

CONFERÊNCIAS

— IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL
EMMANUEL LEVINAS

NILO RIBEIRO JUNIOR
MARCELO FABRI
CAIO AUGUSTO SOUZA LARA
(ORGS)



CONPEDI
Conselho Nacional de Pesquisa
e Pós-Graduação em Direito



CEBEL

Centro Brasileiro de
Estudos Levinasianos



Dom Helder

ESCOLA DE DIREITO

**IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL
EMMANUEL LEVINAS**

**CONFERÊNCIAS IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL
EMMANUEL LEVINAS**

C748

Conferências IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas [Recurso eletrônico on-line]
organização IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas – Belo Horizonte;

Coordenadores: Nilo Ribeiro Junior, Marcelo Fabri e Caio Augusto Souza Lara – Belo Horizonte, 2019.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-00-00040-5

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: “O sentido do humano: ética, política e direito e tempos de mutações”.

1. Ética. 2. Sociedade. 3. Significação. 4. Política. IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas (1:2020 : Belo Horizonte, BH).

CDU: 34



IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

CONFERÊNCIAS IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

Apresentação

Vivemos em tempos de mutações. As transformações por que passamos no campo do conhecimento, das relações humanas, da cultura, do direito e da própria ética mostram uma transitividade que não conta mais com a busca de estabilidade e identidade que nortearam o modo de pensar do Ocidente. O tempo, que até então tinha uma direção e apontava para uma finalidade, que permitia ao ser humano confiar no progresso e na melhoria da humanidade, compreende-se hoje como experiência de pura finitude. “Entramos bruscamente num tempo que não vai a lugar nenhum. Talvez seja um bem, talvez não, pois que nada mais tem sentido” 1 .

Eis por que nossa época se compreende como um oceano de possibilidades em que vários tipos de tentação emergem. Por exemplo: é nítida a aspiração que hoje temos de transformar a realidade humana, corporal e vulnerável, recorrendo a um aparato biotecnológico cada vez mais sofisticado, capaz de mudar radicalmente nossa pobre e frágil condição. O problema, a nosso ver, não está nos recursos, nas possibilidades, nos meios disponíveis ou passíveis de construção, mas na aceitação acrítica das mutações e do que elas pretendem oferecer aos não excluídos do mundo do consumo. Por medo ou insegurança, podemos ser tentados a conferir estabilidade àquilo que, por essência, está destituído de toda fixidez.

Pode-se, assim, afirmar que os tempos de mutações se caracterizam por um paradoxo. Trata-se de uma época que anuncia e enuncia, a uma só vez, pelo menos duas possibilidades contrastantes: a) o desejo de hibridação com a alteridade (transumanismo), isto é, a relação com o outro (com a própria natureza) sob a forma de autocriação infundável e imprevisível, dando continuidade ao primado do mesmo em detrimento da alteridade; b) a tomada de consciência de que sempre podemos falar, agir, testemunhar, responder pelo dano que causamos ao mundo, ao outro ser humano e à própria natureza. O eu respondente é imune a toda hibridização! Enquanto tal, é capaz de assumir a responsabilidade pelo sofrimento de tantas vítimas de nossa história. Ser eu é poder despertar para o fato de que estamos sempre às voltas com uma espécie de juventude e desregramento, com um Dizer capaz de se desdizer. “Juventude que é ruptura do contexto, palavra que decide, palavra nietzschiana, palavra profética, sem estatuto no ser, mas sem arbitrariedade, pois brotada da sinceridade,

quer dizer, da própria responsabilidade pelo outro” 2 . Ora, com tal desregramento não se anuncia uma inconsequente defesa do caos, o enaltecimento do não-sentido, mas sim uma luta interminável contra a possível desconstrução do humano.

Juventude de uma palavra balbuciada, enfronhada num autoerotismo, mas, em todo caso, abertura de um espaço de encontros e busca de alteridade.

Busca que IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas procurou incentivar, coordenar e possibilitar. O tema fala por si só: “O sentido do humano: ética, política e direito e tempos de mutações”. As conferências desse volume que ora apresentamos retratam, com maestria e vigor filosófico ímpar, os desafios que o título do evento anuncia. São trabalhos que abordam temas desafiadores de uma época sem bússola: o tempo messiânico que nos individua como subjetividades respondentes, a ideia filosófica de cultura, o tema da idolatria da razão, as relações da ética com o direito, a política, a sociedade em geral. Esperamos que a leitura dessas belas e notáveis conferências possa despertar o leitor para a fecundidade de um diálogo com um modo de pensar que se tornou, hoje em dia, um novo paradigma filosófico.

1 SAINT CHERON, M.- Entretiens avec Emmanuel Levinas (1983-1994), Paris: Le Livre de Poche, 2010, p. 32.

2 LEVINAS, E.- Humanismo do outro homem, Petrópolis: Vozes, p. 128.

Marcelo Fabri

SUMÁRIO

A LINGUAGEM COMO LUGAR PARA A COMPREENSÃO DO DIREITO, DA POLÍTICA E DA ECOLOGIA A PARTIR DA ÉTICA DA ALTERIDADE DE EMMANUEL LÉVINAS <i>Maria Helena Damasceno e Silva Megale</i>	4
ALTERIDADE E ENTES NÃO HUMANOS EM LÉVINAS <i>Émilien Vilas Boas Reis</i>	21
DESENCANTANDO A TEOLOGIA E AS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO NA ÓTICA DA SABEDORIA DO AMOR AO SERVIÇO DO AMOR <i>Nilo Ribeiro Junior</i>	34
LEI, JUSTIÇA E CULTURA JURÍDICA NO BRASIL: LEGADOS E PERSPECTIVAS DO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS <i>Felipe Rodolfo de Carvalho</i>	53
LEVINAS NA FILOSOFIA BRASILEIRA: LEGADOS E PERSPECTIVAS <i>Gregory Rial</i>	69
A PAIXÃO DO SI MESMO <i>Didier Franck</i>	84
LEVINAS E A CRÍTICA À CULTURA <i>Rodolphe Calin</i>	92
ENTRE O DESPERTAR E A VIGÍLIA: UM ENSAIO SOBRE O SENTIDO SUTIL DO HUMANO EM EMMANUEL LEVINAS <i>Sandro Cozza Sayao</i>	111

A LINGUAGEM COMO LUGAR PARA A COMPREENSÃO DO DIREITO, DA POLÍTICA E DA ECOLOGIA A PARTIR DA ÉTICA DA ALTERIDADE DE EMMANUEL LÉVINAS

LANGUAGE AS A PLACE FOR UNDERSTANDING LAW, POLITICS AND ECOLOGY: A VIEW FROM EMMANUEL LÉVINAS'S PERSPECTIVE ON ETHICS AND ALTERITY

Maria Helena Damasceno e Silva Megale ¹

Resumo

Sem a pretensão de esgotar os pontos que, na obra de Emmanuel Lévinas, dialogam com a temática do presente texto, exteriorizamos o nosso pensar centralizado na filosofia da alteridade. Com isso, pretendemos compartilhar nosso entendimento sobre o direito, a política e a ecologia à luz de alguns aspectos relevantes da ética de Lévinas, inspiradora da construção cotidiana de uma sociedade fraterna, apoiada principalmente na liberdade e na justiça. Fazemo-lo partindo do reconhecimento de que cada um de nós constitui ser ímpar, partícipe de uma biodiversidade comunicante entre vastos e diversificados ecossistemas, interligados e interdependentes, que compõem a nossa morada comum.

Palavras-chave: Ética, Alteridade, Direito, Política, Ecologia

Abstract/Resumen/Résumé

With no intention to exhaust the central points of Emmanuel Lévinas's work that dialogue with the proposed theme, we externalize our thinking centered on the philosophy of alterity. With this, we intend to share our understanding of law, politics and ecology in light of some of the most relevant aspects of Lévinas's ethics that inspires the daily construction of a fraternal society, based mainly on freedom and justice. We do so by recognizing that each of us is unique and a part of a communicating biodiversity between vast, diverse, interconnected and interdependent ecosystems that makes up our common home.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Ethics, Alterity, Law, Politics, Ecology

¹ Professora Titular de Filosofia do Direito (FD/UFMG); integrante do Corpo Permanente do PPGD/UFMG (Linha de Pesquisa 2/Área de Estudo-Hermenêutica Jurídica); coordenadora do Instituto de Hermenêutica, Teoria e Argumentação Jurídica (IHTAJ)

1 INTRODUÇÃO

Em sua história, a humanidade reserva especial atenção ao direito, à política e à ecologia. Esses três vocábulos denotam o agir do ser humano em relação a si mesmo, aos semelhantes, aos demais seres vivos e àqueles outros que também compõem a natureza, tais como as águas, o ar atmosférico, as montanhas, as jazidas minerais.

Se o vocábulo ecologia, em sua formação grega (*oikos* e *logos*), significa elementarmente a ciência que estuda as relações entre os seres vivos e o meio ambiente, a política e o direito são obras destinadas à regência das relações humanas em sociedade, com o objetivo de se alcançar a plenificação do justo e do bem-estar social.

É translúcida a comunicação entre estes três seres: política, direito e ecologia. Cada um deles mantém estreita vinculação com a linguagem, modo estrutural do ser humano, significado com o qual Martin Heidegger a concebe em seu famoso livro *Ser e tempo* (2012).¹

Sem a pretensão de esgotar os pontos que, na obra de Emmanuel Lévinas, dialogam com a temática do presente texto, exteriorizamos o nosso pensar centralizado na filosofia da alteridade nos moldes do autor de *Totalité et infini: essai sur l'extériorité* (2003). Com isso, pretendemos compartilhar nosso entendimento sobre a temática antes mencionada à luz de alguns aspectos mais relevantes da ética de Lévinas, inspiradora da construção cotidiana de uma sociedade fraterna, apoiada principalmente na liberdade e na justiça. Fazemo-lo partindo do reconhecimento de que cada um de nós constitui ser ímpar, partícipe de uma biodiversidade comunicante entre ecossistemas interligados e interdependentes e de um vasto e diversificado meio ambiente que compõe a nossa morada comum.

