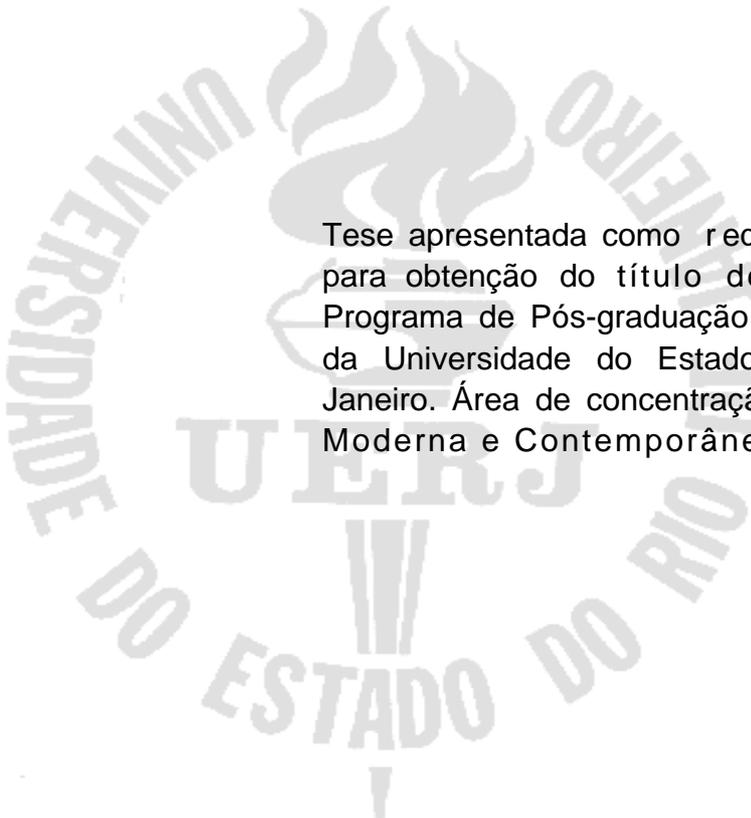
Levinas: do Sujeito ético ao Sujeito político

Rio de Janeiro

2008

Ozanan Vicente Carrara

Levinas: do Sujeito ético ao Sujeito político



Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Elena Moraes Garcia

Co-orientador: Marcelo Fabri

Rio de Janeiro

2008

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

L665 Carrara, Ozanan Vicente.
Lévinas: do sujeito ético ao sujeito político / Ozanan Vicente
Carrara. – 2008.
266 f.

Orientadora: Elena Moraes Garcia.
Co-orientador: Marcelo Fabri.
Tese (doutorado) - Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Lévinas, Emmanuel, 1905-1995. 2. Subjetividade – Teses.
3. Ontologia - Teses. 4. Ética – Teses. I. Garcia, Elena Moraes.
II. Fabri, Marcelo. III. Universidade do Estado do Rio de
Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

CDU 165.42

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese.

Assinatura

Data

Ozanan Vicente Carrara

Lévinas: do Sujeito ético ao Sujeito político

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia moderna e Contemporânea.

Aprovada em 29 de janeiro de 2008.

Banca Examinadora:

Elena Moraes Garcia (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Marcelo Fabri (Co-orientador)
Universidade Federal de Santa Maria (RS)

Creusa Capalbo
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Dirce Eleonora Nigro Solis
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Ricardo Jardim Andrade
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2008

RESUMO

CARRARA, Vicente Ozanan. *Lévinas: do sujeito ético ao sujeito político*. 268 f. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Este trabalho tem como objetivo elucidar um modo de pensar a política outramente a partir da filosofia da alteridade de Emmanuel Levinas. O caminho tomado percorre a trajetória de seu projeto filosófico a partir da questão da socialidade. Mostra-se assim, num primeiro momento, como a subjetividade ética, fugindo ao solipsismo da filosofia clássica do sujeito, compreende o sujeito a partir da socialidade instalada em sua própria intimidade, sendo o Outro um sentimento que o inquieta e o impede de se perceber como mônada indiferente aos outros. Procura-se por esta via superar o totalitarismo ontológico! Num segundo momento, aborda-se a socialidade que a ontologia deixa transparecer com o fim de descobrir que ela não é uma filosofia social respeitadora de outrem. Passa-se então à ética que se presta melhor a essa tarefa. A linguagem ética deve então substituir a linguagem ontológica da totalidade para que as diferenças possam ser respeitadas e preservadas. Mostra ainda como o sujeito se transcende eticamente pela fecundidade e pela filialidade, deixando a existência ser descoberta como plural, numa tensão com o modelo de transcendência proposto tanto pelo idealismo como pelo liberalismo, ambos modelos de tendência totalizadora. Tudo isso nos leva à concepção de uma política que, para ser pensada outramente, também deve ser impedida de se autonomizar e assim se fechar na totalidade da guerra, deixando-se interromper pelas exigências éticas dos inúmeros outros cujas alteridades são apagadas pela universalização das políticas sobretudo kantiana e hegeliana. Uma política pensada outramente se conserva aberta ao julgamento do Rosto - total exterioridade - que lhe permite descobrir-se como incapaz de reproduzir a justiça do face-a-face ético, no nível social, e, por isso, será sempre interrompida por ela quando a política tender a esquecer a alteridade dos outros, caindo no anonimato e na impessoalidade da ontologia.

Palavras-chave: Ética. Política.

RESUMÉ

Ce travail a pour objectif d'élucider une façon de penser la politique autrement à partir de la philosophie de l'altérité d'Emmanuel Lévinas. Le chemin pris parcourt son itinéraire philosophique à partir de la question de la socialité. On montre ainsi, dans un premier temps, comment la subjectivité éthique, en échappant au solipsisme de la philosophie classique du sujet, comprend le sujet à partir d'une socialité installée dans sa propre intimité, en étant l'autre un sentiment qui l'inquiète et l'empêche de s'apercevoir comme une monade indifférente aux autres. On cherche ainsi pour cette vie à dépasser le totalitarisme ontologique ! Dans un deuxième temps, on aborde la socialité que l'ontologie laisse transparaitre avec la fin de découvrir qu'elle n'est pas une philosophie sociale respectueuse de l'altérité d'autrui. On passe alors à l'éthique que sert mieux à cette tâche. Le langage éthique doit donc remplacer le langage ontologique de la totalité pour que les différences soient respectées et préservées. On montre encore comment le sujet se transcende éthiquement à travers la fécondité et la filialité, en laissant l'existence être découverte comme plurielle, dans une tension avec le modèle de transcendance proposé par l'idéalisme et le libéralisme, les deux modèles étant de tendance totalisatrice. Tout cela nous amène à une conception de politique qui, pour être pensée autrement, doit aussi être empêchée de s'autonomiser et ainsi se fermer dans la totalité de la guerre, se laissant interrompre par les exigences éthiques de plusieurs autres dont les altérités sont effacées par l'universalisation des politiques surtout kantienne et hégélienne. Une politique pensée autrement se maintient ouverte au jugement du Visage – totale extériorité – qui lui permet de se découvrir comme incapable de reproduire la justice du face-à-face éthique, au niveau social, et, pour cela, doit être interrompue par elle quand la politique s'incline à oublier l'altérité des autres, en tombant dans l'anonymat et l'impersonnalité de l'ontologie.

Mots-clés: Éthique. Politique. Lévinas

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE LÉVINAS

TI – *Totalidade e Infinito* – Edição Portuguesa, 1980.

AE – *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Edição de bolso, 1978.

EN – *Entre Nous*

LC – *Liberté et Commandement*

DE – *De l'Évasion*

TA – *Le Temps et l'Autre*

EE – *De l'existence à l'existant*

DEHH – *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*.

AT – *Alterité et Transcendance*

EI – *Éthique et Infini*

IH – *Les Imprévus de l'histoire*

HAH – *Humanisme de l'Autre Homme*

NP – *Noms Propres*

DQVI – *De Dieu qui vient à l'idée*

TrInt – *Transcendance et Intelligibilité*

HS – *Hors Sujet*

AS – *Autrement que Savoir*

DL – *Difficile Liberté*

ADV – *Au-delà du Verset*

NLT – *Nouvelles Lectures Talmudiques*

LTJ – *Lecture Talmudique sur la Justice*, Texto publicado em *Cahiers de l'herne*, n. 60

TIPH – *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*.

DMT – *Dieu, la mort et le temps*.

SUMÁRIO

Introdução Geral.....	08
-----------------------	----

PARTE I – A ruptura com o totalitarismo ontológico.

Capítulo I – Subjetividade e Socialidade

1. O humanismo do outro homem.....	20
2. Subjetividade e Corporeidade.	22
1.1. Subjetividade e Separação.....	25
1.2. A necessidade como movimento do corpo	27
1.3. A construção da Morada.....	29
1.4. Separação e Totalidade	32
1.5. A vida econômica: posse e trabalho.....	36
2.6. O surgimento da razão.....	40
2.7. O desejo como movimento do Outro.....	41
2.8. A primeira figura da alteridade a inquietar a fruição: o feminino.....	46
2.9. A figura da alteridade radical: o Rosto.....	49
3. Conclusão.....	51

Cap. II – *Autrement qu’être* : o aprofundamento da ruptura com a ontologia.

1. Subjetividade e anarquia.....	54
2. Subjetividade e proximidade.....	57
3. Subjetividade como passividade e vulnerabilidade.....	62
4. Subjetividade e responsabilidade.....	65
5. A Subjetividade como substituição.....	71
6. Conclusão.....	76

PARTE II - Ética e ruptura com a totalidade

Capítulo I – Ontologia versus ética.

1. A ontologia como filosofia do poder e como egologia.....	78
2. O Infinito como ruptura com a Totalidade	87
1.1. Ética e respeito à alteridade de outrem.....	90
1.2. A figura radical do Outro.....	93

1.2.1. Rosto como visitação.....	95
1.2.2. O Rosto como traço do Outro.....	97
2. Rosto e Ética	99
2.1. Do intencional ao ético	101
3.2. Fenômeno e Rosto: Fenomenologia e ética.....	102
4. Ética levinasiana versus ética kantiana.....	110
5. Conclusão	115

Capítulo II – Linguagem e Socialidade

1. A linguagem tem sua origem em outrem.....	118
2. A objetividade da linguagem supõe outrem	120
3. Os problemas de uma linguagem universal	120
4. A linguagem como comunicação e socialidade.....	121
5. Questões de Derrida sobre a linguagem.....	124
6. Linguagem e a socialidade da responsabilidade.....	126
7. Linguagem e sensibilidade.....	128
8. O vocativo como linguagem mais adequada para dizer outrem.....	130
9. Linguagem e Testemunho.....	132
10. Linguagem e Infinito.....	136
11. Linguagem e Profetismo.....	139
12. Conclusão.....	142

Cap. III – A Transcendência ética do Sujeito.

1. As raízes da socialidade.....	145
2.1. A fecundidade.....	152
2.2. A Subjetividade no eros.....	153
2.3. Filialidade e fraternidade.....	154
3. Conclusão.....	155

PARTE III – A tensão entre a ética e a política.

Cap. I – O sujeito entre a ética e a política

1. Os problemas da política do Mesmo: do prefácio de <i>Totalidade e Infinito</i> aos principais críticos.....	160
2. Política, fraternidade e hospitalidade.....	172
3. Política, singularidade ética e Totalidade.....	179
3.1.A despersonalização do eu operada pelo Estado.....	183
3.2. A individualidade em tensão com a totalidade.....	184
3.3. Política e Linguagem.....	189
3.4. Política e Pluralidade.....	191
4. Os limites da política pensada a partir da liberdade.....	195
4.1. Política e Responsabilidade.....	202
5. A tensão entre a ética e a política.....	209
6. O Estado pensado outramente.....	217
7. Política e Utopia.....	228
8. Conclusão.....	243
Conclusão geral	246
Bibliografia.....	260

Introdução Geral

A filosofia de Emmanuel Levinas se situa no contexto do pós-guerra europeu ainda marcado pela guerra fria e pelas guerras coloniais em que o tema que mobilizava os movimentos sociais era a possibilidade de mudar o mundo. As correntes que o marcaram profundamente foram o marxismo e o existencialismo e mais tarde o estruturalismo então dominantes no cenário francês. Embora os debates franceses o ignorassem inicialmente, sua obra encontrou uma grande acolhida ecumênica tardia. Os anos 60 e 70 foram muito marcados pelos debates em torno da questão da totalidade em que o indivíduo não ocupava senão um lugar secundário, subordinando-se a um projeto político mundial como o do comunismo que o ultrapassava e parecia fugir completamente ao seu controle. Dentro da perspectiva estrutural-marxista, o sujeito não figurava senão como uma peça sem consciência e pré-determinada de uma engrenagem maior. Assim se justifica a escolha de Levinas de propor uma reapropriação do sujeito, devolvendo-lhe a capacidade de agir por si mesmo de maneira autônoma.

Este trabalho se propõe explicitar um modo de pensar a política outramente a partir de alguns elementos que não se oferecem à primeira vista na obra de Levinas, mas que apontam para um modo alternativo de pensá-la que se deixa ver a partir de uma leitura que busca o que está implícito em sua reflexão filosófica. Embora tenha sido motivado no início da pesquisa pela esperança de aí encontrar toda uma filosofia política no sentido rigoroso da palavra, fui levado no decorrer da pesquisa a mudar minha perspectiva quando fui gradualmente descobrindo as nuances próprias do pensamento levinasiano e o caráter, à primeira vista secundário, que a política ocupa em sua obra. Entre os críticos, encontrei posições as mais variadas, quase mesmo contraditórias a respeito do tema, principalmente se se leva em consideração a leitura anglo-saxônica que se desenvolveu nos EUA e a leitura que se desenvolveu no mundo francófono, principalmente a partir de Derrida que procura desenvolver os lineamentos ético-políticos do pensamento levinasiano e de outros autores que se propõem refletir filosófica e politicamente a partir da filosofia da alteridade.

O primeiro desafio que me coloquei era o de como abordar a temática política que não aparece como a primeira preocupação filosófica de Levinas. Numa consulta feita a um primeiro professor da Universidade de Strasbourg sobre a possibilidade de um pensamento da política em nosso autor, obtive prontamente a resposta: “não há nada sobre a política em

Levinas. Percorri toda sua obra e não encontrei nada sobre isso”. Não satisfeito com a resposta obtida numa primeira tentativa, prossegui minha busca e julguei mais apropriado consultar alguém do próprio departamento de filosofia da mesma universidade, alguém que tivesse uma outra leitura de Levinas. Não tardei em encontrar alguém totalmente identificado com a filosofia da alteridade e que me assegurou ser perfeitamente possível encontrar em sua obra um modo alternativo de pensar a política e que a temática não se oferecia a não ser a partir de uma mediação que ele chamava oblíqua. Logo, o tema devia ser desenvolvido a partir da temática geral da obra levinasiana que se apresenta como uma proposta sobre a subjetividade pensada em moldes éticos e como a busca de uma linguagem capaz de dizê-la. Perguntei-me então como encontrar elementos que apontem para a temática da política na subjetividade ética que nosso autor propõe. Constatei que a temática aparece a todo momento, embora às vezes de maneira implícita. Derrida, em seu discurso de despedida um ano após a morte de Levinas – *Adieu à Emmanuel Levinas* – se propõe desenvolver alguns desses pressupostos levinasianos que permitem um pensamento do político a partir da obra levinasiana. Com certeza, ele se tornou um dos meus apoios e me ensinou que um modo levinasiano de pensar a política outramente se situava em contraposição sobretudo com as políticas kantiana e hegeliana. Quase todos os críticos que investigam a mesma temática se apóiam em Derrida, embora cada um o faça a partir de uma perspectiva própria. Mesmo a leitura anglo-saxônica se apóia na desconstrução derridiana. Mas seria esse o único modo de pensar a temática a partir de Levinas? Minha opção caminhou também numa outra direção que me pareceu adequada, sem ignorar a contribuição de Derrida para a explicitação da temática política em Levinas. Pareceu-me adequado percorrer a trajetória filosófica de Levinas a partir dos temas que lhe são próprios como a subjetividade e a linguagem antes de chegar propriamente à questão da política. Não há nenhuma dúvida de que a filosofia da alteridade é uma reflexão sobre a questão do sujeito que se faz acompanhar de uma crítica sobre as filosofias clássicas do sujeito além de uma busca da linguagem adequada para dizer essa subjetividade uma vez que a linguagem ontológica se mostra insuficiente para dizê-la.

Pareceu-me mais adequado, em minha leitura, abordar a temática em estreita relação com a noção de subjetividade que vai surgindo a partir de suas duas maiores obras quais sejam *Totalidade e Infinito* e *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Encontrei em *Difficile Liberté* a divisa que justificou minha escolha: “o totalitarismo político repousa sobre um

totalitarismo ontológico” (DL, p. 289). Pareceu-me então estratégico mostrar, num primeiro momento, como nosso autor supera o que ele denominou “totalitarismo ontológico”, construindo uma nova noção de subjetividade a partir da ética e não mais a partir da ontologia. Mesmo que a questão da subjetividade já tenha sido suficientemente desenvolvida no Brasil por outros, pensamos que deveríamos abordá-la de um outro modo, separando as duas noções de subjetividade que aparecem nas duas obras: a primeira desenvolvida em *Totalidade e Infinito* e a segunda em *Autrement qu’être*, não simplesmente para não repetir o que já havia sido feito por outros, mas acima de tudo porque julgo haver aí duas propostas que se distinguem, uma vez que a última obra parece buscar um rompimento radical com a ontologia que não teria sido alcançado na primeira. A segunda obra se situa também no contexto das críticas de Derrida, em *Violência e Metafísica*, às quais Levinas responde principalmente na segunda obra.

As questões que acompanham *Totalidade e Infinito* e as obras que o antecederam podem ser resumidas na busca de uma saída do ser e da ontologia como marcas dominantes da filosofia ocidental. Daí seu esforço de buscar superar por uma outra via a ontologia ocidental, o que implica num percurso filosófico de questionamento ao ser como unidade de Parmênides, tarefa que Platão já teria empreendido. Platão, em suas últimas obras, já supera a visão parmenidiana ao propor que o ser é plural como podemos ver no *Banquete*. O *Sofista* ensina que a alteridade não se pensa e não se diz senão como negatividade. Mas Levinas se recusa a conceber a alteridade dessa forma. Junto com a questão da subjetividade, põe-se a questão da alteridade que não pode se manifestar senão no sujeito. Levinas lê a filosofia ocidental como uma egologia e por isso se faz necessário buscar uma alternativa à ontologia que lhe parece destruidora da alteridade. Ele se propõe então construir uma filosofia positiva e a ética se lhe oferece como uma alternativa à ontologia, o Bem como alternativa ao ser, o um-para-o-outro da responsabilidade infinita como a significância sobre a qual se funda o saber e como o sentido contra toda ausência de sentido (Cf. AE, p. 47). A filosofia ocidental lhe parece excessivamente centrada no eu. As filosofias de Heidegger e os pós-modernos já teriam reagido contra essa tendência e nosso autor pretende ir ainda mais longe. Ele se ressentia também do abandono da ética pelas ciências e pela sociedade (DQVI, p. 21-3). A indiferença ao outro parece incomodá-lo e ele está convencido de que a ética não somente pode responder mais adequadamente às inquietações existenciais vividas pelo período do pós-guerra, mas também que ela é a via

capaz de resistir à ontologização e à totalização operada tanto no nível da subjetividade quanto no nível da linguagem e, conseqüentemente, no nível do político. A necessidade de romper com a totalidade lhe parece uma urgência. Mas como realizá-la dentro de um projeto filosófico que, embora questionando o logos grego, tente dizer na língua dos gregos o que não está na filosofia grega? Não se trata de abandonar a filosofia grega nem de simplesmente opor-lhe uma outra tradição, mas de reconstruí-la a partir da transcendência irreduzível de outrem.

Na Parte I de meu trabalho, dedicada às duas concepções de subjetividade que aparecem nas duas grandes obras de Levinas, mostrarei como ele reconstrói a subjetividade, num esforço de superar o solipismo em que ela teria caído nos modelos cartesiano, kantiano, hegeliano, husserliano e heideggeriano que traçaram as linhas mestras do pensamento ocidental no que diz respeito ao sujeito. Estas filosofias clássicas do sujeito ocasionaram, a seu ver, a assimilação do Outro pelo Mesmo (NP, p. 84-5). Toda a questão é como reconstruir a pluralidade e a diversidade apagadas pela ontologização (Cf. TA, p. 20, 89; EE, p. 162; TI, p. 229). Seria então a ontologia uma filosofia avessa ao social e que não permite pensar a pluralidade? O constante retorno do sujeito a si mesmo não seria um fechamento e uma surdez aos apelos do outro? A dimensão da corporeidade não estaria ausente no *Dasein* e junto com ela a dimensão da sensibilidade? Um eu tão forte que absorve tudo em si não compromete a socialidade e apaga a alteridade de outrem? A diferença pura e absoluta já pensada por Hegel é suficientemente diferente?

Ao mostrar como Levinas constrói uma subjetividade ética, buscando um sujeito mais socializador, farei a devida relação com os pontos críticos que ele vê nas filosofias clássicas do sujeito e mostrarei como ele supera o idealismo e o liberalismo pela via da ética. Uma subjetividade plural deverá ser capaz de manter separados o Mesmo e o Outro, de modo que o Mesmo não seja o outro do outro e o outro o mesmo que si. A separação se tornará um elemento essencial no pensamento levinasiano da subjetividade e uma de suas categorias que se opõe à totalidade, idéia dominante na ontologia ocidental. Entretanto, a separação é compreendida como “vontade de fechamento” por Ricoeur em *Soi-même comme un autre*. Seria assim que Levinas a entende? Ainda outras questões que buscamos responder aí são: pode-se situar o início da vida exclusivamente a partir do surgimento da consciência? Como a vinda de outrem me desinstala da fruição egoísta e do reino

confortável do Mesmo? Se a subjetividade é acolhimento, será preciso uma estrutura como a da separação onde o outro possa ser acolhido.

Levinas define o sujeito pelo desejo, mas podemos entender a categoria levinasiana do desejo como o desejo platônico? O desejo platônico como desejo do pensamento que só pode ser preenchido por um objeto do pensamento não é ainda permanecer na imanência? Como o desejo me remete a outrem e me desinstala do reino fechado do Mesmo? Neste sentido, o desejo platônico é a necessidade levinasiana, pois ele alcança saciedade. O desejo levinasiano, cuja fonte não é o eu, mas o outro terá um papel fundamental na constituição do eu em Levinas uma vez que ele impede o eu de voltar a si. Qual é então o papel da alteridade na constituição da subjetividade?

Se *Totalidade e Infinito* pensou ainda um sujeito saindo do anonimato e da neutralidade da ontologia através da fruição e se constituindo na sensibilidade como se ele invertesse a diferença ontológica heideggeriana, privilegiando o ente em detrimento do ser, *Autrement qu'être* vai mais longe, pois pretende o abandono de toda linguagem ontológica, mostrando sua parcialidade, ideologia e violência para elaborar uma outra linguagem e uma outra gramática capazes de dizer o além do ser. Mas onde se mostra este além do ser senão na relação ética? Qual é a instância que funciona como a condição de possibilidade da relação com a alteridade absoluta? A responsabilidade pelo outro se revelará como essa instância que permite a relação com a alteridade absoluta ao mesmo tempo que é ela que permite a constituição do sujeito enquanto tal. Mas a responsabilidade infinita pelo outro não nasce na consciência e por isso ela deverá ser descrita em sua anarquia. Assim, alguns traços da subjetividade se tornam claros a partir da segunda obra: ela é descrita na anarquia e na proximidade, como passividade e vulnerabilidade ao outro na responsabilidade pelo outro que testemunha o Infinito ausente, mas que deixa nela seu traço. A identidade do sujeito ético aí é descrita como substituição.

Na Parte II, deter-nos-emos nas críticas de Levinas à ontologia que ele vê como egologia e como filosofia do poder (Cf. TI, p. 33). Ao colocar o humano como o fim de sua filosofia, Levinas percebe os limites da ontologia para dar conta do excesso de sentido do humano. Antes de chegar propriamente à temática da política, mostraremos a tensão entre a ontologia e a ética que nos levará a um outro modo de pensar a relação entre ética e

política, na Parte III. Levinas se pergunta se a ontologia contém o sentido primeiro dos seres ou se ela é portadora do sentido dos sentidos e se não convém separar o primeiro inteligível do acontecimento do ser (Cf. AE, p. 47; EN, p. 43). Se a linguagem ontológica se mostra limitada para dizer a transcendência do outro, seria preciso então questionar o logos grego. Se a linguagem é a “casa do ser” porque ela manifesta o ser, ela não parece dar conta da alteridade de outrem. Destarte, a linguagem deverá quebrar a continuidade do ser; ela deverá atingir o ente em si que se exprime. Além de Heidegger, mostrarei também a discussão com Platão e Descartes como os interlocutores privilegiados de Levinas. A compreensão dominante na ontologia ocidental do ser como guerra não esconde um desejo ilimitado de expansão do eu que esbarra sempre na mesma pretensão por parte de outrem? Como sair dessa perspectiva hobbesiana de confronto? O *conatus essendi* de Spinoza é o que melhor pode definir o animal racional?

Outra questão que abordaremos neste primeiro capítulo da Parte II diz respeito ao uso que nosso autor faz da fenomenologia. A transcendência de outrem não se oferece ao olhar e por isso não pode ser pensada como fenômeno ou ainda como epifania. O olhar é adequação e assim ele também destrói a alteridade. Daí seu esforço em construir uma metafenomenologia que permita abordar o que é anterior ao fenômeno e não se oferece ao olhar. O Rosto¹ como resistência ética será a categoria levinasiana a quebrar a totalidade da guerra, implantando a paz entre o Mesmo e o Outro. Nenhum dos conceitos levinasianos se entende fora da relação com o Rosto. Mostraremos as especificidades do uso levinasiano da fenomenologia e os recursos que ele busca para dizer a palavra do Rosto, diferenciando-

¹ O Rosto é um dos ‘conceitos’ fundamentais de Levinas. Outrem se apresenta no Rosto. O Rosto não se situa na ordem da manifestação, pois ele não é um fenômeno nem uma substância. Ele pode ser ‘definido’, nas palavras de Sebbah, como a “concretude sensível e absolutamente singular de um existente exposto na vulnerabilidade de sua pele”. Trata-se de abstrair o humano de toda veste cultural ou social para descobri-lo na nudez de seu rosto. Nas palavras de Levinas, “a significação – o inteligível – consiste para o ser, em se mostrar em sua simplicidade não-histórica, em sua nudez absolutamente inqualificável e irreduzível, em existir ‘antes’ da história e ‘antes’ da cultura” (HAH, p. 60). O Rosto rompe assim com todo contexto do mundo, pois ele é fora de todo contexto. Ele vem do invisível do outramente que ser e significa a prioridade do ente sobre o ser. Ele se anuncia excedendo ou deformando sua própria forma e se faz visível apenas em seu próprio ‘desfazer-se’. Não pode ser capturado através da presença de um fenômeno, pois ele é desarranjo da fenomenalidade. A expressão de Levinas para designá-lo é ‘traço’. Pelo fato de ele desarranjar toda a ordem do mundo onde se mostram os fenômenos é que ele se torna ele mesmo o sentido, a significação por excelência que se revela como um comando ético, questionando todo o esforço do ser de perseverar em seu ser ou desinstalando o Mesmo de seu reino fechado. Pode-se notar uma evolução na maneira levinasiana de caracterizar o Rosto. Em *Totalidade e Infinito*, ele é ainda caracterizado como uma forma de presença ainda que paradoxal e aí ele significa a imediaticidade do face-a-face, a retidão e a franqueza que dá origem à linguagem. Já em *Autrement qu’être*, Levinas o caracteriza a partir da ambigüidade do fenômeno e de sua defecção. A proibição de matar se inverte em responsabilidade pelo outro e posteriormente em ‘obsessão pelo outro’.

se da fenomenologia husserliana e da heideggeriana. Terminaremos o capítulo com um paralelo entre a ética levinasiana e a ética kantiana, uma vez que nosso autor se diz um grande devedor de Kant e se situa numa relação de continuidade crítica com a filosofia ocidental.

No Cap. II, a questão que se impõe é: como então superar a neutralidade e a impessoalidade da linguagem universalizada do conceito se ela tende a absorver os interlocutores? Como falar a outrem se ele desaparece no anonimato da linguagem objetivada? Como pensar a estrutura da relação com o outro que tem na linguagem a sua coluna mestra se o logos apaga a alteridade? Esta relação deverá ser pensada então fora da linguagem ontológica. Faz-se necessário a Levinas buscar um modo de devolver ao falante a palavra própria, impedindo que ele assuma o discurso objetivante da razão que termina por destruir sua singularidade (Cf. DL, p. 290). Aliás, a própria razão deverá ganhar um novo sentido que a distancie da impessoalidade e da neutralidade e a aproxime do pessoal e da sensibilidade, num empirismo de tipo heterológico.² Levinas questiona ainda a neutralização do ser na ontologia heideggeriana que neutraliza outrem como ente (TI, p. 33). Preservar a alteridade de outrem parece-lhe uma tarefa impossível pelo menos no nível da ontologia. Faz-se necessário buscar um outro nível em que a relação com o outro não se reduza nem a uma totalidade humana nem a uma totalidade divina, mas uma relação em que outrem mantenha sua transcendência em relação ao eu. A idéia de fusão deverá ser abandonada. A linguagem deverá ser a estrutura que mantém o eu e o outro separados já que ela é “relação do Mesmo e do Outro” (TI, p. 27). Neste sentido, a linguagem nos parece, no pensamento levinasiano, a própria socialidade uma vez que a comunicação só é possível quando eu posso falar a outrem não representado ou tematizado no conceito.

Levinas questiona ainda o que ele denomina uma certa vontade de possessão do mundo como lugar que ele nota principalmente na ontologia heideggeriana. Daí seu questionamento a um mundo constituído “por mim e para mim” (Cf. TI, p. 191). Ele busca um outro tipo de relação fundado na partilha e na gratuidade. A estrutura da linguagem como um *falar a* não abole a propriedade, instaurando um mundo comum partilhado entre mim e os outros? É a partilha do mundo com outrem que impede que ele se erija enquanto totalidade (Cf. TI, p. 187,191).

² DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*, p. 224.

Todo este questionamento feito por Levinas à ontologia, levará a uma nova compreensão da socialidade respeitadora da alteridade de outrem. Pode uma concepção de sociedade como mera soma de indivíduos preservar a diferença e a singularidade? O ser pensado como unidade não destrói a pluralidade? Faz-se necessário então passar da filosofia do ser a uma filosofia do desinteresse, sem no entanto abrir mão da unicidade do sujeito. A ética parece se prestar melhor à função de pensar uma filosofia social do que a ontologia. Ela é a própria relação com outrem, através da linguagem. Mas será possível dizer outrem senão na linguagem do mesmo, pergunta-se Derrida. Qual a linguagem da transcendência se ela não pode ser a linguagem do dito? A linguagem comporta somente o aspecto cognitivo? Como o Infinito se mostra na linguagem? Os recursos da consciência intencional como a representação e a *arché* parecem insuficientes para dizer outrem. Levinas recorrerá aos recursos da anarquia e da hipérbole como recursos necessários para dizer outrem, sobretudo em *Autrement qu'être* que pode ser visto como a invenção de uma linguagem e de uma gramática para dizer a palavra do Rosto. Todo um novo vocabulário será buscado para abandonar a linguagem tradicional da ontologia e substituí-la por uma linguagem ética. Teria Levinas conseguido seu intento proposto em *Autrement qu'être* de abandonar a ontologia? Ricoeur pensa que isso não é totalmente possível e encontra em Levinas uma quase ontologia.

A parte II será concluída com um capítulo sobre a transcendência ética do sujeito, mostrando como Levinas, desejoso de superar o idealismo e o liberalismo, procura uma noção de sociedade que se distancie da idéia de fusão e de soma das partes num todo unificador. Em Platão e em Buber, o amor é pensado como princípio socializador. Será o amor realmente um princípio socializador ou ele implanta uma socialidade a dois incapaz de gerar sociedade? Quais as instâncias que conduzem à transcendência do eu e levam à formação de um vínculo social sem recorrer às idéias ontológicas de um contrato social fundador da sociedade? Estas questões nos levarão à questão da fraternidade que será abordada na Parte III como um dos elementos-chave para pensar a política outramente a partir de Levinas.

Na Parte III, discutimos o que seria um modo de pensar a política outramente. Começaremos pelas dificuldades que a temática coloca por não haver em Levinas uma filosofia política propriamente dita. No entanto, o tema se deixa ver na relação com o

sujeito ético e se produz numa tensão entre a ética e a política que nunca se perde no pensamento levinasiano. A política, tendo sua origem na ética, não pode se autonomizar. Ela começa como ética, na situação anárquica do face-a-face, e não se separa nunca dessa relação originária que a funda. Logo, os elementos que, a meu ver, se oferecem na filosofia de Levinas para pensar outramente a política só podem se entender numa tensão constante entre a política pensada como ontologia e a ética. A estrutura de pensamento de Levinas parece fugir a uma ética de tipo normativo. Não se encontram aí princípios gerais dos quais se possa extrair uma filosofia política. Como então pensar a política outramente sem desrespeitar a originalidade do método levinasiano que não permite uma simples dedução ou derivação de uma política a partir de alguns princípios éticos?

O próprio Levinas não desenvolveu uma reflexão política no sentido rigoroso da palavra, mas deixou elementos que apontam para o que seria um modo de pensar a política outramente, elementos dispersos em sua obra que procurarei ajuntar. A originalidade do trabalho está no percurso que escolhi para a abordagem do tema e nos seis elementos que escolhi, na Parte III, para mostrar como é possível pensar a política outramente a partir de Levinas. Eles mais questionam os fundamentos do pensamento político tradicional de base ontológica a partir da ética do que fornecem uma receita definitiva ou um projeto político alternativo. Derrida propõe que eles sejam lidos em contraposição à política sobretudo kantiana, mas também como crítica às concepções políticas hegelianas. Tomaremos também este caminho, mas procuraremos abrir ainda outras perspectivas a partir de outros autores e a partir de outros temas que não aparecem na reflexão de Derrida.

Para nos aproximar do tema político, partiremos dos questionamentos que abrem *Totalidade e Infinito*, além de expor o que os principais críticos já mostraram e o caminho que tomaram em suas leituras de Levinas, sobretudo na temática da política. Os questionamentos do prefácio de *Totalidade e Infinito* se dirigem principalmente à ontologia do ser como guerra à qual Levinas contrapõe a escatologia da paz messiânica. A ética, sendo de natureza escatológica, resiste a toda tentativa de totalização. A totalidade se mostra como uma categoria problemática e ela só permite pensar a política como arte da guerra. Não teria Hegel atingido o auge da totalização com a imersão do ético no político, confundindo-os? Faz-se necessário, no projeto filosófico levinasiano, pensar ética e política como instâncias separadas que não se confundem jamais. Como pensar então as

raízes da socialidade humana fora da ameaça de guerra e de violência que justificam o Estado como necessário para apaziguar a violência do estado de natureza? O face-a-face ético não apontaria para uma outra concepção de socialidade? Qual a alternativa ética à idéia ontológica de contrato social?

Levinas diz que na totalidade os indivíduos perdem sua singularidade, perdem sua capacidade de discernimento moral uma vez que são as circunstâncias da guerra que justificam moralmente seus atos (TI, p. 9) e assim se retiram as condições para que eles assumam a responsabilidade por seus próprios atos. As leis da totalidade se tornam as leis do indivíduo. Como então impedir que o indivíduo perca sua singularidade ética na obra da totalização? A singularidade ética não pode se perder no todo do universal como na moral kantiana. A lei moral vem do outro singular que apela à minha responsabilidade.

No modelo hegeliano, a totalidade é a síntese das liberdades individuais. A liberdade aparece então como a própria essência da totalidade. Mas a socialidade que a liberdade inaugura é a da acomodação num todo em que os indivíduos renunciam ao uso privado de suas liberdades e a entregam ao Estado em quem eles reconhecem sua própria liberdade. Mas os indivíduos dentro de uma totalidade só se reconhecem como iguais. A singularidade e a diferença aí não podem aparecer.

Além do mais, o indivíduo não reconhece mais no Estado as medidas que ele mesmo tomou para preservar sua liberdade, pois o Estado, nos regimes totalitários, se apresenta como um peso a suportar. À categoria ontológica da liberdade, Levinas oporá a noção ética de responsabilidade que parece melhor me vincular ao outro sem destruir a unicidade seja do eu seja do outro. Dessa forma, abre-se o caminho para pensar uma socialidade que não destrua a pluralidade dos indivíduos, que impeça a despersonalização do eu operada pelo Estado hegeliano ou mesmo hobbesiano. Como pode o indivíduo manter uma palavra própria contra a totalização da linguagem universalizadora? Como manter a originalidade da palavra própria? Como resistir ao encobrimento da existência individual pela totalidade do ser e da história? Afinal, as relações humanas não se deixam sintetizar.

A política ocidental foi sempre pensada a partir da liberdade. No entanto, a totalidade como síntese das liberdades individuais, não acabou por apagar a responsabilidade

individual pelo outro e por suprimir o diálogo entre os interlocutores? Não se pode então pensar a política a partir da responsabilidade? Se a política que nasce da totalidade ou da ordem do ser é uma política injusta e indiferente ao outro, a política justa deverá nascer da ordem da responsabilidade pelo outro. Se a ética resiste à universalização, a política universalizada acaba por deformar tanto o eu como o outro. Como conceber uma sociedade sem a idéia de fusão tão cara à totalidade?

O indivíduo capaz de uma palavra própria não tem poder de ruptura com o sistema dominante? Um Estado não totalitário, por sua vez, tal como a política, deve se conservar aberto ao questionamento ético. A ética, devido à sua natureza anárquica, pode interromper a política, impedindo-a de se afirmar como auto-suficiente e de encontrar sua razão de ser nela mesma. A tentação que ronda o estado e a política não é a impessoalidade e a neutralidade que os impedem de ver o Rosto do outro, de ouvir a sua palavra, de escutar o seu comando sem tirania? Assim como o sujeito é interrompido em sua fruição egoísta pela vinda do Outro, também o Estado não teria de se manter aberto às exigências dos muitos outros que ele acaba por excluir quando ele se afirma como soberania absoluta? Daí a política e o Estado se situarem entre o *il y a* e a Eleidade, o primeiro termo remetendo à ontologia e o segundo à alteridade absoluta do Infinito. Se a política e o Estado remetem para além de si mesmos, se eles se fundam no encontro ético ou no humano, podem eles se fixar em estruturas rígidas e definitivas, como sugere o modelo hobbesiano? Encontraria a alteridade de outrem lugar numa estrutura fechada e auto-suficiente? Daí o Infinito os remeter para uma utopia do humano que seja como a luz diante de cuja claridade o Estado e a política possam se olhar e se questionar, renovando-se continuamente segundo as exigências da justiça do Rosto.

Meu objetivo, ao escolher abordar a temática política inicialmente a partir da noção ética de subjetividade, será mostrar como a questão da socialidade melhor se deixa ver num sujeito concebido como Outro no Mesmo. Se o totalitarismo político tem início, segundo Levinas, num totalitarismo ontológico, faz-se necessário superá-lo quebrando o solipsismo do sujeito clássico. A socialidade não pode nascer num sujeito fechado em si como uma mônada, mas nasce num sujeito capaz de acolher outrem sem reduzi-lo a si mesmo, numa subjetividade plural que se torna a própria condição de possibilidade de toda e qualquer forma de socialidade, principalmente da política. Se a questão da socialidade guiou minha

busca na Parte I, a mesma questão me guiará na Parte II quando procurarei explorar a questão da socialidade tanto nas críticas à ontologia como filosofia da potência e como egologia, deixando a ética surgir como a via mais adequada para pensar a pluralidade e a socialidade. A linguagem se oferecerá em nosso autor como sendo a própria socialidade, a amizade e a hospitalidade, temas estreitamente ligados à temática política que procurarei desenvolver. Dedicarei toda esta parte à tensão entre ontologia e ética, entre a linguagem universal e objetivante da primeira e a linguagem respeitadora da alteridade e da pluralidade da segunda para mostrar a insuficiência da ontologia para pensar a socialidade. O tema da socialidade que me guiou nas duas primeiras partes levará a um modo de pensar outramente a política a partir dos elementos que encontrei em sua obra. A parte III procurará então visualizar o que, a meu ver, seria um modo de conceber outramente a socialidade da política. Deixarei assim que a temática da socialidade seja meu fio condutor ao longo de todo o trabalho sem separá-la da tensão constante entre a ontologia e a ética.

Parte I – A ruptura com o totalitarismo ontológico.

Cap. I – Subjetividade e Socialidade.

Muitas são as questões que chamam nossa atenção na noção de subjetividade que Levinas propõe, descrita e compreendida a partir da ética, num constante esforço de superar a ontologia. Entre os muitos pontos que se tornam imprescindíveis para a compreensão da subjetividade levinasiana, proponho-me ressaltar aqueles que diferenciam a subjetividade levinasiana da filosofia clássica do sujeito. Ao propor outra compreensão da subjetividade, Levinas pretende superar o solipsismo que ele vê no sujeito clássico, procurando uma saída para fora do idealismo e também do liberalismo. A filosofia clássica do sujeito o transformou num princípio supremo dado seu enfoque demasiadamente centrado no eu que totaliza nele o Mesmo e o Outro. Levinas quer pensar uma subjetividade plural capaz de manter ambos separados, sem formar totalidade. Daí sua preocupação em construir uma noção mais socializadora do sujeito, fazendo-a escapar ao solipsismo em que os clássicos a teriam feito cair. Conceber o sujeito a partir da ética, rompendo com a ontologia, é o modo levinasiano de romper com o que ele denomina totalitarismo ontológico. O primeiro passo de nosso trabalho será mostrar como Levinas pensa o humanismo a partir do outro homem, impedindo o sujeito de voltar a si mesmo para abrir-se ao outro. Um segundo passo será mostrar como Levinas valoriza a corporeidade em seu esforço de superação do idealismo e da ontologia heideggeriana. A ontologia não permite pensar uma filosofia social e a ética se prestará a esta função em sua obra. Um terceiro passo será mostrar como o Outro interrompe a fruição do Mesmo, sem no entanto ser absorvido por ele. Sendo uma força ética, o Outro está em condições de romper a totalidade, sem se deixar totalizar. Instala-se aí uma pluralidade no eu, superando o solipsismo do sujeito clássico.

1. O Humanismo do outro homem.

Em primeiro lugar, vemo-nos diante de uma nova forma de humanismo que o próprio autor denomina ‘humanismo do outro homem’. Levinas não se enquadra naquilo que foi denominado crise do humanismo nem muito menos se inscreve entre as correntes do anti-humanismo que, para ele, reduziram o homem ao seu meio (Cf. HAH, p. 80). A questão que interessa a Levinas é saber como o sujeito rompe com o ser já que a subjetividade que

ele propõe é “ruptura com a imanência” (DQVI, p. 198). Uma subjetividade autêntica só pode surgir a partir dessa ruptura. Por outro lado, Levinas rejeita a compreensão do sujeito definido como uma mônada (Cf. HAH, p. 100), compreensão em que o Outro acaba sempre voltando ao Mesmo. Neste caso, torna-se impossível pensar a transcendência do sujeito. Não se trata de ‘uma morte do sujeito’ como o anti-humanismo propagandeou, mas o que morreu foi uma certa representação do sujeito: justamente aquela que o reduziu a uma mônada fechada em si mesmo.

O que mais incomoda nosso autor é a insistência no cuidado de si além da pretensão humana de se posicionar como centro do Universo, integrando a totalidade do ser numa consciência de si (Cf. HAH, p. 74). Daí sua pergunta: não seria possível um saber que não tenha de se fundar na consciência de si? Será verdadeira a presunção do anti-humanismo de que se o sujeito não pode coincidir consigo mesmo ele está então fadado à morte? Levinas busca construir um saber respeitador da alteridade em que o Outro permaneça em sua condição de estrangeiro no Mesmo, sem que se reduza a exterioridade à interioridade ou a transcendência à imanência (Cf. TrInt, p. 12-3). Esta coincidência do eu consigo mesmo totaliza no eu tudo o que não é ele e assim destrói qualquer possibilidade de transcendência. Como garantir a possibilidade de comunicação com o outro se tudo volta sempre ao Mesmo, se tudo se fecha num sistema ou coincide numa unidade? A ontologia parece uma filosofia avessa à socialidade e não permite fundar uma filosofia social. Como então superar a ontologia na direção de uma filosofia social? O primeiro passo de Levinas será propor uma nova compreensão da subjetividade, a partir da ética que, melhor que a ontologia, é a própria socialidade.

A subjetividade que Levinas propõe foge à ontologia já que ela é pensada como ruptura com o ser, não identidade a si mesmo nem fechamento sobre si. Ele se propõe justamente questionar essa coincidência consigo mesmo para possibilitar a abertura do sujeito a uma alteridade e a uma exterioridade que não sejam absorvidas por um eu usurpador. Levinas se oporá todo o tempo a este retorno ao eu idêntico e ao ser, seja da ontologia heideggeriana seja da constituição da consciência hegeliana que ele compara ao retorno de Ulysses a Ítaca. A busca do Outro é uma partida sem retorno – como a de Abraão – que parte rumo ao desconhecido sem jamais retornar ao seu ponto de partida (DEHH, p. 232). Todo o projeto filosófico de Levinas pode ser resumido nessa busca de pensar o sujeito a

partir de uma abertura que rompa essa estrutura monádica em que ele foi sempre pensado. Já no primeiro escrito filosófico de Levinas – *De l'évasion* - aparece a preocupação em encontrar uma forma de evasão para fora do ser e da ontologia. O sujeito deverá resistir a toda tentativa de uniformização que o submete a uma totalidade. A acusação mais freqüente que Levinas faz à filosofia ocidental é a de ter apagado a diferença que se perde na unificação do todo. De fato, a totalidade como categoria do Mesmo, pode ser definida como essa capacidade que tem a razão e o Mesmo de absorver tudo, de se apropriar de tudo, colocando toda exterioridade e toda transcendência dentro de um sistema ou de uma unidade onde eles perdem toda autonomia e se reduzem à imanência, onde a multiplicidade se apaga na unidade final. A concepção de subjetividade que Levinas propõe é uma ruptura com a totalidade e deverá ser pensada a partir do infinito que rompe com a totalidade.

2. Subjetividade e Corporeidade.

É a corporeidade que permitirá a Levinas descrever a subjetividade outramente, diferenciando-se dos clássicos. Esta preocupação se nota desde seus primeiros escritos e nos ajuda a compreender sua noção de subjetividade e suas críticas aos clássicos. Pela corporeidade, ele pretende construir uma subjetividade que fuja à impessoalidade e à neutralidade do ser, tão criticada por ele na ontologia heideggeriana. Dois termos aparecerão desde as primeiras obras para designar a subjetividade: a hipóstase e o *il y a*. O *il y a* designa um estado de impessoalidade ou neutralidade do ser em que ele ainda não tomou uma forma pessoal. Trata-se da existência ainda não contraída por um existente, o ser sem o ente, um estado de anonimato. A metáfora que Levinas usa para se referir ao *il y a* é a de um estado de ausência total da luz, como a experiência da noite. Neste estado, o eu se acha despersonalizado, privado de sua própria subjetividade. A maior ameaça à subjetividade, segundo nosso autor, é o anonimato. O termo hipóstase designa justamente a constituição do sujeito como o momento em que ele se lança para fora da existência impessoal e anônima, afirmando-se como um existente, dando-se uma posição ou um lugar. É neste momento que ele ganha um corpo. É pelo corpo que eu me aproprio da existência. O *da* do *Dasein* heideggeriano seria, para Levinas, o corpo. Diz Levinas: “O ente – o que é – é sujeito do verbo ser e, por isso, ele exerce um domínio sobre a fatalidade

do ser que se tornou seu atributo. Existe alguém que assume o ser, de agora em diante seu ser” (EE, p. 141).

Duas experiências do corpo o mostram a partir de sua condição de passividade: a lassidão e a fadiga. Elas deixam perceber uma certa impotência do corpo, não sua condição de atividade, mas de passividade. A lassidão é um recuo ou uma hesitação diante da existência. Aqui o sujeito constata que não pode ser ele mesmo a causa de sua própria origem. Levinas constata aí um sentimento de perda que o sujeito se recusa a aceitar. A consciência se projeta na direção da perda, buscando alcançar o que teria sido perdido ao invés de retornar sobre si mesma. A consciência de si não é adquirida num movimento reflexivo de volta sobre si mesmo, mas numa projeção para fora de si em direção a algo que não lhe é dado de antemão. Aqui o sujeito fatigado ou com preguiça de existir se separa das coisas ou constata uma distância entre si e as coisas. Não se trata de uma perseverança no ser, mas de um medo de existir ou um medo do nada. Levinas opõe à angústia heideggeriana o medo do anonimato: “opomos, portanto, o horror da noite, o silêncio e o horror das trevas, à angústia heideggeriana; o medo de ser ao medo do nada” (EE, p. 102).

Este sujeito corporal afetado pela matéria ou pelo *il y a* aponta para a constituição de um sujeito separado. Levinas insistirá todo o tempo sobre esta noção de separação com o objetivo de ressaltar uma posição não transcendente do sujeito. O sujeito que encontra o outro é um sujeito separado, separação que ocorre ainda num estágio pré-reflexivo, mostrando que o sujeito se constitui de uma maneira não transcendente, isto é, de maneira não-teórica. Esta constituição material do sujeito é condição *sine qua non* que torna o encontro do outro possível. Ela torna possível a constituição de um lugar onde se pode acolher o outro. O sujeito, antes de ser ‘ser’ e consciência, é sensibilidade, passível de ser afetado, frágil, condições suscetíveis ao encontro do outro. Sem esta encarnação material do sujeito que é a hipóstase como primeiro momento da constituição do sujeito não poderá ocorrer o encontro com Outrem. É a separação que proporciona ao sujeito sentir-se só diante da existência, absolutamente sozinho em sua existência. Na solidão, ele constata o peso da existência do qual ele procura então se libertar. No entanto, somente outrem poderá libertá-lo deste peso da existência. É aqui que o eros e a fecundidade se oferecem

como meios de efetuar essa libertação. Voltaremos ao eros e à fecundidade no capítulo seguinte.

Podemos ver no *il y a* a própria ontologia heideggeriana como o sugere Vanni³ que, para Levinas, tem as características da impessoalidade e da neutralidade. Levinas critica a ontologia heideggeriana “que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral e, neste caso, ela é uma obediência ao anônimo e resulta em imperialismo” (Cf. TI, p. 34). O próprio projeto de Levinas é uma busca do outro do ser, sendo portanto um esforço constante de superar a ontologia heideggeriana. Heidegger teria ainda reduzido a subjetividade a uma modalidade do ser e representaria a tradição ontológica ocidental que Levinas acusa de ter reduzido o Outro ao Mesmo. A noção de cuidado de si, por exemplo, teria contribuído para o fechamento do sujeito em si mesmo ao invés de abri-lo ao Outro. Levinas situa o plano ético como anterior ao plano ontológico, priorizando a relação com o ente que se exprime (Cf. TI, p. 180).

Ao dar uma importância fundamental ao corpo e à matéria na constituição do sujeito, Levinas mostra que ele não pretende destruir a identidade do eu nem o alienar, mas, ao contrário, ele o manterá em sua condição de integridade, sem assimilar outrem a si e sem se deixar assimilar por ele. Outrem precisa de um lugar para ser acolhido. Daí a insistência de Levinas em descrever o eu em sua incarnação material, em sua dimensão de localização.

Além de mostrar as rupturas de Levinas com a filosofia clássica do sujeito, queremos ressaltar também os aspectos em que ele se mostra próximo dos clássicos. Não há apenas rupturas em Levinas já que ele, na condição de fenomenólogo, não ignora a tradição que o precede. Em *De l'existence à l'existant*, encontramos a leitura levianasiana do cogito cartesiano. Levinas descreve um cogito silencioso a partir de uma retirada em si constitutiva de si que é o sono (Cf. EE, p. 110). O cogito levinasiano é um cogito sensível e é justamente essa sensibilidade que lhe permite subtrair-se à representação. Este primeiro cogito carrega a marca da sensibilidade que o faz suscetível a ..., vulnerável. O sujeito se descobre sujeito antes mesmo de ter uma consciência. Benoist resalta que este primeiro cogito permite compreender o que ainda não é propriamente humano no sujeito assim

³ VANNI, Michel. *L'impatience des réponses*. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique. Paris: Ed. Du CNRS, 2004, p. 108.

como a responsabilidade situa o sujeito anteriormente ao apelo, relativizando dessa forma a substancialidade do sujeito. Com isso, Levinas estaria restituindo à substancialidade uma dimensão fenomenológica. Eu me descubro sujeito antes de me descobrir como humano.⁴ Levinas pensa um eu singular fora da generalidade de um eu abstrato. Se é pelo corpo que eu me aproprio da existência (Cf. EE, p. 141), o ‘egoísmo’ da ipseidade é este lugar de um primeiro apego ao mundo, é a minha localização. Sem este ‘lugar’ nem a necessidade nem a substituição seriam possíveis. A experiência da fruição como primeira experiência da subjetividade revela justamente este apego ao mundo. Para Benoist, nesta ‘qualquer coisa que se mantém’ pode-se reconhecer uma forma do cogito levinasiano que seria uma interpretação pessoal do cogito cartesiano. Esta ‘substancialidade’ do sujeito concebida como o ‘sensível’ é o que aproxima Levinas de Descartes.⁵ O mérito de Levinas consiste então em ter restituído esta dimensão de localização no sujeito, sem a qual ele é quase uma ‘coisa’ (Cf. EE, p. 117), em ter restituído fenomenologicamente este ser primeiro do sujeito “na ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como o mesmo e como eu” (Cf. TI, p. 46). Esta proximidade com o cogito cartesiano nos mostra que Levinas não abandona jamais sua condição de filósofo e nunca abandona por completo a tradição filosófica, ainda que ele a critique em alguns aspectos.

2.1. Subjetividade e Separação.

Em *Totalidade e Infinito*, Levinas substitui os termos hipóstase e *il y a* pelo par separação e elemental. Se nas primeiras obras era o peso da existência que fazia a subjetividade se romper, agora é a fruição como movimento de contentamento ou de gozo feliz dos elementos. A fruição tem a função de permitir a contração em si do sujeito ao invés de ser o peso do ser que a ocasiona. Ela corresponde ao primeiro movimento de constituição da subjetividade. O eu de Levinas é descrito submerso em meio aos elementos do mundo e o elemental conserva as mesmas características do *il y a*: a neutralidade anônima e o zumbido absurdo. A separação permite a Levinas continuar descrevendo o sujeito de uma maneira não-teórica, ou seja, ele continua a insistir numa posição não-transcendental do sujeito, em seu esforço de ir além da ontologia.

⁴ BENOIST, Jocelyn. *Le Cogito Levinassien: Lévinas et Descartes*. In: Marion, Jean-Luc. *Positivité et Transcendence*, Lévinas et la phénoménologie. Paris : PUF, coll. Épiméthée, 2000, p. 111-2.

⁵ *Ibid.*, p. 116.

Desde as primeiras páginas de *Totalidade e Infinito*, Levinas descreve a vida como a auto-suficiência de um ser que vive da fruição e do prazer. A vida não se sustenta através dos objetos de representação nem dos meios que a mantêm. Viver de... não é saber ou conhecer o que é capaz de dar sentido ou de preencher a vida. Os conteúdos da vida são os atos de viver. Dores e alegrias preenchem o existir (Cf. TI, p. 97). Muito antes de ser conhecimento sobre a vida, a vida é prazer ou egoísmo de viver. Seus conteúdos são vividos. Assim, a realidade da vida se encontra no nível da felicidade, não podendo a felicidade ser apenas um acidente do ser. Descrevendo a vida como felicidade, Levinas vai além da ontologia, mostrando que a relação última não se dá no plano do puro ser, mas ela é fruição, felicidade (Cf. TI, p. 98).

A fruição não deve ser tomada como disposição no sentido heideggeriano, pois ela não exprime o modo como estou implantado, a maneira como me mantenho no ser, mas ela é excesso de ser (Cf. TI, p. 99). Vê-se na felicidade um outro tipo de independência diferente da independência da substância. Trata-se de um estado anterior ao estado da reflexão.

Para compreendermos a noção de subjetividade ética que Levinas constrói, será necessário nos perguntar se a intencionalidade da representação⁶ que Husserl propôs permite uma saída do solipsismo que ele critica em seu mestre. Levinas propõe, em contrapartida, uma intencionalidade da sensibilidade e da encarnação, distinguindo-a da intencionalidade husserliana da representação. A maneira de o sensível se dar à intenção é a de um “dado antes de ser procurado, é dado de imediato. O sujeito mergulha aí antes de pensar ou de perceber objetos” (DEHH, p. 168). Trata-se então de uma intencionalidade concebida como a “encarnação mesma da consciência” (DEHH, p. 170) e é este fato da encarnação que permite ao sujeito se orientar corporalmente no espaço. Levinas quer ao mesmo tempo romper com o idealismo e com a intencionalidade objetivante ao propor uma intencionalidade que define o sujeito como “união da alma e do corpo” (DEHH, p. 171). Uma tal concepção é que permitirá a Levinas falar de uma transcendência que não se separa da terra dos homens (Cf. DEHH, p. 174) e que não se reduz à representação. Essa intencionalidade do sensitivo será melhor explicitada quando abordarmos o tema do desejo e da necessidade.

⁶ A intencionalidade husserliana não é meramente representativa como ele mesmo o demonstra em suas últimas obras. Abordaremos a questão no item “Fenomenologia e ética”, a partir da pág. 104.

Bergo mostra como a fenomenologia de Levinas, ao descrever duas experiências pré-reflexivas - a do horror do *il y a* e aquela do espaço aberta pela fruição e pela separação – realiza uma fenomenologia da sensação. A sensação não nos dá um objeto, mas qualidades puras. A sensibilidade ao elemental abrirá a sensibilidade à interpelação do Outro. A primeira torna possível a segunda. Se a ética é a filosofia primeira, logo será preciso um nível de existência irreduzível ao ser que precede aquele da liberdade, da consciência e dos seres. Paradoxalmente, um tal nível se situa além do ser já que ele lhe opõe uma resistência ética, mas se deixa ver através do ser. Bergo fala de uma ‘interrupção da consciência’ e de uma ‘compreensão sensual’ para distinguir este primeiro momento de constituição da subjetividade que é anterior à consciência.⁷

2.2. A necessidade como movimento do corpo.

Se o *Dasein* é descrito como ser-no-mundo, como se dá essa relação com o mundo? A relação do corpo com o mundo se dá, para Levinas, através da necessidade. Pela necessidade, o corpo se mantém na dependência de um outro que preencha sua necessidade. Trata-se então de uma falta que pode ser preenchida por algo que a satisfaça.

Se o *Dasein* se constituía na relação ao mundo como Heidegger o ensinou, para Levinas, o modo dessa relação é o da fruição e da felicidade. O início da relação com o mundo não se dá pela queda de quem é “jogado no mundo”, mas o eu nasce fruindo do mundo. O mundo então é descoberto como alimento e a primeira relação com ele não se faz nem através do olhar nem através da luz, nem mesmo através da mão ou do utensílio, mas antes ela se faz através da boca e dos alimentos. Através da boca e do alimento, eu me descubro no mundo. Isso nos remete para a fome e sua satisfação que apontam para a necessidade como o movimento que transformará outrem no Mesmo. A fome que está em mim busca algo que está fora e que o eu quer trazer para dentro de si, satisfazendo sua necessidade. Há então dois movimentos no eu: o retardo que sofre perda e gera fome e a satisfação da fome que busca preencher, através dos elementos do mundo, a indigência do corpo.

⁷ BERGO, Bettina. *Levinas between Ethics and Politics*. For the beauty that adorns the earth. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academics Publishers, *Phenomenologica* no. 152, 1999, p. 94.

Ao caracterizar deste modo a necessidade como marca fundamental do corpo, Levinas rompe com a noção platônica de falta.⁸ A essência da necessidade se encontra na distância que se produz entre o homem e o mundo de que ele depende. Pela separação, o homem se desligou do mundo, mas precisa dele para se alimentar (TI, p. 102). Essa parte que se desligou do todo dispõe agora de seu próprio ser e se relaciona com o mundo a partir da necessidade. O movimento da necessidade consiste em trazer a alteridade do mundo de volta ao Mesmo, subordinando o mundo ao ser liberto. Assim, a necessidade não respeita a alteridade de outrem, mas a destrói ao reduzi-la ao mesmo. Levinas denomina ‘tempo’ a distância que a necessidade produziu entre o mundo e o Mesmo. Os meios de que ela se servirá para quebrar sua dependência da alteridade do mundo serão o trabalho e a economia. Pelo trabalho, outrem será transformado no Mesmo, num esforço constante de recuperar a alteridade perdida. O corpo se descobre então como incompleto, incapaz de alcançar felicidade em sua própria auto-suficiência, sempre dependendo de um outro que o satisfaça e que o ajude a superar sua fragilidade de ser indigente. No entanto, são as necessidades que me constituem enquanto Mesmo. O corpo se oferece então como uma maneira de possuir e de trabalhar, de ter tempo e de superar a alteridade da qual eu devo viver. A relação com a alteridade do mundo, através da fruição, é uma relação distinta da relação de representação, sendo que o corpo contesta a primazia da consciência como doadora de sentido a todas as coisas. O mundo que, na intencionalidade da representação é constituído pela consciência intencional, é também capaz de me alimentar e de me embeber, isto é, ele é alimento e meio (TI, p. 114). Não há nenhuma transcendência na fruição. A intencionalidade da fruição, não tendo caráter constituinte, é um conteúdo que não se pode apreender, inconcebível e incapaz de se converter em pensamento, irreduzível ao presente e, como tal, irrepresentável. Ela condiciona, assim, a universalidade da representação e do método transcendental. O corpo nu e indigente é a própria mudança de sentido. O mundo de que vivo não é posterior à representação. A objetivação, partindo do

⁸ Em Platão, o desejo caracteriza a condição do homem mortal e indica um estado de falta. Mas o desejo platônico é um desejo do pensamento e só pode ser preenchido por um objeto do pensamento. Trata-se de um desejo de eternidade ou de se ultrapassar, um desejo de ser que não atinge jamais o objeto do desejo. Pela filosofia, pode-se aproximar do ser e tentar realizar o desejo, mas jamais a sensibilidade ou a experiência serão meios para alcançar a realização do desejo. Ele só existe no espírito. É o desejo que me leva em direção ao Bem. Em Levinas, ao contrário, a necessidade indica uma falta que pode ser preenchida pela satisfação quando se alcança o objeto desejado. Ela se dá no nível da sensibilidade, ou melhor, da corporeidade. Levinas interpreta a filosofia platônica como uma filosofia da imanência onde o conhecimento não passa de reminiscência. Neste sentido, o desejo platônico seria apenas retorno e nostalgia. Ele simplesmente retorna a qualquer coisa já conhecida. A reminiscência é um movimento do Mesmo e a contemplação das idéias só procura a adequação. O desejo levinasiano não tem um objeto e assim jamais alcança um termo. Ele não tem sua fonte no sujeito, mas em Outrem.

centro do ser pensante, em contato com a terra, manifesta uma excentricidade. Aquilo que o sujeito contém como representado é ao mesmo tempo aquilo que o suporta e o alimenta em sua atividade de sujeito (Cf. TI, p. 115). Vanni assim se expressa para definir a fruição: “a vida na fruição não é a atividade espontânea de uma consciência constituinte, mas uma dependência passiva em relação a seus conteúdos vividos”.⁹

2.3. A construção da Morada.

Como então se produz a unicidade do eu, em Levinas, se ele não o define pelos elementos gregos do gênero e do conceito? Como Levinas supera o idealismo que faz coincidir o eu e o conceito de eu? Levinas não define a unicidade do eu através dos elementos gregos do gênero e do conceito já que eles, a seu ver, eliminam a alteridade e destroem a transcendência. A unicidade do eu deverá então consistir numa unidade sem gênero, sem a individuação de um conceito. E é justamente essa recusa do conceito que produz a interioridade. O ser que rejeita o conceito é empurrado para a interioridade e aí ele permanece em sua casa. Antes do conceito de eu, há uma ipseidade que significa uma resistência ética à totalidade (TI, p. 103). O conceito tende à totalização de tudo num sistema. Será necessário então descrever o sujeito fora da conceitualidade. A unicidade do eu, para Levinas, é o próprio egoísmo da felicidade e da fruição. O motivo que leva Levinas a rejeitar o conceito e o gênero como categorias gregas de classificação é sua preocupação em preservar a diferença enquanto especificidade que não se perde no todo uma vez que o gênero e o conceito abordam as diferenças a partir do que elas têm em comum. Trata-se então de conceber a constituição do eu anteriormente à consciência reflexiva, isto é, o si-mesmo e a substancialidade do eu surgem na fruição, num movimento de involução, antes mesmo que ele seja percebido como sujeito do verbo ser. O ente tem autonomia em relação ao ser. O homem é o ente por excelência (Cf. TI, p. 104).

Podemos aqui nos perguntar se a tematização e a objetivação, com sua tendência à universalidade, não fazem perder a unicidade da ipseidade. Reduzir o homem ao conceito não significa ignorar sua substancialidade subjetiva como se ele não tivesse necessidade de felicidade e de gozo? O eu kantiano, por exemplo, não tem necessidade de felicidade? Ou ainda o *Dasein* não tem fome? Não haveria um outro modo de acesso a outrem a não ser o

⁹ VANNI, Michel. *L'impatience des réponses*. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique. Paris: Ed. Du CNRS, 2004, p. 35.

da universalidade? Como manter a sociedade entre o eu e o outro numa pluralidade que não reduza o Outro ao Mesmo ou vice-versa? Como não incorrer na ontologia que parece destruir qualquer possibilidade de construir uma filosofia social? Estas me parecem ser as questões de Levinas cujas respostas se encontram em sua proposta de uma subjetividade ética.

A acusação de Levinas de que o eu desaparece na participação naquilo que o ultrapassa como nas categorias do gênero e da espécie parece pertinente. O encontro com o outro só é possível se ele é encontrado em sua particularidade de ser único e insubstituível. As críticas de Levinas não se dirigem apenas ao idealismo, mas também ao liberalismo que propõe um si autônomo, livre e independente. A questão que Levinas então se coloca é a de pensar a multiplicidade de tal modo que minha relação com outrem seja mais forte que a conjunção do outro no eu. A tematização e a objetivação incorrem sempre no risco de perder este pluralismo que supõe um movimento de mim ao outro. Daí a alteridade de outrem não poder ser situada em relação a mim, mas ela está nele mesmo. Outrem não é alguém que se opõe a mim, mas sua alteridade apenas se revela a partir da sociedade que mantenho com ele. Voltaremos ao estatuto do outro em Levinas na segunda parte de nosso trabalho.¹⁰

Ainda um outro aspecto se deixa ver na experiência da fruição. Na fruição, as coisas são encontradas num espaço sem que elas tenham uma finalidade técnica. É nesse meio que elas se constituem enquanto coisas. Como possuem uma natureza móvel, elas podem ser levadas na posse e é assim que elas chegam até nós uma vez que não pertencem a ninguém. O elemental envolve, pois nos encontramos mergulhados nele, sem, no entanto, poder ser contido ou envolvido. Os elementos não têm forma, nem face, são sempre um meio em que nos encontramos mergulhados antes mesmo de os perceber como objetos. Ao trazer as coisas para dentro de si, o homem constrói um domicílio e se apropria do elemental. A vida

¹⁰ Outro, outrem e outro aparecem como termos que designam a alteridade. Outro é a alteridade que aparece na relação ética já que a alteridade do objeto é uma pseudo-alteridade. A alteridade ambígua dos elementos de que o sujeito frui pode condicioná-lo e assim resiste à apropriação total pelo eu. A alteridade da diferença sexual no feminino pode ser facilmente reduzida a objeto de fruição, tornando-se uma alteridade equívoca. Somente o Rosto como alteridade radical está em condições de exigir a relação ética e de resistir totalmente aos poderes do eu que tenta apreendê-lo. Há ainda a alteridade do filho cuja ipseidade é dada na eleição pelo pai, embora ele seja outro que o pai. Por fim, a Eleidade aparece como a figura mais radical da alteridade absoluta. O termo outrem designa em geral a alteridade incomparável do outro homem que se dá à singularidade absoluta do eu e somente a partir dela. Pode designar a alteridade daquele a quem se fala ou a alteridade daquele que se expõe no pobre e no estrangeiro ou a do próximo ou ainda daquele que convoca a responsabilidade do eu por ele.

interior se torna então possível a partir do elemental. O eu agora possui uma casa. Nossa maneira de nos relacionar com o espaço é mergulhando nele. E essa “interioridade da imersão não se transforma em exterioridade” (TI, p. 116). Não tendo origem num ser nem podendo se apresentar como um objeto, sua qualidade é a de um nada determinando. Impede-se a caída numa totalidade dentro da qual tudo é compreendido na tradição filosófica ocidental.

Todas as ferramentas e utensílios são objeto da fruição e fruir deles não consiste em colocá-los em relação com o uso para o qual eles foram fabricados, mas também em sofrer ou alegrar-se com esse exercício. Assim, a fruição não tem uma utilidade, ela é gratuita, puro dispêndio e é nisso que consiste o humano: em jogar independente da finalidade, em viver de algo sem que necessariamente este algo tenha uma finalidade (TI, p. 117). Logo, a existência não se entende no nível do utilitário, mas é pura gratuidade. Heidegger ignorou a relação de fruição de tal modo que o *Dasein* não tem jamais fome (TI, p. 119). Para Levinas, é justamente a fome que me permite a experiência de um corpo próprio. O primeiro movimento do corpo é então egoísta, uma preocupação em ocupar-se de si, mas necessitado da alteridade do mundo de cujos alimentos eu dependo. Pelos alimentos que me nutrem, eu me deixo influenciar pelo mundo, sou afetado por ele e sofro suas influências. Levinas reconhece uma ambigüidade no corpo: ele é ao mesmo tempo mundo e abertura sobre o mundo. Ao mesmo tempo que o corpo habita o mundo, ele se retira do mundo pela senescência. Levinas critica ainda o ser-no-mundo heideggeriano que viria desta atitude natural que transforma todas as coisas, submetendo-as à mão. A atitude ética consiste em superar a atitude natural já que, no dom, as coisas são doadas ao outro ou pelo outro.

Ao ensinar que o eu se produz como domicílio no mundo, Levinas rejeita ainda qualquer oposição dialética entre o eu e o mundo. É a alteridade do mundo que se converte num ‘em sua casa’, num ‘em-si’. Trata-se assim de um eu concreto, auto-suficiente, e não de um momento abstrato de uma totalidade em formação. Só um eu concreto pode acolher outrem em sua morada. Se não há relação dialética entre o eu e o mundo, em que o eu se afirma contra o mundo, tentando dominá-lo, também não há relação dialética entre o eu e o outro. Embora o eu possa se apoderar, na posse e no trabalho, da alteridade do mundo, reduzindo-

a a si, a alteridade de outrem está nele mesmo e isso o torna capaz de questionar o eu e de romper o em-si (TI, p. 25-6).

A fruição, entretanto, só permite a cristalização do eu uma vez que ela não elimina a indigência do corpo. Levinas admite então uma insegurança, uma ameaça ao viver de... causada pela ameaça de que aquilo de que eu vivo venha a me faltar. É a preocupação material do quotidiano que Levinas distingue da preocupação como forma do ser para a morte de Heidegger. Se o sujeito é um sujeito encarnado, ele vive numa preocupação material passível de superação que, no entanto, não faz o sujeito se voltar para a morte. A fome e a necessidade são as figuras dessa preocupação própria da condição de indigência do homem que apontam já para o desejo metafísico. O ser já satisfeito pode então e somente a partir daí se abrir à busca de salvação.

2.4. Separação e Totalidade

Como temos visto, é a separação que permite a constituição de um eu no mundo, de um eu que não se perde na obra da totalização. Com a separação, o eu rompe com a totalidade, distinguindo-se dela ao se afirmar como egoísmo. A fruição produz assim um eu autóctone necessário à relação social em que o eu e o outro permanecem separados, sem a absorção de um pelo outro e sem a coincidência do si com o eu. Se Levinas acusa a filosofia ocidental de ter permanecido cativa da idéia de totalidade, sua concepção de subjetividade ética deverá então resistir a qualquer totalização.

Em que consiste a separação? Consiste justamente em estar em sua casa, em viver de... A interioridade produzida pela fruição não se torna um atributo do sujeito nem uma propriedade psicológica, mas ela é a própria separação em si. Um ser se produz na fruição, rompendo a existência seminal para se encerrar numa pessoa, num corpo. Para Levinas, ser eu, ateu, separado, feliz, criado – todos estes termos são sinônimos (Cf. TI, p. 131). O ser separado é uma necessidade para a produção do Infinito e da exterioridade na metafísica. No entanto, não é o infinito que suscita o finito numa relação dialética. A exterioridade seria destruída ao se constituir como tese ou como antítese, num jogo dialético. Para Levinas, a síntese destruiria a alteridade do outro. A interioridade que a separação produz não é tirada dialeticamente da sua oposição a outrem. Levinas admite aqui uma

ambigüidade necessária no fechamento do ser separado que precisa ser mantida, pois “um termo não pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação senão como eu” (TI, p. 24), ao mesmo tempo que ele deve ser também aberto: “é preciso pois que no ser separado a porta sobre o exterior esteja a um tempo aberta e fechada” (TI, p. 132). Levinas fala de um choque capaz de restabelecer a relação com a exterioridade sem, no entanto, destruir o movimento de interiorização.

A estrutura da separação em Levinas, além de permitir ao eu se esquivar ao conceito, também abre a possibilidade de uma vida interior, de um psiquismo. Não se trata de uma relação negativa, mas este psiquismo é um acontecimento no ser, é mais que refletir o ser, é já uma maneira de ser como resistência à totalidade (Cf. TI, p. 42). O eu se produz fora da história e da totalidade. A separação se realiza na positividade, como resistência à totalização. É na interioridade de si que o sujeito se descobre como hospitalidade uma vez que sem a separação não existiria nenhuma possibilidade de acolhimento do Infinito pelo finito. Levinas relaciona a separação ao ateísmo que, por sua vez, também não deve ser entendido dialeticamente como negação do divino, mas como um eu que se constitui, rompendo a participação. Sem este ateísmo, não existiria nenhuma possibilidade de uma relação com Deus. Só um sujeito separado, na condição de criatura, pode se referir ao Criador. O Infinito deverá ser esquecido para que ocorra a separação e o eu se perceba como autônomo. Paradoxalmente, a ruptura da participação é também a possibilidade de relação com o divino. O ateísmo é o fato primeiro do sujeito sem o qual ele não pode se constituir e é a condição da transcendência (Cf. TI, p. 46).

No sistema de finalidades, a casa ocupa um lugar privilegiado. A casa é a condição da atividade humana e, nesse sentido, o seu começo. O mundo em que o homem se mantém vem para ele de um "em sua casa", para onde ele pode sempre se retirar. O homem vai para fora a partir de uma intimidade e esta se abre dentro de uma casa, situada nesse fora. Embora a própria morada seja também um objeto, isso não impede que toda consideração de objetos se faça a partir de uma morada. Ela não se situa, no entanto, no mundo objetivo, mas o mundo objetivo é que se situa em relação a ela. O sujeito idealista que constitui *a priori* seu objeto, bem como o lugar onde se encontra, acaba por constituí-los (objetos e lugar) apenas *a posteriori*, depois de ter morado neles como seu concreto, diz Levinas. Isso ultrapassa o saber, o pensamento e a idéia nos quais o sujeito desejará depois encerrar o

acontecimento de morar que, inicialmente, não equivale a um saber. “A consciência de um mundo é já consciência através desse mundo” (TI, p. 136). A concretização do ser separado que realiza a sua separação dá origem à civilização do trabalho e da posse. A morada é já um pressuposto para o sujeito que contempla o mundo. O recolhimento, obra da separação, concretiza-se como existência econômica. Já que o eu existe no recolhimento, ele se refugia empiricamente na casa. É a partir desse recolhimento que o edifício ganha significação de morada, diz Levinas (Cf. TI, p. 136-137).

Como ressalta Derrida, o pensamento da acolhida é uma contestação de Heidegger, “do motivo central do recolhimento ou do ajuntamento, de um colher que se realizaria no recolhimento”.¹¹ O recolhimento em si da morada em Levinas supõe já a acolhida; ele é a possibilidade da acolhida e não o inverso. A acolhida pressupõe a intimidade de um ‘em-si’. Assim, a possibilidade de acolher se situa antes do recolhimento de tal modo que “possuir a idéia do infinito é já ter acolhido Outrem”.

O fato de Levinas se preocupar com a materialidade do corpo nos mostra como ele procura se distanciar de toda forma de idealismo. Nesse seu esforço de tomar distância em relação ao idealismo, Levinas se aproxima de um materialismo de ordem marxista já que os bens materiais são possuídos e trabalhados antes de serem conhecidos e conceitualizados. O empirismo da sensação que se verifica em Levinas, em sua descrição da materialidade do corpo, é algo distinto da sensação tomada e elaborada pela intenção ou pela idéia como podemos verificar no criticismo kantiano. Assim, Levinas destitui a consciência da posição de centro absoluto já que a significação primeira não vem da consciência ‘doadora de sentido’, mas da passividade material do corpo. Há uma passividade no mundo anterior a toda constituição do mundo, o que é uma inversão da constituição husserliana. Eu sou constituído pelo mundo antes que eu o constitua. Retira-se assim o poder que a consciência teria de constituir o mundo já que eu e mundo se constituem simultaneamente.

Em sua obra *Soi-même comme un autre*, Ricoeur diz que o conceito de separação em Levinas deixa compreender a existência do eu como usurpação. Ele parece entender a “egoidade mesma do eu” – assim Levinas descreve a separação – qualificando moralmente este egoísmo como se ele igualasse meu ser e o mal. Levinas não apresenta a separação

¹¹ DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris: Galilée, 1997, p. 59.

como algo mau em si, mas, ao contrário, como um valor, um estado de inocência feliz do eu, como acabamos de ver. Levinas chega a dizer que a independência da fruição é melhor que o ser e ela é vivida na felicidade. É claro que o risco da separação da fruição é que o eu se feche em si mesmo e aí permaneça. Ricoeur situa ainda a separação entre o que ele denomina ‘as hipérboles’ de Levinas. Levinas, neste caso, conceberia o eu como Fichte - “uma auto-fundação radical”- que para Ricoeur traria consigo o risco de restaurar a potência do sujeito tão criticada por Levinas.¹²

Christine de Bauw estabelece uma equivalência curiosa entre o conceito de “vontade de fechamento” – assim Ricoeur entende a separação em Levinas - e o de “estado de separação” como pretensão radical à auto-fundação. Para ela, há aí uma má compreensão da separação por parte de Ricoeur. Ela situa o conceito de “vontade de fechamento” no plano psicológico-empírico e o de “estado de separação” no plano eidético. Ricoeur, em sua leitura de Levinas, afirma que a alteridade intervém para quebrar a ‘separação do eu’¹³. Mas Levinas sustenta a separação como condição da interioridade e estrutura indispensável que permite o acolhimento do outro. Não é a alteridade que rompe a separação, mas é esta que se rompe para acolher o outro. A separação se aprofunda com o acolhimento do outro que faz eclodir minha interioridade. Uma terceira razão que pode ser invocada em favor de Levinas é sua concepção da relação ética que é pensada como relação entre termos separados e que permanecem separados. Temos insistido neste ponto por todo nosso trabalho.

A separação é definida por Levinas como uma estrutura eidética ligada à idéia da criação e é ela que permite que a subjetividade se revele como hospitalidade. Aliás, somente um eu separado poderá se substituir a Outrem. De Bauw mostra que Ricoeur confundiu uma noção eidética da separação com a substituição de *Autrement qu’être* que deve ser entendida num plano psicológico, tendo Ricoeur transformado a separação em “vontade de fechamento”. Ela propõe então duas explicações: o conceito de substituição seria ele mesmo um híbrido eidético-psicológico, mas Levinas esclarece que a substituição – *um-para-o-outro* – não pode se confundir com uma consciência de ser para-o-outro. Ele não é um estado de alma. Mesmo tendo um estatuto eidético, a idéia de substituição equivale a uma “retomada sobre si, em forma de culpabilidade, da conflitualidade não-elaborada entre

¹² RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris : Ed. Du Seuil, 1990, p. 387.

¹³ *Ibid.*, p. 258.

eu e Outrem.” Assim, este estatuto eidético se contamina de efeitos psicologizantes, o que justificaria a má interpretação de Ricoeur do conceito de separação. Como consequência desta má interpretação, Ricoeur teria acusado Levinas de ter rompido com as possibilidades fundamentais contidas em seu conceito de separação. A idéia de separação, a seu ver, refutaria a lógica da perseguição que aparece na última obra. O conceito de separação em Levinas é, no entanto, a obra mesma da identificação do eu, não podendo ter nenhuma conotação voluntária.¹⁴

De Bauw alude ainda a um segundo aspecto no diálogo de Ricoeur com Levinas. Ainda em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur teria aplicado a univocidade e a exterioridade absolutas da alteridade ao conceito de separação, entendendo-o como um si hermético, livre de toda alteridade. A separação, entretanto, é a estrutura correlativa da inaticidade da idéia do infinito em mim, estrutura que permite o acolhimento do Outro no eu.¹⁵ Valeria aqui a mesma observação que Feron faz a respeito de Derrida: a separação não opõe o Mesmo ao Outro. Levinas quer justamente evitar uma determinação do eu feita por oposição ou pela negação do eu. Aliás, a separação supõe um eu ainda como ipseidade, num estágio pré-reflexivo.

2.5. A vida econômica: posse e trabalho.

É aqui que a figura da posse que, aliás, não seria possível jamais sem a morada, junto com a vida econômica que ela permite, se oferece como a solução contra a insegurança em que o sujeito se encontra diante da possibilidade de que os elementos de que ele vive venham a lhe faltar. A partir de uma morada, o sujeito pode recuperar a distância que o separa daquilo que o alimenta e que, ao mesmo tempo, lhe escapa. A posse permite ao sujeito trazer a si tudo o que lhe é exterior, submetendo-o ao seu poder.

A separação torna então possíveis o trabalho e a propriedade. Embora separado dos elementos, o eu continua a se relacionar com os elementos. A morada permanece aberta para o elemento de que se separa. Os elementos continuam à disposição do eu e o trabalho

¹⁴ BAUW, Christine de. *L'envers du Sujet – Lire autrement Emmanuel Levinas*. Paris : Ed. Ousia, 1997, p. 170-3.

¹⁵ *Ibid.*, p. 174-5.

tratará de arrebatá-las das coisas aos elementos e assim descobrirá o mundo. O nascimento latente do mundo então dá-se a partir da morada (Cf. TI, p. 139).

O trabalho, ao separar as coisas dos elementos em que mergulho, descobre substâncias duráveis, mas suspende a independência do seu ser durável, adquirindo-as como bens móveis, transportáveis e que podem ser guardados na casa. A casa, no entanto, não tem a mobilidade das coisas móveis que ela guarda (Cf. TI, p. 139-140).

O trabalho, que permite a posse das coisas a partir da casa, é diferente da relação imediata com o não-eu na fruição. A posse na fruição é uma posse sem aquisição. É a sensibilidade que, por sua vez, é um mergulho nos elementos sem que se possa apanhá-los. Na fruição, o eu não assume nada. Por outro lado, possuir fruindo é deixar-se possuir, entregar-se ao “inquietante futuro do elemento” (TI, p. 141).

O trabalho, ao contrário, ao captar para possuir, suspende a independência do elemento. A coisa, enquanto ter ou como posse, é um ente que perdeu o seu ser. A posse compreende o ser do ente nessa suspensão, deixando surgir apenas a coisa. Ela domina, suspende e adia o futuro imprevisível do elemento. O trabalho é a maneira de ter acesso à obscuridade insondável da matéria. Já a posse se realiza tanto pela tomada de posse quanto pelo trabalho. Trabalho e posse são o destino próprio da mão que é órgão de captação e de tomada. A mão coloca as coisas arrancadas aos elementos em relação comigo. A mão liga o elemental à finalidade das necessidades e só constitui as coisas separando sua apreensão da fruição imediata, depositando-as na morada, dando-lhes o estatuto de um haver. “O trabalho é a própria energia da aquisição. Ele seria impossível a um ser sem morada” (TI, p. 141). Trata-se de um movimento para si e não de uma transcendência. A matéria captada no trabalho permanece indefinida e incompreensível. Pelo trabalho, ela renuncia ao seu anonimato e é introduzida no mundo do identificável, é dominada e colocada à disposição de um ser que se recolhe e que se identifica (Cf. TI, p. 142).

A mão que capta refere o elemento a um fim no sentido de alvo, no alvo da necessidade. O trabalho não apenas se opõe à matéria, mas vence a sua resistência. A mão dobra a resistência da matéria anônima no infinito do seu nada. Neste sentido, o trabalho não é violência já que a matéria não tem rosto (Cf. TI, p. 142).

O trabalho, apoderando-se das coisas e tratando o ser como móvel capaz de ser transportado para uma casa, exerce domínio sobre o futuro imprevisível do ser sobre nós. A posse, de essência durável, afirma o seu poder sobre o tempo, sobre o que não pertence a ninguém, sobre o futuro. A posse supõe o produto do trabalho permanente no tempo – substância (Cf. TI, p.143).

A forma que separa o objeto e lhe dá seus contornos parece constituir as coisas, mas não é ela a constituidora das coisas. De natureza móvel, a coisa mantém uma certa proporção em relação ao corpo humano, proporção que a submete à mão e não apenas à sua fruição. A mão constrói um mundo, arrancando-o do domínio do elemento, dando formas a seres definidos e sólidos. Ela dá forma ao informe, faz aparecer o ente, suporte das qualidades. A substancialidade então não reside na natureza sensível da coisa já que ela coincide com a fruição. Não é a abstração que eleva o sensível ao nível de conceito, dando uma substância ao conteúdo sensível. A inteligibilidade do conceito está relacionada à captação do trabalho através do qual se produz a posse. “A substancialidade da coisa está na solidez que se oferece à mão que apanha e leva”, continua Levinas (TI, p. 143). Vê-se aí que a substancialidade da coisa não é o conceito, para Levinas, mas a própria materialidade da coisa.

A capacidade da mão de compreender a coisa não se deve ao seu poder de tocá-la, mas antes ao fato de já não ser um órgão de sentido, nem pura fruição nem pura sensibilidade, mas domínio, dominação, disposição e, como tal, ela não pertence à ordem da sensibilidade. Sendo instrumento de apreensão e de aquisição, a mão colhe o fruto, mas o mantém longe dos lábios, guardando-o numa casa. A morada então condiciona o trabalho. O próprio projeto de aquisição supõe o recolhimento da morada. A substância remete para a morada e só é possível a partir da morada. A posse capta no objeto o ser, mas ao apanhá-lo o contesta de imediato. Ela situa o objeto na minha casa como haver, dando-lhe um ser de pura aparência, um ser fenomenal. “A coisa minha ou de outro não é em si. Só a posse toca na substância, as outras relações com a coisa só atingem os atributos” (TI, p. 144).

Para Levinas, a função de utensílio e o valor que as coisas mostram não se oferecem à consciência como substância, mas como um dos atributos dos seres. A posse, a mão inclui

o acesso aos valores, o uso, a manipulação e a manufatura. A substancialidade da coisa, à qual se tem acesso pela posse, não consiste em que a coisa se apresente de modo absoluto. As coisas se apresentam sob o modo de coisas que se adquirem e se dão. Não sendo em si mesmas, elas podem perder sua identidade e refletir-se no dinheiro. A identidade da coisa não é sua estrutura original e ela desaparece a partir do momento em que se aborda a coisa como matéria. Concluindo, diz Levinas que “só a propriedade instaura a permanência na qualidade pura da fruição, mas essa permanência desaparece logo na fenomenalidade refletida no dinheiro” (TI, p.144-5). A posse desfaz a separação entre o eu e o mundo, fazendo-os coincidir. Para o homem de posses, o mundo se revela como propriedade e o ser coincide com o ter. A ontologia aqui se torna economia.

Assim, é o corpo que permite uma primeira relação comigo mesmo, relação que não é reflexiva e, portanto, não se assemelha à representação idealista; ele permite uma posição na fruição, uma relação a si que não tem a forma da representação. Vemos aí como Levinas supera o idealismo e foge à ontologia, construindo uma subjetividade que se constitui a partir da sensibilidade. Na sensibilidade, não se pode falar ainda de consciência. Vive-se como numa pulsão, sem uma vontade determinada, sem responsabilidade para com o futuro como se este já estivesse garantido. Vive-se no presente sem se deixar inquietar pelo amanhã. A consciência virá justamente como uma tomada de consciência com relação ao presente, sabendo que o futuro ainda está por conquistar. A liberdade de que se goza no presente deverá ser garantida num futuro ainda incerto e por viver. O trabalho, neste sentido, será o próprio esforço de manter a liberdade do presente e garanti-la num futuro que se tenta prender pela mão. O paraíso deverá ser conquistado pelo trabalho e pela apropriação – ainda que provisória - já que a consciência faz ver que ele não é uma conquista definitiva, mas algo a se conquistar no porvir. O mundo não está pronto e acabado, mas está ainda por fazer. O homem é co-criador. A primeira descoberta do mundo é ainda um ateísmo já que ele é descoberto como casa, propriedade, conquista a ser incorporada através do afazer econômico. No viver para si da fruição, o mundo pode ser incorporado ao ser através da posse. Sendo um estado amoral, a fruição permite viver sem nenhuma responsabilidade pelo mundo como se ele fosse seu único e solitário soberano. Será necessária uma intervenção de fora, vinda do Outro, para desinstalar o eu da felicidade sem responsabilidade da fruição.

2.6. O surgimento da Razão

A economia impõe também a necessidade da racionalização para garantir sua operacionalidade. A teorização da realidade é também uma necessidade econômica. A pergunta que se coloca aqui é: por quê e para que saber? O conhecimento será um distanciamento em relação à ação já que a vida que se vive e se ganha através do trabalho exige também compreensão ou inteligibilidade. Torna-se necessário representar-se essa vida através do pensamento. No entanto, a representação da vida não pode se separar da existência. Diz Levinas:

não que a uma intenção dita teórica, base do eu, se juntassem vontades, desejos e sentimentos, para transformar o pensamento em vida. A tese estritamente intelectualista subordina a vida à representação. Defende-se que, para querer, é preciso representar-se previamente o que se quer, para desejar, representar-se o seu objetivo, para sentir, representar-se o objeto do sentimento e para agir, representar-se o que se vai fazer. Mas como é que a tensão e a preocupação de uma vida nasceriam da impassível representação? A tese inversa não apresenta, contudo, menos dificuldades. A representação, como caso limite de um comprometimento na realidade, como resíduo de um ato suspenso e hesitante, a representação como ato falhado da ação, esgotará a essência da teoria? (TI, p. 150).

Mais adiante, percebemos a intenção de Levinas ao descrever a fruição, dando-lhe uma importância fundamental anteriormente ao aparecimento do pensamento e da razão: “a representação é condicionada. A sua pretensão transcendental é constantemente desmentida pela vida já implantada no ser, que a representação pretende constituir. Mas a representação pretende *a posteriori* substituir-se à vida na realidade, para constituir essa mesma realidade” (TI, p. 151).

O teórico, para Levinas, não é nada mais do que uma recordação crítica. O grande risco do conhecimento é, portanto, esquecer a origem de onde ele provém e colocar-se ele mesmo como fundamento. Como o mostra Susin, a passagem da vida à teoria se justifica por uma desconfiança de si, isto é, desconfiança de que seus atos são insuficientes e falhos ou através de uma experiência de fracasso. Neste caso, a teoria surge como uma busca de segurança, de certeza e de evidência que levará à afirmação de si. O conhecimento como ontologia visa então a auto-compreensão e a compreensão do mundo. Num segundo

momento, busca-se uma justificação moral de seus próprios atos diante de outro, sendo seu primeiro objetivo moral. Isso iguala, em Levinas, teoria e metafísica, sendo a metafísica ligada à ética e assim diferente da ontologia. A metafísica, por sua vez, exige um questionamento que venha do Outro, isto é, uma forma de heteronomia. No entanto, o eu pode ignorar outrem, optando por permanecer na própria autonomia através da teoria. Essa foi a opção do pensamento ocidental que preferiu a segurança econômica à moral.¹⁶

O que pretendemos mostrar através de toda esta seção é que o trabalho e a posse são ainda movimentos do Mesmo e, como tais, eles não respeitam a alteridade de outrem. Embora a apropriação e o trabalho suponham a alteridade, pois só é possível se apropriar do outro, ela é, no entanto, transformada pelo trabalho. Na economia, o que é outrem é imediatamente transformado em propriedade minha. Assim, podemos dizer que a fruição é a economia e esta, através da posse, é ainda uma maneira do Mesmo. Trabalho e posse só permitem definir o ser como ser econômico. A necessidade que caracteriza a vida econômica permite uma abertura ao mundo possibilitada pela falta que é preenchida por um objeto, mas a alteridade desse outro que preenche a falta é suspendida na posse. A vida econômica, portanto, não permite uma verdadeira ruptura com a totalidade nem o encontro com uma alteridade absoluta uma vez que a fruição é ainda um acontecimento ontológico. A ruptura com a totalidade só pode vir de um outro capaz de romper com o egoísmo da fruição cuja estrutura seja capaz de balançar pela base este mundo econômico. Somente o Rosto se oferecerá como portador de uma alteridade que a mão não pode apreender e o eu não pode assimilar, sendo portanto capaz de abrir a uma exterioridade radical, condição de ruptura definitiva com a totalidade.

2.7. O desejo como movimento do Outro.

Até aqui temos mostrado apenas a constituição do eu, em Levinas, sendo nosso objetivo mostrar como ele rompe com o solipsismo dos clássicos. É justamente o segundo movimento de constituição da subjetividade que desejamos agora focar e que permite a Levinas conceber um sujeito que não retorna a si, mas que se abre à alteridade sem destruí-la. Vimos que a necessidade, ao atingir o real, se satisfaz. Ela assimila o outro e por isso ela é ainda um movimento do Mesmo. Na satisfação, o ser coincide consigo mesmo e

¹⁶ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico* – Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis: EST/Vozes, 1984, pág. 70-1.

assim ele se autototaliza. A necessidade não permite uma saída do reino da ontologia. Já o desejo, categoria fundamental no pensamento levinasiano, não toca o ser e não alcança saciedade, mas abre um futuro ilimitado perante mim. O desejo é metafísico e é um movimento do Outro. O desejo não atinge sua completude na totalidade. Ele é a própria impossibilidade de integração num todo, a resistência ao fechamento no já conhecido e significa a abertura ao desconhecido.¹⁷

Levinas admite uma ambigüidade presente no corpo: ao mesmo tempo que ele permite a satisfação da necessidade e assim alcança o contentamento, ele pode também se libertar de sua materialidade, buscando o ‘mais alto’ e se descobrir sob outro modo que não o da necessidade e da falta. Enquanto a necessidade e a falta apontam para a imanência na contingência, o desejo aponta para a transcendência além da materialidade. Zielinski esclarece que a ambigüidade do desejo e a valorização do corpo permitem a Levinas escapar ao dualismo clássico que opõe o material ao espiritual. O desejo transforma a relação limitada que o corpo mantém com o mundo através da necessidade, orientando-a em direção ao Outro. O movimento de retorno do desejo não é um retorno a si, mas é a responsabilidade no uso dos bens deste mundo em vista do outro. Um tal movimento do desejo evita cair na dialética em que seria necessário se opor ao Outro para o eu se autoafirmar.¹⁸

¹⁷ Convém distinguir a noção levinasiana de desejo de outras noções como a de Descartes para quem o desejo “a paixão do desejo é uma agitação da alma causada pelos espíritos que a dispõem a querer para o porvir coisas que se representa como convenientes para ela” (Cf. MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofia*). Já para Spinoza não há distinção entre apetite e desejo, pois “o desejo é o apetite acompanhado da consciência de si mesmo” (*Ibidem*). Já Hegel dá um tratamento metafísico-existencial à idéia de desejo, definindo a consciência como o estado de desejo em geral. No desejo e no trabalho, o esforço aparece como o processo em que a consciência volta a si mesma no curso de suas transformações como consciência infeliz. O conceito levinasiano de desejo é anti-hegeliano, pois o desejo hegeliano não seria nada mais que a necessidade levinasiana, pois enquanto a necessidade alcança saciedade, o desejo não pode jamais ser saciado. O discurso hegeliano é “governado pelo horizonte da reconciliação, de um retorno a si e do saber absoluto”, enquanto em Levinas não há retorno a si. Uma diferença destacada por Derrida entre a consciência infeliz de Hegel e o desejo levinasiano é que o desejo não é infeliz, mas “abertura e liberdade e assim “o infinito desejado pode comandar sem jamais se saciar de sua presença” (Cf. DERRIDA, *L’écriture et la différence*, p. 138). Heidegger também define o ser como desejar já que o ser, em suas possibilidades, é desejo de ser. O desejo levinasiano, no entanto, como já o mostramos, não é ontológico, mas metafísico. Ainda com relação a Kant, o desejo levinasiano não é busca de felicidade, pois a felicidade está ligada tanto para Kant como para Levinas ao amor de si e, portanto ao egoísmo do sujeito. Para Kant a felicidade está ligada a princípios empíricos e por isso não se pode chegar à felicidade pela via da razão. A lei moral é obra da razão que impõe a necessidade da universalidade das máximas subjetivas ao passo que a felicidade está ligada a um conteúdo particular. Levinas dá um sentido positivo à felicidade, pois na fruição o eu se liberta do sufocamento do *il y a*, mas corre-se o risco de o homem se contentar com a fruição e não querer mais sair dela. Em Kant, o homem se supera ao sair do egoísmo da felicidade pela adesão à lei moral racional enquanto a busca da felicidade em Levinas está ligada ao socorro à vulnerabilidade do próximo.

¹⁸ ZIELINSKI, Agata. *Lecture de Merleau-Ponty et Lévinas - Le corps, le monde, l’autre*. Paris : PUF, 2002, p. 74.

Só um sujeito satisfeito em si está apto a receber o Outro e, já separado do mundo, impedir a fusão do Outro no Mesmo. Assim, o Outro vem de si mesmo, por sua própria iniciativa, e não a partir do eu. O que liga o eu ao Outro é o desejo como movimento do Outro que, ao contrário da necessidade como movimento do Mesmo, faz o eu se voltar para aquilo que não lhe falta. O desejo não é jamais satisfeito ou preenchido nem é retorno sobre si mesmo. O desejo não procura um objeto. O desejo não tem um fim. Ele é ultrapassado por aquilo que ele busca. Por outro lado, o fato de o desejo não ter seu princípio no sujeito, mas no Outro, impede o sujeito de se afirmar em si, desinstalando-o do reino fechado do eu. O desejo então dirige o eu para aquilo que não está ao alcance da mão, para o outro que não sou eu, para aquilo que dá sentido às coisas do mundo e à minha existência (Cf. TI, p. 21 et seq.). O desejo então rompe com o mundo fechado do eu, fazendo-o voltar-se para o exterior. Outrem não pode ser reduzido nem a um objeto nem à própria medida do eu. Diz Levinas:

o desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o Desejado, invisível. A invisibilidade não indica uma ausência de relações; implica relações com o que não é dado e do qual não temos idéia. A visão é uma adequação entre a idéia e a coisa: compreensão que engloba. A inadequação não designa uma simples negação ou uma obscuridade da idéia, mas, fora da luz e do escuro, fora do conhecimento que mede seres, a desmedida do desejo. O Desejo é desejo do absolutamente Outro (TI, p. 22).

A saída do ser e da ontologia, buscada desde os primeiros escritos de Levinas, encontra no desejo a porta de saída para fora da totalidade. É o desejo que permite buscar algo fora do alcance da visão. É ele que permite esperar aquilo que é incompletude, sabendo que meu desejo jamais será correspondido já que ele remete para fora do meu horizonte de sentido. É neste sentido que ele é metafísico, pois “não repousa sobre nenhum parentesco prévio” (TI, p. 22). Meu poder ontológico não é capaz de alcançá-lo. Ele abre ainda uma dimensão de altura já que ele aponta para o altíssimo (TI, p. 22-3). Se a ontologia se torna economia, o desejo me remete para outra dimensão que o mundo pós-industrial e pós-moderno apagou. Na totalidade da guerra, ele abre a esperança de um futuro de paz ainda que esta se mostre utópica num mundo que aposta todas as suas fichas na lógica do ter e da guerra. Ele comporta um risco já que investe suas energias no desconhecido, fora do cálculo, da previsibilidade e da segurança que a totalidade oferece. Ele significa a recusa em se

conformar com a evidência e com a obviedade do racional, ele é saída do mundo do fenômeno.

O movimento do desejo é a própria transcendência já que a transcendência é desejo e inadequação; ela é entrada “na maneira de existir do ser exterior” (TI, p. 23). Sendo de natureza metafísica, o Outro não se deixa totalizar e permanece como separação absoluta. A fusão do Mesmo e do Outro num sistema destruiria a alteridade radical do Outro. Assim o desejo, diferentemente da necessidade, respeita a alteridade de outrem sem reduzi-la ao Mesmo. Isso nos remete para uma subjetividade plural em que eu e outrem co-habitam, sem se totalizarem.

Se o mundo, para Levinas, submerge o sujeito por todos os lados e se deixa esgotar na fruição, o que o reduz ao domínio do Mesmo, impedindo o acesso à alteridade, é o desejo que vai remetê-lo para além do mundo. O mundo não me permite fazer a experiência de outrem que se apresenta na abstração do Rosto. A consciência constituinte não é capaz de dar contas da alteridade de outrem. A prioridade conferida por Husserl à consciência constituinte impede a saída do solipsismo. Além disso, o conhecimento objetivante caminha inevitavelmente para uma totalidade. Levinas procurará resistir à idéia de totalidade da qual a filosofia ocidental teria permanecido cativa. O que interessa a Levinas não é a natureza do ato intencional em si, mas a ruptura que ele implica na mudança de atitude do sujeito. A redução fenomenológica tal como ela é levada a efeito por Levinas se interessa menos pelo ego transcendental e muito mais pela abertura introduzida na subjetividade pela alteridade. A ‘transcendência na imanência’ é, para Levinas, “precisamente a não-pertença do eu às tramas dos estados da consciência que, assim, em sua imanência, não se paralisam por eles mesmos” (DQVI, p. 48). Trata-se para Levinas de um despertar que recomeça sempre na vigília mesma. Um despertar que não se separa da proximidade do Outro. Assim, Levinas se distancia do despertar husserliano como intencionalidade e atividade objetivante.

Não se trata de colocar entre parênteses a existência do mundo (como na redução husserliana), mas de uma passividade inquietada por um Outro, de se deixar achar pelo Outro. Ao invés de constituir o mundo, é-se constituído por ele. Se se trata de romper com a atitude natural como Husserl propunha, mas parece não ter conseguido totalmente, para

Levinas a atitude natural seria “permanecer no aparente conforto da ontologia, numa relação preguiçosa de identidade ao Mesmo”.¹⁹

O desejo em Levinas substitui a redução transcendental, num sentido ético. Ele reproduz o movimento do “colocar entre parênteses” o mundo. Ao romper com o que é natural do Mesmo, o desejo abre um domínio transcendental específico que é o do Outro. É ele que coloca “entre parênteses” as coisas do mundo e a familiaridade do eu com o mundo, rompendo ao mesmo tempo com o mundo e com o eu como fonte e princípio. É aqui que Levinas se distingue de Husserl. O desejo mostra que o eu não existe por si mesmo, mas por um Outro que si mesmo. Ao colocar o mundo entre parênteses, o desejo ao invés de abrir as portas da consciência pura e da imanência, deixa ver uma transcendência toda exterior ao sujeito desejante. Para Zielinski, trata-se de uma redução ao inverso que permite descobrir o Outro em sua exterioridade radical, rompendo os poderes da consciência. Essa colocação entre parênteses do mundo que o desejo opera permite ao sujeito se descobrir como insuficiente a si mesmo ao invés de conduzir à consciência como condição de manifestação dos fenômenos. Assim, o desejo abre sobre uma transcendência que se revela infinita já que ela não cabe nos limites do sujeito.²⁰

A redução levinasiana é mais ruptura que ‘colocação entre parênteses’, uma vez que o que resulta dela não é nem o eu puro nem o mundo, mas “a imemorável passividade de um sujeito não ainda constituído”. Destarte, as figuras da insônia e do desejo – que serão melhor abordadas mais adiante - são o modo levinasiano de redução que o leva para fora da ontologia. Não sendo mais constituinte do mundo como na fenomenologia husserliana, o sujeito constituído pelo mundo e no mundo é apenas um momento da constituição do sujeito ético. O sujeito levinasiano, sendo passivo e constituído por uma exterioridade, não é descoberto como eu puro, mas é constituído pelo Outro. Para Levinas, não se trata de confiar a constituição do mundo à consciência transcendental, mas antes de destituir o processo de identificação, desfazer a adesão do eu ao si e de destituir a consciência de seu poder constitutivo e assimilador do mundo e dos outros sujeitos no mundo. Ao final da redução, Levinas quer descobrir aquilo que é irreduzível à constituição objetivante, isto é, a epifania do Rosto.²¹

¹⁹ *Ibid.*, p. 26.

²⁰ *Ibid.*, p. 28.

²¹ *Ibid.*, p. 30.

A novidade introduzida por Levinas no modo como Husserl entende a constituição está justamente nessa maneira de pensar a constituição do mundo. O eu puro, ao invés de ser constituinte do mundo, passa a ser constituído por ele. Desse modo, o sujeito levinasiano não existe por si mesmo, mas somente a partir de uma relação com o Outro. Ele só é sujeito como um-para-o-outro, como sujeito responsável. Por outro lado, a figura do Outro em Levinas aparece como não constituída, como inconstituível acima de tudo e, assim, irreduzível ao eu. O movimento iniciado pela redução com o desejo se conclui com a aparição do Outro que tem parte ativa na constituição do sujeito.

2.8. A primeira figura da alteridade a inquietar a fruição: o feminino.

A categoria do feminino na filosofia de Levinas é uma categoria ontológica, isto é, trata-se de um evento no ser. Não se trata aqui de uma diferença de gênero entre o feminino e o masculino ou mesmo de uma contradição dialética. Menos ainda se deve ver aí a idéia comumente lembrada de complementariedade ou de fusão. Levinas vê no feminino e no masculino uma diferença pura que lhe permite abordar uma primeira forma de alteridade concreta. A figura do masculino parece muito associada à economia, ao trabalho e à razão enquanto o feminino, na tradição bíblica em que o autor se inspira, aparece quase sempre associado ao espaço interior do lar. O feminino se oferece então em Levinas como a interrupção da fruição diferentemente do ‘dever’ kantiano, frio e insensível, imposto pela razão sobre a sensibilidade. Para poder interromper a fruição, o feminino se apresenta como portador de um excesso mais forte que a própria fruição. O calor humano, a amizade, a familiaridade e a intimidade que o feminino representa são produzidos como uma doçura que se espalha sobre a face das coisas, “doçura proveniente de uma amizade em relação a este eu” (TI, p. 138). Assim, o feminino permite destacar-se dos elementos do mundo, recolher-se. Ao contrário do ser que é luz e manifestação, o feminino é discrição, pudor, acolhimento silencioso. Daí ele se mostrar em sua qualidade de presença e ausência (Cf. TI, p. 138). E o outro por excelência que acolhe e cuja presença é simultaneamente uma ausência é a mulher que é quem porta o feminino. O tipo de alteridade que a mulher representa aqui é a alteridade que cria o espaço interior. Diz Levinas: “a mulher é a condição do recolhimento da interioridade da casa e da habitação” (TI, p. 138).

A habitação, no entanto, não é ainda o viver de... nem a transcendência da linguagem. É o tu da familiaridade, o Outrem que acolhe na intimidade. Essa alteridade se situa num plano diferente do da linguagem. A discrição da presença feminina inclui todas as possibilidades da relação transcendente com outrem. Na morada como recolhimento, como vinda a si numa casa, a linguagem que se cala continua a ser uma possibilidade essencial. O feminino se torna então a primeira figura da alteridade e significa as vivências no nível da interioridade da casa (Cf. TI, p. 138-139).²²

O feminino em Levinas surge como uma modalidade do acolhimento, no *eu-tu* de uma linguagem silenciosa, de uma escuta sem palavras, da expressão no segredo. Tal compreensão do feminino é polêmica, mas Derrida propõe uma interpretação que, a seu ver, a transformaria num manifesto feminista. O feminino é o contrário do Rosto que se apresenta numa dimensão de altura, na verticalidade do ensino, reclamando a justiça do terceiro. Trata-se de uma linguagem sem ensinamento como no caso da altura do Rosto, mas, contudo, uma linguagem humana. Neste caso, diz Derrida, a mulher se torna então o acolhimento por excelência. Não se trata ainda do ético, mas do pré-ético, antes da transcendência da linguagem, da altura e da eleidade do Rosto, do ensino, um acolhimento em-si antes da ética. Para Derrida, o feminino permite transcender de um só movimento o eu e o mundo da luz. De fato, em *Le Temps et l'autre*, o feminino havia sido descrito como um 'modo de ser que consiste em se esquivar à luz', uma 'fuga diante da luz', uma 'maneira de existir' no 'se esconder' do pudor (Cf. TA, p. 79).

Derrida, em sua leitura de Levinas, nos ajuda a compreender como Levinas foge ao enraizamento e ao apego ao solo heideggerianos. Ele ressalta o fato de a lei da hospitalidade mostrar que aquele que recebe, o hóspede acolhendo que se crê proprietário dos lugares, é em verdade um hóspede recebido em sua própria morada. "Ele recebe a hospitalidade que ele oferece em sua própria morada, ele a recebe de sua própria casa – que no fundo não lhe pertence." A essência da morada é a de ser 'terra de asilo'. Assim

²² O feminino em Levinas é uma das figuras da alteridade radical de outrem junto com o rosto. Ele significa a discrição da presença e a acolhida hospitaleira capaz de abrir ao eu a intimidade e a interioridade da habitação. O feminino representa a doçura da intimidade e o calor da hospitalidade. Trata-se mais de uma presença pressentida que presenciada. Se o rosto aborda a relação ética com a alteridade, o feminino significa a ausência do rosto, graças à qual a acolhida na intimidade pode acontecer. Ao transformar uma diferença biológica em categoria ontológica, Levinas não teria escapado, segundo alguns, ao preconceito androcêntrico clássico a respeito do feminino. No entanto, Levinas mesmo assume estar falando como pessoa do sexo masculino formado dentro do judaísmo. Seus escritos talmúdicos, entretanto, ressaltam a igual dignidade do homem e da mulher.

“aquele que convida é convidado por seu convite. Aquele que recebe é recebido.”²³ Derrida lembra Rosenzweig que “sublinhava esta despossessão originária, a retirada que, expropriando o ‘proprietário’ de seu próprio mesmo, e o ipse de sua ipseidade, faz de seu em-si um lugar ou um aluguel de passagem.”²⁴ Para Levinas, a casa não é possuída já que ela é hospitaleira a seu proprietário. E isso nos reenvia ao habitante que a habita antes de todo habitante, ao acolhedor por excelência, ao acolhedor em si – ao ser feminino. A partir deste *insight* levinasiano, Derrida propõe definir a acolhida a partir da feminilidade,

o acolher ou a acolhência da hospitalidade absoluta, absolutamente originária, pré-originária mesmo, quer dizer a origem pré-ética da ética e nada menos. Este gesto atingiria uma profundidade de radicalidade essencial e metaempírica que leva em conta a diferença sexual numa ética emancipada da ontologia. Ele iria até confiar a abertura da acolhida ao ser feminino e não ao fato das mulheres empíricas. A acolhida, origem anárquica da ética, pertence à dimensão da feminilidade e não à presença empírica de um ser humano do sexo feminino.²⁵

Penso que abordar o pensamento da acolhida, da abertura ética através da figura do feminino impede sua neutralização já que Levinas critica a neutralização e impessoalidade como marcas da ontologia. A ética deverá superar a neutralização e abordar a acolhida como feminina é um passo importante na superação da neutralização e da impessoalidade. Assim, a acolhida por excelência é feminina e tem lugar num lugar não apropriável. A hospitalidade precede a propriedade. Esta idéia da subjetividade como hospitalidade será fundamental para a compreensão de uma política da hospitalidade no último capítulo.

2.9. A figura da alteridade radical: o Rosto.

O segundo movimento de constituição da subjetividade, em *Totalidade e Infinito*, será a interrupção da fruição causada pela vinda do Outro que remete o eu para fora do fechamento em si da fruição. Se a fruição representa um movimento que sempre retorna ao Mesmo, Levinas procura um movimento sem retorno. Para que isso aconteça, o Outro não

²³ DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris: Galilée, 1997, p. 79.

²⁴ *Ibid.*, p. 79.

²⁵ *Ibid.*, p. 83-4.

pode ser da mesma natureza que o Mesmo, mas ele deverá romper com este mundo que nos parece ser comum (Cf. TI, p. 173). Ele deverá ser portador de uma diferença absoluta já que a categoria do gênero tomaria o outro por aquilo que ele tem em comum com o Mesmo. Somente uma diferença absoluta seria capaz de “quebrar a continuidade do ser e da história” (TI, p. 174). Já vimos que o saber não reconhece no Outro essa originalidade diferenciadora, terminando por reduzi-lo ao Mesmo. A relação que Levinas procura exige que o Outro permaneça essencialmente transcendente, sendo o Outro um interlocutor que se apresenta nu e desvestido de toda forma. A essa relação, Levinas denomina discurso. Outrem só pode me falar a partir de uma diferença absoluta e a ética, cuja linguagem se estrutura como discurso, anunciará essa alteridade inviolável de outrem (Cf. TI, p. 174). Não tendo seu ponto de partida na consciência, o discurso procede do Outro. Trata-se aqui de um ser que não tem nada em comum com o Mesmo. Trata-se do Infinito. Diante do Infinito, o eu se vê sem poderes já que ele não pode incorporá-lo a si. A estrutura do Infinito é ética. A mão que tudo traz a si não é capaz de apreender o Infinito. A única maneira de negar o Infinito que se apresenta na figura do Rosto seria o assassinato (Cf. TI, p. 177). Só posso querer matar aquilo que se apresenta a mim em sua absoluta independência, aquilo que paralisa o meu “próprio poder de poder” (TI, p. 177). A primeira palavra do Rosto é: não matarás! Diante dos olhos de Outrem, eu me descubro em minha violência de existir. Logo, “a epifania do rosto é ética” (TI, p. 178). Não se submetendo aos meus poderes e se apresentando em sua nudez e miséria, na proximidade, “a epifania do infinito é expressão e discurso. Na expressão, um ser apresenta-se a si mesmo” (TI, p. 178). O outro então se apresenta a mim sem nenhuma mediação, solicitando de mim uma resposta, instaurando em mim uma responsabilidade. A alteridade instala a inquietude na tranquilidade do mesmo que vive seguro de sua própria liberdade. O fato de que Outrem me fala faz com que se rompa toda forma e todo fenômeno, pois na fala não há nenhuma imagem, mas apenas o frente a frente (Cf. TI, p. 178). Diante do Outro que me fala a partir de sua miséria e nudez, não posso permanecer surdo. Há aqui um elo entre a expressão (a retidão do frente a frente) e a responsabilidade – “condição ou essência ética da linguagem – essa função da linguagem anterior a todo desvelamento do ser” [...] (TI, p. 179). Diante da fome e da nudez do outro, minha liberdade se sente culpada, arbitrária, passando de liberdade culpada a responsabilidade (Cf. TI, p. 182). No frente a frente com o outro, o egoísmo não se justifica. A ligação com a transcendência de Outrem que age sobre a minha responsabilidade põe fim à violência, instaurando a razão. O Infinito em mim implanta a

ética e é neste sentido que ele põe fim à violência. A apresentação do rosto não fere minha liberdade, mas “chama-a à responsabilidade e implanta-a” (TI, p. 181). Ela implanta a paz que é justamente a pluralidade do Mesmo e do Outro (Cf. TI, p. 182).

A recepção do infinito supõe um ser como hospitalidade, como passividade total, capaz de acolher o apelo de outrem. O rosto então é a significação primeira que dá sentido à linguagem. Ele se revela em primeiro lugar como sociedade e obrigação. O acontecimento primeiro e original é ético e consiste neste acolhimento do ser que aparece no rosto. O rosto como exigência ética, anterior ao surgimento da própria consciência, questiona esta consciência que o acolhe. A obrigação submete a consciência a outrem. E, se atrás da linguagem está o rosto como seu acontecimento primeiro, a linguagem então é a própria razão (Cf. TI, p. 186). Mas Lévinas não entende a razão como uma “legalidade impessoal”, absorvendo os interlocutores e instalando em mim o impessoal, mas como única, pessoal (Cf. TI, p. 186). Neste sentido, a razão instauraria um “Eu-mesmo capaz de sociedade, surgido na fruição, como separado”, separação necessária também para que o infinito possa se mostrar frente a um interlocutor (Cf. TI, p. 187).

A vinda do outro afeta também minha relação com as coisas, pois “ao designar uma coisa, designo-a a outrem. O ato de designar modifica a minha relação de fruição e de possuidor com as coisas, coloca as coisas na perspectiva de outrem. [...] A palavra que designa as coisas atesta a sua partilha entre mim e os outros” (TI, p. 187).

A própria tematização das coisas é um oferecer a Outrem o mundo pela palavra. Se na fruição, o mundo é para mim como se ele pudesse se restringir apenas ao sujeito, mesmo que ele resista a uma assimilação pelo sujeito, outrem amplia o mundo de tal modo que o mundo do eu e o mundo de outrem se entrelaçam ou se afetam mutuamente, sem no entanto se justaporem. É outrem que, ao partilhar o mundo comigo, impede que ele se feche numa totalidade (Cf. TI, p. 191). A experiência da alteridade tem lugar no mundo, abrindo-o a mim e a outrem. A responsabilidade instaura a partilha do mundo entre o eu e o outro, ou melhor, os outros.

Concluindo, podemos dizer que o sujeito se determina eticamente a partir da proibição de matar que transparece no rosto. A alteridade que surge no encontro com o rosto é também

a determinação ética do sujeito. Isso implica que a fundação de toda consciência tenha um caráter moral. A reflexão (aqui entendida como consciência moral antes de ser consciência teórica) nasce no face-a-face com Outrem. O modo de outrem me dizer respeito é a afetividade. Outrem me afeta, convocando-me a uma responsabilidade. Outrem me inquieta, me desinstala e exige uma resposta. Levinas insistirá muito mais neste aspecto a partir de *Autrement qu'être*. Trata-se de uma resposta que nenhum outro pode dar em meu lugar. Ao responder aos apelos do Outro, eu me afirmo como sujeito único e insubstituível.

3. Conclusão

Propusemo-nos, nesta primeira parte, mostrar como a subjetividade em Levinas foge ao solipsismo das filosofias do sujeito e procura romper com a ontologia. Tentamos mostrar a construção de uma subjetividade plural, preocupação já presente nas obras do pós-guerra, amadurecida em *Totalidade e Infinito*, e que atingirá sua culminância em *Autrement qu'être*. As obras do pós-guerra já mostravam uma inquietação no sujeito que se sente insuficiente em si mesmo, incapaz de extrair sua existência por um ato provindo de si mesmo, incapaz de encontrar em si a causa de si mesmo. Ele constata em si uma perda que o faz se descobrir como saudade e nostalgia, projetando-se em direção àquilo que teria sido perdido e que não lhe é dado previamente. Vê-se desde já um esforço do sujeito de sair de si, de romper a solidão em que a existência o teria colocado. Não há volta sobre si, mas um esforço de saída. Constatamos aí uma primeira busca do outro. O eros e a fecundidade vão se oferecer nas mesmas obras como os meios de se libertar de uma existência solitária.

Em *Totalidade e Infinito*, Levinas avança na direção de uma constituição do sujeito ainda numa fase anterior à reflexão. Ele mostra como o sujeito se constitui de uma forma não transcendental. Ele se detém de maneira pormenorizada e complexa na descrição fenomenológica da constituição corporal do sujeito. Seus objetivos parecem ser dois: mostrar que a constituição do sujeito começa muito antes da consciência e que é necessário a construção de uma morada onde o Outro possa ser acolhido. A estrutura da separação é condição para que o Infinito possa ser recebido numa morada. Não há imersão do Outro no Mesmo nem o Mesmo se confunde com o Outro. No entanto, a separação não define o sujeito nem pode ser compreendida como uma “vontade de fechamento” do sujeito que daria vazão a qualquer idéia do eu como usurpador. O objetivo de Levinas é justamente

destruir qualquer possibilidade de o eu restabelecer sua potência, se impondo como absoluto. A fruição não pode ser qualificada moralmente. Este estado de felicidade “egoísta” do eu se refere a uma fase talvez infantil de experimentação feliz e de gozo que vai ser interrompida pelas exigências do Outro. O Outro, ao se apresentar como estrutura ética no rosto, impede que a mão possa apreendê-lo na posse e assim o Outro se instala no Mesmo como um comando ético. Não se escondendo sob a forma do conceito, mas se apresentando a si mesmo na expressão, o Outro exige uma resposta, instalando em mim uma responsabilidade. O Outro se faz sentir como uma inquietação instalada no coração do Mesmo. Diante do Outro, nenhum egoísmo se justifica. Ao se apresentar no comando moral de “não matar”, Outrem põe fim à violência e instala a hospitalidade que só é possível num sujeito ainda totalmente passivo. Constatamos aí a instalação da socialidade no coração do Mesmo, sendo que a obrigação que o comando moral do Outro instala submete a consciência a Outrem. Há aqui a instalação de uma sociedade no sujeito. A linguagem de Outrem se apresenta como sendo a própria razão, mas também a razão ganha um novo caráter em Levinas. Ela não é monólogo nem uma legalidade impessoal que apaga os interlocutores para instalar o universal, mas ela é pessoal e única. A razão então é descoberta como sensibilidade ao Outro. Por isso, a razão instala um eu capaz de sociedade. Ele faz nascer a comunicação entre dois interlocutores que permanecem íntegros e separados. O que toda a descrição da separação quer ressaltar é que somente um sujeito satisfeito em sua própria morada está apto a receber o Outro e a acolhê-lo. A separação demonstra ainda que o Outro vem de si mesmo, por sua própria iniciativa e não é uma construção da consciência. É o desejo que impede o sujeito de voltar sobre si e de permanecer fechado em si mesmo, fazendo-o voltar-se para o Outro. A figura da alteridade que primeiro representa o rompimento do fechamento do eu, em *Totalidade e Infinito*, é o feminino, mas alteridade radical é a do Rosto. Com a vinda do Outro, também o mundo deixa de ser visto como um mundo ‘para mim’ e passa a ser partilhado com os outros. A separação se oferece assim em Levinas como o elemento que impede qualquer fechamento numa totalidade e como a possibilidade de manter os interlocutores separados sem qualquer possibilidade de submersão de um no outro. Podemos então falar de uma pluralidade ou de uma socialidade instalada na subjetividade.

Uma subjetividade concebida como pluralidade se torna a condição de possibilidade para se superar o que nosso autor denomina totalitarismo ontológico que, segundo o objetivo de

nosso trabalho, é o primeiro passo para a superação de todo totalitarismo político. Um sujeito assim concebido será incapaz de permanecer fechado em si mesmo como uma mônada como parece ser o sujeito clássico, mas ele, sendo capaz de acolher outrem em sua morada, deixar-se-á questionar pelo Outro que apela à sua responsabilidade. Para nosso trabalho, foi fundamental mostrar como a socialidade se torna um aspecto essencial de um sujeito pensado eticamente.

Cap. II – *Autrement qu’être* : o aprofundamento da ruptura com a ontologia.

Nosso propósito, neste segundo capítulo, é mostrar como Levinas radicaliza a ruptura com a ontologia, em sua obra da maturidade, ao propor uma subjetividade ética já presente nas primeiras obras. *Autrement qu’être* propõe um vocabulário novo, busca uma nova linguagem em seu esforço de substituir a linguagem ontológica pela linguagem ética e

pensa a subjetividade como ‘anarquia’. A corporeidade ganha o sentido de corpo-para-o-outro. Uma tal subjetividade é descrita a partir da proximidade já que o conceito é ainda distância. A temporalidade como sincronia deverá ceder lugar à diacronia. A responsabilidade deverá ganhar precedência sobre a liberdade e a substituição ocupa o lugar da identidade na filosofia clássica do sujeito.

1. Subjetividade e anarquia

A questão que Levinas se coloca desde as primeiras páginas de *Autrement qu’être* é como pensar a separação da essência ou como passar ao outro do ser. A separação da essência significa o não lugar. Para Levinas, desde Platão, a essência procura recobrir e recuperar toda exceção (a negatividade, a nadificação, o não-ser). Levinas quer mostrar a exceção do outro do ser – para além do não-ser – que significa a “subjetividade ou a humanidade, o si-mesmo que recusa as anexações da essência”. Um eu fora da comunidade, do gênero e da forma, que não encontra vantagem no repouso em si e não coincide consigo mesmo, inquieta. Trata-se de uma unicidade sem lugar, sem a identidade do eu coincidente com o si, de uma unicidade se retirando da essência. A negatividade não basta à significação do outro do ser (Cf. AE, p. 20 et seq.). O propósito de Levinas é construir uma filosofia positiva que não aborde o outro a partir do não-eu como parece ser a tendência da chamada teologia negativa.

Levinas se propõe pensar o humano em termos de subjetividade. Mas o humano é uma subjetividade sem princípio – anárquica. A obra *Autrement qu’être* procura a linguagem que permitiria pensar esta subjetividade anárquica. Esta noção de subjetividade é o tema central de todo o livro. O sujeito aí é pensado como excesso e desarranjo. Uma descrição da subjetividade como anarquia se torna possível a partir da dimensão aberta pelo terceiro com sua exigência de que tudo se traduza num dito. Mas o dito não é, para Levinas, a emergência da subjetividade já que esta ocorre antes da tematização operada pelo dito. O Outro terá de ser dito na linguagem do Mesmo, sem no entanto se reduzir ao dito. O Dizer será sempre o excesso do dito onde o Outro se deixa ver. O nascimento latente do sujeito se dá no Dizer que é a pura exposição do sujeito, mas esta anarquia pré-original exige um discurso que, embora a traia, é capaz de dizê-la ou de deixá-la manifestar-se a uma consciência. A anarquia precisará se mostrar numa linguagem, pois o Dizer da

proximidade tem de vir à luz, tem de sair da obscuridade. “A empresa ética exige que se sofra a empresa do ser” (AE, p. 75). Outrem, a partir do terceiro, perderá seu caráter de unicidade e dará lugar aos vários outros do ser, exigindo que a anarquia da proximidade se mostre numa linguagem universal que é a linguagem da filosofia. Mas é o próprio discurso que traduz essa anarquia original que mostrará que ela está fora de sua ordem, que o discurso não é sua ordem. Daí a anarquia original só se mostrar sob a forma de traço cujo registro será o testemunho, à maneira de um enigma ou como ambigüidade.

Levinas sabe que é necessário e inevitável viver numa totalidade, isto é, que o Infinito será interrompido se fixando em estrutura, em comunidade e totalidade (Cf. AE, p. 250). O terceiro, com suas exigências de universalidade, equiparação, sincronização e tematização, introduzirá um distanciamento entre o eu e o Outro, ocasionando um retorno do eu em ‘como os outros’. É neste momento que o eu perde sua unicidade para ganhar um gênero que o faz igual aos outros. É neste momento que o eu se constitui em eu “capaz de presente, de começo, ato de inteligência e de liberdade, remontando ao princípio, sujeito oposto ao objeto” (AE, p. 253). Como o terceiro está sempre lá e constitui a origem ele mesmo, torna-se impossível encontrar o “sujeito hemorrágico” que é reenviado para além da origem. O eu se apresenta então como sendo ele mesmo sua origem. A ordem da justiça, ordem deste eu, institui uma responsabilidade limitada, institui um princípio, uma sincronia. No entanto, o sentido deste eu e da ordem que ele implanta continuam portadores de um excedente que ultrapassa seu sentido, um excesso de sentido implicado no próprio sentido, mas excesso que se produz e se traduz se traindo a si mesmo. Esta significação, como esclarece Rolland, por trás do sentido não se fixa jamais como uma tese, mas será sempre suposta como uma hipotese ou uma infra-tese. Uma tal significação só saberá se insinuar e será logo jogada no esquecimento; ela se insinuará portanto em seu anarquismo mesmo. O indizível se insinua no discurso, no dito, sob a forma de uma suputação.²⁶ Mas a anarquia quer descrever o sujeito ainda na proximidade, antes do aparecimento do terceiro. O objetivo de Levinas parece claro: a justiça, a sociedade e a verdade se fundam na significação como modalidade da proximidade. O esquecimento dessa relação original fundante de todas as outras fará cair no anonimato e na impessoalidade da totalidade ou ainda na neutralidade da essência, isto é, na ontologia.

²⁶ Rolland, Jacques. *Une logique de l'ambiguïté*. In : LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement que Savoir*. Paris : Osiris, 1988, p. 45.

A subjetividade como anarquia é um Dizer sem dito, ela se constitui como exposição corporal e sensível ao outro. O sujeito em *Autrement qu'être* é pensado como vulnerabilidade, o Dizer como afecção pelo Outro e como “suprema passividade da exposição a Outrem” (AE, p. 81). O sujeito é aí apresentado como exposto à dor e ao envelhecimento. O sensível não é um conteúdo, mas algo que precede o ato intencional. Uma tal passividade não pode ser recuperada por um ato da consciência. Se em *Totalidade e Infinito* Outrem vinha romper a identidade já constituída na fruição e no trabalho, exigindo um sujeito hospitaleiro que o acolhesse até ao ponto de lhe oferecer o pão de sua boca, em *Autrement qu'être*, Outrem me afeta antes mesmo do aparecimento da consciência intencional. A afecção do Outro se dá no corpo que, por isso mesmo, deverá ser sensibilidade ao Outro. O corpo será a própria exposição, um Dizer sem dito. Não se trata mais de constituir um sujeito que posteriormente será afetado pelo Outro, mas ele é esta exposição mesma como *um-para-o-outro*. A fruição que, em *Totalidade e Infinito*, ganhou o sentido positivo de felicidade no viver de...se vê, em *Autrement qu'être*, na iminência do sofrimento e da dor. Se na primeira obra, Levinas falava de dois momentos separados da constituição do sujeito, na segunda obra, Outrem me afeta no coração mesmo da fruição:

a imediaticidade do sensível é a imediaticidade da fruição e de sua frustração – o dom dolorosamente arrancado, no arrancamento [...] do pão de sua boca [...]. A imediaticidade da sensibilidade é o para-o-outro de sua própria materialidade, a imediaticidade – ou a proximidade – do outro (AE, p. 120).

Isto significa que, na segunda obra, o movimento de fruição é frustrado pelas exigências do outro. Antes mesmo de ser eleito ou convocado à responsabilidade, o sujeito é constituído por sua exposição a Outrem em que ele se faz significação no um-para-o-outro, sendo deposto de si (Cf. AE, p. 127). Em *Totalidade e Infinito*, a interioridade do sujeito se constituía por si mesma como corpo para posteriormente acolher outrem em sua morada, mas este outrem parecia ainda muito limitado ao feminino como a primeira figura da alteridade que desinstala o eu de seu fechamento. Comparativamente, *Autrement qu'être* vai mais longe ao falar de um Outro no Mesmo e a noção que melhor pode exprimir este Outro no Mesmo é a de maternidade (Cf. AE, p. 109.111.114.121.122.123.127). Levinas parece ir além das noções anteriormente desenvolvidas da morada e do feminino não mais

retomadas em *Autrement qu'être*. Se a afecção pelo outro é corporal, o modo de doação da transcendência também é corporal: “só um sujeito que come pode ser para o outro ou significar” (AE, p. 119). Trata-se de uma presença do Outro no contato imediato da obsessão que precede até mesmo o encontro com as coisas que será realizado pelo trabalho e pela posse. Dentro de nosso propósito de mostrar como a subjetividade ética que Levinas propõe rompe com o totalitarismo ontológico, sentimos que *Autrement qu'être* aprofunda o projeto já iniciado nas primeiras obras rumo à concepção agora não só reafirmada, mas aprofundada de uma subjetividade concebida como o Outro no Mesmo.

2. Subjetividade e Proximidade.

A noção de proximidade é fundamental em Levinas. A maneira grega de abordar um ser ou de dele tomar consciência é através de uma idealidade ou a partir de um dito, isto é, ele é abordado através da idealidade do logos (Cf. AE, p. 157). Para romper com o idealismo, Levinas utiliza a ‘categoria’ da proximidade que se oferece como uma outra maneira de abordar a coisa em si ou de se aproximar dela sem a mediação do conceito. Na tradição filosófica do Ocidente, tudo é reenviado à essência, tudo se reencontra numa *arché* e toda a espiritualidade se encerra na consciência onde o ser se expõe no saber (Cf. AE, p. 157). A consciência se apossa do ser no saber e este se lhe revela ao fim da procura como coincidência. Assim, nada pode fugir ao movimento da essência e o desconhecido aí não pode encontrar nenhum espaço.

Levinas quer pensar a proximidade não em função da essência, mas em função da alteridade: proximidade como dizer, contato, sinceridade da exposição. É preciso compreender o ser a partir do outro do ser. A humanidade à qual se refere a proximidade não deve ser entendida como consciência, isto é, como identidade de um eu dotado de saber ou de poderes. Tal consciência já teria por si perdido a proximidade. A consciência é o lugar do retorno a si do sujeito em conceito de indivíduo. O Dizer onde o sujeito falante se expõe ao outro não se reduz à objetivação do tema enunciado. O conceito e o tema neutralizam o sujeito na indiferença. O sujeito na proximidade está aberto à afeição do outro, afeição que não se transforma em pensamento universal, mas que, ao contrário, o singulariza. Não há reciprocidade na afeição. E é nesta não-reciprocidade que surge o um-para-o-outro, relação num sentido único que não volta ao seu ponto de partida e que

Levinas denomina “imediatricidade da proximidade”. A não-reciprocidade se nutre num eu se dizendo na primeira pessoa, fugindo ao conceito do eu, em ipseidade. Ela é significância, é o um-para-o-outro, exposição de si a um outro, imediatricidade na carícia e no contato do dizer (Cf. AE, p. 32-3). Só na proximidade pode dar-se o encontro efetivo com o Outro em *carne e sangue*, pois nenhuma imagem do Outro pode substituí-lo no encontro. A proximidade se oferece então como “uma relação com uma singularidade sem a mediação de nenhum princípio, de nenhuma idealidade” (AE, p. 158-9).

Para Levinas, a questão do outramente do ser presente na hipóstase mesma do sujeito uma exceção que não é dita em termos de ser nem mesmo em termos de ente. Quando pensado como dizer, o sujeito resiste a esta ontologização. O dizer extravaza o ser mesmo que ele tematiza para o enunciar a outro. Ele é irreduzível à essência do ser. Na substituição da responsabilidade (na significação ou no um-para-o-outro, na bondade) se impõe outro, todo outramente, que a realidade do real (Cf. AE, p. 35). A subjetividade como humanidade não encontra seu sentido na ontologia onde o ser se retira, deixando ser o ente. Naquele caso, o homem seria o lugar da manifestação do ser.

O ‘em direção ao outro’ da intencionalidade se torna ‘um-para-o-outro’, sem luz, sem medida. Surgindo na ponta da essência, a bondade é outra que ser. A bondade, diferentemente da negatividade que conserva aquele que ela nega em sua história, destrói sem deixar lembranças. Ela rompe com o ser e com sua história. Trazer o Bem ao ser seria anular a bondade. A bondade dá à subjetividade sua significação irreduzível. Reduzir o homem à consciência de si e a consciência de si ao conceito, quer dizer, à história, deduzindo do conceito e da história a subjetividade - como o faz o Idealismo - é esquecer o melhor que o ser, isto é, o Bem, diz Levinas. A resistência do Bem ao ajuntamento, à conjunção, à imanência, ao presente da manifestação é a diacronia da responsabilidade pelo outro. O Bem é o além da essência. Ele se situa num profundo outrora, anterior à liberdade, que aliás comanda a liberdade mas que, no presente enunciado, se sincroniza e se apresenta como se fosse presente. Esta diacronia, Levinas a denomina enigma (Cf. AE, p. 36-7).

Como então descrever a subjetividade ética que ele propõe se a própria linguagem do *logos* que tenta captá-la acaba por escondê-la e se até mesmo o desvelamento do ser não é

capaz de atingi-la? Levinas recorrerá ao termo Dizer que, para ele, melhor traduz um excesso que a linguagem do dito não pode esgotar. Se a subjetividade ética se funda sobre a estrutura existencial do ser-para-o-outro, no contato mesmo, a linguagem deverá ganhar este caráter de intimidade ou de um contato sensual. Será necessário que ela desça ao nível da sensibilidade para só aí atingir a subjetividade na ipseidade, isto é, anterior ao surgimento do eu. Mas se tudo se mostra na linguagem do dito, como fugir a ela?

A solução de Levinas está numa ambigüidade que todo dito encerra:

da ambigüidade do ser e do ente no dito, será necessário voltar ao Dizer, significando antes da essência, antes da identificação – nesta ambigüidade – enunciando e tematizando o dito, mas o significando ao outro – ao próximo – de uma significação a distinguir daquela que carregam as palavras no Dito (AE, p. 78).

Levinas quer assim mostrar uma intriga que não se reduz à tematização do dito, que não consiste em abrir o ser a ele mesmo, suscitando o aparecer, operando no tema a sincronização ou a colocação no mundo e na história. Ele quer mostrar como a intriga própria do Dizer o leva certamente ao Dito, à colocação em conjunto da estrutura que torna possível a justiça e o “eu penso”, mas não se reduz a ela. A linguagem do ser é necessária e é uma imposição do terceiro, mas ela não é capaz de esgotar todo o sentido.

Com o Dizer, Levinas quer traduzir uma responsabilidade pelo próximo à qual o eu está amarrado, o que exige por parte do sujeito uma passividade extrema, sem assunção, no Dizer puro. Deixar-se afetar pelo outro é inversão da intencionalidade tal como ela foi pensada por Husserl. Levinas abandona então a subjetividade soberana e ativa da consciência de si. O Dizer enquanto proximidade é assim a “deposição ou a de-situação do sujeito” que, no entanto, permanece “insubstituível unicidade” (Cf. AE, p. 80-1).

O Dizer como significação primeira, anterior à consciência intencional, como proximidade é então essa abertura ao outro antes de toda objetivação. Ele é a própria condição de toda comunicação. Comunicação aqui não é desvelamento ou manifestação da verdade, mas exposição prévia ao outro, não-indiferença ao outro. A proximidade e a comunicação tal como são compreendidas por Levinas não são uma modalidade do conhecimento, mas a

realização mesma da comunicação, um em face do outro, na proximidade. Nenhuma interpretação ou esforço de decodificação é capaz de traduzir o Dizer. Ele se realiza “na descoberta arriscada de si, na sinceridade, na ruptura da interioridade e no abandono de todo abrigo, na exposição ao traumatismo, na vulnerabilidade” (AE, p. 82). O sujeito no Dizer se aproxima do próximo se exprimindo, “em se expulsando fora de todo lugar” (AE, p. 83). Lugar é, para Levinas, sempre lugar do Mesmo, da essência, do retorno a si. Será preciso conceber um sujeito sem lugar, sem repouso em si. O Dizer, em sua nudez, descobre o que o sujeito pode ter de dissimulação. Dissimulação realizada pelo dito que se apresenta como se ele esgotasse todo o dizer. “O sujeito do Dizer não dá sinal, ele se faz sinal, se saindo dele em fidelidade” (AE, p. 83).

A exposição é completamente diferente da tematização. Antes do dito, o Dizer descobre o um que fala, não como alguém que é desvelado à teoria, mas como alguém que se oferece ao outro sem nenhuma defesa. Esta passividade do sujeito no dizer se faz significância, “exposição em resposta a...” O sujeito se encontra numa posição de vulnerabilidade radical. A desnudação do sujeito deve continuar indefinidamente até chegar ao desinteresse. Diz Levinas:

a subjetividade do sujeito é a vulnerabilidade, exposição à afeição, sensibilidade, passividade mais passiva que toda passividade, tempo irrecuperável, dia-cronia inassemelhável da paciência, exposição sempre a expor, exposição a exprimir e, assim ao Dizer, e assim ao Dar (AE, p. 85).

Não se trata de negação da essência, mas de desinteresse, um “outramente que ser” se dando “pelo outro”. E assim

a de-posição ou a destituição do Eu é a modalidade mesma do des-inter-esse à maneira de vida corporal, dedicada à expressão e ao dar, mas dedicada e não se dedicando: um si apesar de si, na encarnação como possibilidade mesma de oferta, de sofrimento e de traumatismo (AE, p. 86).

A significância do dizer não reenvia ao engajamento, mas ela é o engajamento mesmo anterior a uma escolha livre da vontade. A subjetividade é agora descrita como dizer sem dito, a única linguagem possível de uma pura passividade como condição de um afeto irrecuperável pela memória ou incapaz de voltar em presença.

A subjetividade assim entendida como dual ou como pluralidade estabelece uma comunicação que significa um em face do outro na proximidade sem nenhuma mediação. Assim a comunicação não tem num eu livre e empreendedor o seu ponto de partida, pois, para este eu, o outro só seria limitação. A comunicação será total se ela se fizer responsável pelo outro. Na responsabilidade pelo outro até a substituição, o ‘*pelo outro*’ próprio ao desvelamento e à mostração, se torna o ‘*para o outro*’ da responsabilidade – esta é a tese de Levinas. A verdade, para Levinas, é testemunho do Infinito. Para ele, a linguagem como palavra empírica é antecedida por uma resignação na passividade. O eu que tematiza na comunicação encontra seu fundamento na responsabilidade e na substituição. Se a tradição filosófica associou comunicação à certeza, ao reencontro, à coincidência da consciência, Levinas a associa à incerteza. Trata-se, na verdade, de um risco a correr no sacrifício pelo outro. A responsabilidade me liga ao outro muito antes que qualquer verdade nasça ou qualquer certeza se imponha (AE, p. 190). Trata-se aqui de uma verdade nômade, usando a expressão de Silvano Petrosino²⁷.

O aproximar, onde a verdadeira comunicação se realiza, não é a tematização de uma relação, mas é a relação mesma na anarquia que foge a qualquer tematização. Tematizar esta relação seria sair da passividade absoluta de si. A passividade só pode ser descrita pelos termos éticos da acusação, perseguição, responsabilidade. O si na perseguição se encontra despojado de tudo: ele só tem a si. A ‘hetero-afeição’ retira do eu todo poder de domínio e submete o si ao acusativo absoluto. A perseguição é a possibilidade mesma de o sujeito ser atingido ou tocado de uma outra maneira que não através do logos (AE, p. 192-193). Vimos assim como a proximidade permite a Levinas descrever o sujeito fora do logos ou fora do conceito, fugindo ao idealismo. Definir o sujeito como essência não esgota toda a energia do psiquismo e assim a tarefa humana não é apenas a de ‘desdobrar a energia da essência’, mas Levinas parece querer definir o humano como algo mais profundo, retirando-o da aparência e da manifestação a partir das quais ele foi sempre definido pela tradição filosófica. A subjetividade ética que ele propõe permite entrever o humano fora de todo vínculo com o ser.

3. Subjetividade como passividade e vulnerabilidade.

²⁷ PETROSINO, Silvano e ROLLAND, Jacques. *La vérité nômade* – Introduction à Emmanuel Lévinas. Paris : La Découverte, 1984.

Para romper com a temporalidade do Mesmo, pensada como sincronia do presente por Husserl, Levinas busca na temporalização do tempo um lapso de tempo sem retorno, “uma diacronia refratária a toda sincronização, uma diacronia transcendente” (AE, p. 23). Se o tempo deve representar a ambiguidade do ser e do outramente do ser, ele deve então ser pensado não como essência, mas como dizer. A essência preenche o dito, mas o dizer escapa à essência e significa algo que hesita entre este além e o retorno à essência. A subjetividade é justamente o nó e o desenlace da essência e do outro da essência (AE, p. 23). A responsabilidade ilimitada a que estou sujeito vem de um tempo anterior a toda lembrança e ulterior a toda realização, do não original ou de um além da essência. A responsabilidade pelo outro ganha a condição de “lugar” onde se coloca o não-lugar da subjetividade. O tempo do dito e da essência aí deixa escutar o dizer pré-original (Cf. AE, p. 24).

Levinas já havia situado a ipseidade, em *Totalidade e Infinito*, na atemporalidade. A atemporalidade da ipseidade quer significar que este eu não tem origem identificável nem recuperável na vida intencional e não que ele está além ou fora do tempo. Como se poderia então pensar o tempo eticamente dentro do projeto levinasiano de preservar a diferença entre o ético e o ontológico?²⁸

²⁸ Bernet mostra como para Husserl, “a consciência transcendental é uma vida em devir cuja realização é um acontecimento temporal” (Bernet, Rudolf. *L'autre du temps*. In : MARION, Jean-Luc. *Positivité et Transcendente*. Paris : PUF, 2000 , p. 146). Daí Husserl falar sempre de um fluxo da consciência que consiste na “emergência de um ato intencional novo sucedendo um ato anterior que é assim empurrado em direção ao passado”. Este ato novo então possui uma conexão com o ato que o antecede, estando já presente sob a forma de um futuro antecipado antes que se realize efetivamente no presente atual. Há assim uma ligação entre a consciência do presente, a consciência do passado e a consciência do futuro. A expressão fluxo quer traduzir essa idéia de conexão entre passado, presente e futuro sem entendê-la como a sucessão de instantes pontuais separados. Bernet mostra ainda que, para Husserl, “o tempo, antes de se relacionar aos objetos, caracteriza a consciência transcendental mesma em sua realização efetiva”. “O ser da vida transcendental é o movimento incessante de sua autotemporalização” (p. 146). As pesquisas de Husserl se detêm em dois aspectos: “compreender como, no movimento incessante da vida intencional, se edifica a identidade imutável de uma ordem temporal na qual cada objeto ou cada acontecimento se vê assinalado, uma vez por todas, seu lugar em relação aos outros objetos que lhe são contemporâneos, seja anteriores ou posteriores”. Interessa a Husserl o papel da representação rememorante neste processo. A segunda direção da pesquisa husserliana conduz à “investigação desta consciência última ou absoluta na qual ou para a qual a temporalidade fluente dos atos intencionais aparece”. É a consciência que acompanha a realização temporal dos atos intencionais como sua sombra. “O aparecer da temporalidade fluente dos atos intencionais não é mais caso de rememoração e de síntese de reconhecimento, mas uma questão de sensibilidade, da intimidade de um sentir imediato que é uma auto-afecção da consciência por ela mesma”. Este fluxo da consciência absoluta em que aparece a temporalidade fluente dos atos intencionais se mostra a si mesma sob a forma de uma auto-afecção retencional. Heidegger criticou em Husserl o “ter-se limitado a um esclarecimento fenomenológico da consciência do tempo” e o fato de ter ignorado o tempo enquanto “realização originária da transcendência”. Para Heidegger, Husserl só se preocupou com o tempo enquanto objeto de um saber teórico. Daí ele ter privilegiado o tempo presente e a presença dos entes. Com Heidegger, a análise fenomenológica da

A temporalização do tempo, como ela se mostra no dito, é recuperada por um eu ativo na memória que reconstrói o passado (retenção) ou na previsão que antecipa o futuro (protenção), sincronizando os sinais na escritura, reunindo-os em presença. É o que Husserl denomina retenções e protenções da consciência! A responsabilidade por outrem ou o tempo pensado como dizer, por sua vez, não tem seu começo num engajamento livre, isto é, num presente. “Ela excede todo presente atual ou representado. Ela é num tempo sem começo” (AE, p. 87). O dizer corresponde ao fluxo do tempo em sua passividade antes de ser sintetizado pela consciência em seu jogo de retenções e protenções, antes de se integrar à temporalidade específica da intencionalidade. Sua anarquia não permite que ele seja compreendido num tempo memorável. O modo próprio dessa anarquia de dizer respeito é o lapso irrecuperável na temporalização do tempo. O lapso como perda do tempo não é nem “iniciativa de um Eu, nem movimento em direção a qualquer telos de ação” (AE, p. 87-8). Ele é já síntese de retenção e de protenção, ultrapassando o eu. Esta síntese que se faz pacientemente é envelhecimento que escapa à representação. “Na consciência de si, não há mais presença de si a si, mas senescência” (AE, p. 88). É como senescência que o tempo é diacronia e me diz respeito. Esta diacronia do tempo é “disjunção da identidade” já que o Mesmo não volta ao Mesmo. A identidade do Mesmo no eu lhe vem de fora, como numa eleição. O sujeito é para-o-outro. A subjetividade no envelhecimento é única,

temporalidade evolui em direção às preocupações ontológicas que tocam em primeiro lugar a existência humana e seus momentos mais significativos como a morte (p. 149). Bernet mostra que, embora se inspirando em Heidegger, as análises de Levinas se voltam contra Heidegger para chegar a uma reabilitação parcial de Husserl. Levinas não partilha nem das preocupações epistemológicas de Husserl nem das preocupações ontológicas de Heidegger. Em Husserl, ele critica a análise da temporalidade no quadro da consciência intencional, evitando tudo que Husserl diz da temporalidade como modo de realização da sensibilidade. Ao criticar a abordagem puramente teórica da temporalidade, Levinas retoma a crítica de Heidegger, sem, no entanto, concordar com a concepção heideggeriana do prático como cuidado que para Levinas é tão egocêntrica quanto a da consciência intencional. Tanto Husserl quanto Heidegger se situam, para Levinas, dentro da mesma lógica de poder e de assimilação e de fruição que destrói a autonomia e a realidade das coisas. Tudo se desdobra em torno da consciência intencional. A noção de temporalidade de Husserl e Heidegger não deixa espaço para a novidade, para o imprevisto e para o impossível. A novidade em Husserl é compreendida como “o preenchimento de uma intenção antecipativa que a precedia” e assim o novo nunca é verdadeiramente novo. Quanto a Heidegger, embora ele fale da antecipação da morte que é da ordem do impossível, Levinas o critica por ver a morte ainda e somente como “a possibilidade de uma impossibilidade” e não como impossibilidade de toda possibilidade própria. Na morte, Levinas vê a alteridade de um acontecimento que nos surpreende e diante do qual nós nos achamos numa passividade impotente. A temporalização do novo vem, para Levinas, do exterior. Levinas reprova ainda em Husserl o fato de ele situar o presente em conexão com o passado através da rememoração ou relembração. Para Levinas, Husserl não faz justiça à alteridade do passado que é uma perda irrecuperável. Esta alteridade irredutível e irrecuperável do meu passado deve dar lugar a um reconhecimento de outrem que codetermina necessariamente o sentido de meu passado. Não se trata, para Levinas, de apenas aí reconhecer a presença de outrem no meu passado, mas ainda de estabelecer que este passado originário não é mais meu passado, mas o passado do outro. “O passado atesta assim a anterioridade do outro sobre a presença a si” (p. 151).

insubstituível, mas é apesar dela mesma numa “obediência sem deserção”. A responsabilidade por Outrem é mais antiga que todo engajamento (AE, p. 88).

Descrever o sujeito a partir da passividade do tempo é inverter a intencionalidade da atividade representativa e da objetivação. Aqui, o sujeito levinasiano é descrito como passividade e paciência; ele é o reverso do sujeito tematizante. A temporalização pensada como envelhecimento não é uma tomada de posição em relação à sua morte, mas uma lassidão. Diz Levinas: “A passividade do sujeito no Dizer não é a passividade de uma linguagem que fala sem sujeito. É um se oferecer que não é nem mesmo assumido por sua própria generosidade – um se oferecer que é sofrimento, uma bondade apesar dela mesma” (AE, p. 91-2). O ‘apesar de si’ é envelhecimento da vida e irrecusável responsabilidade – Dizer. “A subjetividade de sujeição de si é o sofrimento do sofrimento – o último se oferecer ou o sofrimento no se oferecer. A subjetividade é vulnerabilidade, a subjetividade é sensibilidade” (AE, p. 92).

Esta compreensão da sensibilidade não a remete ao sujeito que a experiencia, mas ela é a significação mesma, o um-pelo-outro até a substituição. A sensibilidade, em *Autrement qu’être*, ganha um sentido diferente daquele que ela tem, em *Totalidade e Infinito*, através da fruição. Na primeira obra, a sensibilidade, na fruição, parecia ainda fechamento no eu. O sofrimento e a dor agora referem a sensibilidade a outrem. A proximidade de outrem não deixa tempo ao eu para a fruição. A fruição é como que frustrada pela imediaticidade da exposição ao outro. Não sendo uma faculdade do sujeito, a sensibilidade é a própria vulnerabilidade do sujeito.

A passividade tem ainda uma outra função em Levinas. É ela que lhe permite fugir a toda tensão dialética. A passividade do sujeito não é oposição a uma matéria que lhe resiste fora dele ou que lhe resiste no corpo, nem a oposição do homem a uma sociedade que o submete pelo trabalho, privando-o dos produtos de seu trabalho. Ela tem a função aqui de mostrar um eu vulnerável, aberto à relação com outrem que reclama hospitalidade. Outrem tem prioridade sobre o eu e se faz necessário preocupar-se também com o corpo de outrem. A sensibilidade abre o eu a outrem. Não se trata mais da constituição de um corpo próprio, mas do sujeito enquanto ‘corpo-para-outrem’. Minha corporeidade vem do Outro e não da consciência. Como o ressalta Zielinski, outrem me impede de transformar meu corpo em

‘operação transcendental’, sendo ele o transcendente e não meu próprio corpo. Não é o corpo que dá ao sujeito sua identidade, mas ele a ganha de um outro que ele. Na vulnerabilidade, o sujeito se faz dom para outrem. Uma tal vulnerabilidade corporal não é um dado sensível recuperável pela consciência, não é um conteúdo, mas ela precede o próprio ato intencional. Por trás da consciência intencional de Husserl, há um escoamento temporal e sensível, uma síntese passiva prévia. É o corpo como sensibilidade que é o lugar mesmo da afecção pelo outro.²⁹

Pela passividade, vimos como Levinas supera a intencionalidade da consciência de Husserl, propondo uma intencionalidade não transcendental do próprio corpo enquanto abertura a outrem. Nosso próximo passo será mostrar como a unicidade do eu é dada pela responsabilidade como resposta aos apelos de outrem.

4. Subjetividade e Responsabilidade.

Se Levinas acusa a filosofia ocidental de ter destruído a alteridade e a transcendência, não estaria Levinas destruindo a unicidade do eu em nome do privilégio do Outro? Como se constitui a unicidade deste sujeito totalmente exposto ao outro? Como preservar a alteridade de outrem sem destruir a unicidade do um?

Já vimos o perigo para o qual Levinas alerta quanto ao movimento de unificação realizado por obra de uma razão totalizadora, fazendo tudo coincidir no Mesmo ou em nome de um repouso em si. Para Levinas, a unicidade deverá se fazer em nome da não-coincidência consigo e em nome do não repouso em si. Para isso, Levinas abordará a unicidade do eu como uma inquietude causada por outrem que apela à responsabilidade à qual somente o eu poderá responder, sem poder se esquivar e sem que outro possa responder em seu lugar. Para Levinas, não há nada que nomeie o eu, somente “a título excepcional e abusando da linguagem, pode-se nomeá-lo Me ou Eu. Não há nada que nomeie o eu; eu é uma pronominação; eu se diz por aquele que fala” (AE, p. 95). O que garante a unicidade do eu é a eleição pelo Bem que o escolhe antes de qualquer ato de vontade da parte da consciência. Trata-se de uma “pré-original empresa do Bem sobre ele” (AE, p. 95).

²⁹ ZIELINSKI, Agata. *Lecture de Merleau-Ponty et Lévinas*, p. 98-9.

Ao mostrar que o eu se determina na responsabilidade em interlocução com os outros, Levinas mostra que é ao responder ao apelo do outro que eu me constituo enquanto sujeito. A resposta como um “eis-me aqui” é a própria localização do sujeito. É este aqui que permite ao sujeito se determinar e de onde ele pode sair, se evadir em direção ao outro. Não se trata, de modo nenhum, de um ponto de partida a partir do qual a alteridade se constrói, mas de um aqui como ‘aquilo que permanece aqui’. Sem este ‘lugar’, nem a necessidade nem a substituição seriam possíveis. O mérito de Levinas consiste então em ter restituído esta dimensão de localização no sujeito, sem a qual ele é quase uma ‘coisa’ (Cf. EE, p. 117), em ter restituído fenomenologicamente este ser primeiro do sujeito “na ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como o mesmo e como eu” (Cf. TI, p. 46). Assim, a unicidade do eu é preservada, sem que outrem tome o seu lugar. Mais uma vez situamos Levinas não em total ruptura com a tradição filosófica, mas em continuidade com ela. Trata-se de alguém que relê toda a tradição filosófica e a reinterpreta a partir da alteridade e da transcendência.

Um outro ponto se deixa ver aqui. O sujeito levinasiano não se descobre sujeito quando ele percebe em sua essência de eu transcendental aquilo que ele tem em comum com todos os outros homens, mas quando ele encontra a singularidade de uma pessoa concreta a cujos apelos só ele pode responder. Levinas, em seu esforço de fugir ao vocabulário tradicional da ontologia, usa a expressão ‘perseguição do outro’ do qual eu me torno refém já que ninguém pode se substituir a mim nessa responsabilidade por ele. Trata-se de desestruturar e perturbar o domínio que a consciência exerce sobre as coisas, tarefa que somente a anarquia pode realizar já que ela jamais pode se constituir numa *arché* que devolveria à consciência sua soberania. Como o próprio Levinas afirma, é próprio da anarquia negar sem poder se afirmar. A anarquia é a maneira de deter o jogo ontológico (AE, p. 160, nota 1).