Ainda permanecemos no desconhecimento do mundo e de nós mesmos, no limiar do caminho de volta para casa. Nem mesmo contamos, preliminarmente, com o comunicado eficaz para alcançar benignamente o outro, porque ainda nos escapam o modo e a ambiência adequados à percepção e à compreensão.

2 LINGUAGEM

Alguns pensadores costumam tomar a linguagem na perspectiva de meio, casa ou morada do ser. É nesse sentido que ela é explicitamente designada num dos textos de Martin Heidegger, intitulado *Carta sobre o humanismo* (2005).

¹ Lévinas considera *Ser e tempo* um dos mais belos livros da história da Filosofia. Cf. LÉVINAS, 2002, p. 27-28.

Em qualquer comunicado, impõe-se o cuidado com a palavra. Daí o trabalho com a escolha dos termos, sem a dispensa da sinceridade, da espontaneidade, do respeito e da oportunidade em todo discurso.

Efetivamente, é preciso que o ser humano se assuma em condições de propiciar ao outro o merecido pronunciamento, devendo de pronto acolhê-lo no lugar para tanto apropriado à tematização, que é a palavra. Esta sugere aos interlocutores e aos participantes de uma assembleia o agir orientado pela humildade, que costuma fazer-se acompanhada de outras virtudes.

3 OBJETIVIDADE

Nas circunstâncias propiciadas pela boa vontade é que se pode promover a objetividade requerida para o enfrentamento das dificuldades humanas, inclusive a que globalmente nos convoca para a adoção de um olhar novo dirigido ao meio ambiente e aos ecossistemas sob nossa responsabilidade, tendo em vista a saúde, o equilíbrio e a paz do planeta Terra.

Ostensivamente, a palavra constitui modo que distingue o ser humano. No seu diálogo Sofista, Platão já salientava esse modo, ao lado do pensar e do aprender (1995). Pensamos, falamos, aprendemos. Cada vez mais, precisamos aprimorar a qualidade do nosso agir para nos aproximarmos do outro na linguagem.

Com esforço, é possível quebrar barreiras, conscientes de que o separatismo começa com a impossibilidade do diálogo. Com este, apesar da equivocidade da palavra, sempre a exigir deciframento, tornamo-nos hospedeiros daquele ao qual nos dirigimos.

É como hospitalidade que Lévinas toma a linguagem, para lembrar ao falante o ônus que a ele cabe suportar em relação ao hóspede, aquele merecedor de palavra. Por isso, é heterológico o caráter da filosofia de Lévinas. Nela, a presença do rosto, o infinito do outro, como afirma esse filósofo, é a presença do terceiro, isto é, de toda a humanidade diante do sujeito, a juntar-se a este para por ele ser servido (LÉVINAS, 2003, p. 234).

4 A PRESENÇA DO ROSTO

A epifania do rosto, em Lévinas, é essa força irresistível de fraternidade que move o sujeito na exterioridade em direção ao outro para a assunção do dever e da corresponsabilidade.

responsabilidade pelo outro. É com esse entendimento que Lévinas afirma que a linguagem é justa e que a justiça consiste no direito à palavra (2003, p. 232-234).

Para ser justa, a tematização em Lévinas rejeita qualquer forma de comunicação excludente de visibilidade, objetividade e possibilidade de partilhamento ao que deve agregar o jogo aberto de pergunta e resposta.

No discurso, portanto, dá-se a oferta e a demanda espontâneas da palavra, com objetividade, porque nele não há dispensa do outro. O discurso mesmo tem o caráter de alteridade, porque o sujeito impõe a si o terceiro, assumindo a humanidade inteira, de modo assimétrico.

5 REQUISITO PARA A PROMOÇÃO DA OBJETIVIDADE

Como nos expressamos em texto sobre a ética levinasiana publicado em 2010, na *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 100, o sentido de objetividade em Lévinas é diferente daquele encontrado na fenomenologia husserliana (MEGALE, 2010). Para Edmund Husserl, há objetividade quando a consciência coincide com ela mesma diante da explicitação do objeto que se pretende conhecer, compreender, recordar, imaginar (MEGALE, 2007).

Em Lévinas, a objetividade é ínsita à própria linguagem, que pressupõe e efetivamente outorga a entrada da coisa a ser conhecida ou compreendida na esfera do outro. Por isso, a ética levinasiana da comunicação jurídica ou política só reconhece a linguagem em sua essencialidade quando esta coincide com o próprio vínculo com o outro (LÉVINAS, 2003, p. 229-231).

Ao dirigir a palavra a alguém, o sujeito apresenta-lhe o objeto, de modo exteriorizado, dando-lhe a oportunidade de tematizá-lo de modo compartilhado. Essa atitude de respeito e visibilidade promove o que Lévinas denomina objetividade.

A ética levinasiana simplesmente desconhece o discurso isento do outro. Por isso mesmo, sob essa orientação, devemos respeitar o recolhimento do ser em sua intimidade, assim como o pluralismo político, acadêmico-científico, artístico, decisional.

Por outro lado, apresentam-se fora da esfera ética da metafísica de Lévinas práticas invasivas e intimidativas, tais como devassa, censura, reproduções de imagens não autorizadas, discursos oblíquos e erísticos (2004, p. 73).

Se, para Lévinas, a relação com o outro só se faz possível com amizade, bondade e hospitalidade, a falsidade descaracteriza o vínculo, porque desconstrói a motivação e a razão de ser da própria relação.

A ética levinasiana, cuidadosamente fundada no bem do *alter*, rejeita no direito, no âmbito público e privado, no nível interno e internacional, qualquer relação forjada na ausência do rosto, ainda que se trate de incapacidade volitiva, porque apenas o morto é um sem rosto na filosofia da alteridade desse grande pensador, que soube resguardar com exigente responsabilidade a dignidade dos seres humanos em todas as circunstâncias do existir.

Na visão política de Lévinas, não cabem tergiversações espúrias, como aquelas derivadas de pessoas para as quais tudo se justifica no campo político, ainda que ao modo de falcatruas, como se justifica com aquele dito: “faz parte”.

De modo admirável, Lévinas traz, para o exercício do direito e da política, fundamentação ética válida para construções doutrinárias essenciais em prol de relações fortalecidas pela autenticidade do agir, como constatamos em seu profundo e extenso dizer repetidamente visível e coerente no conjunto de sua obra.

6 O ABERTO DA COMPREENSÃO E DA PERCEPÇÃO

Muitas vezes fazemos da linguagem mera ferramenta, esquecidos de que ela é meio no sentido de ambiente, como vemos em Walter Benjamin (2011). Somente esse lugar, tecido com o hálito da voz humana, é propício à autenticidade do dizer e digno de ser comunicado.

Reconhecemos que só nesse sentido a linguagem pode trazer-nos o aberto da compreensão e da percepção.

Os grandes pensadores costumam tomar a linguagem nessa acepção, distante da ideia de instrumentalidade, como vemos em Emmanuel Lévinas.

7 RESPONSABILIDADE

Ao lançar-se no mundo, o ser humano já se vê tocado por tonalidades afetivas. É preciso que nos esforcemos para a compreensão e o conhecimento relativamente ao nosso estar em alguma parte do planeta Terra, apesar de, por vezes, encontrarmo-nos tocados pelo desânimo diante de problemas aparentemente invencíveis, como os que, na verdade, contaram com a nossa participação, ainda que por omissão. A modificação do planeta, em parte, depende do agir humano.

Desmoronamentos de geleiras nos polos, furacões no Japão tanto quanto queimadas na Amazônia nem sempre foram engendrados por mãos invisíveis. Quase sempre, desastres

ambientais também a nós pertencem porque contaram com nossa cumplicidade, por negligência, por falta de conhecimento ou por inacessibilidade a informações.

Somos responsáveis e devemos agir mediante atitudes individuais ou coletivas em prol do ambiente comum ou particular saudável. Por isso, o direito, a política e a ecologia constituem áreas interligadas.

8 O AGIR DESIGNATIVO

Os bens destas três áreas – o direito, a política e a ecologia – apresentam-se em íntimas relações entre si e merecem atenção não só de pesquisadores formados e vocacionados para o enfrentamento de questionamentos em suas respectivas áreas de atuação.

A cada um de nós tocam questões jurídicas, políticas e ecológicas. Exatamente por essa razão, as regências, as deliberações, as reformas necessárias devem inclinar-se diante do rosto.

Daí a exigência da ética a inspirar e motivar os que exercem algum tipo de poder pertinente a qualquer dessas áreas, no plano público ou privado, no âmbito interno ou internacional.

Ordenar por ordenar constitui agir insuficiente na sociedade idealizada por Lévinas. Nesta, a ordenação da conduta humana deve partir da ética, de uma aspiração superadora do simples instinto social baseado no princípio de que o homem é lobo do homem.

A compreensão societária dos valores éticos norteadores das condutas no direito e nas deontologias deve dar-se, segundo Lévinas, no diálogo, como se vê na obra *Totalité et infini* (2003, p. 334).

A reflexão evocativa diante do pensar de Lévinas impõe a cada um de nós o dever de contribuir para a efetividade dos princípios norteadores da tutela irrestrita do meio ambiente como um todo (BASTOS, 2017) em suas diversidades biológicas, minerárias, atmosféricas, paisagísticas, artísticas, culturais, na intercambiência e indissolubilidade dos sistemas com vistas a uma síntese ecologiograficamente integral do planeta Terra.

Vejamos hoje, no aqui e agora de Brumadinho, município que teve grande extensão de seu território profundamente destruído pelas lamas enfurecidas de uma barragem que se rompeu quando a comunidade atingida mal podia suspeitar que tal aconteceria, ceifando a vida de centenas de seres humanos.

Quem se dispõe a explicar a catástrofe, com suas causas, efeitos, responsabilidades e reparações às vítimas diretas e indiretas, à municipalidade, ao Estado respectivo e à União?