O eu de Levinas se encontra num acusativo absoluto que lhe retira todo poder de dominação. Diante da fragilidade do outro, ele é expulso do ser, se “sente mal em sua pele”, se sente questionado em sua ‘perseverança no ser’, é impedido de repousar em si e “constrangido a se desprender de si”, “a se despossuir até se perder” (AE, p. 175). Trata-se de uma obstrução do si por si mesmo. O eu se acha importunado pelo rosto do outro que o persegue. É nessa obsessão que o sujeito se descobre um-para-o-outro, o “outramente da

essência”. Outro termo empregado por Levinas para descrever esta afecção do eu pelo outro é traumatismo, termo que em *Autrement qu’être* toma o lugar de ‘epifania’ ainda empregado em *Totalidade e Infinito*. No traumatismo da perseguição, o sujeito passa de vítima do outro à responsabilidade pelo perseguidor. Esse movimento da perseguição é denominado por Levinas recorrência. Trata-se de um movimento contrário àquele da intencionalidade onde se afirma a vontade e o eu é afetado por ele mesmo livremente. O eu se afirma na impossibilidade de se esquivar à designação do Outro. O si ganha sua unicidade sob a acusação do Outro, momento em que ele se torna responsável pela falta dos outros. O movimento de retorno da perseguição é a expiação, pois a perseguição impede o eu de se reerguer já que, neste reerguimento, ele cobriria o si ou o transformaria no Mesmo. O movimento da recorrência tem duas direções: quanto mais eu volto a mim mesmo, mais eu me descubro responsável e quanto mais eu sou justo, mais eu me descubro culpável. “Eu sou em si pelos outros”. O Outro no Mesmo não aliena o Mesmo. Encurralado a si, o eu não pode mais tomar distância em relação a si e assim escapar ao Bem (Cf. AE, p. 177-8). Este eu, devedor de uma dívida que ele jamais contraiu por si mesmo, se vê coibido de qualquer consideração por si mesmo. Essa ‘paixão infinita da responsabilidade’ o leva a um além do ser, pois o ser se encontra sempre em déficit (AE, p. 179).

Voltemos por enquanto à recorrência que significa, em Levinas, uma inversão do eterno retorno a si da ontologia. Para nosso autor, o Si-mesmo é unicidade incomparável, mas ele deve ser pensado sem ter de recorrer à ontologia. Levinas critica o idealismo por ter igualado os conceitos de consciência e sujeito. Daí ele constatar na consciência um Me e um Si-mesmo, sendo este último um “som que ressoaria em seu próprio eco” (AE, p. 162), numa constante recorrência. O Si-mesmo é procurado por ele antes da consciência e de seu jogo, isto é, fora do ser. Embora o Si-mesmo se instale no ser, ele sabe que o ser não é sua pátria e aí ele se sente estrangeiro. No Si-mesmo, o Eu ou o Me se descobre estrangeiro a si mesmo no surgimento de uma responsabilidade por Outrem anterior ao seu engajamento no ser (AE, p. 162-3).

A identidade deste Si-mesmo não pode ser apenas de confirmar o Mesmo - como em Sartre e em Hegel - pois assim ele perde sua identidade, sendo mera abstração. Sua identidade é a de estrangeiro no eu, mas as construções sintáticas dissimulam essa sua identidade de

estrangeiro e o reconstituem na identidade identificada no Dito. Levinas atribui ao Si-mesmo o estatuto de pura exposição que ressurgir sempre ou que reincide, o que evita que a volta do eu a si mesmo se dê sob a forma do retorno e da assunção. Essa vida que o ser tentou absorver e achava poder esgotar, ressurgir sempre, denunciando o ser que se mostra assim incapaz de esgotá-la. Não se trata de tirar o ser do esquecimento num sentido heideggeriano, mas de mostrar que a temporalização do humano não se esgota na ontologia. O humano é a própria saída do ser. Ao admitir uma temporalidade anterior ao conhecimento e à linguagem teórica, Levinas deixa ver que a ontologia é finita e ela não alcança o humano que é quem confere sentido ao ser. É o humano que ressurgir sempre e inquieta o ser e é neste sentido que Levinas pensa o ressurgimento do si-mesmo.

Os verbos pronominais exprimem essa passividade absoluta que torna o Si-mesmo apto à perseguição. Tal passividade encontraria sua fonte num tempo irrecuperável pelo presente, sendo a criatura um traço deste passado inconvertível em lembrança, o passado da criação em que o começo da criatura ainda se encontrava no Outro. O Si-mesmo assim é uma identidade anterior ao 'para si' e não o modelo da relação de si a si que é o conhecimento. O si-mesmo não coincide com a verdade, pois não é dito "em termos da consciência, do discurso e da intencionalidade" (AE, p. 168). Esta identidade injustificável da ipseidade se exprime em termos como me, si-mesmo, eu, mas ela desce a um nível anterior ao da linguagem, um nível onde se encontra a sensibilidade, a vulnerabilidade, a maternidade como fiel expressão do Outro no Mesmo, e a materialidade mesma da responsabilidade pelos outros. O retorno a si do conhecimento como verdade do ser ou como consciência só pode se produzir por causa da recorrência da ipseidade. O pré-original, neste caso, não prescinde do original já que é no original que ele se deixa insinuar. A ipseidade não pode ser identificada no presente, ela não se aloja no ser, pois sua identidade é mais velha que a consciência. O si-mesmo não se iguala ao eu, mas se mantém como desigualdade, "déficit no ser, passividade, paciência". O si-mesmo só se perde no envelhecimento.³⁰ O corpo, para Levinas, "é o em-si-mesmo da contração da ipseidade e de sua ruptura" (AE, p. 172).

³⁰ O envelhecimento é o modo como o tempo se passa e se torna irrecuperável e assim não pode ser constituído pelo sujeito. Ele se passa sem mim. Na senescência, o tempo não pode ser recuperado pela memória, ele é tempo perdido sem retorno. Ele é diacronia. Este tempo sem retorno não surge mais da presença a si da consciência, mas do envelhecimento e de sua paciência de ser-para-a-morte. Além disso, o envelhecimento remete a uma estrutura da subjetividade que é única, insubstituível, apesar de si, pois não posso me subtrair ao tempo que passa. A senescência implica uma obediência sem deserção que é sua temporalidade mesma. Nessa disjunção da identidade, o Mesmo não se junta ao Mesmo. A identidade do Mesmo no eu lhe vem apesar de si de fora, como numa eleição. Trata-se de uma unicidade de assignado.

Trata-se de uma “recorrência a si a partir de uma exigência irrecusável do outro” (AE, p. 173). Na encarnação, o Outro se entrega sem se alienar, pois ele permanece sendo a inspiração ou a alma do eu. A corporeidade assim entendida foge ao biológico ou o submete a uma outra estrutura: a estrutura da responsabilidade pela liberdade dos outros. A corporeidade ganha a estrutura da culpabilidade em relação ao próximo (Cf. AE, p. 173).

Como o afirma Fabri,

o ressurgimento só pode temporalizar-se como inversão ou como interrupção do ser. Mas é graças a essa interrupção que o *logos* pode realizar-se como obra interminável e sempre recomeçada. A sincronia do ser é uma traição necessária de uma vida que foi esquecida pela tematização. Mas a consistência filosófica do si-mesmo só se compreende se levarmos em conta a recorrência necessária à ordem ontológica. Enquanto condição subjetiva que excede o campo do fenômeno, o *si mesmo* marca o nascimento do humano como *para-o-outro*, fornecendo o sentido das construções teóricas e do mundo social em que vivemos.³¹

Kant define o sujeito como liberdade que, por sua vez, funda a autonomia do sujeito. Para Levinas, liberdade e autonomia não são mais que secundárias e só aparecem no nível da fenomenalidade posteriormente. O Bem me escolheu antes mesmo que eu o escolhesse. Trata-se de uma “suscepção pré-originária. Passividade anterior a toda receptividade. Transcendente. [...] é o Bem antes do ser. Diacronia [...]” (AE, p. 195). É o Bem que atrai o sujeito e o inclina para a responsabilidade pelo próximo. Essa responsabilidade pelo outro implantada em mim pelo Outro que me elege antes de qualquer ato de vontade de minha parte me arranca da essência, questiona o *conatus essendi* como esforço de perseverar no próprio ser já que outrem me desinstala do egoísmo, obrigando-me a voltar para suas necessidades. Há uma significação na subjetividade que precede o ser e questiona se a compreensão do ser é a última meta do humano como se ela pudesse esgotar todo o significado do humano. Atrás do Dito da *apofansis* e da anfibia do ser e do ente, há um dizer pré-original da subjetividade. A responsabilidade é primeira e ela aponta para uma subjetividade que não gira apenas em torno de si mesma, que aponta para uma outra ordem que não é a ordem do ser. Ela aponta para a relação com um passado criatural que não pode ser representado, mas que desordena e destitui o eu do centro. A consciência assim

³¹ FABRI, Marcelo. *Memória, Repetição e Ressurgimento do Si-mesmo*. In: SUSIN, Luiz Carlos et alii. *Éticas em diálogo*. Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 93-4.

inquietação pela alteridade pressupõe um enigma que a remete a outrem, obrigando-a a responder por ele. Se a significação primeira procede dessa relação social originária, a intriga ética faz com que toda a ordem da essência seja reconsiderada em função deste gesto primeiro que não atinge o nível da fenomenalidade. O Dito então se mostra inadequado para dizer esse enigma de uma subjetividade habitada pelo outro. Uma outra temporalidade que não a temporalidade do ser perpassa a subjetividade, o tempo do outro pensado como diacronia capaz de romper o tempo da *apofansis* presente e da anfibia do ser e do ente e até mesmo capaz de romper a diferença entre ser e nada. É essa diacronia que ultrapassa os limites da ontologia que deixa ver um Dizer como proximidade e sensibilidade, permitindo antever uma subjetividade que o saber não esgota, que significa de outro modo diferente da sincronia do ser e de sua inteligibilidade, uma subjetividade como corporeidade como um-para-o-outro, a significação por excelência. Uma tal responsabilidade não é recuperável nem presentificável, mas contudo portadora de uma significação outra que escapa à ontologia do dito.

Levinas dá à liberdade o estatuto de finita enquanto a responsabilidade é infinita. A finitude da liberdade se deve ao fato de que o querer que ela anima quer numa passividade sobre a qual ela não tem poder (Cf. AE, p. 198). A liberdade do eu não tem nenhum poder sobre o outro já que se trata de ordens diferentes, da ontologia e da ética. É nesse sentido que o Outro pode inquietar o eu, acusando-o numa perseguição que o eu não pode deter. Se o outro fosse da mesma ordem que o eu, um limitaria a liberdade do outro. Mas a liberdade é aqui descrita por Levinas como investida de uma responsabilidade que ela mesma não pode justificar. Essa responsabilidade infinita, da ordem da ética, rompe então a essência. A substituição liberta o sujeito do tédio do eu sufocando o si. Essa libertação anárquica do reino do mesmo não permite que o eu vire em começo, ele “se acusa sem se assumir [...], na desigualdade a si” (AE, p. 198). Não há nenhuma compatibilidade entre o eu e o si, mas uma gratuidade que se traduz em “responsabilidade por outrem e expiação” (AE, p. 200).

A ipseidade é essa eleição injustificável que me eleger e não que eleger o eu. O modo dessa eleição é a sujeição. Por ela, eu me encontro na proximidade do próximo, sem a intermediação do conceito, face-a-face. A substituição depõe o sujeito de sua condição de sujeito, fazendo dele um “refém expiando a violência da perseguição mesma”. Não há aí nenhuma volta a si do sujeito, mas acolhimento do Outro já que a subjetividade é

hospitalidade. O terceiro, com suas exigências de equiparação e universalização, apagará a dessimetria da minha relação com o Outro, dando ao eu uma aparência de autonomia e de liberdade. Só aí é que o logos elevará o eu ao conceito de eu. Para Levinas, o começo da filosofia não é a presença do eu a si, mas o encontro com uma alteridade que resiste totalmente aos poderes do eu.

5. Subjetividade como Substituição.

Em *Autrement qu'être*, a alteridade é apresentada como a substituição do um pelo Outro ou, em outras palavras, como o Outro no Mesmo. No capítulo IV de *Autrement qu'être*, Lévinas expõe a estrutura da substituição. Através da substituição, Lévinas se propõe reexaminar o conceito de identidade da filosofia ocidental. A identidade, tal como ela tem sido compreendida na tradição ocidental, lhe parece muito associada às idéias de auto-coincidência, auto-posseção e soberania. A identidade é desafiada diante da responsabilidade pelo outro já que não se trata de ser responsável por aquilo que eu escolhi, mas de uma responsabilidade para a qual eu fui eleito sem que tivesse tomado a iniciativa nesta eleição. Logo no início, ele esclarece que não se trata de um fenômeno da consciência com todas as características da manifestação. A compreensão do que se exprime no dito não é a forma adequada para apreender a substituição. O fenômeno da essência é compreendido a partir de um princípio ideal, de uma *arché* que se expõe no tema como seu modo de ser. O princípio tem a função de desvelar, abrir, manifestar o desconhecido, trazendo-o à luz do conhecimento. Tal tendência tem sido dominante na tradição filosófica do Ocidente. O ponto de partida de Levinas para descrever a substituição é a sensibilidade interpretada como proximidade. Ele procura na linguagem o contato e a sensibilidade, mostrando que a subjetividade como substituição é irreduzível à consciência e à tematização. A proximidade é a relação mesma com Outrem. Outrem não aparece em imagens nem num tema, ou seja, sua identidade não se dá no nível do *logos querigmático*. Não podendo aparecer, Outrem se apresenta na invisibilidade que se faz contato e obsessão. Sua maneira de se apresentar transcende à visão, ela é a significação. O um-para-o-outro significa o excesso de responsabilidade. Minha responsabilidade pelo outro, diz Levinas, é o 'para' da relação, é a significância do Dizer antes de se apresentar num Dito. O logos não pode alcançar este além em que Outrem se apresenta, pois se o fizesse o transformaria num princípio. Outrem é exterioridade absoluta incapaz de ser

reunida num presente. Levinas o situa num além do passado cuja relação com o presente se dá sob a forma da inquietação. Outrem inquieta o presente, mas não é possuído pelo presente. Sua marca no presente é apenas um traço. A noção de traço é aqui introduzida para designar “esta maneira de passar inquietando o presente sem se deixar investir pela *arquê* da consciência, marcando de riscos a claridade do ostensível” [...] (AE, p. 158). A proximidade se apresenta então na anarquia sem a mediação de um princípio que tudo ordena. Levinas aborda a relação com o Outro como a significância mesmo com o fim de distingui-la da consciência husserliana “doadora de sentido”. Trata-se, para ele, de uma “assignação (*assignation*) de mim pelo Outro”. Uma tal eleição/assignação me escolhe me precedendo e conforma a ela minha capacidade de acolhimento. Tal relação de responsabilidade que sou chamado a manter com o outro não pode ser conhecida, nem percebida na distância de uma consciência que dá sentido às coisas que se lhe apresentam nem mesmo pode ser uma posição situada numa continuidade geométrica. Ela é “obrigação, anacronicamente anterior a todo engajamento” (AE, p. 159). Trata-se de uma relação mais antiga que o *a priori*. O sujeito se descobre afetado por Outrem sem que ele mesmo possa identificar a fonte de tal afetação. Levinas denomina esta relação com Outrem que não é ato, nem tematização ou posição – *obsessão* – algo que se acha na consciência sem que tenha sido posto por ela mesma (Cf. AE, p. 158-9). A afetividade da obsessão por outrem é por isso mesmo descrita como *defecção da consciência* (AE, p. 160) assim como o rosto é uma “defecção do fenômeno ou ambigüidade do fenômeno e de sua defecção” (AE, p. 143).

Como sublinha De Bauw, chega-se assim ao limite da fenomenologia sem, no entanto, abandoná-la. Entre o sujeito e o rosto do outro, se acha uma intriga que se deixa descrever fenomenologicamente já que esta descrição é a única maneira de articular os conceitos-limite da consciência e do fenômeno. Remontando ao antes do fenômeno e ao antes da consciência, a *epoché* é capaz de perceber a defecção do fenômeno e da consciência.³²

Esta relação com Outrem, irreduzível à consciência, será, no entanto, transformada pela consciência e por isso mesmo será traída nesta transformação que a consciência realiza dela ao tematizá-la num dito. A maneira que a obsessão encontra para se fazer presente na

³² BAUW, Christine De. *L'envers du Sujet* - Lire autrement Emmanuel Lévinas. Paris: Editions OUSIA, 1997, p. 235.

consciência é o modo do “delírio, do desequilíbrio”, desconstruindo a tematização, “escapando ao princípio, à origem, à vontade e à *arché*” que são as formas usuais da consciência. A obsessão tem assim um modo completamente anárquico de se manifestar (Cf. AE, p. 159). O eu aí se encontra já em atraso em relação ao presente da consciência. O Outro interrompe o Mesmo e o deixa sem palavras. A forma dessa anarquia é a perseguição, outra figura de Lévinas para forçar a distinção da consciência de si. Já que não se trata de uma atividade da consciência, diante dela o eu é passividade total. Não há nenhuma iniciativa da parte dele. Isto que é doado, no entanto, precisa ser acolhido por um pensamento que o reconhece e o faz seu. Mas fazer aquilo que é doado meu ou apossar-se disto que não partiu de mim não significa que o eu seja sua origem ou sua causa. Isto que afeta a consciência se apresenta primeiro à distância no intervalo do tempo e do espaço se oferecendo à acolhida. A consciência intencional o acolhe na protensão e na retenção que são já “afastamento, identidade e posse” (Cf. AE, p. 161). Acolhendo o Outro, a consciência o iguala a si e o possui. Levinas então se pergunta como é possível falar da passividade da obsessão em termos de consciência se a partir de Hegel ela sempre foi pensada como “se mostrando na igualdade a si” (Cf. AE, p. 161).

A responsabilidade pelo Outro de que fala Levinas, cuja estrutura anárquica destrói todo domínio sempre onipresente da consciência, é uma situação ética. Ela é paixão mesmo uma vez que ela não se justifica por nenhum *a priori*.

O dito da palavra criatura remete a uma significação mais antiga. Mas este dito apaga a diacronia absoluta da criação. Levinas pensa uma passividade sem retorno na criação a partir do nada em que a criatura responde a um chamado antes mesmo de entender a ordem. Com relação ao Si, ele quer situá-lo fora de toda coincidência consigo mesmo, fora de qualquer união entre subjetividade e substancialidade. Ele o pensa como uma norma que comanda a não-coincidência. Uma recorrência de si, não voltando a si, mas que permanece deste lado do si. A responsabilidade da obsessão traduz esta idéia de um si que não se separa de si e que não se identifica cuja recorrência seria uma contração. O si tem sua identidade ao lado da identidade mesma do eu e se faz sentir sob a forma de uma identidade se corroendo num remorso. A responsabilidade pelo outro não é um acidente do sujeito, mas precede sua essência mesma. Não possuindo uma *arché* que lhe permita ganhar uma identidade, a ipseidade na passividade é refém. Eu então significa ‘*eis-me!*’,

uma resposta sem dito, um abrir-se a..., uma receptividade ao outro. A recorrência explode os limites da identidade. O si é então uma inquietação no eu. Ele se revela como uma responsabilidade do eu por aquilo que ele não quis. A substituição do eu aos outros ganha assim a forma de uma “identidade sofrida na proximidade em nome de uma alteridade em mim” (AE, p. 181). Não se trata de uma alienação do eu, mas de uma inspiração. Esta inspiração, diz Levinas, é o psiquismo, “em forma de encarnação”, como “um ser-em-sua-pele”. Na responsabilidade, o Outro não é mais um limite ao Mesmo nem uma violência contra o eu. Levinas responde assim às questões de Derrida de que o Outro cometeria uma violência contra o eu, destruindo sua autonomia. Para Levinas, é aí que as categorias ontológicas se transformam em termos éticos. Na responsabilidade, a proximidade do próximo não é “submissão ao não-eu”, mas “abertura onde a essência do ser se ultrapassa na inspiração – é uma abertura da qual a respiração é uma modalidade ou o antegosto ou, mais exatamente, [aquilo] do qual ela guarda o ressaibo” (AE, p. 182). Vê-se aí um “si sem conceito”, incapaz de repousar em si, “desigual na identidade..., se produzindo no Dizer me ou eu”, um eu totalmente distinto de todo outro eu. O si seria o suporte de todo ser. Responsável de tudo e de todos, ele carrega sobre si todo o peso do universo. Trata-se de um ser em-si, encurralado a si, se substituindo a tudo, em si além da essência (AE, p. 182-3).

Paixão de si, diz Levinas, é este acontecimento da substituição que é, ao mesmo tempo, esvaziamento e inversão do ser, modo de ser outramente! A substituição é uma passividade que jamais se converte em ato, uma *exceção* que não se converte em verbo ou em nome. Ela assegura a continuação da subordinação. Num passado antes do eu fechado em si, há uma responsabilidade da qual o si permanece refém.

A categoria apropriada à substituição em que o eu é chamado à unicidade pelo Outro e que é capaz de reunir simultaneamente a identidade e a alteridade é a expiação. Não se trata de construir um eu que posteriormente adquire a capacidade de expiar pelos outros, mas trata-se de uma subjetividade que é ela mesma esta expiação original, anterior à iniciativa da vontade, pois a unicidade do eu só se faz a partir do momento em que ele toma sobre si a responsabilidade pelo outro. Este si se torna bondade até a substituição. O atributo da bondade distingue o si do Um (sujeito). Uma bondade que se mostrasse ao um deixaria de ser bondade. A individuação do eu não consiste em partilhar o *conatus essendi* com todos os demais seres, mas consiste em ser em si, em sua pele. “O si é o fato mesmo de se expor,

sob o acusativo não assumível onde o Eu carrega os outros, ao inverso da certeza do Eu se rejuntando ele mesmo na liberdade” (AE, p. 188).

Entretanto, a substituição terá de se mostrar na neutralidade da essência onde ela ganhará uma aparência de coexistência e de correlação, onde a proximidade se torna história, a diacronia se mostra retenção na memória e a subjetividade se mostra num eu, como sujeito oposto ao objeto. A justiça do terceiro exige que tudo se mostre no fenômeno. A partir daí, a justiça do terceiro ganha primazia e é estruturada num dito. A diacronia se mostra no tempo indefinido da essência. Mas a essência indiferente à responsabilidade pelo outro, como ela aparece na insônia, se torna “monotonia, insignificância, zumbido absorvendo toda significação” (AE, p. 254). A essência procura então abarcar tudo como se ela fosse o sentido primeiro, mas o *il y a* continuará a rondar e ameaçar o sentido pelo não sentido, o eu pelo anonimato. Um sujeito concebido fora do ser parecerá sempre uma exceção ou uma expulsão da responsabilidade, mas

o um no um-para-o-outro não é um ser fora do ser, mas significação, saída da essência do ser para o outro, si, substituição ao outro, subjetividade enquanto sujeição a tudo, enquanto um ‘tudo suportar’ e ‘um suportar a tudo’. O zumbido incessante do *il y a* choca de absurdidade o eu transcendental ativo – começo, presente (AE, p. 255).

Será necessário então que o *il y a* ultrapasse o sentido do ser para remontar à sensibilidade, para que o Si venha à superfície e se mostre em sua passividade sem fundo, como ‘desinteresse’ ou ‘subversão da essência’ (Cf. AE, p. 255). É lá que se encontra a subjetividade do si, da substituição ou a “receptividade que descreve a finitude de um ‘eu penso’ transcendental” (AE, p. 255). Esta identidade de eleito cuja significância é anterior ao ser que se afirma na essência, não é a essência. Para suportar uma eleição sem nenhuma compensação como é o caso da identidade do eleito, o eu se esconde na desarrumação e no incômodo do *il y a*. Para sair deste estado, será necessário alcançar a significação do um-para-o-outro, mas isto não é possível através de um ato de livre iniciativa do próprio eu. Isso faria recomençar a essência. Diz Levinas: “a significação é a libertação ética do Si para a substituição ao outro. Ela se consome como expiação pelo outro” (AE, p. 256). Eis aí um Si anterior a toda iniciativa do eu e antes de todo presente que significa de uma maneira anárquica. Libertado de toda tentação de imperialismo e domínio, o sujeito se descobre “paciente enquanto sujeição a tudo” (AE, p. 256). Tal expiação pelo outro só se mostrará

num tema, mas este tema será sempre passível de redução filosófica. Para Levinas, a tarefa da filosofia reside justamente em servir à justiça, “tematizando a diferença e reduzindo o tematizado à diferença” (AE, p. 256). A filosofia introduzirá a equidade na abnegação do um-para-o-outro, a justiça na responsabilidade, mas nunca poderá perder de vista a crítica às leis do ser e da cidade, reportando-as à significação primeira do um-para-o-outro através da redução filosófica.

3. Conclusão

Autrement qu’être radicaliza o conceito de subjetividade ao concebê-la como maternidade: Outro no Mesmo. Se a separação indicava ainda a possibilidade de uma distância, agora ela é totalmente eliminada. Não se fala mais de fruição, mas de uma vulnerabilidade sensitiva que expõe o sujeito ao Outro. O sujeito agora é uma exposição corporal e sensível ao Outro, um Dizer sem dito. O sujeito se encontra afetado pelo Outro num tempo que a consciência não pode recuperar. Trata-se de uma passividade extrema de exposição ao Outro. Ele se encontra irremediavelmente exposto à dor e ao envelhecimento sem que possa oferecer aí qualquer resistência. A fruição feliz do eu é, na segunda obra, imediatamente interrompida pela iminência do sofrimento e da dor, como se não houvesse tempo para a fruição. Não se trata mais de um sujeito que se constrói na identificação e só depois é colocado em questão pelo Outro que reclama hospitalidade. A identificação do sujeito aqui não se faz pela confirmação de si no momento da fruição, mas pela deposição de si que ocorre na substituição, termo ético que em Levinas toma o lugar da identidade, na ontologia. Não se fala mais do feminino nem de morada. A figura da maternidade parece ultrapassar as duas e traduz fielmente a idéia de um corpo afetado pelo Outro no mais íntimo de si.

Coroando a busca que havia começado em suas primeiras obras, *Autrement qu’être* reafirma a intuição já presente no início de seu percurso filosófico: a identidade do sujeito não vem dele mesmo, mas de sua interpelação pelo Outro. Ele é para o outro. O um-para-o-outro da responsabilidade infinita se oferece como a significância que fundamenta sua existência, impedindo-a de recair no sem-sentido do *il y a* que arrisca retornar sempre quando se perde de vista o sentido da responsabilidade infinita pelo outro. Vemos assim que a subjetividade como Outro no Mesmo é a ruptura com o solipsismo das filosofias do

sujeito e a concretização do projeto de Levinas de conceber uma subjetividade plural, rompendo com o totalitarismo ontológico das filosofias clássicas do sujeito. A socialidade que aí se deixa ver é a do Outro no Mesmo fora de toda relação dialética, concebida como proximidade já que o conceito lhe parece ainda distância. Para o objetivo de nosso trabalho, foi importante mostrar como a socialidade se oferece na segunda obra como sendo concebida outramente, a partir da proximidade. Não se trata de uma socialidade pensada como um ao lado do outro nem da socialidade pensada como “um com o outro”, mas a socialidade de um no outro, como maternidade. Um sujeito solipsista ou concebido como mônada aí não tem lugar, pois a sensibilidade e a vulnerabilidade o abrem ao Outro e o constituem como “um-para-o-outro” antes mesmo de ele se descobrir um eu. Compreendemos dessa forma como nosso autor superou o que ele mesmo denominou ‘totalitarismo ontológico’. Consideramos então dado o primeiro passo de nosso trabalho que consistia justamente em mostrar o modo como nosso autor rompe com o totalitarismo da ontologia, condição imprescindível para a superação de toda forma de totalitarismo político que desenvolveremos na última parte.

Faz-se necessário ainda nos deter na questão da linguagem que se revela na filosofia da alteridade como sendo a própria estrutura da socialidade. Se a linguagem ontológica se mostra indiferente à alteridade, será necessário buscar uma outra linguagem capaz de respeitar e dizer a alteridade de outrem. É o que faremos na Parte II.

Parte II – Ética e ruptura com a totalidade.

Cap. I – Ontologia versus ética.

Retomaremos neste capítulo a idéia de que a ontologia só pensa a alteridade, reduzindo-a ao registro do Mesmo, expondo as críticas de Levinas à ontologia vista por ele como filosofia do poder e como egologia. Mesmo a tradição fenomenológica que privilegiou o ver permaneceu ainda no reino do Mesmo já que a visão é procura de uma adequação. A ética se oferece então como uma metafenomenologia que permite fugir à totalização, mostrando que somente ela é respeitadora da alteridade. A ética se oferece como uma

filosofia que preserva tanto a unicidade do eu como respeita a alteridade de outrem, mantendo a pluralidade. Procuraremos mostrar as características da ética levinasiana, a partir de suas figuras da alteridade como o Rosto, o traço, etc, ressaltando as diferenças e semelhanças com a fenomenologia desenvolvida por Heidegger e Husserl, fazendo ao final um paralelo com a ética kantiana da qual Levinas se julga devedor em grande medida.

1. A ontologia como filosofia do poder e como 'egologia'.

O fato de nos deter nas críticas de Levinas à ontologia se deve ao objetivo de nosso trabalho de mostrar como nosso autor pensa a socialidade. A ontologia, a seu ver, não permite pensar uma filosofia social, tarefa a que a ética se prestará em melhores condições dentro de sua filosofia. Se queremos explicitar um modo levinasiano de pensar outramente a política, julgamos uma etapa necessária de nosso trabalho expor as críticas de Levinas à ontologia, mostrando seus limites e sua insuficiência para dizer a alteridade e a transcendência. A ética é a via levinasiana para sair da ontologia e para pensar a pluralidade do Mesmo e do Outro, o que nos permitirá abrir uma via para demonstrar como nosso autor procura pensar a socialidade outramente, fora da totalidade da guerra e fora da obra da totalização destruidora da pluralidade.

A principal crítica que Levinas faz à ontologia é à totalização do Mesmo e do outro num sistema. Ele busca um modo de romper com a totalidade e, portanto, de impedir essa totalização do Mesmo e do Outro. Não há nenhuma socialidade numa relação em que outrem é assimilado pelo eu. Assim, o ser não se encontra numa realidade englobante ou unificante, mas no seu contrário. Se a totalidade supõe um eu absoluto que tudo engloba e que absorve em si a alteridade de outrem, dando lugar a um sistema anônimo, será necessário resistir à idéia de um ajuntamento de tudo num mesmo lugar, num todo neutro e anônimo. Será necessário romper não somente com a totalidade hegeliana, mas também superar, por uma outra via, a ontologia heideggeriana.

Levinas partilha da resistência à redução da realidade a uma totalidade unificante que encontramos também no *Fédon* de Platão em que ele substitui a idéia de uma comunicação mágica entre os diversos níveis da realidade (modo de pensar mítico) pela idéia de “uma relação espiritual em que os seres permanecem em seu posto, mas se comunicam entre

eles” (TI, p. 35). O nascimento da filosofia faz passar do modo de pensar mítico que confunde o sensível com a ordem transcendente dos deuses a um outro modo de pensar em que a filosofia tem também uma significação escatológica ao recusar a união pura e simples com o divino. Na mesma passagem, Levinas mostra como Sócrates, “ao condenar o suicídio no início do *Fédon*, rejeita o falso espiritualismo da união pura e simples e imediata com o divino, qualificada de deserção” (TI, p. 35). Levinas clama que a filosofia é platônica não somente porque ele encontra em Platão uma ruptura com o sagrado e o irracional, mas acima de tudo por Platão não ter oposto à transcendência mística e irracional a idéia do “tudo é um” tão cara ao espírito de sistema que Levinas rejeita igualmente. Platão teria substituído a idéia de transcendência enquanto vínculo místico com o transcendente por uma outra transcendência – aquela que surge no diálogo intersubjetivo.³³

Vieillard-Baron, na introdução às *Lições sobre Platão* de Hegel mostra que a leitura hegeliana de Platão subentende que a idéia de totalidade política e o universal são uma invenção grega enquanto a liberdade subjetiva é uma invenção dos modernos.³⁴ Vê-se logo que não há uma leitura universal de Platão, mas cada um o interpreta segundo os propósitos de sua filosofia. Levinas também lê Platão do mesmo modo no que diz respeito ao problema da filosofia moderna: a necessidade de conciliar a cidadania grega com a liberdade subjetiva dos modernos. A diferença entre os dois filósofos está na solução dada ao problema, pois enquanto o pensamento de Hegel procura levar a cabo plenamente a totalidade grega, atingindo o ápice da potência assimiladora e unificadora do logos grego, Levinas procura o movimento contrário que recusa toda síntese, pensando separados o universal e o singular. A Hegel interessa mostrar, em sua leitura de Platão, que a história da filosofia é o desenvolvimento na unidade da razão consigo mesma enquanto Levinas reconhece em Platão a tensão constitutiva da filosofia entre “o pensamento do ser” e a “questão do outro”. O que Levinas contesta é a redução de todo o discurso filosófico ao “tudo é um” de Heráclito. Para Levinas, Platão teria mantido na filosofia esta tensão entre a ontologia e a metafísica, sem a unificação operada por Heráclito. Por outro lado, Parmênides também não escapa à crítica de Levinas quando ele afirma: “a filosofia é descoberta do ser e a essência do ser é verdade e filosofia” (AE, p. 53). De fato, é no

³³ HAYAT, Pierre. *Individualisme éthique et philosophie chez Lévinas*. Paris : Éd. Kimé, 1997, p. 109.

³⁴ HEGEL. *Leçons sur Platon*. Édition, traduction et notes par Jean-Louis Vieillard-Baron. Aubier Montaigne, 1976, p. 42.

fragmento 8 do *Poema* de Parmênides que encontramos a idéia de que o ser é uno e indivisível e de que “o mesmo é pensar e o pensamento de que o ser é, pois jamais encontrarás o pensamento sem o ser, no qual é expressado”.³⁵ Há assim uma unidade indissolúvel entre o pensamento, o logos que o exprime e o ser e é esta unidade que estabelece a filosofia como ontologia. O pensamento é como o ar que o ser respira. Levinas recorre a Platão cuja dialética torna possível impedir o fechamento do pensamento no ser. Levinas encontra em curso esta dialética não somente no *Sofista*, mas também na primeira hipótese do *Parmênides*, pois o “tudo é um” faz compreender que se a verdade é a descoberta do ser a ele mesmo, nada lhe deve ser acrescentado nem suprimido. Com efeito, “se a verdade fosse outra coisa que a realização do ser, o ser não poderia se mostrar senão se alterando, e a verdade lhe viria impedir a verdade” (NP, p. 36, nota). A dialética platônica do *Parmênides* permite a Levinas não somente desconstruir a ontologia do *Poema*, mas ainda permite ‘visualizar’ o outramente que ser da situação ética: “O sujeito está no acusativo sem encontrar recurso no ser, expulso do ser, fora do ser como o Um na primeira hipótese do *Parmênides*, sem fundamento, reduzido a si, e, assim, sem condição” (AE, p. 175). A leitura heideggeriana lê no *Poema* de Parmênides a transcendência mesma no sentido de um “excesso de todo ente possível em direção à clareira mesma do ser do ente”, como o mostra Hayat.³⁶ Levinas vê no texto platônico o “traumatismo” do espanto cujo valor filosófico está, em Platão mais que em Parmênides, no fato de ele surgir no coração da relação interlocutiva, evitando assim a queda na ontologia. Assim se entende a leitura filosófica de Levinas para quem a essência da filosofia é a superação do ser a partir do outro e não a superação do ente no ser como podemos notar em Heidegger.

Dentre as inúmeras críticas à ontologia heideggeriana, queria destacar os pontos principais em que Levinas procura se distinguir da filosofia do ser. Ele busca um outro modo de relação com o ente. A relação que Levinas propõe é tal que “o ser cognoscente deixa o ser conhecido manifestar-se, respeitando a sua alteridade e sem o marcar, seja no que for, pela relação de conhecimento” (TI, p. 29). A maneira de abordar o ser como logos, diz ele, fez com que a alteridade do ser conhecido em relação ao ser cognoscente se apagasse. A teoria que procura tornar os seres inteligíveis a partir de uma luminosidade é a ontologia. “A ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro” (TI, p. 30). Levinas constata então que o

³⁵ BORNHEIM, Gerd. A. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2005, p. 56.

³⁶ HAYAT, Pierre. *Individualisme éthique et Philosophie chez Levinas*. Paris : Éditions Kimé, 1997, p. 112.

caminho que a ontologia empreende renuncia ao desejo metafísico e à exterioridade de que vive esse desejo. Na crítica da ontologia, Levinas se propõe ir além da teoria e da ontologia. Sua crítica não reduziria o Outro ao Mesmo, mas colocaria em questão o exercício do Mesmo, ou seja, o Outro deve estar em condições de por em questão o Mesmo. Para Levinas, é a ética esta possibilidade de impugnar minha espontaneidade pela presença de Outrem. A ética é a possibilidade de abordar a estranheza de Outrem, sua impossibilidade de ser reduzido ao Mesmo, ao pensamento e às posses do Mesmo. Daí a ética preceder a metafísica (Cf. TI, p. 30).

São muitas as ocasiões em que Levinas procura mostrar suas divergências com Heidegger. Entre os pontos mais evidentes, podemos destacar a crítica à ontologia heideggeriana “que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral e, neste caso, ela é uma obediência ao anônimo e resulta em imperialismo” (Cf. TI, p. 34). O próprio projeto de Levinas é uma busca do outro do ser, sendo portanto um esforço constante de superar a ontologia heideggeriana. Heidegger ainda reduziu a subjetividade a uma modalidade do ser e representa a tradição ontológica ocidental que Levinas acusa de ter reduzido o Outro ao Mesmo. A noção de cuidado de si, por exemplo, teria contribuído para o fechamento do sujeito em si mesmo ao invés de abri-lo ao Outro. Levinas situa o plano ético como anterior ao plano ontológico, priorizando a relação com o ente que se exprime (Cf. TI, p. 180).

Levinas situa a alteridade de outrem numa posição primeira e mais alta que o ser, o que não significa para ele uma limitação do espírito inadmissível para um filósofo. Ao contrário, Levinas se mostra convencido de que a limitação se dá na totalidade que será rompida pela relação com o Outro (Cf. TI, p. 153). O discurso filosófico, mais que inteligibilidade, é algo a se desdizer para extrair do dito o indizível e o puro. Levinas conserva de Heidegger duas contribuições: a relação primordial da existência humana com o mundo que a circunda em que ela é despojada de toda representação, devendo ser inventada ou construída e o caráter verbal do ser, sendo a existência esse dinamismo mesmo do ser. Como o demonstra Petitdemange, há já em Heidegger uma transcendência em construção que orienta o olhar do homem para outra coisa que não ele. A temporalização se torna em Heidegger o modo próprio de um relacionamento privilegiado

com o ser, sendo a existência humana essa abertura sobre o ser que se efetua nela no tempo, convidando-o a compreendê-lo e a assumí-lo.³⁷ Mas

a filosofia de Heidegger é, pois, uma tentativa de estabelecer a pessoa – enquanto lugar onde se efetua a compreensão do ser –, renunciando a qualquer apoio no Eterno. No tempo original, ou no ser para a morte, condição de todo o ser, ela descobre o nada em que assenta, o que significa também que não assenta em nada que não seja ela própria. Soberania que se deve à nossa indignação; ela não tem triunfo nem recompensa. Dessa forma, a ontologia de Heidegger dá os acordes mais trágicos e torna-se o testemunho de uma época e de um mundo que talvez amanhã será possível ultrapassar (DEHH, p. 111).

Se levarmos em consideração a data do texto acima citado – 1940 - veremos que as críticas de Levinas a Heidegger vêm ainda do tempo em que nosso autor se dedicava a apresentar as teses centrais de *Ser e Tempo*. Levinas busca um modo de pensar que ultrapasse os limites de uma razão monológica que tende a reduzir tudo à ordem do Mesmo. A compreensão do ser, em Heidegger, não é um atributo essencial do homem, mas seu próprio modo de ser (Cf. DEHH, p. 74). Mais à frente, Levinas afirma: “mas precisamente aí está uma característica fundamental da filosofia heideggeriana – a essência do homem é, ao mesmo tempo, a sua existência” (DEHH, p. 75). Todo o problema para Levinas está em que o ser não é capaz de inquietar ou de abalar as estruturas do eu e o deixam, por isso mesmo, intacto. Faz-se necessário então abandonar a questão do ser.

Toda a crítica de Levinas se concentra na expressão de Spinoza *conatus essendi* (Ética, III), em que Levinas discute a questão da vida e de seus dinamismos, e que pode ser traduzido como esse esforço do homem de perseverar no próprio ser ou de se auto-preservar. A mesma idéia Levinas encontra em Heidegger quando este fala da existência que existe no interessamento de si mesma (*Ser e Tempo*, ¶ 9). Levinas entende esse esforço em ser como uma força que se expande e que é vista como natural em seu modo de existir e que, por isso mesmo, não conhece nenhum limite. Em *Le temps et l'autre* (1947), Levinas afirma: “o ser é o mal não porque finito, mas porque sem limites” (TA, p. 29). Mas se o homem é assim definido, não se escapará da luta e do confronto, numa perspectiva hobbesiana, uma vez que a expansão ilimitada de meu ser esbarrará sempre na mesma pretensão por parte de outrem. Não se pode assim fugir à compreensão do ser como

³⁷ PETITDEMANGE, Guy. *L'un ou l'Autre – La querelle de l'ontologie: Heidegger-Lévinas*. Les Cahiers de la nuit surveillée, no. 3 : Lévinas, textes rassemblés et présentés par Jacques Rolland, Paris, Lagrasse Verdier, 1984, p. 39.

guerra já presente em Heráclito que afirma: “o combate é de todas as coisas pai, de todas rei [...]”.³⁸ Assim, expansão do próprio ser e guerra parecem ser as condições naturais da vida. Esta idéia marcou toda a concepção ocidental do ser. Mas Levinas pensa que definir o homem assim seria dar margens à filosofia biológica do racismo que ele critica insistentemente em sua análise da filosofia do hitlerismo. Além do mais, o homem tende a ser visto a partir do egoísmo de quem procura apenas sua auto-preservação. A guerra seria então justificável além de ser natural, pois trata-se de preservar-se em seu ser contra as ameaças do outro. Neste contexto, não pode haver nem socialidade nem respeito pela alteridade de outrem ou ainda haveria aí um modelo de socialidade que se resumiria num contra o outro. Levinas se oporá a toda esta concepção a partir da noção de Rosto que impede a violência ao se apresentar no comando moral do ‘não matarás!’, pondo fim à guerra.

Petitdemange analisa essa visão heideggeriana do ser como sendo natural que, para Levinas, destruiria a transcendência. Ele o faz a partir da análise do que vem a ser a diferença nos dois filósofos. Para ele, a diferença em Heidegger explica o desdobramento do ente e o movimento de curvatura ou de retirada do ser, sem que um e outro sejam radicalmente separáveis. Se o ser que ultrapassa o ente é o transcendente puro e simples, a diferença tem por efeito impedir todo fechamento do ente sobre si mesmo, protegendo o segredo do ente transcendente e oferecendo por este que então se doa ao pensamento uma possibilidade de compreender outramente a história enquanto história do pensamento. “O pensamento do ser na diferença torna possível uma volta às fontes quase inesgotável do pensamento e da linguagem”.³⁹ A linguagem teria ainda por função resuscitar e fazer perceber a origem. Já Levinas toma em grande conta essa diferença. Ela quebra a “monologia da razão conquistadora” e aponta para um além. Ela promete uma alteridade, disseminando toda totalidade constituída, não esquecendo seu nascimento distante na hermenêutica do *Dasein*, mas aparecendo para Levinas no prolongamento do ‘cuidado’, da relação do homem com o exterior. Mas o problema maior entre os dois, diz Petitdemange, estaria no modo de articulação da diferença que Heidegger denomina ‘jogo’. Não podendo ser um princípio, essa gratuidade se deixa ver como gratuidade natural. Mostramos, no

³⁸ Cf. Hipólito, *Refutação*, IX, 9. In: *Os Pré-socráticos* (Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza). Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1973, p. 90.

³⁹ PETITDEMANGE, Guy. *L'un ou l'Autre – La querelle de l'ontologie: Heidegger-Lévinas*. Les Cahiers de la nuit surveillée, no. 3 : Lévinas, textes rassemblés et présentés par Jacques Rolland, Paris, Lagrasse Verdier, 1984, p. 40.

primeiro capítulo, como Levinas compreende a vida como gratuidade e fruição. Levinas sempre se mostrou suspeito quanto a essa leveza do ser diferente que lhe parecia tão sutil que era quase impossível não confundi-la com a espontaneidade mesma da natureza. E se ela é natureza, não pode ser transcendência. Para Levinas, este pensamento seria alienante, pois, sob o pretexto de inteligibilidade e de escuta, ele remete à violência escondida da natureza, isto é, natureza seria outro nome apenas da violência humana que se dá na invocação do apelo do ser ou pela atenção que ele requer.⁴⁰ O que Levinas mais critica na ontologia heideggeriana é essa obediência ao anônimo que levaria à tirania (Cf. TI, p. 34). Ele resiste ainda a essa apropriação pelo ser ou à dissimulação de tudo na luz. Heidegger teria privilegiado em excesso a manifestação ou a luz do ser, o que para Levinas pode levar também a um esquecimento de si (Cf. DQVI, p. 80).

Embora Levinas reconheça que Heidegger teria restituído à exterioridade sua condição de irrefutável, ela se perderia no disforme de uma generalidade morna e inquietante. Nas palavras de Petitdemange, “o ser parece se dissolver num elementar caótico. Solitário, o ser não desaparece, mas desfaz as formas e a razão. O ser parece aqui simplesmente a condição do mundo, o qual nasce pela captura e pela representação”.⁴¹ Já em Levinas a resistência é invencível e tão ativa que ela institui o sujeito de modo irrevogável e o vincula ao exterior por uma sujeição que ele não pode desfazer. Outrem se faz presente através da consciência da justiça que não se deixa apagar. Outrem se mostra na expressão, na palavra e no excesso que jamais vem à luz do dia, “ocultação mais secreta que aquela do ser”. A proximidade do Outro, sem nenhum parentesco com o Mesmo, é a diferença. Outrem que vem de um não-mundo e que, no entanto, brilha no mundo quebra a totalidade do ser. Levinas denomina esse desarranjo do mundo causado pelo Outro – traumatismo. É o traumatismo que derruba o processo de apropriação, de repatriamento, de recolhimento. Esta separação seria a própria ética. É a ética que rompe a ontologia e leva ao outramente que ser. É o fato do Outro (um tipo de empirismo como o fato da razão prática de Kant) que estabelece uma “distância incomensurável entre natureza e sociedade”. “É em sociedade, na relação entre seres singulares que se desvanece o horizonte do mundo, que se desmorona o solo do ser, que uma dimensão nova é dada por uma necessidade tão forte como aquela mesma do traumatismo”, diz Petitdemange.⁴² Levinas concebe a

⁴⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁴¹ *Ibid.*, p. 43.

⁴² *Ibid.*, p. 44.

transcendência como ética: “a transcendência é ética e a subjetividade que não é afinal de contas o ‘eu penso’ [...] que não é a unidade da ‘apercepção transcendental’ – é, em forma de responsabilidade pelo outro, sujeição a outrem” (DQVI, p. 113).

Ainda a separação levinasiana rompe com a ordem do ver e do mostrar privilegiada por Heidegger; a passividade do sujeito não se torna um princípio, ela é anárquica. A separação não é a distância, mas uma desordem em que somente o Outro pode preservar do caos ou da violência. A significação é anterior à inteligibilidade. A diacronia temporal como tempo do Outro é o inverso da síntese do tempo. O tempo se rompe no envelhecimento que é o enfraquecimento do sujeito. A tematização é apenas um modo de se dirigir a outrem; ela é saber e crítica ao mesmo tempo. Este desdobramento impede o êxtase livre do sujeito, pois a responsabilidade é anterior à liberdade. A convocação de outrem precede a visão. A anarquia deriva de um outro lugar que não o ser. Para combater uma razão que lhe parece excessivamente segura de seu próprio poder, Levinas introduz uma tensão no logos, um vínculo que precisa ser explicitado entre a transcendência e o que há de mais concreto no mundo. Diz Petitdemange: “se a filosofia grega se estruturou por uma constituição sempre mais aguda do objeto, Levinas quer reativar o pensamento pela consideração no empírico do objeto próximo, irrecusável, sem comparação já que ele fala, outrem. Este face-a-face não desvaloriza a linguagem; mas ele a reanima do interior de sua prática mesma”.⁴³

Voltando ao tema da visão privilegiada pela tradição fenomenológica, ela é vista por Levinas como violência. A violência consistiria na solidão de um olhar mudo, de um rosto sem palavra, na abstração do ver. Neste sentido, o olhar não é respeitador de outrem. A fenomenologia de Levinas privilegia então o som em detrimento da luz. O pensamento como linguagem é pensado analogicamente em relação ao som. A metafísica privilegia a transcendência do escutar em relação ao ver. Derrida recorre a Hegel para quem os sons se deixam ouvir em forma de vibrações que não se dissolvem nem se evaporam como os objetos percebidos pelo olfato, mas o objeto, na audição, permanece intacto apesar do estremecimento que ele deixa ouvir. A audição seria mais ideal do que a vista já que o que é visto não é o ideal em si, mas aquilo que persevera ao contrário em sua existência sensível. A orelha, por sua vez, sem precisar se voltar para os objetos, percebe o estremecimento interior do corpo que é o resultado de uma primeira idealidade vinda da alma, não sendo este estremecimento uma figura material.⁴⁴ O Rosto, em Levinas, fala e a

⁴³ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁴ DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris : Ed. du Seuil, 1967, p. 148.

palavra transcende a visão e sua função de sinal indicando objetos como relação com outrem. É justamente nessa condição de palavra viva da relação com outrem que ela ultrapassa a visão e se destina à audição. A visão só encontra imagens inertes e se fixa no presente congelado da totalidade – ser e história. Em Levinas, o par transcendência e palavra viva se opõe ao par imanência e presente fechado do ver. Podemos ver nessa forma levinasiana de fazer fenomenologia sua maneira de contestar toda uma tradição filosófica tanto empirista como intelectualista que privilegiaram o ver e o mostrar. Feron ressalta que pensar a palavra como mostraçãõ é permanecer ainda nos limites do logos grego.⁴⁵ Daí Levinas pensar a linguagem como “o próprio poder de quebrar a continuidade do ser ou da história” (TI, p. 174). Somente “a atualidade única da palavra a arranca à situação em que ela aparece e que ela parece prolongar” (TI, p. 56). Para Levinas, somente a palavra é temporalização. Derrida sugere aqui a escritura⁴⁶, mas não é justamente a escritura que parece perder este caráter de atualidade viva?

Levinas questiona ainda o fato de em Heidegger o ser-para-a-morte significar a autenticidade do *Dasein*. Levinas aborda a morte em referência ao outro: “a morte significa primordialmente na proximidade mesma do outro homem ou na socialidade” (DQVI, p. 246). Ele retira da morte a condição de estatuto ontológico determinante do sentido, dando-lhe o estatuto de fato contingente uma vez que não posso deixar o outro morrer só (Cf. DQVI, p. 245). Levinas inverte a fórmula heideggeriana de “a morte é a possibilidade da impossibilidade” que, a seu ver, asseguraria a soberania do sujeito para “a morte é a impossibilidade de toda possibilidade”, sugerindo uma limitação da liberdade em nome de uma alteridade que coloca a subjetividade em causa (Cf. DQVI, p. 245). Levinas critica ainda em Heidegger o fato de a coexistência se fundar “sobre a relação com o ser em geral, sobre a compreensão, sobre a ontologia.” E se a “intersubjetividade é coexistência, um nós anterior ao Eu e ao Outro, ela é uma intersubjetividade neutra” (Cf. TI, p. 55).

Desse modo, a ontologia se apresenta a Levinas como uma filosofia da potência cujo poder do logos tende a reduzir o Outro ao registro do Mesmo, submetendo-o ao seu poder ou permitindo-lhe apropriar-se dele pela negação de sua independência. Ela não é a filosofia primeira e por sua tendência neutra e impessoal ela acaba por apagar a diferença dos entes

⁴⁵ FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage*. Grenoble : Éd. Jérôme Million, 1992, p. 63-4.

⁴⁶ DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*, p. 187.

no ser geral e anônimo. Ela se reduz a um movimento no interior do Mesmo, não sendo capaz de inquietar o eu. Define-se como a história da descrição do desdobramento do ser. Ela é o reino da totalidade onde os seres encontram sua verdade no todo. É o exercício ilimitado da liberdade como acontecimento do ser que tende a ocupar todos os espaços. Por essas razões, ela deve ser questionada em sua validade única e absoluta.

Das críticas de Levinas à ontologia, passaremos à sua proposta em *Totalidade e Infinito*, procurando mostrar como o Infinito é a categoria que permite a Levinas sair da totalidade, obrigando não somente a subjetividade a sair do fechamento em si mesma (passo já dado na Parte I), mas também como ele impede a totalização e preserva a pluralidade.

2. O Infinito como ruptura com a totalidade.

Já no início de *Totalidade e Infinito*, Levinas fala do desejo metafísico que me inclina para uma “coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro” (TI, p. 21). A própria natureza do desejo aponta para a existência de uma indigência no ser, para uma falta ou para algo que teria sido perdido. O ser é descoberto como nostalgia e saudade. O desejo metafísico aponta para algo que não pode ser satisfeito, um desejo que não pode ser preenchido, um desejo do além. Se o desejado é invisível, trata-se aí de uma relação com o que não é dado ou com aquilo do qual nem temos idéia. Esta inadequação entre a idéia e a coisa aponta para uma dimensão fora do conhecimento. Esta dimensão - que é o desejo metafísico - mantém então o afastamento entre o eu e o outro e, ao mesmo tempo, ela abre uma dimensão de altura do Outro em relação ao eu (Cf. TI, p. 22-23). A altura será importante para impedir a reciprocidade (como numa relação *eu-tu*) que acabaria por igualar o eu ao tu, permitindo a assimilação de um pelo outro.

A transcendência então se revela a partir das idéias de desejo e de inadequação. Sua característica formal é a de ser outro, separado, impossível de se totalizar numa fusão com o eu. A alteridade do outro assim entendida não se funde em sistema. Por outro lado, ela exige um eu, um termo “cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de entrada na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente. Um termo só pode permanecer absolutamente outro no ponto de partida da relação como eu” (TI, p. 24). A transcendência

mantém sua relação com a subjetividade e não se entende fora dela, sem que uma destrua a outra.

A questão que se coloca é como o Mesmo pode permanecer em relação com um outro sem privá-lo de sua alteridade (Cf. TI, p. 26). Tal relação só é possível se o outro metafísico é feito de uma alteridade que não é formal, nem simplesmente percebido como o inverso da identidade que se produziria a partir da resistência ao Mesmo. Tal alteridade do outro é anterior a toda iniciativa, a todo domínio do Mesmo, “é o outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do outro, o outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria dentro do sistema, ainda o Mesmo” (TI, p. 26).

Para Levinas, a representação dissolve o Outro no Mesmo e assim ela não respeita a alteridade de Outrem. Ele então busca na linguagem uma estrutura que preserve a relação do Mesmo com um Outro, sem que o Outro se perca na representação. Na linguagem, o Outro, mesmo na relação com o Mesmo, “permanece transcendente ao Mesmo”. A metafísica é essa relação do Mesmo e do Outro que se processa “como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de eu – de ente particular e autóctone – sai de si” (TI, p. 27). Eis aí uma relação em que os envolvidos não formam uma totalidade, mas conservam uma distância: a distância do discurso, da bondade e do desejo. Uma relação que não pode ser sintetizada pelo entendimento. O outro se mantém refratário à categoria. Aqui o pensamento não transforma o Outro num objeto, mas consiste justamente em falar a Outrem (TI, p. 28). Levinas denomina religião este vínculo que se constrói entre o Mesmo e o Outro, sem formar uma totalidade (Cf. TI, p. 28).

Por outro lado, a relação metafísica não pode ser caracterizada pela negatividade, pois “a negatividade é incapaz de transcendência” (TI, p. 29). A distância que caracteriza a relação com uma realidade infinitamente distante da minha, como é a relação metafísica com o Outro, não permite que se destrua essa relação nem que esta relação destrua essa distância como aconteceria com as relações mantidas no nível do Mesmo. As identidades do Mesmo e do Outro se mantêm distintas nessa relação metafísica. Essa relação subsiste antes mesmo de qualquer negação ou afirmação e somente ela é que estabelece a linguagem.

Faz-se necessário aqui explicitar o que Levinas entende por metafísica. Ele a toma em seu aspecto de transgressão da fenomenalidade, do mundo e de sua luz. Ela não é abertura para um além, mas a própria experiência do desejo do Infinito capaz de romper com aquilo que se deixa ver. De modo nenhum, ela pode ser, para Levinas, um sinônimo de ontologia, mas aponta para uma dimensão que excede o ser e o discurso que o abriga. Aliás, a metafísica precede a ontologia. Enquanto a ontologia está ligada à totalidade, a metafísica se liga ao Infinito que vem rompê-la, apontando assim para o Bem que é a significação primeira para nosso autor. A metafísica remete para fora da totalidade, abrindo-a à transcendência da altura e do invisível. Ela está voltada para a verticalidade e não para a horizontalidade do mundo. Ela não é apenas uma disciplina filosófica, mas, em Levinas, ela designa a relação mesma com a alteridade enquanto tal. Pertencem ao domínio da metafísica levinasiana os termos desejo, idéia do Infinito, separação, Rosto, etc. Ela se deixa perceber como uma primeira aproximação da ética.

Poderíamos aqui nos perguntar se Platão já não teria visto “no coração do logos a exigência de uma transcendência ultrapassando a totalidade”. De fato, Levinas reconhece em Platão o fato de ter situado o Bem além da essência como podemos ler na *República VI*, 509b onde Platão afirma que “... o Bem não procura somente nas coisas conhecidas o fato de serem conhecidas, mas que seu ser, como sua essência também, lhe vêm de outro que ele, já que o bem não é uma essência, mas ele é ainda mais além da essência, excedendo-o em primogenitura e em potência”.⁴⁷ Levinas reivindica repetir Platão quando ele diz que “não é a consciência que funda o Bem, mas que é o Bem que apela à consciência” (EN, p. 240). Daí a consciência não poder nunca se apropriar do Bem. Esta idéia do Bem além da essência fornece a Levinas a oportunidade de construir uma filosofia do excesso e da desproporção, pensando a alma separada do Bem e o Bem separado da alma. Para Levinas, Platão, ao situar o Bem além da essência, inaugurou a metafísica, deixando ver que a transcendência é uma “saída do ser e da essência que o desvela” (Cf. TI, p. 90). É a partir de Platão que Levinas pôde conceber a transcendência como um ‘Bem em si’ sem relação nenhuma com a idéia de falta, como um desejo que não é jamais satisfeito. Vejamos então como nosso autor entende a ética em constante tensão com a ontologia.

⁴⁷ PLATON. *La République*. Paris: Ed. Gallimard, 1993, p. 351.

O Infinito em Levinas é a exterioridade que brilha no Rosto de outrem e que ele opõe ao poder totalizador do ser que não deixa nada de fora. Não se deixando abarcar pela totalidade, ele é capaz de quebrar seu poder totalizador já que ele é excesso sobre toda totalidade, incapaz de ser contido na idéia de infinito que tenta apreendê-lo. Logo, ele não se dá nem como substância nem como ser, mas por um sentimento infinito jamais saciado que ele denomina desejo.

2.1. Ética e respeito à alteridade de outrem.

A ética seria, para Lévinas, a dimensão que preserva a alteridade de Outrem já que a “tematização e a conceitualização, aliás inseparáveis, não são paz com o outro, mas supressão ou posse do outro” (TI, p. 33). A posse só afirma o outro, negando sua independência. Daí seu esforço de captar no discurso uma relação respeitadora da alteridade, uma relação do desejo metafísico que impede o assassinio do Outro e o mantém numa relação de justiça. Eu e Outrem precisam ser mantidos separados. A relação ética é a única capaz de se dirigir ao Outro em sua exterioridade absoluta. Há uma relação com o ente que precede toda ontologia. “A ontologia supõe a metafísica” (TI, p. 35).

Levinas conclui então que esta relação em que o eu e o outro permanecem separados só é possível através da idéia do Infinito. Na tradição cartesiana, “o ser cognoscente permanece separado do ser conhecido”, isto é, eu e Deus não se confundem (Cf. TI, p. 35). Levinas vê aí o próprio sentido da separação. Tal distância entre mim e Deus é produzida no próprio ser. A consciência cartesiana se mantém separada do infinito que ela pensa, mas que é incapaz de conter. Na idéia do Infinito, o seu *ideatum* ultrapassa a idéia. O Infinito é então o “absolutamente Outro”. Daí que pensar o Infinito ou o transcendente não seja o mesmo que pensar um objeto. Por isso, diz Levinas, é que a “intencionalidade da transcendência é única no seu gênero” (TI, p. 36).

Faz-se necessário aqui determo-nos um pouco mais na leitura que Levinas faz de Descartes. Há, ao mesmo tempo uma continuidade e uma ruptura de Levinas com Descartes no que diz respeito à idéia do Infinito. A continuidade se dá na aceitação da parte de Levinas de que a idéia do Infinito não provenha do sujeito que a possui. A ruptura se dá quando Levinas atribui à idéia de Infinito um sentido ético, retirando-lhe a condição

de idéia inata. Diz Levinas: “essa relação não é aquela que liga o continente ao conteúdo – uma vez que o eu não pode conter o Infinito -, nem aquela que liga o conteúdo ao continente, uma vez que o eu está separado do Infinito. Essa relação descrita de forma tão negativa é a idéia do Infinito em nós” (DEHH, p. 209).

Descartes reconhece que a idéia de Infinito é uma idéia diversa de todas as outras idéias existentes e admite que ela foge ao esquema comum da racionalidade. Diz Levinas: [...] “a idéia do Infinito tem de excepcional o fato de o seu *ideactum* ultrapassar a sua idéia” (DEHH, p. 209). A intencionalidade, neste caso, visa aquilo de que ela não pode dar conta, o Infinito. “O Infinito não entra na idéia do infinito, não é apreendido; essa 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 de sua infinitude” (DEHH, p. 209). Em outras palavras, a representação não pode dar conta do conteúdo do Infinito. A este respeito, pergunta-se Souza: “a desproporcionalidade de seu sentido interno não ocasiona sua imediata implosão racional, mergulhando-a no reino do indizível e do imponderável?”⁴⁸ Estamos aqui diante de uma nova realidade já que a idéia fenomenológica de uma intenção que tem seu ponto de partida sempre num sujeito ‘doador de sentido’ não mais se sustenta uma vez que o sujeito se encontra diante de uma realidade que ele não pode apreender. Vemo-nos aqui, continua Souza, nas fronteiras da racionalidade ao nos depararmos com sua insuficiência. A racionalidade se depara com uma heteronomia, com uma alteridade.⁴⁹ Para Levinas, trata-se de uma ruptura com a totalidade do pensamento racional, uma ruptura com o pressuposto cartesiano do inatismo. Enraizar o Infinito no sujeito seria, para Levinas, integrar o Infinito na totalidade ontológica. Daí sua conclusão de que o Infinito não é uma idéia, um conceito: “esta idéia foi posta em nós. Não é uma reminiscência. Eis a experiência no único sentido radical desse termo: uma relação com o exterior , com o Outro, sem que essa exterioridade possa integrar-se no Mesmo” (DEHH, p. 209).

Mantendo a separação entre Totalidade e Infinito, Levinas impede que o Infinito se integre à lógica do *cogito*, dando-lhe o estatuto de uma realidade “cuja determinação de existência somente é dada em si mesma”. Vê-se aí o esboço de um “princípio de inteligibilidade

⁴⁸ SOUZA, Ricardo Timm. *Sujeito, ética e história – Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 84.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 85.

meta-racional”.⁵⁰ A idéia de Infinito “somente pode ser concebida na ausência de seu conteúdo como tal, ou seja, só pode ser denominada ‘idéia’, quando seu *ideatum* permanece ausente, para além da possibilidade da visão racional, fora do horizonte limitado”.⁵¹ Reduzir o Infinito a uma idéia seria recair na totalização ontológica. Assim, se a ontologia não permite uma “infinita distância entre *idea* e *ideatum* ou, expresso de outro modo, se a ontologia não permite alguma relação não claramente identificável entre o Ser e algo que não possa vir a ser identificado como um outro ser”, faz-se necessário então buscar uma outra via. Qual seria então o conteúdo do Infinito capaz de “não-se-deixar-totalizar”? Seu conteúdo de realidade não pode se fundar numa subjetividade pensante, mas deve ser de uma realidade tal cuja “consistência real, cuja inteligibilidade é sua própria realidade, e não algum esquema de conhecimento”.⁵² Contra o solipsismo cartesiano, Levinas concebe então o Infinito fora de uma unidade fechada, como pluralidade: “a experiência, a idéia de Infinito sustenta-se na relação com o Outro. A idéia de Infinito é a relação social” (DEHH, p. 210). Assim, o Outro é colocado além do poder totalizador da razão. Não podendo ser nem objetivado nem subjetivado, o Infinito oferece uma resistência absoluta aos meus poderes. Daí “seu logos é: Não matarás!” (DEHH, p. 210). Vê-se assim que o Infinito só pode ser concebido como uma resistência ética, como um comando moral diante do qual o eu não tem nenhum poder. “A resistência ética é a presença do infinito” (DEHH, p. 211). O assassinato do outro seria a última tentativa desesperada do eu de eliminar sua alteridade.

Ao conceber o Infinito eticamente, Levinas não só abre uma brecha que lhe permite romper com a totalidade, mas também lhe permite conceber um outro começo para a socialidade que não parte do Mesmo, mas que é instalada pelo Outro no Mesmo. A ética mantém a pluralidade do Mesmo e do Outro sem formar uma totalidade. O que é então a totalidade para nosso autor? Pivatto assim o resume:

a totalidade é o resultado da totalização, obra da Razão e do Mesmo que se desenvolvem, se apropriam e ordenam toda exterioridade, todo transcendente, mesmo a Metafísica, segundo uma ordem, em um sistema, em uma unidade; esta obra de apropriação progressiva, mas inelutável na ontologia, é a obra mesma da imanência. A totalidade é a imanência acabada: tudo no todo, tudo no Um, a multiplicidade na unidade original ou final.⁵³

⁵⁰ *Ibid.*, p. 87.

⁵¹ *Ibid.*, p. 87.

⁵² *Ibid.*, p. 90.

⁵³ *Ibid.*, p. 102.

2.2. A figura radical do Outro: Rosto

Levinas articula várias figuras para dizer o Outro como o Rosto, a expressão, a significância, etc. Pela figura do Rosto, Levinas quer traduzir essa presença do Infinito no finito que se produz como desejo que jamais alcança satisfação. Trata-se de um “desejo perfeitamente desinteressado” que Levinas denomina bondade (Cf. TI, p. 37), ou seja, é “uma presença em face de um rosto”. A linguagem ontológica do dito não pode traduzir essa relação que nosso autor denomina discurso: “o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a idéia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto” (TI, 37). A figura do Rosto em Levinas é uma idéia que ultrapassa qualquer adequação. Seu modo de se manifestar é a expressão, sem que haja aí qualquer distinção entre forma e conteúdo. O Rosto, em sua expressão, só exige acolhida. Denomina-se ética essa relação que não se abre à posse nem ao poder além de salvaguardar o eu que a acolhe. O Rosto se deixa sentir como um apelo que vem do Outro e se traduz no imperativo da linguagem (Cf. TI, p. 38-9).

Comparando as estruturas do fenômeno e do Rosto, o modo de significação do Rosto ultrapassa o da manifestação. No Rosto, Outrem se revela além do que se mostra. Sua expressão se define por um excesso em relação à manifestação. O fenômeno se deixa ver na linguagem e aparece sempre revestido de uma forma. O conceito de forma aparece já em *De l'existence à l'existant*: “a forma é aquilo pelo qual um ser está voltado para o sol – aquilo pelo qual ele tem um rosto, pelo qual ele se dá, pelo qual ele se manifesta” (EE, p. 61). Assim, a forma é a maneira de o fenômeno se manifestar, o que significa que ele não tem sentido a partir de si mesmo, mas através de um sistema de relações ou de um horizonte. A manifestação do fenômeno ocorre através de uma consciência que lhe dá um sentido.

Feron mostra que a noção de rosto de Levinas está mais próxima da noção husserliana de fenômeno que da noção de fenômeno em Heidegger.⁵⁴ O fenômeno se dá no discurso e não

⁵⁴ FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage - L'itinéraire philosophique* d'Emmanuel Lévinas. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1992, p. 50.

no “instante fulgurante de uma intuição”. Isso significa que, para Levinas, a significação deve ser remetida ao seu fundo original, à experiência original de onde ela procede. Feron destaca que Levinas empreende um desenvolvimento contrário ao de Husserl na *Recherche Logique*. Se Husserl realizava “uma redução do sinal à sua significação ideal no monólogo interior suspendendo sua função de índice presente em toda comunicação, Levinas tenta restituir a significação, quer dizer a relação do sinal ao significado, à sua situação concreta na proposição”.⁵⁵ É a relação com o Rosto que torna possível a função mesma do sinal e sua relação ao significado na significação. O rosto é assim a significação primeira, o sentido que orienta as significações fenomenais, a coisa em si, o númeno, o concreto da relação com o Outro (Cf. TI, p. 61-2).

Em entrevista ao jornalista Philippe Nemo da *France Culture*, publicada em *Éthique et Infini*, Levinas diz que não se pode nem mesmo falar de uma fenomenologia do Rosto, pois a fenomenologia descreve aquilo que aparece. Por outro lado, não se deve também falar de um olhar voltado para o Rosto, pois o olhar é percepção e conhecimento. O acesso ao Rosto é acima de tudo ético. A presença do Outro não se reduz às suas características sensíveis de um nariz, um olho, uma frente, pois isto o reduziria a um objeto. Se se guarda apenas a cor dos olhos ou dos cabelos, não se está em relação verdadeira com Outrem, afirma Levinas. O Rosto é “significação sem contexto”. Ele não pode ser visto, pois “não pode se tornar um conteúdo”. A visão procura uma adequação. A significação do rosto nos faz “sair do ser enquanto correlativo de um saber”. A relação com o Rosto é ética e assim seu sentido consiste em dizer: “Tu não matarás!” “A aparição, no ser, destas estranhezas éticas que são justamente a humanidade do homem, é uma ruptura do ser”. A relação autêntica com o Outro é o discurso onde se dá a resposta e a responsabilidade (Cf. EI, p. 79-82).

A significância do Rosto não consiste em se apresentar como um sinal que reenvia a um significado, mas consiste em ser significante a partir de si mesmo. O Rosto então não se situa na ordem da luz ou da manifestação. Não podendo significar a partir de um horizonte, o Rosto não pode ser um dado; ele significa além de todo horizonte. Levinas critica a idéia de horizonte na fenomenologia que desempenharia, ao seu ver, “um papel equivalente ao do conceito no idealismo clássico; o ente surge num fundo que o ultrapassa, como o

⁵⁵ *Ibid.*, p. 51.

indivíduo a partir do conceito” (TI, p. 32). É a linguagem que abre e realiza a transcendência do rosto. A linguagem é “a coincidência do revelador e do revelado no Rosto” (TI, p. 54). Pela noção de Rosto, Levinas quer exprimir positivamente o desdobramento de uma transcendência ou de um além, de um excesso que se abre então “como o acontecimento mesmo da expressão”. Sua manifestação como discurso realiza um excesso de sentido ou uma transcendência com relação à manifestação. O Rosto realiza então a transcendência da linguagem em relação ao mundo dos fenômenos.

Levinas então se propõe descrever uma relação com o Outro que não resulte numa totalidade humana ou mesmo divina, numa totalização da história, mas numa relação em que o outro se mantenha transcendente em relação ao eu. A transcendência em *Totalidade e Infinito* significa assim o sujeito investido de um sentido que ultrapassa qualquer necessidade, de um excesso, isto é, pelo Desejo de uma alteridade irreduzível à sua interioridade. Tal é a relação com o rosto.

2.2.1. Rosto como visitação

Em *Humanisme de l'autre homme*, texto publicado posteriormente a *Totalidade e Infinito*, Levinas retoma o estatuto do rosto provavelmente esclarecendo aspectos levantados a este respeito por Derrida em *Violência e Metafísica*, a respeito do tipo de significância que seria o rosto. Levinas aí esclarece que a epifania de Outrem comporta uma significância própria e independe desta significação recebida do mundo. Outrem não nos vem somente a partir do contexto, mas dispensa esta mediação já que ele significa por ele mesmo. A epifania do rosto é visitação. “O fenômeno é ainda imagem, manifestação cativa de sua forma plástica e muda, a epifania do rosto é viva” (HAH, p. 51). O rosto desfaz a forma em que o ente se dissimula quando ele entra na imanência. Sua manifestação é então um excesso sobre a paralisia inevitável da manifestação. “A manifestação do rosto é o primeiro discurso”. Ele fala vindo de trás de sua aparência, de trás de sua forma, uma abertura na abertura (Cf. HAH, p. 51).

A nudez em que o rosto se manifesta é um despojamento sem nenhum ornamento cultural. O rosto entra em nosso mundo a partir de uma esfera absolutamente estrangeira, a partir de um absoluto. Sua significância é exterior a toda ordem, a todo mundo. O rosto se impõe

como um apelo irrecusável, em sua condição de humildade e miséria apelando à minha altura. A consciência é destronada do primeiro lugar. O rosto coloca a consciência em questão, colocação em questão que não volta em tomada de consciência sobre o que a colocou em questão. O absolutamente outro não se converte em conteúdo da consciência. A visitação do rosto inquieta o egoísmo do eu e desconcerta a intencionalidade que o visa (Cf. HAH, p. 53).

Zielinski diz que o rosto é aquilo que aparece ao fim de uma “redução”: o homem despido de suas qualidades, de sua pertença social de tal modo que sua origem, sua cultura e sua cor são colocadas de lado para que apareça o humano. Ele se desnuda no mundo na pobreza de uma necessidade não-preenchida, correndo o risco de uma desapareção carnal fora do mundo, ele se apresenta como vulnerabilidade. Como a lei moral de Kant que vale independentemente da sensibilidade e de suas disposições como um universalismo sem contexto, o rosto é comando moral e, nesta condição, coloca-se entre parênteses o que ele tem de corpo na sensibilidade. O corpo lhe daria um contexto e uma história, diz Zielinski.⁵⁶ Levinas não estaria assim respondendo às questões de Derrida sobre o rosto que ele parece entender como corpo? E corpo só se entende como corpo próprio, diz Derrida.⁵⁷

A abstração do rosto é visitação e vinda que perturba a imanência sem se fixar nos horizontes do mundo. Não se trata, entretanto, de uma substância que se obtém através de um processo lógico, partindo da substância dos seres, do individual ao geral. Trata-se, ao contrário, de uma substância que, indo em direção a estes seres, não se compromete com eles, mas se retira deles, se absolve. Sua maravilha se mantém alhures de onde ela vem e para onde ela se retira. O Rosto não é um fundo nem um fenômeno, mas a coisa em si. Ele procede do absolutamente ausente. Este ausente não se revela no Rosto onde ele ganha uma significação. A relação que vai do Rosto ao Ausente é fora de toda relação e de toda dissimulação – uma terceira via excluída pelas contraditórias, diz Levinas (Cf. HAH, p. 65).

2.2.2. O Rosto como traço do Outro

⁵⁶ ZIELINSKI, Agata. *Lecture de Merleau-Ponty et Lévinas*. Le corps, le monde, l'autre. Paris : PUF, 2002, p. 180.181.182.

⁵⁷ DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*, Paris : Éd. du Seuil, 1967, p. 169.

A significância do Rosto é uma significância de uma outra ordem, ordem absolutamente irreversível, passado absolutamente terminado: significância do traço. O além de onde procede o rosto significa como traço. Trata-se de uma transcendência que não se muda em imanência. Não há no traço uma correlação entre significado e significação, mas uma irretidão mesmo. A relação do sinal ao significado é da ordem da correlação e conseqüentemente irretidão e assim desvelamento que neutraliza a transcendência. A significação do traço nos coloca numa relação lateral que não se converte em irretidão e que corresponde a um passado irreversível (Cf. HAH, p. 65).

A significância do traço não introduz o ausente na imanência. Ela significa além do ser. Além do ser é uma pessoa que não se define pelo Si-mesmo, pela ipseidade. O além de onde vem o rosto está na terceira pessoa: ele. O pronome 'ele' exprime a inexprimível reversibilidade que escapa a toda revelação bem como a toda dissimulação. Esta eleidade não é um menos que ser, mas ela diz toda a enormidade, todo o Infinito do absolutamente Outro, escapando à ontologia. O traço desarranja a ordem do mundo. Ele vem em subimpressão. Ele deixa um traço partindo, se absolvendo. O traço seria a indelibilidade mesma do ser, toda sua potência em relação a toda negatividade, sua imensidão incapaz de se fechar em si. A altura do absolutamente outro não se deduz do ser do ente, nem de sua revelação. O traço é a presença daquele que jamais esteve lá, daquele que é sempre passado (Cf. HAH, p. 69).

O rosto pode ser nele mesmo porque ele é no traço da eleidade. A eleidade é a origem da alteridade do ser à qual o em-si da objetividade participa, traindo-o. Ser à imagem de Deus significa se achar no traço. Ele não se mostra senão por seu traço. Ir em direção a Ele é ir em direção aos outros que se mantêm no traço da eleidade. É por esta eleidade que o ser tem um sentido (Cf. HAH, p. 70).

A experiência da visitação e da entrada contendo em si mesma seu significado mostra que o além não é um simples pano de fundo, um mundo por detrás do mundo, além de toda revelação. De que tipo é então essa relação com uma ausência que não se revela nem se dissimula? Qual é a ausência que torna possível essa visitação irreduzível ao oculto já que

essa ausência tem um significado em que o Outro não se converte ao Mesmo como acontece no conceito?

O traço que significa sem aparecer, que estabelece uma relação pessoal e ética com a eleidade sob o modo da obrigação e, assim, não revela não se situa no nível da fenomenologia, mas ele interrompe a fenomenologia. A especificidade do traço está em significar fora de qualquer intenção de construir sinal e fora de qualquer projeto do qual ele seria o desígnio. Trata-se de um traço que não se inscreve na ordem do mundo, mas que a transtorna. A forma de ser daquele que deixa um traço é passar, partir, absolver-se (Cf. DEHH, p. 242).

O traço seria a própria indelibilidade do ser demasiado grande para um Eu. Ele obriga em relação ao absolutamente Outro. “Só um Ser que transcenda o mundo pode deixar um traço. O traço é a presença daquilo que nunca esteve lá, propriamente dito, daquilo que é sempre passado” (DEHH, p. 243). Ele não conduz apenas ao passado, mas é a passagem rumo a um passado mais distante que qualquer passado e qualquer futuro que ainda se ordenem no meu tempo; ele conduz ao passado do Outro, “onde se esboça a eternidade...” A presença deste que se retirou, do Ausente, pertence ao presente de minha vida. O que se apresenta no traço do Outro está prestes a se retirar da minha vida e me visita como já absoluto, como Alguém que já passou. “O seu traço não significa o seu passado – como não significa o seu trabalho ou a sua fruição no mundo; é a própria desordem imprimindo-se de gravidade irrecusável” (DEHH, p. 244).

Um tal estatuto do Rosto é que permite uma relação dual sem que o Outro seja reduzido ao eu ou o eu assimilado pelo Outro. Manifestando-se como um comando moral, o Rosto resiste a toda totalização, instaurando uma relação plural. Vemos aí o nascimento latente da socialidade. Voltaremos a esse tópico mais adiante.

3. Rosto e Ética

O Rosto, afirma Lévinas, se faz presente em sua recusa de se tornar um conteúdo, o que impede que ele seja compreendido ou englobado. Por outro lado, Outrem não é também

uma negação do eu. A própria possibilidade de assassinio do Outro remete a uma relação prévia (Cf. TI, p. 173).

Na linguagem, os termos em relação rompem a relação ou a unidade de um gênero e permanecem independentes um do outro. A linguagem detém esse poder de quebrar a continuidade do ser. Aliás, esta linguagem que coloca em relação com o essencialmente transcendente é o discurso. O discurso, ao rejeitar a tematização do Outro, transforma-o em interlocutor. É neste sentido que Levinas afirma que “a estrutura formal da linguagem anuncia a inviolabilidade ética de Outrem”. Esta inviolabilidade ética de Outrem, ele a denomina “santidade” (TI, p. 174).

A relação ética que está na base do discurso não transforma o Outro no Mesmo, mas o Outro permanece absoluto nesta relação. Ela não parte da consciência. Ela coloca em questão o eu e seu ponto de partida é o Outro. Este ser que não pode ser reduzido à esfera do Mesmo se revela como um extravazamento, como o Infinito, sendo que um tal transbordamento se realiza diante do Mesmo. Por isso, a idéia do Infinito se produz na relação com o Rosto. O absolutamente Outro não vem para por um limite à liberdade do Mesmo, mas o convida à responsabilidade.⁵⁸ Vê-se aí uma relação do pensamento finito com o que ultrapassa sua capacidade. Nisto consiste o acolhimento do Rosto. “A idéia do infinito produz-se na oposição do discurso, na socialidade” (TI, p. 176). No entanto, a resistência do Outro não me faz violência. Ela tem uma estrutura positiva, uma estrutura ética. Derrida se perguntará se Levinas não substitui a violência do Mesmo pela violência do Outro. Mas Levinas esclarece que não se trata de anular o eu, mas de acolher o Outro em sua morada, o que não seria possível sem o eu.

A resistência ética é uma relação com algo absolutamente Outro. Diante do absolutamente Outro, eu tenho duas alternativas: tentar destruir sua alteridade pela tematização ou tentar

⁵⁸ Levinas retém a positividade da idéia cartesiana de infinito, uma idéia colocada no ser separado pelo infinito, uma idéia anterior a todo pensamento finito e exterior em relação ao finito. Quanto a Kant, diz Levinas que a idéia do infinito é um ideal da razão, a projeção das suas exigências num além como o acabamento ideal do inacabado. Não se fala aí de uma experiência do infinito pelo inacabado. É o infinito que supõe o finito que alarga infinitamente. Quanto a Hegel, Levinas diz que o infinito significa a exclusão de todo outro, pois ele engloba todas as relações. A relação de um particular com um infinito equivaleria à sua entrada no Estado, ou seja, para ser infinito, o particular teria de negar sua finitude. No entanto, a tirania do Estado não impede o protesto do indivíduo cuja razão não reconhece no Estado seu destino impessoal. O infinito hegeliano ao qual o homem se opõe em sua tentativa de englobá-lo é, para Levinas, a finitude do homem perante os elementos, o homem invadido pelo *il y a* cujo trabalho transforma o outro dos elementos no Mesmo (Cf. TI, p. 175).

destruí-la totalmente pelo assassinio. “Se a resistência ao assassinio não fosse ética, mas real, teríamos uma percepção dela com tudo aquilo que na percepção redundava em subjetivo”, afirma Levinas (TI, p. 178). Neste caso, permaneceríamos na consciência da luta e jamais entraríamos em relação com Outrem. Tal relação com Outrem ultrapassa a consciência da luta, pois a epifania do Rosto é ética. A guerra supõe a paz como “presença prévia e não alérgica de Outrem”; ela não é a realidade primeira (Cf. TI, p. 178). O Rosto permite então entrever o ser como fraternidade, situação primeira que antecede a luta em que um se opõe ao outro ou se afirma contra o outro.

O infinito que se apresenta como rosto na resistência ética não se defende de sua nudez e de sua miséria. É na compreensão dessa miséria e dessa fome que se instaura a proximidade do Outro. É desse modo que a epifania do infinito é expressão e discurso. Só na expressão um ser pode se apresentar a si mesmo e apelar a mim. O Rosto aqui é solicitação, interpelação, sem forma, sem imagem, sem manifestação, sem mediação, mas nudez, miséria e fome. Ele apela ao meu desejo. Esta manifestação em que o manifestante assiste à sua própria manifestação é exposição à resposta ou à pergunta do interlocutor. O ser, em sua expressão, não tira nem limita minha liberdade, mas, ao contrário, a promove, suscitando minha bondade. Esta ligação entre a expressão e a responsabilidade nos remete a uma função da linguagem anterior ao próprio desvelamento do ser. Diz Levinas: “o rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma ‘interioridade’ permite evitar” (TI, p. 179). Conclui-se daí que a ética precede a ontologia uma vez que o conhecimento não tem como fundamento o desvelamento do ser, mas a relação com o ente que se exprime (TI, p. 180).

Se a ética é a filosofia primeira e se distingue da ontologia, como defini-la? Ética se distingue de moral e é definida como

uma relação entre termos onde um e outro não estão unidos por uma síntese do entendimento nem pela relação de sujeito a objeto e onde, no entanto, um pesa ou importa ou é significativa para o outro, onde eles estão ligados por uma intriga que o saber não poderia esgotar ou deslindar (DEHH, p. 275, nota 184).

3.1. Do intencional ao ético

Em *Linguagem e Proximidade*, Lévinas descreve o discurso como “relação com uma singularidade colocada fora do tema do discurso e que não é tematizada pelo discurso, mas aproximada” (Cf. DEHH, p. 274). O discurso e sua obra se apoiariam assim não no conhecimento do interlocutor, mas na sua proximidade. Mas a proximidade deve ser entendida não como contigüidade espacial que é sua possibilidade de se fazer visível a um terceiro, mas ela é “por si mesma significação”. “O sujeito entrou na abertura da intencionalidade e da visão. A orientação do sujeito sobre o objeto fez-se proximidade, o intencional fez-se ética” (Cf. DEHH, p. 274-5). É justamente o rosto humano que opera esta mudança do intencional em ética uma vez que o aproximar rompe a consciência e o saber. O acesso ao sensível é então dado pela proximidade e não pelo saber. A linguagem ética é o sentido mesmo deste aproximar cortando sobre o saber ou ainda o rosto cortando sobre o fenômeno (Cf. AE, p. 192). É no aproximar que a descrição fenomenológica encontrará o próximo portador do traço de uma retirada que o ordena rosto. Pode-se dizer que o ponto de partida de Levinas é a fenomenologia, mas esta o leva à ética.

É a fenomenologia que leva ao retorno da intencionalidade em proximidade. Diante do paradoxo do rosto, a palavra se retira da manifestação e irrompe em linguagem ética. Para Feron, trata-se de uma nova forma de fenômeno em que outrem, embora apareça num dito, “se revela de si mesmo em se exprimindo, emerge do horizonte do mundo significando como Dizer”. Em Outrem, a manifestação se faz expressão, isto é, “aquele que eu viso se manifesta de si mesmo como aquele que já me visa”.⁵⁹ Mas todo este processo se passa na linguagem e deve ser apreendido no seio mesmo da linguagem. É nela que se deve procurar o vínculo entre o fenômeno e o rosto na estrutura dizer/dito. Assim também não há oposição nem ruptura entre fenomenologia e ética. Derrida, em *Adieu à Emmanuel Lévinas*, fala de uma interrupção da fenomenologia pela ética. Feron prefere falar de uma

inversão do curso da descrição fenomenológica. Tomando apoio sobre a intencionalidade onde o sujeito se vira em direção aos objetos, a descrição encontra também outrem, cujo rosto visa por sua vez o sujeito para além de toda relação objetivante, e reencontra em definitivo a subjetividade mesma, mas de qualquer forma invertida, enquanto Si encurralado a si-mesmo na proximidade.⁶⁰

⁵⁹ FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage*, p. 275.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 276.

A ética é assim descoberta como a outra face do fenomenológico. A manifestação ganha assim duas faces: a da manifestação e a da proximidade. A ética impõe então um retorno ao pré-original, ao horizonte de toda significação que, aliás, é a linguagem. Se a linguagem é manifestação e ganha sua forma no dito, será necessário remontar à sua fonte primeira que é o Dizer. O Dizer não se deixa ver em manifestação, mas ele é a relação mesma na proximidade, ele é um excesso de sentido com relação ao dito e ele apenas se insinua no dito. É somente neste nível do Dizer que a idéia ética de responsabilidade pode ganhar um sentido. A noção de traço surge justamente a partir desta relação entre a fenomenologia e a ética cuja origem deverá ser buscada também na origem da linguagem.

3.2. Fenômeno e Rosto: Fenomenologia e Ética

Feron compara ainda as estruturas do fenômeno e do rosto. O primeiro se mostra a partir de um contexto, se manifesta no espaço iluminado do ser requerido pelo desvelamento enquanto o rosto se revela através de uma ausência ou de uma retirada da presença, transcendendo toda compreensão de um ego. O traço que ambos têm em comum é a referência a uma subjetividade. Enquanto o fenômeno exige um eu que recolha sua manifestação, o rosto requer um eu que o acolha. Feron examina a etimologia destes dois termos “recolher” e “acolher” e diz que ambos vêm do verbo latino *legere* e do grego *λέγειν*, colocando ambos em relação com o logos e a linguagem. O fenômeno é manifestação que exige ser dita e o rosto convida a uma resposta. Diz Etienne Feron:

assim como o fenômeno reenvia ao *Dasein*, exprimindo a relação entre a apropriação de si e a alteridade em forma de diferença ontológica, assim também o rosto define, antes que uma qualidade ou uma quiddidade de outrem, uma relação com o eu que me empurra à minha ipseidade de único, mas onde se apresentando como outro, outrem interrompe a identificação do eu no Mesmo.⁶¹

Em ambos os casos, parece se tratar de uma “transcendência na imanência”. Se em Lévinas, esta “transcendência na imanência” é o “despertar do Mesmo pelo Outro” (Cf. DQVI, p. 47) e esta vigilância se produz como expressão (Cf. TI, p. 277), então tudo se

⁶¹ *Ibid.*, p. 279.

coloca em torno do problema da linguagem, conclui Feron.⁶² O mesmo autor mostra ainda a proximidade entre o conceito de fenômeno em Heidegger e o de rosto em Levinas. Heidegger teria definido fenômeno em *Ser e Tempo* como “aquilo que se mostra por si mesmo”. Assim como o fenômeno se desvela, saindo do escondido para se manifestar de si mesmo, também o rosto perfura a forma pela qual ele aparece, rasgando o véu seja de minha experiência seja da entidade que apreende meu olhar intencional, se revelando a partir de si mesmo. Mais uma vez, vê-se que não há antagonismo entre a fenomenologia e a ética, mas ambas se encontram na noção de rosto. A linguagem seria a fonte de significação de ambas ou de todo sentido ou ética e fenomenologia seriam duas modalidades de uma profundidade original do sentido que, por sua vez, se produz na intriga própria da linguagem, conclui Feron.⁶³ O par Dizer/dito se deixa pensar como ética e fenomenologia. Se a verdade se constitui no logos por meio de questões e de respostas que desdobram o discurso, este mesmo discurso, por outro lado, se diz na proximidade – lugar onde se produz a significação ética original – onde o eu é convocado à responsabilidade. Assim, o rosto está inseparavelmente ligado à linguagem que é onde ele significa e se liga à intencionalidade (entendida como dizer correlativo de um dito) cuja ‘doação de sentido’ exige a linguagem.⁶⁴ Daí Lévinas se perguntar se o rosto não se mantém ao mesmo tempo na representação e na proximidade (AE, p. 241). O próprio Levinas responde sua questão: “o rosto persegue e se mostra: entre a transcendência e a visibilidade/invisibilidade” (AE, p. 246). De fato, em *Linguagem e Proximidade*, a ética “indica uma inversão da subjetividade [...] como subjetividade que entra em contato com uma singularidade excluindo a identificação no ideal, excluindo a tematização e a representação, com uma singularidade absoluta e como tal irrepresentável” (DEHH, p. 275). Logo, nenhum dos conceitos de Levinas se entende fora da relação com o rosto e, portanto, fora da questão da linguagem. Se a linguagem exige dois interlocutores, a proximidade é este espaço intersubjetivo. Para Feron, a fenomenologia é a vigilância da linguagem.

Podemos aqui tentar explicitar o que é a fenomenologia levinasiana. Levinas reivindica fidelidade ao método de Husserl mesmo quando ele diz que a ética deve interromper a fenomenologia para não trair o Infinito e outrem em seu rosto. Levinas se liga também ao modo como Heidegger faz uso do método fenomenológico e partilha de sua crítica quando

⁶² *Ibid.*, p. 279.

⁶³ *Ibid.*, p. 280.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 282-4.

este diz que Husserl acabou por subordinar todos os fenômenos à ordem teórica do objeto, o que acaba por reafirmar também a soberania da consciência que se impõe como absoluta. Embora Levinas reconheça o mérito de Heidegger de ter liberado os fenômenos da tutela do teórico e de ter buscado retirar a consciência da posição central e absoluta em que Husserl a teria colocado, ele teria, no entanto, se mostrado surdo aos apelos éticos do Infinito. Daí Levinas ter radicalizado mais que seus ex-professores no que diz respeito à impossibilidade mesma de fixação em entidades permanentes e fechadas e ter insistido sempre num excesso de sentido presente em todo sentido. Os recursos do método fenomenológico de Levinas são a hipérbole e a anarquia, sendo que a hipérbole consiste em sublimar uma idéia para retirar dela o significado que, à primeira vista, ela esconde.

Petrosino mostra como para Levinas, a fenomenologia husserliana procura a fonte de todo sentido e ele encontra na questão da origem do sentido a problemática própria da fenomenologia. O próprio trabalho de Levinas tem como uma de suas questões fundamentais a origem do sentido. Se em Husserl, o sujeito intencional está na origem de todo sentido e a consciência é o fenômeno mesmo do sentido, a idéia de intencionalidade é a idéia central de toda fenomenologia. Para Levinas, no entanto, a relação da intencionalidade com as coisas não é uma relação entre objetos reais, mas um ato de atribuir um sentido. Ele recusa toda interpretação que vê na intencionalidade uma simples relação entre sujeito e objeto, pois neste caso o objeto seria constituído anteriormente ao ato da intencionalidade e seria “autônomo em relação à intenção subjetiva”. Na fenomenologia husserliana, o objeto aparece como determinado pela estrutura de pensamento que o apreende, tornando-se o objeto um momento mesmo do fenômeno do sentido. A estrutura da intencionalidade implica, ao contrário, um horizonte. Petrosino mostra que o que está em discussão na fenomenologia não é o objeto, mas “nossa maneira de nos relacionar ao objeto e de o identificar”. Para Petrosino, o fato do sentido em Husserl é “caracterizado pelo fenômeno da identificação, processo em que o objeto se constitui”. “Pensar é para Husserl identificar”. “O ato objetivante é uma síntese de identificação graças à qual toda a vida espiritual participa da representação”. Para Levinas, a significação da afirmação fundamental de toda fenomenologia é a de que “todo sentimento é sentimento de um sentido, todo amor, amor de um amado, todo desejo, desejo de um desejado, toda compreensão, compreensão de um compreendido”.⁶⁵ Para Levinas, todo o

⁶⁵ PETROSINO, Silvano e ROLLAND, Jacques. *La Verité Nomade*. Introduction à Emmanuel Levinas. Paris : La découverte, 1984, p. 120-121.

movimento da fenomenologia está centrado em torno da questão da origem do sentido e da intencionalidade.

Na leitura levinasiana da fenomenologia, toda a filosofia da existência é uma consequência do conceito de intencionalidade e também Heidegger é devedor da fenomenologia husserliana. Diz Petrosino: “o sentido, enquanto determinado por uma consciência sempre situada, é condicionado por esta situação mesma. O horizonte implícito na intencionalidade, compreendido como *sinngabung*, é a situação do sujeito doador de sentido”.⁶⁶ A crítica que Levinas faz ao idealismo clássico é que aí o espírito se afirma como o sinal de referência de toda verdade e “a anterioridade do espírito em relação com as coisas é condição da significação destas mesmas coisas”. Ao colocar o espírito como anterior às próprias coisas, o idealismo se afirma como uma doutrina da dignidade humana, mas essa dignidade “encontra sua justificação última na razão”. Em Descartes, o homem se compreende graças a um princípio que lhe é exterior, pois a idéia do Infinito é anterior ao pensamento que vem pensá-la. Assim, “a condição da existência distingue-se da própria existência” (DEHH, p. 121). Para Levinas, a fenomenologia de Husserl e o pensamento de Heidegger são “o paradoxo de um idealismo sem razão”. Para Husserl, a razão equivale à experiência e a fenomenologia identifica na posição da consciência, em sua existência – e não na idéia do perfeito como em Descartes – “o critério permanente de abordar o real”. O sentimento, por exemplo como obscuridade da vida psicológica será para a fenomenologia uma característica positiva, pois a obscuridade também o constitui enquanto sentimento (DEHH, p. 115). A fenomenologia, para Levinas, abandona uma transcendência condicionada pela idéia do perfeito e evolui em direção a uma filosofia da existência, procurando a “significação do finito no finito mesmo”. Assim, em Heidegger a significação de toda situação humana é imanente a esta situação e a questão do ser se põe no interior mesmo da existência. Para Levinas, sem a concepção husserliana da intencionalidade, não seria possível compreender a afirmação de base do pensamento de Heidegger, “segundo a qual a compreensão do ser é um modo da existência humana, ou segundo o qual “o ser é de tal maneira que, sendo, ele compreende o ser”. Esta estrutura não tem mais nada de teórico. “A compreensão do ser é a característica e o fato fundamental da existência humana”. A consequência disso está para Levinas na “impossibilidade da incompreensão”, o que significa a impossibilidade do irracional, do

⁶⁶ *Ibid.*, p. 121.

anárquico, a impossibilidade de toda fratura. Nada poderia então escapar à inteligência do real se tudo é compreensão. A incompreensão ou o irracional seria um modo deficiente da compreensão (DEHH, p. 98).⁶⁷

Toda a crítica de Levinas à tradição filosófica do Ocidente se centra naquilo que ele denomina incapacidade de manter a verdadeira transcendência, a relação entre o Mesmo e o Outro, o absolutamente Outro. Os conflitos entre o Mesmo e o Outro teriam sido resolvidos graças à teoria, através do conceito que reduz o Outro ao Mesmo. A filosofia ocidental se caracteriza pelo primado do Mesmo e pela co-pertença entre o ser e o pensamento que o pensa. E tanto Kierkegaard como Husserl e Heidegger seriam, para Levinas, continuadores fiéis dessa tradição. Com relação a Husserl, Levinas se distancia dele quando o critica quanto à identificação entre o conceito de representação e o de ato objetivante. Levinas vê neste primado de atos objetivantes afirmado por Husserl um imperialismo da teoria. Em *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Levinas escreve: «pela matéria somente o objeto aparece e a matéria é sempre aquela de um ato objetivante. Conseqüentemente, o mundo existente, que nos é revelado, tem o modo de existência do objeto que se dá ao olhar teórico. O mundo real, é o mundo do conhecimento» (TIPH, p. 98). Para Levinas, a presença do ato objetivante, ato de identificação, na base de toda intenção, inclusive daquelas que não têm nada de intelectual, significa que se interpreta a totalidade da vida espiritual sob o modelo da luz. Neste caso, o sentido é a luminosidade e por isso se pode falar de visão, de luz a propósito de toda apreensão. É a “luz que torna possível este encobrimento do exterior pelo interior, que é a estrutura mesma do *cogito* e do sentido”. E o “milagre da claridade é a essência: pela luz, o objeto, vindo todo de fora, está já diante de nós no horizonte que o precede; vem de um fora já apreendido e se torna como se viesse de nós, como comandado por nossa liberdade” (EE, p. 75-76).⁶⁸ Levinas vê aí o imperialismo da teoria.

Para Levinas, em Husserl o objeto não é abordado a partir da realidade objetiva, mas de sua natureza de sentido. Por isso, a fenomenologia procurará libertar a noção de existência da estreiteza do objeto natural, substituindo essa noção pelo horizonte de pensamento onde os objetos são pensados e colocados (Cf. DEHH, p. 48). Para Levinas, a fenomenologia se define pela busca deste horizonte. A redução filosófica, ao suspender a evidência do

⁶⁷ *Ibid.*, p. 124.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 130.

mundo, chega à consciência como a única certeza possível. Só se chega a um mundo autêntico através da libertação preliminar deste mundo. Uma vez libertada do peso do mundo, a consciência pode reconstruir o mundo sobre bases autênticas. Após a consciência se descobrir como origem e fonte de todo sentido, a fenomenologia se preocupa em reconquistar o mundo, tomando como ponto de partida esta origem. Trata-se de reconquistar um mundo constituído por um pensamento (DEHH, p. 49). A consciência ganha assim uma existência absoluta. Não há, para Husserl, nenhuma forma superior ao pensamento que possa dominá-lo. É neste sentido que Husserl acaba pensando o sujeito como uma mônada (DEHH, p. 60).

Assim, para Levinas, a fenomenologia husserliana e conseqüentemente a ontologia fundamental de Heidegger é a negação do irracional. Logo, também o estrangeiro enquanto dotado de sentido encontra sua referência última e sua significação na subjetividade. Isso para Levinas significa a supressão da exceção do Outro enquanto Outro, separado do Mesmo se o sentido é sempre um sentido do sujeito.

Ainda uma segunda crítica de Levinas à fenomenologia diz respeito à noção de intencionalidade acusada de ser desencarnada e neutra por não desenvolver uma análise da estrutura do sujeito e por não situá-lo num mundo que o circunda. A fruição é aí ignorada. Para Levinas, o dado em Husserl não somente é o que não vem de nós, mas também o que é recebido por nós, isto é, ele é o termo de uma intenção. Não somente a consciência intencional está voltada para um objeto, mas também este objeto está à nossa disposição. A intenção não é apenas um movimento para fora, mas também para dentro quando o sentido é apreendido e compreendido. Embora a intencionalidade volte o Mesmo para o Outro, ela o faz somente para o relacionar ao sujeito. Logo, o Outro é deduzido a partir do Mesmo. A representação tem assim um lugar privilegiado na obra da intencionalidade.

A conclusão que Levinas tira da fenomenologia de Husserl é que ela é uma filosofia da liberdade que se realiza como consciência e se define por ela, uma liberdade anterior ao ser e em relação à qual o ser se constitui (EE, p. 49). Esta liberdade é compreendida por Levinas como liberdade em relação ao mundo, aos outros e em relação ao diferente, mas esta liberdade é aquela da solidão. Sendo a origem do sentido, o sujeito em sua anterioridade em relação ao real, significa por si mesmo e sua certeza se afirma na solidão. Levinas busca um sentido de todos os sentidos capaz de superar a solidão em que os

indivíduos, fechados em sua própria autonomia, se acham separados uns dos outros pela indiferença que, ao invés de reconhecer a riqueza da diferença e da alteridade, se torna angústia da solidão.

A crítica a Heidegger, já colocada no início do capítulo, é que o ente é visto sempre a partir do ser em geral, isto é, eu o compreendo a partir de sua história, de seu meio, do seu cotidiano. O que escapa sempre à compreensão é o ente. Para Levinas, isso significa que compreender o ente particular é se colocar já além deste particular. O particular não é assumido “como um excesso único e insubstituível no interior da economia do ser, mas o tem por um momento cuja significação é dada por aquela mais ampla e mais compreensível do ser em geral”.⁶⁹ O que é negado aí é a significação do Rosto. Um ente sem Rosto só pode ser definido pela totalidade da qual ele participa. Ao subordinar a relação com o ente (e assim a relação com o Rosto) à relação com o ser em geral, a ontologia heideggeriana se torna uma filosofia do neutro. No ser neutro e anônimo, as particularidades perdem sua individualidade. Daí a ontologia heideggeriana ser incapaz de manter a distância, de aceitar o diferente em sua diferença e assim de respeitar a alteridade de outrem.

Ainda um último ponto que mostra o vínculo da filosofia de Levinas com a fenomenologia husserliana se encontra na compreensão da multiplicidade. A criação, concebida por Levinas, como múltipla tem como sua condição a abertura ao diferente, a impossibilidade de se fechar em si mesmo. A criatura seria esta abertura mesma. O Rosto enquanto resistência à minha posse e enquanto ele impede o fechamento em mim mesmo é um reconhecimento da multiplicidade. Levinas afirma: “a diferença entre o Mesmo e o Outro é a não-indiferença pelo outro da fraternidade” (NP, p. 88). O evento fundamental da subjetividade não é a presença, mas o dizer enquanto pura exposição ao outro. O dizer é “a significação que não se esgota em simples ausência de intuição e de presença” (NP, p. 88). A significação é a estrutura mesma da criação enquanto estruturada como exterioridade. Diz Petrosino: “a significação é o evento da exterioridade como Rosto”⁷⁰ Já mostramos no início do capítulo como essa significação da exterioridade coloca em questão a própria liberdade constituinte. A linguagem procede de outrem e supõe a inteligência da primeira significação que antes de ser ‘consciência de’ é sociedade e obrigação (Cf. TI, p. 185). Ao

⁶⁹ *Ibid.*, p. 134.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 144.

colocar a presença de outrem como fonte de toda significação, Levinas se distancia de Husserl, substituindo a *sinngebung* husserliana por uma *sinngebung* ética. Para Levinas, tanto a fenomenologia husserliana como a ontologia heideggeriana mostram a falha do pensamento ocidental quanto ao problema do sentido. O próprio Levinas o afirma: “não é pelo fato de, entre os seres, existir um ser pensante estruturado como Eu, prosseguindo objetivos, que o ser ganha uma significação e se torna mundo; é porque na proximidade do ser se inscreve o vestígio de uma ausência – ou do Infinito – que existe abandono, gravidade, responsabilidade, obsessão e eu” (DEHH, p. 285). Ao colocar a significação como ética, Levinas se distancia de Husserl, embora, creio eu, fiquem claros seus vínculos com o método fenomenológico até o fim. Para concluir podemos passar a palavra ao próprio Levinas que afirma:

eu penso que, apesar de tudo, o que eu faço, é fenomenologia [...]. A fenomenologia [...] é reconduzir as coisas em si ao horizonte de seu aparecer, de sua fenomenalidade, fazer aparecer o aparecer mesmo atrás da quiddidade que aparece [...]. Eis o que resta, mesmo quando a intencionalidade não é mais considerada como teórica, mesmo quando ela não é mais considerada como ato. A partir da tematização do humano, se abrem dimensões novas, essenciais ao sentido pensado. Todos aqueles que pensam assim e buscam estas dimensões para encontrar este sentido fazem fenomenologia (DQVI, p. 139-140).

4. Ética levinasiana versus Ética kantiana.

Levinas não pode ser situado apenas numa ruptura com a tradição filosófica que ele critica. Chegaria mesmo a dizer que ele não rompe totalmente com a tradição filosófica, embora ele a questione radicalmente em muitos aspectos. Além de se situar muito proximamente a Husserl, Levinas também se aproxima em vários aspectos de Kant. Vejamos alguns dos paralelos entre as éticas levinasiana e kantiana, embora seja inevitável, ao procurar os paralelos, ressaltar também as diferenças.⁷¹

Ambos os autores reconhecem os limites da razão teórica e situam a moral fora do conhecimento teórico. Ambos situam a fonte da moral no sujeito independente de seu grau de instrução. Kant entende a moralidade como um sentimento universal presente em todo

⁷¹ Valer-me-ei, em boa parte, para expor as aproximações e as diferenciações entre Kant e Levinas do trabalho de Catherine Chaliel: *Pour une morale au-delà du savoir – Kant et levinas*. Paris: Albin Michel, 1998.

coração humano, pois o princípio da beleza e da dignidade da natureza humana é comum a todos os homens. A fonte da moral kantiana é a boa vontade e não o saber.⁷² A diferença que se percebe entre os dois se situa na idéia de princípio. Levinas não reconhece nenhum princípio capaz de guiar o comportamento moral, mas ele vê no encontro com a pessoa singular do outro a ocasião que desperta o homem para a consciência de sua própria dignidade. É o Outro que se apresenta como um imperativo moral, exigindo de mim uma responsabilidade infinita. Kant, por sua vez, rejeita qualquer forma de heteronomia que minaria pela base a autonomia humana.⁷³ O comando moral kantiano é um fato da razão, um sentimento inato à natureza humana (a lei moral está em nós!)⁷⁴ enquanto Levinas reconhece que a ‘voz da consciência ética’ excede as capacidades e os poderes da consciência. Uma razão totalmente autônoma capaz de dar a si mesma suas leis ⁷⁵– como Kant a concebe – impediria, para Levinas, o encontro com a alteridade e impediria Outrem de colocá-la em questão. Levinas reconhece uma anarquia na obediência a um comando que não passa necessariamente pelo exame prévio da consciência reflexiva. O uso da anarquia por Levinas deixa ver que a moral começa numa empresa do Bem que se apodera do sujeito antes mesmo que sua consciência o requeira e essa requisição do Bem sobre mim se dá no instante concreto do encontro com a singularidade de uma pessoa. Contrariamente a Kant, a moral não começa pelo estabelecimento de princípios morais universais. Não há uma resposta universal elaborada pela razão capaz de orientar o sujeito em cada situação específica, mas é uma situação concreta que obriga o sujeito a responder e sua resposta será única, jamais alcançando a universalidade.

Uma outra afinidade entre os dois autores se pode ver no agir moral desinteressado. Ambos reconhecem que o agir moral não pode ser movido por interesses, mas unicamente pela intenção de realizar seu dever. Mas se o sujeito animado de uma boa vontade deve querer que suas máximas de ação se tornem leis universais como manda o imperativo categórico kantiano⁷⁶, Levinas vê aí uma dificuldade. Um princípio universal não conhece exceções e isso leva ao respeito pela idéia de humanidade presente numa pessoa e não necessariamente ao respeito pela pessoa singular que tem um nome e um rosto singulares.

⁷² KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. (Tradução de Paulo Quintela). Lisboa: Edições 70, 1997, p. 23. 80.

⁷³ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. (Tradução, introdução e notas de Valério Rohden). São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 55 et seq.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 67 et seq.

⁷⁵ KANT. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes.*, p. 85.

⁷⁶ KANT. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 81 et seq. e *Crítica da Razão Prática*, p. 51.

Levinas se pergunta se o princípio abstrato de uma universalidade moral não impede justamente o encontro com a carne vulnerável de cada um, com a pessoa única e insubstituível que eu encontro. Será que a universalidade não comprometeria a unicidade dos indivíduos? A fome do outro que se posta diante de mim me dispensa da pergunta se minha ação está ou não de acordo com a regra da universalidade. Não se trata de dispensar a universalidade que Levinas admite necessária diante das exigências de um terceiro, mas de situá-la sempre como secundária em relação ao cuidado que devo ao outro, diante das exigências de um Rosto. A lei universal será necessária e Levinas não a dispensa, pois isso significaria o abandono da filosofia, mas ele chama a atenção para o fato de o sujeito moral ter de velar pela unicidade das pessoas concretas, sob o risco de cometer uma injustiça justificada pela lei da universalidade.

Kant entende ainda a legalidade como a conformação da conduta exterior ao dever, sem que isso exija a intenção interior de respeitar o dever porque ele é dever. Já para Levinas o comando moral de não matar deve ser respeitado não por causa da impossibilidade de transformá-lo em lei universal, mas porque esse mandamento procede da exterioridade absoluta. O critério kantiano da boa vontade se ampara na concepção cristã que coloca o acento sobre a intenção do coração (Cf. Mt. 5,8). Para Levinas, o decálogo não vem do sujeito, mas da exterioridade. Assim, seria o temor de Deus que faz o sujeito respeitar a norma moral e não sua vontade própria. Na ética kantiana, obedecer uma lei exterior ao sujeito seria permanecer na menoridade moral. A legalidade é vista por Levinas apenas como o segundo momento da moralidade, o momento em que se deve tomar em conta a universalidade humana. O sujeito desperta para a moral diante da pessoa singular do outro e não pela submissão a princípios abstratos universais. Não é a boa vontade que torna um ato moral, mas a obrigação que o outro me impõe de responder às suas necessidades. É no face-a-face do encontro com o outro que o sujeito se descobre habitado pelo Infinito sob o modo de uma responsabilidade que ele não escolheu, mas que o investe.

Uma outra proximidade entre os dois filósofos encontramos na idéia de que o homem tem uma inclinação natural para o Bem e nenhum mal é capaz de destruir completamente essa sua disposição natural ao Bem. Para Kant, isso é um fato da razão pura prática. O mal então é secundário. Levinas, no entanto, procura suavizar a violência de um imperativo moral ao qual Kant atribui um aspecto terrível, dando-lhe um aspecto mais sutil e suave. É a fraqueza e a vulnerabilidade do Outro no rosto que me inquietam e questionam minha

auto-suficiência, meu direito ao ser. Através da teoria do mal radical, Kant admite uma inclinação humana ao mal, embora essa inclinação não possa ter sua fonte na razão humana. Assim, o mal jamais é escolhido conscientemente. O mal, para Kant, consistiria em submeter a universalidade da lei moral aos interesses particulares de uma pessoa. O mal então se explica pela liberdade. Para Levinas, o mal se faz presente no sujeito através do corpo que resiste ao Bem. Pelo corpo, o eu se sente tentado à irresponsabilidade egoísta. A diferença entre os dois autores está na forma de deter o mal. Levinas não crê que a boa vontade e a submissão aos princípios universais da razão sejam capazes de deter o egoísmo, mas é justamente o encontro com a fraqueza do outro que me obriga a sair do egoísmo. Diante do outro, sou obrigado a me desinstalar do meu mundo fechado e egoísta para socorrer as necessidades do outro. O mal, no entanto, em Levinas tem sua fonte no egoísmo do eu que se apresenta como fonte autorizada de valores. O homem se vê tentado a romper a aliança e a se orientar por sua própria vontade e seus próprios interesses. Aqui encontramos um outro ponto de afinidade entre nossos autores. Levinas reconhece que Kant encontrou um sentido para o humano fora do ser, fora do saber da ontologia. O sentido para ambos não é sempre um acontecimento do ser. A moral aponta para uma outra racionalidade que não a ontológica.

Quanto a outrem na ética kantiana, ele também é fonte da moral já que se respeita nele aquilo que o torna semelhante a mim, isto é, sua humanidade já que ele também é o autor da lei moral. Outrem, tanto quanto eu, merece respeito devido à sua condição de autor da lei moral e não pelo fato de sua pessoa singular, como se vê na formulação do imperativo prático: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”.⁷⁷ Levinas se pergunta se é suficiente respeitar no outro o autor possível da lei moral para pensar sua dignidade e sua pertença à humanidade. Levinas questiona em Kant esse interesse totalmente puro, pois ele vê um egoísmo em todo ‘interessamento’, em todo ser. A moral levinasiana tem por função justamente questionar e inquietar todo ‘interessamento’. A moral deve começar pelo ‘desinteresse’, pela pura gratuidade que ela introduz no ser. O apelo do Bem adia o retorno sobre si e obriga sem o ‘interesse puro’ de Kant. Assim, Kant ainda estaria preso à ontologia. O interesse está sempre contaminado de egoísmo e de preferência por si. Ao ver no outro um outro autor possível da lei moral,

⁷⁷ KANT. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 69.

ele é percebido como *alter ego*, um ser semelhante a si. Não se respeita a alteridade de outrem nele. Ao colocar o sentido de outrem nele mesmo, Levinas lhe dá condições de inquietar o eu que perde sua autonomia.

Um outro ponto fundamental na ética de nossos dois autores é o estatuto da sensibilidade. Em Kant, o amor de si ou o prazer e a felicidade não podem servir de critério universal da moralidade.⁷⁸ A moral é obra exclusiva da razão prática que não se deixa influenciar por nada a não ser por ela mesma. Só há contentamento de si quando ele resulta da conformação dos atos do indivíduo à lei moral. Portanto, o egoísmo é sempre inimigo da moralidade, sendo por isso necessário que a razão o limite. O amor ganha valor moral somente quando ele se submete à razão. No entanto, a lei moral só pode produzir o respeito e o temor e não é capaz de suscitar o amor. O respeito nasce justamente da submissão à lei moral presente em si mesmo, libertando o homem de um apego patológico a si mesmo. Assim, pode-se falar de um amor prático que significa a capacidade de escolher a lei moral contra suas próprias inclinações empíricas.⁷⁹ Respeitar-me significa respeitar a humanidade presente em mim, tratar a humanidade em mim como um fim em si. O mesmo se pode exigir de outrem, isto é, que ele respeite a humanidade presente em mim assim como eu a respeito presente em sua pessoa. O desejo, enquanto amor prático de si, não tem valor moral a não ser que ele se submeta aos princípios da razão.

Levinas, ao contrário de Kant, opõe amor erótico e amor sem concupiscência. O amor sem concupiscência é o

Bem assignando o sujeito – segundo uma suscepção não assumível – a se aproximar do Outro, a se aproximar do próximo. Assignação a uma proximidade não-erótica, a um desejo do não-desejável, a um desejo do estrangeiro no próximo – fora da concupiscência que, ela, não cessa de seduzir pela aparência do Bem [...]. (AE, p. 195-6).

Não se trata aqui de submeter a sensibilidade à razão, pois o amor sem concupiscência nasce da sensibilidade ou da vulnerabilidade do sujeito à fraqueza do outro. É essa fraqueza de outrem que traz à tona a sensibilidade, pois outrem se impõe como numa

⁷⁸ KANT. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 87 et seq. e *Crítica da Razão Prática*, p. 42 et seq.

⁷⁹ KANT. *Crítica da Razão Prática*, p. 118-9.

perseguição, destituindo o sujeito do seu direito a ser. O amor por outrem é assim despertado no sujeito por outrem e não nasce espontaneamente. Com isso, Levinas não vê oposição entre sensibilidade e moralidade. É justamente a sensibilidade e, portanto, o corpo enquanto passividade que expõe o sujeito ao outro. Diante do outro, não há amor de si nem volta a si, mas uma ida ao outro sem volta já que somente ele pode responder aos apelos do outro. Não há reciprocidade aqui, pois, mesmo que o outro fique indiferente a mim, sou eleito por ele para uma responsabilidade infinita. Não se trata de esperar que o outro me trate como um fim nem que ele respeite a humanidade presente em mim, mas de já se encontrar eleito pelo Rosto que acorda a empresa do Bem sobre o sujeito. Levinas assim restitui à sensibilidade um valor moral. Esta distinção entre as duas formas de amor será importante para responder às dificuldades quanto às duas formas de alteridade que inquietam o eu em Levinas: a de outrem e a do *il y a*, no início da Parte III.

Junto com a restituição moral da sensibilidade, Levinas dá ainda valor moral à passividade. Isso é claramente rejeitado pela ética kantiana que não reconhece nenhuma forma de anarquia, de delírio ou de entusiasmo na moral. Submeter-se à alteridade seria uma forma de heteronomia que contraria a idéia de uma razão autônoma. As paixões seriam para Kant doenças que necessitam da cura da razão. A regra moral exige imparcialidade, um sujeito que não se deixe afetar por nenhuma paixão, um sujeito apático.⁸⁰ A paixão atrapalha o exercício da razão e, neste caso, a passividade seria um entrave à razão. Levinas, para sair desse embate, pensa a passividade como o avesso do ser, anterior ao plano ontológico. O sujeito moral nasce nessa ‘passividade radical’. Como essa passividade não pode ser assumida pelo sujeito nem transformada num princípio, Levinas pensa o sujeito já habitado por uma alteridade antes mesmo de qualquer escolha voluntária de sua parte. Para evitar que essa passividade seja identificada com alienação, Levinas procura no dizer anterior ao dito um apelo à vida responsável. É justamente a passividade que permite entrever no sujeito uma “susceptibilidade pré-originária ao Bem”, uma transcendência que se oferece à racionalidade e à compreensão. Situando o apelo moral no nível do dizer, Levinas ensina que ele antecede a razão que, em Kant, se apresenta como autônoma e criadora de todas as coisas.

5. Conclusão

⁸⁰ KANT. *Crítica da Razão Prática*, p. 121-2.

O desejo metafísico se ofereceu, no início do capítulo, como a categoria que remete para fora da totalidade uma vez que ele jamais alcança saciedade. Essa inadequação do desejo remete para fora do conhecimento e, portanto, para fora da ontologia, além de ser capaz, ao mesmo tempo, de manter separados o Mesmo e o Outro que não se totalizam. Pelo desejo, o eu se transcende em direção ao Outro sem perder sua identidade. Situando a alteridade de outrem nele mesmo, Levinas concede à linguagem uma estrutura plural que não forma uma totalidade. A ontologia, ao abordar o ser como *logos* apagou a alteridade de outrem. A ética, ao contrário, permite abordar outrem em sua diferença sem reduzi-lo ao Mesmo.

Para Levinas, a tradição cartesiana separou o eu e o outro, não deixando que um se confundisse com o outro já que a consciência é incapaz de conter o Infinito que ela pensa. O Infinito, ao ultrapassar todos os limites do *cogito*, se mostra como uma exterioridade que jamais se integra ao Mesmo. Não sendo uma idéia, o Infinito resiste à totalização ontológica. Destarte, não sendo alcançável pelo poder totalizador da razão, o Infinito, como resistência ética, é própria relação social. Ele mantém a pluralidade.

Ainda em seu esforço de escapar à ontologia, faz-se necessário romper com a própria fenomenalidade e a visão da qual ela permanece cativa uma vez que ambas são ainda adequação. O Rosto é descoberto então como a própria defecção do fenômeno e, ao se apresentar como comando moral, resiste a qualquer forma de ontologização. A transcendência ética do Rosto se dá na linguagem e não no mundo dos fenômenos. Pensada como som, a linguagem se oferece à audição, rompendo com o olhar tão característico da ontologia. A audição permite ser tocado por algo que, no entanto, permanece exterior a ela. Assim, a palavra supõe um interlocutor. É a linguagem que detém o poder de quebrar a continuidade do ser e da história. Sua estrutura mantém inviolada a santidade de outrem. A resistência que o Outro oferece é de natureza ética e não real, o que permite também escapar à consciência da luta. Antes da guerra, há a paz como “presença prévia e não alérgica de outrem”. A ética então precede a ontologia.

A proximidade do Rosto, significação por excelência em si mesma, que não é nem tematização nem contigüidade espacial, transforma o intencional em ético. Desse modo, a ética interrompe a fenomenologia e o Rosto se mostra defecção do fenômeno. Aqui a ética

é descoberta como a intriga que mantém o Outro e o Mesmo unidos, intriga que o saber não é capaz de traduzir. A linguagem é ao fim descoberta como fonte de significação tanto da ética quanto da fenomenologia.

Com relação à ética kantiana, Levinas rende um tributo a Kant, como anteriormente o fez em relação a Husserl, reconhecendo sua perene contribuição à ética. Levinas reconhece em Kant o mérito de ter separado moral de conhecimento teórico, de ter procurado um sentido para o humano fora do saber e da ontologia, situando-a no reino da razão prática. Mas Levinas rejeita princípios universais como forma de adesão à moral, vendo seu início no apelo da pessoa concreta do outro, o que para Kant seria uma forma de heteronomia inaceitável. A resposta ao apelo moral de outrem também permanece na singularidade da situação a que o sujeito responde, sem pretensão alguma de alcançar universalidade. Concorde, no entanto, com Kant quanto à gratuidade do agir moral que deve ser sempre desinteressado. Mas, ao valorizar a pessoa concreta contra princípios universais abstratos, Levinas vê na fragilidade de outrem um convite a sair do egoísmo do eu, meio de superação do fechamento em si mais radical que a simples adesão a princípios universais da razão. Talvez o grande mérito de Levinas esteja no fato de ter restituído valor moral à sensibilidade, o que significa uma valorização do corpo em moral. Isso permitiu a Levinas realizar uma fenomenologia do amor, o que até agora parecia impensável na tradição filosófica idealista. Ao relacionar Kant e Levinas, quisemos mostrar como Levinas não rompe totalmente com a tradição filosófica que ele critica, mas se situa, em grande parte, em continuidade com ela, procurando reformá-la onde ela apagou a alteridade e destruiu a transcendência.

Para o propósito de nosso trabalho, foi fundamental mostrar como a ontologia se mostra insuficiente para pensar a socialidade. A ética se oferece então como pensamento da socialidade e da pluralidade, permitindo a superação da violência e implantando a paz com o outro, paz que parece impossível na ontologia do ser concebido como guerra, dentro da totalidade. A socialidade que procuramos mostrar supõe um rompimento com a categoria da totalidade e não é a socialidade da guerra ou do confronto, dos indivíduos colocados todos juntos num mesmo lugar onde se apagam as diferenças, mas a socialidade da paz e do ser como fraternidade, uma socialidade onde os diferentes podem conviver uns com os outros, sem se totalizarem através da idealidade do logos.

Neste capítulo, vimos a importância que a linguagem adquire na filosofia de Levinas. Sua proposta filosófica inclui a substituição da linguagem ontológica que apagaria a alteridade de outrem no universal pela linguagem ética, a única capaz de respeitar a alteridade de outrem. É o que pretendemos mostrar no capítulo que se segue!

Cap. II – Linguagem e Socialidade.

Levinas, em seu esforço de romper com a linguagem ontológica, busca uma linguagem respeitadora da alteridade de outrem. A linguagem ética se apresentará como essa linguagem capaz de manter a pluralidade do Mesmo e do Outro sem que um seja absorvido pelo outro. Aliás, a própria estrutura da linguagem supõe a alteridade já que só se pode falar a um interlocutor. Destarte, queremos mostrar neste capítulo como Levinas compreende a linguagem e como ela ocupa um lugar central em sua filosofia, devendo ela preservar a estrutura plural do Mesmo e do Outro, sem se totalizarem numa linguagem universalizante. Ao respeitar a alteridade, a linguagem ética instala a comunicação e a socialidade, temas fundamentais para pensar a temática política a partir de nosso autor. Abordaremos também neste capítulo os problemas levantados por Derrida a respeito da linguagem, em *Violência e Metafísica*, procurando mostrar como Levinas os responde em *Autrement qu'être*. Procuraremos mostrar como ele, em sua última obra, se esforça em substituir a linguagem ontológica por uma linguagem ética, criando todo um novo vocabulário ético que lhe permite descrever a subjetividade como Outro no Mesmo.

1. A linguagem tem sua origem em outrem.

Para entender a novidade da reflexão filosófica de Levinas a respeito da linguagem, é preciso primeiro mostrar como ele retira sua origem do interior de uma consciência para colocá-la em Outrem. Este ponto será fundamental dentro de nosso objetivo de relacionar linguagem e socialidade e assim com a temática da política, tema de nosso trabalho. A

linguagem do Mesmo que tem seu ponto de partida numa consciência situa o começo do pensamento racional no ser. No entanto, a significação, tal como Levinas a entende, se situa no rosto de quem fala; ela vem de outrem. Para Levinas, o rosto é a significação originária. O rosto desfaz o equívoco da imagem e dos signos verbais. A linguagem, ao se referir ao infinito de Outrem, não encontra seu lugar no interior de uma consciência, mas encontra sua origem em Outrem que, por sua vez, coloca a consciência em questão. Ela não seria um acontecimento da consciência, mas uma atitude do espírito. A idéia do infinito é um transbordamento da consciência (Cf. TI, p. 183).

A essência original da linguagem deve ser procurada então na apresentação original do sentido ou numa significação anterior que torna possível a função do signo. Afirma Levinas: “[...] as significações não se apresentam à teoria, isto é, à liberdade constituinte de uma consciência transcendental; o ser da significação consiste em pôr em questão, numa relação ética, a própria liberdade constituinte” (TI, p. 185). O sentido não é nada menos que o rosto de Outrem e a palavra deve se remeter ao frente a frente original da linguagem. Antes de ser consciência de..., a inteligência é sociedade e obrigação. Para Levinas, a significação é o Infinito “que não se apresenta a um pensamento transcendental, nem mesmo à atividade sensorial, mas em Outrem [...]” (TI, p. 185). Esta significação ganha um ser com a linguagem já que a essência da linguagem é a relação com Outrem (TI, p. 185). Portanto, continua Levinas: “a significação é o infinito, isto é, Outrem. O inteligível não é um conceito, mas uma inteligência. A significação antecede a *Sinnebung* (a consciência doadora de sentido) e aponta o limite do idealismo em vez de o justificar” (TI, p. 185).

O fluxo do Infinito não pode se exprimir em termos de consciência, nas metáforas da luz e do sensível, pois é uma exigência ética colocando em questão a consciência que o acolhe. O sentimento da obrigação que daí resulta submete a consciência a Outrem (Cf. TI, p. 186).

Se a linguagem deve remontar à significação primeira do rosto, se é o rosto que implanta a significação no ser, Levinas conclui que a linguagem é a razão. Mas a razão absorve o discurso e a pluralidade dos interlocutores numa legalidade impessoal. O que Levinas propõe é que o pluralismo da sociedade não desapareça na elevação à razão, mas que seja a

sua condição. A razão não pode instalar em mim o impessoal, mas ela deve instaurar um Eu-mesmo capaz de sociedade. Este Eu-mesmo separado surgiu na fruição, mas sua separação é também uma necessidade para que o Infinito possa ser, já que o Infinito é no frente a frente com um Eu (Cf. TI, p. 187). Encontramos aqui a estrutura básica sobre a qual se funda a linguagem, o que nos faz desde já compreender que é ela que implanta a socialidade.

3. A Objetividade da linguagem supõe outrem.

Outro aspecto que nos remete à socialidade da linguagem, encontramos-lo no próprio sentido da objetividade da linguagem. No fundo da objetividade das coisas, Levinas coloca a minha relação com o Outro que dá às coisas uma significação racional. Uma coisa é sempre designada a outrem a tal ponto que minha relação de fruição e posse com as coisas é modificada quando as coisas são colocadas na perspectiva de outrem. O fato de as coisas serem designadas por uma palavra demonstra que elas são partilhadas entre mim e os outros. A objetividade da linguagem impede minha posse exclusiva uma vez que as coisas se destinam a mim e aos outros. Por isso, a coisa torna-se tema e na tematização o mundo é oferecido a outrem pela palavra (Cf. TI, p. 187).

Na objetividade como relação com Outrem, o sujeito “se liberta das coisas possuídas” como se estivesse separado de sua própria existência. Mesmo mantendo-se no ser, é como se o sujeito ainda não estivesse lá. Esta distância em relação a si que a tematização ocasiona é tempo. Tempo é a “distância de si a si, na consciência de si” (TI, p. 188). O que garante o afastamento do tempo, seu ‘ainda não’ é o futuro inesgotável do infinito. Este futuro inesgotável do infinito é produzido na própria relação da linguagem. Acolher o infinito do outro exige um desapossamento de si já que tal acolhida é desejo de um “excedente da idéia de infinito”. O que garante a objetividade é a comunicação. Mas não posso comunicar aquilo que ainda não existe para mim como pensamento monádico. Assim, a base da objetividade é a relação ética com o outro. A consciência se apóia em Outrem como em Descartes, ou seja, o Infinito já está presente no pensamento finito. O acesso ao Infinito não se dá pelo pensamento ou pela intuição, mas pela relação ética. A

idéia de infinito não é um objeto que possa ser contido e assim o cogito não pode pôr-se de uma maneira independente de Outrem. Só assim é possível a relação com uma alteridade total, irreduzível à interioridade, “uma relação entre libertos” (TI, p. 188). Vemos aí a pluralidade como estrutura da própria subjetividade.

3. Os problemas de uma linguagem universal

A questão que se coloca aqui é se a linguagem universal é capaz de conservar a significação social ou a pluralidade de onde ela provém. Levinas vê, por trás do pensamento, o discurso. Antes do inteligível, há uma inteligência anunciada na exterioridade inviolável do rosto. Logo, a essência do discurso é ética. Para Levinas, num mundo sem multiplicidade, a linguagem perde sua significação social, pois os interlocutores buscam o universal perdendo assim sua unicidade. No universal, a linguagem é a linguagem das instituições racionais, a linguagem da razão impessoal. A vontade de cada um busca o universal, negando sua própria particularidade. Neste sentido, tudo resultaria no Estado universal onde os interlocutores se dissolvem (Cf. TI, p. 194-5).

Para Levinas, o individual e o pessoal agem de forma independente do universal que os modelaria. “O individual e o pessoal são necessários para que o Infinito se possa produzir como infinito” (TI, p. 195). Se a subjetividade se estabelece como um ser separado em relação com Outrem e se a significação do rosto é o próprio nascer do racional, vontade e inteligível se distinguem. A vontade não pode desaparecer no inteligível. Se a inteligibilidade do inteligível reside na responsabilidade que apela à vontade, ela é obra do comportamento ético. A vontade não pode rejeitar a responsabilidade em que o rosto de outrem a mergulha. Diz Levinas: “no acolhimento do rosto, a vontade se abre à razão” (TI, p. 196). A linguagem, através da idéia de infinito, introduz algo de novo no pensamento. Esse novo no pensamento é a obra da razão. A presença ética se revela como outra e se faz presente de modo não violento. A palavra, como início da atividade da razão num sujeito que não renuncia à sua unicidade, confirma a separação. A palavra se mantém apologia e impede a desindividualização. Se a linguagem é uma resposta à interpelação do ser no rosto, tal resposta só pode ser individual. Tal resposta é um ato ético (Cf. TI, p. 196-7). Assim, a pluralidade supõe tanto a preservação da unicidade do eu que não se perde no acolhimento do outro como o respeito à alteridade de outrem.

4. A linguagem como instauradora da comunicação e da socialidade.

Se a linguagem ontológica se reveste de um forte tom solipsista, a linguagem ética que Levinas procura deverá ganhar um tom socializador e pluralista, capaz de ir além da objetividade que apaga a alteridade. Toda a questão parece girar em torno da questão: como manter a pluralidade dos interlocutores apesar da tendência à totalização da linguagem objetivante destruidora da alteridade? A preservação da pluralidade depende da capacidade da linguagem de resistir à objetivação de outrem.

A via que nosso autor escolhe para mostrar a estrutura plural da linguagem passa pela desobjetivação do interlocutor e se deixa ver, em *Totalidade e Infinito*, na distinção entre tematização e comunicação. Ao identificar aquilo que aparece como objeto, o conhecimento objetivo elimina sua alteridade. Para Levinas, a linguagem aborda uma relação com um interlocutor em que a alteridade ressurge sempre por trás da forma objetiva que ela tomou. Levinas distingue entre um *falar de* e um *falar a*. Ser objeto significa poder ser dito e aparecer como tema ou como significado de um discurso. Falar de qualquer coisa só é possível referindo-a a um contexto ou a um horizonte de esclarecimento, isto é, desvelar ou “fazer a coisa vir à sua significação”. Ao identificar os fenômenos dentro de uma rede de relações e ao colocar todo fenômeno como tema de uma visão de mundo, o discurso acaba sempre realizando uma totalização. No discurso, se abre uma outra possibilidade além daquela da interiorização. É como se o sujeito sufocado em si mesmo encontrasse uma forma de evasão em direção à exterioridade. Esta forma de evasão seria o conhecimento tematizante que se faz discurso como um “dizer ao outro”. O dizer do discurso tematizado ao outro situado fora do tema do discurso é já um transbordamento da subjetividade. A consciência se torna discurso e a tematização, comunicação. Mas a linguagem não se esgota na objetivação. A linguagem exige sempre um interlocutor. Ela está estruturada como um *falar a*. A linguagem não invoca o outro como representado e pensado. É por isso que ela “instaura uma relação irreduzível à relação sujeito-objeto: a revelação do Outro”. A linguagem se constitui nessa revelação, supondo sempre o Outro como interlocutor, ou melhor, ela supõe uma pluralidade de interlocutores. Ela instaura um comércio ético (TI, p. 60). O fato de o interlocutor não aparecer se deve ao fato de o discurso falar sempre de qualquer coisa já tematizada. O

interlocutor permanece exterior à totalidade constituída pelo tema do discurso. O Outro permanece exterior à obra de totalização operada pelo discurso.

Este fato de o Outro permanecer exterior ao discurso revela a significação profunda da linguagem. Toda linguagem revela uma subjetividade voltada para o Outro. *Falar a* é o reconhecimento implícito da alteridade de Outrem. Logo, a linguagem instaura uma relação de comunicação. A linguagem como comunicação não exclui a tematização em que o eu se interioriza. Neste sentido, como o mostra Feron, a linguagem é um ponto de encontro de um movimento centrípeto e de um movimento centrífugo que é o enlace mesmo da subjetividade.⁸¹

A linguagem não instaura somente uma comunidade de sujeitos, mas ela impõe também a partilha comum dos bens deste mundo. A palavra instaura este mundo comum. Neste sentido, a comunicação é palavra e dom. É o discurso que faz com que as coisas sejam partilhadas. Como ele exige um interlocutor, ele manifesta a unicidade de Outrem. No discurso, o eu reconhece Outrem que se apresenta em seu desnudamento total. Outrem questiona meu lugar sob o sol, minha possessão egoísta do mundo já que outrem se apresenta como aquele que não possui nada. Diante dele, eu descubro que o mundo é um objeto de partilha. Tal descoberta é a instalação de uma relação ética com Outrem. O mundo não existe para mim. [...] “É preciso que eu saiba dar o que possuo” (TI, p. 152). Daí ser Outrem que dá sentido às coisas do mundo e não o mundo que dá seu sentido a Outrem. O mundo deve então ser compreendido a partir de Outrem. A comunicação verdadeira não é aquela em que eu comunico ‘meu mundo’ ao outro como um objeto ou um conteúdo do eu, mas aquela em que o mundo se torna uma referência comum e é visto a partir de Outrem. A palavra é a possibilidade para Outrem de se apresentar ao mesmo, de inquietá-lo, comunicando um mundo que não é somente meu, mas que diz respeito a Outrem a quem devo dar do pão de minha boca e a quem devo vestir, partilhando os bens deste mundo. Só a linguagem ética pode comunicar este mundo comum. “Uma ordem comum aos interlocutores estabelece-se pelo ato positivo que consiste, para um, em dar o mundo, a sua posse, ao outro [...]” (TI, p. 229). Um mundo comum impede também que ele se constitua como totalidade já que ele não é a soma do meu mundo com o mundo do outro, mas partilha de uma parcela do mundo. Eu dôo meu mundo ao outro. A assimetria

⁸¹ FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage*, p. 49.

aqui é necessária para que eu possa vir em socorro do outro que se acha desprovido de um mundo ou sem nenhuma possessão. É esta dimensão ética do mundo que a comunicação instaura. Neste sentido, entende-se a crítica de Levinas à ontologia heideggeriana em que ele identifica uma vontade de possessão do mundo como lugar: “trata-se de uma existência que se aceita como natural, para quem o seu lugar ao sol, o seu solo, o seu lugar orienta toda significação. Trata-se de um existir pagão” (DEHH, p. 207). “A linguagem [...] abole a propriedade inalienável da fruição”. A ética supõe uma capacidade de dar do que é meu ao outro. O mundo no discurso não é mais aquele mundo da separação da fruição, mas ele é “aquilo que eu dou, o comunicável, o pensado, o universal” (TI, p. 63).

Concluindo, vimos que a linguagem supõe a intersubjetividade e se entende a partir da responsabilidade de um pelo outro, se situando assim no nível ético. O Bem, o além do ser, nasce do encontro face-a-face com o Outro. Em *Totalidade e Infinito*, a ética é a relação, através da linguagem, com um outro. Aliás, a linguagem tem sua origem na relação ética com o outro. Mas para que ela não destrua a alteridade de outrem, ela deve ser expressão, isto é, não transformar o outro em representação ou em pensamento. A linguagem aproxima dois interlocutores, o eu e o outro, sem que um se perca no outro ou seja eliminado pelo outro. O eu é então afetado pela expressão, forma de o Outro interromper o eu, linguagem do Outro. Nota-se claramente a insuficiência da ontologia para descrever o Outro, dentro da perspectiva levinasiana. A linguagem apta então a dar conta da alteridade, sem destruí-la ou absorvê-la, é a ética.

5. Questões de Derrida sobre a linguagem

A reação mais forte após a publicação de *Totalidade e Infinito* veio da parte de Jacques Derrida com a publicação de seu primeiro ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas *Violence et Métaphysique*. Derrida parecia querer questionar as bases de *Totalidade e Infinito*, mas ao mesmo tempo ressaltar a dignidade do discurso filosófico de Levinas. Posteriormente a este primeiro ensaio, Derrida irá retomar a obra de Levinas, abrindo-a para questões ético-políticas. É importante notar que o próprio Derrida admite que escreveu este seu primeiro ensaio antes dos textos de Levinas *La Trace de l'autre* (1963) e *La Signification et le Sens* (1964). Levinas retoma as questões levantadas por Derrida nos textos seguintes, especialmente em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*

(1974), onde ele parece retomar pacientemente cada uma das questões levantadas por Derrida.

As questões de Derrida se referem todas ao problema da linguagem, como ele mesmo esclarece no início de seu ensaio. Derrida parece insistir na aparente incoerência de Levinas de querer dizer num discurso filosófico aquilo que escapa aos conceitos filosóficos uma vez que Levinas critica o conceito como “redução ao Mesmo” e “neutralização da alteridade”. Derrida se pergunta sobre o porquê de se instalar na conceitualidade tradicional para a destruir. Se por um lado, a linguagem em Levinas é o lugar da relação ética com o outro, por outro lado, o Outro não pode ser dito senão na linguagem do Mesmo. Parece então impossível escapar ao logos do Mesmo e à ontologia. Em *Autrement qu’être*, Levinas recorrerá à distinção entre Dizer e Dito como forma de superar as dificuldades iniciais quanto à linguagem. A linguagem porta um excesso de sentido e o dito filosófico reflete a transcendência do Dizer. O que Derrida sugere é que o discurso filosófico falha em dizer o Outro na linguagem do Mesmo.⁸² Para responder a Derrida, fazemos uso da observação de Feron que reprova o fato de Derrida antagonizar o Mesmo e o Outro quando eles são apenas diferentes.⁸³ Aliás, a subjetividade em *Autrement qu’être* será compreendida como o Outro no Mesmo. O Dizer como um excesso de sentido que abre a transcendência para além do ser faz com que seu sentido deva ser então buscado não no ser, mas no outramente que ser. *Outramente que* não é simplesmente oposição.

Uma segunda questão posta por Derrida é que descrever o Outro na linguagem do Mesmo é fazer violência ao Outro. Ele se pergunta se o logos do Mesmo não contradiria o caráter ético que Levinas atribui à linguagem. Não estaria então o projeto a que se propõe Levinas em *Totalidade e Infinito* desde já condenado ao fracasso? Para Levinas, uma linguagem não violenta deveria se privar do verbo ser, isto é, de toda predicação.⁸⁴ Levinas tenta então conceber uma linguagem de pura evocação, um dizer sem dito cujo conteúdo seria um puro e simples “*eis-me aqui!*”, mas um tal dito não mereceria mais o nome de linguagem para Derrida, pois esta só seria não-violenta em sua origem silenciosa.⁸⁵ Podemos responder a Derrida, mostrando que, ao distinguir Dizer e dito, Levinas não tem a intenção de

⁸² DERRIDA, Jacques. *L’écriture et la différence*, p. 165.

⁸³ FERON, Etienne. *De l’idée de transcendance à la question du langage*, p. 261.

⁸⁴ DERRIDA, Jacques. *L’écriture et la différence*, p. 218.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 218.219-220.

contrapor a linguagem ética à linguagem ontológica, mas quer ressaltar que toda linguagem comporta dois aspectos: o cognitivo e o ético, sendo que ambos são inspirados pelo Dizer. Assim, toda linguagem comporta um enigma que, ao mesmo tempo que ela expõe o ser, ela deixa ressoar um Dizer irreduzível à essência do ser, um “dizer-a-outrem” anterior ao dito. A linguagem seria então o nó do Dizer e do Dito.

Uma terceira questão posta por Derrida é: se eu não posso designar a alteridade irreduzível (infinita) de outrem senão através da negação da exterioridade espacial (finita), isto seria um indício de que seu sentido é finito, não é positivamente infinito, como sustenta Levinas. Para Derrida, se se pensa como Levinas que “o Infinito positivo tolera ou mesmo exige a alteridade infinita, é necessário então renunciar a toda linguagem e em primeiro lugar à palavra infinito e à palavra outro”.⁸⁶ O Infinito só poderia se entender como Outro sob a forma de in-finito (com o prefixo de negação). Um Infinito pensado como plenitude positiva seria impensável, impossível e indizível. Seria necessário que o pensamento rompesse com a linguagem. Respondendo a Derrida, ressaltamos que Levinas admite que traduzir o infinito num discurso é já uma traição, mas todo discurso comporta uma ambigüidade de tal modo que, ao mesmo tempo que ele manifesta o ser, ele trai a significância de um além do ser. Para Levinas, tudo pode ser dito uma vez que tudo é significante. O infinito dito toma o modo do ser, mas a ambigüidade mostra que nenhum dito é adequado à sua significância. Feron observa que é a exigência fenomenológica do “retorno às coisas mesmas” que impõe a necessidade de dizer até o indizível e, particularmente em Levinas, esta exigência consiste em “voltar às coisas tais como elas significam no horizonte da linguagem”.⁸⁷

6. Linguagem e a socialidade da responsabilidade.

Autrement qu’être, além de ser uma obra sobre a subjetividade, é também uma busca da linguagem capaz de exprimir a concepção de subjetividade como Outro no Mesmo que ele propõe. Trata-se de construir uma linguagem que seja capaz de exprimir este um-para-o-outro da responsabilidade. Encontramos aí também alguns elementos que nos ajudam a relacionar linguagem e socialidade. A linguagem aí é entendida a partir da ambigüidade de

⁸⁶ *Ibid.*, p. 168.

⁸⁷ FERON, Etienne. *De l’idée de transcendance à la question du langage*, p. 265.

dizer e dito, distinção que permite a Levinas responder às questões de Derrida sobre a impossibilidade de dizer o Outro na linguagem do Mesmo. A linguagem do Outro é o Dizer que se deixa escutar como um excesso que o dito não é capaz de comportar e de encerrar.

O Um-para-o-Outro, a substituição do Mesmo ao Outro seriam o pano de fundo a partir do qual o ser ganharia significado. Este sujeito do um-para-o-outro tem sua aparição antes mesmo do ser e do conhecimento, num tempo imemorial que a memória não pode recuperar. Tal modalidade de exposição do subjetivo, este outramente que ser é denominado por Levinas um Dizer sem Dito. O questionamento do ser levaria assim a um antes do questionamento, levaria à anarquia da responsabilidade. No dizer sem dito, se exporia a modalidade de um sujeito outramente que ser. Levinas se propõe entrever na finitude mesma do sujeito enquanto filho do um-para-o-outro da proximidade, a excelência da responsabilidade, isto é, da socialidade, uma ordem à qual a verdade finita (ser e consciência) se subordina (Cf. AE, p. 47-8).

Para explicitar essa relação entre linguagem e responsabilidade, valemo-nos do trabalho de Feron que explora exaustivamente a questão da linguagem na filosofia de Levinas. Para ele, sob o modo do outramente que ser, o Dizer não se separa do discurso enquanto referência ao infinito nem do dito ao qual ele apela como início da linguagem. Não se trata de sair para fora da dimensão da linguagem, se entregando a uma pura contemplação de Deus. O Dizer como testemunha que é do Infinito não se separa do diálogo entre interlocutores como se Deus pudesse ser isolado da relação com Outrem. O Dizer, entendido como pura exposição ao Outro onde o Infinito se passa, instaura um novo modo de relação entre o Dizer e o Dito. Modo este que não é o da conjunção, adequação ou ajuntamento que se produzem como logos. A correlação entre o Dizer e o Dito deve ser pensada em outros termos que não a simetria ou a correspondência entre termos reversíveis. Tais palavras como Deus, Bem ou Infinito só podem ser ditas por abuso de linguagem e, por esta razão, elas são revestidas de uma proibição no momento mesmo em que são ditas. Ao eco do Dizer que ressoa no dito, só há uma resposta possível que não é uma resposta sob a forma de linguagem, mas um colocar-se disponível que torna possível a linguagem: *Eis-me! Envia-me!* Tal colocar-se em disponibilidade, tal abertura, enuncia a não-indiferença do sentido e mostra que o para-o-outro é a essência da linguagem. O *Eis-*

me! como ponto de partida da linguagem coloca a subjetividade como o nó onde se ata a linguagem ou como ponto de convergência entre Dizer e o Dito. A linguagem como portadora de sentido impede a queda do ser no não-sentido do *il y a*.⁸⁸

Para Levinas, todo dito porta uma ambigüidade que se entende em relação ao seu papel ancilar com relação ao Dizer. O dito é secundário em relação ao dizer e é portador de um excesso que ultrapassa sua própria capacidade de dizer. Para Levinas, o dizer não pode ser pensado como verbo, esse ou interesse, mas será pensado através da pronominalidade do pronome *se* que ressoa no acusativo do *se dizer*. O sentido do dito não se reduz ao de fazer aparecer o ser – função ontológica – mas ele deve ser reinterpretado a partir do Dizer como inspiração. Interpretar o Dizer como inspiração é dizer que ele significa além da simples sensibilidade na proximidade. Ele é a significância mesma do sentido! No entanto, a transcendência da subjetividade só é possível através do dito. Aqui a responsabilidade é o modo adequado de responder aos apelos do dizer. A responsabilidade não pode ficar fechada a um contato com o Outro na proximidade. No dito ou na linguagem, a responsabilidade ganha a forma da universalidade. Sou chamado a responder ao apelo do Outro em cujo olhar me olha toda a humanidade (o terceiro). Se o dizer como linguagem do Infinito se enuncia através de um dito, é preciso então escutar no dito o traço do Infinito. Esta seria a tarefa da filosofia que, acordada à alteridade, seria chamada a dizer o indizível.⁸⁹ Concluimos assim que o par dizer/dito permite a Levinas visualizar um excesso na linguagem que o dito ontológico não é capaz de esgotar. O excesso do dizer é a própria socialidade da linguagem.

7. Linguagem e Sensibilidade.

Ainda um outro aspecto se deixa ver na linguagem que surge na obra da maturidade como esforço de substituir a linguagem ontológica pela linguagem ética. Este aspecto nos ajudar a explicitar a estrutura plural da linguagem como temos procurando mostrar nesta parte de nosso trabalho. A linguagem, em *Autrement qu'être*, é entendida como contato, imediaticidade e proximidade, uma vez que nosso autor vê nela a própria socialidade. Levinas se propõe então descrever esta sensibilidade ao outro que é a própria estrutura da linguagem. Já de início, ele demonstra a insuficiência da noção husserliana de

⁸⁸ *Ibid.*, p. 155-7.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 159-60.

intencionalidade que, a seu ver, não dá conta do sensível: “a interpretação da significação sensível pela consciência de..., por menos intelectualista que se a quera, não dá conta do sensível” (AE, p. 109). Para Levinas, a intencionalidade conserva a estrutura do saber e, portanto, da ontologia. Mais que isso, a intencionalidade coloca à distância a proximidade das coisas para as iluminar e conhecer. Esta consciência não objetivante de si é a consciência mesma do tempo. O tempo aparece como um afastamento mínimo entre o sentir e o sentido, já intencionalidade de retenção e de protensão. Tal distância implicada na intencionalidade dissimula a significação original da sensibilidade, reduzindo-a a uma sensação. Neste caso, a sensação é compreendida como uma informação sobre qualquer coisa e assim já é um conhecimento. Levinas se propõe abolir esta distância com seu conceito de proximidade: “a proximidade enquanto supressão da distância suprime a distância da consciência de...”(AE, p. 142). O conceito de proximidade - que em Levinas se oferece como alternativa à intencionalidade husserliana - não encontra sua significação no de contigüidade nem no de uma presença, termos ainda muito identificados com a ontologia. Assim, faz-se necessário a Levinas romper com a presença no sentido heideggeriano. Ele então vê a proximidade como uma ausência radical. Tal ausência é descrita a partir da carícia. A palpação deixa já ver uma distância entre o sentido e o sensiente. Ao contrário da relação intencional que transforma tudo em informação sobre as coisas, o toque permanece puro contato e carícia. O contato da carícia não visa prender qualquer coisa nem torna alguma coisa presente. A carícia descreve o movimento do além da essência ou da “excedência” como saída do ser e das categorias que o descrevem. Há na carícia algo anterior ao conhecimento, antes mesmo da apreensão ou da palpação (Cf. DEHH, p. 277-8). E é neste passado em que algo se passou entre o sensiente e o sentido que se deve buscar a significação original da sensibilidade. A sensibilidade busca aquilo que ainda não se tem, aquilo que escapa como se ele ainda não fosse (Cf. TI, p. 119 et seq.). Assim, a sensibilidade efetua uma temporalização, ou seja, a relação com um passado onde se deu o contato e a relação com um futuro que se abre no contato. A ausência que se verifica na proximidade só pode ser compreendida como temporalização do tempo de modo que a proximidade ganha, em *Autrement qu’être*, a noção do aproximar que liga a imediatividade e o tempo. Assim, o sujeito falante é também um sensiente. A sensibilidade então se enraíza na afetividade. A linguagem ressoa como uma carícia que reporta a uma ausência. Se a linguagem pode ser descrita como um aproximar do outro, ela pode também ser pensada como tempo. Nas palavras de Feron: “estremecimento do

aproximar, a linguagem afrouxaria a identidade do sujeito expondo-o ao mistério do tempo”.⁹⁰

Em sua leitura de Levinas, Derrida mostra como a intencionalidade em Levinas é “atenção à palavra ou acolhimento do rosto, hospitalidade e não tematização”. Para Derrida, a essência daquilo que se abre ao além do ser é a hospitalidade. Daí sua conclusão de que ou “a hospitalidade é infinita ou ela não é...” Sua resistência à tematização se explica justamente pelo fato de a intencionalidade ser hospitalidade. Diz Derrida:

ato sem atividade, razão como receptividade, experiência sensível e racional do receber, gesto de acolhimento, boas vindas oferecidas ao outro como estrangeiro, a hospitalidade se abre como intencionalidade mas ela não saberia se tornar objeto, coisa ou tema. A tematização... supõe já a hospitalidade, o acolhimento, a intencionalidade, o rosto.⁹¹

Daí que a essência da linguagem seja a amizade ou a hospitalidade. Essa estrutura da linguagem nos permite então entrever o nascimento da socialidade em Levinas e nos aponta para a perspectiva de uma política pensada como hospitalidade e fraternidade que desenvolveremos na Parte III.

8. O Vocativo como a linguagem mais adequada para dizer outrem.

Ainda para fugir à linguagem como uma “morada do ser”, Levinas a pensa como vocativo onde o Outro não pode se instalar. Derrida sugere não ser possível falar do Outro senão na linguagem ontológica do Mesmo. Para atingir seu objetivo, Levinas faz uso abundante do vocativo que é a linguagem que me permite falar a outrem, fazer apelo a ele. Este é o recurso que Levinas utiliza para fugir à linguagem do Mesmo. Para ele, o vocativo não é uma entre as várias e possíveis categorias da palavra, mas é sua elevação mesma. É preciso explorar as palavras até o fim, diz ele, deixando transparecer sua insuficiência para dizer Outrem. Outrem será então uma ausência, uma não fenomenalidade *a quem* se pode falar e não *de quem* se deve falar. Levinas mesmo esclarece seu uso do método fenomenológico.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 127-8.

⁹¹ DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*, p. 94.

Ele diz proceder partindo do humano e do aproximar do humano, entendendo o humano não simplesmente como aquilo que habita o mundo, mas como aquilo que envelhece no mundo e se retira dele de uma outra maneira que não é a oposição, que se retira dele pela passividade do envelhecimento. Ele sustenta ainda uma outra maneira de justificação de uma idéia por outra: passar de uma idéia ao seu superlativo, até sua ênfase. Assim, uma idéia nova – de modo nenhum implicada na primeira – resulta do lance mais alto. A nova idéia se justifica não sobre a base da primeira, mas por sua sublimação. A ênfase é o modo como ele diz passar da responsabilidade à substituição, por exemplo. A ênfase seria uma figura de retórica, um excesso da expressão, uma maneira de exagerar e de se mostrar. Ele denomina seu método *exaspération*. A ética, para ele, seria a linguagem mais adequada e se mostra mais ontológica que a própria ontologia. Ela seria uma ênfase da ontologia (Cf. DQVI, p. 141-3).

Pergunto-me aqui se este método utilizado e desenvolvido por Levinas não conserva semelhanças com o método dialético de Platão e se Platão não teria também visto a necessidade de procurar uma linguagem adequada para o Bem como além da essência. Com efeito, Platão ensina que a dialética é a ciência do bem e por isso a mais alta entre as ciências, sendo ela a única maneira de pensar que pode apreender a unidade e a essência do Bem. A Idéia do Bem só é cognoscível pela dialética. Platão admite ainda que a idéia do Bem tem um estatuto privilegiado uma vez que ela é a parte mais luminosa do ser e é ela que impõe a distinção entre aquilo que é pura aparência e aquilo que é verdadeiramente. Ela se dá como transcendência a toda aparência e a toda representação. A este respeito, comenta Dixsaut:

conferindo realidade a este modo de ser que é a essência, ela confere ao mesmo tempo esta realidade a todos os seres de mesmo tipo, ela lhes confere existência e essência. Cada essência não existe evidentemente senão porque dela existe evidentemente ao menos uma, que é então além da essência pois ela confere a toda essência este caráter de evidência e de claridade. A prioridade do Bem não é ontológica, ela é dialética.⁹²

⁹² DIXSAUT, Monique. *Le Naturel Philosophe*. Essai sur les dialogues de Platon. Paris : Les belles lettres/J. Vrin, 1985, p. 273.

A mesma autora mostra que o discurso sobre o Bem é um discurso hiperbólico. A idéia do Bem tem o privilégio de tornar manifesta sua incapacidade de ser apreendida outramente senão por um verdadeiro saber que é a dialética. À idéia do Bem são insuficientes todas as imagens, todas as opiniões e todas as ciências. Continua a comentarista de Platão:

todo saber dialético, quer ele hipostasie uma forma ou uma propriedade, inclui a elevação ao saber da diferença com a opinião, à inteligência da diferença que existe entre a noesis e a dianoia”. ... “Quando uma forma é tomada como hipótese, o pensamento dialético desta forma remonta necessariamente à inteligência desta Forma e de toda Forma como o único modo de ser realmente ente e a uma inteligência da potência dialética como a única capaz de apreender um tal modo de ser. Desta elevação ao não-hipotético, o Bem é a causa, o princípio, enquanto ele convida a uma distinção em sua idéia. Do fato que esta idéia é a idéia do Bem, esta distinção inteligível é uma distinção real.⁹³

Assim, a idéia do Bem exige um outro modo de ser e, para Levinas, este outro modo de ser é a ética.

9. Linguagem e Testemunho.

Ir além da ontologia supõe ainda um rompimento com as filosofias da consciência e com todas as suas categorias. Como podemos perceber na leitura que Ricoeur faz de Levinas, o testemunho é a categoria que Levinas opõe mais nitidamente às filosofias da consciência. Levinas cria todo um novo vocabulário ético capaz de substituir o vocabulário tradicional da ontologia. Assim ele nos mostra como a categoria do testemunho e a assignação à responsabilidade pelo outro se opõem à consciência mestra do sentido e de si mesma. O um-para-o-outro constitutivo da responsabilidade pertence então a esta ordem da assignação e não à ordem da manifestação. Outrem que é visado pela consciência intencional não é suscetível de ser representado. A representação é a expressão mais fiel do domínio da consciência sobre seu objeto. Levinas quer evitar tanto a representação como a manifestação dos entes em sua maneira de se relacionar ao ser. A ontologia é um obstáculo ao que Levinas se propõe já que ela “ordena o si ao mundo revelado, na omissão do outro que se exclui da ordem da manifestação ou revelação”.⁹⁴ Para Levinas, a ética dispensa uma preparação ontológica. Assim, a assignação à responsabilidade ocupa o lugar destinado, na ontologia, à manifestação, “o esquecimento do outro toma o lugar do

⁹³ *Ibid.*, p. 281.