Provavelmente, não se tratou de um mal inexplicável e inevitável. Daí a importância da transparência das decisões participativas, da publicidade, da divulgação e do compartilhamento efetivos de ações, licenciamentos, controles, fiscalização e demais procedimentos concernentes a interferências, modificações, explorações, extrações, desvios de cursos naturais relativamente ao meio ambiente.

Todas as exigências omitidas nesse caso cabem no agir comunicativo da ética da alteridade exposta por Lévinas: tematização, objetividade, hospitalidade, inclinação diante do rosto, assimetria, justiça.

Como afirma Lévinas, todo ato de designar algo inclui desde já o outro. A palavra designativa da coisa deve atestar a partilha entre o sujeito que a designa e o hóspede.

Esse processo, para ser legítimo, deve ser precedido de dotação ao outro de condições de entendimento. Daí a exigência da educação, dever do Estado e de toda a coletividade. Sem ela, não há política nem direito justos, porque não há ciência nem compartilhamento.

A requerida objetividade nesse projeto depende de aprendizagem, educação, debate, publicidade, divulgação, deliberação e consulta participativa, sob pena de flagrante injustiça.

A política nacional do meio ambiente e a legislação consequente aparentemente são exemplares, mas dão sinais de rachaduras no sistema de licenciamento, controle, fiscalização, execução e resultados.

A cruel repetição de desastres ambientais chama atenção para averiguações procedimentais em processos administrativos e judiciais, assim como para urgentes modificações nas políticas e na legislação voltadas para as atividades de exploração e extração minerárias. Do contrário, qual a razão de ser do artigo 225 da Constituição da República Federativa do Brasil?

Esse preceito constitucional, nascido da inspiração de uma Constituinte instalada para a promulgação de uma regência amadurecida na dor e iluminada pela luz da fraternidade, assim determina:

Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações (BRASIL, 1988).

9 A TONIFICAÇÃO EXISTENCIAL DO AGIR NAS RELAÇÕES HUMANAS

9.1 A INVOCÇÃO DA ALTERIDADE

Ao longo de sua existência, o ser humano é tocado pelas invocações da alteridade.

A reflexão sobre essa temática leva-nos a perceber quão intimamente a filosofia levinasiana se aproxima da onto-fenomenologia de Martin Heidegger.

Se Lévinas apresenta a inevitabilidade do outro diante do sujeito, a percepção de Heidegger distingue o ser-aí como clareira e abertura.

O ser humano, na filosofia heideggeriana, presentifica-se como ser irrecusavelmente perceptível e receptível. Jamais, tanto para Heidegger como para Lévinas, será verdadeira a afirmação de desconhecimento do outro.

O *alter* estará sempre diante de nós. Ele sempre será visível a olho nu. A abertura do ser-aí, ao mesmo tempo em que alcança o outro com olhar irresistível, apresenta-se como inconfundível clareira.

9.2 O OUTRO COMO ESSENCIALIDADE DO EXISTIR

O outro presentifica-se diante do sujeito não apenas para invocá-lo em benefício próprio. A presença do *alter* faz parte da essencialidade do existir em todas as situações.

Adotamos para o termo existir o mesmo sentido com o qual Heidegger o toma para restringir a força designatória do vocábulo ao modo do ser humano. Queremos com essa observação afirmar que só os seres humanos existem. Sob essa perspectiva, os animais e as plantas, embora viventes, não existem.

A onto-fenomenologia de Martin Heidegger reconhece a autenticidade designatória do verbo existir tão-só em relação ao ser-aí.

Segundo a exposição fenomenológica do autor de *Ser e tempo*, existimos na via modal de nosso poder-ser, mergulhados em nossa existência finita.

9.3 A CIRCULARIDADE VIVENTE DO SER HUMANO

Particularmente, entendemos justificável afirmar que as águas, a terra, o firmamento, o ar também fazem parte de nossa circularidade vivente.

Consideramos apropriado o nome de mãe tanto conectado ao planeta Terra quanto às águas que nele garantem o nosso viver.

A intimidade fraterna e indistinta de Francisco de Assis com a outridade levava-o a chamar a todos de irmãos, com expressa gratidão a Deus por tamanho favorecimento providencial.

Muitos rios já foram chamados de pai em culturas de diversas partes do planeta, com a distinção filial de respeito de gratidão.

9.4 O INFINITO DO OUTRO

De modo coerente com os limites de sua reflexão sobre a existência do ser humano, Heidegger afirma que o “já-não-ser-ai” não se compara a algo meramente dado no mundo circundante, porque um dia nele a vida pulsou. Os sobreviventes permanecem com o morto no luto de recordação, numa relação caracterizada como preocupação-com-o-outro, a reverenciá-lo (MEGALE, 2016, p. 115).

Lévinas, ao tomar o rosto como sede irresistível de expressividade dos movimentos do ser humano designa o morto de “sem-resposta” (1993, p. 17).

A invocação do sujeito já não encontra no morto a presença capaz de responder. Falta a esse o rosto como centro que foi de expressão ou de sentido.

9.5 A CIRCUNSTANCIALIDADE DA TONIFICAÇÃO EXISTENCIAL DO AGIR

O outro apresenta-se diante do sujeito em todas as situações. A circunstancialidade de cada situação é que deve definir no sujeito a tonificação existencial do agir.

Reconhecendo na linguagem o lugar do agir, é nela que identificamos o rosto, a invocação, a pergunta e a resposta. Enfim, é na linguagem que percebemos a expressão ou o sentido promovido pelo pronunciamento.

9.6 A EXPRESSÃO ORIGINADA NO DIZER

O rosto, na filosofia da alteridade de Emmanuel Lévinas, autoriza-nos a afirmar que a comunicação deverá sempre corresponder à noção de hospitalidade adotada pelo filósofo.

9.6.1 O KAIRÓS DO COMUNICÁVEL

A ocasião do comunicável define o bom dizer e o silêncio benfazejo. Jamais a omissão deve ser tomada como abstenção do dizer. Com isso, queremos afirmar que o silêncio pode significar o dizer daquele que pode falar e, não obstante, abstém-se do pronunciamento. O silêncio assim tomado como opção de produzir o digno de ser comunicado corresponde ao autêntico dizer autorizado pela ocasião.

A omissão, diferentemente do silêncio dado pela lúcida e autêntica abstenção da pergunta ou da resposta, traduz-se como reprovado agir sob o prisma de uma ética da fraternidade fundada no bem da outridade.

Num livro que reproduz sua conferência para um grande auditório formado, em grande parte, por profissionais ligados à área dos negócios, François Jullien, professor da Universidade Paris 7, inicia seu pronunciamento dizendo que ele procede da filosofia, portanto da Grécia. No entanto, afirma ter escolhido passar pela China (2005, p. 7).

Passar pela China, no dizer meditado do filósofo, significa trazer da sabedoria dos habitantes originários desse grande país, um modo de pensar que dispensa a vaidade heroica e a retórica da persuasão a qualquer preço para buscar um modo gradual de avançar modestamente de acordo com as circunstâncias da situação. Trazemos essa lógica processual adaptada à circunstancialidade para a temática com a convicção de que ela deve sempre presidir ao nosso dizer e abstenção.

Guiados por esse pensar, na auscultação rigorosa do potencial da situação, estaremos aptos à melhor opção: a do dizer ou a da abstenção do dizer, sem o conformismo da omissão.

10 O TÔNUS ADVERBIAL DO AGIR JUSPOLÍTICO INSPIRADO NA ÉTICA DA ALTERIDADE

A ética da alteridade inspira-se na compreensão virtuosa (MEGALE, 2008), que encontra aplicação fecunda no campo do direito, da política e da ecologia. A prudência impõe o tônus adverbial conforme a configuração da situação juspolítica concreta.

O juiz e o administrador sujeitam-se à concretude requisitante própria de cada situação. Por isso mesmo, impõe-se ao intérprete/aplicador tônus adverbial peculiar à exigência de cada caso.

O cumprimento da máxima prudencial, de observância irrestrita, escapa a qualquer forma de padronização. Ela não se sujeita à uniformização. O seu cumprimento dependerá de cuidadosa auscultação de cada caso por parte do intérprete/aplicador. Só assim este captará a

definição do modo de agir prudencial ao qual se deve submeter, conforme a dicção singularizada da situação específica.

Poderíamos, sob o foco da ética de Lévinas, ler a palavra rosto, em vez da palavra dicção. Essa, verdadeiramente, terá de corresponder à força do rosto, como se vê no pensamento de Lévinas.

Há situações, por um lado, que exigirão resposta imediata. A urgência é ditada pelo instante a clamar por um agir diligentíssimo por parte do juiz ou administrador. Nessas situações, só o agir fraternalmente diligente, súbito, acudirá o instante vital para dar passagem imediata à vida mediante a força de resposta jurisdicional ou administrativa.

O direito essencial à saúde tem gerado provocações legítimas a um Judiciário nem sempre cumpridor de seu dever diligencial diante do clamor de ocorrências vitais não socorridas por respostas positivas imediatas dos guardiães do poder de decisão.

Muitas vezes, o poder de resposta tem-se mortalizado na tese de reserva do possível.

Por outro lado, há situações nas quais o agir prudencial deve corresponder ao tempo demandado pelo tônus afetivo dos envolvidos na situação, responsável pelo poder decisional compartilhado.

O agir do intérprete/aplicador, nessas circunstâncias, deve corresponder ao tempo da carência afetiva para, preliminarmente à decisão judicial, intentar-se acordo entre as partes da relação afetiva em fase dissolutória, como ocorre, por exemplo, nas ações no terreno familiar. Nelas, o agir prudencial do juiz deve observar, sem ferir as normas processuais, o que entendemos por direito à demora.

Trata-se, em oposição ao direito à celeridade, do direito circunstancial à demora, a fim de que nenhum ato promotor de extinção de laços de afeto se dê sob precipitação.

Nessas situações, a paciência é requisitada a inspirar o dever prudencial do intérprete/aplicador. A expectativa desse modo diferencial por parte do intérprete, conforme a situação do caso concreto, encontra embasamento na ética da alteridade de Lévinas e fundamento constitucional expresso nos princípios aplicáveis ao direito de família.

11 DIREITO, POLÍTICA E ECOLOGIA SOB O PESO DA ALTERIDADE

O pensamento autêntico de Emmanuel Lévinas, fundado na ética fraternal ditada pelo reconhecimento da outridade, inspira-nos a refletir sobre política, direito e ecologia, temáticas invocativas do dever e da responsabilidade em relação ao terceiro.

O direito, no estado democrático, acha-se articulado à dignidade da pessoa humana, sob o escudo da liberdade, tendo em vista sua razão de ser promotora da justiça. O direito constrói-se sob a tematização do justo, portanto esta é ínsita à noção de direito.

Essencialmente, o direito é justo. Lévinas adota entendimento consentâneo com essa concepção. Ele toma, porém, esse modo pelo qual concebemos o direito para alcançar aguda consequência, ao exigir justiça em todo agir humano, inclusive no comunicativo. Por isso, ele afirma que a justiça é um direito à palavra. A autêntica expressão do humano só se reconhece na justiça.

A linguagem, esse modo irrecusavelmente estrutural do ser humano, é, na concepção levinasiana, justiça. Então, o falar há de ser garantido pelo direito e pela política, pois a sua gênese é a justiça, como insistimos em enfatizar.

O direito e a política precisam concretizar a essencialidade da justiça, que é dar a cada um o que lhe é devido.

No plano comunicativo, para que se faça justiça, não basta respeitar a palavra do outro. Há também que cuidar para que a palavra própria alcance o outro respeitosamente. E mais: no plano da justiça, o agir deve promover, não apenas aquiescer ou aceitar. Portanto não basta respeitar a palavra. O ser humano deve promovê-la. É seu dever oferecer condições favoráveis à palavra do outro.

O sujeito não tem o direito de acomodar-se no silêncio quando o bem do outro sujeitar-se ao seu dizer. A melhor forma de garantir a libertação do *alter* é antes promover a efetividade do direito à educação para todos.

12 ESSENCIALIZAÇÃO DO DIREITO, DA POLÍTICA E DA ECOLOGIA

Desconhecemos, no conjunto da obra de Lévinas, a presença de tratados sobre o direito. Tampouco encontramos, entre os títulos designativos da produção desse filósofo, algum distintamente voltado para a política ou para a ecologia. No entanto o pensamento de Lévinas presentifica e justifica a abordagem dessas três temáticas, sem as buscarmos nas entrelinhas ou nas pausas de seu dizer. Basta a averiguação de que este se estrutura na noção de justiça, como resumidamente expusemos.

A explícita determinação filosófica de Lévinas já suficientemente justifica esse entendimento. O leitor de Lévinas vê diante de si a opção ética do escritor a dominar a palavra na fundação de uma filosofia radical da alteridade, centrada no significado do rosto, do terceiro, da humanidade inteira diante de si.

O direito e a política recusam-se a tomar assento em éticas isolacionistas do outro; por isso, a partir mesmo de sua genealogia, é razoável compatibilizar a noção de um e de outra numa ética dialogal como a adotada e descrita por Lévinas.

O labor discursivo desse filósofo, fundado na alteridade, clama pela efetivação do direito e da política fincados em raízes originárias.

A originariedade das construções jurídicas e políticas é sinônimo de justiça, e esta se presentifica na resplandescência do outro. O absolutismo do eu é excludência do justo.

Tanto o direito quanto a política correspondem à essencialização axiológica do ser humano, constituindo faces de uma mesma moeda. Jamais recebida esta como meio de troca, mas sim como escudo a brilhar na busca da outridade porque ambos – direito e política – são tesouros socialmente conquistados.

O reconhecimento da obra de Lévinas como celeiro do direito e da política – no genuíno sentido de um e de outro – não requer análise profunda, apenas leitura atenta e noção autêntica das pesquisas e conclusões expostas com espontaneidade isenta de esquematismos.

Ao externalizar seu pensamento, Lévinas o faz para entregá-lo na abertura invocativa do outro, na qual se justifica a alteridade como pressuposto, ao mesmo tempo, do direito e da política, estes fundados na radicalidade conclusiva de uma relação intersubjetiva essencialmente assimétrica, apta ao amparo do ser humano, dos viventes, das culturas e da natureza como um todo.

Se, para alguns, essa assimetria ultrapassa idealidades, sem chegar a lugar algum, tal conclusão resulta de suposição infundada.

Basta um olhar atento para as ordens juspolíticas, concebidas interna e internacionalmente, para constataremos a contemporaneidade do pensamento de Lévinas com o direito e a política que sustentam as relações intersubjetivas assimétricas. Direito da saúde, direito do consumidor, direito da educação e do meio ambiente, direito humanitário, direito dos refugiados, dever de prestação de socorro, entre outros, constituem campos nos quais cada vez mais se constroem relações intersubjetivas imunes à reciprocidade, à semelhança do tónus fraterno vislumbrado por Lévinas e captado do conjunto de sua obra.

Tal constatação é concreta. Devemos esperar mais e empreendermo-nos nesse sentido, sem delimitações de marcos a serem alcançados porque o ideal será sempre o infinito do outro, como vemos no vigor do pensamento de Emmanuel Lévinas.

13 SUBTRAÇÃO DA PALAVRA

A linguagem, tal como reconhecida por Lévinas, acompanha a nascerça do ser humano porque pertence à sua carnalidade mesma. Com essa afirmação, queremos dizer que Lévinas reconhece o direito à palavra de modo irrestrito, em qualquer circunstância. Cortar a palavra significa ferir o ser em seu âmago.

Há formas diversificadas de cortar o dizer, tanto no âmbito privado como no público. Em todas elas, são constatáveis sinais de violência. Independentemente de qualquer conotação metafórica, cortar a palavra significa subtração injusta de direito inalienável, não justificada na ética da alteridade de Lévinas.

A censura constitui forma de violência porque controla, reduz ou subtrai o direito da palavra. A escuta clandestina igualmente constitui forma de violência contra aquele que fala.

Tantos outros são exemplos cotidianamente vivenciados desses tipos de injustiça, maximizados em desastres ecológico-ambientais frequentes, como o de Brumadinho, município do estado de Minas Gerais, Brasil.

14 APREÇO PELO DIÁLOGO

A ética de Lévinas, centralizada no *alter*, orienta-se pelo apreço do diálogo. Esse aspecto aponta para a presença participativa que se contrapõe àquela cuja motivação é voltada para práticas inibidoras, como a quebra de sigilo, invasão de privacidade, captação não autorizada de imagem, entre outras.

A disposição para o diálogo que caracteriza a ética da alteridade fomenta não só o exercício do direito à palavra como também a aprendizagem e, com esta, a quebra de preconceitos ou opiniões infundadas.

15 A RETÓRICA NA FILOSOFIA DE LÉVINAS

Como já escrevemos em outros lugares, a propósito da questão da retórica (MEGALE, 2019), insistimos em dizer que a persuasão em si é compatibilizável com a ética adotada por Lévinas em sua filosofia da alteridade, porque a retórica não inibe o face a face que integra o conceito de linguagem desse filósofo.

O ponto de vista admissível no campo argumentativo da persuasão pode não coincidir com o argumento demonstrativo, mas não corresponde a falsidade ou enganação. Simplesmente, tal argumento, em geral, não ultrapassa a ideia do provável. O direito o permite e, por vezes, ele pode corresponder à realidade visada pelo expositor e pelo auditório.

Desde que não adotada para sonegar a verdade, obter proveito indevido ou alcançar finalidades escusas, a retórica permite o diálogo face a face. Com isso, o auditório do retórico pode a ele aderir ou não. Enfim, a retórica, no sentido genuíno do termo, não interfere negativamente na liberdade do ser humano.

Nosso intento em retomar esse ponto que aparece na filosofia de Lévinas tem sido o de mostrar que a retórica, no sentido que lhe deu Aristóteles, nada apresenta de malignidade. Ela apenas serve a um modo de argumento impróprio a testes, averiguações ou comprovações garantidos pela empiria.

O direito e a política são campos de domínio da retórica, o que não quer dizer que, nessas áreas, estejam excluídos argumentos demonstrativos, com força apodítica, tampouco que a retórica seja meio de injustiças nessas áreas. Em si, a retórica não caracteriza injustiça. O seu desvirtuamento, ao contrário, constitui argumento falacioso.

Com os esclarecimentos que vimos apresentando, de certa forma, tentamos fazer justiça a Lévinas e à retórica mesma. Dizemos isso porque a prática retórica, da fonte aristotélica, não tem pretensão de impor comunicados mentirosos nem intuitos escusos.

O uso de estratégias, como aqueles que visam a resultados injustos, assim como o uso da erística, já praticada pelos clássicos para enganar, são incompatíveis com a razão de ser da própria palavra. Pelo fato de se apoiarem na falácia, são incompatíveis com a ética de Emmanuel Lévinas, fundada na alteridade.

Em defesa da retórica, pelas razões que expusemos, tomamos a crítica que Lévinas faz contra a retórica como recusa à erística e aos estratégias, como aqueles conhecidamente apresentados por Schopenhauer.

A retórica considerada na concepção aristotélica não entra no rol dos comunicados oblíquos, indiretos, que, por isso mesmo, serão injustos e inaceitáveis.

16 ECOLOGIA E MEIO AMBIENTE

A temática envolvente dos ecossistemas e do meio ambiente, sem se limitar a um modo derivado ou indireto, encontra fundamento na obra de Emmanuel Lévinas, pois é diante do rosto que o sujeito pode reconhecer-se devedor e responsável por todos e por tudo, segundo a filosofia da alteridade, exatamente porque se reconhece apto a contribuir com o bem-estar de todos.

Cuidar da conservação e preservação do meio ambiente e dos ecossistemas é labor consequente do viver de cada sujeito, que o assume em prol das condições salutaras devidas à população do Planeta em sua pluralidade e inteireza.

Sem expectativa de reciprocidade, mas se reconhecendo único na assunção de deveres, é que o sujeito se põe diante do *alter* fundado na ética da alteridade. O agir assim de um e de outro, multiplicado por bilhões de cada um, corresponderá ao mais benfazejo empreendimento tutelar da humanidade.