⁹⁴ RICOEUR, Paul. *Lectures 3 – Aux frontières de la philosophie*, Paris : Ed. du Seuil, 1994, p. 97.

esquecimento do ser, a tal ponto que a desocultação do ser engendra o esquecimento do outro”. Para Levinas, o primeiro esquecimento da consciência é o do dizer apagado no dito. A consciência ganha uma identidade tematizada num nome próprio que mascara sua identidade verdadeira cuja origem é a assignação à responsabilidade pelo outro. A assignação à responsabilidade pelo outro vem justamente se opor à idéia de uma consciência doadora de sentido e de si mesma. As duas estratégias usadas por Levinas são: em primeiro lugar, substituir a *arché* pela an-arquia já que a tematização perde a anarquia; em segundo lugar, ele recorre ao uso abundante de hipérbolos com o fim de desconcertar o pensamento comum e desalojar o sujeito do lugar central que ele ocupa na filosofia da consciência. Entre todos os termos escolhidos por Levinas, é o de testemunho que representa, para Ricoeur, uma noção alternativa às filosofias da consciência. À certeza do si, Levinas opõe o si como substituição. O testemunho não é nada mais do que “o modo de verdade desta auto-exposição (do si), inverso da certeza”. A fórmula de Levinas de um “sujeito responsável que não se absorve no ser” substitui o que ele denuncia como “sujeito absorvido pelo ser”, “sujeito absorvido pelo sistema” e “sujeito como falante que se absorve no dito”. O eu assignado não pode ser eticamente substituído. O testemunho se oferece então como a alternativa à certeza da representação.⁹⁵

De fato, a consciência como centro de tudo e um eu tão fortalecido aparecem como ameaças à socialização. Será preciso destronar o eu, retirá-lo da posição de centro do mundo para abrir espaço para Outrem. A socialidade e a ética como sua linguagem pressupõem esse deslocamento que Levinas opera ao desconstruir a intencionalidade husserliana como empecilho a uma nova compreensão da subjetividade que surgirá com *Autrement qu'être*.

Mas em que consiste o testemunho para Levinas? Trata-se desta sinceridade diante do outro que é o Dizer, ou melhor, a sinceridade que só se realiza no dizer. A sinceridade “desfaz a alienação que o dizer sofre no dito” (AE, p. 224-5). Um dizer que mantém aberta sua abertura, se libertando do dito, mas se expondo. Tal exposição, diz Levinas, “é fazer sinal se fazendo sinal sem se repousar na figura mesma do sinal” (AE, p. 223). O Dizer é o enunciado do ‘eis-me!’. Fazer sinal se fazendo sinal é o para-o-outro da proximidade. Na proximidade, o Mesmo não se confunde com o Outro, mas ele é uma inquietude causada

⁹⁵ *Ibid.*, p. 101.

pelo outro. Nenhum dito pode expressar adequada e suficientemente a “veracidade de antes do verdadeiro, a veracidade do aproximar, da proximidade para além da presença” (AE, p. 225). A sinceridade não tem um dito, é puro dizer, “pura transparência do testemunho, reconhecimento da dívida” (AE, p. 225). Dívida aqui se entende pelo fato de ser o dito já uma traição do Dizer, da retidão do face-a-face, ao qual todo dito terá sempre de se reportar, sabendo-se devedor dele. Diz Levinas:

A sinceridade onde significa a significação – onde o um se expõe sem retenção ao outro – onde o um aproxima o outro – não se esgota em invocação – na saudação que não custa nada, entendida como puro vocativo. [...] Fissão da última substancialidade do Eu, a sinceridade não se reduz a nada de ôntico, a nada de ontológico e conduz como além ou deste lado de todo positivo, de toda posição. Ela não é um ato, nem movimento, nem gesto cultural qualquer o qual supõe em um outro lugar já a abertura absoluta de si (AE, p. 225).

Constatamos assim uma inversão da lógica do ser em Levinas. Um sujeito concebido como sacrifício e imolação seria um absurdo para a lógica do ser. Como nos mostra Susin, visto a partir da lógica do ser, “todo sacrifício será acusado de “velamento do ser”, de ideologia e mentira mascarando interesses ocultos, ou então loucura, traição, covardia, incapacidade e ressentimento. No reino do ser – pelo *conatus essendi*, pelo interesse – reina a impossibilidade de imolação. E por isso a proximidade do outro é ‘naturalmente’ amortecida pelas mediações do ser que defende seu reino inter-pondo inter-esse.”⁹⁶ No entanto, “contra a lógica do ser, há o logos do *subjectum*, sua verdade que se eleva em glória, absolutamente diversa da verdade triunfante no reino do ser: há um logos que proclama a pertença do *subjectum* a outro reino”.⁹⁷

A verdade que o *subjectum* testemunha deixa transparecer uma verdade que não é deste mundo já que ela se porta do lado do sacrifício pelo outro, da passividade e do sem-sentido da imolação, corroendo na base os fundamentos do ser. Diante da lógica do Infinito, a lógica do ser se cala. O testemunho não é, de modo algum, desvelamento, pois, neste caso, o infinito teria de se mostrar na testemunha. O infinito faz sinal e se diz na imolação incondicional. Se o ser se caracteriza pelo seu ‘aparecer’ e pela indiferença, o testemunho, ao contrário, se caracteriza pelo ‘não-aparecer’ e pela ‘não-indiferença’.

⁹⁶ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico* – Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre e Petrópolis: EST/Vozes, 1984, p. 392.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 392.

A glória do Infinito não pode aparecer, “pois o aparecer e a presença a desmentiriam, circunscrevendo-a como tema” (AE, p. 225). Sua origem se encontra num passado longínquo que nunca foi representado, pois nunca foi começo. A glória, sem princípio, significa positivamente, no logos, “a extradição do sujeito repousando sobre si”, mas sensível à provocação que o feriu de traumatismo (Cf. AE, p. 226).

A glória do Infinito é “a identidade anárquica do sujeito desalojado sem esquivo possível” [...]. Ela é “dizer antes de todo dito, que testemunha a glória” (AE, p. 226). A verdade do testemunho é outra que a verdade do desvelamento. Ela não narra nada do que se mostra (AE, p. 226). Trata-se de uma “identidade de pura eleição”. A eleição me arranca ao conceito do eu onde eu me escondo para uma obrigação que convida a uma resposta única por parte do eleito, resposta para a qual não existe um modelo universal (AE, p. 227). Tal identidade consiste numa “exposição extrema à designação por Outrem, [...] designação entrada em mim por arrombamento [...] falando no dizer do assinalado” (AE, p. 227). Fui eleito para a responsabilidade pelo outro antes mesmo que surgisse em mim o pensamento de tal responsabilidade (AE, p. 227).

Para Ricoeur, a filosofia do testemunho combina altura e exterioridade. A altura ganha o nome de “glória do infinito”. Glória é o “estatuto epistêmico da altura”. Trata-se de um termo que não sendo nem fenômeno, nem tema, nem aparecer, é o “desdito de um dito” e dela não se pode falar sem os recursos antes utilizados no desdito como ‘anarquia sem começo’, ‘passividade da passividade’, ‘passado imemorial’, ‘obediência precedendo toda escuta do comando’. A glória do infinito como altura e a exterioridade como injunção à responsabilidade se atestam, mas nem se mostram nem se põem. Um infinito que se manifestasse perderia sua glória. A transcendência é interrupção de sua própria demonstração, ela é anarquia. Para que a glória do infinito, escapando à tematização, não caia no inefável, o discurso ético entra em cena, pois ele é o testemunho da exterioridade, da assignação à responsabilidade.⁹⁸

O desdito da identidade não elimina a subjetividade, mas dá-lhe a condição ou incondição de submetido (*subjectum*) que ainda diz qualquer coisa do sujeito. A responsabilidade

⁹⁸ RICOEUR, Paul. *Lectures 3*, p. 102.

requer um si-mesmo que não seja tematicamente identificável, que não seja o mesmo, mas contudo seja um si-mesmo. Ao invés de encobrir o interlocutor, a linguagem ética deverá fazê-lo transparecer, apontando para a estrutura plural da linguagem.

10. Linguagem e Infinito.

Que linguagem está então apta a dizer o Infinito se a linguagem ontológica apaga sua glória? Que linguagem é capaz de dizer um sujeito sensível ao outro e capaz de responder aos seus apelos, isto é, um sujeito que testemunha a glória do Infinito? O sujeito que vai aparecendo em *Autrement qu'être* é um sujeito que se constrói a partir da perseguição e no martírio e que não se torna consciência de si, mas substituição a outrem em que não há unidade nem residência (o outro é sempre o estrangeiro em mim!), respondendo 'eis-me' ao outro que o interpela. O 'eis-me' como resposta é o próprio testemunho do infinito, uma resposta que não alcança a tematização, mas que é testemunho. Testemunho que “pertence à glória do infinito” e, como tal, não aparece e não pode se tornar uma representação (AE, p. 229).

O infinito não pode ser objeto de conhecimento nem se fazer presença no presente. Dele o sujeito como o Outro no Mesmo só pode dar testemunho. No um-para-o-outro, a diferença da proximidade se apaga e o mesmo, destronado na acusação do outro, é mantido como refém até a substituição quando ocorre a expiação na inspiração e no psiquismo. A idéia cartesiana do infinito é a inspiração mesma, diz Levinas. Diante deste peso que ultrapassa minha capacidade, “a passividade explode em dizer” (AE, p. 229). Continua Levinas: “a exterioridade do infinito se faz, de qualquer maneira, interioridade na sinceridade do testemunho” (AE, p. 229). A glória do infinito que é irreduzível à representação e que dispensa qualquer interlocutor como condição para sua apresentação “se glorifica em meu dizer, me comandando por minha boca” (AE, p. 230). A interioridade aqui é este retorno onde o exterior, não podendo ser contido num tema, “exceção à essência”, me ordena através de minha própria voz. Tal comando ganha a aparência do que é enunciado por aquele que ele comanda.

O testemunho se torna então a maneira de o infinito anárquico ter seu começo. O testemunho é a maneira como o Infinito “se passa”, significando sem entrar num tema. Eis o que Levinas chama de um Dizer sem dito. Ele é uma intriga mesma que amarra o

separado ao Absoluto. Este desatamento do Infinito escapa ao pensamento e à linguagem do dito. Levinas o denomina eleidade (AE, p. 230). No entanto, este “sinal dado a outrem” deste dizer sem dito – testemunho – não toma a forma de uma informação, expressão ou repercussão como se pudesse fazer do infinito uma experiência. Ele é responsabilidade pelo outro. Um sujeito inspirado pelo infinito como eleidade sem aparência no presente é passado. Sua glorificação no sujeito é “paz anunciada ao outro, responsabilidade pelo outro, até a substituição” (AE, p. 231). Este infinito em relação com o finito e que não é desmentido nesta relação com o finito é o ético. Diz Levinas: “o ético é a explosão da unidade originária da apercepção transcendental – quer dizer o além da experiência” (AE, p. 232). O ético só pode ser testemunhado. O infinito ganha significância a partir da responsabilidade por outrem, a partir de um

sujeito suportando tudo – sujeito a tudo – quer dizer sofrendo por todos, mas encarregado de tudo; sem ter tido de decidir desta tomada em carga se ampliando gloriosamente na medida em que ele se impõe. Obediência precedendo toda escuta do comando (AE, p. 232).

A obediência já contém a ordem, o que significa “um retorno da heteronomia em autonomia” (AE, p. 232). Esta é a maneira como o infinito se passa. Metaforicamente, seria a inscrição da lei na consciência, o que concilia a autonomia com a heteronomia. Esta ordem se inscreve no “para-o-outro da obediência”. Tal “afeição anárquica” é um traumatismo que me surpreende já que tal ordem nunca ganhou a forma da representação mas que é dita tardiamente como “inaudita obrigação” (AE, p. 232). Tal ambivalência é a condição mesma do sujeito em Levinas: eu me torno autor daquilo que não teve seu ponto de partida em mim, mas que me “foi insuflado” de fora. “O traço do infinito é esta ambigüidade no sujeito, mais e mais começo e intermediário, ambivalência diacrônica que a ética torna possível” (AE, p. 232).

Vê-se aí como Levinas responde às dificuldades colocadas por Derrida sobre a ‘impossibilidade’ de dizer o infinito. Não basta dizer o infinito, mas é necessário ainda que a filosofia submeta à “redução” o enunciado traidor do infinito para identificar nele o traço que o infinito deixa de sua significação. A maneira de o infinito se mostrar é a ambigüidade. Daí ele se mostrar “como se” pertencesse ao ser. A relação do ser com a linguagem é ainda pensada como fenomenologia em Levinas uma vez que ele quer dizer

num discurso filosófico noções como ética, transcendência e infinito. Entende-se então a dificuldade de Derrida que diz que a metafísica de base ética que Levinas propõe supõe já a fenomenologia transcendental que ele questiona. As expressões ética, transcendência, infinito “devem ter um sentido para uma consciência concreta em geral sem o que nenhum discurso e nenhum pensamento seriam possíveis.”⁹⁹ Uma fenomenologia da ética se enraizaria também nesta fenomenologia transcendental. Voltaremos à questão da transcendentalidade da ética, em Levinas, na parte III. O Mesmo que coloca a questão a respeito do Outro terá de determinar o seu sentido. Derrida pensa que a preocupação acerca da consciência da inadequação infinita ao infinito como condição de um pensamento que se propõe respeitar a alteridade não está de todo ausente em Husserl. Husserl já teria visto a “inadequação entre o objeto visado pela consciência e o horizonte onde ele significa”. Derrida se pergunta se a noção de alteridade também não se funda nessa idéia fenomenológica da inadequação da consciência ao que ela visa, portando-se além da correlação idéia/objeto. Ele se pergunta se a intencionalidade não seria o respeito mesmo ou a irreducibilidade do outro ao mesmo. Não haveria respeito possível sem este fenômeno do outro como outro. “O fenômeno do respeito supõe o respeito da fenomenalidade. E a ética, a fenomenologia”.¹⁰⁰ Para Derrida, a ética não se dissolve na fenomenologia nem se submete a ela, mas encontra nela seu sentido próprio, sua liberdade e sua radicalidade. Se a alteridade não é um fenômeno e a linguagem é o lugar onde o fenômeno se mostra, como falar de um fenômeno que não pode ser dito? Para não abandonar por completo a fenomenologia, o conceito de rosto deverá manter um certo vínculo com a subjetividade onde o outro poderá ser ‘visto’ ou ‘sentido’ como rosto. Derrida lembra que Husserl abordava o outro como “uma modificação intencional do ego”. Levinas, por sua vez, recusa reconhecer o infinitamente outro como uma modificação intencional do ego. Tal reconhecimento seria para Levinas um ato violento e totalitário. O infinitamente outro não aparece na zona do mesmo! Admitir que o outro se empreste a uma linguagem e enquadrá-lo dentro do fenômeno intencional seria uma violência, embora seja uma violência transcendental, anterior a toda escolha ética. Derrida se pergunta se se pode falar de uma violência pré-ética como o sugere Levinas.¹⁰¹ Para tentar responder a esta questão de Derrida, é preciso mais uma vez sair da simples oposição em que Derrida coloca o Mesmo e o Outro. O rosto não designa uma qualidade objetiva do outro ‘em-si’, mas sua relação

⁹⁹ DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*, p. 195.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 178.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 184.

com um eu. A linguagem em Levinas remete a uma relação entre interlocutores sem a qual nenhum discurso seria válido.

11. Linguagem e Profetismo.

A linguagem por excelência do Outro seria, para Levinas, o profetismo. Ele denomina profetismo “este retorno onde a percepção da ordem coincide com a significação desta ordem feita por aquele que aí obedece” (AE, p. 233). O profetismo é o “psiquismo mesmo da alma” (AE, p. 233). O infinito é no testemunho dele, não antes dele, mas como “fora ou ‘no inverso’ da presença, já passada, tomada fora: pensamento dissimulado muito alto para se empurrar ao primeiro lugar. Eis-me, em nome de Deus, sem me referir diretamente à sua presença” (AE, p. 233). O testemunho de Deus não significa o pronunciar da palavra Deus, mas “é um sinal dado ao outro desta significação mesma, o ‘eis-me’ me significa em nome de Deus ao serviço dos homens que me olham, sem ter nada a que me identificar, senão ao som de minha voz ou à figura de meu gesto – ao dizer mesmo” (AE, p.233).

Para Levinas, esta recorrência é o contrário da consciência de si (AE, p. 233). O testemunho se faz “antes de toda teologia”. Levinas constata na recorrência um outro tipo de retorno que não é um retorno a si, mas um ir, um chamado que se entende na resposta, a interpelação vinda do Outro que se faz invocação. Dizer ‘eis-me’ significa também dizer ‘envia-me’. O ‘eis-me’ lembra o passado anárquico da criatura que, justamente por ser anárquico, deborda em direção ao futuro como ‘envia-me’. Susin ressalta que se se entende esse ‘envia-me’ como projeto, trata-se de um “projeto em passivo (me), projeto projetado em inquietude e inspiração por outro e para outro. O fato de ser um projeto começado anarquicamente sem origem na minha escolha, não o transforma senão aparentemente em *geworfenheit*. Na verdade, cria a possibilidade de ser projetado não a si mesmo, mas ao outro [...]”.¹⁰² O *geworfenheit* significa “envio em vazio que me permitiria ser autêntico assumindo o ser em solidão” enquanto o envio seria vocação e missão.¹⁰³

Só no profetismo, diz Levinas, o Infinito escapa à tematização e “significa como eleidade, na terceira pessoa”. A eleidade consiste, no entanto, numa tercialidade diferente daquela do

¹⁰² SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico* – Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas, p. 397.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 397.

terceiro homem que interrompe o face-a-face da acolhida do outro homem onde tem início a justiça (AE, p. 234).

“O Infinito me ordena o próximo como rosto sem se expor a mim, e tanto mais imperiosamente que a proximidade se estreita” (AE, p. 234). A ordem se encontra na resposta mesma, ou seja, no “eis-me”, tirando-me da invisibilidade e do anonimato. “Este dizer pertence à glória mesma a qual ele testemunha” (AE, p. 234). Esta ordem cuja origem desconhecemos, que não é uma lembrança nem “o retorno de um presente modificado em passado”, não-fenômeno me afetando mesmo contra meu conhecimento, é a eleidade (Cf. AE, p. 234).

O *se passar* do Infinito se dá então na proximidade de outrem a cuja ordem eu obedeço sem poder compreendê-la, permanecendo fiel sem ter feito nenhum juramento, responsável pelo outro sem ter livremente escolhido o outro. A intriga do ético e da linguagem é a significação do um-para-o-outro, é o Dizer antes de entrar no sistema lingüístico, sinal da fraternidade, da proximidade como abertura de si, da exposição ao outro, da responsabilidade. Aí se encontra o sentido da linguagem antes que a linguagem se torne palavra, “dissimulando, no Dito, a abertura exposta como uma ferida sangrenta do Dizer, sem que de um outro lugar se apague, mesmo em seu Dito, o traço do testemunho, da sinceridade e da glória” (AE, p. 236).

O Infinito, no entanto, não fala sem um sujeito que dele se faça sinal ou que dele dê testemunho, “sem a boca daquele mesmo que recebe o testemunho”. O logos que o traduz conserva o “traço da exceção da transcendência”. A tematização do Infinito é inevitável já que ela é começo, a condição da filosofia, mas ela é desde já sofisma, traição que, por isso mesmo, deverá passar pela “redução” (AE, p. 237). O Dizer então procura sempre desmanchar a dissimulação que o dito realizou do dizer ao correlacioná-los. Para Levinas, o testemunho “significa em nome da ambigüidade mesma de todo dito” (AE, p. 237). Toda linguagem é “ressonância... ao nome de Deus, inspiração ao profetismo de toda linguagem” (AE, p. 237). Porém, o profetismo pode se revestir das “informações circulando entre outros” que têm sua origem no sujeito apenas – é nisso que consiste a ambigüidade – mas, neste caso, o Infinito seria desmentido ao entrar em conjunção com o sujeito que o faz aparecer. Em outras palavras, o infinito aí “perderia sua glória” (AE, p. 238). Levinas sustenta que a ambigüidade é necessária à transcendência assim como a

diacronia é-lhe necessária para romper “a unidade da percepção transcendental incapaz de reunir o tempo da humanidade moderna”. A diacronia da profecia, embora exija a filologia, a transcende na significação profética já que não se pode renegar a fraternidade dos homens (AE, p. 238).

Caberia talvez aqui uma avaliação do percurso empreendido por Levinas em *Autrement qu'être* e sobre sua tentativa de romper com a ontologia em benefício da ética. Ricoeur se pergunta se não haveria em *Autrement qu'être* os rudimentos de uma pós-ética que seria uma maneira de redizer a tradição. Ricoeur admite que há em Levinas uma ‘quase ontologia’ que pode ser caracterizada como pós-ética. Ela se deixaria ver em alguns temas que excedem a ética da responsabilidade. Em primeiro lugar, Ricoeur nomeia a bondade e o recurso ao Bem platônico que está além da *ousia*. A seguir, o Infinito visado além do próximo e do terceiro e outros dois temas desconexos que também pertenceriam ao ciclo do Infinito: a "glória do infinito" e o "testemunho". Em terceiro lugar, vem a ipseidade que o Tu de Buber captaria numa intimidade por demais inocente. Em último lugar, o nome de Deus que seria para Ricoeur a “revanche do nome sobre a condenação inicial da denominação” que ajudou a desmontar a ontologia. A nominalidade recupera o verbo em benefício do dito substantivado, mas “há um momento da significância que requer o nome em posição de exceção. É o próprio aparecer do rosto como indivíduo”. Não ainda o Eu, mas eu que sou eu, não generalizável, antes de encontrar abrigo no dito, exposto, vulnerável, ao ultraje, à ofensa. A subjetividade não é uma modalidade da essência como o atesta seu Dizer no Dito do nome próprio. Mas Deus é nomeado e é um “Nome que não tematiza e, no entanto, significa”. E com os nomes, ele reconhece ainda a questão “quem? - a quis-idade - outrem a quem... eu a quem... diferentemente do quê e do como que já são tema”. "O Nome fora da essência ou além da essência, o indivíduo anterior à individualidade nomeia-se Deus. É sob o signo desse Nome que o Infinito pode virar em ética enquanto que a Totalidade vira em ontologia”.¹⁰⁴ Um último elemento dessa ‘quase ontologia, Ricoeur o encontra no tema do *il y a* - a possibilidade incessante do não-sentido em que se anulariam o ser e a responsabilidade, a ontologia e a ética.

¹⁰⁴ RICOEUR, Paul. *Outramente* – Leitura do livro *Autrement qu'être* ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 53-4.

Estes elementos presentes no texto de Levinas levam Ricoeur a admitir a existência de uma ‘quase ontologia’ em Levinas, sugerindo que não seria possível um total e definitivo rompimento com a ontologia. No entanto, parece-nos que o objetivo de Levinas é ir além da ontologia de tal modo que seja possível inventar uma linguagem capaz de dizer o Outro sem enquadrá-lo na linguagem reducionista do Mesmo. Parece-nos que Levinas alcançou seu objetivo ao mostrar que a linguagem ética é mais adequada que a linguagem ontológica para dizer outrem e que ela é capaz de superar a estrutura solipsista da linguagem objetivante. A ética é não somente respeitadora da alteridade como também preservadora da pluralidade que não significa a destruição da unicidade do eu, mas antes a supõe como condição para a pluralidade da comunicação. Sendo encontro de pessoa a pessoa, a ética supera as marcas de impessoalidade e de neutralidade que nosso autor tanto critica na ontologia. Voltaremos a esta questão no início da parte III.

12. Conclusão

Em *Autrement qu’être*, Levinas toma um caminho distinto daquele tomado em *Totalidade e Infinito*. Em *Autrement qu’être*, ele explora exaustivamente as dimensões da vulnerabilidade sensitiva como modo de acesso ao outramente do ser. Ele desconstrói a teoria da subjetividade tal como ela foi sempre entendida pelas filosofias clássicas do sujeito. O outro não é um objeto de conhecimento, um alvo da consciência intencional, mas um interlocutor no diálogo. A transcendência de outrem, por sua vez, escapa sempre ao pensamento que tenta captá-la. A linguagem da transcendência é o testemunho. O excesso da linguagem no testemunho só pode encontrar expressão no profetismo.

A linguagem tem sua origem na relação face-a-face com o outro e a forma que ela assume na tematização deve sempre remontar ao face-a-face. Aliás, se ela perder esta relação com o face-a-face ela se torna abuso. A própria subjetividade é descrita por Levinas a partir de um nível anterior à experiência da representação e da constituição de si mesma, anterior à distinção entre ser e ente, teoria e prática. Este nível anterior é a ética. Daí sua preocupação, levada a efeito em *Autrement qu’être*, de explorar a sensibilidade ou a afetividade como a ‘linguagem’ capaz de captar este estado de pré-reflexão e de abertura sensível ao outro, situação em que o eu ainda se encontra habitado pelo outro. Se se pode falar então de uma transcendência ou de um além do ser, sua fonte seria sempre esta

situação anárquica de um estágio de pré-consciência em que o eu se encontra na proximidade do outro. Trata-se de um estado quase religioso! É a linguagem que introduz a socialidade uma vez que ela só se realiza no espaço da intersubjetividade - a proximidade. Fica claro desde o início de sua reflexão filosófica que, para Levinas, o acesso ao outro pelo encontro não é possível nem no nível do ser nem no nível do conhecimento. A linguagem, sob a forma da representação ou do dito, é apenas um dos meios de acesso à transcendência, mas a transcendência não se encerra no que a linguagem é capaz de dizer dela. Todo dito deve remontar a um dizer que o inspira. Logo, a filosofia deve se ocupar deste transbordamento do ser, ou seja, da questão do Bem e não somente da questão da verdade. O excesso do ser que ele constata desde suas primeiras obras não é uma produção da consciência, mas tem sua origem no Outro que questiona e interpela o eu, a consciência. A origem da consciência fora dela mesma mina todo o domínio do eu que tudo quer englobar.

A linguagem do dito é incapaz de abordar o Outro. Por isso, a significância se oferece como a instância de mediação entre o eu e o outro. O outro se manifesta na relação ética. Tal relação é construída a partir do desejo ao invés de a partir da reflexão. O outro que se oferece sem poder ser possuído ou conhecido me afeta, interrompe o meu ser. Tal interrupção não tem uma causa uma vez que não se situa na ordem do ser. A resposta à vinda do Outro sobre mim é a responsabilidade por ele. Mas tal responsabilidade não pode ser abordada pela ontologia fundamental. A ética é ela mesma esta interrupção da consciência. Na responsabilidade, a ética ganha a dimensão da obrigação. Eu me encontro irremediavelmente obrigado ao Outro. O problema que se coloca a Levinas então é como exprimir ou como significar a interrupção ética do outro ou, em outros termos, como falar do Outro na linguagem do Mesmo. Se a linguagem por excelência do Outro é o profetismo, como então construir uma 'linguagem' adequada e capaz de significar aquilo a que somente os profetas demonstram capacidade de discernimento? 'Outramente que ser' parece então inexprimível ou indizível, mas o objetivo de Levinas se situa justamente aí: dizer o que parece indizível ou o que parece inexprimível.

Para nosso trabalho, foi importante mostrar como é possível uma linguagem respeitadora da alteridade que não seja a linguagem ontológica do Mesmo, uma linguagem onde eu e outrem podem se dizer e se mostrar na socialidade da proximidade. Essa estrutura da

linguagem se apresentou como sendo a própria socialidade. É a linguagem que revela a estrutura de uma subjetividade voltada para o outro. Daí seu significado ir muito além do aspecto meramente cognitivo. Ela é encontro entre um eu e a palavra do Rosto, diálogo entre os interlocutores que não se perdem na universalidade do conceito, relação de único a único. Justifica-se assim o fato de termos nos detido longamente na questão da linguagem uma vez que o fio condutor de nosso trabalho tem sido a questão da socialidade que se deixa ver tão nitidamente na linguagem ética.

Cap. III – A transcendência ética do sujeito.

Neste capítulo, propomo-nos mostrar como Levinas procura superar tanto o sujeito idealista quanto o sujeito do liberalismo a partir de sua compreensão da transcendência que se faz pela ética, fugindo à totalização operada pela razão idealista que absorve as individualidades na razão universal bem como à totalização das liberdades que o liberalismo opera ao sintetizá-las no Estado que se organiza a partir de um contrato. Este último ponto será retomado na Parte III, mas supõe elementos que desenvolveremos neste capítulo como a fecundidade, a filialidade e a paternidade que, embora termos biológicos, se tornam, em Levinas, estruturas simbólicas da vida ética. Pretendemos explicitar a compreensão de socialidade que nosso autor constrói a partir dessas categorias, distinguindo-a de outras noções clássicas de sociedade que se aproximam da idéia de fusão e soma num todo unificador.

1. As raízes da Socialidade

Para Levinas, a tese de Heráclito e, posteriormente, a de Hegel sustentam que o ser se manifesta no conflito. Para romper com esta idéia, é necessário opor à ontologia da guerra a escatologia da paz messiânica. No nível da ontologia, a maneira de alcançar a paz é a da assimilação de si à totalidade. Para viver numa sociedade, o liberalismo ensina que é necessário que os indivíduos adiram livre e racionalmente ao contrato social que funda a sociedade. O temor recíproco de que um destrua o outro dá origem à razão e à sociedade, onde os homens se propõem a conviver, guiados pela razão e protegidos pelo direito contra as ameaças de agressão do outro. Os contratualistas modernos ensinam que a sociedade se funda sobre um acordo livre de vontades.

Levinas, desde *De l'évasion*, se opõe radicalmente tanto ao liberalismo como ao idealismo. O Idealismo moderno com seu ideal de homem submetido à razão e de uma sociedade organizada segundo os ditames da razão coloca o espírito humano num plano superior ao real. Cria-se assim um abismo entre o homem e o mundo. As categorias do mundo físico se

opõem à espiritualidade da razão. O espírito se opõe ao mundo bruto da natureza e da história. O idealismo reconstrói então um outro mundo segundo os ideais da razão. O homem crê em sua própria autonomia guiado pela liberdade soberana da razão (Cf. DE, p. 62-3.126-7). Em seu texto *Quelques Réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Levinas mostra como Hitler quis substituir esta concepção de uma sociedade formada a partir de vontades livres por uma sociedade à base sanguínea como se a essência humana não estivesse na liberdade, mas na fatalidade biológica de uma raça. O espaço aberto pelo idealismo entre o homem e o mundo foi anulado pelo hitlerismo que descobre a comunidade de sangue como o centro da vida espiritual. Mas o hitlerismo constitui apenas uma exceção na tradição ocidental, sendo a tônica dominante sido dada sempre pelo liberalismo moderno (Cf. IH, p. 26).

As críticas de Levinas, no entanto, se voltam contra o liberalismo e sua concepção de sociedade, uma sociedade fundada em acordos livres da vontade e no direito que decorre desse acordo, concepção que lhe parece frágil, falsa e mentirosa (Cf. IH, p. 31). As experiências totalitárias do fascismo, do nazismo e do stalinismo mostraram o fracasso da sociedade moderna e de sua filosofia. Como então repensar esta sociedade que se propõe fundada na liberdade? Desde seu primeiro escrito filosófico, *De l'évasion*, Levinas se afasta das filosofias que propõem um sujeito livre. O sujeito sofre por se fechar em si mesmo e por carregar o peso de um ser que lhe é imposto. Ao contrário, esta imposição de ser si mesmo que lhe vem do fechamento em si mesmo alimenta um desejo de sair de si mesmo. O desejo de evasão revela então uma busca para escapar da solidão e da auto-suficiência ou ainda da facticidade do ser. No entanto, quanto mais se busca fugir do ser, tanto mais se depara com a impossibilidade de lhe escapar (Cf. DE, p. 96 et seq.).

Levinas repreende o idealismo em dois aspectos principais: primeiro por ter subestimado o peso do ser e, segundo, por não colocar em questão o sujeito. Pensando ter ultrapassado o ser, o idealismo não torna possível a saída de si mesmo. Já Levinas vê este desejo de evasão como uma necessidade que o sujeito descobre em si mesmo de sair de si. O idealismo, a seu ver, não faz mais do que constatar esta necessidade, embora se mostre incapaz de realizar tal saída de si (Cf. DE, p. 126-7). As tentativas históricas de saída do ser resultaram em experiências trágicas como o hitlerismo com sua tentativa de reduzir o homem a sua cadeia biológica.

Mas que tipo de saída do ser o idealismo possibilitou? Ao conceber uma sociedade fundada no direito, o idealismo permitiu ao homem fugir à guerra e ao concebê-lo como um ser livre, deu-lhe a capacidade de escapar ao determinismo. Apesar desta transcendência que o idealismo permitiu ao homem realizar, o sujeito permaneceu preso a ele mesmo. Levinas então procura uma forma de transcendência mais radical que o idealismo não foi capaz de realizar. Os fundamentos da socialidade devem então ser procurados por outra via já que o sujeito não encontra nele mesmo a possibilidade dessa saída de si. Seria preciso de alguma maneira romper o fechamento do sujeito nele mesmo (Cf. DE, p. 127). *De l'évasion* anuncia este projeto que, na verdade, será buscado em todo o projeto filosófico de Levinas.

Em *De l'existence à l'existant*, a experiência da insônia coloca o sujeito numa situação de não-reposo, impedindo-o de se retirar para sua própria interioridade. O pensamento na insônia não se dirige a um objeto em particular. Como ela não tem seu ponto de partida na iniciativa do sujeito, ele agora se vê diante de uma experiência sobre a qual ele não tem nenhum controle. Trata-se de uma vigilância anônima que encontra seu sustento nela mesma e não em algum sujeito. O sujeito não tem poder de se retirar de tal experiência e se vê ameaçado de dissolução (Cf. EE, p. 109 et seq.). O sujeito se vê despossuído dele mesmo. Não há um mundo sob seus pés sobre o qual ele possa se afirmar.

Como a experiência da insônia nos remete para a questão da socialidade? O que se deixa ver a partir da experiência da insônia é o “transbordamento do sentido pelo não sentido” (AE, p. 255). A função da insônia então é a de acordar o sujeito, mantendo-o na vigilância sem que ele possa repousar em si mesmo. Ela instala uma inquietude na consciência. Ela impede o retorno a si da consciência. Não podendo dominar a experiência da insônia, o sujeito se vê obrigado a sair de si mesmo já que não pode encontrar refúgio em si mesmo. A função da insônia se resume então neste movimento para fora ao qual ela conduz o ser. Esta inquietude que ela instala no Mesmo não pode vir da consciência, mas tem sua origem no Outro. O que acorda o sujeito é, no entanto, um apelo ético que vem do outro que o convida à responsabilidade. Este sentimento de responsabilidade não tem sua origem na consciência, mas no Outro que o eu é incapaz de assimilar. O eu convive agora com um

outro instalado em si como um apelo ético que o convoca e o impede de se fechar em si mesmo (Cf. EE, p. 109-113).

Vê-se aí o desejo metafísico que dirige o eu na busca de algo exterior, mas cuja origem não se encontra no eu e que faz o sujeito se perceber como mais do que ele mesmo. O *il y a* permite ao sujeito sentir o peso de uma alteridade que ele não funda, mas que o inquieta, exigindo dele uma resposta.

Destarte, a socialidade em Levinas não consiste em partilhar valores comuns, interesses ou hábitos nem mesmo em fazer parte da tradição de uma mesma sociedade, tal como os sociólogos a entendem a partir de Durkheim. A socialidade tem origem no próprio sujeito a partir de um outro que se instala nele, fazendo-o sentir-se estrangeiro a si mesmo e ao mundo.

Não sendo familiar ao eu, o outro como estrangeiro o inquieta, convocando-o à co-habitação. Vê-se aí que esta maneira de entender a socialidade explica a aversão que Levinas demonstra à redução que a filosofia do hitlerismo opera quando ela reduz o liame social à pertença comum a uma terra, a uma cultura ou a uma raça. Esta compreensão da socialidade opõe-se também à filosofia do liberalismo para quem o liame social se estabelece a partir da liberdade de todos que se realiza através da sociedade fundada no acordo livre de vontades.

No entanto, essa primeira socialidade instalada pela relação eu-tu esgota toda a socialidade de que o sujeito é capaz ou ela funda apenas uma relação de amor a dois? O eros não aproxima as pessoas? A relação *eu-tu* não funda a socialidade, como sugere Martin Buber? Platão, em *O Banquete*, também se pergunta se o amor é um deus ou um demônio. Para ele, o amor não é um bem em si mesmo e, portanto, vale em função do fim que ele persegue, ou seja, ela está a serviço das Idéias. Se se segue o diálogo, o amor se reveste de um desejo de imortalidade. Encontra-se ainda no mesmo diálogo a distinção entre os dois tipos de amor: o amor da alma e o amor do corpo. O amor do corpo tem seu lugar na filosofia platônica desde que seja tomado como ponto de partida, sem poder o filósofo jamais parar aí, já que se trata de um grau inferior de amor. O amor verdadeiro é o amor das almas cujo objeto próprio é geração na beleza, ou seja, seus efeitos devem ser

conforme à beleza. Daí Platão sempre subordinar os sentimentos e o coração à inteligência. Seria o amor o desejo de restabelecer a unidade primitiva perdida ou a necessidade de perpetuar a espécie? Qual é o objeto do amor? Platão também o vê como princípio e vínculo de toda sociedade. Levinas, por sua vez, analisa experiências humanas como o eros, a paternidade, a fecundidade e a filialidade que, embora façam parte de nossa condição biológica, elas se tornam, em sua filosofia, estruturas simbólicas da vida ética.

Não seria incorreto dizer que o amor nos conduz ao outro. De fato, o amor descreve um movimento de busca de um outro com quem se possa estabelecer um vínculo. Mas o movimento do amor, segundo Levinas, se dirige a um ser conatural e, neste caso, ele não realiza mais que um retorno a si (Cf. TI, p. 233). A necessidade que ele estabelece elimina a transcendência do outro (Cf. TI, p. 234). Somente o rosto abre o amor a um futuro distante, deixando que o outro se manifeste em sua alteridade a qual não se traduz em linguagem. Neste caso, ele é desejo. Verifica-se então uma ambigüidade no amor: quando ele preenche uma necessidade, ele se torna concupiscência, mas quando ele é desejo, ele se torna transcendência. O erótico que transforma o outro apenas em objeto de fruição é equívoco (Cf. TI, p. 234).

Assim, o eros que o feminino descobre se revela incapaz de conduzir à transcendência. A verdadeira transcendência só é possível através do rosto. O fato originário que o rosto produz de um ser-para-o-outro é a instalação da própria moralidade. Só a consciência moral se revela capaz de uma transcendência total (Cf. TI, p. 240). Se a exterioridade tem sua origem na epifania do rosto, há aí uma coincidência entre a exterioridade e o fenômeno primeiro e original. O rosto então se apresenta na nudez de um princípio atrás do qual não há mais nada (Cf. TI, p. 240).

Se o feminino se apresentou como a figura da não-significância e da resistência à luz, o rosto, ao contrário, se apresentando na proibição moral de matar, é a significância por excelência (Cf. TI, p. 240). Se o eros é anti-social porque convida à interioridade e o feminino se traduz como renúncia à expressão e à palavra (TI, p. 241), o feminino reenvia ao seu contrário que é o rosto. O rosto é a expressão da retidão e da sinceridade (TI, p. 242). Em sua expressão feminina, o rosto perde a retidão e a sinceridade e se dissimula em mal-entendidos. O eros como forma da indiscrição e da profanação recusa qualquer forma

de desvelamento e, neste sentido, ele conduz ao além do possível (TI, p. 242). Neste caso, o amor não conduz à descoberta do tu (TI, p. 242-3). O escondido que se recusa a vir à luz se torna uma categoria fora do jogo do ser e do nada (TI, p. 243). Sua natureza é a da não-socialidade (TI, p. 243). O amor só é capaz de formar uma sociedade fechada entre os próprios amantes. Ele exclui o terceiro para permanecer entre dois (TI, p. 243). O feminino é a metáfora da sociedade fechada entre os amantes, excluindo o terceiro. Na volúpia, o outro se apresenta como o mesmo que o eu ou como um conteúdo objetivo idêntico incapaz de formar comunidade (TI, p. 243) A possessão do outro pela relação erótica elimina sua alteridade. A volúpia não visa o outro, mas apenas o si mesmo (Cf. TI, p. 244). A análise de Levinas mostra a ambigüidade do amor como simultaneidade do que aparece e do que não aparece que seria, para ele, o limite do fenômeno. O corpo na carícia se oferece como a instância da vulnerabilidade que possibilita não somente o ser tocado por outrem como também a impossibilidade de apreender outrem que sempre escapa.

Esta temática do amor em Levinas nos remete a *O Banquete* de Platão em que o amor não é possessão, mas experiência de limites e desejo do excesso. O verdadeiro sábio não é aquele que possui a sabedoria, mas aquele que a busca, mostrando que o filósofo permanece separado dos valores que ele almeja. A própria definição que Levinas dá da filosofia não mais como amor da sabedoria, mas antes como “sabedoria do amor a serviço do amor” ou ainda como “sabedoria que ensina o rosto do outro homem” parece uma inspiração platônica. Em *O Banquete*, 204b, pode-se ler: “com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante”. Esta resposta de Diotima que declara o amor filósofo o situa entre o saber e a ignorância. O amor aspira ao belo, isto é, ele deseja aquilo que ele não é como o filósofo que busca a verdade que ele não possui. A leitura que Levinas faz da resposta de Diotima é de que ela teria “desqualificado o amor ao declará-lo semi-deus, sob o pretexto de que, sendo aspiração, ele não é nem realizado, nem perfeito” (DQVI, p. 170). Assim também o filósofo permanece separado do que ele almeja.

Platão admite que o amor submete a uma situação de dependência e instabilidade e admite que o desejo possa se tornar uma alienação. Em *O Banquete* 192-e¹⁰⁵, lê-se:

¹⁰⁵ PLATÃO. *O Banquete*. In : Os Pensadores (Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa). São Paulo: Nova Cultural, 1987.

pois se é isso que desejais, quero fundir-vos e forjar-vos numa mesma pessoa, de modo que de dois vos torneis um só e, enquanto viverdes, como uma só pessoa, possais viver ambos em comum, e depois que morrerdes, lá no Hades, em vez de dois ser um só, mortos os dois numa morte comum; mas vede se é isso o vosso amor, e se vos contentais se conseguirdes isso. Depois de ouvir essas palavras, sabemos que nem um só diria que não, ou demonstraria querer outra coisa, mas simplesmente pensaria ter ouvido o que há muito estava desejando, sim, unir-se e confundir-se com o amado e de dois ficarem um só. O motivo disso é que nossa antiga natureza era assim e nós éramos um todo; é portanto ao desejo e procura do todo que se dá o nome de amor. Anteriormente, como estou dizendo, nós éramos um só, e agora é que, por causa da nossa injustiça, fomos separados pelo deus ...

O desejo, tal como ele se mostra nesta passagem, leva à idéia de que a separação dos seres é um estado a ser ultrapassado. Ele leva ao seu próprio fim já que ele não é um bem em si, mas conduz à unidade perdida. Neste ponto, constatamos uma ruptura de Levinas com Platão já que a separação dos seres deve ser mantida e não destruída na unidade. A transcendência consiste justamente nesta experiência. O desejo do absoluto supõe uma separação que não se elimina, mas constitui ela mesma o desejo. Levinas se separa do desejo platônico que é um desejo de imortalidade, pois o vê como uma aspiração ao retorno como o de Ulysses retornando à sua pátria. A filosofia, vista por Levinas, como sabedoria do amor, isto é, do desejo, não aspira ao retorno, mas toma o desejo como um valor em si.

Mesmo rompendo com a concepção platônica do amor, Levinas se pergunta se não haveria aí uma transformação do desejo. Levinas encontra no mito do nascimento do amor uma base de apoio à sua interpretação do desejo. Sendo filho de Penia e de Poros, o amor conserva da primeira a indigência e do segundo a abundância (Cf. *O Banquete* 203 c-d). A indigência é aqui interpretada por Levinas como um desejo não do que se perdeu, mas como desejo que se produz num ser já satisfeito. Levinas joga o mito do nascimento do amor contra o mito do andrógino (Cf. 192 e). Ao amor como desejo de fusão com o outro e como aspiração à imortalidade, Levinas opõe o movimento de ida ao outro sem reciprocidade. É neste movimento que consiste a transcendência.

Mas não existe então nenhuma possibilidade de que o eros dê lugar a uma transcendência, ultrapassando a relação fechada dos amantes? Esta possibilidade, segundo Levinas, se abre a partir do filho. A abertura à socialidade do eros é possível através da fecundidade.

1.1. A Fecundidade

A profanação que se realiza através do erótico descobre o filho. No filho, se realiza uma transcendência de transubstanciação: “o eu é, no filho, um outro” (TI, p. 245). A paternidade abre uma distinção na identificação a si já que o filho, ao mesmo tempo que é minha substância e minha unicidade, é também um outro do eu. Diz Levinas: “O meu filho é um estranho (Isaías 49), mas que não é apenas meu, porque é eu. É eu estranho a si” (TI, p. 245). O encontro com o feminino abre então uma nova possibilidade simultaneamente minha e da amada que é o filho. A fecundidade se revela então como um futuro sobre o qual eu não tenho nenhum poder (Cf. TI, p. 245). *Totalidade e Infinito* só examina a figura da paternidade. Bergo justifica a ausência da maternidade nesta primeira obra pelo fato de ela não ser iluminadora. Somente em *Autrement qu’être* é que a maternidade surgirá como a analogia que designa a experiência da transcendência dentro da imanência.¹⁰⁶

O futuro da fecundidade não é o do mesmo, mas ele se situa simultaneamente em continuidade pelo fato de o filho ser eu, inscrevendo assim o mesmo na história ou no tempo e, em descontinuidade, pelo fato de o filho ser um outro do eu, rompendo com o mesmo (Cf. TI, p. 246). O eu que retorna a si através da fecundidade o faz através de um outro mais jovem que, por sua vez, não destrói completamente a ipseidade do eu (Cf. TI, p. 246). O ser infinito não dispensa a subjetividade porque sem ela ele não pode recomeçar. A fecundidade permite ao eu ultrapassar o mundo da luz (TI, p. 246), sem cair de novo no *il y a*, para ir alhures. A transubstanciação dá uma estrutura múltipla ao ser: “o ser produz-se como múltiplo e como cindido em mesmo e em outro” (TI, 247). Ela não dá vida eterna ao sujeito que envelhece, mas ela abre a possibilidade da eternidade através das gerações (TI, p. 246). A paternidade permite então uma outra ultrapassagem além da velhice:

a fecundidade que gera a fecundidade leva a cabo a bondade: para além do sacrifício que impõe um dom, o dom do poder do dom, a concepção do filho. Aqui o desejo que, nas primeiras páginas desta obra opusemos à necessidade, Desejo que não é uma falta, Desejo que é a independência do ser separado e a

¹⁰⁶ BERGO, Bettina. *Between ethics and politics*, p. 113.

sua transcendência, realiza-se, não ao satisfazer-se e ao confessar-se assim necessidade, mas ao transcender-se, ao gerar o Desejo (TI, p. 247).

1.2. A Subjetividade no Eros

Na volúpia, o sujeito está totalmente envolvido na experiência do amor de tal modo que ele não pode olhar para sua experiência de fora de si. Há aí uma simultaneidade de fusão e distinção (TI, p. 249). É na experiência de passividade do amor recebido, em que o sujeito se torna paixão, que o eu adquire sua identidade (TI, p. 249). Ela, entretanto, não parte de sua própria iniciativa. “O sujeito na volúpia encontra-se como o si (...) de outro, e não apenas como o si de si próprio” (TI, p. 249). Tal sujeito se vê totalmente desprovido de soberania. O ser que se produz a partir da relação erótica não se fixa definitivamente como uma totalidade, mas ele é uma constante possibilidade de recomeçar, isto é, ele é infinito (Cf. TI, p. 249). Ele se encontra preso ao si, sem liberdade, incumbido de uma responsabilidade que não teve início nele mesmo (Cf. TI, p. 250).

O eros liberta o eu do peso que significa o retorno a si, dirigindo-o para um futuro que não é ainda. Ao invés de se reencontrar no si, o eu da relação erótica se reencontra num outro. Trata-se de uma transcendência que o conduz a um futuro sem fim e sem retorno a si mesmo (Cf. TI, p. 250). A subjetividade erótica produzida no ato comum do sensiente e do sentido traz em si a possibilidade de um equívoco: o outro pode ser reduzido a um objeto de fruição. Tal possibilidade faz o amor oscilar entre o além do desejo e o além da necessidade (Cf. TI, p. 250). No entanto, a fecundidade inaugura uma forma de relação com a alteridade que não a transforma em tema, mas permite que o outro permaneça em sua alteridade. O desejo, através da paternidade, se torna bondade e se realiza não através da satisfação, mas através da geração do ser bom, sendo bondade da bondade (Cf. TI, p. 251). A relação do eu com a alteridade do feminino liberta o eu de sua identidade, abrindo-lhe a possibilidade de se tornar um outro cuja origem se encontra nele mesmo (TI, p. 251). A fecundidade rompe o egoísmo do eu, livrando-o de um constante retorno a si, sem que ele se perca no anonimato do coletivo. Assim, abre-se a possibilidade de uma unidade em meio à multiplicidade (Cf. TI, p. 252).

Se o objetivo inicial de Levinas era o de buscar uma transcendência diferente daquela proposta pelo idealismo onde o saber e o poder são as maneiras de realizá-la, vemo-nos

diante de um outro tipo de transcendência aberto pela relação erótica. O erótico abre um outro tipo de relação fora das relações de gênero e espécie, da parte e do todo, da ação e da paixão, da verdade e do erro. A sexualidade aponta para uma relação dual em que o sujeito se encontra diante de um absolutamente outro que não perde sua alteridade na relação e que jamais pode ser reduzido ao mesmo (Cf. TI, p. 255).

A volúpia revela uma alteridade a partir do feminino que não pode ser conhecida, mas que simplesmente se faz presença na volúpia. A sexualidade deixa entrever aí uma pluralidade na existência (Cf. TI, p. 255). A paternidade introduz um retorno do eu a si que não é identidade uma vez que o filho não é minha possessão nem é um objeto para mim. “Não tenho meu filho, sou meu filho” (TI, p. 256). O filho se revela um estranho ao eu que não é o mesmo que o eu. A existência traz em si uma possibilidade de multiplicidade e de transcendência, mas uma transcendência que não anula o eu. “A fecundidade do eu é a sua própria transcendência” (TI, p. 256).

1.3. Filialidade e Fraternidade

A relação pai-filho traz em si uma ambigüidade, pois se reconhece nela uma ruptura e um recurso. Ruptura porque o filho renega o pai e representa um novo começo, começo que conserva um vínculo com o passado que se manifesta através do envelhecimento (Cf. TI, p. 257). Recurso pelo fato de o passado retomar a transcendência do eu paternal que é o filho. Ao mesmo tempo que a ipseidade do filho representa uma ruptura com o passado, ela renova o fio da história através de uma família ou de uma nação (Cf. TI, p. 257).

Fica ainda em aberto a questão: em que consiste a unicidade do filho? A resposta vem de um outro aspecto que se deixa ver na relação pai-filho: o pai é em seu filho, mas não identicamente (TI, p. 258). Apesar de se manter exterior ao pai, o filho é também um filho único enquanto eleito. O eu do filho não começa nem na ruptura nem na fruição, mas na eleição. Na eleição, o filho não pode existir por sua própria conta (TI, p. 258). Mas ao mesmo tempo que ele é filho único enquanto eleito pelo pai, ele é também irmão entre os demais irmãos, o que implica o reconhecimento de que há outros eleitos como eu e além de mim (Cf. TI, p. 258). O fato de ter sido eleito me reenvia a um outro que me elegeu e me mantém virado eticamente para o rosto do outro. Diz Levinas: “...a fraternidade é a própria

relação com o rosto, em que se realiza ao mesmo tempo a minha eleição e a igualdade, ou seja, o domínio exercido sobre mim pelo Outro” (TI, p. 258). É o outro que me comanda. Aqui nasce a fraternidade como a relação que me liga aos outros igualmente eleitos como eu. Em relação a estes outros, eu me coloco não como um entre eles, mas diante deles para servi-los. É minha responsabilidade por estes outros que me faz único e insubstituível (Cf. TI, p. 258). A responsabilidade aqui não é uma conquista moral. A fraternidade que se constitui a partir de minha responsabilidade pelos outros é constitutiva da ipseidade do eu (Cf. TI, p. 258). Tal comando moral que me ordena através do rosto representa toda a humanidade presente neste mesmo rosto, constituindo assim a ordem social. O terceiro, que se manifesta através do rosto do outro, faz assim a relação erótica se abrir à vida social (Cf. TI, 259).

2. Conclusão

Levinas procura uma transcendência que não volte em imanência, mas que seja capaz de inquietar o sujeito, impedindo-o de se fechar em si mesmo. Nem o idealismo nem o liberalismo teriam conseguido a façanha de fazer o sujeito sair de si mesmo. Neste caso, eles não conseguiram vencer a tendência ontologizante que acaba proporcionando a fusão das individualidades no todo. Se o idealismo absorve as individualidades na razão universal, o liberalismo, por sua vez, também falhou ao propor a absorção das liberdades individuais no Estado, ocasionando assim a assimilação das individualidades à totalidade.

Levinas procura explorar experiências que desinstalem o sujeito dele mesmo, que o impeçam de repousar em si mesmo, abrindo um tempo infinito diante do eu. A insônia se lhe oferece como essa experiência já que ela não tem origem na consciência, mas no Outro. Ela significa o apelo ético que vem do Outro e que é capaz de inquietar a soberania fechada do eu, convidando-o a abrir-se à responsabilidade infinita pelo outro, a abrir-se à pluralidade. Também o eros não lhe parece capaz de transcendência já que ele permanece na sociedade fechada dos amantes. Somente a fecundidade será capaz de abrir a possibilidade de uma existência plural ou, em outros termos, de uma transcendência que não retorne em imanência já que a sexualidade deixa perceber uma existência plural. Através da fecundidade, o eros abre a possibilidade de uma transcendência para além da relação fechada inicialmente entre o eu e o tu. Pela filialidade, o futuro deixa de ser o futuro do Mesmo já que o filho é um outro do eu, rompendo com o Mesmo e, por outro

lado, conservando a ipseidade do eu. A relação com a alteridade que a fecundidade inaugura não a transforma em tema, mas deixa que o outro permaneça em sua alteridade. Além de permitir o rompimento com o egoísmo do eu, a fecundidade ainda o impede de se perder no anonimato do coletivo. Eis aí aberta a possibilidade de uma unidade em meio à multiplicidade, sem que se caminhe para qualquer forma de totalização que faria cair de novo na ontologia.

Pela noção de fraternidade, eu me encontro unido a outros igualmente eleitos como eu, sem formar a comunidade do gênero e da espécie que apagariam as diferenças no todo. Gênero e espécie não permitem perceber a diferença. A fraternidade se oferece como a possibilidade de formar sociedade sem que as diferenças sejam apagadas no todo. Ela é a categoria capaz de conservar a multiplicidade, sem no entanto destruir a unicidade do eu dada pela eleição que o torna singular. Isso nos permitirá conceber a sociedade de modo diferente além de permitir pensar a transcendência do sujeito eticamente, fugindo tanto ao idealismo como ao liberalismo que só permitiram pensar uma forma de transcendência totalizante já que as partes se fundem num todo anônimo e impessoal destruidor das individualidades. A pluralidade que Levinas propõe depende de uma transcendência ética do sujeito que abre a possibilidade da conservação tanto da unidade quanto da multiplicidade, sem formar uma totalidade.

Parte III – A tensão entre a ética e a política.

Cap. I – O Sujeito entre a ética e a política.

A primeira questão que nos vem à mente ao tentar explicitar a temática política em Levinas é se há ou não uma política de ou em Levinas. Assumimos como hipótese de trabalho explicitar uma filosofia política de ou a partir de Levinas, verificar a possibilidade de deduzir uma política de sua ética, examinar a possibilidade ou não de aplicar princípios éticos extraídos de nosso autor à ação política, enfim encontrar um modo levinasiano de pensar outramente a política. Não há dúvidas de que a filosofia de Levinas é uma reflexão sobre o fato ético e o que se encontra aí é uma profunda reflexão sobre a questão: em que consiste o fato ético? Na parte II, procuramos explicitar o que é a ética para nosso autor e pudemos definí-la como “encontro de único a único”. Mas ao final das duas grandes obras *Totalidade e Infinito* e *Autrement qu’être* encontramos a menção ao terceiro que aparece como que uma intrusão na relação eu-tu do face-a-face ético, uma presença quase imperceptível até então, mas que se impõe com toda força como o mostra a expressão de Levinas para designar a presença do terceiro: *il faut!* Trata-se de uma constatação da presença junto ao outro dos muitos outros que trazem consigo a exigência de comparação e equiparação a uma relação que até então havia se mostrado assimétrica. Constata-se com o terceiro uma saída da relação dual da ética para a relação política com os muitos outros do outro. É a partir daí que se impõe a necessidade de pensar o campo da pluralidade social já que junto com o terceiro ou os terceiros (como prefere Bensussan) passa-se da invisibilidade da relação ética com o Rosto, à visibilidade dos rostos, do sem-lugar da proximidade ao ajuntamento de tudo num lugar, da sensibilidade à tematização, da assimetria à igualdade da cidadania, da diacronia à sincronia. Os terceiros como a constatação de ‘estar-juntos-num-lugar’ abrem a questão essencialmente política que nos propomos investigar em nosso trabalho. Não é mais possível permanecer ‘entre dois’. Faz-se necessário, com a entrada em cena do terceiro, pensar o comum, a comunidade, a política, a justiça, questões antes ausentes na relação do face-a-face ético. Mas como pensar o lugar da política a partir do não-lugar da subjetividade ética? Trata-se de uma entrada em cena do terceiro que vem perturbar uma relação mais antiga, mas uma entrada

que é permanente (AE, p. 249). Poder-se-ia simplesmente deduzir uma política a partir dessa relação ética se a ética se mostra anárquica, não plural, invisível, caracterizada por uma responsabilidade infinita quando a política se apresenta aí justamente como a busca de um princípio ordenador, como o campo da pluralidade e como a limitação da responsabilidade infinita? Como pensar o campo da multiplicidade a partir do duo ético? Como pensar a necessidade de comparação e equiparação de direitos e deveres trazida pela política a partir da ética do incomparável? Os terceiros obrigam a sair da ética e é a partir desse momento que entramos numa relação que se pode chamar política. Pode-se construir uma filosofia política a partir da ética levinasiana quando constatamos aí uma certa insuficiência dos conceitos que permitiriam pensá-la, a ausência de um conjunto de normas éticas que se possa aplicar ao campo da ação política? Com Kant, aprendemos a pensar o sujeito político como um sujeito autônomo e os contratualistas pensaram a política como um campo autônomo de sujeitos capazes de se guiar por sua própria racionalidade. Qual é a novidade e a diferença trazidas pelo modo levinasiano de pensar a política?

Um dos textos de Levinas que trata do tema tem justamente o título *Politique après*. Assim, o político em Levinas vem sempre após o ético e deverá sempre ser considerado em relação estreita com ele. Estaria Levinas negando autonomia à política? O sujeito político aparece a partir da entrada em cena do terceiro, pois o outro e o terceiro são contemporâneos um do outro (Cf. AE, p. 245). O terceiro então inaugura o tempo da política que é precedido pela relação ética – mais velha que ela – e que a abre à multiplicidade, impondo a necessidade da simetria até então ausente no face-a-face ético. Pode-se dizer que há uma política de ou em Levinas uma vez que ela começa fora de um princípio, isto é, na anarquia da relação ética? Neste caso, a política não começaria num poder ou num pensamento ou ainda numa liberdade como a do contrato social, por exemplo, nem mesmo possuiria ela um fim. Na linguagem levinasiana, o ético é uma resposta que precede a questão ou a filosofia que vem pensá-lo. Logo, se a ética é anterior à razão, e se ela é uma relação dual tipo eu-tu, torna-se impossível falar de uma política racional. Assim, se podemos situar a pergunta pelo político na filosofia levinasiana, ela não acontece sem a relação prévia e necessária com o ético que a funda, mas, por outro lado, ela também não pode perder de vista a utopia do humano. Se a política traz consigo a obrigação de pensar o que é comum a todos, se ela impõe a necessidade de normatizar o

campo das relações sociais, podemos encontrar em Levinas uma filosofia propriamente política? Nosso autor nos assegura que nem mesmo a ética pode ser lida como um conjunto de valores, pois “o fato ético não deve nada aos valores, são os valores que lhe devem tudo” (DQVI, p. 225). Tomando as palavras de Bensussan, “a relação entre ética e política é vista como uma relação entre uma exterioridade inabarcável na totalidade se totalizando e uma totalidade constituída”.¹⁰⁷ Parece-nos que o que se pode ver então na filosofia de Levinas é uma impossibilidade de a política se autonomizar com relação à ética. Por outro lado, podemos continuar nossas interrogações nos perguntando se os elementos que encontramos na ética levinasiana seriam elementos suficientes sobre os quais se pode simplesmente fundar uma filosofia política.

Assim, nossa reflexão tentará percorrer os elementos-chave que encontramos em nossa própria leitura de Levinas para tentar encontrar aí alguma abertura que nos permita explicitar esse vínculo indestrutível entre o ético e o político sobre o qual nosso autor reflete não só de uma maneira que nos parece inusitada, mas também fora de qualquer esquema dedutivo, derivativo ou mesmo dialético. Nascendo da relação ética que a precede, a política é inspirada por ela e esquecê-la seria cair na tirania, no *il y a..* É a ética que pode impedir o totalitarismo. Se a ética tem sua origem fora da totalidade, se ela é de natureza escatológica ou, numa linguagem mais filosófica, se ela é transcendental como o ensina Levinas, ela estaria em condições de interromper a política toda vez que ela se afastar das exigências de responsabilidade pelo outro tão presentes no face-a-face ético e se fechar na totalidade? Não se trata, de modo nenhum, de pensar uma política submissa à ética, mas uma política que se sabe ‘traição da ética’- usando um termo freqüente de Levinas – buscando sempre abrir-se ao outro numa responsabilidade infinita. Que política se deixaria pensar outramente a partir dessa intraduzibilidade da ética ou mesmo a partir de uma traição da ética que impõe a política? Além de colocar a política em posição secundária, não se deixa ver em Levinas um certo ceticismo com relação à política uma vez que ela se mostra incapaz de reproduzir no campo social a responsabilidade pelo outro do campo ético? Isso não justificaria um certo quietismo político que alguns críticos vêem em nosso autor?

¹⁰⁷ BENSUSSAN, Gerard. *La précession de l'éthique sur la Justice : face-à-face et pluralité*. In : Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, no. 14, p. 15.

A proposta derridiana de pensar a política a partir de Levinas como uma interrupção da ética não impediria o cair na ideologização da ética ou no perigo de transformá-la pura e simplesmente num campo de valores ao qual se deveriam conformar as ações sociais? Não seria essa mera transformação da ética num campo normativo uma tentativa de ontologizar a ética já que a proposta de Levinas se apresenta desde as primeiras obras como a busca de uma saída do ser e da ontologia? Transformar a ética numa mera responsabilidade civil não seria diminuí-la ou desmerecê-la?

A questão que se coloca é qual caminho adotar para abordar a temática diante das dificuldades acima expostas para encontrar uma abertura que nos permita pensar a relação entre a ética e a política a partir de Levinas. Usando uma expressão de Bensussan, poderia dizer: como tirar proveito de um ponto fraco e transformá-lo justamente num grande mérito de tal modo que a ética se conserve em sua intraduzibilidade, o que nos parece a grande contribuição de nosso autor? Num primeiro momento, achei por bem expor a problemática da relação entre ética e política tal como Levinas a coloca no prefácio de *Totalidade e Infinito*, passando em seguida pelos principais críticos que discutem a possibilidade ou a impossibilidade de uma política de ou em Levinas, para, num terceiro momento, expor os elementos que, a meu ver, ajudam a pensar essa relação entre o ético e o político em nosso autor.

1. Os problemas da Política do Mesmo: do prefácio de *Totalidade e Infinito* aos principais críticos.

Podemos situar a problemática da política em Levinas, relacionando-a à noção de totalidade que domina toda a tradição filosófica ocidental. Já expusemos na Parte I, como Levinas entende a totalidade. Vamos agora nos deter nas consequências para a política de pensá-la sempre dentro de uma totalidade, fechada no reino do Mesmo. No prefácio de *Totalidade e Infinito*, Levinas parte do questionamento ao ser como guerra que, a seu ver, dominou toda a tradição filosófica ocidental, desde Heráclito. Diz ele: "... a guerra produz-se como a experiência pura do ser puro..." (TI, p. 09). Sempre colocados a partir e dentro de uma totalidade, os indivíduos acabam perdendo sua individualidade. Na totalidade ou na história, ocorre a despersonalização do eu já que os indivíduos se compreendem a partir do todo sem poder lhe opor resistência. Se o eu perde sua individualidade que é absorvida no

todo, o outro também não pode mais se mostrar em sua alteridade, pois ele só se mostra a partir de um eu. Os indivíduos na totalidade perdem sua face e passam a se ver uns contra os outros, dentro de uma perspectiva hobbesiana. E, ainda, as leis da guerra anulam a moral já que a única lei possível é a de ganhar por todos os meios, usando todas as estratégias para atingir a vulnerabilidade do inimigo. Trata-se, para cada um, de assegurar a vitória não importa por quais meios. Neste contexto, a guerra se apresenta como o inverso da moral uma vez que a proibição moral de matar perde toda sua significância. A guerra, para Levinas, destrói a distância que o respeito impõe entre as pessoas e, conseqüentemente, a exterioridade é eliminada. Assim, dentro da totalidade instalada pela guerra, nenhuma alteridade pode ter lugar. “Nada, pois, é exterior” (Cf. TI, p. 09).

Para Mosès, Levinas quer quebrar o sistema hegeliano para o qual a história da filosofia como ontologia se acaba e se realiza ao mesmo tempo na identidade do Ser, da Razão e da Totalidade. Se os diversos pontos de vista individuais são sempre desmascarados como ilusões da consciência subjetiva, isso leva necessariamente a uma concepção de moral como submissão de aspirações subjetivas a uma legalidade mais geral. Submetendo os interesses particulares a uma ordem superior, o livre-arbítrio se transcende e se realiza como liberdade racional. Assim, também o sujeito moral se realiza em sua identificação com a razão.¹⁰⁸ De fato, no ¶ 324 de *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel declara:

... o elemento positivo da individualidade própria como o que existe em si e para si e não é contingente nem mutável... Tal situação e o seu reconhecimento são, pois, o dever substancial da individualidade, o dever de assegurar esta individualidade substancial: a independência e a soberania do Estado pela aceitação do perigo, pelo sacrifício da propriedade e da vida e até da opinião e de tudo o que naturalmente faz parte do decurso de viver.¹⁰⁹

Vê-se aí como a totalidade sacrifica a individualidade. Tendo de se elevar cada vez mais em direção à generalidade, renunciando a si mesmo, o indivíduo se define como parte de um Todo, de um sistema de onde ele tira seu sentido e sua dignidade. Para Hegel, é na totalidade da guerra que se realiza a destinação ética do homem. Levinas se pergunta então se é possível uma dissidência do indivíduo com relação à totalidade. Se a guerra é o estado

¹⁰⁸ MOSÈS, Stéphane. *Rosenzweig et Lévinas*. In : FROGNEUX, Nathalie e MIES, Françoise. *Emmanuel Lévinas et l'histoire*. Paris/Namur : Les Éditions du Cerf, 1998, p. 143.

¹⁰⁹ HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 296.

permanente da humanidade, a política como arte de ganhar a guerra por todos os meios se impõe como o exercício mesmo da razão. Há então uma oposição entre política e moral (TI, p. 10). Levinas vê a guerra como a essência mesmo da filosofia hegeliana, como a verdade mesma da ontologia. Ainda a suspensão da liberdade individual na sociedade em guerra não faz cair no determinismo absoluto, na lei da necessidade contra a idéia de liberdade e mesmo na compreensão do homem como ‘parte da natureza’?”

Ainda uma outra consequência da totalidade é que aí os indivíduos não seguem sua própria vontade, pois esta se confunde com as próprias leis da totalidade. Ocorre, portanto, a alienação da vontade individual. Os indivíduos passam a seguir uma voz anônima que os comanda secretamente. A paz que se instaura aí não é nada mais que a simples ausência de guerra já que ela está assentada sobre a lei do mais forte e sobre o temor recíproco: “a paz dos impérios saídos da guerra assenta na guerra e não devolve aos seres alienados a sua identidade perdida. É necessária uma relação originária e original com o ser” (TI, p. 10). Essa relação originária e original com o ser é o que Levinas se propõe construir em *Totalidade e Infinito*, propondo uma subjetividade ética, não mais assentada sobre o ser como guerra, como mostramos no capítulo I da Parte I. Pensar uma subjetividade ética capaz de superar o fechamento do eu em si mesmo foi o primeiro passo de Levinas para pensar outramente a relação entre a ética e a política. Se a concepção do ser como guerra, dominante na filosofia ocidental desde Heráclito, teve como resultado uma totalidade neutra e anônima destruidora da singularidade dos indivíduos, Levinas busca então uma via que lhe permite escapar a esse ‘totalitarismo ontológico’ que, por sua vez, resulta também num ‘totalitarismo político’ (Cf. DL, p. 289). O modo levinasiano de sair da totalidade escolhe a via da escatologia. O Infinito permite a “relação com o excedente sempre exterior à totalidade” uma vez que a totalidade não pode englobá-lo (TI, p. 11). A transcendência do rosto de outrem quebra a totalidade, como mostramos na Parte II. Ele é o portador de um excesso, de algo exterior ao pensamento que, aliás, é “condição de toda verdade objetiva.” [...] “O Infinito extravasa o pensamento que o pensa” (TI, p. 13). Ele introduz um novo tipo de experiência que não é experiência subjetiva, mas uma experiência que é “relação com o absolutamente outro”. Daí Levinas opor “ao objetivismo da guerra uma subjetividade tirada da visão escatológica” (TI, p. 13).

Levinas está convencido de que “o escatológico, na medida em que é o além da história, arrebatada os seres à jurisdição da história e do futuro – suscita-os em sua plena responsabilidade e a ela os chama” (TI, p. 11). Para ele, a idéia escatológica do julgamento

implica que os seres têm uma identidade antes da eternidade, antes da conclusão da história [...], mas a partir de si e não a partir da totalidade. A idéia do ser que ultrapassa a história torna possível antes ao mesmo tempo comprometidos no ser e pessoais, chamados a responder ao seu processo e, por consequência, já adultos, mas, por isso mesmo, antes que podem falar, em vez de emprestarem seus lábios a uma palavra anônima da história. A paz gera-se como aptidão para a palavra (TI, p. 11).

É a escatologia que abre a possibilidade de romper a totalidade das guerras e dos impérios. Ela põe em relação com o infinito do ser para além da totalidade.

A grande questão que acompanha Levinas em todo seu percurso filosófico é essa socialidade pensada a partir da ameaça de guerra e de violência, num modelo cuja expressão maior é Hobbes. Na visão de Hobbes, se o Estado é o limite da violência, não se pode então colocar nenhum limite ao Estado. Não se pode pensar a socialidade fora da compreensão heraclitiana do ser como guerra? Convivo pacificamente com o outro para evitar que ele me agrida ou pelo prazer de conviver uns com os outros? Não se pode pensar um outro modelo de socialidade que não tenha de se fundar na liberdade que opõe uns a outros? Seria a paz uma mera ausência de guerra? Mostraremos, mais à frente, como a fraternidade responde à procura de um outro início para a socialidade fora da guerra como primeiro passo para pensar outramente a socialidade da política. Este será o primeiro ponto através do qual tentaremos mostrar um modo levinasiano de pensar a política outramente, fora da filosofia moderna do contrato social.

Há ainda muitas outras questões que podemos levantar a partir das suspeitas de Levinas com relação à totalidade. Já vimos como Levinas diz que o conceito de totalidade domina toda a tradição filosófica ocidental. Mas podemos aceitar tal afirmação de Levinas pura e simplesmente sem suspeitar de um certo excesso? Vanni, por exemplo, em sua tese de pós-doutorado intitulada *L'impatience des réponses* se pergunta se não há um excesso no criticismo de Levinas feito ao mundo como totalidade e imanência. Ele se pergunta também se esse mesmo excesso não acompanha Levinas na “rejeição a toda forma de síntese ou de repouso em si, na resistência a toda visão intencional” sempre seguida de

uma “intrínseca destruição da alteridade e da redução de tudo à totalidade.”¹¹⁰ A prioridade que Levinas dá à escatologia não seria uma forma de fechamento a outras possibilidades de pensar o mundo? Levinas rejeita em bloco tanto a ontologia fundamental de Heidegger quanto a fenomenologia transcendental de Husserl. Sendo a ética de natureza escatológica, ela é pensada fora do mundo e da história. De fato, as críticas de Levinas, como temos mostrado anteriormente, se centram numa moral fundada sobre a razão que é o consenso que reúne os homens em sociedade, diante das inconveniências de permanecer no estado de natureza. Aliás, a expressão ‘estado de natureza’ jamais aparece em Levinas. Daí Estado e sociedade nascerem da proximidade do face-a-face como veremos mais adiante e não da prevenção contra a guerra e a violência. Talvez Levinas aqui se inspire em Rosenzweig para quem a guerra de 1914 colocou em xeque todo o ideal de uma civilização fundada na capacidade do *logos* grego de trazer à luz toda a racionalidade do real. Seria a razão capaz de penetrar toda a inteligibilidade do mundo? Toda a dignidade do homem está assentada na racionalidade? A própria experiência de Levinas na Segunda Guerra levou ao questionamento do ideal filosófico de um mundo totalmente governado pela razão. Neste contexto, situam-se os questionamentos em torno de um Estado construído apenas a partir do ideal racional. Voltaremos a este tema do Estado no item 6 deste capítulo. Pensar o Estado outramente é um dos pontos que abordaremos ao expor o que julgamos ser um modo levinasiano de pensar a política outramente.

Uma moral fundada na razão é uma moral fundada sobre a guerra, pois a totalidade e a história, homônimos do ser como guerra, se oferecem como o “lugar natural da evidência” e, portanto, se apresentam como fontes autorizadas da moral. Levinas denuncia que, dentro deste contexto, a moral se assemelha ao político. Retiram-se, assim, as condições para que o indivíduo assuma responsabilidade por seus atos uma vez que ele as transfere às leis da totalidade em nome das quais ele age. O indivíduo se torna um simples objeto da história. O grito do indivíduo diante do horror da morte remete à sua identidade irreduzível de sujeito. Daí a preocupação de nosso autor em preservar sua unicidade, recusando-se a vê-lo apenas como parte de um todo. A moral, tal como ela é pensada por Levinas, se propõe preservar a singularidade ética quando ocorre a passagem do face-a-face ético ao político, diferentemente da universalização da moral proposta por Kant como mostramos no

¹¹⁰ VANNI, Michel. *L’impatience des réponses*. L’éthique d’Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique. Paris : CNRS Éditions, 2004, p. 67-8.

capítulo I, da Parte II ou ainda em oposição à imersão do ético no político por Hegel. O tema da singularidade ética que nos parece um dos aspectos centrais para falar da relação entre o ético e o político em Levinas será retomado no item 3 deste capítulo. Levinas quer impedir que os indivíduos sejam absorvidos pela totalidade. Embora a originalidade da solução proposta por Levinas esteja em pensar a ética fora do mundo e da história, podemos ver aí também outros riscos como o de colocar em segundo plano todas as conquistas da filosofia contemporânea que vê o homem sempre como ‘ser-no-mundo’ ou ainda como ‘ser-no-tempo’. Ao situar a colocação em questão do eu pelo Outro no além da história, Levinas deixa ver que, qualquer que seja a resposta, ela é sempre deficitária em relação às exigências éticas, revestindo-se sempre de uma forma de injustiça e de inautenticidade. Entendemos assim a questão levantada por Vanni que se pergunta se “a própria injunção ética de onde Levinas critica a totalização não ganha também aí uma forma unitária”.¹¹¹ Vanni vê nessa injunção ética uma forma de estrutura transcendental que estaria contaminando todo o projeto de pluralismo ético de Levinas. Abordaremos este tema no item 5 deste capítulo. Mais que isso, se Levinas é o pensador da pluralidade ou o pensador dos muitos outros e do pluralismo ético, não recai ele mesmo na unificação ao propor um fechamento a toda forma de unificação totalizante do outro operada pelo pensamento e pela compreensão? Se todo homem é requisitado pelo Outro e não pode fugir a essa interpelação do Outro, ela se torna uma estrutura fundamental da subjetividade de cada um, portanto uma estrutura transcendental. Levinas então permaneceria fiel aos esquemas da fenomenologia transcendental. Tratar-se-ia, neste caso, de um transcendentalismo ético. Em nome desse transcendentalismo ético, o pensamento de Levinas, observa Vanni, se encontraria diante das mesmas dificuldades notadas em Heidegger quando se trata de abordar o mundo e a práxis. Em ambos, haveria uma certa rejeição do mundo. Para sair desse impasse que ele vê em Levinas entre a “ahistoricidade da colocação em questão do eu pelo Outro e a historicidade mundana da resposta”, Vanni se propõe investigar as respostas possíveis ao afeto do Outro em seus prolongamentos mundanos e práticos.¹¹² Mencionaremos brevemente sua proposta de uma fenomenologia da resposta no item 5 deste capítulo. Mas podemos dizer que Vanni sai de Levinas e se propõe examinar o campo plural das respostas mundanas que funcionaria apenas como um traço da alteridade no sentido de Levinas, sem ser considerado ele mesmo manifestação da alteridade. As respostas mundanas, para Vanni, não podem ser consideradas uma totalidade

¹¹¹ *Ibid.*, p. 68.

¹¹² *Ibid.*, p. 68 et seq.

unitária como se fosse uma instância transcendental, mas elas são um tipo de prolongamento positivo do afeto. Como Levinas rejeita a totalidade radicalmente e a resposta mundana está estruturada em Levinas, segundo Vanni, na linha do modelo transcendental husserliano ou heideggeriano, ele não pôde abordar o mundo plural das respostas, preferindo falar apenas de uma ambivalência.¹¹³ Concordamos com Vanni quando ele diz que a relação entre ética e política, em Levinas, só pode ser pensada a partir de uma ambivalência ou de uma tensão e é assim que abordaremos a questão da política em nosso autor, embora nos pareçam pertinentes os limites e os riscos que ele aponta no pensamento de Levinas quanto a uma ética sem mundo.