Precisamos, cada um, mediante o agir individual e coletivo, proteger, conservar e preservar os entes que habitam nossa casa comum. Silenciosa e gratuitamente, esses entes interagem em benefício de todos os habitantes terrenos.

Na esperança do viver plural em cadeias seculares de interatividade, cada um de nós, dentro do melhor possível, ao se dispor a agir como sujeito diante do *alter*, poderá surpreender-se. Afinal, somamos humanamente bilhões de sujeitos aptos a se porem diante do rosto na gratuidade do agir assimétrico.

Aos poucos, vem-se consolidando a consciência jurídica do meio ambiente como bem inalienável de todos, sujeito à tutela e defesa por meios internacionalmente convencionados para abrigá-lo como direito humano. Tal conquista revigora a convicção de que a ideia de justiça, na obra de Lévinas, constitui fundamento para o agir juspolítico voltado para a concretude dos direitos fundamentais na sociedade política sob o escudo da democracia representativa.

REFERÊNCIAS

BASTOS, Paula Vilaça. *Por uma fenomenologia analítica no (e)laborar jurídico do meio ambiente*. Orientadora: Maria Helena Damasceno e Silva Megale. 2017. 278f. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução: Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Edições 34, 2011.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, de 05 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 30 out. 2019.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Tradução: Rubens Eduardo Frias. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

JULLIEN, François. *Conférence sur l'efficacité*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Gasset, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. *Éthique et infini*: dialogues avec Philippe Nemo. Paris: Gallimard, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*: essai sur l'exteriorité. Paris: Librairie Générale Française, 2003.

MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. A compreensão virtuosa do Direito: reflexão sobre a ética na Hermenêutica Jurídica. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 97, p. 71-104, jan./jun. 2008.

MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. *A Fenomenologia e a Hermenêutica Jurídica*. Belo Horizonte: Fundação Professor Valle Ferreira, 2007. Edição esgotada.

MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. *Direito, Hermenêutica e Literatura*. 2. ed. Belo Horizonte: D'Plácido, 2019.

MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. O induzimento como forma de violência e injustiça no processo juspólitico: a premência da educação, janela de esperança para a lucidez. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 100, p. 173-216, jan./jun. 2010.

MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. *Um diálogo da Hermenêutica com a Literatura*: em busca da justiça. Belo Horizonte: D'Plácido, 2016.

PLATÓN. Sofista. In: *Diálogos*. Tradução: Nestor Luis Cordeiro Madrid: Gredos, 1995. 5 v.

ALTERIDADE E ENTES NÃO HUMANOS EM LÉVINAS
ALTERITY AND NON-HUMAN LOTS IN LÉVINAS

Émilien Vilas Boas Reis ¹

Resumo

O

Palavras-chave: Alteridade, Entes não humanos, Ética ambiental

Abstract/Resumen/Résumé

This

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Alterity, Non-human beings, Environmental ethics

¹ Pós-doutor em filosofia pela Universidade do Porto, doutor e mestre em filosofia pela PUCRS e graduação em Filosofia pela UFMG. É professor da ESDHC na graduação e na pós-graduação (Mestrado/Doutorado).

ALTERIDADE E ENTES NÃO HUMANOS EM LÉVINAS

Introdução

A reflexão sobre as questões envolvendo o meio ambiente é uma das mais profícuas em tempos atuais. É uma reflexão que envolve os seres humanos, os entes não humanos, incluindo seres vivos e não vivos, a biodiversidade e o próprio planeta terra.

Principalmente a partir do século XIX, o pensamento ambiental ganhou destaque com autores que passaram a refletir especificamente sobre o meio ambiente. Apesar de tal ponderação se tornar evidente a partir daquela época, a tradição filosófica sempre trouxe elementos importantes para se pensar os temas que envolvem a natureza.

Muitos autores do século XX e XXI que não tomavam o meio ambiente como a questão principal, também podem ter *insights* capazes de se fazerem presente nos debates que envolvem o meio ambiente. Talvez Lévinas seja um desses autores.

Apesar do filósofo não escrever tratados sobre o meio ambiente, a reflexão que se quer colocar é que é possível perceber elementos em Lévinas que contribuam para o debate ético ambiental contemporâneo. Pela riqueza de seus pensamentos, autores como Lévinas são capazes de proporcionar ideias que, muitas vezes, fogem de certo estigma que toma conta do debate. E é aí que se encontra a riqueza!

A proposta é ousada na medida em que alguns especialistas e estudiosos em Lévinas negam veementemente uma ponderação dessa natureza no pensador.

O escrito a seguir propõe, inicialmente, apresentar de forma sintética a noção de alteridade em Lévinas. Após situar seu pensamento a partir do conceito chave de alteridade, o texto se debruça em dois escritos que podem abrir caminho para a reflexão sobre a alteridade em Lévinas que se estenda a entes não humanos: “O nome de um cachorro ou o direito natural” (*Nom d’un chien ou le droit naturel*), que se encontra na obra *Difficile liberté: essais sur le Judaïsme*, e “O paradoxo da moralidade: uma entrevista com Emmanuel Levinas” (*The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas*), uma entrevista de Levinas presente na obra *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. Infelizmente, as duas obras não estão traduzidas para o português.

Outro caminho proposto será para àqueles que julgam que o conceito de alteridade em Lévinas não abrangeria entes não humanos. Será sugerida a defesa de que para uma efetiva abertura à alteridade é necessário o cuidado com entes não humanos,

pois o real acolhimento implica a preocupação com o meio ambiente sadio, o que envolve toda uma gama de entes não humanos. O texto antecipa uma possível crítica a um suposto viés antropocêntrico.

1. Alteridade em Lévinas

Emmanuel Lévinas nasceu em 1906 na Lituania, naturaliza-se francês em 1930 e faleceu em 1995. No final da década de 20, assiste cursos de Edmund Husserl e Martin Heidegger na Universidade de Freiburg, que terão influências decisivas em seu pensamento futuro, na medida em que serão retomados e criticados em diversas ocasiões. Sua família era de tradição judaica, o que também influenciará sua formação. Porém, também irá se deparar com outras tradições, tais como o idealismo alemão, a psicologia, os clássicos russos e Shakespeare (LÉVINAS, 1988).

Tendo presenciado e sofrido as grandes atrocidades do século XX, Lévinas pode ser compreendido dentro desse contexto para lançar sua grande tese filosófica, um pensamento sobre a alteridade.

A grande obra Levinasiana, *Totalidade e Infinito* foi publicada em 1961. Na obra *Ética e Infinito*, um livro entrevista com Lévinas, o pensador explica o significado do título e sua principal preocupação naquela obra:

Na crítica da totalidade que a própria associação destas duas palavras implica, há uma referência à história da filosofia. Esta história pode interpretar-se como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim o pensamento absoluto. A consciência de si ao mesmo tempo que consciência do todo. Na história da filosofia, houve poucos protestos contra esta totalização. (...) A experiência irreduzível e última da relação parece-me, de facto, estar noutra parte: não na síntese, mas no frente a frente dos humanos, na sociedade, no seu significado moral. Mas é necessário compreender que a moralidade não surge, como uma camada secundária, por cima de uma reflexão abstracta (sic) sobre a totalidade e seus perigos; a moralidade tem um alcance independente e preliminar. A filosofia primeira é uma ética. (LÉVINAS, 1988, 67; 68; 69).

Esse trecho é uma abertura ao pensamento de Lévinas. Encontra-se nele, em primeiro lugar, uma crítica à tradição filosófica, que, em sua visão, quase sempre se preocupou com um pensamento totalizante, esquecendo-se do singular (eu). Por isso, a filosofia primeira sempre foi considerada ontologia. Para Lévinas, a ontologia em sua tentativa de compreender as coisas, busca totalizar todos os acontecimentos, não

permitindo que o diferente se apresente: “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo, médio e neutro que assegura a inteligência do ser”. (LÉVINAS, 2013, p. 30).

A ontologia será identificada como sendo uma filosofia do poder e da injustiça: “Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça”. (LÉVINAS, 2013, p. 30). Seu pensamento será colocado contra a absolutização da ontologia, que dará origem, em sua visão, aos regimes políticos totalitários do século XX: “A minha crítica da totalidade surgiu, de facto, após uma experiência política que ainda não esquecemos.” (LÉVINAS, 1988, p. 70).

Para Lévinas, o pensamento ocidental totalitário está pautado em uma tentativa de compreensão de todas as coisas, ou seja, há um racionalismo na cultura ocidental. Esta maneira de apreender o Ser leva a uma violência, que é a negação do Outro, no sentido de toma-lo apenas como posse: “E esta *parcialidade* descreve-se no fato de que o ente, sem desaparecer, se encontra em meu poder. A negação parcial, que é a violência, nega a independência do ente: ele depende de mim. A posse é o modo pelo qual um ente, embora existindo, é parcialmente negado.” (LÉVINAS, 2010, p. 30, grifo no original).

Para abordar à alteridade, Levinas se detém na questão do Eu, que será ilustrado como uma identidade, construída através da experiência, mas que mantém algo de idêntico “O Eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo o que lhe acontece.” (LÉVINAS, 2013, p. 22). Mas este Eu egoísta entra em relação com o Outro, enquanto alteridade, uma alteridade não apenas formal (reflexiva). Assim como sou um Eu (Mesmo) com identidade, o Outro também surge concretamente como possuindo uma identidade própria. Este Outro é livre, não podendo estar no domínio do Mesmo, pois jamais se identificará totalmente com o lugar do Mesmo. Mas como chegar no Outro?

Lévinas irá se debruçar sobre a alteridade para responder à questão acima. A alteridade não irá ocorrer por meio de uma negativa do eu, ou de uma simples igualdade entre o eu e o outro. Há uma assimetria entre os dois. “Nós” também não significa uma reunião de “eus”, mas uma relação, a princípio, face à face. Mas existem os outros, que expandem a relação social. A primeira relação que se tem com o outro é o face à face, o que nos permite compreender que, para Lévinas, não é a metafísica (ontologia), mas a ética que se torna a reflexão primordial. De acordo com Pivatto:

O eu não se deve ao ser mas ao outro. Voltar-se para e pelo outro significa responsabilidade. Manifesta des-inter-essamento de si e do seu ser, dispõe-se

ao outro, o primeiro que se apresenta, sem ser objeto de escolha, alias, sem ser objeto absolutamente. Descortina-se a relação como a ética pelo transcender-se do eu, abrindo a ordem da bondade. A ética torna-se o eixo fundamental precisamente porque contém e revela a possibilidade e a realidade do ser e da identidade do mesmo como transcender para o outro numa relação responsável que Lévinas chama de alteridade (PIVATTO, 2000, p. 88)

O consentimento entre o eu e o outro, o espaço para a alteridade, será chamado casa (morada/ habitação). Inicialmente, a morada consiste na fruição mais imediata, sem a necessidade do outro: “O isolamento da casa não suscita magicamente, não provoca <<quimicamente>> o recolhimento, a subjectividade humana. (...) O edifício só ganha a significação de morada a partir desse recolhimento.” (LÉVINAS, 2013, p. 146). O eu pode permanecer em seu egoísmo, mas a presença do outro abre a possibilidade de abertura para o outro, o abrir a casa. Para Levinas:

(...) nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias e com a casa fechada: o recolhimento numa casa aberta a Outrem – a hospitalidade – é o facto concreto e inicial do recolhimento humano e da separação, coincide com o Desejo de outrem absolutamente transcendente”. (LÉVINAS, 2013, p. 166).

Além do recolhimento, há também outra possibilidade dentro da casa, o acolhimento. Nesse instante, o outro passa a ser próximo, sem deixar de ser o outro. Para Levinas, o rosto (*Visage*) ilustra a manifestação da alteridade. Com o rosto, transcendendo para o outro. Entretanto, não se trata do fenómeno (objeto) rosto:

O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é englobado. Nem visto, nem tocado – porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objecto que precisamente se torna conteúdo.” (LÉVINAS, 2013, p. 188).

Lévinas não se refere à percepção do rosto, mas do encontro que se tem com ele. A percepção pressupõe tomar o rosto como imagem, que pode ser estereotipada ou sofrer preconceitos. No rosto do outro encontra-se uma identificação de si mesmo, que possibilita solidariedade.

A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele. Em primeiro lugar, há a própria verticalidade do rosto, a sua exposição íntegra, sem defesa. A pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez decente. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial; a prova disto é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarçando. O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um acto de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar. (LEVINAS, 1988, p. 77-78).

O rosto não será mais “compreendido”, pois Levinas critica o entendimento sujeito e objeto, mas abre para uma significação em si mesmo, e não contextual: “Aqui, pelo contrário, o rosto é sentido só para ele. Tu és tu. Nesse sentido, pode dizer-se que o rosto não é <<visto>>. Ele é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além.” (LÉVINAS, 1988, p. 78).

Ao mesmo tempo que o rosto está exposto à violência, dado a sua fragilidade, também ilustra o imperativo “não matarás”. Mesmo com a possibilidade de assassinar o outro, o encontro com o rosto é um convite para a não dominação. O rosto é um muro contra a subjetividade egoísta. Ao se deparar com o outro, abre-se a possibilidade de responsabilidade. A própria negligência em relação ao outro será também responsabilidade. A responsabilidade afirmativa significa tomar o outro, não como objeto, mas como único e insubstituível. “Entendo a responsabilidade como responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou que precisamente me diz respeito, é por mim abordado como rosto.” (LÉVINAS, 1988, p. 87).

A relação social também será derivada da relação do Outro ao Mesmo através do rosto. Para Lévinas, a sociedade não deve ser entendida como uma relação entre indivíduos semelhantes. A fraternidade decorre da “minha responsabilidade em face de um rosto que me olha como absolutamente estranho” (LÉVINAS, 2013, p. 209). Os homens não são iguais, pois cada um é uma unidade. “No acolhimento do rosto (acolhimento que é já a minha responsabilidade a seu respeito e em que, por consequência, ele me aborda a partir de uma dimensão de altura e me domina), instaura-se a igualdade”. (LÉVINAS, 2013, p. 209).

Assim, pode-se notar que Lévinas abre a possibilidade de pensar a relação entre os homens não em termos de igualdade, mas de alteridade. A fraternidade humana estará pautada na percepção de que cada homem é uma individualidade inalienável.

O próprio estatuto do humano implica a fraternidade e a ideia de género humano. Esta opõe-se radicalmente à concepção da humanidade pela semelhança, de uma multiplicidade de famílias diversas, saídas de pedras lançadas por Deucalião para trás das costas e que, pela luta dos egoísmos, desemboca numa cidade humana. A fraternidade humana tem assim um duplo aspecto, implica individualidades cujo estatuto lógico não se reduz ao estatuto de diferenças últimas num género; a sua singularidade consiste em cada uma se referir a si própria (um indivíduo que tem um género comum com um outro indivíduo não estaria suficiente afastado dele). Implica, por outro lado, a comunidade de pai, como se a comunidade do género não aproximasse suficientemente. É preciso que a sociedade seja uma comunidade fraterna para estar à medida da rectidão – da proximidade por excelência – na qual o rosto se apresenta ao meu acolhimento. O monoteísmo significa o parentesco

humano, a ideia de raça humana que remonta à abordagem de outrem no rosto, numa dimensão de altura, na responsabilidade para si e para outrem. (LÉVINAS, 2013, p. 210).

Viver em fraternidade na comunidade significa ser responsável pelo outro. Mas para Lévinas, tal responsabilidade não se restringe apenas àqueles que fazem parte de um convívio diário e próximo. “Porque eu próprio sou responsável pela responsabilidade de outrem” (LÉVINAS, 1988, p. 91). A responsabilidade é o que nos humaniza, e isso pressupõe abertura para o outro.

2. Dois textos importantes

É possível estender a alteridade em Lévinas aos entes não humanos? Para tentar responder a tal questão serão utilizados dois textos em que o autor propõe algumas considerações que inspiram uma reflexão naquele sentido.

Na obra *Difícil liberdade: ensaios sobre o judaísmo*, cuja primeira edição é de 1963, em sua segunda edição, de 1976, encontra-se o texto *O nome de um cachorro ou o direito natural* (*Nom d'un chien ou le droit naturel*), que havia sido publicado em 1975 na obra *Celui qui ne peut se servir des mots*.

Levinas inicia sua reflexão inspirado no versículo do Êxodo: “Vós sereis para mim homens consagrados. Não comereis carne de um animal dilacerado no campo: vós os jogareis aos cães.”. (Ex 22,31).

Para Lévinas, as imagens de carnes despedaçadas lembram conflitos de guerra, em que tais visões são insuportáveis quando se está se alimentando de carne, o que poderia levar alguém a se tornar vegetariano. Teologicamente, pode-se supor que Adão fosse vegetariano e que faça sentido algumas proibições quanto à alimentação nas escrituras. (LEVINAS, 1990).

Mas a menção do cão no versículo faz Lévinas lembrar do cachorro Bobby! Antes, porém, se detém no trecho bíblico em sentido metafórico. O cachorro do versículo, alegoricamente, é aquele que perturba a sociedade, o que está raivoso, o que faz o trabalho sujo, o desprotegido. Entretanto, mesmo ele sendo miserável, rejeita uma presa repugnante. Lévinas questiona: estaria o cachorro perdendo a selvageria? Por outro lado, em sentido talmúdico, o cachorro seria apenas um cachorro, e, como tal, faria um festim do alimento rejeitado. (Levinas, 1990).

Fazendo uma espécie de hermenêutica bíblica, Lévinas associa o versículo de Êxodo 22, 31 a Êxodo 11, 7: “Quanto aos israelitas, porém, desde os homens até os animais, ninguém, nem mesmo um cão moverá a sua língua. Sabereis assim como o Senhor fez distinção entre os egípcios e os israelitas.”. O trecho está associado à morte dos primogênitos, a culminação das pragas no Egito, que acarretará na saída do povo hebreu da escravidão no Egito. Para Levinas, o evento será motivo de celebração da emancipação humana e da recordação de sua antiga escravidão e da solidariedade entre a humanidade. Por isso, “nem mesmo o cão moverá a sua língua”. Para o pensador, mesmo sem ética e Logos, o cão dará um atestado de dignidade. Há algum tipo de transcendência no cachorro. Nas palavras de Lévinas:

At the supreme hour of his institution, with neither ethics nor logos, the dog will attest to the dignity of its person. This is what the friend of man means. There is a transcendence in the animal! And the clear verse with which we began is given a new meaning. It reminds us of the debt that is always open. (LEVINAS, 1990, p. 152).¹

Assim, dando um novo significado ao primeiro versículo citado, para o pensador, o homem tem uma dívida impagável com o animal!