Toda a questão política em Levinas se põe a partir da passagem do face-a-face ético ao terceiro. O terceiro (ou terceiros, no plural, como prefere Bensussan) impõe a exigência de comparar os incomparáveis, questão de justiça ausente até então no face-a-face ético. É o terceiro que obriga todos a viverem numa totalidade. A entrada do terceiro aparece como uma ruptura em que a exigência de justiça se apresenta como “correção da assimetria da responsabilidade” (Cf. AE, p. 246). O terceiro introduz uma contradição na relação assimétrica a outrem. Há então um vínculo irrecusável entre a ordem do ser e a da proximidade (AE, p. 249). Daí a articulação entre os dois planos – o ético e o político – ser pensada sob o modo da ambivalência ou de uma tensão. Abordaremos este modo de pensar a relação entre a ética e a política no item 4 deste capítulo. Levinas vê na ordem do ser a violência do político, a violência do *conatus essendi* da qual a ontologia heideggeriana seria a melhor representante. Mas Vanni e Derrida se perguntam pela violência do Outro que vem do exterior e se impõe sobre o eu, desinstalando-o de seu egoísmo fruidor. Como saber se este outro que me desinstala e me inquieta é o pobre e a viúva ou um inimigo malfeitor? Como qualificar a natureza moral do Outro? Vanni vê uma ambiguidade em Levinas quanto a este aspecto e se pergunta se a violência do Outro seria amoral.¹¹⁴

Vanni encontra ainda uma outra ambiguidade em Levinas que ele situa nos dois tipos de alteridade de que fala Levinas. De um lado, Outrem como pessoa e como Rosto e, de outro lado, o *il y a* como neutro anônimo em que Vanni vê caracterizada a ontologia heideggeriana (Cf. Cap. I, Parte I) . Para Vanni, os termos que Levinas emprega para descrever o traumatismo do Outro no Mesmo, em suas primeiras obras, corresponde quase

¹¹³ *Ibid.*, p. 114-5.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 74.

traço por traço às caracterizações do *il y a*, nas mesmas obras. Em *Autrement qu'être*, o termo *il y a* aparece como pertencendo ao modo mesmo da alteridade de outrem. Neste caso, como saber se a alteridade que me afeta é a de outrem ou a do *il y a*? Como consequência disso, o Mesmo não tem como avaliar a natureza da exterioridade. A essa dificuldade se ajunta uma outra: como distinguir entre o outro e a Eleidade?¹¹⁵ A mesma dificuldade é notada por Marion que diz que “não é jamais um tal outro homem que me afeta, mas outrem em geral”. Para ele, a figura de outrem ganhou uma coloração neutra e anônima muito próxima do *il y a*. Daí sua pergunta: “se o Rosto não se individualiza nem mostra ninguém, se ele é neutro e anônimo, não estaria assim comprometendo a evasão do existente para além da existência, a saída para fora do horror do *il y a* e então a transcendência do ser pela ética?”¹¹⁶ Teria então Levinas caído na mesma neutralidade anônima e impessoal que ele tanto criticou em Heidegger? *Autrement qu'être* só autoriza a expiação e a paciência como respostas à neutralidade sufocante do *il y a* (AE, p. 255). Não se trata de sofrer por nada, portanto, mas de sofrer pelo outro. Sofrer por nada seria cair no anônimo e no impessoal, mas sofrer pelo outro seria a saída levinasiana do *il y a*. A resposta levinasiana à questão da impessoalidade e da neutralidade passa pela questão do amor que me escolhe antes mesmo que eu o possa escolher, lembrando de longe a atração do Bem platônico. Abordamos a problemática quando da distinção entre o amor kantiano e o amor sem concupiscência levinasiano (Cf. p. 114, Parte II) em que a fraqueza do outro que exige minha resposta acorda em mim a anterioridade do Bem que me precede. No encontro com a pessoa concreta do outro, sou convocado “a amar dizendo o amor ao amado”. Se a resposta me individualiza, pois a “obrigação convoca a uma resposta única não inscrita no pensamento universal, à resposta imprevisível do eleito” (AE, p. 227), ela individualiza também outrem que me aparece na pessoa concreta do pobre e da viúva ou de quem quer que seja e não na universalidade do comando moral kantiano. Numa entrevista sobre Justiça e amor, diz Levinas: “ética do encontro, socialidade. De toda eternidade um homem responde por um outro. De único a único” (EN, p. 239). Eis o modo levinasiano de superar a neutralidade e a impessoalidade da ontologia pelo encontro ético. Neste sentido, julgamos encontrar também aí a resposta à questão de Vanni sobre a distinção necessária entre a alteridade de outrem e a alteridade do *il y a*. O *il y a*, estando ligado à ontologia, será sempre o outro que se apresenta na impessoalidade e na neutralidade do universal, o

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 75.

¹¹⁶ MARION, Jean-Luc. *D'Autrui à l'individu*. In : MARION, Jean-Luc. (Dir.) *Positivité et Transcendence, Lévinas et la phénoménologie*. Paris : PUF (coll. Épiméthée), 2000, p. 299.

outro sem rosto, o ser, enquanto a alteridade de outrem se apresentará sempre numa pessoa concreta cuja vulnerabilidade apela à unicidade de minha responsabilidade por ela.

Quanto à natureza moral do Outro pela qual se pergunta Vanni, podemos dizer que o outro é todo outro ou o primeiro que se coloca no meu caminho ao qual eu tenho de responder no instante mesmo do encontro. Se eu me coloco a questão prévia de saber quem é o outro, se ele é um órfão, a viúva, etc ou um malfeitor, eu suspendo minha resposta ética e interrompo a incondicionalidade de outrem. A pergunta pela natureza moral do outro já se situa no instante pós-ético que é o registro político ou o campo da justiça do terceiro quando então se coloca a questão da identidade do outro e a necessidade da comparabilidade, questão da consciência que é sempre posterior ao instante ético. A resposta ética é anterior ao saber e por isso mesmo ela comporta um risco. Trata-se de uma resposta sem qualquer mediação institucional, uma resposta de único a único.

Ainda quanto à distinção entre o outro e a Eleidade, podemos dizer o seguinte: a Eleidade é a transcendência absoluta que não se fenomenaliza jamais, de um passado que jamais se presentifica. Por isso, mesmo o traço e o enigma que tentam dizer a Eleidade não são mais do que traições dela. Mesmo que ela deixe seu traço no rosto de outrem que converte sua ausência em comando ético, ela jamais se fenomenaliza. Assim, ela nunca se confunde com o Outro em quem ela deixa um traço e nunca perde seu caráter enigmático já que ela “se manifesta sem se manifestar”, preservando a absoluta separação da transcendência.

Outro grande problema que surge na ‘passagem’ do ético ao político em Levinas é o problema da mediação, isto é, qual é a mediação que provoca essa passagem. Nesse sentido, há duas tentativas de pensar um desenvolvimento político da ética levinasiana: a primeira vem de uma leitura anglo-saxônica de Levinas que se fez sobretudo nos EUA. Refiro-me aqui à leitura de Simon Critchley que se inspira na desconstrução de Derrida. Para ele, a ética levinasiana está a serviço da política e de uma nova concepção da organização do espaço político. A solução que Critchley propõe é que a política assegure as condições de sua própria e constante interrupção, ou seja, que a política seja capaz de conservar nela mesma a ética da qual ela provém, sem jamais recobri-la. Ciaramelli sugere que a universalização da responsabilidade ética em Levinas se faça via profetismo. A partir dessa idéia, Critchley se pergunta se o testemunho ético pode ter lugar na vida política uma

vez que a política não pode nem hipostasiar nem fetichizar a transcendência nem mesmo pode reivindicar-se a qualificação de santa.

Critchley desenvolve sua tese a partir da idéia de interrupção da política pela ética, idéia que encontramos em Derrida e que nos parece a mais plausível a ser explicitada a partir de Levinas. Ele cita a seu favor a avaliação que o próprio Levinas faz da visita de Sadat a Jerusalém, em 1977, que para ele foi um visível reconhecimento do Outro em sua alteridade, a paz ética se sobrepondo e guiando a razão política. Assim, Critchley se mostra convencido de que a prioridade conferida por Levinas ao ético não conduz ao quietismo político. Para Critchley, “o político provê o contínuo horizonte da ética levinasiana e que o problema do político é justamente delinear a forma de vida política que repetidamente interrompe as tentativas de totalização”.¹¹⁷ A política começa como ética, como possibilidade de sacrifício do eu pelo outro. Julgamos procedente a leitura de Critchley e é a partir dessa idéia que tentaremos explicitar a relação entre a ética e a política em nosso autor, embora haja algumas dificuldades em sua proposta. Levinas mostra que política justa é aquela que nasce da responsabilidade pelo outro enquanto política injusta é aquela que surge da totalidade ou da ordem do ser. Neste caso, a filosofia precisa estar atenta a dois mundos: o da responsabilidade pelo outro e o da razão ou do Estado. A tensão entre a ética e a política novamente se deixa ver aí e ela parece apontar para a própria natureza da filosofia.

Bergo ressalta a mediação que o Infinito exerce na passagem do ético ao político, dimensão ignorada por Simon Critchley. Levinas mesmo o afirma ao dizer que “é graças a Deus que eu sou tratado como outro pelos outros” (AE, p.247). É o Infinito que impõe ao político a possibilidade de uma política justa. Ela discorda de Critchley quando este sugere que “a ética é ética por causa do político”, dizendo que “a ética é ética graças ao Infinito”. Assim, há sempre uma ambigüidade inerente à atividade política e, portanto, a interrupção ética pode ser desfigurada pela ordem do ser. A história é sempre contingente. Para Bergo, o momento máximo da ética em *Autrement qu’être* é a expiação uma vez que ela une a identidade do eu e a alteridade (AE, p. 187). Diz ela: “a ética é ética como expiação. Expição é a responsabilidade infinita pelo outro”. Levinas situa então o político entre a Eleidade e a totalidade ou o *il y a* e é assim que vamos abordá-lo em nosso trabalho. A

¹¹⁷ BERGO, Bettina. *Levinas Between Ethics and Politics*. For the Beauty that Adorns the Earth. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 250.

Eleidade remete a política para uma dimensão utópica, como mostraremos no item 7 deste capítulo. Bergo vê aí uma ambigüidade já que o ético só alcança a ordem política na qualidade de traço.¹¹⁸ Conseqüentemente, em política e sociedade, nós caminhamos entre dois pólos: a bondade e o afastamento da bondade. Para Bergo, “é o Infinito que torna possível um traço de responsabilidade na sociedade política”.¹¹⁹ Mostraremos ainda que a liberdade está por demais ligada à totalidade, constituindo-se mesmo como sua própria essência. Daí Levinas opor-lhe a responsabilidade como prévia e fora de qualquer escolha autônoma. Dedicar-nos-emos a este aspecto no item 4 deste capítulo. Sempre ausente, a ordem da responsabilidade não pode nunca ser representada, mas o eu testemunha essa inaudível obrigação (AE, p. 232). Essa ambigüidade entre responsabilidade e liberdade nunca se perde, no pensamento de Levinas.

Não poderíamos deixar de mencionar uma outra controvertida posição sobre a relação entre ética e política em Levinas, exposta na obra de Bergo. Trata-se da crítica norte-americana Gilian Rose que, em sua obra *The broken Middle: out of our ancient society*, afirma que a passagem do ético ao político se torna problemática devido à ausência de mediações como a lei, as instituições ou idealidades. Para Rose, Levinas se situa dentro da filosofia pós-moderna que, a seu ver, se mostra inábil para conceber um fundo de significado fora do indivíduo e do Estado, da vida ética e de instituições políticas. Levinas seria um representante característico desse dilema pós-moderno. Para ela, a pós-modernidade não possui meios de efetuar a aproximação de transcendência e mundo ou transcendência e consciência, exceto na forma de diversas interrupções. Ela ressalta que a interrupção não pode ser uma categoria filosófica porque ela é impensável. Daí o pós-modernismo tentar sustentar essa aproximação fora da racionalidade. Assim, ela julga ser impossível falar de uma entelégia ou de um fora do ser ou do pensamento capaz de trazer a ética à política sem violência. Daí o recurso de recorrer aos meios santos ou ao que ela denomina “mediações não-mediadas”.¹²⁰

Rose rejeita a proposta de que o profetismo possa efetuar a passagem da responsabilidade à política secular, como sugere Critchley. Ela coloca a afirmação de Levinas de que “é

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 249 et seq.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 257.

¹²⁰ ROSE, Gilian. *The Broken Middle – Out of our Ancient Society*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1992, Intorduction, p. xi-xv.

graças a Deus” que outros exigem justiça para mim contra uma concepção de vida política pelo próprio Levinas. Para ela, na filosofia de Levinas, não há mediações que facilitam a passagem da transcendência para a imanência. Neste caso, o pensamento pós-moderno repete o antigo dilema na relação entre ética e política, mantendo-os totalmente separados. Rose diz ainda que o que ela denomina a reintrodução da revelação na filosofia, seja por Heidegger seja por Levinas, não levanta a questão da realização.¹²¹ Mas Bergo, no entanto, mostra como Rose, ao criticar a profecia como mediação e ao propor ela mesma a fé como mediação entre o sujeito e o Outro, acaba se aproximando muito do pensamento de Levinas. Embora Rose reivindique que a filosofia não dispensa as categorias que permitem a reconstrução radical da “história de nossa liberdade e não-liberdade”, ela mesma não desenvolve essa reconstrução.¹²² Concordamos com a autora no que diz respeito à ausência de uma mediação entre o ético e o político, mas achamos ser perfeitamente possível pensar uma relação entre a ética e a política em Levinas a partir de uma ambivalência ou de uma tensão constante entre as duas.

Da problemática exposta no prefácio de *Totalidade e Infinito* às questões levantadas pelos principais críticos e comentadores de Levinas, pensamos ser possível sintetizar os principais pontos que encontramos, em nossa própria leitura, que nos permitem pensar a política outramente a partir de Levinas. Concordamos com os críticos a respeito da inexistência de uma mediação explícita que permita a passagem do face-a-face ético ao político em Levinas. A única resposta que podemos encontrar em Levinas é que essa passagem se dá “graças a Deus”, ou seja, é o Infinito que opera essa passagem (Cf. AE, p. 247). No entanto, há muitos elementos que nos permitem abrir perspectivas de abordagem do político em Levinas. Penso poder organizar estes elementos a partir de seis itens quais sejam:

- 1) A necessidade de pensar a socialidade do sujeito não a partir da guerra e da violência, mas a partir da fraternidade, rompendo com o que Levinas vê na tradição da ontologia ocidental ou ao menos concebendo ontologia e ética numa tensão constante.
- 2) A necessidade de pensar a singularidade ética em tensão com a totalidade social, segundo o modelo de subjetividade como o Outro no Mesmo.

¹²¹ *Ibid.*, p. 278.

¹²² BERGO, Bettina. *Levinas between Ethics and Politics*, p. 259-60.

- 3) A necessidade de pensar um modelo de socialidade a partir da responsabilidade pelo outro em tensão com um modelo de socialidade a partir da liberdade que se apresenta como a essência da totalidade.
- 4) A necessidade de pensar de um outro modo a relação entre a ética e a política.
- 5) A necessidade de pensar o Estado em outros termos diferentes daqueles do modelo hobbesiano.
- 6) Se a política se situa entre o *il y a* e a Eleidade, ela aponta para uma dimensão utópica - uma utopia do humano.

Os itens acima não se acham articulados desse modo pelo próprio Levinas, mas se encontram espalhados em diferentes textos além de termos recorrido às reflexões de Derrida, sobretudo em *Adieu à Emmanuel Levinas*, a partir de quem foi se explicitando a temática política em Levinas.

2. Política, fraternidade e hospitalidade.

Um primeiro ponto que nos permite falar de uma relação entre a ética e a política pensada outramente em Levinas é o modo como a socialidade se constitui. Levinas se recusa a falar de ‘contrato social’ ou mesmo de um ‘estado de natureza’, conceitos ligados à ontologia e que explicam o surgimento da sociedade e do Estado, na filosofia moderna. Para Levinas, o modelo grego pensou a socialidade da política a partir do ideal de uma cidade fundada na prevenção contra a guerra. Uma política pensada outramente deverá superar a idéia de um contrato artificial, neutro e impessoal que mantém as pessoas unidas por causa do temor recíproco ou da ameaça que umas representam para as outras. Podemos dizer que a sociedade se tornou algo superficial em que as pessoas, embora juntas, não se vinculam umas às outras a não ser por temor recíproco. Mais que isso, Levinas se mostra preocupado com a indiferença das pessoas com relação ao seu próximo diante do qual elas passam sem se sentirem responsáveis por ele. Podemos estar ontologicamente lado a lado uns dos outros ou até mesmo fisicamente próximos, mas distantes como seres separados e fechados em si mesmos, como mônadas. *Estar com* o outro é ainda o reino da ontologia e a ontologia está ainda ausente da moralidade que a precede e a funda. A passagem do ético ao político traz consigo exigências de medida e de simetria, antes ausentes no face-a-face ético, mas que impõem a neutralidade e a impessoalidade como conseqüências. Seria

possível uma sociedade onde não haja distinção entre próximos e distantes, onde não haja indiferença ao mais próximo, onde eu me sinta ligado ao outro não por minha condição de igualdade reconhecida pela cidadania, mas pela desigualdade que é o “excesso de meus deveres sobre meus direitos” (AE, p. 248)? Para Levinas, o excesso de deveres precede os direitos adquiridos. Uma outra forma de pensar a socialidade se impõe a Levinas.

A política ocidental foi sempre pensada a partir dos modelos de Kant e de Hegel que, para Levinas, estão muito distantes do ideal proposto pela proximidade do face-a-face ético. Kant, por exemplo, pensou a instituição da paz perpétua entre os cidadãos a partir de uma estrutura jurídico-política que poria fim ao estado de natureza belicoso. Assim, a paz só seria possível numa instituição estática e republicana. Com efeito, podemos ler em *A Paz Perpétua*:

Visto que o modo como os Estados perseguem o seu direito nunca pode ser, como num tribunal externo, o processo, mas apenas a guerra, e porque o direito não pode decidir-se por meio dela nem pelo seu resultado favorável, a vitória, e dado que pelo tratado de paz se põe fim, sem dúvida, a uma guerra determinada, mas não ao estado de guerra (possibilidade de encontrar um novo pretexto para a guerra, a qual também não se pode declarar como justa, porque em tal situação cada um é juiz dos seus próprios assuntos); e, uma vez que não pode ter vigência para os Estados, segundo o direito das gentes, o que vale para o homem no estado desprovido de leis, segundo o direito natural – “dever sair de tal situação” (porque possuem já, como Estados, uma constituição interna jurídica e estão, portanto, subtraídos à coação dos outros para que se submetam a uma constituição legal ampliada em conformidade com os seus conceitos jurídicos); e visto que a razão, do trono do máximo poder/legislativo moral, condena a guerra como via jurídica e faz, em contrapartida, do estado de paz um dever imediato, o qual não pode, no entanto, estabelecer-se ou garantir-se sem um pacto entre os povos: - tem, portanto, de existir uma federação de tipo especial, a que se pode dar o nome de federação da paz, que se distinguiria do pacto de paz, uma vez que este procuraria acabar com uma guerra, ao passo que aquele procuraria pôr fim a todas as guerras e para sempre.¹²³

Não haveria, portanto, paz fora do político. A limitação desse modo kantiano de pensar a paz é que ela, tendo de ser instituída política e juridicamente, não seria nunca natural. Kant ainda pensa que a paz deve ser perpétua, pois uma paz que significasse apenas ausência de guerra não seria perpétua. Derrida conclui dessa tese kantiana que não haveria jamais condições políticas adequadas ao conceito kantiano de paz perpétua. Derrida vê o conceito de hospitalidade implicado na idéia kantiana de paz perpétua, pois a hospitalidade implica

¹²³ KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. (Tradução de Artur Morão). Lisboa: Edições 70, sdp., p. 134-135.

na cessação das hostilidades e na aceitação do outro. Por outro lado, Derrida mostra que essa hospitalidade universal garantida pelo direito cosmopolítico também seria apenas jurídico-política, acarretando assim alguns limites ao acolhimento imediato, infinito e incondicional do outro. Reconhece-se o direito de ir e vir, mas limita-se o direito de residência, por exemplo. Com efeito, Kant afirma: “O direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal” e, um pouco mais adiante, Kant diz o que ele entende por hospitalidade:

“e hospitalidade significa aqui o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro”... “Não existe nenhum direito de hóspede sobre o qual se possa basear esta pretensão, mas um direito de visita, que assiste a todos os homens para se apresentar à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra...”¹²⁴

Para Derrida, a proposta de Levinas é mais ousada que a de Kant, pois Levinas prefere a universalidade ao cosmopolitismo kantiano. O que se mostra num conceito de paz que precisa ser instituída política e juridicamente é que ela conserva o traço de uma natureza humana violenta que precisa ser reprimida.¹²⁵ Sem dúvida, caímos aqui na perspectiva hobbesiana que me leva a ver o outro como um inimigo em potencial a quem eu trato bem para evitar que sua hostilidade se dirija contra mim. Podemos ver na perspectiva que Derrida abre a partir de Levinas a convocação a uma política do acolhimento e da hospitalidade num mundo cada vez mais marcado pela imigração, sobretudo numa realidade europeia e norte-americana que limita ou condiciona a hospitalidade a imigrantes e refugiados cada vez mais numerosos. Ao deixar elementos que permitem pensar a política outramente, Levinas estaria, sem dúvida, reivindicando uma política da hospitalidade e do acolhimento que vá além da política kantiana.

Sem dúvida, a não menção do estado de natureza em Levinas se justifica pela concepção de uma subjetividade como hospitalidade que acolhe o Outro ainda na anarquia. O Rosto se mostra como um comando moral que impede a violência e implanta a hospitalidade. Uma tal compreensão da subjetividade nos permite pensar também uma política da hospitalidade. Levinas combate a idéia de apego ao solo como lugar natural e a idéia de

¹²⁴ *Ibid.*, p. 137.

¹²⁵ Cf. DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*, p. 146-169.

raiz, insistindo na idéia de morada como fruto de uma eleição. O Rosto é acolhido na hospitalidade da morada. Mesmo que, diante do outro, a hostilidade seja também uma possibilidade, ela será sempre secundária ou será um esquecimento do que vem antes que é a hospitalidade.

Levinas se mostra preocupado em preservar a pluralidade sem a fusão das partes numa comunidade, sem cair sempre numa totalidade. Daí sua rejeição a uma paz unificadora que apague as diferenças em nome da igualdade formal de todos os cidadãos. A paz não seria possível na tirania da universalidade anônima. Por isso, a socialidade do político tem de ser pensada a partir da paz escatológica que rompe com a totalidade das guerras, a partir da hospitalidade, da paternidade e da fecundidade que abrem um amplo leque para pensar a socialidade fora do Estado. Não é o estado que institui a socialidade, mas esta lhe é anterior e a socialidade instituída pelo Estado é que se funda sobre o eu-tu do face-a-face. Já abordamos a socialidade aberta pelo eros e pela fecundidade que são exemplos de socialidades fora do Estado, no Cap. III, Parte II. Podemos então concluir que a idéia levinasiana que permite pensar outramente a socialidade da política, fora da ontologia e do ser concebido como guerra, é a fraternidade.

Como Levinas entende a fraternidade e como ele a situa dentro de uma política pensada outramente? A noção de fraternidade quer exprimir a passagem do face-a-face ético ao terceiro. O conceito de fraternidade está estreitamente ligado ao de proximidade, em Levinas. “O aproximar é precisamente uma implicação do aproximante na fraternidade” (AE, p. 131). A proximidade nomearia o “mais e mais próximo” enquanto a fraternidade nomearia a inquietação, a não-indiferença causadas pelo aproximante. A fraternidade seria aquilo que cria um parentesco muito mais do que o biológico que me liga ao outro através do gênero. A fraternidade é a maneira como no rosto do Outro se anuncia o rosto dos outros, de todos os outros. Se a relação entre o eu e o Outro é descrita como proximidade, a relação de responsabilidade com todos os outros é descrita como fraternidade. Ela é pensada, na verdade, como uma posição intermediária entre o face-a-face ético e o terceiro que impõe a neutralidade devido às exigências de medida e de simetria. “A fraternidade precede aqui a comunidade de gênero” (AE, p. 247). Trata-se então de um conceito que não pertence nem à lógica, nem à ontologia nem muito menos ao biológico. Como o resume Sebbah, esta relação entre a pluralidade de rostos sem fundo de comunidade

estabelece um tipo de relação que não se resume à reunião de todos os que possuem uma mesma essência.¹²⁶

O fato de que “Outrem é de repente o irmão de todos os outros homens” (AE, p. 246), demonstra uma simultaneidade entre minha relação com todos os homens e minha relação com Outrem. Não se trata de derivar a relação com todos os homens da relação com Outrem nem de opor uma à outra. O rosto abre a relação ao terceiro, isto é, a relação social. Isto significa que nem somos peças feitas numa mesma forma nem que a justiça exigida pelo terceiro (a política) seja secundária em relação à ética e tenha assim de se subordinar a ela.

Sebbah mostra como a fraternidade, elemento utilizado para significar a passagem entre a relação de responsabilidade do face a face ético, de um lado, e a ordem do terceiro, de outro lado, com suas exigências de medida, impede a ordem do terceiro de se fechar sobre ela mesma, apagando a intriga ética que é a significação primeira. A fraternidade não é nem medida e reciprocidade (o que a igualaria à justiça do terceiro) nem a dessimetria do face-a-face ético. Ela é uma situação intermediária. Ela exprime um ‘ainda não’ em relação à lógica do terceiro e um ‘mais que’ em relação à intriga ética.¹²⁷ Ao mesmo tempo que a fraternidade me lembra minha igualdade com todos os outros, ela me recorda também minha desigualdade em relação a eles devido à responsabilidade que eu porto por eles. É a assimetria da relação. A fraternidade é apenas um nome dado à impossível simultaneidade ou impossível contemporaneidade do plano ético e do plano político. Um nome que mostra o que precisa ainda ser feito e que, na paciência, será preciso enfrentar o ‘já mais’ e o ‘ainda não’.¹²⁸

A fraternidade aparece assim como a relação que permite exprimir a simultaneidade da unicidade de minha eleição com a pluralidade incontável de outros igualmente eleitos, escapando à neutralidade da ordem do terceiro e à simetrização imposta pela justiça e pela política. Ela tem início na subjetividade do pai como eu recomeçado no filho, como vimos no início do capítulo precedente. Na condição de filho, eu descobro uma relação

¹²⁶ SEBBAH, François-David. *La Fraternité selon Lévinas*, Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, no. 14, p. 47.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 52.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 52.

‘originária’ com a pluralidade de irmãos, antes mesmo da entrada em cena do terceiro. Antes de me descobrir como cidadão, eu me descubro como filho e já como irmão. Assim, a igualdade característica da vida política tem origem na fraternidade. A fraternidade é ainda mais; ela é a condição mesma da igualdade.

Levinas quer demonstrar que a existência social procede da relação face-a-face e que todos os homens seriam irmãos uns dos outros. O processo começado com o eros ganha continuidade com a relação de serviço do eu aos seus irmãos. Diante do rosto, estas relações se livram do vínculo biológico, pois o outro aparece como solidário de todos os outros. Tal fato constitui a ordem social (TI, p. 259). A relação de fraternidade seja biológica seja meta-biológica torna a socialidade possível, colocando o eu num meio composto por terceiros e por outros eleitos. Com estes, o eu se torna um ‘nós’. Para Levinas, “a idéia de humanidade suspende a ameaça de guerra que pesa sobre toda justiça simplesmente nacional” (IH, p. 163). A fatalidade da guerra impediu o mundo antigo de distinguir a moral da política, diz Levinas. O monoteísmo judaico permite descobrir uma humanidade fraternal (conceito mais amplo que uma sociedade de semelhantes) e assim se abre uma moral eterna, independente da política, que tem como valor fundamental somente a relação interhumana (Cf. IH, p. 163).

O problema da fraternidade aqui é que ela parece androcêntrica, etnocêntrica ou mesmo genealógica. É preciso então abrir a figura da fraternidade para além de seus limites naturais ou genéticos, dando-lhe um caráter mais universal. A noção de fraternidade era um dos ideais da própria Revolução Francesa, o que mostra que não se trata de uma noção irrelevante e sem uma conotação política. Buscando uma idéia de fraternidade universal, as *Leituras Talmúdicas* parecem responder a esta dificuldade a partir da insistência sobre a “lei como comum ao estrangeiro e ao autóctone” (IH, p. 164). O direito de uma pessoa não depende de sua pertença à religião do Estado ou a um determinado povo, mas é protegido pelo Direito Natural. Levinas o demonstra através do conceito de *noachide* (descendente de Noé e, portanto, membro da humanidade). O *noachide* é um ser moral independentemente de suas crenças religiosas (IH, p. 164). Seguindo a lei moral, o *noachide* pertence de pleno direito à sociedade. Aliás, Levinas mostra que o conceito de *noachide* funda o Direito Natural e é precursor dos direitos do homem e da liberdade de consciência. O filósofo do Direito Natural Moderno, Hugo Grócio, o teria reconhecido e

tomado emprestado (Cf. IH, p. 165). Portanto, a idéia de uma sociedade humana inclui toda a humanidade. Em nome da paz, deve-se alimentar mesmo os idólatras. No tratado *Aboth*, o mundo é visto como estando assentado sobre três princípios: justiça, verdade e paz (IH, p. 165). A moral é portanto autônoma! Não abriria a moral a possibilidade de uma fraternidade universal? Derrida investiga esta possibilidade nos escritos de Levinas. Para ele, em *À l'heure des nations*, Levinas parece aludir a um possível reconhecimento da Torá antes do Sinai, um reconhecimento da lei antes do acontecimento localizável de sua revelação a um povo em particular, isto é, haveria um reconhecimento da Torá por parte de povos e nações para os quais o Sinai não teria nenhum significado. Para Derrida, esta possibilidade seria uma prova da hospitalidade além de toda revelação. A Torá seria portadora de uma mensagem universal da qual Israel seria apenas o portador. Derrida parece querer abrir ou ampliar os conceitos levinasianos, entre eles o de fraternidade, que talvez lhe pareçam circunscritos ao meio judaico. Daí sua preocupação em mostrar sua presença também em Kant, através do conceito de pai universal, num contexto cristão.¹²⁹ Derrida vê ainda uma equivalência entre o conceito grego de humanidade e o conceito judaico-cristão de fraternidade. Para ele, o conceito de hospitalidade oferecida ao estrangeiro remete a uma lembrança mais velha que o Sinai e reúne os outros dois – fraternidade e humanidade – excedendo a identidade nacional do portador da Torá revelada.¹³⁰ Para Derrida, Levinas coloca simplesmente a opção fundamental entre o humano e o desumano, deixando entender um reconhecimento da Torá antes do Sinai, “um reconhecimento sem eleição ou ao menos onde a eleição não se limita a um tal povo ou nação”. De fato, a eleição não se separa da substituição, sendo que esta parece contestar aquela. Derrida diz que o pensamento da substituição se encontra também fora da tradição judaica como é o caso de Louis Massignon para quem a substituição inspira uma hospitalidade sagrada, estando presente também na mística cristã de Bloy, Foucauld, Claudel e até mesmo na tradição islâmica.¹³¹

¹²⁹ Derrida mostra a relação entre a noção de fraternidade de Levinas e a de Kant tal como ela se acha desenvolvida em *Doutrina da Virtude* e em *Doutrina elementar da ética*. De Kant, ele cita a passagem: *representa-se aqui todos os homens como irmãos submissos a um pai universal, que quer a bondade de todos*. Logo a seguir, Derrida cita Levinas: *o próprio estatuto do humano implica a fraternidade e a idéia do gênero humano [...] Ela implica por outro lado a comunidade do pai, como se a comunidade do gênero não aproximasse suficientemente*. (TI, p. 192) (Cf. *Adieu*, p. 122)

¹³⁰ DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*, p. 126.

¹³¹ DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*, p. 128, nota 1.

Concluindo, podemos dizer que a fraternidade permite pensar a socialidade não a partir da guerra e da ameaça de violência, mas a partir de um vínculo que não é nem biológico nem ontológico. Socialidade é fraternidade e não necessariamente o político. Ela permite conceber uma comunidade de diferentes cuja diferença permanece sem ser assimilada ou apagada pela totalidade. Ao mesmo tempo que a fraternidade preserva a separação entre o ético e o político, impedindo-os de se fundirem um no outro, ela permite também escapar à neutralidade e à simetrização impostas pela política. Pelo excesso de deveres sobre meus direitos, ela preserva a assimetria do face-a-face e permite, como o faremos mais adiante, pensar uma socialidade que se impõe a partir não tanto da liberdade individual, mas a partir da responsabilidade pelo outro. Se a idéia de uma sociedade fundada num contrato social acabou por apagar o vínculo de responsabilidade de uns pelos outros, ainda um outro aspecto se deixa ver: a necessidade de preservar a singularidade ética dos indivíduos contra a obra da totalização que iguala a todos. A via levinasiana toma um caminho anti-Hegel como veremos em seguida.

3. Política, Singularidade ética e Totalidade.

Se o problema da relação entre o ético e o político está na fusão entre o ético e o político, Levinas busca um modo de impedir que a singularidade dos indivíduos seja anulada ou absorvida pela totalidade social. Toda a questão levinasiana se situa na necessidade de preservar a dualidade da relação entre o eu e o outro do face-a-face ético também na política, preservando a separação entre a ética e a política. Hegel teria tido uma relação não crítica com a idéia mesma do político. Ninguém melhor que Hegel representa a idéia de unidade e de totalidade que abarca todas as coisas. No entanto, Derrida mostra que Levinas, embora fale contra Hegel, acaba por confirmá-lo ou pelo menos não consegue superá-lo. Mas encontramos também em Levinas um grande reconhecimento de Hegel e de sua contribuição para o reconhecimento do outro homem, embora ele veja na dialética hegeliana uma negação radical da ruptura entre o ontológico e o ético. Levinas opõe à totalidade o Infinito que resiste a ela com sua força ética.

Se é verdade que *Totalidade e Infinito* faz o movimento inverso a *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel, penso que o problema central está, para Levinas, na impossibilidade de que a particularidade se perca no todo. Segundo Hegel, o indivíduo adquire sua

realidade verdadeira no e pelo Estado. É no Estado e pelo Estado que ele acede à sua universalidade já que somente o Estado pode agir de maneira universal, proclamando leis. A moral encontra seu conteúdo e sua realização na ação quando ela se encarna nas instituições e nos costumes. Para Hegel, os costumes são a vida do Estado nos indivíduos. É o Estado que permite ao indivíduo superar seu egoísmo espontâneo. Neste sentido, o Estado é o fim último do indivíduo que aí encontra a verdade de sua existência uma vez que nele o indivíduo realiza sua liberdade e sua satisfação. Embora o estado resulte da ação dos indivíduos, uma vez constituído ele toma o lugar primeiro, fazendo desaparecer os indivíduos em quem ele tem sua origem. Destarte, o Estado ganha o duplo aspecto de resultado e de fundamento, dupla realidade que pode se exprimir nos termos liberdade e reconciliação. A liberdade é a essência e a vocação do Estado, mas essa liberdade se afirma como reconciliação entre termos opostos ou na resolução dos conflitos que emergem da própria liberdade. No esquema hegeliano, o homem só adquire consciência de sua própria liberdade à medida que ele é reconhecido como consciência ou como liberdade por uma outra consciência ou por uma outra liberdade. Na luta pelo reconhecimento que é uma luta até a morte, um dos adversários, temendo a morte violenta, preferirá a vida à liberdade, submetendo-se ao outro a quem ele reconhece e, ao mesmo tempo, renunciando a ser reconhecido por ele. Assim, a vida social e política nasce da luta pelo reconhecimento. Trata-se do estado de natureza que precede o Estado e se opõe ao Estado civil. O Estado hegeliano nasce assim da violência ou de uma relação de conflito entre duas paixões: o desejo de reconhecimento e o medo da morte violenta. A luta é então o motor da história humana.¹³²

O Estado como “liberdade concreta”, para Hegel, é a união do individual com o universal. É nele que a individualidade e seus interesses particulares alcançam seu pleno desenvolvimento e o reconhecimento de seus direitos por si mesmo, integrando ao mesmo tempo os interesses individuais ao interesse geral além de reconhecer no Estado sua substância e seu espírito. Para Hegel, tudo depende dessa união do particular com o universal no Estado. Como consequência disso, em relação ao Estado os indivíduos têm deveres e direitos. Devido a essa reciprocidade de direitos e deveres, o Estado se constitui como uma totalidade serena. A liberdade subjetiva é aí reconhecida como direito de se ver satisfeita em suas necessidades e bem-estar assim como a consciência só se reconhece

¹³² Cf. STRAUSS, Leo e CROPSEY, Joseph. *Histoire de la Philosophie Politique*. Paris : Quadrige/PUF, 1994, p. 813 et seq.

naquilo ao qual ela deu sua aprovação racional. No entanto, a particularidade deverá se converter ao universal, reconhecendo-se no Estado. Levinas opõe justamente a singularidade ética ao Estado, tomando um caminho inverso.

Levinas começa sua reflexão, mostrando que se deve a Kierkegaard a manutenção da subjetividade humana e da dimensão de interioridade que ela abre como absoluta ou como separada. Kierkegaard se posicionou contra o idealismo que reduziu o homem a um ser desencarnado e impassível além de ter reduzido sua interioridade à eternidade de um ato lógico. Kierkegaard teria sido o primeiro a conceber uma subjetividade ética fora do universal englobante hegeliano. Hegel, por sua vez, fez com que o sujeito fosse absorvido pelo ser que este sujeito desvelava (Cf. NP, p. 77). Em Kierkegaard, a condição de pecador do homem é o segredo que determina sua subjetividade, condição que não pode ser traduzida por nenhuma verdade ou expressão. Conseqüentemente, a exterioridade jamais se igualaria à interioridade humana. Mas Levinas interpreta a concepção kierkegaardiana de subjetividade como uma “identificação do Mesmo em seu cuidado pelo Mesmo. Ela é egoísmo”. “A subjetividade é um eu” (NP, p. 79). Conceber a subjetividade assim poderia ser comparado à violência da totalidade negando a singularidade. Não ocorre aqui uma verdadeira abertura à exterioridade, mas permanece-se ainda na relação interior com a ‘verdade que sofre’ e isso deixa ver ainda uma existência inclinada para o esforço de ser, para o *conatus essendi*. A concepção levinasiana de subjetividade rejeita concebê-la a partir do egoísmo.

Também Hegel não teria conseguido fugir dessa orientação egocêntrica do sujeito. Para Levinas, todo o esforço da dialética consistiria em mostrar a necessidade de conversão desse egoísmo em ser e em verdade, revelando aí um pensamento incapaz de sair do sujeito. Num certo momento, diz Levinas, a tensão sobre si se relacha para se tornar consciência de si, o Eu se descobre numa totalidade a partir de uma verdade universal (NP, p. 79). Se Levinas pretende preservar a singularidade, aqui ela se perde no todo em que o eu se reconhece. As relações entre os homens não são sintetizáveis. A existência humana resiste ao encobrimento operado pela totalidade do ser e da história. Daí a busca de uma projeção para fora da história.

Para Levinas, Kierkegaard foi o primeiro a perceber que, num totalitarismo político, o sujeito deixa de ser a fonte de sua linguagem para se tornar um reflexo do logos impessoal. Mas há ainda um outro ponto que chama a atenção de Levinas no pensamento de Kierkegaard: aí a ética é compreendida como generalidade e equivalência do exterior e do interior (NP, p. 80). A ética, em Kierkegaard, significa o geral e a singularidade do eu se perderia na regra válida universalmente. Para Levinas, a generalidade não pode nem conter nem exprimir o segredo do Eu infinitamente indigente e angustiado por si. A relação com o outro não significa essa desapareição na generalidade (NP, p. 84-5).

O caminho empreendido por Levinas toma assim uma via contra Kierkegaard e ao mesmo tempo contra Hegel, uma vez que se faz necessário pensar a ética fora das categorias do geral e do particular. A única universalidade que Levinas admite é a universalidade não-formal da eleição à responsabilidade. A exterioridade levinasiana, concebida como Rosto, faz romper a totalidade (Cf. Cap. I, Parte II). Não sendo o Rosto pensamento e razão, ele pode inquietar o Mesmo, convocando-o a uma responsabilidade pelo outro. É a resposta do eu a esta convocação que o singulariza.¹³³

Ser Eu significa então a impossibilidade de escapar à responsabilidade. Este excesso que se verifica na ipseidade do Eu se realiza como uma inchação da responsabilidade. Trata-se de uma nova tensão no Eu que não é tensão sobre si que, ao invés de anulá-lo, o faz solidário do Outro. Tal solidariedade não faz o eu submergir no Outro como se ele fosse uma parte de um todo, mas a unicidade do eu é feita pela impossibilidade de um outro responder em seu lugar, é feita por uma eleição. Esta eleição confirma o eu em sua ipseidade como suporte do universo. Mas suportar o peso do outro é também confirmá-lo em sua substancialidade e situá-lo acima do Eu. Os poderes do eu não lhe permitem apoderar-se do Outro, mas apenas lhe permitem carregar o peso do outro. Eu respondo não somente ao outro, mas também por ele (NP, p. 86). Encontramos aqui uma resposta às críticas feitas

¹³³ Vê-se aí uma nítida distinção entre o individualismo de natureza ética proposto por Levinas e a noção liberal de indivíduo. O indivíduo não se define por um princípio de fechamento radical cujos interesses o Estado ou a sociedade vem harmonizar nem por uma fundação recíproca do eu e do mundo em que a liberdade do outro vem limitar minha liberdade. Não é a adesão pessoal a um contrato social que funda a autonomia do sujeito, mas a individuação se dá via uma eleição. O indivíduo é soberano, mas recebe sua unicidade de fora, de um outro que ele que o destitui de sua soberania, sujeitando-o pelo envelhecimento. Ele se acha exposto ao outro por uma exposição mais passiva que toda passividade, eleito por uma responsabilidade em que ele não teve nenhuma participação. Trata-se de um “apesar de si, para-o-outro”. A unicidade aqui significa a impossibilidade de escapar à responsabilidade pelo outro ou mesmo a impossibilidade de se fazer substituir nessa responsabilidade por um outro. Unicidade de um eleito que não se torna eleitor, passividade que não se transforma em espontaneidade ou em autonomia.

principalmente por Derrida de que o Outro faz violência ao Mesmo. Diante do apelo do Outro, o Mesmo é respeitado em sua identidade e convocado a uma reação sem a qual não haveria nenhuma relação. Não se trata de destruir a identidade do Mesmo, pois isso significaria a impossibilidade de uma relação. O Outro, por sua vez, ao resistir aos poderes do eu aponta para uma verdade nômade e, ao se fazer acompanhar sempre pelo terceiro, obriga à revalorização da representação exigida pela justiça, sem a qual, aliás, a filosofia seria impossível. Outrem não destrói a autonomia do Mesmo, mas a inquieta ou a coloca em questão e podemos dizer que até mesmo reforça sua identidade uma vez que o Outro não pode se manifestar senão a partir de um eu.

Vemos assim que Levinas não quer apenas opor o Eu à totalidade, mas ele quer mostrar que é a singularidade da responsabilidade ética do sujeito que o impede de se anular ou de se perder na totalidade. Neste sentido, o Estado aparece como o ‘despersonalizador’ do eu. Vejamos como isso ocorre.

3.1. A despersonalização do eu operada pelo Estado.

Na parte final de *Totalidade e Infinito*, a questão do terceiro é retomada nas seguintes palavras: “na medida em que o rosto de outrem nos põe em relação com o terceiro, a relação metafísica de Mim a Outrem vaza-se na forma do Nós, aspira a um estado, às instituições, às leis, que são a fonte da universalidade” (TI, p. 280). No entanto, a política entregue à própria sorte resulta em tirania. Ao julgar o eu e o outro que a suscitaram segundo regras universais, ela os deforma. A assimetria que caracteriza o face a face é destruída, pois o terceiro implanta a justa medida (justiça grega) como forma de garantir a igualdade entre os cidadãos. Assim, a relação inicial do face-a-face se abre à relação social. O grande risco da relação social, no entanto, é a despersonalização que o Estado realiza ao destruir tanto a unicidade do eu quanto a alteridade do Outro. Para Levinas, tal absorção pela totalidade destrói o indivíduo e anula a alteridade. Portanto, é imprescindível que a separação entre o eu e o outro no nível religioso do face-a-face se mantenha também na relação social. O que, entretanto, mantém a multiplicidade do face-a-face? Neste nível, a relação entre o eu e o outro é desigual. Não é o eu que constitui o Outro, mas, ao contrário, o eu é que é constituído pelo Outro. Um se afirma apelando ao Outro. Esta relação original entre dois interlocutores totalmente separados constitui a comunicação. Ainda no nível do

face-a-face, não é a razão universal e impessoal que estabelece as relações entre o um e o outro, mas é o “ensinamento de Mim pelo Outro que cria a razão” (TI, p. 230). O eu, por sua vez, não é submergido pelo Outro, mas se conserva numa posição apologética em que ele não se reduz ao eu que aparece depois à consciência sob a forma do conceito. Por outro lado, ele também não se reduz àquele que se mostra numa razão impessoal, mesclado à totalidade anônima. O eu que existe somente fora de si, na história ou fora da consciência não pode assumir nenhuma responsabilidade pelo que ele é, pois ele renuncia à sua individualidade. Para impedir isso, Levinas entende a razão do indivíduo como discurso pessoal do eu aos outros. Ele admite uma ambigüidade na manifestação do meu ser: aquele ser político que aparece na história sobre o qual a história faz um julgamento (isto não deveria me impedir de ter uma palavra própria) e aquele ser religioso que aparece ao Outro assistindo à sua própria aparição. “No meu ser religioso, sou em verdade” (TI, p. 231). Por outro lado, entregar-me totalmente à razão impessoal da totalidade seria renunciar à verdade de todo meu ser. Como conciliar estes dois níveis? Seria preciso então encontrar um plano em que o eu possa continuar além da morte ao mesmo tempo que ele se desliga do seu retorno a si. A fecundidade, no nível biológico, se ofereceu então como a dimensão que torna possível uma tal continuidade (TI, p. 231), sem retorno ao Mesmo, como mostramos na Parte II. Mas permanece ainda o desafio de preservar a singularidade do indivíduo em sua relação com a ordem social. O poder do estado não pode ser incondicional e absoluto. O indivíduo se oferece então como a única força ética capaz de lhe oferecer resistência.

3.2. A individualidade em tensão com a Totalidade.

Mas é pela palavra que o indivíduo se opõe à totalidade. Em *Le Moi et la Totalité*, Levinas aborda mais diretamente a relação entre o indivíduo e a totalidade. Levinas aí se mostra convencido da necessidade de colocar limites à ação do estado. Mas o Estado por ele mesmo não oferece um âmbito que o possa limitar. Faz-se necessário então procurar este âmbito fora da ordem estática. O indivíduo capaz de uma palavra própria que resiste às imposições das instituições é o único capaz de preservar sua singularidade.

Mas como os indivíduos chegaram a perder sua palavra própria? Levinas constata que as instituições sociais acabaram por se substituir aos indivíduos, transformando-os em

simples reprodutores das condições sociais. A particularidade dos indivíduos se perde em meio à totalidade, fazendo dos dois uma coisa só. A exterioridade do indivíduo que o convida ao trabalho e à apropriação passa a ser vista como sua própria substância, como “consustancial a ele”. Ao invés de se distinguir dos elementos em que ele se encontra mergulhado, vendo-os como exterioridade em relação a ele, o indivíduo se confunde com eles. A exterioridade é então eliminada (EN, p. 23).

O indivíduo perde então sua capacidade de pensar e é reduzido às sensações. Preso à sensibilidade, ele não consegue compreender as coisas a partir de um horizonte inteligível. Neste caso, ele possui uma consciência sem exterioridade ou reduz sua consciência ao mundo interior. Seus instintos ou seu inconsciente se tornam seu guia. Trata-se aí de um “vivente que é essencialmente o Mesmo, o Mesmo determinando todo Outro, sem que o Outro determine jamais o Mesmo” (EN, p. 24).

Para Levinas, a consciência não é possível sem que o indivíduo tome consciência de sua particularidade, processo este que deve ser simultâneo à tomada de consciência de uma exterioridade em relação a ele. É justamente neste momento que a vida biológica do indivíduo adquire um pensamento. Levinas recorre à idéia de Bergson de “um instinto esclarecido pela inteligência” (EN, p. 25). É a admissão de que há uma exterioridade estrangeira à sua interioridade que dá ao indivíduo a capacidade de construir uma representação desta exterioridade bem como é ela que torna possível uma vida de trabalho. Não é o pensamento que resulta do trabalho e da vontade, mas são o trabalho e a vontade que se fundam no pensamento (EN, p. 25). Se é o instinto que mantém um relacionamento com o exterior, isto significa já a morte do indivíduo que é submergido pela totalidade. Ele passa então a se ver e a se compreender a partir da totalidade. Este estado de inocência interior não alcança soberania uma vez que a consciência não pode se apresentar como imortal a ela mesma. Para Levinas, a consciência nasce no momento em que ela se depara com algo maior que ela e que ela não pode conter: o Infinito. Esta ‘idéia’ inabarcável, inassimilável e totalmente nova que é encontrada pela consciência é o começo do pensamento (EN, p. 26).

Mas a consciência, por sua vez, não pode pensar sua relação com um todo que a ultrapassa sem já ter tido previamente uma experiência desse todo como exterioridade inabarcável e

inassimilável. “O *a posteriori* do fato reenvia ao *a priori* de um pensamento” (EN, p. 26). Em que consistiria esta experiência? Justamente em ter se experimentado como parte de uma totalidade onde o indivíduo se vê como uma parte entre as outras partes que compõem esta mesma totalidade, distinguindo sua identidade da das outras partes, permanecendo fora desta totalidade. Seu eu terá de afirmar sua identidade a partir de si mesmo fora desta totalidade. Podemos assim compreender a dificuldade de Levinas com os sociólogos Durkheimianos para os quais o indivíduo se torna um membro da sociedade a partir do momento em que ele assume uma identidade comum com todos os demais membros da sociedade. Para Levinas, o elemento primeiro da moralidade social não se encontra na totalidade da qual o indivíduo é um membro, mas se acha na relação interindividual. Para ele, os seres que compõem a realidade social deverão se manter separados, sem se confundirem uns com os outros. Nisto consiste a pluralidade da sociedade. A relação do indivíduo com a totalidade deve ser mantida através do pensamento, jamais se confundindo o indivíduo com o elemento em que ele se banha. Para isso, é preciso que a totalidade se manifeste como “um rosto no qual o ser está em face de mim” (EN, p. 27).

O pensamento começa quando eu me deparo com uma liberdade exterior à minha. Esta experiência é que me faz descobrir-me no mundo. “As coisas nos afetam como possuídas pelo outro”, o que me faz compreendê-las a partir do “mundo humano da propriedade”. Minha relação com a totalidade é então uma relação com o rosto dos outros humanos que me chegam através das coisas possuídas por eles. Por isso, minha relação com eles é fundada ou na culpabilidade ou na inocência. “A consciência do pensamento é uma consciência moral” (EN, p. 27).

Culpabilidade e inocência me separam da totalidade, pois só se pode sentir culpado em relação a Outrem, isto é, em relação a Deus, total exterioridade em relação a este mundo e em relação ao homem. A relação com o ser transcendente dá ao homem a consciência de ser separado, mas ao mesmo tempo ele se vê capaz de manter-se em relação com esta transcendência absoluta. O eu em falta pode sempre recuperar sua soberania através do perdão divino. Mas no nível social, impõe-se um outro tipo de relação diferente desta relação íntima. Não é mais o perdão que restabelece a relação rompida (EN, p. 28).

O terceiro abre a relação com uma totalidade humana. A justiça então se substitui à caridade. A falta individual agora deve ser situada não mais em relação ao Outro absoluto, mas em relação a uma lei universal. No nível público, existe o risco de que o indivíduo se confunda com o papel social que ele é chamado a desempenhar. A verdade social pode substituir a verdade interior já que a lei vem de fora e não de mim. Na totalidade social, os seres perdem seu rosto (o númeno) e ganham uma máscara (o fenômeno) (Cf. EN, p. 34). O discurso de pessoa a pessoa se torna um discurso sem interlocutores. No lugar do interlocutor, se impõe uma razão impessoal que acaba por suprimir a alteridade do interlocutor e também a do eu falante. A razão impessoal transforma os interlocutores em conceitos, um momento apenas de seu discurso (EN, p. 35).

Para Levinas, antes do conceito existe já um indivíduo. Ele é o fundamento do saber. O saber se funda sobre sua ipseidade. Não é o saber que constitui a ipseidade. O eu deve se manter intacto em meio a sua obra de generalização (EN, p. 36). A questão então que se coloca é: como manter a pluralidade de seres numa totalidade? Levinas propõe uma multiplicidade de ‘eus’ em relação, mas sem unidade conceitual. A totalidade que assimila a individualidade viola sua liberdade. Mas tudo isso é obra do terceiro. Por outro lado, esta injustiça só é possível porque ela visa um ser livre (EN, p. 38). Mas onde estão as verdadeiras causas da totalização? Como o indivíduo desaparece, dando lugar à totalização?

O que se verifica na história é que a vontade não tem sua fonte no próprio querer individual, mas que ela é influenciada por um destino que a ultrapassa. Ocorre então na história a alienação da vontade individual. A vontade individual deixa então de ter seu centro no indivíduo para existir na totalidade onde a verdadeira fonte da vontade - o indivíduo - está ausente. A vontade é então comandada de fora, por uma força estranha ao indivíduo. A história como obra do indivíduo ganha autonomia em relação ao seu criador. O criador ou o operário não aparece. A posse das coisas através da compra me permite apoderar da liberdade de outrem. “A liberdade produtora de obras é uma liberdade que se trai” (EN, p. 39). A sociedade só é possível devido a esta traição. Assim, minha relação com a totalidade é de caráter econômico. A partir daí, a liberdade ganha um caráter ambíguo de ser e de ter (EN, p. 39).

O corpo, como sede da vontade, se desenha como a estrutura ontológica do terceiro e se apresenta ora como um 'eu posso soberano', ora como a vulnerabilidade de um corpo doente. Há nele uma ambigüidade de soberania e vulnerabilidade. O terceiro tem seu modo de existência na transformação do 'eu posso' em coisa. Um corpo doente, no entanto, é a ausência e a denúncia da soberania da vontade que se despoja de seu 'por-si' e retorna ao imediato da natureza. A dor e o sofrimento obrigam a vontade a esquecer seu 'por-si'. A própria morte aparece como a submissão a uma vontade estrangeira, um outro sobre o qual o eu não tem nenhum poder (EN, p. 40).

O terceiro então implanta uma estrutura, sempre de caráter econômico, obrigando o eu a viver numa totalidade. A injustiça de trair a liberdade do outro na compra do produto de seu trabalho não é percebida como injustiça. Para que eu seja acordado desta situação de injustiça e ouça de novo a voz da consciência, faz-se necessário uma situação em que alguém exija minha responsabilidade. Esta exigência vem de fora da história, vem do exterior. É o rosto que acorda a consciência adormecida e insensível diante do outro. A idéia do racionalismo de que o homem é senhor da história e pode julgá-la não tem sentido aqui (EN, p. 41).

O Infinito como idéia que não se deixa integrar, como desproporcional à idéia do infinito já que o Infinito é maior que a idéia que o contém rompe com a totalidade que quer tudo englobar. Ele é exterioridade irreduzível. Mas trata-se de uma resistência não material. A idéia cartesiana do infinito, para Levinas, se traduz como um imperativo moral inscrito no rosto do Outro. Hayat mostra que a crítica levinasiana da totalidade tem um duplo aspecto: ela é negativa quando recusa a assimilação de todo elemento da exterioridade num sistema e positiva quando abre a possibilidade de uma relação do pensamento com uma exterioridade por excelência.¹³⁴

3.3. Política e Linguagem.

A linguagem é outra dimensão a partir da qual se podem analisar as causas da totalização. A linguagem remete a um interlocutor, invocando a presença daquele que fala. Ela exige

¹³⁴ HAYAT, Pierre. *Individualisme Éthique et Philosophie chez Lévinas*. Paris: Éditions Kimé, 1995, p. 24.

um tu sólido e numenal que se apresenta no rosto. Ela supõe um receptor do discurso. Outrem então não pode ser um conceito, mas ele se apresenta em sua transcendência, exigindo minha responsabilidade. A palavra consiste em *falar a*. Pela palavra, eu invoco outrem que é anterior à comunidade. A linguagem supõe assim um ser que existe inteiramente em relação a si mesmo e que não se situa em relação a mim. Outrem não é identificado pelos atributos que ele tem em comum com os outros, mas por seu rosto que é a presença de um ser idêntico a si. O rosto é a manifestação de um ser a partir de si mesmo, sem nenhum conceito (Καθ' αὐτό). A presença sensível de qualquer um através do corpo remete àquele que está atrás do corpo como ser idêntico a si mesmo. “O rosto é desmaterialização do dado sensível [...]” (EN, p. 43). A linguagem revela o que o outro tem de mais particular que é sua humanização total. O rosto é o outro não revestido de uma imagem, de uma representação subjetiva ou mesmo de um estereótipo social. Daí o papel da linguagem na individuação e na resistência que ela oferece ao processo de totalização por exigir a presença de um interlocutor em carne e osso.

Analisando o processo do Stalinismo na antiga URSS, Levinas constata a perda pelo indivíduo da palavra própria. A palavra própria perdeu a originalidade. “A psicanálise e a sociologia vigiam os interlocutores. As palavras são sintomas ou superestruturas. Os gritos e os gestos do acordar fazem parte do pesadelo que elas deviam interromper” (DL, p. 289). As pessoas se rendem à neutralidade anônima de um universo sem linguagem. O homem e sua fala se tornaram apenas uma parte do discurso oficial que se caracteriza pela objetividade e pela impessoalidade. As palavras não passam de sinais mudos das infra-estruturas anônimas. É necessário então devolver a palavra ao falante, retirando-a de seu contexto. Só um discurso de interlocutor a interlocutor retirará da palavra o aspecto de sintoma ou efeito (DL, p. 290). A palavra própria deve funcionar como um vigia contra os abusos do Estado para que a palavra não seja mera reprodutora das condições de existência objetivas. A palavra própria define uma nova forma de relação social. Ela tem um poder de ruptura com o sistema dominante.

Quando o interlocutor não me faz face, o terceiro impõe a despersonalização do eu e elimina a alteridade do outro. O outro a quem a palavra se dirige na totalidade é despido de sua originalidade e tratado como coisa, destinatário de propaganda, de diplomacia e de

eloquência (EN, p. 44). Age-se assim sobre o indivíduo, retirando-lhe toda sua liberdade de interlocutor, já que não há mais possibilidade de reciprocidade.

Como superar esta situação de desfiguração do rosto operada pelo terceiro? Será necessário remontar à verdade primeira do rosto da qual a ontologia é apenas um epifenômeno (EN, p. 44). Escapar à totalidade só é possível através de um ser transcendente fora do sistema (EN, p. 45). A transcendência do rosto rompe o sistema. Nenhuma verdade é possível fora da expressão do interlocutor. “É necessário se encontrar em face do idêntico” (EN, p. 45). Reconhecer uma transcendência absoluta não significa se submeter a ela, anulando-se. O rosto do Outro me afirma ao mesmo tempo que me impede de negá-lo. O Outro se mostra como um comando moral! Assim, a palavra como relação entre duas liberdades afirma a identidade dos interlocutores. A linguagem liga dois seres humanos pela responsabilidade e pelo respeito que ela implica muito antes de ligá-los pelo grito do outro que reclama justiça (EN, p. 45).

O respeito consiste justamente em me reconhecer comandado pelo rosto do outro. Não se trata de uma submissão, pois eu também comando aquele que me comanda e isto nos remete ao reconhecimento de um ‘nós’ que não é simplesmente um plural de ‘eus’. Trata-se de um comando de identidade a identidade. Assim, nós nos separamos da totalidade e da história. Buscar uma outra justiça que a totalidade não pode oferecer é se desvencilhar da totalidade e se afirmar em sua humanidade. Mesmo que a totalidade imponha a igualdade econômica, o indivíduo nasce da relação de respeito, mesmo que não se possa permanecer nela todo o tempo (EN, p. 46).

É a economia e o dinheiro que nos obrigam a entrar numa totalidade. No entanto, o eu que adere a uma totalidade não tira a sua identidade dessa totalidade. Ao mesmo tempo que a economia opera uma totalização dos seres separados que recusam a fusão, permitindo a compra e venda das liberdades na transação econômica, ela os mantém fora dessa totalidade. Ela tanto pode permitir a alienação quando as pessoas se vendem como também a inalienabilidade quando as pessoas não consentem com sua venda (Cf. EN, p.48).

As críticas de Levinas à totalidade social não significam uma rejeição da totalidade social em si, mas se dirigem especificamente àquelas formas de totalidade que se reduzem à

lógica das instituições, negando nos indivíduos aquilo que eles têm de mais singular e original. O Estado adquire legitimidade a partir da relação do eu com o rosto. Um Estado em que a relação interpessoal se torna impossível caminha para o totalitarismo. Há, portanto, limites ao poder do Estado (EN, p. 115). Podemos encontrar numa entrevista de Levinas, publicada em *Entre Nous*, uma primeira resposta às críticas de Vanni que vê em Levinas uma rejeição radical a toda forma de totalidade. Parece-me que a crítica de Levinas se refere àquelas formas de totalidade que se autonomizam e se tornam auto-suficientes, não deixando nenhum espaço que as questione, nem mesmo ao indivíduo. Trata-se, portanto, de pensar um estado aberto à interrupção pela ética que, aliás, é o único que poderia escapar à tentação do totalitarismo.

3.4. Política e Pluralidade.

Ainda se impõe a questão da pluralidade que a totalidade apaga. A tarefa que se propõe Levinas é conceber uma sociedade plural em que o pluralismo não se apague no todo. Trata-se de conceber uma socialidade que resista a qualquer soma das partes (Durkheim) ou ainda que se assemelhe a qualquer idéia de fusão em que eu me identifique ao outro na representação coletiva ou que eu me confunda com o outro pela repetição de um gesto comum. Não se trata de conceber uma outra liberdade ao lado da minha, pois a “coexistência de várias liberdades é uma multiplicidade que deixa intacta a unidade de cada uma” (TA, p. 88). Levinas pensa ter superado a noção eleática de ser de Platão, onde “a multiplicidade estava subordinada ao um”.¹³⁵ Levinas culpa Platão por ter feito o ideal do social ser pensado sempre como um ideal de fusão (Cf. TA, p. 88). Noutra parte de *Le Temps et l'autre*, ele declara: “é em direção a um pluralismo que não se funde em unidade que nós queremos nos dirigir” (TA, p. 20). Ele se distingue também da coletividade pensada como ‘com’ de Heidegger que lhe parece uma reunião em torno de qualquer coisa de comum: “a esta coletividade de camaradas, nós opomos a coletividade do eu-tu que a precede. Ela não é uma participação num terceiro termo... quer dizer ela não é uma

¹³⁵ Vitor Brochard mostra, entretanto, que o Bem platônico não é buscado sob uma única idéia. Isso se pode ver no *Filebo* 65A em que o bem é tomado sob três diferentes idéias – a medida, a beleza, a verdade ou inteligência – que, juntas, asseguram a unidade do Bem. O Bem supremo é então um misto de inteligência e de prazer unidos segundo a medida, a beleza e a verdade. O Bem não é somente o conhecimento racional, é toda espécie de conhecimento, provido que ele seja verdadeiro. Somente os falsos prazeres são dele excluídos. Com isso, a idéia do Bem é também plural, nas obras tardias de Platão. (Cf. Brochard, Vitor. *Études de Philosophie ancienne et moderne*. Paris : J. Vrin, 1954, p. 212 et seq.)

comunhão. Ela é o face-a-face terrível de uma relação sem intermediário, sem mediação” (EE, p. 162).

Levinas se afasta de qualquer concepção de sociedade que signifique fusão, eliminação das diferenças em nome de uma essência comum. Afasta-se também de Martin Buber: “a esta coletividade de lado a lado, eu tentei opor a coletividade ‘eu-tu’, tomando-a não no sentido de Buber, onde a reciprocidade permanece o vínculo entre duas liberdades separadas, e onde o caráter inelutável da subjetividade isolada é subestimado” (TA, p. 89).

A relação intersubjetiva é assimétrica. Em *Totalidade e Infinito*, a relação social também aparece fundada no face-a-face que é a fonte da pluralidade: a desigualdade do face-a-face “significa precisamente a ausência de um terceiro capaz de abraçar-me a mim e ao Outro, de maneira que a multiplicidade original é constatada no próprio frente a frente que a constitui” (TI, p. 229).

Ainda nosso autor se recusa a pensar o social a partir da violência como no modelo hobbesiano, sem, no entanto, cair na totalidade. O face-a-face é o modelo que “torna possível o pluralismo na sociedade” (TI, p. 271). A exterioridade resiste à “lógica que totaliza o múltiplo” (TI, p. 272). Além do mais, as relações humanas não são sintetizáveis. Vê-se aqui a anarquia como ausência de um princípio unificador como essencial para pensar e preservar a multiplicidade contra a obra da totalização.

A respeito da anarquia, afirma Abensour: “compreendamos que o século XX, em nome de sua crítica da metafísica, aparece como a época onde a derivação da práxis a partir da teoria se esgota. O agir se manifesta como anárquico, quer dizer como desprovido de uma *arché*, de fundamento, de começo, de comando. Vem a época do princípio do sem-princípio, ou do princípio que ordena não ter nenhum”.¹³⁶

Trata-se de uma socialidade que é uma proximidade ao outro. Como entender esta proximidade? Trata-se de um outro tipo de saber que não é crença, mas uma fonte de sentido ou de sensibilidade que nasce na obrigação em relação ao outro. O saber é apenas uma das possibilidades do psiquismo humano que não o esgota. Levinas a situa longe do

¹³⁶ ABENSOUR, Miguel. *L'na-archie entre métapolitique et politique*. In : Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, no. 14, p. 116-117.

domínio ou da hegemonia do eu. A proximidade é anárquica. A noção de proximidade não pode ser reduzida a uma noção espacial nem pode ser pensada como experiência do Outro, mas antes como uma exposição ao Outro. Ela resiste a toda tentativa de objetivação. Levinas diz que “seu sentido absoluto e próprio supõe a humanidade” (AE, p. 129). Nem o saber nem a consciência intencional podem traduzí-la, uma vez que essa anarquia é o núcleo mesmo de todo o psiquismo humano. A proximidade é uma inquietude insaciável, um não-lugar, um não-reposo. Trata-se de uma “tomada na fraternidade, abnegação, instauração do um-para-o-outro”. Diz Levinas: “esta tomada na fraternidade que é a proximidade, nós a chamamos significância” (AE, p. 132). Ela é a obsessão, a não-reciprocidade mesma, uma afecção pelo próximo irreversível..., um si no acusativo, de uma vez só responsável e sem escapada possível. Não sendo um fenômeno da consciência, a proximidade ou a obsessão como uma não-consciência atesta ‘sua exceção da totalidade’, sua recusa de manifestação (Cf. AE, p. 193, nota 1). A noção de proximidade é o que permite a Levinas escapar à obra de totalização uma vez que ela atende a três requisitos fundamentais: é uma noção não-espacial; ela não tem sua fonte na consciência intencional e, por isso, não pertence à ordem do pensamento e da razão e, enfim, ela é a fonte de toda significação. Ela permite pensar a socialidade como Outro no Mesmo. Não há isolamento do eu aqui nem oposição entre o eu e o outro, mas o Outro permanecerá no Mesmo como um sentimento que o liga aos outros por uma responsabilidade infinita que não teve início na consciência. Trata-se de uma comunidade assimétrica em que uns comandam outros. Podemos denominar a socialidade pensada por Levinas como uma comunidade de diferentes sem que a universalização do conceito apague as diferenças. É neste sentido que as individualidades nunca se perdem no todo neutro e anônimo. Os membros de uma tal comunidade conservam a capacidade de uma palavra própria que os impede de se perderem na linguagem universal do conceito. Trata-se de um diálogo de interlocutor a interlocutor.

Podemos dizer, então, que o projeto de sociedade que Levinas concebe implica em uma pluralidade de indivíduos separados, sem a totalização do conceito. O outro se faz presente como outro, separado do eu, através de sua palavra. O reconhecimento da exterioridade do outro pelo eu impedirá que o indivíduo seja reduzido à função social que ele ocupa em seu grupo social. A exterioridade se refere ao outro, mas também à totalidade social. Levinas quer evitar a todo custo que o outro seja visto a partir de um fundo comum ou mesmo

como uma parte da totalidade para que o eu possa encontrá-lo face a face. A distância entre mim e o outro não deve ser preenchida nem por um conceito, nem por outra categoria qualquer, mas deve ser eliminada para que o encontro possa acontecer na proximidade.

O rosto como comando ético abre uma perspectiva que permite conceber um outro começo para o humano fora da guerra. O rosto não se impõe como uma força hostil à qual eu deva resistir como se se tratasse de duas forças opostas em conflito. A força do rosto é moral e se descreve em seu comando: Não matarás! O medo da morte que leva ao reconhecimento de uma outra consciência e de uma outra liberdade, em Hegel, aqui se torna o medo de cometer um assassinato. O que implanta a socialidade não é a necessidade de fazer um acordo com o outro que me ameaça (idéia de um contrato social), mas a ordem do rosto de renunciar à violência. Uma tal ordem acorda minha humanidade adormecida. O rosto assim convoca à sociedade, convida à formação de um vínculo humano. Tal movimento de socialidade não seria possível sem o encontro com o comando ético encerrado no rosto. Levinas estabelece então um vínculo entre a ética e a socialidade, sendo a primeira o fundo sobre o qual se constrói a segunda. A ética se oferece como a condição de possibilidade da humanidade do homem.

A singularização do indivíduo consiste em permanecer humano. Para Levinas, a vocação do ser humano não se limita à existência política. Ele se situa na contramão de Hegel e de sua perspectiva de uma relação não-crítica com o político. Levinas rejeita a idéia hegeliana de síntese além da tendência de que a história encubra a existência. Uma subjetividade aberta ao Infinito se opõe ao objetivismo da guerra, pois ela contraria qualquer concepção do ser como *conatus* preocupado com seu próprio ser no mundo. Os homens não se acham em oposição uns em relação aos outros, mas se acham separados pelo Infinito que é transcendência absoluta que impede qualquer correlação. A relação do face a face é assimétrica e, por isso, irreduzível à totalidade. A justiça vai exigir reciprocidade, mas caridade que exige reciprocidade não é caridade. Reciprocidade e simetria levam à totalização. Só o rosto como imperativo ético pode impedir a totalização.

A totalidade se entende ainda a partir da liberdade que se mostra como sendo sua própria essência. Em sua crítica da liberdade, Levinas a vê numa tensão com a responsabilidade

que, aliás, a justifica. Abordaremos a política pensada a partir da liberdade para em seguida relacionar política e responsabilidade, nos moldes levinasianos.

4. Os limites da Política pensada a partir da liberdade.

Uma outra questão fundamental que opõe Levinas ao liberalismo e ao Idealismo é a precedência da liberdade. Que tipo de socialidade funda a liberdade? Os filósofos do contrato social defenderam que a sociedade se funda sobre um acordo livre de vontades. Já mostramos anteriormente como Levinas se posiciona contra as filosofias do contrato social, todas fundadas na idéia de perseverança no ser. A política do Mesmo se desenvolve em torno de uma questão central: a luta pela perseverança no ser que provém do cuidado do indivíduo com seu próprio ser-para-a-morte. Uma política pensada outramente deverá se preocupar com o ser-para-a-morte do outro. A política tende a igualar a todos na simetria da vida pública. Como outrem poderá então convocar o eu à responsabilidade se agora todos se encontram no mesmo nível e a assimetria do face-a-face ético é apagada?

Um outro aspecto que se deixa ver na reflexão levinasiana é a desconfiança que nosso autor nutre pela liberdade tal como ela é vista pelo iluminismo kantiano. Levinas se pergunta se não há uma absolutização da liberdade e se não é ela justamente que acaba por legitimar a totalidade. Parece haver laços indissociáveis entre liberdade e totalidade. A liberdade leva a cabo a obra da totalização. Vejamos como nosso autor o demonstra!

Levinas mostra como, a partir da experiência do nazi-fascismo, o amor do mestre pode chegar a tal ponto que o comando do tirano se torna uma inclinação pessoal. As pessoas parecem dispostas a abrir mão de sua liberdade se as instituições sociais se apresentarem como salvaguardas de sua liberdade. Sendo assim, a liberdade individual não se reconhece mais a não ser através da ordem institucional fundada na razão. A política então se vê forçada a usar de violência para colocar os indivíduos dentro de uma ordem universal, supondo um desejo prévio deles de viver em paz e em sociedade. A liberdade assim funda uma socialidade a partir da guerra e da violência. Ela só é pensada dentro e a partir de uma totalidade. Levinas se propõe pensar a socialidade a partir da responsabilidade e do diálogo que, para ele, são anteriores à liberdade. Será preciso então empreender um caminho anti-hegel para quem o Estado seria, em última instância, a encarnação da liberdade de todos.

Para Levinas, a ordem política fundada na liberdade suprime o diálogo entre os interlocutores quando todos aderem à razão universal. Levinas descobre aqui uma conexão muito próxima entre o saber e o poder. A tendência do conhecimento à unidade, a supressão da multiplicidade na unificação operada pela razão resulta na destruição da alteridade. Compreensão, posse ou visão se situam todas no mesmo nível quando elas significam poder sobre o outro. Um eu livre e autônomo significa inevitavelmente um eu usurpador. Ao associar assim liberdade, saber e poder, Levinas pensa que eles fecham o círculo da totalidade. Colocados todos “juntos-num-mesmo-lugar”, dentro de uma totalidade, elimina-se totalmente a exterioridade e sua transcendência. Ainda um outro aspecto se deixa notar: a violência e a tirania consistem justamente em não olhar de frente o interlocutor ou aquele a quem se dirige a ação política. A questão que Levinas se coloca é a mesma que abre a *República*: “como provocar o diálogo de indivíduos levados a se fazer violência” (LC, p. 12)?

A grande dificuldade, diz Levinas, é que, dentro da totalidade, a heteronomia moral se apresenta como uma autonomia, o que leva o indivíduo a perceber a lei que vem de fora como se ela estivesse em sua própria interioridade. A exterioridade é reduzida a uma interioridade por obra da razão. A liberdade, neste caso, sempre associada no modelo kantiano à autonomia, consiste em recusar sofrer uma ação, em não dar seu consentimento a uma ação sobre a qual minha vontade não tenha poder. Assim, a liberdade de comandar não passa de um pensamento racional. A liberdade se apresenta então como obra da razão (Cf. LC, p. 34-5). De fato, Kant ensina que a liberdade é transcendental, isto é, ela é obra exclusiva da razão, estando assim livre dos impulsos da sensibilidade. Ela é o “poder de começar por si mesmo e independente com relação à sensibilidade”.

No entanto, a liberdade vista a partir da totalidade significa o fato de que alguém possa se tornar escravo e ser comandado totalmente por um mestre. Como entender então a liberdade se ela não tem mais sua fonte no sujeito, mas na totalidade? Com medo da tirania, a liberdade acaba instalando fora de si uma ordem racional como a das instituições. O Estado passa a encarnar objetivamente a liberdade de todos contra todo risco de degradação subjetiva. “A obra suprema da liberdade consiste em garantir a liberdade” (LC, p. 39). Neste contexto, o Estado se oferece como a única possibilidade de ser livre e de

escapar à tirania. Para o eu permanecer livre, deve aceitar uma lei exterior que lhe é imposta como condição de sua própria liberdade (LC, p. 40).

Mas as experiências de estados totalitários com a rejeição e as lutas contra o próprio Estado mostraram que os homens não reconhecem mais sua liberdade objetivada no Estado, pois eles passam a ver o Estado como um poder estranho. A liberdade do presente não se reconhece mais nas medidas que ela mesma tomou, no passado, para impedir sua própria destruição. E o que é pior: as medidas tomadas pela liberdade para preservá-la são agora vistas como outra forma de tirania. Se a vontade resiste às suas próprias decisões antigas, isso se deve à forma impessoal que elas tomaram. Admite-se então uma contradição entre a vontade anciã e a vontade presente.

Para sair desse impasse gerado pela associação da liberdade com a totalidade, Levinas procura uma instância fora da totalidade que, ao mesmo tempo, seja capaz de impedir a obra da totalização. A liberdade não pode se auto-justificar. Ela precisa de uma outra instância que a legitime. A vontade kantiana livre e auto-legislativa não tem sentido aqui. O imperativo moral não é obra da própria razão. Trata-se de um comando que procede do Outro e que, por sua vez, não ganha a roupagem da inteligibilidade conceitual e racional. Daí Levinas situar, antes do discurso coerente da razão, a situação original do face a face. Não há entre estas duas vontades livres – a do Outro e a do eu - uma relação de comando sem tirania que seria a condição indispensável da instituição de uma tal lei (LC, p. 42)? Tudo isso nos leva à idéia de um consentimento prévio que se revela como a condição do Estado ou da liberdade.

Mas não seria isto também uma outra forma de violência? Situamos aqui as suspeitas de Vanni colocadas no início deste capítulo de que a violência do outro seria, para Levinas, amoral. No entanto, um esboço de resposta se acha no próprio texto de Levinas. Nosso autor mesmo se pergunta em que consiste a ação violenta. Ação violenta, diz Levinas, é aquela de quem age como se estivesse só no mundo, sem vontade alheia que lhe faça oposição como a do tirano. Uma ação direta como aquela da relação face-a-face entre o eu e o Outro, na imediatez, não toca a substância ou a individualidade daquele que recebe a ação e, assim, não é violenta. Violenta é a ação do trabalhador sobre o objeto que sofre inteiramente em sua individualidade a ação da vontade do trabalhador. A violência da guerra, por exemplo, consiste em ver no outro uma liberdade animal, sem rosto. Não sendo

ela dada num rosto que resiste totalmente sem ser força, ela se apresenta como medo e como coragem. Não se reconhece a liberdade do inimigo porque a guerra não permite encará-lo face-a-face. Tenta-se dominar o outro através da emboscada e de uma estratégia que o atinja em seu ponto mais fraco (LC, p. 45). Vemos aqui que a violência do estado é a violência da impessoalidade que não toma em consideração as pessoas em particular. Ao julgar o eu e o Outro segundo leis universais, a política os deforma. Um Estado homogêneo traz em si mesmo o germe do totalitarismo. São a neutralidade e a impessoalidade os perigos constantes que deformam o Estado.

A oposição de um Rosto que me olha não ameaça minha liberdade, mas trata-se de uma oposição anterior à minha liberdade e que a coloca em marcha. É o rosto que se faz presença a mim e ele não é hostilidade. Ao contrário, seu comando é de suspender a violência: não matarás! Violentar o rosto seria ignorar sua oposição, evitar seu olhar ou ainda abordar as coisas não em sua individualidade, mas a partir da generalidade do universal, da razão e da lei ou mesmo do conceito. As coisas não se apresentam em si, mas a partir de uma forma. Na forma, a relação se dá com o conceito, com o ausente, revestido de uma categoria e não com uma presença. Para encontrar o ser, será necessário desvestí-lo ou desvelá-lo para que o rosto então se apresente. O Rosto é a coisa em si, o ser tendo um sentido por si mesmo – *Καθ' αὐτό* – contra o *τέδε τι* que designa o individual a partir do geral (LC, p. 47). A expressão do rosto é a simultaneidade do comunicado e do comunicante. A relação mais direta com o outro é a do comércio social com ele e não a relação do conhecimento (LC, p. 50). A estrutura formal desta presença de um ao outro é subordinação, apelo de um ao outro. O ser presente é um interlocutor. Antes de duas liberdades que se confrontam, há um ser que comanda outro (LC, p. 50).