Nesse momento, Lévinas retoma uma história da qual participou na segunda guerra: em torno de 70 judeus franceses encontravam-se prisioneiros num campo nazista. Como soldados franceses, estavam de certa maneira protegidos da violência dos soldados, mas sentiam na pele a indiferença dos que viviam próximo do campo, incluindo as mulheres e crianças. Eram vistos como sub-humanos, seres sem linguagem:

The French uniform still protected us from Hitlerian violence. But the other men, called free, who had dealings with us or gave us work or orders or even a smile - and the children and women who passed by and sometimes raised their eyes - stripped us of our human skin. We were subhuman, a gang of apes. A small inner murmur, the strength and wretchedness of persecuted people, reminded us of our essence as thinking creatures, but we were no longer part of the world. Our comings and goings, our sorrow and laughter, illnesses and distractions, the work of our hands and the anguish of our eyes, the letters we received from France and those accepted for our families - all that passed in parenthesis. We were beings entrapped in their species; despite all their vocabulary, beings without language. Racism is not a biological concept; anti-Semitism is the archetype of all internment. Social aggression, itself, merely imitates this model. It shuts people away in a class, deprives them of expression and condemns them to being 'signifiers without a signified' and from there to violence and fighting. How can we deliver a message about our humanity

¹ Tradução nossa: “Na hora suprema de sua instituição, sem ética nem lógos, o cão atesta a dignidade de sua pessoa. É isso que o amigo do homem quer dizer. Há uma transcendência no animal! E o verso claro com o qual começamos recebe um novo significado. Isso nos lembra da dívida que está sempre aberta.

which, from behind the bars of quotation marks, will come across as anything other than monkey talk? (LEVINAS, 1990, p. 152-153).²

Na metade do cativeiro, por um breve período de tempo, veio se juntar aos homens um cachorro, que chamaram de Bobby. O cachorro era um companheiro daqueles homens insignificantes, por isso, para Bobby, eles eram seres humanos. Lévinas conclui que aquele cachorro era o último kantiano na Alemanha nazista, sem que a mente se valesse de máximas universais: *“This dog was the last Kantian in Nazi Germany, without the brain needed to universalize maxims and drives. He was a descendant of the dogs of Egypt. And his friendly growling, his animal faith, was born from the silence of his forefathers on the banks of the Nile.”* (LEVINAS, 1990, p. 153).³

Ao terminar o texto com a espirituosa sentença descrita acima e ao sugerir anteriormente a transcendência no animal (cão), Lévinas abre a possibilidade de se pensar a abertura para além do humano. O cão é mais humano que o humano, não no sentido valorativo, mas no sentido de que aquele animal, contrariamente aos humanos ao redor do campo de concentração, nota o outro e, por isso, é capaz de abertura. Ainda que o texto seja simbólico, Levinas inclui entes não humanos em sua reflexão.

Em O Paradoxo da moralidade: uma entrevista com Emmanuel Levinas (*The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas*), um texto em forma de entrevista, Levinas aborda entes não humanos de maneira significativa. O capítulo aparece na obra de 1988 A provocação de Levinas; repensando o outro (*The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*) editado por Robert Bernasconi e David Wood, a fim de propagarem o pensamento de Levinas nos países de língua inglesa. A entrevista foi concedida a Alison Ainley, Peter Hughes e Tamra Wright, estudantes de graduação da Universidade de Warwick, em 1986, quando foram à casa do filósofo discutirem questões

² Tradução nossa: “O uniforme francês ainda nos protegia da violência hitleriana. Mas os outros homens, chamados de livres, que tinham relações conosco ou nos davam trabalho ou ordens ou até um sorriso - e as crianças e mulheres que passavam e às vezes erguiam os olhos - nos tiravam a pele humana. Nós éramos subumanos, uma gangue de macacos. Um pequeno murmúrio interior, a força e a miséria das pessoas perseguidas, nos lembraram nossa essência como criaturas pensantes, mas não fazíamos mais parte do mundo. Nossas idas e vindas, nossa tristeza e riso, doenças e distrações, o trabalho de nossas mãos e a angústia de nossos olhos, as cartas que recebemos da França e as aceitas para nossas famílias - tudo isso passou entre parênteses. Nós éramos seres aprisionados em suas espécies; apesar de todo o seu vocabulário, seres sem linguagem. Racismo não é um conceito biológico; o antisemitismo é o arquétipo de toda internação. A agressão social, por si só, apenas imita esse modelo. Afasta as pessoas de uma classe, as priva da expressão e as condena a serem 'significantes sem significado' e daí para a violência e a luta. Como podemos transmitir uma mensagem sobre a nossa humanidade que, por trás das barras das aspas, parecerá algo além de conversa de macaco?”

³ Tradução nossa: “Esse cachorro foi o último kantiano na Alemanha nazista, sem o cérebro necessário para universalizar máximas e impulsos. Ele era um descendente dos cães do Egito. E seu rosnado amigável, sua fé animal, nasceu do silêncio de seus antepassados nas margens do Nilo.”

surgidas em seminários sobre Totalidade e Infinito em que estiveram presentes. As perguntas foram enviadas previamente à Lévinas antes da conversa.

Em determinado ponto da entrevista, Lévinas diz que outros animais não têm "rostos" como os humanos, e que os rostos dos animais são entendidos de acordo com o Dasein. Com isso, ele quer dizer que os "rostos" dos animais estão no nível do ser e da natureza, expressando um estado, mas não ética. Lévinas sugere que os animais não têm rostos no sentido original que ele pensou estar presente nos seres humano. Mais tarde, na mesma entrevista, ele confessa que não sabe se uma cobra tem um rosto, mas afirma que ainda temos obrigações em relação aos animais não humanos porque eles podem sofrer. A não perpetuação do sofrimento é um parâmetro para o modo como os humanos devem lidar com animais. Levinas afirma que *"We do not want to make an animal suffer needlessly and so on. But the prototype of this is human ethics (...). The animal suffers. It is because we, as humans, know what suffering is that we can have this obligation."* (WRIGHT; HUGHES; AINLEY, 1988, p. 172).

A dúvida de Lévinas sobre se os animais não têm rosto talvez seja proposital. É possível interpretar essa dúvida como um consentimento para um "ir além" do que o próprio Lévinas diz em seus textos. Por outro lado, o argumento do sofrimento é muito próximo de pensadores de vertente utilitarista, como o sencientismo, o que colocaria Lévinas em diálogo com tais pensadores.

No texto em análise, Lévinas ainda afirma que os seres humanos têm noção das obrigações éticas por causa das relações inter-humanas face a face, mas que é possível adequar a ideia de responsabilidade para as relações com outros animais. (WRIGHT; HUGHES; AINLEY, 1988). Nesse ponto, Lévinas é explícito quanto à responsabilidade humana para com outros animais, sugerindo uma adaptação de sua ética aos animais não humanos.

Levinas elucida que o comando ético nas relações face a face faz surgir da natureza e da animalidade o humano, através da ética. Ele sugere que as obras de Darwin e Heidegger indicam que o ser tenta cuidar de si. Na medida em que os seres humanos transcendem a própria natureza animal, passam a agir com responsabilidade. Levinas afirma que o ser humano emerge da animalidade como emerge do ser e da natureza, levando a teoria da evolução de Darwin a significar que os animais lutam pela vida sem ética no nível do ser. Os seres humanos transcendem esse nível através da responsabilidade. (WRIGHT; HUGHES; AINLEY, 1988).

Após tais considerações sobre as palavras de Levinas, é possível perceber que o autor oferece uma abertura nos dois textos abordados de se estender a alteridade e a responsabilidade em entes não humanos. Os animais também teriam algum tipo de transcendência e gerariam um tipo de responsabilidade, já que são seres que sofrem.

3. Uma breve sugestão

Outra tese possível de levantar é que mesmo que a alteridade esteja relacionada realmente aos seres humanos em Lévinas, a preservação e o cuidado com entes não humanos são fundamentais para efetivar a abertura ao outro, pois um meio ambiente preservado e o cuidado com outros entes é demonstração de solidariedade.

Lévinas é muitas vezes acusado de antropocentrismo, mas é uma crítica superficial. O termo deveria ser contextualizado, pois hoje é como um rótulo para se denegrir alguém. Além de ser um equívoco filosófico, pois a própria noção de que um possível “ismo” é melhor do que outro já depende de uma “compreensão” de mundo eminentemente humano⁴. Mas isso não é uma defesa do antropocentrismo.

A relação com o ambiente e outros animais é construída na práxis. Ambientalistas e defensores dos animais partem de concepções de que a maneira como lidamos com a natureza e com os demais animais é algo derivado e constituído de concepções filosóficas de mundo, quando, na verdade, é uma construção contingente de aspectos práticos (evolutivos e sociais)!

Apesar de toda boa vontade daqueles que procuram afirmar a necessidade de uma passagem de uma suposta visão de mundo antropocêntrica para uma visão biocêntrica ou ecocêntrica, por exemplo, incorre num equívoco que passa despercebido. Pode-se considerar o antropocentrismo, grosso modo compreendido, como a noção de que o homem está no centro da natureza, uma visão arbitrária. Da mesma maneira, quando se afirma o biocentrismo, que tentaria igualar todas as formas de vida, ou o ecocentrismo, a percepção de que todos os entes têm o mesmo valor, como posições a serem seguidas, a fim de mudar a relação com os animais, também se incide em posições arbitrárias. O termo arbitrário neste contexto significa partir de pressupostos sem uma reflexão incisiva. (REIS; NAVES; RIBEIRO, 2018, p. 78).

⁴ Para uma crítica aos “ismos” e suas arbitrariedades metafísicas, a partir de uma análise sobre as relações humanas com os demais animais ver REIS; NAVES; RIBEIRO, 2018: “Ao falar sobre uma essência do ser humano ou da realidade, o ponto importante a destacar é que tais visões são ancoradas numa posição metafísica prévia, que pode ser tomada como discricionária. Na verdade, como o ser humano não teria uma essência, no sentido da metafísica tradicional, constata-se a possibilidade de que sua relação com os demais animais pode sempre se aperfeiçoar, sem a necessidade de pressupor quaisquer “ismos”, como antropocentrismo, ecocentrismo ou biocentrismo.” (REIS; NAVES; RIBEIRO, 2018, p. 79).

Já que os seres humanos são responsáveis para Lévinas, tudo o que ele faz tem implicações para o outro, inclusive a maneira como lida com a natureza e entes não humanos, abrangendo animais, rios, florestas, vias públicas e a cidade. Tal perspectiva garante a preservação do meio ambiente natural e do meio ambiente artificial, pois a boa responsabilidade depende da maneira como os humanos se relacionam com tais entidades. Degradações ao ecossistema, poluição, dizimação de espécies e violência ambiental, por exemplo, não se coadunam com a alteridade e a boa responsabilidade. No momento em que se volta verdadeiramente ao outro, está implicado uma preocupação com a qualidade de vida, o que inclui os entes não humanos.

Lévinas, portanto, é também um bom referencial para uma reflexão sobre a ética em entes não humanos!

Conclusão

Lévinas é um autor de muitas nuances. Sobre uma ética ambiental, há toda uma gama de estudos possíveis, principalmente no Brasil. Ainda que poucos textos do autor falem diretamente sobre o tema, seu pensamento possibilita uma releitura capaz de entrar em tal temática.