A estrutura deste comando anterior à instituição da liberdade se deixa apresentar na nudez do Rosto sobre o qual eu não tenho nenhum poder e que se opõe à minha violência de uma maneira absoluta, sendo oposição em si mesmo. Sua expressão é um não que significa a impossibilidade de matar. É o encontro com um ser através de uma proibição, um ser que é um imperativo, exterior a toda categoria. A ética então é esta relação com um exterior inassimilável. A resistência do Rosto na impossibilidade de matar é uma resistência inteligível (Cf. LC, p. 52-3).

A expressão que, pela palavra, entra em contato comigo não é nem desvelamento da forma nem contato irracional, mas uma racionalidade anterior a toda constituição. Ela me atinge sem que tenha partido de mim, sem ser uma iniciativa de minha liberdade. O rosto é então anterior à sua própria constituição, anterior a toda doação de sentido. Há uma inteligibilidade anterior àquela da consciência. O Rosto é a maneira de aceder à ordem da criatura. O comando assim se manifesta como esta significação pré-existente a mim e exterior a mim com a qual eu estou em relação através do Rosto (Cf. LC, p. 54-5).

O modo levinasiano de pensar a liberdade começa assim por minar pela base sua precedência absoluta, retirando-lhe o status de autojustificadora. Uma liberdade capaz de justificar-se a si mesma afasta qualquer possibilidade de que ela tenha de se justificar por um outro princípio mais alto, ou seja, por algo exterior à totalidade. Não se trata de negar a liberdade pura e simplesmente, mas, ao contrário, de justificá-la por uma instância superior.

As liberdades autojustificadoras, dentro de uma totalidade, fora dessa relação face-a-face com o comando exterior, se apresentam como hostis umas às outras. Fechada nos limites estreitos da totalidade, há a ameaça da guerra onde as liberdades se limitam umas às outras. Seu modo de convivência é a tirania e a violência. O modo de organizar a convivência dessas vontades separadas e de submetê-las todas a uma razão impessoal é o Estado. “Ele é interiorização das relações exteriores” (LC, p. 55) Mas a subordinação da vontade à razão impessoal, ao discurso em si, às leis escritas, não dispensa o discurso original do encontro face-a-face, mas o exige como significação primeira. A liberdade precisa se justificar ou precisa de algo que a legitime. Liberdade e verdade sempre estiveram associadas na tradição filosófica ocidental. Não pode existir uma verdade que não tenha de estar associada à idéia de uma liberdade na totalidade, uma verdade fora do ser, da totalidade e da história?

Levinas constata que, na tradição filosófica, a liberdade do eu sempre consistiu na volta do eu a si mesmo, assimilando todo Outro ao Mesmo. A verdade sempre foi “a adequação entre a representação e a realidade exterior” (LC, p. 68). O eu volta a si por não encontrar limites nem impedimentos. Embora esta liberdade pareça uma ruptura da identidade, ela não o é de fato. Uma ruptura só será possível a partir da entrada do Outro no Mesmo ou do

acordo entre o eu e o Outro, mantendo-se ambos na separação (LC, p. 69). Quando o Outro é assimilado pelo Mesmo, impõe-se a heteronomia da inclinação em que a pessoa segue uma lei que ela não se deu, ou ainda a alienação onde a pessoa se perde sem perceber ou ainda o reino do inautêntico onde o ser escapa à sua identidade no anonimato. O saber filosófico só se mostra capaz de assegurar a autonomia, retornando sempre a si mesmo. É o imperialismo ou o totalitarismo do Mesmo (LC, p. 70). A alteridade não pode encontrar um lugar nesta filosofia. “O idealismo neste sentido é um egoísmo” (LC, p. 71). A grande questão de Levinas está em se perguntar se não se pode contestar que a humanidade do homem resida em sua posição de eu. Não se pode pensar um outro nível fora da liberdade que se revela autonomia no reino do Mesmo? Não se pode pensar uma liberdade que não seja usurpadora? Levinas sugere que a fonte da humanidade do homem não seja a liberdade de um eu autônomo capaz de dar a si mesmo sua lei, mas que ela seja o Outro capaz de questionar e colocar em questão minha própria liberdade.

A assimilação do Outro pelo Mesmo tem como consequência não somente um conhecimento ou um saber absoluto, mas principalmente a formação de um estado homogêneo e de uma sociedade industrial. Mas a guerra e a administração com a consequente hierarquia gerada pelo Estado alienam o Mesmo que eles deveriam manter em sua pureza. Para por fim à violência, é necessário recorrer à violência. O Mesmo então não se reconhece mais no Estado que teria sido o resultado de sua vontade livre. Aliás, o Estado agora é causa de sua alienação (LC, p. 75). A questão de Levinas é: Como então manter a oposição do Mesmo e do Outro sem que ela resulte sempre no triunfo do Mesmo? O realismo, que tenta resolver as contradições do Idealismo, não acabou por consagrar a permanência do conflito (LC, p. 76)? Será preciso buscar uma outra via!

A via que Levinas propõe para sair dos impasses gerados pelo idealismo e pelo realismo é a possibilidade de um Mesmo capaz de acolher o Outro sem, no entanto, tematizá-lo, mas se colocando a si mesmo em questão. Tal empreendimento se torna possível porque o Outro não tem nada em comum com o eu. Como ele se apresenta em sua nudez total, sem nenhuma defesa, torna-se impossível eliminá-lo ou matá-lo, paralisando assim minha liberdade. A relação com o Outro que me questiona tem uma estrutura ética, diferente da estrutura da intencionalidade (LC, p. 77). A resistência do Outro não se torna um conteúdo da consciência. O Outro inquieta o egoísmo fechado do Mesmo (LC, p. 77). Diante deste

Outro que o inquieta, o eu sente vergonha de sua soberania de coincidência consigo mesmo. A vergonha é um movimento oposto ao da consciência, pois ela expulsa o eu do repouso nele mesmo, fazendo-o sentir-se mal em si mesmo. Reconhecer-se justo não significa ser justo. O Outro que me interpela o faz a partir de sua nudez, de sua humildade e de sua altura. Tal interpelação intima o eu a responder. Responder é responsabilizar-se pelo outro (Cf. LC, p. 79-80).

O encontro com a Exterioridade revela justamente uma liberdade finita, a liberdade da totalidade do Mesmo que o eu descobre quando ele se acha diante de algo que os poderes de sua consciência não podem apreender. Diante disso, a liberdade se descobre finita e limitada às fronteiras da própria totalidade com as quais ela não consegue romper, descobrindo-se assim como a própria essência da totalidade. Incapaz de justificar-se por si mesma, ela então se descobre investida de uma responsabilidade que ela não pode justificar. Todo o exposto até aqui nos mostra que a política tal como ela foi pensada pelos filósofos do contrato social ou ainda segundo os parâmetros dos modelos kantiano e hegeliano, sempre esteve associada à idéia de liberdade. De fato, Kant assenta também a vida política sobre a liberdade. Esta não é somente a base da moralidade, mas é também liberdade partilhada com os outros. Ele justifica a necessidade do Direito como administrador das liberdades dentro da sociedade. Se todos os seres humanos são igualmente livres, como garantir a igual partilha das liberdades entre todos os cidadãos? Como compatibilizar as liberdades individuais? Qual o limite que se pode impor à liberdade individual uma vez que ela não pode ser exercida ilimitadamente? A solução kantiana passa pela construção de uma ordem legal que seja a garantia da coexistência pacífica das liberdades individuais. O Direito então teria por função delimitar as liberdades, ou seja, garantir que as liberdades não invadam os campos umas das outras. Kant também discorda da solução de Hobbes que consiste em reconhecer no Estado a instância que reúne a liberdade de todos e prefere se inclinar na direção de Rousseau que reconhece na liberdade um direito inalienável do homem. Kant dá um fundamento racional ao princípio *a priori* da liberdade, defendendo a necessidade do Direito como garantidor das liberdades individuais. Sem uma estrutura jurídica, a liberdade não teria como se garantir. Ele coloca então a liberdade como critério legitimador do Direito, estando a vida social assentada também sobre a liberdade. A consequência da solução kantiana é que a vida social exige apenas o exercício da liberdade nos termos da lei, isto é, a vida política

exige apenas a legalidade. Assim, os laços que unem os indivíduos em sociedade são laços formais de legalidade. Levinas parece pensar que a socialidade da liberdade não é suficiente para aproximar os indivíduos, para que eles se sintam responsáveis uns pelos outros e que, por isso, é necessário buscar uma outra forma de pensar a socialidade. Ele propõe então pensá-la a partir da responsabilidade pelo outro como o vínculo anterior à liberdade que me vincula ao outro e aos muitos outros que compõem a comunidade política.

4.1. Política e responsabilidade.

Mas em que consiste a estrutura desta responsabilidade? Ser eu significa se descobrir na impossibilidade de fugir à responsabilidade para a qual se é convocado. O eu então se descobre incumbido de uma responsabilidade que não anula o eu, mas o faz solidário do Outro. Mas trata-se de uma solidariedade que não é mecânica ou orgânica, pois tal solidariedade dissolveria o eu numa totalidade. A unicidade do eu consiste em saber que ninguém poderá responder por ele. Não é a reflexão que coloca o eu em questão, mas é a eleição como “promoção a um lugar privilegiado do qual depende tudo que não sou eu” (LC, p. 81). Uma tal responsabilidade esvazia o eu de todo egoísmo e de todo imperialismo. Ela o confirma em sua ipseidade de centro e suporte de todo o universo (LC, p. 81).

É neste momento que a liberdade do eu se descobre comprometida com uma responsabilidade jamais escolhida pelo eu. A liberdade entendida, no modelo kantiano, como “poder de começar por si mesmo e independente em relação à sensibilidade” não passaria aqui de uma alienação. “Ela é finitude” (LC, p. 83). Diante do outro, o eu se descobre incumbido de uma responsabilidade infinita. Nada do que diz respeito ao outro que se apresenta no rosto do pobre e do estrangeiro pode lhe deixar indiferente. Tudo no outro o olha e isto o faz perceber-se como eu (LC, p. 83). Suportando o peso do Outro, o eu o confirma em sua substancialidade e o situa acima de si. Um duplo movimento da responsabilidade designa a dimensão de altura: eu respondo ao outro que me interpela e respondo por ele. Neste sentido é que o outro me ordena à obediência pois ele se situa acima de mim na hierarquia e eu sou responsável por aquele que me ordena. Não se trata de uma obra de piedade (Cf. LC, p. 84).

Para que o Outro possa provocar toda esta reviravolta na consciência, é preciso que ele comporte um excesso inadequado à intencionalidade. Este excesso é a idéia do Infinito presente na consciência. Neste sentido, o Infinito opera uma reviravolta na intencionalidade. O eu se vê então diante de uma significação da qual sua consciência não é a origem. Diante deste fracasso, o eu é destronado de sua soberania sem que ele possa mesmo tomar consciência deste seu fracasso por um ato novo ou ainda assumir este fracasso por um outro ato. Este ato que não pode ser assumido enquanto ato pela intencionalidade é a moral. Uma tal moralidade se produz como obediência e como submissão a uma altura. “A idéia de altura concilia a contradição que opõe espontaneidade à submissão” (LC, p. 87). O movimento da responsabilidade é um movimento positivo ao mesmo tempo espontâneo e crítico: o eu se afirma por uma impossibilidade de escapar à ordem do outro sem, no entanto, retornar a si. Por isso, a consciência moral é primeira e é fonte da filosofia (LC, p. 88).

Assim, a consciência moral revela um movimento no Mesmo colocado diante do comando do Outro, anterior à liberdade, que, no entanto, não conduz nem à violência nem à fatalidade. O ser é comandado do exterior por uma responsabilidade infinita que demanda uma resposta a uma superioridade que se impõe absolutamente (LC, p. 89). Entretanto, a relação com o Infinito não é uma intencionalidade desprovida de poder de reflexão, mas ela é ela mesma a condição de toda reflexão. A consciência só pode ser colocada em questão a partir de uma exterioridade. A reflexão precisa de uma heteronomia (LC, p. 89-90).

Resta ainda uma pergunta: o que teria então destruído a altura de Deus? Para Levinas, foi o discurso da ‘morte de Deus’ a partir da modernidade que destruiu a assimetria e a altura de Deus. A modernidade igualou a todos. Ela destruiu também qualquer possibilidade de julgamento da história fora dela mesma. Surgiu então uma contradição entre a vontade de justiça e as ideologias que dizem representar as aspirações humanas por justiça. Eliminando a possibilidade de um julgamento ético a partir da exterioridade (justiça invisível), a justiça visível se impõe então como medida comum, comparação, igualdade. O terceiro rompe a relação fechada entre o Mesmo e o Outro, forçando uma abertura aos outros do outro. A proximidade dá lugar à sociedade (Cf. AE, p. 246-7).

O fato de eu me encontrar entre os muitos outros dá lugar à cidadania. Neste momento, eu me descubro como sujeito de deveres e de direitos. Sinto-me então responsável pelos outros que formam a sociedade junto comigo. A reciprocidade, inexistente na proximidade, se torna uma exigência da sociedade. Cada pessoa representa para mim toda a humanidade e em cada uma delas eu represento toda a humanidade. Cada pessoa é então um fim em si mesma, no melhor estilo kantiano (Cf. AE, p. 250).

Como a justiça do terceiro exige a fenomenalidade, a essência corre o risco de esquecer a relação com sua origem e assim ela se apresenta como soberana e indiferente a toda responsabilidade. No entanto, a insônia ronda o homem que se coloca no anonimato e na insignificância. A essência tenta ocupar todos os espaços, mas ela cai no *il y a*, onde o eu esquece seu fim e o conhecimento se mostra incapaz de tematizá-lo. O *il y a* se oferece como a possibilidade de aceder ao além do ser e do conhecimento, de atingir a significação primeira quando o ser não era ainda uma essência, o um ainda não se colocava como um eu nem se via como livre e autônomo e ainda se percebia em oposição a um objeto e a essência não tinha ainda absorvido a exterioridade. O *il y a* oferece ao sujeito esta possibilidade de se desligar de sua essência e se colocar como sujeito de carne e osso, antes de ganhar um conceito (AE, p. 253 et seq.). A política levinasiana – se assim podemos denomina-lá - então se situa nesse intervalo entre o *il y a* e a Eleidade, ou seja, entre o não-sentido e a indiferença diante do outro e a responsabilidade infinita pelo outro.

Para o propósito de nosso trabalho, interessa-nos aqui vincular a política com a responsabilidade tal como ela é pensada por Levinas. Se a política pensada como exercício da liberdade é a política do Mesmo e da totalidade, a política pensada como responsabilidade infinita pelo outro é a política pensada outramente. Se a política kantiana ocasionou a indiferença diante do sofrimento do outro a quem eu estou vinculado apenas pelos laços formais da legalidade, a política pensada outramente não consente com a indiferença e me obriga a sair do egoísmo fechado do eu para socorrer as necessidades do outro que apela a mim. A liberdade tal como ela é vista pelo liberalismo e pelo Idealismo se apresenta aos olhos de Levinas como uma alienação. A responsabilidade se apresenta como capaz de desalienar o eu, abrindo-o à socialidade. A responsabilidade é uma resposta ao apelo do outro. É o Outro interpelante que é primeiro em relação ao eu. A iniciativa assim não procede da liberdade do eu, mas vem do outro. O apelo é anterior à resposta. O

eu adquire uma identidade de eleito à medida que ele responde ao apelo vindo de outrem. Somente a partir do momento em que ele adquire uma identidade – identidade dada pela resposta – é que ele pode exercer sua liberdade. Se a liberdade tem seu centro no eu, a responsabilidade encontra seu começo em outrem. O apelo do outro me desconserta, me desarranja e me inquieta. Quem sofre a ação é o sujeito que responde. Ele se acha numa passividade total, na condição de refém do outro.

O sujeito responsável como refém do outro é o verdadeiro sujeito plenamente humano e não é a liberdade a condição de minha humanidade. Ser sujeito não consiste então em se afirmar contra o outro em sua autonomia de ser livre, mas em se expor ao outro em total vulnerabilidade. Esta maneira de o outro me dizer respeito é a responsabilidade que, por sua vez, nasce do comando moral de não matar. Matar o outro seria eliminá-lo não apenas fisicamente, mas também por sua redução a um objeto ou até mesmo pela destruição de sua singularidade pela razão universal que iguala a todos na essência universal. A responsabilidade é então a maneira de me relacionar com o outro sem anular sua alteridade. A impossibilidade de o matar se deve ao fato de ele se apresentar sob a forma de um comando ético. Ser responsável é então visar o bem do outro. A resposta, no entanto, deve ser revertida em gestos concretos de dar pão ao faminto, de vestir o nu, etc. Concordamos aqui com Vanni quando ele afirma que a resposta tem de ser histórica, pois ela só se realiza nos gestos concretos de compromisso em aliviar as necessidades do outro. Em outros termos, ser responsável é se doar, dar de si mesmo ao outro. Se a identidade do eu se constitui, na teoria tradicional da subjetividade, ao se reencontrar no si mesmo, Levinas diz que é preciso dar de si apesar de si mesmo. A responsabilidade consiste então em “ser para o outro, apesar de si, a partir de si” (AE, p. 119). O outro me impede de viver somente para mim, o que é possível na política kantiana que só exige de mim o cumprimento público da lei. O Outro me torna responsável por ele antes mesmo que eu me descubra como um ser livre, portador de uma vontade própria. A responsabilidade não tem sua causa em minha vontade autônoma e livre. Sua causa se encontra no outro. A ordem de não matar não procede da voz da consciência interior, mas é uma voz do exterior. A existência do outro é a causa primeira da lei moral. Levinas assim se distancia do sujeito monológico kantiano capaz de se guiar pelas exigências de sua própria razão e que se dispensa da responsabilidade pelo outro fora de qualquer reciprocidade. Para que o sujeito possa se compadecer do outro, é preciso que antes ele se encontre em condições de sofrer a

ação do outro no apelo. O rosto do outro que me interpela não é do mundo e tal fato me desloca e me impede de me ver como centro do mundo. O outro que se apresenta a mim e resiste aos meus poderes não me dá o direito de exigir reciprocidade na relação.

Se a política pensada a partir da totalidade justifica a violência e dá ao Estado o direito de exercer a coerção violenta para garantir a liberdade, Levinas quer fundar a socialidade na busca de paz entre os homens, num vínculo de responsabilidade de uns pelos outros sem ter de recorrer ao uso de violência e de força. O outro, por sua vez, que apela à minha responsabilidade se apresenta em sua fraqueza, como uma vulnerabilidade que me obriga. Ele não se impõe a mim como uma força maior que a minha e que tornaria minha resistência impossível. O outro se apresenta justamente em sua vulnerabilidade (humilhação, desnudamento) que apela à minha força que vem em socorro dele na responsabilidade. Sua fraqueza suplica à minha responsabilidade por ele sem que eu o tenha escolhido nem querido voluntariamente me sentir responsável por ele. Diz Levinas:

a responsabilidade por outrem [...] significa [...] a exposição do eu ao outro, prévia a toda decisão. Reivindicação do Mesmo pelo outro no coração do eu-mesmo, tensão extrema do comando exercido pelo outro em mim sobre mim, empresa traumática do Outro sobre o Mesmo, contraída a ponto de não deixar ao Mesmo o tempo de esperar o Outro (AE, p. 221).

A responsabilidade se torna então obsessão na linguagem metafórica e hiperbólica de Levinas. O termo, como explica Zielinski, quer significar que a intencionalidade da obsessão se esgota no objeto visado sem retornar sobre si.¹³⁷ O si revela uma face do sujeito refém antes mesmo que ele se tornasse ego, num tempo imemorial e sem nenhuma causa que o justifique (Cf. AE, p. 186). Antes que o eu possa se conceber como liberdade, ele já se acha perseguido pela vulnerabilidade do outro. Perseguição aqui não significa sofrer uma violência, mas estar em condições de impedir que a violência se exerça sobre outrem.¹³⁸ A passividade do eu significa ainda a capacidade de sofrer pelo outro até a dor (AE, p. 94). A dor traduz o engajamento corporal do sujeito na responsabilidade: “o sujeito é de carne e de sangue, homem que tem fome e que come, entranhas numa pele e, assim, suscetível de dar o pão de sua boca ou de dar sua pele” (AE, p. 124). A responsabilidade não se reduz a um chamado interior da consciência, mas exige um engajamento carnal.¹³⁹

¹³⁷ ZIELINSKI, Agata. *La responsabilité est sans pourquoi*. Paris: PUF, 2004, p. 131.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 132.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 133.

Vale a pena introduzir aqui a observação que Levinas faz em outro texto de que o *Dasein*, pela angústia, se compreende a partir de si mesmo em seu próprio poder-ser, quer dizer, em sua própria liberdade. O futuro dá autenticidade ao *Dasein* enquanto ser para o fim, liberdade para a morte. O *Dasein* só repousa sobre si mesmo (Cf. DEHH, p. 103.105). O Outro, com seu apelo, interrompe o egoísmo de minha fruição, do fechamento do eu em seu próprio contentamento. Para vir em socorro do outro e preencher sua necessidade não atendida, o sujeito se priva do que o satisfaz para atender o outro. E a responsabilidade leva o sujeito ainda mais longe até o ponto de ele se substituir ao outro em seu sofrimento. Neste sentido não é a minha própria morte que me angustia ao me fazer deparar com minha própria finitude, mas a possibilidade da morte do outro que afeta minha sensibilidade.

A pergunta que nos persegue neste momento é justamente aquela do engajamento político. Entender assim a vida social e política pode dar margens a suspeitas de quietismo político? Vários dos críticos de Levinas vêem em sua prioridade conferida a outrem uma prioridade da Eleidade, uma supervalorização da escatologia que poderia ocasionar uma indiferença ao mundo e às exigências da história. Neste caso, seu pensamento alimentaria uma atitude mística indiferente à política. Talvez em parte a crítica se justifique pelo fato de a biografia de Levinas não apresentar nenhum engajamento político nos grandes movimentos sociais que marcaram sua época como o de Maio de 1968. Ele mesmo diz ter tudo acompanhado um pouco como expectador, à distância. No entanto, contra os que vêem em Levinas uma tendência ao quietismo político, podemos argumentar que Deus em Levinas é o Outro. Levinas mesmo o afirma: “o que se nomeia Deus só pode tomar sentido a partir de relações (éticas). É somente a partir destas relações que Deus pode manifestar-se” (DMT, p. 213-214). Ao invés de associar Deus à dimensão do sagrado como o faz Heidegger, Levinas prefere associá-lo à dimensão ética da relação inter-humana. Deus se encontra onde se encontram os problemas mais humanos. Recusando uma noção ontológica de Deus, Levinas procura um acesso a Ele através da via ética do des-inter-essamento e da responsabilidade gratuita. Seguindo o caminho bíblico, Levinas põe a questão de Deus a partir da moral, isto é, a partir das relações inter-humanas. Com isso, parece que a acusação de quietismo político na filosofia da alteridade de Levinas nos parece injusta. Mesmo que a ética tenha uma base escatológica, ela exige um engajamento carnal. A resposta será sempre histórica. Deus não se encontra nas nuvens ou fora da história, mas lá onde estão os problemas e as realidades mais humanos. Levinas não autoriza desviar-se ou

fugir dos problemas que afetam outrem, mas, através da noção de responsabilidade, mostra que o eu está obrigado ao outro, é refém do outro e não pode escapar dele. O eu deve uma resposta a outrem. O que ele não autoriza é o fechamento em si, a preocupação com a própria morte, o que sim poderia, a seus olhos, ser algo alienador. Não seria toda sua filosofia da alteridade um convite ao engamento político, a uma luta em prol da libertação dos muitos outros que se colocam no meu caminho?

Em *Autrement qu'être*, Levinas propõe a ética da substituição. A substituição seria o auge da responsabilidade uma vez que ela seria a “passagem do ‘para o outro’ ao ‘pelo outro’ e, na perseguição, do ultrajem infligido pelo outro à expiação de sua falta por mim” (AE, p. 187). Tudo isso tem por fim mostrar que o sujeito, do ponto de vista da ética, jamais pode se dar por satisfeito consigo mesmo ou permanecer fechado em si mesmo. O desejo metafísico me impulsiona em direção ao outro que é infinito, insaciável e inobjetivável. Minha responsabilidade por ele é infundável e ela não tem uma justificação. Quanto mais eu sou responsável, tanto mais eu me descubro em falta. A noção de responsabilidade tira o sujeito como princípio e origem de tudo do centro para colocar o outro no centro. A liberdade e a autonomia então deixam de ocupar o centro para dar lugar, em Levinas, à passividade e a uma heteronomia que constroem a existência do sujeito responsável.

Na passagem da relação entre dois da responsabilidade à relação com os muitos outros do outro que compõem a sociedade, a responsabilidade ética se torna responsabilidade jurídica. O terceiro já está presente na relação face-a-face através do olhar exterior que me olha. Na impossibilidade de manter a responsabilidade como resposta imediata do sujeito moral na assimetria do face-a-face, o terceiro estabelece uma simetria na ausência da responsabilidade. A responsabilidade ética então se torna responsabilidade jurídica e política diante da necessidade de responder às exigências da pluralidade de indivíduos. A justiça introduz então uma correção da assimetria original, mas ela não perde seu vínculo com a responsabilidade de onde ela procede. Ela não pode ficar entregue às instituições ou ao Estado. O que Levinas nos ensina é que o sujeito moral não pode se constituir sem a responsabilidade e ele é responsável à medida que ele responde ao apelo do outro. A socialidade não se instala a partir de uma natureza social que o sujeito possui como em Aristóteles, mas ela é introduzida pelo outro. Não se trata de uma socialidade que o transforma em ser político, mas de uma responsabilidade que estabelece um vínculo entre

mim e o outro sem um contrato. O que pode impedir a socialidade do sujeito é o isolamento voluntário do indivíduo que nega a existência do outro e é aí que nasce a violência quando ele vê os outros como ameaça à sua liberdade. Somente o vínculo ético da responsabilidade entre mim e o outro impede a violência.

5. A tensão entre a Ética e a Política.

Se na ontologia ocidental, a política é a guerra e ela institui uma moral da violência, como relacionar outramente ética e política? Para Levinas, não se trata de opor a política à ética nem de subordinar a primeira à segunda, mas de pensar uma relação entre as duas a partir da ambigüidade da política.

A política nasce com o terceiro. Assim o demonstra Levinas na parte final de *Autrement qu'être*: “o terceiro é um outro do próximo, mas também um outro próximo, mas também um próximo do outro e não simplesmente seu semelhante” (AE, p. 245). Isto introduz o sentido da multiplicidade. Se na proximidade a relação mesmo-Outro é assimétrica, o terceiro impõe a simetria uma vez que a vida social não admite desigualdade. O terceiro instala um plano diferente do plano da proximidade: o plano da justiça. A justiça do terceiro se constitui então como uma ruptura com a proximidade. Poderá ela se desligar completamente do face-a-face e se autonomizar?

Embora a maior parte dos esforços de Levinas se dedique a descrever a relação face-a-face da proximidade, dedicando muito pouco de sua reflexão à política, ele deixa em sua obra vários elementos que permitem pensar a política e sua relação com a ética. O que se deixa notar desde o início é que a ética e a política são situadas por ele em planos distintos. A partir do apelo profético, com relação à política, a ética se apresenta como aquela que a interrompe. No entanto, a política é levada a se afastar do Outro pelas exigências da justiça simbolizadas pela neutralidade das instituições e das leis, renegando a exposição à responsabilidade tão evidente no face-a-face. No plano da justiça, o Direito assume a proteção do que é devido a mim e ao outro, como que me dispensando da responsabilidade pelo outro. A tendência a partir daí é que a política fique entregue à própria sorte uma vez que ela tem seu centro em si mesma. Seguindo a lógica do pensamento de Levinas,

podemos dizer que a política jamais se autonomiza e deve continuar a manter um vínculo estreito com a ética.

A relação social imposta pelo terceiro introduz na relação a dois uma multiplicidade infundável. O Outro que se apresenta ao eu tem também um outro e é também um outro para o outro do eu. Uma nova questão então se coloca: “quem são eles então o outro e o terceiro, o um-para-o-outro? O que eles fizeram um ao outro? Qual passa diante do outro” (AE, p. 245)? Levinas associa a estas questões o nascimento do pensamento e da representação além das questões próprias que a justiça suscita como exigências do terceiro: a medida, a comparação, o cálculo e o saber além da tematização, da intencionalidade, da inteligibilidade, do próprio ajuntamento no ser, da objetivação, do logos e da totalidade. Todo este conjunto que nasce a partir da proximidade recebe a denominação de dito cuja origem é o dizer. No entanto, mesmo que o outro apareça agora sob a forma do conceito ou do tema, ele não se esgota no conceito ou no tema. O dito se apresenta sob a forma de enigma que será sempre necessário desconstruir através da ‘redução’ filosófica para chegar ao dizer que o antecede. A filosofia, neste caso, tem uma tarefa política. É então a exigência da justiça do terceiro que impõe o dito, embora ela não possa apagar o dizer que a inspira. Assim o mostra Levinas: “o outro e o terceiro, meus próximos, contemporâneos um do outro me distanciam do outro e do terceiro” (AE, p. 245). Desse distanciamento surge a questão que antes, na proximidade, não era problema: “que tenho eu a ver com a justiça” (AE, p. 245)? Uma questão da consciência que nasce com o terceiro. O rosto antes invisível agora ganha uma face visível, ele possui uma essência e o fato da multiplicidade – todos se juntam num só lugar – aponta para a necessidade da sincronização. A proximidade agora dá lugar à contigüidade. O fato de o dito cobrir o dizer que o inspira explica o surgimento do plano da justiça como comparação, mas tendo sempre atrás de si a justiça como retidão do face-a-face. Todas as instituições racionais, sociais e políticas, não podendo se justificar por si mesmas, deverão se justificar a partir da proximidade do face-a-face que as funda. Levinas aproxima a filosofia da missão profética, pois ela deverá justamente, como uma voz profética, se elevar contra o Estado e as instituições políticas quando estas se distanciarem da responsabilidade pelo outro ou quando estas esquecerem os muitos outros não contemplados pela igualdade que a cidadania implantou. É justamente aqui que o distanciamento da proximidade me trará de novo a insônia que me reporta ao *il y a* que me coloca de novo em contato com o dizer.

A ética da responsabilidade que rege o face-a-face, no entanto, se torna inadequada para reger a vida pública. Esta então passa a ser regida pela política, embora a política não consiga se desvencilhar de uma ambigüidade que revela sua inaptidão para realizar a responsabilidade pelo outro no nível social. Neste caso, a ética da responsabilidade pelo outro continuará a interromper a vida política já que “outrem é também irmão de todos os homens. Os outros de repente me preocupam” (AE, p. 247). Nenhuma sociedade alcançará a autenticidade fora deste vínculo estreito com a ética que deve ser como o ar que ela respira. Nenhuma justiça social será possível sem a proximidade. Como diz Vanni: “é esta descontinuidade entre a ética e a política que submete a política a um risco constante: o risco de que a neutralidade do sistema sufoque a responsabilidade pelo outro.”¹⁴⁰ Menos ainda se justificaria uma política submissa a uma ética transcendente. Experiências históricas passadas já nos mostraram as conseqüências de uma tal opção. Daí a importância de ver na ação política uma ambigüidade que se faz necessário ‘reduzir’ para que se mantenha viva a consciência da fragilidade da ação política.

Não seria justamente o esquecimento desta fragilidade e a ausência de uma visão da política a partir da ambigüidade que ela comporta a responsável por tantos totalitarismos destruidores do humano? A política não se beneficiaria de uma relação mais estreita com a ética consciente de sua própria ambigüidade que a distancia da relação original de responsabilidade pelo outro? A racionalidade talvez pareça a nosso autor insuficiente e será necessário muitas vezes acordá-la para a responsabilidade pelo outro. Talvez sejam estas algumas das questões que Levinas quer nos colocar quando insiste na ambigüidade que comporta a ação política que, por sua vez, não deve ser lida como um desprezo pela ação política.

A separação e a distinção entre ética e política visa, sem dúvida, corroer pela base o hegelianismo que teria fundido o ético ao político. Para Hegel, o Estado seria a realização plena da moral, a encarnação mesma do Espírito. Levinas vê nele a origem de toda forma de totalitarismo. Ética e política se igualariam no estado e a distância entre o eu e a exterioridade seria eliminada. As diferenças entre as partes seriam meros aspectos do mundo fenomenal que serão eliminados na síntese pelo próprio movimento do sistema.

¹⁴⁰ VANNI, Michel. *Pour une praxis asymétrique – L’incomparable pluralité des réponses à l’appel d’Autrui*, Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, nr. 14, p. 21.

Nada escaparia à totalidade. A humanidade do homem seria um Estado sem contradições e sem partidos políticos. Um tal Estado seria a razão mesma. O indivíduo encontraria no Estado sua suprema satisfação e a realização máxima de todas as suas aspirações. A liberdade consistiria então na “desindividualização” que faz o indivíduo desaparecer no discurso universal da razão (IH, p. 148). O resultado do casamento entre moral e política foram os regimes totalitários do século XIX. Contra este risco, Levinas opta por manter a exterioridade ética em relação às instituições políticas. Para evitar o risco de redução ao Mesmo, Levinas opta por manter as diferenças, renunciando a qualquer esquema de pensamento fundado na dedução, na derivação ou mesmo construído a partir de modelos, mantendo ética e política numa constante tensão a qual será necessário ‘reduzir’ filosoficamente.

Se a política pertence ao reino da ontologia, se ela se situa após a ética, se ela pertence ao reino dos princípios, da *arché* e do *logos*, que relação se pode estabelecer entre as duas? Se Levinas recusa dar autonomia ao político, concluímos então que o político, tendo nascido do ético que o precede, não poderá permanecer em seu estado de repouso sem ser inquietado pelo Outro. Não se trata aqui de colocar a anarquia no poder como pretendiam os anarquistas, pois ela não pode se tornar um princípio e deve reinar à sua maneira. Mas antes trata-se de deixá-la inquietar o político, trata-se de deixar outrem desarranjar o político quando este o exclui ou simplesmente o apaga na universalização do conceito ou na obra da totalização que iguala a todos. O político como pertencente à ordem da *arché* e da razão não pode simplesmente cortar todos os laços com essa intriga ética da anarquia que o precede e o funda, mas deverá continuar a se inspirar nela e por ela. O político então se situa em constante tensão com o ético. Como o afirma Abensour, não podendo jamais se constituir em princípio ou ganhar soberania, a anarquia ética funcionará como uma dialética negativa, pois ela torna “possíveis instantes de negação sem nenhuma afirmação”.¹⁴¹

Se a ética é a relação originária, porque não pensá-la como a inspiração da política? Bensussan mostra como a ética poderia realizar uma “detotalização”, mostrando a parcialidade de todo julgamento.¹⁴² Para Bensussan, uma sociedade pluralista deixa ver

¹⁴¹ ABENSOUR, Miguel. *L'anarchie entre métapolitique et politique*. In : Cahiers Philosophiques de Strasbourg, no. 14, automne 2002, p. 130.

¹⁴² BENSUSSAN, Gérard. *Lévinas et la question politique*, Noesis, no. 3, automne 1999, p. 95.

seus espaços vazios através da contestação e da diversidade em meio a um conjunto móvel como a democracia. A socialidade ética do face a face poderia assim interromper, desarranjar ou mesmo “desautonomizar parcialmente a estrutura integrativa”, não a deixando esquecer as partes que a compõem e que não se perdem no todo. A ética seria capaz de realizar tal empreendimento sem, no entanto, se erigir em contra-totalidade. Tratar-se-ia de uma inspiração profética anterior a toda política. Antes dos deveres da cidadania, encontra-se a responsabilidade sem imputação jurídica da eleição ética na proximidade anárquica, fora e antes da instituição de qualquer autoridade. A responsabilidade me impõe a necessidade de responder. Mas a resposta ética precede a filosofia que vem pensá-la. Mesmo que a política se situe após a ética, esta limita suas conseqüências. Bensussan ressalta que, na resposta, é necessário inventar uma regra ou um dever jamais escritos em qualquer parte.¹⁴³ Tal deve ser a originalidade da resposta constituinte da unicidade do sujeito. A ética ofereceria à política a oportunidade de um recomeço para que ela jamais girasse apenas em torno de si mesma, se autonomizando. Uma boa política seria então aquela que permitiria um “desdobramento dinamizante da inspiração ética” diante das fraquezas ou das ações incongruentes da política. Não se trata de situar a ética nem ao lado nem acima da política, mas de deixar que ela questione a política. Para Bensussan, que recorre às idéias de Vaclav Havel, um dos modos de a ética questionar a política poderia ser a transformação de experiências pré-políticas em potencialidades revolucionárias.¹⁴⁴ Por experiências pré-políticas se entendem aquelas formas de resistência de base das lutas populares. Tais experiências transformadas em moral ativa ‘envergonharia’ o Estado, impedindo-o de estatizá-las. A inspiração ética da política não seria o fornecimento ao Estado de um conjunto de normas éticas ou de um sistema de valores, mas uma interrupção do que não é justo ou ainda algo no sentido de uma intervenção negativa.¹⁴⁵

Buber, a este respeito, fala do princípio social que não deve ceder ao princípio político sob o risco de a sociedade se reduzir ao Estado. O princípio social significa a livre associação dos indivíduos ou a vida em comum dos homens, o companheirismo, a presença de um ao outro, a proximidade enquanto o princípio político é a coerção e a dominação na relação política entre os homens. O socialismo teria por função regenerar as células do tecido

¹⁴³ *Ibid.*, p. 96.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 98.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 99.

social alteradas pela política. Daí a preferência por formas e modalidades de cooperação e coexistência no trabalho, na produção e nos intercâmbios sociais que garantem a descentralização para evitar a estatização de tudo. Buber defende um mínimo de administração e de comando centralizado para garantir o propósito comunitário de tais grupos de base.¹⁴⁶ Se para Buber o político se situa do lado da dominação, fazendo-se necessário rejeitá-lo em nome da prevalência do social, Levinas reafirma a necessidade do político desde que ele seja capaz de instaurar a coexistência humana, a pluralidade em relação mediata com a responsabilidade pelo outro.

A responsabilidade ética não se manifestará da parte do Estado, mas sem dúvida virá dos movimentos sociais que funcionam à margem do Estado e das instituições. Há acontecimentos imprevistos que provocam uma ruptura no político e denunciam suas maquinações maquiavélicas que servem apenas à lógica do Estado. As revoluções sociais e os movimentos revolucionários como os de Maio de 1968, os movimentos contra a corrupção, pela reforma agrária, pela justiça social e os altermundialistas são a denúncia viva a acordar o político, denunciando seu afastamento da ética. Eles interrompem a política a partir de uma exigência ética.

Vanni mostra que o excesso de responsabilidade infinita gera uma multiplicidade de respostas, cada uma delas se descobrindo insuficiente. Mas esta insuficiência as encoraja a prosseguir sem se permitir nenhum repouso. É o excesso da exigência ética que provoca a fecundidade das respostas. Daí sua visão de que há também uma práxis assimétrica que não deve ser submetida a uma medida.¹⁴⁷ Aproveitando sua observação, acho preocupante como um certo modelo de democracia norte-americano se apresenta como a única democracia possível, justificando intervencionismos em países de cultura aparentemente não democrática ou pelo menos portadores de uma cultura democrática distante do modelo norte-americano. Basta analisar as jovens democracias latino-americanas que nascem em meio a inúmeras contradições sócio-econômicas, sem força suficiente para se oporem ao intervencionismo militar norte-americano que as monitora. Basta olhar para as guerras do Afeganistão e do Iraque feitas sob o pretexto de se levar a democracia a lugares onde só

¹⁴⁶ LÉVINAS, Prefácio à edição francesa de BUBER, Martin. *Utopie et Socialisme*. Paris : Aubier Montaigne, 1977.

¹⁴⁷ VANNI, Michel. *Pour une práxis asymétrique – L'incomparable pluralité des réponses à l'appel d'autrui*, Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, nr. 14, p. 34 et seq.

havia ditaduras absolutistas. Sem dúvida nenhuma, a pluralidade que Levinas quer manter no nível social deve se dar também no nível político onde se constata uma assimetria nas respostas que, para o bem da democracia, deve ser mantida. Penso ser esta a idéia de Vanni quando ele diz que a assimetria deve ser mantida também no nível das respostas.

A própria idéia de que a resposta deve ser inventada, como o mostra Bensussan, é suficiente para mostrar que não há como extrair uma ordem política de uma legalidade pré-existente.¹⁴⁸ A ética inspirando a política, sem se reduzir a ela, suscita novas formas de organização social fora do Estado. Na história do Brasil, verificam-se projetos diferentes de sociedade como, por exemplo, o ideal de sociedade alternativa presente nas reduções indígenas do século XVI acusadas por isso mesmo pelo poder colonial de se constituírem como um poder paralelo ao do Estado. Havia ainda um outro projeto de sociedade nos quilombos como o do Quilombo dos Palmares fundado num ideal comunitário de partilha da terra, do trabalho e dos frutos do trabalho entre todos. Perguntamo-nos então porque somente um modelo de sociedade prevaleceu, justamente o modelo europeu colonial. A recente rejeição do projeto constitucional europeu pela França não se justificava em parte pela suspeita de que ele fosse a imposição de um modelo neoliberal anglo-saxônico sobre os demais países? A pluralidade de respostas parece não encontrar caminho aberto na sociedade contemporânea cuja política neoliberal associada à globalização tende a impor um modelo único.

Vanni sustenta que a invenção de respostas deve ter lugar num espaço entre o Dizer e o Dito para impedir que as respostas inventadas se constituam em novas instituições totalitárias. O Dito deve se inspirar no Dizer sem se constituir como um nível distinto e autônomo. Não se trata de derivar o campo político a partir de um único referencial ético. Vanni mostra como a noção de ‘interrupção ética’ de Levinas tem na práxis social assimétrica o lugar mesmo desta interrupção, o ponto onde se articula a relação entre a exigência ética e a justiça comparativa.¹⁴⁹ Pergunto-me se uma pluralidade de respostas ao apelo ético não suporia também uma pluralidade de referenciais éticos? Levinas parece se distanciar do modelo grego de política e moral fundadas na guerra, ressaltando a alternativa do modelo judaico fundado no desejo de paz e fraternidade. Tal fato nos revela uma pluralidade também nos referenciais éticos. Não seria também necessário investigar

¹⁴⁸ BENSUSSAN, Gérard. *Lévinas et la question politique*, Noesis, no. 3, p. 96 et seq.

¹⁴⁹ VANNI, Michel. *Pour une práxis asymétrique*, Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, no. 14, p. 38.

outros referenciais éticos capazes de abrir novas perspectivas e de provocar novas respostas, como aqueles das culturas latino-americanas e das culturas africanas? Concordamos aqui com a crítica de Vanni quando ele diz que Levinas não pensou a pluralidade no campo das respostas, uma vez que seu pensamento se concentrou na descrição da situação ética pensada fora do mundo e da história.

Novas formas sociais e políticas geradas a partir de uma práxis assimétrica contestam as normas instituídas, questionando-as e colocando-as em crise, impedindo-as de se fixarem. Se o Estado Moderno se fixou como mestre e controlador dos antagonismos, uma práxis assimétrica e sua inquietude ética contestam tal pretensão de dominação absoluta. Vanni defende também a introdução de uma medida contra os excessos do aparelho político. Mas esta medida não pode ser fornecida pelo próprio Estado, mas deve ser procurada nas instituições sem aparelho de poder explícito tais como os hábitos e costumes. Mais à frente, Vanni sugere que o tema do ensino pelo Outro como um interlocutor separado sugere a pluralidade de interlocutores e não simplesmente uma subjetividade inquietada pelo Outro. O ensino pelo Outro mostra ainda a riqueza da confrontação e do debate, debate plural entre os indivíduos que, ao invés de enfraquecer a verdade ao relativizá-la, manifesta-a justamente na e pela pluralidade.¹⁵⁰ A abertura ao Outro na comunicação não sugere a escuta e a aprendizagem também de outros referenciais éticos que inspiram outras respostas?

O Brasil é um país formado de ao menos três matrizes étnicas: o indígena, o europeu e o africano. São três culturas distintas em intercâmbio constante. Este pluralismo cultural remete também a um pluralismo de referenciais éticos. O ex-presidente brasileiro, sociólogo de formação, não se cansava de dizer que o Brasil era cartesiano sim, mas com uma pitada de candomblé. Esta pitada de candomblé, entretanto, parece ter ficado escondida na história do Brasil e seus valores parecem ter permanecido à sombra, sem poderem encontrar espaço adequado para sua livre expansão e reconhecimento. A pluralidade parece ter dado lugar a uma totalidade que acomodou as diferenças ao invés de fazê-las aparecer em toda sua intensidade. Houve e ainda há dificuldades de se conviver com o pluralismo.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 43.

A proposta de que a ética seja a interrupção da política que se mostra sempre a partir de sua ambigüidade estabelece um outro tipo de relação entre ética e política, sem reduzir uma à outra ou mesmo sem subordinar a política à ética. As duas dimensões se conservam separadas, sendo que a autonomia da política será sempre relativa. A ética continua a acordar a política ou a inquietá-la sempre que esta quiser se transformar em totalidade auto-suficiente. Eis a via que podemos extrair de Levinas como seu modo de pensar a superação do totalitarismo político.

Pensar a política outramente supõe pensar também o Estado outramente para além do modelo hobbesiano ou mesmo do modelo hegeliano. Vejamos como Levinas nos ajuda a pensá-lo a partir de alguns de seus textos.

6. O Estado pensado outramente.

Assim como na política, Levinas não deixou nenhuma teoria sistemática sobre o Estado, mas alguns de seus textos deixam pistas concretas que nos permitem pensá-lo a partir de suas idéias. Tomaremos como referência algumas *Leituras Talmúdicas* como *L'État de César et l'État de David* e *L'au-delà de l'État dans l'État* além da seção sobre a Coexistência Pacífica e Laicidade e Moral de *Les Imprévus de l'histoire*.

Temos até aqui situado Levinas em contraposição às posições do liberalismo político seja no que se refere à deslocação da liberdade como princípio da vida social seja no que se refere à manutenção da pluralidade contra a totalização de tudo em sistema. Quanto ao Estado, Levinas se distancia das posições liberais que o vêem como a única possibilidade de colocar limites à violência e aos excessos da guerra. Ressaltamos aqui que a crítica de Levinas se refere ao Estado Moderno, sobretudo tal como ele é pensado por Hobbes. Levinas não aborda outras formas de pensar o Estado como se ele pudesse ser pensado apenas a partir da filosofia moderna contratualista. Assim, todo o seu problema com o Estado só pode ser compreendido quando situado na crítica ao Estado moderno, o que vemos como uma limitação do pensamento levinasiano neste aspecto.

Para Levinas, o Estado tem suas origens na proximidade, na intriga humana da responsabilidade de um pelo outro. O Estado seria a limitação do infinito da relação ética.

Ele nasceria do excesso de responsabilidade que se verifica na relação do face-a-face enquanto responsabilidade de um pelo outro e da necessidade de impor limites à justiça como retidão do face-a-face, devido às exigências do terceiro. O Estado nasce quando o terceiro passa da invisibilidade à visibilidade. Em outros termos, ele seria uma tentativa de institucionalizar o Infinito. A justiça do terceiro impõe sua medida àquilo que, na proximidade, é incomensurável. No entanto, esta justiça que nasce a partir do terceiro não perde seu contato com a justiça como retidão do face-a-face que continua a inspirá-la. O Estado se situa então num entremeio entre o face-a-face e a medida como exigência do terceiro. Seu fim é portanto a realização da justiça e sua legitimidade depende do alcance e da realização deste fim. Ele vive então numa constante ambigüidade: ele se sabe traição da retidão do face-a-face e distanciamento dela, mas se apresenta como soberano e como objetivação da liberdade de todos. No último caso, a tentação que ronda o Estado é a de se autonomizar, de se fechar em si mesmo, deixando de ser um meio para a realização da justiça e se apresentando como a justiça mesma. Se ele se coloca como fim em si mesmo, ele será incapaz de levar ao além do Estado, ou seja, à retidão do face-a-face, modelo da justiça que ele deve manter sempre à sua frente. A única maneira então de impedir a autonomização do Estado seria fazê-lo ver-se a partir desta ambigüidade ou dessa tensão. A retidão do face-a-face da proximidade estará sempre a incomodá-lo, a interrompê-lo, a denunciá-lo a partir do traço que ele, apesar de traí-la, conserva dela. Diz Levinas: “esta maneira de passar inquietando o presente sem se deixar investir pela *arché* da consciência, riscando com traços a claridade do ostensível, nós o chamamos traço” (AE, p. 158). A anarquia da proximidade não se deixa ver na consciência sob o modo da manifestação, mas se deixa ver no discurso que a trai e a traduz, por abuso de linguagem, embora não possa anulá-la (Cf. AE, p. 158, nota 1). O Estado será sempre perturbado por esta anarquia que o antecede capaz de abalá-lo em suas estruturas de princípios e fundamentos, mostrando sua insuficiência como órgão soberano e ela será sempre capaz de desmascará-lo em sua auto-suficiência de totalidade. A ambigüidade mostra que o Estado não é síntese nem objetivação das liberdades individuais. Ela abre uma perspectiva fora da história – escatológica - de onde se pode julgar o estado. E é justamente a palavra profética que é capaz de acordar o Estado de sua auto-suficiência, reportando-o a um além que se faz ver a partir dele mesmo, a partir do traço do infinito presente nele.

Esta concepção do Estado nos permite pensá-lo em sua responsabilidade de promotor da justiça entre os homens. Se ele é visto nesta condição de meio, de instrumento capaz de perceber suas próprias limitações mas, ao mesmo tempo, capaz de levar a um além, ele jamais se tornará fim em si mesmo. Conhecemos experiências as mais diversas que nos mostram as conseqüências de uma absolutização do Estado. No Brasil, todos conhecemos a famosa Lei de Segurança Nacional que colocava a segurança do Estado acima da vida dos indivíduos, justificando a tortura e a morte daqueles que eram vistos como ameaças ao Estado. Tais excessos só podem ser entendidos a partir de uma absolutização de uma instituição que não se vê a partir de uma transcendência absoluta da qual ela é apenas um sinal, mas que imanentiza essa mesma transcendência, eliminando toda exterioridade. A luta contra o crime organizado entre nós, visto como poder paralelo ao Estado, tem de novo justificado matanças indiscriminadas, muitas vezes de inocentes que nem têm como se defender contra as arbitrariedades do poder policial estatal. Não precisamos buscar exemplos no estado nazista ou no stalinista para falar da absolutização do Estado.

Levinas mostra como na experiência bíblica, o Estado é sempre visto como uma mediação que tem por fim conduzir ao além do Estado. Sua função é a de salvaguardar a Lei. O Estado é conduzido pelo espírito e por isso deve reconhecer o limite de suas capacidades. Ele deve se precaver de esquecer o espírito que o anima e se considerar ele mesmo este espírito. Ele deve se deixar educar pela Lei. O político se origina da Lei e isto o impede de se ver como autônomo. Eis o que diz Levinas a este respeito: “acima da ordem que comporta guerra, impostos, expropriação, se coloca a Lei do Absoluto, que não desaparece após ter suscitado a autoridade política para deixar de agora em diante incondicionalmente a César o que ela confiou a César” (ADV, p. 212). O príncipe, por sua vez, deve se deixar educar pela Lei. Ele deve escrever seu próprio exemplar da Lei (Dt. 21,19), fazendo sua própria interpretação dela em continuidade com a tradição que ele deve renovar na continuidade.

Os relatos bíblicos criticam fortemente os reis que colocam seu poder pessoal acima da Lei da Torá. O tipo de poder que se desenvolve deve levar em consideração o risco de abusos. As fórmulas utilizadas para prevenir tais abusos são as de que o rei deve ter pouco dinheiro, poucas esposas (o que distanciaria seu coração da Lei) e poucos cavalos (a cavalaria lembra a experiência de monarquia absoluta do Egito). Em outros termos, o

poder político deve ser regulamentado pelos princípios morais. Qualquer forma de tirania é inaceitável. A instituição do Estado e da monarquia comporta riscos dos quais será difícil sair uma vez que eles são estabelecidos definitivamente. O Estado corre sempre o risco de querer se tornar onipresente e absoluto, se sobrepondo a todas as outras formas de exercício do poder, buscando por todos os meios a hegemonia total através da conquista, da opressão, do militarismo e do imperialismo, distanciando-se assim de seu fim que é a libertação de toda forma de desumanização (Cf. ADV, p. 210 et seq..218).

Os tempos messiânicos anunciados pelos profetas apontam para um tempo em que nem o Estado nem a política serão eliminados já que eles devem favorecer esta libertação total que não se realizará sem a ordem política. Entendemos aqui por que Levinas não despreza a ação política como freqüentemente se é levado a crer por alguns de seus críticos. A ordem política não pode é perder de vista a ordem escatológica. Não se verifica necessariamente uma contradição entre o mundo político e o mundo ideal. A ação política, no entanto, não deve perder de vista o Absoluto. Ela deve levar ao fim das guerras e toda forma de violência causadas por problemas políticos, assegurando o domínio da paz e da felicidade. O fim da opressão política dos grandes Estados, da fome, das desigualdades, da pobreza e da injustiça seria um dos sinais da chegada dos tempos messiânicos (Cf. ADV, p. 213 et seq.).

A cidade messiânica, diz Levinas, não se situa nem além da política nem muito menos apenas no nível religioso, mas ela glorifica todos os que buscam a Lei e lutam pelos direitos dos povos. Todo reconhecimento de direitos é já um avanço em direção ao humano. Aliás, a simples existência de uma cidade é já um reconhecimento do direito dos humanos, o que a torna preferível ao estado de natureza (Cf. ADV, p. 216).

No entanto, o Estado é sempre visto como uma mediação que aponta para um tempo que vai além dele mesmo. Os tempos messiânicos apontam para um porvir além do possível que o Estado é capaz de realizar. Os tempos messiânicos abrem a perspectiva de novas possibilidades do espírito humano, de novas relações com outrem. Os profetas não se cansam de anunciar uma utopia. Esta utopia, quando mantida viva, impede o Estado de se absolutizar. A idéia de que a salvação dos outros me diz respeito impede as pessoas de se fecharem em si mesmas, em sua própria consciência como o homem moderno acabou por

fazer. Além do mais, a crença no Estado messiânico encoraja a invenção de práticas políticas audaciosas que levem a uma libertação cada vez mais plena do ser humano. O Estado davídico não é mais do que uma simples imagem deste estado futuro (Cf. ADV, p. 218-9). Podemos dizer que Levinas contrapõe ao modelo de política grega ou pós-helênica dominante no Ocidente um outro modelo talvez mais antigo e que teria ficado à margem na história ocidental – a política messiânica. Embora Levinas faça uma distinção entre a Cidade terrestre e a Cidade de Deus, ele afirma que a ordem política e a ordem espiritual não têm no judaísmo o caráter dualista que elas ganharam no cristianismo.

Abrimos aqui um parêntese para comentar a leitura de Levinas quanto à participação do cristianismo na política que para ele significou um indiferentismo político que nos parece equivocada. Afirma Levinas: “no cristianismo, o reino de Deus e o reino terrestre, separado, avizinham sem se tocar e, em princípio, sem se contestar. Eles se partilham o humano; eles não suscitam conflitos. É talvez por causa deste indiferentismo político que o cristianismo foi tão freqüentemente religião de Estado” (ADV, p. 209). Dussel mostra como Levinas interpreta a fórmula “dar a César o que é de César” como distinção nítida entre o político e o espiritual. De fato, o fato teológico por excelência da encarnação nos ensina que a exterioridade do Outro irrompe na totalidade, se totaliza ou se encarna. A partir daí é que podemos falar das mediações ambíguas entre o Mesmo e o Outro. Desenvolve-se também intersubjetivamente a relação do Mesmo e do Outro como uma “relação intersubjetiva não determinada que permite um movimento dialético impossível para Levinas, mas necessário para uma filosofia da libertação”.¹⁵¹ Para Dussel, Levinas tem dificuldade “de mediar, de edificar uma ponte entre a Exterioridade do Outro e a construção de uma nova totalidade a serviço do Outro”. Se o Outro é totalmente outro para Levinas, “para nós o Outro é analogicamente outro, a totalização do outro é possível numa futura e ‘nova’ totalidade que deverá ser num futuro posterior detotalizada pela crítica messiânica futura”.¹⁵² Dussel ressalta ainda um segundo aspecto na crítica ao político em Levinas. Ele não teria feito a distinção devida entre ‘messianismo do Rei político’ e o messianismo profético. Para Levinas, o messianismo é somente o messianismo real. Há uma distinção entre o messianismo do Rei (ordem política) e o messianismo profético (ordem espiritual) não aceita por Levinas. Foi ela que permitiu aos cristãos irem

¹⁵¹ DUSSEL, Enrique. *Lo “político” en Levinas* (hacia una filosofía política “crítica”). Publicada em: <http://misioncultura.minamb.gob.ve/descarga/01/desc62.pdf>, acesso em 02/09/07, p. 09.

¹⁵² *Ibid.*, p. 10.

secularizando o Estado romano latino e o helenístico oriental, fazendo constituir-se uma comunidade pedagógica e ética, legalizada posteriormente pelo direito romano. A comunidade cristã primitiva não aspirou nunca construir um novo ‘Estado de Israel’, um ‘Estado histórico’ e menos ainda um ‘Estado davídico’, pois isso os teria fechado num nacionalismo político muito estreito. Desde o início, o cristianismo afirmou um claro universalismo que envolvia todo o império e também outros impérios (como o persa), como horizonte de sua ação messiânica. Trata-se de uma comunidade religiosa sem a pretensão de constituir qualquer estado. Assim, longe de qualquer indiferentismo político, os cristãos começaram uma crítica profética, própria do messianismo profético eclesial da comunidade pedagógica distinta e preferida à comunidade política do Estado romano. Destarte, o cristão era ao mesmo tempo cidadão de duas cidades: a ‘cidade de Deus’ que era o Reino messiânico escatológico e a ‘cidade terrestre’ que constrói o Estado secular. Marx teria percebido melhor que Levinas essa distinção ao constatar a confusão da cristandade luterana que identificou a ‘cidade de Deus’ de Agostinho com a ‘cidade terrestre’. Para Marx, a cristandade alemã luterana se identifica em excesso com a ordem capitalista, questão que Levinas não analisa. Para os cristãos, a Igreja nunca foi a ‘cidade de Deus’ nem o Império Romano a cidade terrestre de Agostinho.

Caímos aqui na mesma crítica anteriormente feita a Levinas: a de não prover uma mediação capaz de propor uma nova totalidade com toda a complexidade que esse processo envolve. Daí Levinas ficar limitado à crítica negativa da política sem poder propor novas alternativas talvez por falta de experiência com as lutas e ambigüidades de construção de um novo estado. Seria essa falta de experiência ou de vivência que teria impedido Levinas de construir uma política positiva? Afinal, o estado messiânico ou davídico não se construirá fora de um estado. Falta então em Levinas a mediação que torna possível a concretização da utopia.

Apesar dos limites que constatamos no modo levinasiano de ver o Estado, não se trata de modo nenhum de propor uma religião de Estado ou um Estado religioso. O ‘além’ do Estado já está contido no próprio Estado, ou seja, o Estado traz em seu próprio seio uma abertura que o remete para sua própria transcendência, uma porta aberta para além de seus próprios muros. Uma vez mais a ambigüidade tão presente na fenomenologia levinasiana se faz presente aqui: um ainda-não, um além já presente no agora do Estado. O futuro do

Estado não pertence à ordem do saber. Certamente este além deverá ser buscado no dizer, no nível ético, na justiça da Torá. Como o dito é já uma traição do dizer, também o Estado não escapa à traição da justiça da Torá, mas deverá por isso mesmo se deixar interromper pela justiça do face-a-face que denuncia sua constante tentação à auto-suficiência. Somente o Estado democrático está aberto à perfectibilidade, à renovação e somente ele é exceção à regra tirânica do poder político (Cf. NLT, p. 64).

Em *Au-delà de l'État dans l'État*, Levinas acrescenta que a política está virada para a dimensão horizontal que prioriza a eficácia enquanto a verticalidade prioriza a contemplação, a imaginação, a poesia ou o sonho. A verticalidade é portadora de um movimento impotente e incerto. Ela não oferece nada em termos de ganhos concretos. Já os deslocamentos horizontais oferecem mais vantagens e podem facilmente ser regradados pela força e pela legislação. O senso comum ensina que a horizontalidade é mais frutuosa. Seria possível alcançar o equilíbrio entre estas duas dimensões? Levinas argumenta que há a sabedoria da horizontalidade (grega) e a sabedoria da verticalidade (judaica), ambas igualmente importantes. Quando os homens se juntam, eles também acabam se afastando uns dos outros devido ao ódio que os separa. Distanciando-se uns dos outros, eles se alienam de sua identidade. Neste caso, somente a altura pode garantir a reconciliação e o perdão. Diz Levinas: “a verdadeira altura é esta elevação na bondade que restabelece a paz rompida pelas relações entre os homens” (NLT, p. 52).

A sabedoria ocidental, diz Levinas, sempre priorizou o pensamento dedutivo que torna possível o domínio do futuro. Isto acabou por favorecer o desejo de conquista e de imperialismo, justificando a guerra. A racionalidade se tornou “leitura do futuro no presente” (NLT, p. 60). O sábio então se expõe à ideologia e cai no totalitarismo. A sabedoria que vem do Outro com a racionalidade do rosto humano que resiste ao sistema e às suas abstrações se mantém, no entanto, aberta à renovação e a um novo encontro (NLT, p. 60).

Há assim duas formas de vida que se abrigam na própria vida ou “toda oposição à vida se refugia dentro da vida e se refere aos seus valores” (TI, p. 129): aquela ligada aos apetites e ambições, vida de combates e de emulações, vida curta, movida pela usura, fechada em si mesma, tranqüila e medíocre, mas que leva à morte. De outro lado, há a vida que conduz

ao viver, a vida no humano cujo sentido se encontra no além do egoísmo, vida com os outros, além da perseverança de existir, além do *conatus essendi*. Vida do amor que é sacrifício até morrer por um outro. Vida onde o morrer torna possível o viver (Cf. NLT, p. 61 et seq.).

Há ainda duas formas de exercer o poder e a autoridade: uma autoridade política cujo sentido é o poder tirânico e arbitrário, sendo o Estado sua arma. Ela se funda sobre a liberdade dos indivíduos. O Estado que se origina desta ordem política se constrói sobre o imperativo do constrangimento tirânico. O apoio popular que um tal Estado ganha vem de filantropos que propõem uma política de progresso social capaz de conter insuficientemente as demandas da miséria do povo. Tal estado se apresenta como generoso capaz de prover as necessidades de seus subordinados. A esta forma de Estado se opõe o Estado-anarquia cuja ordem política visa o humano. Trata-se de uma política messiânica. Ela rejeita a tirania e é irreduzível às necessidades da razão. Ela não se funda na liberdade, mas é a fonte desta liberdade. O poder aqui é sempre revogável e provisório, deixando-se corrigir e educar pelo Outro. Nasce assim um Estado capaz de se renovar constantemente e que pode retornar às pessoas livres que lhe delegaram poder, sem se separar delas (Cf. NLT, p. 65 et seq.). Um tal Estado não elimina a singularidade ética dos indivíduos e não a destrói.

Há, por fim, duas compreensões do espírito que anima estas duas formas de autoridade: na primeira forma, o espírito é segurança apoiada sobre as verdades incontestáveis da razão que adverte contra os riscos e a aventura da descoberta. Na segunda forma, o espírito é despertado pelo desconhecido, por diferentes pontos de vista que podem coexistir, pelo encontro do outro homem (Cf. NLT, p. 65-66). Duas razões presidem tudo isto: aquela que parte de um ajuntamento humano e se une aos outros na universalidade capaz de fazer a glória do gênio e aquela que é uma inteligência capaz de ensinar e nutrir por sua comunicação e pelo diálogo em grupo (Cf. NLT, p. 66).

Para Levinas, o Estado ou mesmo a sociedade não é a origem da socialidade. Entende-se então a necessidade que coloca Levinas de derivar o Estado não do princípio de Hobbes, um princípio animal visto a partir da guerra e da ameaça que um representa para o outro, mas da responsabilidade de um pelo outro ou da fraternidade humana.

Abensour resume o modelo estatal de Hobbes a partir de quatro pontos:

- 1) O igualitarismo: a igualdade no modelo hobbesiano é percebida a partir do mesmo potencial de matar que cada um possui, independente de condições de força física já que a astúcia compensaria a falta da primeira.
- 2) O Estado, segundo esta concepção, seria uma situação de guerra generalizada onde o risco de morte violenta é uma constante. O homem se percebe solitariamente contra os outros.
- 3) O instinto de auto-conservação leva cada um a ver o outro como um assassino em potencial. Esta crença está na raiz do direito e da moral.
- 4) Tal concepção de Estado leva a duas conseqüências: o estado despótico será o domínio do mestre sobre o escravo ou, numa segunda hipótese, todos terminarão reconhecendo na morte seu inimigo comum e a verãõ como seu mestre absoluto. Neste caso, o Estado seria a garantia contra esta ameaça absoluta.¹⁵³

Pergunto-me se esta crença hobbesiana não está fortemente presente nestes tempos neoliberais em que o mercado justifica a prosperidade dos mais fortes ou mais hábeis contra os mais fracos ou ‘menos hábeis’. O individualismo exacerbado incentivado pelo neoliberalismo não nos leva a ver-nos uns contra os outros, o outro sendo ameaça a mim, devido à forte concorrência comercial entre pessoas ou entre empresas ou ainda entre países? Recentemente uma declaração da secretária de Estado americana, Condolezza Rice, justificava o porte pessoal de arma nos EUA como um meio de se proteger contra abusos dos direitos privados, invocando o exemplo de seu pai que se protegeu do ódio racial e da discriminação, portando sua arma como meio de se fazer respeitar. O plebiscito sobre o desarmamento no Brasil, rejeitado por 64% da população, não viria também confirmar essa idéia de uma sociedade armada em que o outro é uma ameaça contra a qual eu preciso me defender? Não seriam estas as conseqüências de uma concepção de Estado fundada no modelo hobbesiano? Não seria o modelo hobbesiano a raiz mais profunda de um estado que se idolatra e que não admite nenhuma outra forma de exercício do poder?

¹⁵³ ABENSOUR, Miguel. *Le contre-Hobbes d’Emmanuel Lévinas*. In : HALPÉRIN, Jean e HANSSON, Nelly. *Difficile Justice dans la trace d’Emmanuel Lévinas* (Colloque des Intellectuels Juifs). Paris: Éditions Albin Michel S.A., 1998, p. 123-5.

Concluimos que o mérito de Levinas está em pensar uma instância ética capaz de julgar o Estado além do critério comumente usado de julgá-lo apenas por sua eficácia. A política se torna uma técnica de administração das massas humanas. Além disso, o estado hobbesiano ao se constituir como totalidade, destrói qualquer pluralidade humana bem como a singularidade dos indivíduos.

Assim como no item ética e política, a política seria acordada pela ética também o Estado se beneficiaria desta relação de proximidade entre ética e política cujas conseqüências poderiam ser a descoberta do Estado como promotor da justiça cujo modelo continua sendo sempre a justiça como retidão do face-a-face e menos como um Estado preventor da violência. Um Estado como o brasileiro não seria chamado a desempenhar este papel de promotor da justiça num país onde a distribuição de renda é uma das mais injustas e desiguais do mundo? Marx mostrou como o Estado pode se tornar um instrumento nas mãos das elites para a preservação dos seus direitos contra as aspirações das maiorias desprivilegiadas. O Estado deixa de ser o representante dos interesses de todos para sê-lo de uma minoria que se apropria dele e o transforma em arma de defesa de seus privilégios. Levinas aponta na direção de um Estado descentralizado que prioriza questões éticas que não significam a depreciação da política, mas, ao contrário, lhe conferem dignidade e legitimidade à medida que ele se apresenta como promotor da justiça para todos. A ética relativiza o político, mas não o anula. Um Estado ético seria o único capaz de apontar para um além, para uma utopia do humano. O Estado ético deixaria de se ver como fim para se descobrir como o meio capaz de se transcender em direção à responsabilidade pelo outro.

Abensour, citando Pierre Leroux, diz que o Estado precisa passar pela mesma *catarsis* infligida ao eu pelo encontro do outro. A invés de trabalhar pela auto-conservação, lutando pela própria hegemonia em meio a uma guerra de todos contra todos, o Outro interrompe este movimento espontâneo do eu que visa a perseverança no ser para dirigi-lo a uma responsabilidade pelo outro anterior à própria intencionalidade. Do mesmo modo, o Estado precisa ser desviado de seu desejo de soberania, de seu enraizamento no mundo e dentro de suas fronteiras para dirigir-se à ‘anarquia’ de onde ele procede que é o infinito da responsabilidade pelo outro. Abensour cita F. Ciaramelli para quem, neste caso, a religião

seria “a figuração simbólica da exterioridade da sociedade a ela mesma”.¹⁵⁴ Tal solução evitaria tanto o recurso da volta ao teológico-político como a criação de autoridades ético-políticas, pois tratar-se-ia de desmascarar as ilusões da coincidência de si consigo mesmo, reportando à sua origem esquecida e colocando o Estado diante da idéia do infinito. É neste sentido que o Estado seria capaz de reenviar a um além dele mesmo. As constantes interrupções éticas que o Estado sofreria mostrariam que ele aponta para uma realidade que ultrapassa suas fronteiras. Seria o excesso de que fala Levinas presente no Estado e que a análise fenomenológica deixa ver, convidando-nos a uma vigilância constante para descobrir o que está implícito no Estado, mas que não é coincidência consigo mesmo. Caberia à fenomenologia nomear este implícito e reconhecê-lo presente na proximidade da responsabilidade pelo outro. Tratar-se-ia de ver no estado um outramente que ultrapassa todos os limites do Estado.¹⁵⁵

Este além do Estado presente no Estado teria por função denunciar o esquecimento pelo Estado da responsabilidade pelo outro da qual ele mesmo se origina, acordá-lo de seu adormecimento e de seu aburguesamento que o levaram a buscar apenas sua própria conservação e a hegemonia do Mesmo. Um Estado preocupado apenas com sua própria sobrevivência torna aceitável qualquer barbaridade que se justifica racional e moralmente em nome de sua soberania e de sua supremacia. No fundo deste esquecimento que gera o Estado totalitário existe uma lembrança que precisa vir à tona através da redução fenomenológica. Eis uma vez mais a função política da filosofia de acordar o Estado para as necessidades dos muitos outros que ele acaba por excluir em nome da igualdade formal da cidadania. Ao mesmo tempo, abrir-se-ia um espaço de julgamento do estado a partir da responsabilidade pelo outro. O Estado se subordinaria à relação ética já que o Estado teria como fim a justiça e suas ações seriam julgadas segundo a realização ou não deste seu fim.

Se a política se situa entre o sem-sentido do *il y a* e a Eleidade, podemos constatar um elemento utópico na maneira levinasiana de pensar a política outramente. A seguir, procuraremos expor os elementos que apontam uma política utópica em nosso autor.

7. Política e utopia.

¹⁵⁴ ABENSOUR, Miguel. *L'extravagante hypothèse*. In : N. Frogneux et F. Mies. *Emmanuel Lévinas et l'histoire*. Paris-Namur : Ed. du Cerf – Presses universitaires de Namur, 1998, p. 170-1.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 183.

Todos os pontos que expusemos nos itens deste capítulo parecem apontar para a existência de uma utopia em Levinas. Mas Levinas critica a utopia de pensadores como Buber e Bloch. Se existe uma utopia em Levinas, não seria ela pensada em outros termos? Quais seriam os elementos que apontam para uma utopia em Levinas? Como estes elementos sinalizam para uma utopia pensada em outros termos que os da utopia clássica? Como construir uma utopia a partir de Levinas e quais seriam seus componentes centrais?

Os elementos que nos permitem falar de uma utopia do humano em Levinas são muitos. Tentarei enumerá-los a partir dos seguintes pontos que aparecem neste trabalho como: a própria crítica à ontologia da guerra à qual Levinas contrapõe a escatologia da paz messiânica; a prioridade dada à ética com a conseqüente busca da justiça e da paz; a concepção de um além do Estado para o qual o próprio Estado apontaria; o desejo de evasão do ser que se verifica desde seus primeiros escritos, resultando no outro modo do ser ou no além do ser em *Autrement qu'être*; a oposição a qualquer forma de relação que se reduza a poder e dominação; a concepção de uma subjetividade como substituição; a idéia de socialidade construída a partir da fraternidade e da responsabilidade; a própria ética do desinteresse e da substituição e todas as rupturas que visam desalienar o ser humano. Todos estes elementos que aparecem abundantemente em seus escritos apontam para um clima favorável à construção de uma utopia do humano em Levinas.

Seria então sua utopia de natureza ética? De que tipo seria a utopia levinasiana? Como situá-la em relação aos pensadores da utopia como Martin Buber e Ernest Bloch? Levinas dialoga com estes dois pensadores e mostra que sua busca de transcendência é mais radical que aquelas realizadas pelos últimos dois. Levinas examina a utopia de Buber e a de Bloch, constatando suas ilusões para, através de seu método da ênfase, chegar ao seu próprio modo de pensar a utopia.

Com relação a Buber, sua utopia consistiria em opor o social ao político, delimitando este último em benefício do primeiro. O social teria sido destruído pelo mercado, pela economia e pelo estado moderno. O político se impôs a partir da modernidade como uma ordem de dominação objetivada sob o modelo *eu-isso*. A forma de combater a hegemonia do político seria um projeto socialista que devolvesse aos trabalhadores o controle da

produção através de uma descentralização cada vez mais ampla. O social, em contraposição ao político, significa a vida comum, o companheirismo, a presença de um ao outro na proximidade. O socialismo teria por função reconstruir as células do tecido social destruídas pelo político. Levinas se pergunta se o social que Buber deseja construir seria capaz de preservar a relação *eu-tu*, evitando que ela caísse no anonimato e na neutralidade de uma nova totalidade. Para ele, a sociedade múltipla que nasceria do social deveria preservar a separação entre o eu e o tu. Qualquer tipo de fusão comprometeria a pluralidade. Somente um social plural poderia se proteger da totalização de um estado homogêneo. Levinas concorda com Buber quando ele prioriza a relação *eu-tu* e situa a utopia no nível do encontro e da proximidade, mas diverge dele quando ele caracteriza a relação *eu-tu* como reciprocidade. Para Levinas, é a dimensão de altura em que o Outro se situa que preserva sua alteridade (Cf. HS, p. 60-1). A altura ou a assimetria em que o outro se apresenta é que lhe permite me questionar. Ele apela a mim a partir de sua nudez, de sua pobreza e de sua miséria. Na horizontalidade, não existem diferenças entre mim e o outro. O eu se distingue do tu porque este se apresenta mais alto e mais pobre do que o eu a quem ele apela. Só a verticalidade é capaz de preservar a altura e a diferença do outro. Assim, uma utopia em Levinas incluiria a altura e a diferença na relação *eu-tu*, excluindo qualquer forma de reciprocidade além de excluir qualquer coincidência do eu e do si (Cf. HS, p. 61).

Esta relação eu-tu deve ainda evitar se tornar relação de saber e de poder, onde a alteridade se perderia na neutralidade de uma razão impessoal e o conceito permitiria a apropriação do outro (HS, p. 47.57 et seq.). Este totalitarismo ontológico resultaria num totalitarismo político (DL, p. 289).

Quanto a Bloch, Levinas se mostra de acordo com seu humanismo cuja força vem de uma reação moral à miséria do próximo muito mais do que de uma análise objetiva da realidade. A miséria é para ele a alavanca da revolução (DQVI, p. 63). Levinas louva o tratamento que Bloch dispensa ao humano tratado a partir do ser e em sua irredutibilidade às coisas do mundo. O discurso ético de Bloch contra a exploração econômica se junta ao seu discurso ontológico e o acorda. Entretanto, para Levinas, mesmo que Bloch oponha o ético ao ontológico, o ético em Bloch significa ainda a perfeição do ser ou o seu acabamento. Para Levinas, essa confluência entre o discurso filosófico e o discurso ético só será convincente se ela responder ao problema da morte. Não é suficiente consolar o

homem das violências sofridas na realidade, assegurando-lhe a liberdade da consciência transcendental onde o ser do real se constitui e se compreende. O acordo entre o ser e o homem exige o apaziguamento da angústia da morte inevitável do eu. Para Levinas, é preciso dar um sentido novo à justiça e à realização do ser sem que eles sejam compreendidos um em relação ao outro. É preciso ainda, diz Levinas, que a subjetividade do sujeito em sua relação com o ser revele uma dimensão em que a morte perca seu poder (DQVI, p. 66-7).

Levinas questiona o fato de a utopia se realizar historicamente já que, no pensamento de Bloch, ela prepara um devir que terá lugar num certo momento da história. O trabalho em Bloch é a condição transcendental da verdade no sentido duplo de produzir o ser com a matéria e de apresentá-lo em sua verdade. A própria subjetividade do homem se realiza como trabalhador (DQVI, p. 68). Em seu momento de realização histórica, a utopia resolveria o enigma da história já que a verdade do ser é a atualização da potência. No entanto, diz Levinas, colocar a práxis como condicionante da verdade significa eliminar a transcendência. O futuro da práxis não pode ter lugar. Ao contrário de Heidegger, onde a angústia do ser-para-a-morte anunciando a iminência do nada é o futuro original ou a modalidade mais autêntica da humanidade do homem, em Bloch, o nada da utopia não é o nada da morte e a esperança não é angústia. Para Levinas, não é a morte que abre o futuro autêntico, mas a morte deve ser compreendida em relação ao futuro da utopia. “O futuro da utopia é a esperança de realizar aquilo que não é ainda” (DQVI, p. 70). Tal esperança é a esperança de um sujeito que ainda não se conhece, invisível a ele mesmo, “ainda distante do lugar onde no ser inacabado ele poderia verdadeiramente ser”, mas, ao mesmo tempo, esperança de alguém que trabalha pelo futuro, em que a subjetividade não retorna ao cuidado de si na ipseidade, mas se dedica a um mundo porvir (DQVI, p. 70).

Levinas reconhece que, em Bloch, a essência do homem não está em sua situação de fato. O sujeito se abre a um porvir, a um mundo melhor. O imediato só realiza a utopia parcialmente. O homem que se descobre como ser inacabado cai na melancolia. O medo da morte é o medo de deixar uma obra inacabada. Para Levinas, toda esta obscuridade é atravessada por um raio do futuro utópico que permite ao homem experimentar a glória da utopia. São instantes de admiração que se apresenta na forma de uma questão se fazendo eco nela mesma (DQVI, p. 72-3). Neste sentido, a utopia cumpre uma função positiva que

é justamente a de fazer o sujeito sair dele mesmo, preocupando-se menos com sua própria conservação e voltando sua atenção para o futuro. A utopia impede então a volta do sujeito sobre si. Se a morte anuncia a anulação de todos os poderes do sujeito que diante dela se mostra totalmente impotente, a utopia abre a possibilidade de uma vitória sobre ela: a vitória do desinteresse, da renúncia pelo outro, da desposseção e da ruptura com o ser. Ela convoca o sujeito a se ultrapassar!

Mas ainda a crítica de Levinas a Bloch é que ele se conforma à tradição ocidental em que a filosofia é conformação do homem e do ser. Em Bloch, a abolição do homem no ser se realiza com o fim da oposição homem-ser ou pelo homem transformado pela práxis. A miséria e a alienação são modos do ser inacabado. Levinas reconhece um humanismo no marxismo, mas a salvação do homem é ainda pensada em termos de ontologia já que se exclui toda referência à altura. A altura, no marxismo, é suspeita por ser pensada sob o modelo sobrenatural. Mas na utopia pensada por Bloch o ser é colocado no superlativo para aclarar a obscuridade do subjetivo. Tal fato não sugeriria, se pergunta Levinas, uma passagem da noção de ser à de criatura? A elevação do ser realizada por sua noção superlativa não levaria à elaboração de uma dimensão de altura (DQVI, p. 76)? Os dois elementos que faltam a Bloch seriam essenciais numa utopia levinasiana. Levinas contrasta a imanência que ele vê na utopia de Bloch com sua noção de transcendência. A objeção que ele levanta a Bloch é sobre a possibilidade de a utopia ser pensada sob o modo da imanência. Levinas se pergunta se a esperança não apontaria para um fora da totalidade e para a exterioridade. Levinas vê uma ambiguidade no pensamento de Bloch que o faz pensar a utopia ora no campo da ontologia ora no campo da ética, embora Bloch reconheça que é a ética do outro homem que acorda a ontologia. A transcendência em Levinas não retorna em imanência. Para Levinas, Bloch iguala desejo e necessidade. A necessidade é preenchida quando aquilo que lhe falta é satisfeito, mas o desejo metafísico não aspira ao retorno já que ele leva ao absolutamente outro. A utopia pensada por Levinas teria como um de seus elementos fundamentais o desejo metafísico da sociabilidade como um esforço de sair de si em direção ao outro. A utopia de Bloch, por sua vez, se contentaria em preencher a falta que a necessidade deixa ver, falta própria de uma essência inacabada. A utopia levinasiana almeja o além do ser. O movimento da transcendência em Levinas vai do lugar a um não-lugar, ela é um movimento que me leva ao outro. Trata-se de uma saída

de si em direção ao outro homem, em direção ao humano como se o transcendesse em direção à utopia. A utopia seria como a claridade onde o homem se mostra (NP, p. 52-3).

Levinas, assim como Buber, se nega a situar a utopia na história. Eles a situam fora da história. O marxismo prevê o desaparecimento do proletariado no estado comunista que seria uma sociedade sem classes. A alienação desapareceria com a apropriação por todos dos meios de produção e com a partilha igualitária dos frutos do trabalho. Levinas se pergunta se a satisfação provocada por esta nova situação não levaria a uma nova alienação. A utopia levinasiana aponta para um ‘não-lugar’ e é justamente a partir deste não lugar que se poderia criticar ou julgar a ação da história. É a escatologia que forneceria os elementos que permitiriam julgar a história. Ela seria o não lugar de onde se poderia criticar a ação socialista ou ainda que forneceria os critérios para provar a efetividade de uma utopia. Para Levinas, o pensamento socialista é de ordem ética e, portanto, profético e messiânico. O utopismo se mostra como a única maneira de buscar um outro mundo possível uma vez que a escatologia perdeu seu espaço após o Iluminismo e a Revolução Francesa.¹⁵⁶

Em *Le lieu et l'utopie*, Lévinas diz que, no judaísmo, a primeira luz da consciência é aquela que leva do homem ao seu próximo. O indivíduo é sempre visto como um usurpador que tudo tenta monopolizar. O surgimento da consciência coincide com a descoberta da miséria humana e de minha responsabilidade diante desta miséria. O indivíduo é julgado pela atenção que ele dispensa aos outros. Daí a insistência de Levinas de que a consciência é a justiça. Eu sou convocado a ser, sem ser assassino. Nisto consiste a ação ética! A utopia pode guiar minhas ações, mas eu não tenho como escapar às condições terrestres onde eu realizo minha obra. A história é o lugar da vida do espírito. Esta essência ética do espírito foi esquecida ou relegada a segundo plano. A humanidade do homem foi encoberta pelas guerras, pelos sacrifícios, pelos interesses materiais e pelos crimes. O homem utópico vê além das condições mesmas em que ele foi colocado por esta situação onde sua ‘má consciência’ o erigiu em pessoa. Há um desejo metafísico que o leva a lutar por um dia em que todas as injustiças serão eliminadas. O espírito é justamente a busca de uma sociedade justa. O acesso à divindade se dá através de uma ordem ética (DL, p. 147).

¹⁵⁶ LÉVINAS, Prefácio à edição francesa de BUBER, Martin. *Utopie et Socialisme*. Paris : Aubier Montaigne, 1977.

Vemos nos textos acima alguns dos elementos que nos permitem pensar uma utopia a partir de Levinas. Se se pode falar de uma utopia em Levinas esta se situa no nível ético que significa a socialidade originária. O encontro humano é o fato ético por excelência (EN, p. 239). Quando Lévinas fala de fato ético, ele não se refere a um conjunto de valores, mas, ao contrário, são os valores que se situam em relação ao fato fundamental do encontro humano. O encontro, não sendo passível de tematização nem de experimentação, inaugura um novo tipo de saber que é a proximidade. A transcendência que todo o projeto de Levinas busca só é possível na proximidade desde que os dois seres em relação se mantenham separados. Neste sentido, Levinas se mostra próximo de Buber que libertou a relação *eu-tu* de todas as categorias aplicáveis somente às coisas e que situa a utopia no nível do *eu-tu* onde se encontra a socialidade (Cf. TI, p. 55 et seq.). Um dos elementos em que Levinas mais insiste é a renúncia a toda vontade de poder que levaria à apropriação e à eliminação da exterioridade. A unicidade do indivíduo se constitui a partir da responsabilidade pelo outro, uma responsabilidade contraída num tempo imemorial e que precede toda percepção. O sujeito se torna um refém na eleição pelo outro. Seu rosto me olha e apela a mim em seu abandono e em sua mortalidade como se ele fosse único no mundo. A autenticidade do eu se manifesta na escuta a este apelo que somente o eu pode responder e na possibilidade de se sacrificar pelo outro. A santidade como exigência ética consiste justamente nesta reviravolta profunda do ser e do pensamento provocada pelo humano. O humano se contrapõe à perseverança no ser, à sua essência de *conatus essendi*, contra tudo e contra todos, contra a obstinação de ser. O humano se revela então amor do outro, responsabilidade pelo próximo, morrer pelo outro. O humano significa, para Levinas, o começo de uma racionalidade nova e o começo do além do ser. “Racionalidade do bem mais alta que toda essência. Inteligibilidade da bondade” (EN, p. 239-240).

A exigência ética da responsabilidade pelo outro não pode exigir reciprocidade sob o risco de comprometer sua gratuidade. Ela é caridade incondicional. Poderíamos então nos perguntar: uma tal santidade não seria alienante e individualista? Qual seria sua dimensão política? Levinas responde a esta questão, dizendo que a responsabilidade pelo outro não dispensa a interação com os demais nem o amor pelos outros do próximo. Atrás das singularidades únicas de cada um, há os indivíduos do gênero e da espécie que será necessário comparar, julgar e condenar. Há então uma ambigüidade entre o individual e o

único, o pessoal e o absoluto, a máscara e o rosto. A justiça que se impõe a partir deste momento não pode, no entanto, se desligar da caridade originária (EN, p. 241).

O terceiro fará com que se introduza a reciprocidade de deveres e de direitos. À Bíblia, diz Levinas, se juntarão os escritos gregos especializados em espécie e gênero. A responsabilidade infinita deverá ceder seu lugar à justiça comparativa dos homens com todos os limites que ela comporta. O desinteresse ético da bondade para com o outro será substituído pelo esforço interessado do ser bruto perseverante no ser, mas aquele continuará a interromper este, fazendo a justiça se reportar à caridade. Neste sentido, toda legislação liberal será vista como inacabada, devendo sempre ser retomada já que ela se conserva aberta ao melhor. “Ela (a justiça) sabe que ela não é tão justa quanto a bondade que a suscita é boa” (EN, p. 242). Se a justiça esquece a bondade, ela corre o risco de cair no totalitarismo ou de se perder em deduções ideológicas.

Em *Ideologia e Idealismo*, Levinas aborda o risco de a ideologia destruir toda a ética dos homens. Ele chega mesmo a denunciar a ideologização da moral. Quando a moral era compreendida como um conjunto de regras de conduta de caráter universal ou ainda como um sistema hierarquizado de valores, ela era portadora de uma razão. “Como o imperativo categórico, a axiologia pertencia ao logos” (DQVI, p. 18). Mas o marxismo denunciou a força de mistificação da ideologia que contamina até mesmo os mistificadores e cuja origem se acha numa intenção inconsciente dela mesma. A razão se torna então suspeita e se cala diante das injustiças. Embora se mostre capaz de pensar o mundo com ordem e com lógica, ela teria permanecido insensível sem um grito contra a injustiça. A ética, com sua força de ruptura, denuncia não apenas um relaxamento da razão, mas coloca em questão o fato mesmo de filosofar que não pode recair na filosofia. A ética também caiu vítima da luta contra a ideologia que ela mesma suscita (DQVI, p. 19).

O que teria levado a ética a perder sua sensibilidade diante das injustiças? Não teria a ciência colocado o sujeito a serviço da verdade, substituindo-se ao sujeito? A ciência teria retirado da ideologia a pretensão de ser o verdadeiro conhecimento, mas apesar disso ela não pode impedir o sujeito de viver de suas ilusões desmistificadas. As ciências passaram a comandar a vida por trás dessa mesma vida. A ideologia instalou um distanciamento entre o sujeito e a realidade, mas pode-se responsabilizar o sujeito por este distanciamento?

Levinas se pergunta se este vazio entre o sujeito e o ser causado pela ideologia não viria de uma ruptura da essência ou de uma utopia ou ainda de um intervalo da *epoché* aberto pelo desinteresse. Este vazio deu à ciência a distância necessária à sua imparcialidade e à sua objetividade. A ideologia teria sido o sintoma ou o sinal de um não-lugar onde a objetividade da ciência se subtrairia a toda parcialidade (DQVI, p. 21).

A epistemologia moderna não se deu conta da necessidade de sair do ser para encontrar um lugar ao sujeito desinteressado. Ela desconfia de todo distanciamento da realidade que, a seu ver, favoreceria a ideologia. As condições da racionalidade foram todas colocadas do lado do saber e da atividade técnica que dele resulta. O valor deixou de ser o princípio de inteligibilidade da nova ciência do homem. O sujeito passou a ser percebido somente a partir da pulsão e do instinto, “fenômeno mecânico objetivamente manifestável no homem que dá, por sua espontaneidade, a ilusão de sujeito e, por seu termo, a aparência de um fim” (DQVI, p. 22). A pulsão é tratada como se fosse uma razão prática e ganha a condição de um princípio universal. A axiologia foi subordinada aos desejos. A subjetividade humana perdeu seu lugar na teoria do conhecimento. A invenção humana se reduziu a um esforço puramente lógico (Cf. DQVI, p. 23).

Para Levinas, o ser, no pensamento contemporâneo, perdeu os traços humanos. As maravilhas da técnica não deixam espaço para o além. No entanto, ele se pergunta se não estaria uma ruptura da essência se deixando ver objetivamente no espírito moderno. Não estaria essa ruptura ontológica se deixando ver nos movimentos por um mundo melhor? A reivindicação da justiça para o outro homem não seria um retorno à moral? Para Levinas,

a procura do outro homem é já a relação com este outro homem. Sob as espécies da relação com o outro homem que, na nudez de seu rosto, não pertence, proletário, a nenhuma pátria, chegam uma transcendência, uma saída do ser e assim a imparcialidade mesma pela qual, notadamente, será possível a ciência em sua objetividade e a humanidade à maneira de eu (DQVI, p. 26).

Constata-se uma revolta contra as injustiças mesmo que as instituições tenham sido criadas para impedi-las e mesmo que as ciências políticas, econômicas e sociais tenham se proposto libertar o homem. O outro homem procurado numa alteridade que nenhuma administração é capaz de alcançar denuncia sua redução ao conceito ou ao gênero ao

mesmo tempo que persiste a busca por uma relação com outrem desnudado de toda essência. O ser do operário se apresenta como um convite à saída do ser. Tais buscas permitem entrever o além da essência ou mesmo o ‘desinteresse’ como suspensão da essência. A exploração dos trabalhadores seria ela mesma esta desnudação absoluta do outro homem como outro, a deformação de toda forma.¹⁵⁷ Tal movimento coloca em questão o si e significa sua deposição. Todos estes acontecimentos contemporâneos e as buscas que eles deixam perceber apontam para a responsabilidade à qual eu me encontro exposto como um refém. Eles apontam para a transcendência, diz Levinas (Cf. DQVI, p. 26-7).

O outro tematizado se acha sem unicidade, entregue à comunidade social sem compromisso com a justiça-caridade do face-a-face. São as faculdades da intuição nas quais participa todo o corpo que perfuram a plasticidade do percebido, deixando ver o próximo como outro e como rosto. O além do ser chega sob o modo da relação com o outro. A ética então se revela como uma desordem, como ruptura da essência. Ela é o outro na proximidade. O além do ser só se produzirá na substituição ao outro. Outrem então é exceção original à ordem e a responsabilidade pelo outro é o modo da transcendência. A relação de responsabilidade é “a relação excepcional onde o Mesmo pode ser inquietado pelo Outro sem que o Outro se assimile ao Mesmo” (DQVI, p. 32). É a ruptura do Mesmo sem envelhecimento passível de ser dita apenas em termos éticos. Antes da ciência e da ideologia se encontra a “transcendência à maneira de humanidade ou o êxtase como desinteresse” (DQVI, p. 33).

Uma outra dimensão importante na utopia levinasiana é a paz que ele contrapõe à ontologia da guerra. Em *Paix et Proximité*, Levinas responde às questões colocadas no prefácio de *Totalidade e Infinito*. Ele diz que a Europa entende a paz a partir da sabedoria

¹⁵⁷ Christian Arnsperger e Dominique Serzec analisam o conceito levinasiano de alienação contrapondo-o ao conceito marxista de alienação. Para eles, Lévinas fala de alienação ontológica já que para ele não pode haver alienação a partir do momento em que há uma obra (a obra apresenta seu autor em sua ausência, como sua possessão). Ele dá um peso ético à subjetividade enquanto interioridade. Enquanto Marx funda seu materialismo sobre uma inscrição máxima de ações coletivas na história, Lévinas funda sua ética sobre uma inscrição mínima das ipseidades na história. Se se pode então falar de uma revolução em Lévinas, esta estaria circunscrita aos limites das consciências individuais. Lévinas não analisa a propriedade em toda sua violência concreta, mas o faz por analogia à possessão transcendental de si do sujeito entendido no sentido husserliano, sem que a questão social do poder seja colocada (Cf. Frogneux, Nathalie et Mies, Françoise. *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, p. 385-6).

grega que ensina que o modo para alcançá-la é a verdade. Mas verdade significa para os gregos um saber onde os diversos se conformam ou se unem, onde o diferente se assimila, “onde o outro se concilia com a identidade do idêntico em cada um” (AT, p. 138). Trata-se de uma verdade que reúne, que é capaz de convencer ao invés de unir pela força. O Estado na concepção grega é “*a reunião de todos os homens participando das mesmas verdades ideais*” (AT, p. 139). Mas a própria história européia cheia de guerras, de imperialismos de todo tipo, de genocídios e de terrorismo, de exploração colonial do terceiro mundo nega este ideal de paz e liberdade construído a partir de um saber universal, tendo como ponto de partida o ‘conhece-te a ti mesmo’. A imposição da cultura européia aos povos conquistados através do imperialismo e do colonialismo denuncia uma visão de mundo forjada a partir de uma política, de uma economia, de uma ciência e de uma técnica européias a serviço de seu próprio poder de expansão. Esta ‘má consciência’ - como a denomina Levinas - não consegue, no entanto, apagar um desejo de paz profundo que se esconde atrás de um projeto racional de sociedade como o europeu. Este desejo é acordado pela angústia de cometer crimes, mesmo que justificados pela moral da guerra, ou mesmo pela impossível indiferença da responsabilidade pessoal diante do sofrimento do outro. Uma tal angústia denuncia a imoralidade de uma cultura e de uma história. Pergunta-se então Levinas se a paz não responderia a um apelo mais urgente que aquele da verdade. Não seria a paz um ideal mais antigo que aquele do saber e da verdade (Cf. AT, p. 142-3)?

Esta paz, entretanto, de que fala Levinas não seria apenas a confirmação da identidade humana em sua substancialidade, de uma liberdade feita de tranquilidade, de um ente que repousa em si mesmo, em sua identidade de eu. Não se trata da paz do homem burguês que se fecha em si mesmo, rejeitando o que lhe é exterior e o nega. Não se trata da paz ‘unidade do um’ que destrói a alteridade, nem da paz que justifica a alteridade desde que pertencendo a um “todo fracionado” (AT, p. 143).

Levinas sugere que a paz seria possível apenas se a alteridade deixar de ser absorvida ou destruída seja pelo conceito de gênero seja na síntese operada pelo ‘eu penso’ kantiano. A paz que ele propõe teria “a maneira fraternal de uma proximidade do outro” que não seja apenas coincidência com o eu, mas “o excesso de socialidade sobre toda solidão – excesso de sociabilidade e de amor” (AT, p. 144). Uma paz que seria possível a partir de uma relação com uma alteridade irreduzível, “fora de toda pertença a um sistema, irreduzível à

totalidade e refratária a toda síntese” (AT, p. 144). Esta paz proviria da relação ética capaz de preservar tanto a singularidade do eu quanto a unicidade do outro, uma unicidade constituída no amor. Paz como amor! Paz na proximidade humana, proximidade que não é mera distância do espaço geométrico, nem unidade do diverso na síntese, mas “impossível assunção da diferença, impossível definição, impossível integração”. “Proximidade como impossível aparecer” (AT, p. 145).

A paz que Levinas propõe não é possível num pensamento intencional em que o outro é mera representação. Ela exige uma ruptura com o conhecimento para que se possa chegar ao outro em sua unicidade. Unicidade que se apresenta na precariedade do outro exposto à morte, no rosto do próximo que apela à minha responsabilidade. A paz que se anuncia na proximidade é a “responsabilidade do eu por um outro, a impossibilidade de o deixar só face ao mistério da morte” (AT, p. 147). A paz do amor não permite o repouso em si na identidade, mas ela inquieta esta identidade, sua liberdade ilimitada e seu poder (AT, p. 148).

Mas Levinas esclarece que a ordem do saber e da verdade tem um papel na construção desta paz já que é a ordem ética da proximidade humana que funda a ordem da objetividade, da verdade e do saber. A Europa, para Levinas, é a convergência do saber teórico grego e do saber bíblico. A relação com o outro em sua unicidade que é a paz exige uma razão que a tematize, sincronize e a sintetize. É a ordem da justiça exigida pelo terceiro. O risco de que a política e suas instituições se percebam como o centro e se autonomizem, se libertando da relação de paz da proximidade que é sua origem resultaria sempre em guerras e violências. Daí a necessidade de apelar sempre à paz da proximidade ou à justiça como retidão do face a face, a única justiça que pode legitimar a justiça política do Estado já que só ela conserva o humano em seu sentido próprio de desinteresse. “O fundamento da consciência é a justiça e não inversamente” (AT, p. 150).

Daí a insistência de Levinas numa transcendência que não se fecha em imanência como a impossibilidade de um fechamento seja no nível do eu seja no nível da totalidade social. A transcendência de que fala Levinas é a do Infinito. A idéia do infinito não se deixa reduzir ao ato de consciência de um sujeito ou à pura intencionalidade tematizante, pois ela é maior do que a capacidade do próprio cogito. Ela pensa além da idéia do infinito já que ela

não atinge um fim. Uma tal transcendência transporta ao além de todo fim e de toda finalidade. Ela é pensamento do absoluto sem que este absoluto possa ser atingido como um fim. A idéia do infinito é um pensamento libertado da consciência no sentido de que ela vai além do ser. Ela realiza a libertação do ‘desinteresse’ total que é uma relação sem nenhuma empresa sobre o ser e sem nenhuma submissão ao *conatus essendi*, contrariamente ao saber e à percepção. Ela se realiza eticamente como relação ao outro (TrInt, p. 24).

A transcendência que o Infinito realiza é uma afecção do finito pelo Infinito que não se pode reduzir fenomenologicamente falando, diz Levinas. Trata-se de uma saída do cogito e de sua imanência tomada por autenticidade em direção a um pensamento que pensa mais do que ele pode pensar ou, melhor do que pensar, ele conduz ao Bem.

Afetividade – ou Desejo – desinteresse onde a pluralidade à maneira de proximidade social não tem de se ajuntar em unidade do Um, não significa mais uma simples privação da coincidência, uma pura e simples falta de unidade. Excelência do amor, da socialidade, do ‘receio pelos outros’ e da responsabilidade pelos outros que não é minha angústia por minha morte, minha (TrInt, p. 27).

Não se trata de uma imanência da falta. Uma tal transcendência encontra na socialidade a excelência própria do espírito, a perfeição ou o Bem. Tal sociabilidade, contra todo saber e toda imanência é “relação com o outro como tal” e não com o outro tomado como uma parte do mundo (TrInt, p. 27).

Há ainda um último elemento que me parece fundamental na utopia levinasina: a busca da justiça. À primeira vista, parece que Levinas nega aos homens o poder de julgar, deixando tal privilégio à escatologia. Estariam os homens então impedidos de exercer o julgamento? Como então realizar a obra prática da justiça se esta não puder ser confiada a um tribunal humano e ficar sob a dependência de um tribunal celeste?

Levinas aborda a questão em *Leçon Talmudique sur la Justice*. Ele aborda o assunto a partir de um comentário do tratado talmúdico *Makoth*. Tal tratado reserva algumas sanções a Deus e outras aos homens. Ao tribunal humano, compete conhecer as faltas que fazem o

homem sair do humano e estabelecer os modos de repará-las. Mas existe uma falta que só caberia a Deus punir: a do banimento total que consistiria em expulsar o infrator da ordem do humano e da verdadeira humanidade pela exclusão total da sociedade. Mas tal punição seria imposta através da mediação de um tribunal terrestre que faria as vezes do tribunal celeste. Neste caso, a vontade divina se deixaria conhecer através de um tribunal humano. No entanto, para que um tribunal humano se eleve à condição de representante da vontade divina será necessário que ele alcance o desinteresse total de tal maneira que as faltas sejam corrigidas fraternalmente como um pai corrige o filho, dando-lhe condições de se regenerar. O ato de julgar se funda, para Levinas, na responsabilidade pelo outro. A fraternidade consiste em ser guardião do outro. O tribunal humano seria uma instância que torna o amor ao próximo possível. O juiz tem como função restituir o culpável à fraternidade humana já que ele é responsável pela liberdade de seu irmão. O tribunal é uma instância de educação. Sendo assim, a justiça divina conta com a mediação de um tribunal humano para que ela possa se realizar. O cumprimento de um mandamento se dá com a recuperação da vida pelo culpado, o que seria impossível sem que o culpável tenha de passar pela violência de um tribunal.

Uma outra questão se impõe ainda: como um tribunal humano pode se elevar à condição de executor da justiça divina? Em primeiro lugar, os juízes mesmos deverão ser praticantes dos mandamentos que eles recomendam aos outros. Este testemunho dos juízes será um sinal da “gloriosa assembléia onde a vontade de Deus se quer”. Os juízes não podem estudar as leis como algo exterior às suas vidas, mas devem ser antes a expressão de sua obediência. O testemunho então se impõe como uma exigência primeira. Para que a liberdade seja julgada, faz-se necessário um valor original anterior a ela (LTJ, p. 126). Mas o fato de que um tribunal humano julgue como representante de uma outra vontade leva à idéia de uma inspiração da vontade humana numa outra vontade não puramente humana. Tal fato remete a justiça para além da ordem que ela mesma estabelece. Portanto, a exigência de justiça procede de alhures.

Admite-se assim uma heteronomia que coloca o culpável sob o poder de um tribunal celeste anterior à própria liberdade que anima o homem. A profecia é, para Levinas, esta heteronomia que, por sua vez, é a essência do humano. A profecia consiste num Mesmo inspirado pelo Outro. Isto impede, diz Levinas, que o fato de colocar-se sob um poder do

alto seja visto como um atentado contra a liberdade humana. É o encontro com a alteridade que se deixa sentir através do comando moral como um traumatismo que acorda o homem para a liberdade. A abertura à transcendência absoluta que se manifesta na permanência deste traumatismo liberta o homem da auto-suficiência do retorno a si no idêntico. Este traumatismo se mostra com o poder de revirar o mundo do Mesmo, livrando-o da condição de termo que basta a si mesmo. Neste caso, o tribunal humano é animado por uma responsabilidade outra que não é a sua. Ele é a mediação que permite a manifestação profética da vontade divina. Uma justiça verdadeira deverá manter a diferença entre a imanência e a transcendência sem cair numa racionalidade comandando homens e deuses sem os diferenciar. Se se apaga a diferença, diz Levinas, laiciza-se a transcendência (Cf. LTJ, p. 128).

Uma última questão seria como saber se a vontade celeste está de acordo com a vontade dos homens. Para Levinas, é preciso destruir a distância que separa o mundo dos homens do mundo dos céus. Estes dois mundos não se relacionariam a partir de uma troca de informações. A hermenêutica seria a primeira maneira de descobrir a vontade divina, pois ela permite remontar à expressão que ultrapassa a inteligibilidade do livro. O espírito ultrapassa a letra e o dito. É preciso então remontar ao dizer como a inspiração do dito. A letra não esgota a intenção do autor. É preciso voltar à fundação original que é a relação ética primordial do Outro no Mesmo, o “traumatismo” em que o Mesmo é inquietado pelo Outro. O Outro inspira e instrui o Mesmo. Todo logos exige inspiração, diz Levinas (LTJ, p. 131).

Se a utopia busca um algo mais que ainda não é, a justiça se elevaria acima de sua condição natural ao vencer a tentação da Lei de Talião. Um tribunal de homens justos seria a própria expressão da misericórdia divina. Assim, a justiça humana é chamada a se transcender em direção ao divino, eliminando a distância que separa o humano do divino. O elemento que julga a justiça é o amor. A justiça vem do amor. É o amor que deve vigiar a justiça e é ele que deve julgá-la (EN, p. 117-8). A justiça dos homens se exerce no nível da razão enquanto a caridade ou o amor é infinito. Assim, a caridade está acima da justiça, o que não significa que ela exclui a justiça, mas simplesmente que a caridade é superior no sentido de impor-me uma obrigação sem limites em relação ao outro (AT, p. 177). A utopia da justiça consiste no fato de a caridade não encontrar um lugar neste mundo e tal

fato faz com que a justiça oscile entre a responsabilidade pelo outro que a funda e a utopia, entre a forma que ela tem de tomar neste mundo e o além deste mundo para o qual ela aponta. O terceiro obriga a justiça a tomar uma forma concreta no direito e a se realizar neste mundo, mas quando ela se depara com a caridade ela ultrapassa os limites deste mundo e se descobre como não sendo deste mundo. A necessidade de comparar e de julgar imposta pelo terceiro devido à pluralidade infundável de outros não dispensa a justiça de ter como seu referencial a retidão do face-a-face. A justiça do terceiro se sabe menos justa que a bondade que a suscita e por isso ela não pode perder esta referência à sua origem sob o risco de cair no totalitarismo ou no jogo de suas ideologias (EN, p. 242).

Se podemos falar de uma utopia em Levinas, trata-se de uma utopia do humano. O humano se mostra como o fim buscado pela filosofia de Levinas e como o ‘não lugar’ onde se assenta sua utopia. Abensour mostra que o humano tem uma ressonância utópica em Levinas. Ele toma o sentido de imprevisibilidade e de indeterminação. Por isso, o humano é capaz de desarranjar a ordem social a partir do seu excesso de sentido. A utopia do humano acorda o ser para uma inteligibilidade mais antiga que o saber e que a experiência e o expõe a um enigma que é uma maneira de se manifestar sem se manifestar.¹⁵⁸ Ao relacionar a morte com a utopia, Levinas mostra que a utopia anuncia um acontecimento sobre o qual o sujeito não tem nenhum poder. A fragilidade se torna então sua marca fundamental. A utopia, associada ao desinteresse, ganha um aspecto inexistente em outros pensadores da utopia. Sem um ‘lugar’ em que ela possa se realizar ou que satisfaça a falta de que ela seria indício, ela pode então se deixar orientar pelo desejo metafísico que a leva em direção à alteridade do outro onde se encontra o humano. Levinas sempre invoca a figura de Abraão em contraposição à figura de Ulisses. Este último, depois de percorrer todo o mundo, volta à sua ilha natal. Abraão, por sua vez, representa uma saída sem retorno em direção ao desconhecido.

A este respeito, afirma Miguel Abensour: “Se no campo do ser, é necessária a luz para ver a luz, no campo do humano, é necessária a claridade da utopia para que o homem se mostre além da noite na qual ele se debate – a noite do *il y a*, a noite do assassinato.”¹⁵⁹ A essência da utopia não pode então ser pensada dentro dos limites do ser ou do não-ser, mas como um movimento em direção ao outro homem, como uma ruptura que aponta para o

¹⁵⁸ ABENSOUR, Miguel. *Penser l'utopie autrement*, Cahiers de l'herne, no.60, p. 482.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 493.

além do ser e da perseverança no ser. E, se Levinas pretende a eliminação das distâncias, podemos então dizer que a utopia seria o movimento que aproxima o humano do divino, sem no entanto confundir-los.

Conclusão

Um pensamento da política, em nosso autor, se é que o podemos entender assim, só se deixa perceber, respeitadas as especificidades do método levinasiano, numa constante tensão com a ética já que a política não é autônoma e jamais se desliga do face-a-face ético que a funda. Se a filosofia é uma tensão entre a metafísica e a ontologia como sugeria Platão, pareceu-nos que Levinas a concebe na mesma linha. Por isso procuramos desenvolver a temática política sempre a partir de uma tensão que se deixa ver entre a sociedade fundada na idéia de um contrato social e a sociedade fundada no desejo de viver uns com os outros na fraternidade. A fraternidade se presta a conceber o ser fora da ontologia da guerra e da violência onde a única socialidade possível é a da luta e do confronto em que a pretensão de expansão de uns esbarra sempre na mesma pretensão de expansão por parte de outros. A fraternidade supera esta visão.

Na perspectiva da tensão entre ética e política, pudemos ainda visualizar a tensão entre a totalidade social apagadora das individualidades e a singularidade ética que pretende preservar as diferenças numa pluralidade que não seja fusão nem imersão da ética na política. Só um sujeito ético capaz de uma palavra própria pode se contrapor à totalidade, resistindo à obra da universalização e da totalização onde ele acaba por se perder num todo neutro e anônimo. A subjetividade ética não se universaliza nunca como na moral kantiana, pois a universalização é um obstáculo ao encontro de único a único. O modo como nosso autor a concebe impede não somente a desindividualização do eu como também a absorção pelo eu da alteridade de outrem. Nisso consiste o pluralismo ético.

Liberdade e responsabilidade são dois outros elementos em que pudemos notar uma tensão entre a ontologia e a ética, em Levinas. A liberdade se revela como a própria essência da totalidade que sintetiza no todo as liberdades individuais. Mas a liberdade por si mesma não se justifica e precisa de uma instância que a justifique e que a preceda. No face-a-face ético, o eu e o outro se acham vinculados por uma responsabilidade infinita que convoca a

resposta do eu ao se apresentar da altura de sua miséria e nudez. Ele é eleito para uma responsabilidade em que ele não teve escolha. A assimetria da responsabilidade os impede de se totalizarem. Se a ontologia da guerra e da totalidade obriga o eu a se reconhecer no todo de onde ele tira sua identidade, a responsabilidade do face-a-face o remete para uma instância em que ele não pode transferir sua responsabilidade ao todo diante do Rosto do outro concreto que o convoca. Assim, é a responsabilidade que o individualiza já que a liberdade o desindividualiza num todo uniforme.

O sujeito político que surge a partir do terceiro com suas exigências de simetria e de comparação, tendo sua origem na ética do face-a-face, não pode alcançar nunca autonomia sob o risco de perder-se na impessoalidade e generalidade da política. Uma política autônoma, sem uma instância exterior que a possa julgar, caminha inevitavelmente para o totalitarismo. Daí ela ter de se submeter às constantes interrupções da ética que a julga segundo a Justiça do Rosto com suas exigências de atendimento às necessidades dos outros esquecidos por uma política universalizada que trata a todos como iguais.

O Estado, por sua vez, tal como a subjetividade que é interrompida pela vinda do Outro que a desinstala da fruição egoísta, precisará abrir-se ao Infinito como condição para evitar fechar-se num imperialismo cego e homogêneo. Um Estado homogêneo caminha sempre para o totalitarismo. Daí ele ter de se ver a partir de um além que ele mesmo contém e que o faz consciente de seus próprios limites. Ele será julgado pelo socorro aos inúmeros outros excluídos da educação, da saúde, da vida digna uma vez que ele tende a ver apenas os iguais, deixando de fora os diferentes.

Por fim, oscilando entre o *il y a* e a Eleidade, a política se abre a uma dimensão utópica em que o humano como não-lugar é a claridade de onde ela deve se olhar, deixando-se continuamente desarranjar e importunar pela responsabilidade infinita pelo Outro. A não escuta aos clamores do Rosto fará com que a política volte a cair na indiferença, na neutralidade e na impessoalidade do *il y a*.

Para o propósito de nosso trabalho, quisemos mostrar como a universalização exigida pelo terceiro que é a própria política pensada segundo o modelo grego tende a destruir as diferenças num todo neutro e anônimo além de só permitir pensar uma socialidade da

guerra e da violência. Ao negar autonomia à política, pensando-a numa constante tensão com a ética, julgamos ter encontrado o caminho para uma política alternativa segundo as exigências da alteridade dos outros deixados de fora pela universalização da política que só se mostra capaz de conceber a todos como iguais, dentro de uma totalidade.

Conclusão Geral

Após percorrer o conjunto da obra levinasiana, penso ter reunido os elementos que nos permitem pensar outramente a política. Meu ponto de partida foi a noção de subjetividade que ele propõe, situando-a em relação às filosofias clássicas do sujeito. Se “todo totalitarismo político repousa sobre um totalitarismo ontológico”, impõe-se a necessidade de construir um sujeito que não encontra sua razão de ser em si mesmo, mas que é capaz de deixar-se inquietar pelo outro e que se constitui a partir da alteridade. Isso justificou o fato de ter tomado como ponto de partida de meu trabalho a temática da subjetividade uma vez que a proposta de nosso autor é a proposta de um outro modo de compreender, a partir da ética, a subjetividade.

O caminho tomado pelo autor em *Totalidade e Infinito* me pareceu ser o de mostrar a constituição do sujeito ainda numa fase anterior à reflexão, mostrando como ele se constitui de um modo não transcendental. A corporeidade se ofereceu como a via que lhe permitiu sair do idealismo e da ontologia. O fato de Levinas ter-se demorado tanto na descrição fenomenológica da constituição do corpo me indicou que é necessário construir uma morada onde o outro possa ser acolhido, fase anterior à reflexão. A corporeidade não é ainda o humano, mas se oferece como o lugar de constituição da ipseidade no mundo através do qual ele se descobre separado da totalidade. A categoria da separação ganha

então em Levinas uma importância fundamental já que é ela que permite conceber eu e outro como separados, fora da totalização que posteriormente o conceito acaba por operar. Diferentemente do que sugeriu Ricoeur, a separação não é, em Levinas, uma categoria moral, mas quer significar o estágio “egoísta” infantil em que o eu está ainda fechado em si mesmo. Este “egoísmo” necessário do eu inicialmente funciona como afirmação da ipseidade, antes ainda de o eu se constituir como conceito de eu. A substancialidade do corpo aqui é a sensibilidade e a fruição será o primeiro movimento de constituição da subjetividade. O indivíduo se acha imerso em meio aos elementos do mundo, caracterizando-se ainda pela impessoalidade e pela neutralidade denominados *il y a*. Os elementos do mundo são fruídos antes de serem conhecidos. Um sujeito descrito como sensibilidade ao elemental se abrirá posteriormente à interpelação do Outro. O corpo, entretanto, não é auto-suficiente e precisa de um outro que preencha suas necessidades. Na necessidade que preenche uma falta, a alteridade do alimento se perde e é assimilada pelo eu. A necessidade é ainda um movimento do corpo e a primeira relação com o mundo é a da fruição do mundo e não a da queda no mundo. Aqui o *Dasein* ganha um corpo e tem fome assim como o eu kantiano também tem necessidade de felicidade. A fome, aliás, mantém o eu dependente da alteridade do mundo e me dá a experiência de um corpo próprio. O trabalho, a economia e a posse vão se oferecer como os meios de superação dessa dependência da alteridade do mundo. Trata-se assim de descrever um eu que não se perde na obra da totalização e que é necessário à relação social. Enfim, todo este modo de descrever o eu num nível anterior ao conceito que se produz fora da história e da totalidade tem por objetivo preservar sua diferença e sua especificidade de criatura, caminho levinasiano para sair da neutralidade e da impessoalidade que ele vê na ontologia. Só um eu recolhido em si na morada pode acolher outrem. A redução levada a cabo pela fenomenologia levinasiana descobre um eu passivo, o que é uma inversão da constituição husserliana. O mundo me constitui antes que eu o possa constituir. Aliás, eu e mundo se constituem simultaneamente.

Para impedir que o eu volte a si mesmo e assim caia de novo no solipsismo, Levinas vê aqui um segundo movimento de constituição da subjetividade em que o desejo a faz se descobrir sob outro modo que não o da necessidade e da falta. Pelo desejo, ela rompe com a noção platônica de falta que é ainda permanecer na imanência. O movimento do desejo não é um retorno a si, mas a responsabilidade no uso dos bens deste mundo em vista do

outro. O eu não se afirma num movimento dialético em que ele se opõe ao outro, mas a partir de um Outro que o confirma como separado e distinto além de dirigi-lo para aquilo que a mão não pode mais apreender na posse. É o desejo que remete para fora da totalidade já que outrem não se deixa totalizar. Isso impede a fusão do Mesmo e do Outro. O desejo é assim a categoria ética que, em Levinas, substitui a redução transcendental ou realiza uma redução ao inverso que permite descobrir o outro em sua exterioridade radical, destruindo o domínio da consciência e de seus poderes.

Este eu fruidor, no entanto, será interrompido pelo comando ético do Rosto, diferença absoluta e mais radical que a diferença hegeliana, exigindo do eu uma responsabilidade pelo outro que não é escolhida por ele. A palavra do Rosto – não matarás! - desinstala o eu da fruição “egoísta”, impedindo-o de exercer sua violência sobre ele seja pelo saber que o incorpora a si seja pelo assassinato que é negação radical do outro. A assimetria em que outrem se apresenta preserva sua diferença ontológica em relação ao eu, impedindo-os de se totalizarem. Impondo ao eu uma responsabilidade pelo outro que não partiu dele, o Rosto implanta a paz que é a pluralidade do Mesmo e do Outro. A alteridade do Rosto é então um sentimento, um traço do Outro cuja ausência se deixa, entretanto, sentir no Mesmo.

As conseqüências desse encontro ético com a alteridade de outrem nos pareceram fundamentais para a superação do solipsismo em que as filosofias clássicas do sujeito teriam caído. Nomeio aqui entre suas conseqüências a descoberta de uma razão plural, de único a único, respeitadora da alteridade de outrem que nasce desse encontro e instaura um eu capaz de sociedade, superando a impessoalidade e a neutralidade de uma razão monológica e, em segundo lugar, a instauração de um mundo comum partilhado entre mim e outrem, não constituído como totalidade, superando a idéia de um mundo constituído por mim e para mim. Levinas desloca assim a questão do mundo da consciência constituinte para um domicílio exterior que é outrem, quando afirma que ele é doado a outrem pela palavra. O mesmo mundo que é fruído pelo eu se torna uma referência comum. Estes pontos nos ajudaram a ver como Levinas pretende ir além da ontologia, fundando-a numa responsabilidade prévia. A impessoalidade e a neutralidade como marcas dominantes da ontologia deram vazão a uma indiferença diante do outro, indiferença que ele pretende destruir ao propor uma noção de subjetividade em que a consciência se submete a outrem.

Se a razão se cala diante da sorte do Outro, ela deve então ser pensada como sensibilidade ao Outro. Todas as análises do trabalho, da possessão, da morada e da linguagem quiseram apontar para a constituição de um mundo comum, lançando as bases de uma possessão em comum, arrancando o eu para fora da fruição em que ele talvez seria tentado a se fixar. A alteridade do feminino não é suficiente para desinstalar o eu de seu reino fechado, mas a alteridade radical do Rosto instala na subjetividade uma pluralidade e uma socialidade indestrutíveis.

Ficaram claros os objetivos de Levinas ao propor uma outra noção de subjetividade: não somente destituir a consciência da posição central que ela ocupa nas filosofias clássicas do sujeito, mas destituir também o seu poder de constituição e assimilação do mundo e dos outros sujeitos no mundo além de desfazer o processo de identificação em que o eu sempre retorna a si. Todo esse processo vai levá-lo à irreduzível epifania do Rosto. Vê-se assim como a ética se presta mais a pensar uma filosofia social do que a ontologia uma vez que ela preserva a pluralidade que a ontologia apaga.

Uma outra noção de subjetividade nos pareceu nascer com *Autrement qu'être* que pretende ir mais longe que *Totalidade e Infinito* ainda muito preso à linguagem ontológica. A idéia de princípio tão cara à ontologia cede aí lugar a uma subjetividade descrita como anarquia, como excesso e desarranjo. Os limites da linguagem ontológica são superados pela ambigüidade entre dizer e dito. Outrem se deixa perceber no excesso do dizer que o dito não esgota. A anarquia da proximidade terá de se mostrar na linguagem universal da filosofia, pois o terceiro assim o exige. Ela se deixa dizer então sob a forma do excesso cuja ambigüidade deverá ser reduzida para se descobrir no dito o traço do Outro ausente. O Dizer traduz uma afecção pelo Outro que precede o ato intencional. Não se trata mais de conceber uma identidade que se constitui na fruição e no trabalho e que é posteriormente interrompida pela vinda do outro, mas trata-se antes de uma afecção no corpo – pura sensibilidade ao outro - que por isso mesmo não é mais corpo próprio, mas corpo-para-outrem. Não há mais tempo para a fruição, em *Autrement qu'être*, pois outrem já me afeta no coração mesmo da fruição. Trata-se de conceber o sujeito como Outro no Mesmo, como maternidade, abandonando noções como a morada e o feminino. A idealidade do logos é insuficiente para dizer esta subjetividade do para-o-outro. Daí a proximidade ser a categoria que melhor pode dizer outrem sem a mediação do conceito, traduzindo mais

adequadamente esta sinceridade da exposição ao outro. Se o conceito universaliza o sujeito, a sensibilidade da proximidade o singulariza, mantendo sua diferença uma vez que não há aí nenhuma reciprocidade. O sujeito pensado como dizer resiste a toda ontologização, à essência do ser, e é pura bondade. O Bem resiste ao ajuntamento de tudo num lugar, à imanência e à manifestação; ele é o além da essência. Deposto de sua posição de sujeito e de soberania da consciência de si, ele se acha amarrado ao outro por uma responsabilidade que, ao invés de eliminar sua unicidade, a confirma como único capaz de responder às exigências do Outro.

As categorias da ontologia vão dando lugar às categorias éticas. O desvelamento como modalidade do conhecimento, se torna na proximidade do face-a-face testemunho, a segurança do conceito, verdade nômade e o lugar como reino do Mesmo, da essência e do retorno a si são substituídos por um sujeito sem lugar, sem repouso em si. A passividade do sujeito no dizer, pura sensibilidade e vulnerabilidade ao Outro, toma o lugar da consciência ativa e doadora de sentido, a sincronia do presente cede seu lugar à diacronia como um tempo imemorial uma vez que essa identidade do eu-para-o-outro não tem origem na vida intencional, ela é disjunção da identidade e a identidade, por sua vez, se torna substituição, a autonomia de um sujeito livre é precedida pela responsabilidade. A temporalização do humano não se esgota na ontologia. A senescência substitui a consciência de si presente a si mesma. A corporeidade não se reduz ao biológico, mas ganha uma dimensão ética. Todo este percurso empreendido por Levinas e que procuramos refazer teve por objetivo mostrar como sua noção de subjetividade procura superar o solipsismo, a indiferença ao outro, a neutralidade e a impessoalidade da linguagem ontológica que lhe parece parcial, ideológica e violenta. *Autrement qu'être* não me ofereceu melhores elementos para pensar a socialidade da vida política do que *Totalidade e Infinito*, mas seu mérito consiste em mostrar como a ética é o caminho que se presta melhor para dizer a pluralidade e a socialidade do que a ontologia. A socialidade que aí aparece é a socialidade da proximidade, do Um no Outro como na maternidade, socialidade mais radical que a socialidade pensada como um ao lado do outro ou a de uns com os outros.

Na Parte II, concentramo-nos mais detalhadamente nas críticas à ontologia e nos limites que nosso autor vê nela para traduzir, numa linguagem ontológica, a alteridade e a transcendência de outrem. Levinas reconhece o mérito de Platão de ter mantido na filosofia

uma tensão entre a ontologia e a metafísica e ele nos pareceu sugerir que essa tensão é a filosofia mesma uma vez que ela não se perde nunca em seu pensamento. Ele concorda com Platão quando este sugere que o pensamento não se feche no ser e que a filosofia surja como uma indagação a partir do encontro com o Outro. Neste sentido, Levinas acusa a ontologia de renunciar ao desejo metafísico e à exterioridade, reduzindo o homem à sua condição finita. Relacionar-se com o ser neutro, impessoal e geral é obediência ao anônimo que acaba por levar ao imperialismo e à tirania. A prioridade do ser destruiu o privilégio do Outro. Somente outrem pode abalar e incomodar o fechamento do eu, abrindo-o às exigências dos muitos outros que convocam minha resposta na responsabilidade por eles.

O mal do ser está em não ter limites e em permitir uma expansão ilimitada do ser que vai sempre esbarrar na mesma pretensão por parte de outrem. Não é possível aí conceber a socialidade senão a partir da perspectiva hobbesiana de uma luta até a morte contra o outro. Essa mesma ontologia da guerra, Levinas a encontra no *conatus essendi* de Spinoza e em Heidegger para quem essa violência do ser lhe parece natural. O ser como guerra assim não é o que define o animal racional, mas sim sua capacidade de resistir e de renunciar à violência. O homem se supera e se transcende na responsabilidade pelo outro e em sua capacidade de resistir à violência.

Nesta parte, procuramos ainda mostrar como a ética não pode ser dita pelos recursos tradicionais da fenomenologia, mas exige uma metafenomenologia uma vez que a visão é ainda violência, pois ela procura uma adequação. Desse modo, a visão é destruidora da alteridade. Assim se justifica o fato de Levinas ter privilegiado a escuta já que a audição não pode modificar seu objeto. O modo levinasiano de fazer fenomenologia contesta toda uma tradição empirista e intelectualista que sempre privilegiaram o ver e o mostrar.

Se o percurso filosófico de Levinas passa pela ruptura com a totalidade, a ética se oferece como a via antitotalizante. O Infinito como um desejo que jamais alcança saciedade surge como a força ética capaz de deter o jogo ontológico. Trata-se de uma transcendência que só se mostra na subjetividade onde ela deixa o traço de sua ausência. A metafísica é essa relação mesma com a transcendência em que o eu e o outro não se totalizam. Ela se aproxima da ética. Levinas faz sua reivindicação platônica de que a transcendência é uma “saída do ser e da essência que o desvela”. Levinas busca ainda em Descartes a idéia de

que o eu e o Outro não se confundem. O Infinito ao não se integrar à lógica do *cogito* se afirma a partir de si mesmo, constituindo a relação social.

A linguagem ganhou o estatuto de socialidade por excelência. Daí termo-nos detido na questão da linguagem dentro dos propósitos de nosso trabalho. O Rosto fala, ele é palavra e nenhum dos conceitos de Levinas se entende fora dessa relação com o Rosto. Sendo um comando moral, ele rompe com a consciência e com o saber. A ética se apresenta como uma relação não sintetizável pelo entendimento em que o eu é inquietado por um sentimento que o saber é incapaz de traduzir. Neste sentido, a ética é interrupção da fenomenologia assim como o Rosto é defecção do fenômeno.

A ética levinasiana se julga devedora em grande medida da ética kantiana, embora nosso autor discorde quanto ao fato de o comando moral ser uma construção da razão e se fundar na autonomia do sujeito. O comando moral procede do Outro. Pensa ainda que a moral não pode ser universalizável, pois é a pessoa singular do Outro que me convoca a uma resposta que somente o eu pode dar, resposta que não é nunca universalizável. A universalidade, aliás, pode excluir outrem uma vez que ela tende a tratar todos como iguais, excluindo o diferente. Talvez o ponto mais significativo que distancia os dois autores seja a restituição de valor moral à sensibilidade da parte de Levinas já que só se pode amar a pessoa concreta do outro e não a todos indistintamente. Ética é encontro de único a único e a universalidade é ainda o reino da ontologia que a ética deve superar.

No Cap. II, procurei mostrar a passagem da linguagem ontológica à linguagem ética com todas as implicações que ela traz para mostrar um modo levinasiano de conceber outramente a socialidade. Alguns elementos enfocados aí nos mostraram como a linguagem é a própria socialidade em Levinas já que ela tem sua origem não na consciência, mas em outrem e a própria objetividade se funda na comunicação entre os falantes. A linguagem do universal é a linguagem das instituições racionais e da razão impessoal. Ademais, um indivíduo capaz de uma palavra própria impede a desindividualização e o outro, por sua vez, ao se apresentar como palavra no Rosto, resiste à objetivação. Temos assim a própria estrutura da comunicação que não é uma relação tipo sujeito/objeto. Como o Outro permanece fora do discurso tematizado, ele é um interlocutor. Eis porque a linguagem revela uma subjetividade voltada para o Outro. Outro

aspecto que nos pareceu fundamental é que a palavra instaura um mundo comum. Outrem, apresentando-se como alguém desprovido de um mundo, convoca-me a ver o mundo como uma referência comum e não como possessão ou lugar. O dom é que instaura a relação ética. A linguagem ontológica não é capaz de comunicar este mundo comum. Logo, em *Totalidade e Infinito*, a ética é a relação, através da linguagem, com um outro.

As questões de Derrida sobre a impossibilidade de dizer o Outro na linguagem do Mesmo foram abordadas em *Autrement qu'être* a partir da ambigüidade que toda linguagem contém, traduzida pelas expressões dizer e dito. A essência da linguagem é o para-o-outro da responsabilidade infinita pelo outro que se diz no excesso do dizer. O dizer é então a própria socialidade da linguagem. É justamente a linguagem, por ser portadora de um excesso de sentido, que impede a queda no *il y a* que representa a neutralidade e a impessoalidade da ontologia. A intencionalidade da ontologia husserliana tão ligada à tematização e à representação vai ganhando em Levinas o sentido de sensibilidade e hospitalidade ao outro de tal modo que um sujeito sensível está apto a acolher a palavra do Outro. Para impedir que o Outro seja fixado na linguagem ontológica, a linguagem ética que diz o Outro ganha o aspecto de vocativo que é a elevação mesma da palavra, uma maneira de dizer o excesso como a figura da hipérbole. Não encontramos neste método uma semelhança com a dialética platônica para quem o discurso sobre o Bem é sempre um discurso hiperbólico? Para Levinas, a ética é a ênfase da ontologia.

Ainda em seu esforço de abandonar a linguagem da ontologia, mostramos como nosso autor cria todo um novo vocabulário em que os termos éticos substituem os termos próprios da ontologia. A designação à responsabilidade ocupa o lugar da manifestação, o esquecimento do ser se torna o esquecimento do outro, o testemunho substitui o desvelamento, a identidade se torna substituição, traumatismo substitui epifania, perseguição e refém traduzem a idéia de um sujeito submetido à heteronomia – *subjectum* – contra um sujeito autônomo, numa verdadeira inversão da lógica do ser. Eis a linguagem que nosso autor inventa para dizer o Infinito diante dos desafios de Derrida para quem parecia impossível dizer o Infinito senão na linguagem impessoal, violenta e ideológica do Mesmo. Enfim, o profetismo se torna a própria linguagem do Outro, inspiração do Outro comandando o Mesmo.

Mesmo que seja impossível um rompimento total e definitivo com a ontologia como o demonstra Ricoeur, procurei mostrar os limites da linguagem ontológica. Foi meu objetivo mostrar que a própria filosofia só se entende nessa constante tensão entre a ética e a ontologia como o próprio Platão parece já ter visualizado. A ontologia não pode ser uma filosofia social já que ela tende sempre a apagar a alteridade de outrem na universalização da linguagem objetivante.

No último capítulo da Parte II, quisemos mostrar até que ponto o amor é um princípio de socialização como encontramos em Platão e também em Buber. Para Levinas, ele só implanta a socialidade quando ele é capaz de levar à transcendência do eu através da fecundidade e da filialidade. O sujeito se transcende através da fecundidade e da filialidade que é a própria saída do sujeito de si mesmo. Abriu-se então o caminho para compreendermos outramente a socialidade, sem recorrer aos termos ontológicos de gênero e espécie ou ainda à comunidade dos que têm a mesma essência. A fraternidade como comunidade de eleitos resiste à totalização que acaba sempre por apagar as diferenças, fundindo-as num todo neutro e anônimo. O tema nos remete para um modo levinasiano de pensar a política outramente que procuramos desenvolver na parte III.

Na última parte de nosso trabalho, tentamos percorrer, na filosofia levinasiana, aqueles elementos fundamentais que, a nosso ver, permitem pensar a política outramente. Embora, como ressaltamos na introdução, não se encontre em sua obra uma filosofia política no sentido estrito da palavra, julgamos que o sujeito político se deixa pensar numa relação muito próxima com o sujeito ético. Toda a questão política se põe a partir das exigências do terceiro que, contemporâneo do outro, traz consigo a necessidade de considerar a situação dos outros do outro. Como vimos no item 3, a singularidade ética é mantida por Levinas já que ela resiste à universalização. Logo, a questão que o terceiro impõe é a universalização da responsabilidade já que a subjetividade ética não se deixa universalizar. O sujeito só pode testemunhar o Infinito que não se manifesta jamais. Mas como universalizar a responsabilidade infinita pelo Outro se ela só conserva de si um traço na linguagem falada? A universalização no nível do ser e da essência é problemática para Levinas por razões agora bem conhecidas. Daí a proposta de Ciaramelli de que a universalização em Levinas se faça via profetismo já que todo homem é inspirado pelo Outro. Há uma estrutura transcendental em todas as subjetividades que as abre à alteridade.

O profetismo seria a generalização da ética, mas a mensagem profética não possui um conteúdo totalmente inteligível. Levinas resolve o problema através da ambigüidade entre o dizer e o dito que se encontra em toda linguagem, como mostramos na Parte II. Levinas admite que a revelação entra na filosofia com um excesso de significado, como um enigma no próprio coração da significação que resiste a toda racionalização. Neste caso, o sujeito não está de todo ausente já que a responsabilidade infinita pelo Outro só se deixa sentir a partir de um sujeito que dela dá testemunho. O enigma da transcendência interrompe a atividade espontânea do sujeito, fazendo-o oscilar entre as exigências da responsabilidade e o ceticismo da razão. A resposta que o sujeito é capaz de dar aos apelos de outrem é sempre insuficiente. Somos levados então a admitir que há uma significação que resiste à luz da manifestação e que o pensamento não alcança. Aliás, o pensamento e a tematização sempre a traem. Bergo mostra que todos os filósofos deixam um legado de questões que resistem à tematização e à descrição como é o caso da clareira de Heidegger que torna possível a verdade como desvelamento, a noção de *il y a* de Merleau-Ponty fundada no mundo sensível e que faz a ação possível e a lógica derridiana da ambigüidade e suas questões com respeito ao amor e ao significado do dom que para ser dom deve escapar a nosso recolhimento.¹⁶⁰ Daí o enigma, tal como Levinas o compreende, resistir à tematização, ou melhor, se mostrar na linguagem do ser, mas não se esgotar nela. Sua origem se encontra ao mesmo tempo dentro e fora do pensamento.

O terceiro com sua exigência de que tudo se fenomenalize e seja dito numa linguagem traz consigo também a necessidade de que a responsabilidade infinita pelo outro se mostre à consciência ou possa ser por ela capturada. Daí nosso autor situar o enigma do dizer entre o Infinito ou a Eleidade e a ordem do ser. O enigma é a própria socialidade. A existência social, por sua vez, se situa no nível do conhecimento e do ser onde está o terceiro. Mas aí só descobrimos a socialidade universalizadora desrespeitosa da alteridade e apagadora das diferenças. A responsabilidade infinita pelo outro na proximidade do face-a-face não oferece nenhum problema enquanto ela comanda apenas o outro sozinho. Mas como meu outro inclui também todos os outros, impõe-se a necessidade de universalizar a responsabilidade ou de submetê-la a uma medida exigida pela igualdade da cidadania. A política então tenta substituir a ética, mas o *il y a* mostra sua incompetência para realizar, no nível social, a responsabilidade infinita pelo outro. Entendemos então por que a política

¹⁶⁰ BERGO, Bettina. *Between ethics and politics*, p. 175.

não pode se autonomizar. A originalidade deste método que Levinas denomina *exaspération* impediu a pura e simples dedução ou derivação de uma política a partir da ética levinasiana. Justifica-se assim a opção derridiana de falar de uma interrupção da ética pela política, opção seguida também por vários outros comentadores como Bensussan. O próprio Levinas não nos autoriza a articular ética e política como poderíamos querer, mas é essa impossibilidade mesma de articulação, à primeira vista problemática, que nos permite falar de um tipo de vigilância política. O que nos parecia um ponto fraco do autor tornou-se assim um mérito à medida que a intransitividade da ética impede a política de se autonomizar. Daí a ética poder interromper a política toda vez que ela tender a esquecer o outro, apagando sua alteridade no anonimato e na impessoalidade do universal.

Desse modo, o sujeito político levinasiano se situa numa tensão entre a ética e a política. Ele vive na tensão entre dois mundos: o mundo da intersubjetividade e do encontro ético e o mundo do ser. Ele não perde sua unicidade na universalização que o político opera ao colocar todos juntos dentro de uma totalidade. Por outro lado, ele reconhece no outro alguém eleito tanto quanto ele, também único como si mesmo. Se a idéia de um contrato social permite a indiferença de uns em relação aos outros e transfere a responsabilidade pelo outro do eu ao Estado, a fraternidade, a alternativa levinasiana à idéia de contrato social, não tolera a indiferença ao situar um e outro na proximidade. Só o eu pode responder aos apelos do Outro e é na resposta responsável que ele se constitui enquanto eu. Se a idéia de um contrato social reúne a todos na comunidade dos que têm a mesma essência, apagando as diferenças, a fraternidade conserva a pluralidade, impedindo que o Mesmo e o Outro tenham a mesma forma, além de fazer com que a universalização imposta pelo terceiro se submeta à ordem ética de onde ela provém. Esquecer a unicidade do Outro que inquieta os poderes do eu e o convoca à responsabilidade ou ainda apagar sua unicidade na universalidade do conceito é entregar-se à impessoalidade e à neutralidade do *il y a*. A igualdade de todos que o terceiro exige não pode apagar a desigualdade da minha responsabilidade pelo outro em que o excesso dos meus deveres para com ele se impõe aos meus direitos. O sujeito ético não se fecha em si mesmo, mas, pela fecundidade, ele se recomeça num outro que ele, pois ser si mesmo é ser filho e filho único eleito pelo amor do pai. Neste sentido, é o filho que impede o pai de se fixar numa identidade definitiva ao mesmo tempo que ele reconhece nos irmãos outros igualmente eleitos a quem ele é chamado a servir. É essa relação originária da filialidade que me liga à pluralidade de

irmãos. Aliás, essa é a única simultaneidade visualizada por Levinas. Assim, a socialidade se funda na fraternidade e não num suposto contrato social que nos reúne a todos artificialmente sob a autoridade de um Estado.

O sujeito político, não sendo nunca autônomo, não pode se desvincular da ética. Daí ele resistir a todas as tentativas de totalização, principalmente àquelas do estado hegeliano em que o ético se confunde com o político. O sujeito levinasiano resiste ao recobrimento da existência pela totalidade do ser ou da história e se projeta para fora da totalidade onde a guerra destrói a identidade própria de cada ser. A política não pode ser a “arte de prever e ganhar a guerra por todos os meios” (TI, p. 09), pois a política responsável deve prevenir contra a violência de um eu tirânico que busca a própria expansão sem limites. Se a ontologia da guerra submete a moral à política, a escatologia da paz messiânica rompe com a totalidade já que o Infinito não se deixa abarcar. O Infinito implanta uma relação dual, abrindo o eu ao outro, desautorizando qualquer preocupação exclusiva com sua perseverança no ser. O homem se diferencia do animal justamente por ser capaz de sair de si, de se des-inter-essar para se ocupar do outro. O sujeito político será então um sujeito altruísta que não se preocupa apenas com seu ser-para-a-morte, nem busca uma justiça que seja mera reciprocidade, mas o sujeito empenhado na libertação do outro que se impõe a ele de sua altura e que só ele é capaz de socorrer. A política ética é a política da responsabilidade e do reconhecimento do outro e não justifica moralmente a violência contra o outro. Ela não pergunta se minha ação deve estar conforme as exigências da universalidade. Ela é aquela que não iguala, mas que escuta o outro e está atenta às suas reivindicações que têm prioridade sobre as reivindicações dos que já têm sua igualdade reconhecida pela cidadania. Daí ela ser hospitalidade porque ela aceita o outro em sua diferença, sem lhe impor o peso de ter de ser igual aos outros. A política ética é, nesse sentido assimétrica, pois ela reconhece que a igualdade da cidadania pode excluir os que não têm cidadania como é o caso dos imigrantes na Europa e nos EUA, mas também entre nós daqueles que foram excluídos da cidadania pelo analfabetismo, pela falta de acesso à educação ou por condições indignas de vida. Tudo isso remete à necessidade de repensar a moral, o Direito e as instituições sociais a partir do fundamento que é o sujeito como um-para-o-outro. Concessões morais do Direito Positivo como “matar em legítima defesa” ou ainda não estar obrigado a socorrer o outro quando isso representa um perigo para minha própria vida parecem não fazer sentido aqui.

A política ética se deixa pensar como responsabilidade porque a liberdade se deixa sintetizar na totalidade que se vê como a síntese da liberdade de todos. As relações humanas, no entanto, não se deixam sintetizar. Assim, a violência da impessoalidade do Estado não leva em conta as pessoas em particular a não ser naquilo que elas têm em comum umas com as outras. O uso “legítimo” da força pelo Estado, defendido por Weber e outros, visará sempre forçar todos à igualdade, deformando-os na universalização. As particularidades das diferenças não são aí respeitadas. Um estado homogêneo caminha inevitavelmente para o totalitarismo. Não é surpreendente a afirmação do presidente Lula diante do jejum do bispo Cappio de que “se o Estado cede, ele acaba”? É verdade que o Estado apaga as singularidades e a alteridade de outrem. Daí, o sujeito ético conservar o poder de interromper a política quando ela se inclina à impessoalidade e à neutralidade do *il y a*, esquecendo o Outro. Uma política que exclui o outro será sempre o terror e o medo do *il y a*. O sujeito ético poderá então resistir à obra da totalização política com seu questionamento e com sua palavra própria que não se deixam apagar na palavra universal. Ele obriga ao reconhecimento das diferenças. Ele faz ouvir a voz dos outros, excluídos pela uniformização do Estado.

Enfim, se a política é utópica no sentido de que ela aponta para algo além de si mesma e ela se situa entre o *il y a* e a Eleidade, não alcançando nunca autonomia, ela deverá ser de tal modo organizada que as instituições políticas conservem sempre um caráter de provisoriedade e abertura ao questionamento pelo Outro, nunca se instalando de modo definitivo. Se as instituições políticas servem ao humano e o humano é imprevisível e anárquico, a política deverá sempre reconhecer sua incapacidade de atender às demandas dos inúmeros outros que ela não consegue incluir. Ela deverá se deixar interromper pelas situações “anárquicas” que vêm questioná-la e desinstalá-la do seu *status quo* toda vez que aquelas experiências pré-políticas ou sociais a denunciarem ou a envergonharem. Daí a ética impedir a política de se fechar em sua auto-suficiência, obrigando-a a adaptar as estruturas de suas instituições ou mesmo a transformá-las segundo as exigências dos inúmeros outros que foram esquecidas ou deixadas de fora pelo fato de a política só se preocupar com os iguais. A Justiça do Rosto como ética escatológica será a instância capaz de julgar a política e o Estado não a partir da eficácia, mas a partir da responsabilidade infinita pelo Outro.

Minha tese consistiu justamente em mostrar que era preciso sair da ontologia para que o Outro fosse descoberto em sua diferença. Mostrei assim como a subjetividade ética proposta por Levinas, fugindo ao solipsismo da filosofia clássica do sujeito, compreende o sujeito como tendo a socialidade instalada em sua própria intimidade, o Outro sendo um sentimento que o inquieta e o impede de se perceber como mônada indiferente aos outros. Supera-se assim o totalitarismo ontológico! Daí passei a investigar o tipo de socialidade que a ontologia deixava transparecer e acabei por descobrir que ela não se apresenta como uma filosofia social respeitadora de outrem. Mostrei então como, no projeto levinasiano, a ética se presta melhor a essa tarefa. Necessário se fez então mostrar como a linguagem ética deve substituir a linguagem ontológica da totalidade para que as diferenças pudessem ser respeitadas e preservadas. Procurei ainda mostrar como o sujeito levinasiano se transcende eticamente pela fecundidade e pela filialidade, deixando a existência ser descoberta como plural contra o modelo de transcendência proposto pelo idealismo e pelo liberalismo, ambos modelos de tendência totalizadora. Tudo isso nos levou à concepção de uma política que, para ser pensada outramente, também deve ser impedida de se autonomizar e assim se fechar na totalidade da guerra, deixando-se interromper pelas exigências éticas dos inúmeros outros cujas alteridades foram apagadas pela universalização das políticas kantiana e hegeliana. Uma política pensada outramente se conserva aberta ao julgamento do Rosto que lhe permite descobrir-se como insuficiente para reproduzir a justiça do face-a-face ético no nível social e por isso será sempre inquietada por ela quando a política tender a esquecer a alteridade dos outros, caindo no anonimato e na impessoalidade do *il y a*.

BIBLIOGRAFIA

Livros de Levinas

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Brodard & Taupin, 2001.

_____. *Totalité et Infini – Essai sur l'extériorité*. Paris: Brodard & Taupin, 2000.

_____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *Entre-nous – Essais sur le Penser-a-l'autre*. Paris: Grasset, 1991.

_____. *Liberté et Commandement*. Paris: Fata Morgana, 1994.

_____. *La mort et Le Temps*. Paris: L'Herne, 1991.

_____. *De l'Évasion*. Paris: Fata Morgana, 1982.

_____. *Le Temps et l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

_____. *Éthique comme Philosophie Première*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1992.

_____. *Éthique et Infini*. Paris: Fayard, 1982.

_____. *De Dieu Qui vient à l'idée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

_____. *De l'Existence à l'Existant*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

_____. *Les Imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994.

_____. *Difficile Liberté*. Paris: Albin Michel, 1976.

_____. *Humanisme de l'Autre Homme*. Paris: Fata Morgana, 1972.

_____. *Hors Sujet*. Paris: Fata Morgana, 1987.

- _____. *Noms Propres*. Paris: Fata Morgana, 1976.
- _____. *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.
- _____. *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.
- _____. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa : Instituto Piaget, 1997.
- _____. *Transcendence et Intelligibilité*. Genève : Labor et Fides, 1984.
- _____. *Dieu, la mort et le temps*. Paris : Grasset, 1993.
- _____. *Quatre lectures talmudiques*. Paris : Ed. de Minuit, 1968
- _____. *Du Sacré au Saint*. Paris : Ed. de Minuit, 1977.
- _____. *L'au-delà du Verset*. Paris : Ed. de Minuit, 1982.
- _____. *Alterité et Transcendence*. Paris : Fata Morgana, 1995.
- _____. *À l'heure des nations*. Paris : Ed. de Minuit, 1988.
- _____. *Nouvelles Lectures Talmudiques*. Paris : Ed. de Minuit, 1996.
- _____. *Novas Interpretações Talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- _____. *Da Existência ao Existente*. Campinas : Papyrus Editora, 1998.
- _____. *Collected Philosophical Papers*. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1987.

OBRAS COLETIVAS SOBRE LEVINAS

- Les Cahiers de la nuit surveillée, no. 3 : Lévinas*, textes rassemblés et présentés par Jacques Rolland, Paris, Lagrasse Verdier, 1984.
- Études Phénoménologiques, no. 12 : Lévinas*, textes rassemblés et présentés par E. Feron, Bruxelles – Louvain-la-Neuve, Ousia, 1990.
- Cahiers de l'herne, no. 60 : Lévinas*. Organisé par ABENSOUR, Miguel et CHALIER, Catherine. Paris, 1991.
- Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, no. 06 : Dossier Lévinas*, automne 1997.
- Emmanuel Lévinas et l'histoire*. N. Frogneux et F. Mies. Paris-Namur : Ed. du Cerf – Presses universitaires de Namur, 1998.
- La Métaphysique d'Emmanuel Lévinas. Noésis, Revue de Philosophie, no. 3*, automne 1999.

Positivité et Transcendence, Lévinas et la phénoménologie. Jean-Luc Marion dir., PUF, coll. Épiméthée, Paris, 2000.

Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, no. 14. Lévinas et la Politique. Éd. por Gérard Bensussan, automne 2002.

Veritas, Porto Alegre, Vols. 41, n. 161, Março 1996; 44, n. 2, Junho 1999; 46, n. 2, Junho 2001; 47, n. 2, Junho 2002; 51, n. 2, Junho 2006.

Philosophy Today, USA, Vols. 43, n. 2/4, 4/4; 45, n. 2/4; 48, n. 3; 49, n.2.

ARTIGOS ESPECÍFICOS UTILIZADOS

ABENSOUR, Miguel. *Penser l'utopie autrement.* In : Cahier de l'herne, no. 60, p. 477-493.

BENOIST, Jocelyn. *Le Cogito lévinassien : Lévinas et Descartes.* In : MARION, Jean-Luc. *Positivité et Transcendende.* Paris : PUF, 2000, p. 105-122.

BENSUSSAN, Gérard. *La précession de l'éthique sur la Justice : face-à-face et pluralité.* In : Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, no. 14, p. 15-19.

_____. *Lévinas et la question politique.* In : Noesis, n. 3, p. 87-105.

BERNASCONI, Robert. *Lévinas, Hegel – La possibilité du pardon et de la réconciliation.* In : Cahiers de l'herne, no. 60, p. 328-341.

BERNET, Rudolf. *L'autre du temps.* In : MARION, Jean-Luc. *Positivité et Transcendende.* Paris : PUF, 2000, p. 143-163.

COLETTE, Jacques. *Lévinas et la phénoménologie husserlienne.* In : Cahiers de l'herne, no. 60, 20-36.

LINGIS, Alphonso. *Préface à l'édition américaine d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* In : Cahiers de l'herne, no. 60, p. 163-184.

MARION, Jean-Luc. *D'autrui à l'individu.* In : MARION, Jean-Luc. *Positivité et Transcendende.* Paris : PUF, 2000, p. 287-308.

MATTÉI, Jean-François. *Lévinas et Platon.* In : MARION, Jean-Luc. *Positivité et Transcendende.* Paris : PUF, 2000, p. 73-87.

PETITDEMANGE, Guy. *L'Un ou L'Autre – La querelle de l'ontologie : Heidegger-Lévinas.* In : Cahiers de l'herne, no. 60, p. 37-49.

PETROSINO, Silvano. *D'un livre à l'autre. Totalité et Infini – Autrement qu'être.* Cahiers de l'herne, no. 60, 194-210.

PIVATTO, Pergentino. *A Questão do humano e o animal rationale*. In: Veritas, Porto Alegre, v.51, no. 2, Junho 2006, p. 117-127.

LIVROS SOBRE LEVINAS E OUTROS CONSULTADOS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. (Tradução de Pietro Nasseti). São Paulo: Martin Claret, 2002.

BERGO, Betina. *Lévinas between ethics and politics – For the beauty that adorns the earth*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academics Publishers, Phenomenologica no. 152, 1999.

BAUW, Christine de. *L'envers du Sujet – Lire autrement Emmanuel Lévinas*. Paris: Editions OUSIA, 1997.

BORNHEIM, Gerd. A. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2005.

BROCHARD, Vitor. *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*. Paris : J. Vrin, 1954.

BUBER, Martin. *Socialisme et Utopie*. Paris : Aubier Montaigne, 1977.

CALIN, Rodolphe e SEBBAH, François-David. *Le Vocabulaire de Lévinas*. Paris : Ellipses Édition Marketing SA, 2002.

CHALIER, Catherine. *Lévinas – L'Utopie de l'Humain*. Paris: Albin Michel, 1993.

_____. *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Lévinas*. Paris : Albin Michel, 1998.

CIARAMELLI, Fabio. *Transcendence et Éthique – Essai sur Lévinas*. Paris: Éditions OUSIA, 1989.

COHEN-LEVINAS, Danielle. *Levinas*. Paris : Bayard, 2006.

_____ e CLÉMENT, B. *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : PUF, Coll. Epiméthée, 2007.

CRITCHLEY, Simon. *Infinetely Demanding – Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London/New York: Verso, 2007.

_____. *Ethics, Politics, Subjectivity*. London/New York : Verso, 1999.

DEKENS, Olivier. *Le devoir de Justice – Pour une inscription politique de la philosophie*. Paris : Armand Colin, 2004.

_____. *Politique de l'autre homme – Lévinas et la fonction politique de la philosophie*. Paris : Ellipses, 2003.

DERRIDA, Jacques. *Violence et Métaphysique* – Essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas, in *L’Écriture et la différence*. Paris : Éd. du Seuil, 1967.

_____. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.

_____. *Em ce moment même dans cet ouvrage me voici*. In : *Psyché – Invention de l’autre*. Paris : Galilée, 19...

_____. *Politiques de l’amitié*. Paris : Galilée, 1994.

DIXSAUT, Monique. *Le Naturel Philosophe*. Essai sur les Dialogues de Platon. Paris : Les Belles Lettres/J. Vrin, 1985.

DUSSEL, Enrique. “*Lo Politico*” en *Levinas* (hacia una filosofía política crítica). In: <http://misionculture.minamb.gov.ve/descarga/01/desc62.pdf>., acesso em 02/09/2007.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia : subjetividade e sentido ético em Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FERON, Etienne. *De l’idée de Transcendence à la question du Langage - L’itinéraire philosophique d’Emmanuel Lévinas*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1992.

GREISCH, Jean e ROLLAND, Jacques. *Emmanuel Lévinas – L’Éthique comme Philosophie Première* (Colloque de Cerisy-la-Salle). Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

GUIBAL, Francis. *La Gloire en Exil – Le témoignage philosophique d’Emmanuel Lévinas*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2004.

_____. *Emmanuel Lévinas et les intrigues du sens*. Paris : PUF, 2005.

HALPÉRIN, Jean e HANSSON, Nelly. *Difficile Justice dans la trace d’Emmanuel Lévinas* (Colloque des Intellectuels Juifs). Paris: Éditions Albin Michel S.A., 1998.

HAYAT, Pierre. *Emmanuel Lévinas, Éthique et Société*. Paris: Éditions Kimé, 1995.

_____. *La Différence comme non-indifférence – Éthique et alterité chez Emmanuel Lévinas* . Paris: Éditions Kimé, 1995.

_____. *Individualisme Éthique et Philosophie chez Lévinas*. Paris: Éditions Kimé, 1995.

HEGEL. *Leçons sur Platon*. Édition, traduction et notes par Jean-Louis Vieillard-Baron. Aubier Montaigne, 1976.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HERZOG, Annabel. *Penser autrement la politique*. Éléments pour une critique de la philosophie politique. Paris : Éditions Kimé, 1997.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. (Tradução de Paulo Quintela). Lisboa: Edições 70, 1997.

- _____. *Crítica da Razão Prática*. (Tradução, introdução e notas de Valério Rohden). São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. (Tradução de Artur Morão). Lisboa: Edições 70, sdp.
- LESCOURRET, Marie-Anne. *Emmanuel Lévinas*. Paris: Champs-Flammarion, 1994.
- MALKA, Salomon. *Lire Lévinas*. Paris : Édition du Cerf, 1984.
- MELO, Nélio Vieira de. *A Ética da Alteridade em Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofia*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1996.
- PELIZZOLLI, Marcelo Luiz. *Lévinas : a reconstrução da Subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. *A Relação ao Outro em Husserl e Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- PETITDEMANGE, Guy e ROLLAND, Jacques. *Autrement que Savoir – Emmanuel Lévinas*. Paris : Éditions Osiris, 1988.
- PETROSINO, Silvano e ROLLAND, Jacques. *La Vérité nômade – Introduction à Emmanuel Lévinas*. Paris : La Découverte, 1984.
- PLATÃO. *Diálogos*. O Banquete – Fédon – Sofista – Político (Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha). Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- PLATON. *La République*. Paris: Ed. Gallimard, 1993.
- PLOURDE, Simonne. *Emmanuel Lévinas. Alterité et Responsabilité - (Guide de Lecture)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.
- POCHÉ, Fred. *Penser avec Arendt et Lévinas. Du mal politique au respect de l'autre*. Lyon : Chronique Sociale, 2003.
- POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas*. Arles: d'Actes Sud, 1996.
- PONZIO, Augusto. *Sujet et Alterité sur Emmanuel Lévinas suivi de Deux dialogues avec Emmanuel Lévinas*. Paris: Éditions L'HARMATTAN, 1996.
- REY, Jean-François. *Lévinas - Le Passeur de Justice*. Paris: Éditions Michalon, 1997.
- RICOEUR, Paul. *Autrement – Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- _____. *Outramente*. Leitura do livro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris : Ed. du Seuil, 1990.

- _____. *Lectures 3 – Aux frontières de la philosophie*. Paris : Ed. du Seuil, 1994.
- ROLLAND, Jacques. *Parcours de l'autrement*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- ROSE, Gilian. *The Broken Middle*. Out of our Ancient Society. Oxford/Cambridge: Balckwell Publishers1992.
- STRAUSS, Leo e CROPSEY, Joseph. *Histoire de la Philosophie Politique*. Paris : Quadrige/PUF, 1994.
- SEBBAH, François-David. *Lévinas* . Paris: Les Belles Lettres, 2000.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *O Tempo e a Máquina do Tempo*. Estudos de Filosofia e Pós-modernidade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- _____. *Totalidade & Desagregação*. Sobre as fronteiras do Pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- _____. *Sujeito, Ética e História*. Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- SOUZA, José Cavalcante de (Org.). *Os Pré-socráticos*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1973.
- SUSIN, Luiz Carlos et alii. *Éticas em diálogo*. Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- _____. *O Homem Messiânico*. Uma Introdução ao Pensamento de Emmanuel Lévinas. Petrópolis/Porto Alegre: Vozes/EST, 1984.
- THAYSE, Jean-Luc. *Eros et fécondité chez le jeune Lévinas*. Paris : L'Harmattan, 1998.
- VANNI, Michel. *L'impatience des reponses*. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique. Paris: Ed. Du CNRS, 2004.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa : Instituto Piaget, 1998.
- ZIELINSKI, Ágata. *Lévinas – La responsabilité est sans pourquoi*. Paris : PUF, 2004.
- _____. *Lecture de Merleau-Ponty et Lévinas – Le corps, le monde, l'autre*. Paris : PUF, 2002.