No texto *O nome de um cachorro ou o direito natural*, ao lembrar a figura do cachorro Bobby, Lévinas chega a dizer que o animal tem transcendência, por se abrir aos prisioneiros do campo de concentração. Essa pode ser uma maneira de refletir uma ética que envolva entes não humanos em Lévinas.

Em *O Paradoxo da moralidade: uma entrevista com Emmanuel Levinas*, o filósofo ainda tem dúvidas quanto a pensar uma ética dos animais, mas abre perspectivas interessantes ao falar da responsabilidade humana para com outros animais.

Os textos comentados são indícios para se pensar uma ética que vá além do humano em Lévinas. Entretanto, a própria ideia de responsabilidade em sua obra, possibilita englobar entes não humanos e a necessidade de cuidado com eles, o que gera perspectivas interessantes para uma ética ambiental.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFIAS

LEVINAS, Emmanuel. **Difficult Freedom – Essays on Judaism**. Translated by Seán Hand. Baltimore/MA: The Johns Hopkins University Press, 1990.

_____. **Ética e Infinito** – Diálogos com Philippe Nemo. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. A ontologia é fundamental? In: **Entre Nós: Ensaios sobre a alteridade**. Trad. Pergentino Pivatto (coord.) et al. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

_____. **Totalidade e Infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2013.

PIVATTO, Pergentino S. Ética da Alteridade, in: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 79-97.

REIS, Émilien Vilas Boas; NAVES, Bruno Torquato Oliveira; RIBEIRO, Luiz Gustavo Gonçalves Um posicionamento jurídico-filosófico contra a metafísica dos “ismos”: uma análise sobre os animais. **Veredas do Direito**, Belo Horizonte, v. 15, n. 31, p. 67-94, jan./abr. 2018. Disponível em: <<http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/1265>>.

WRIGHT, Tamra; HUGHES, Peter; AINLEY, Alison. The Paradoxo of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas. In: **The Provocation of Levinas: Rethinking the Other** Ed. Robert Bernasconi and David Wood. London: Routledge, p. 168-180.

DESENCANTANDO A TEOLOGIA E AS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO NA ÓTICA DA SABEDORIA DO AMOR AO SERVIÇO DO AMOR

DISENCHANTING THEOLOGY AND THE SCIENCES OF RELIGION IN THE LIGHT OF THE WISDOM OF LOVE AT THE SERVICE OF LOVE

Nilo Ribeiro Junior ¹

Resumo

A investigação visa reconstituir a expressiva contribuição da filosofia da alteridade para o (re) pensamento do estatuto da teologia cristã e das ciências da religião em terras latino-americanas, bem ao modo de um desencantamento da magia que as perseguem.

Palavras-chave: Filosofia, Ética, Teologia, Ciências da religião

Abstract/Resumen/Résumé

The research aims to reconstruct the expressive contribution of the philosophy of otherness to the (re) thinking of the status of Christian theology and the sciences of religion in Latin American lands, as well as the disenchantment of the magic that persecutes them.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Philosophy, Ethics, Theology, Science of religion

¹ Doutor em Filosofia (Ética e Filosofia Política) pela Universidade Católica Portuguesa - Braga - Portugal; Prof. de filosofia contemporânea no Departamento de Filosofia da FAJE-BH.

Introdução

Com o intuito de se debruçar sobre a problemática da recepção do pensamento levinasiano pela teologia produzida no Brasil, há de ressaltar inicialmente que o termo *desencantamento* assume uma conotação muito específica em função da positividade da “*Sabedoria do amor ao serviço do amor*” (LEVINAS, 2011, p.176), tal como a formulou Levinas. Através desse percurso se tem acesso à configuração de uma metafísica *sui generis* acompanhada de uma *(des)sencialização* do pensamento que permite dizer um Deus não contaminado pelo Ser contra a teologia que trata “Deus como se pertencesse ao ser ou à percepção” (LEVINAS, 2009, p.87).

Outra consideração imprescindível diz respeito à compreensão da própria expressão *sabedoria do amor* em Levinas. Esta se refere à sabedoria que brota da imediação da relação ética com o mandamento/amor do outro. Subjaz a essa expressão a herança da tradição do Hebraísmo ou daquilo que se poderia denominar de Judaísmo rabínico-talmúdico que fecunda a filosofia da alteridade. Essa perspectiva judaica conduz o filósofo a estabelecer um contraponto com o *amor à sabedoria da Sofia* grega e da *(sin)taxe* dessa filosofia. Essa visa pensar o homem, mundo e os deuses, antes do crepúsculo dos deuses, bem no contexto do pensamento da Grécia arcaica, como se esses termos dessem origem a uma síntese, articulados segundo “a lógica do Uno e da racionalidade da Razão Teorética” (LEVINAS, 2009, p.76).

Na contracorrente da sintaxe grega do *amor à sabedoria*, Levinas indaga pelo “sentido [ético] dos sentidos” (LEVINAS, 2009, p.40) que se tramam em torno da experiência/linguagem do mundo “e” do homem “e” de Deus. Em clave musical, o autor confere uma precedência à voz de outrem que na *inquietação* da relação com um Rosto, isto é, na esfera da sonoridade da *relação* qual um Cântico ético (LEVINAS, 2009, p.41), cumpre-se a melodiosa aproximação/separação dos outros sentidos provenientes do homem-mundo-deus, como se fossem notas musicais de uma sinfonia. E a unicidade dos termos da relação dão origem a outros cânticos em torno dessa voz ética inalienável do outro.

Como se para além da *ambitus* de uma melodia, um registro mais agudo ou mais grave ressoasse e se misturasse aos acordes ouvidos, e cuja sonoridade voz nenhuma pudesse cantar e instrumento nenhum pudesse produzir (LEVINAS, 2009, p.78).

Isso permite ainda vislumbrar a sinfonia da Revelação judaica em torno “da ética como ótica espiritual” (LEVINAS, 1976, p.33). Ela – a ética da Revelação – suspende o paradoxo subjacente à gramática teológica da *sabedoria grega*, marcada por um Logos demonstrativo englobante de Deus. Assevera Levinas que o paradoxo consiste em que nessa tradição “o deus que transcende o mundo permanece unido ao mundo pela unidade de uma economia” de sorte que Deus de outrem é esquecido pela lógica do Mesmo (LEVINAS, 2009, p.41).

Portanto, a partir da perspectiva aberta pela *unicidade na pluralidade*, inspirada no pensamento do filósofo judeu-alemão Franz Rosenzweig, tecido em torno da figura de um *cântico dos cânticos* – supõe um *Nós* em que cada um, segundo “a sua unicidade, seja preservado da totalidade abstrata do todo” (ROSENZWEIG. 2003, p.357) – assiste-se ao *desencantamento* que a filosofia da alteridade em Levinas almeja levar a termo no ambiente da sabedoria grega. Trata-se não apenas de cumpri-la no âmbito da antropologia (homem) e da filosofia da natureza (cosmos), mas que reverbera na própria reposição do problema de Deus. E isso impacta de maneira mais precisa na refundação da teologia do cristianismo (LEVINAS, 2011, p.168).

Em chave linguística, a *sabedoria do amor* consiste nessa precedência do Dizer sobre toda forma de Dito. Entretanto, há de se convir que essa *sabedoria do amor* só se justifica se estiver *ao serviço do amor*. Ora, isso pressupõe que o Dito, isto é, a filosofia, tenha de assumir uma conotação *gramatical* (para além das palavras) não apenas a fim de dar voz à *diacronia* do Dizer indizível, mas de estabelecer com ele uma *sincronia* advinda dos ditos que se encaminham ao primeiro (LEVINAS, 2011, p.167).

Se por um lado, essa intriga do Dizer/Dito assegura a precedência do sentido ético ou do cântico do outro, por outro, sem a devida consideração dos Ditos correr-se-ia o risco de comprometer o caráter eminentemente filosófico da ética e, por conseguinte, o caráter ético-filosófico da própria teologia. Em consequência, dar-se-ia margem para que a *sabedoria do amor* desembocasse em uma antinomia. Se porventura o sentido/cântico do Dizer ético chegasse a desprezar os outros sentidos e outros cânticos, o amor se tornaria injusto. Seria incapaz de justificar-se diante do advento do terceiro, de um outro “rosto visível do próximo do próximo” (LEVINAS, 2011, p.171). Afinal, ressalta Levinas,

O terceiro introduz uma contradição no Dizer cuja significação perante o outro, ia, até então, em sentido único. Trata-se, por si só, do limite da

responsabilidade. É necessária a justiça [...], a visibilidade dos rostos e por isso, a inteligibilidade do sistema e por isso também, uma co-presença e pé de igualdade, como diante de um tribunal. A essência como sincronia: juntos-num-lugar. A proximidade adquire um novo sentido no espaço da contiguidade (LEVINAS, 2011, p.171-172).

Deve-se atentar para o fato de que, no contexto latino-americano essa *sabedoria do amor ao serviço do amor* e o *desencantamento* da teologia que ela supõe, já tem encontrado ecos na teologia da libertação. A exemplo da filosofia da libertação cunhada pelo filósofo argentino Enrique Dussel, a Teologia da Libertação preconiza um retorno à “ética como lugar primevo de dizer” com sentido a palavra Deus, embora, em se tratando de um discurso de Deus, ela necessite se justificar desde o Dizer ético, ou melhor, a partir do Dizer para que se mantenha viva a intriga com os Ditos da libertação dos quais se serve a teologia como discurso (DUSSEL, 2005, p.76).

Esse almejado *desencantamento* produzido pela *sabedoria do amor ao serviço do amor* instiga não apenas o cristianismo e sua teologia, mas repercute sobre as ciências da religião pela mesma necessidade de ter-se de manter viva nesse regime a intriga do Dizer/Dito. Embora, por motivos diversos, segundo a diferença de seus respectivos objetos/estatutos, a segunda continua, com algumas exceções, sob a égide “do estruturalismo e de seu método predominantemente analítico das ciências sociais a respeito da religião” (LEVINAS, 2009, p.92). Ora, essa preponderância tem suscitado certas suspeitas de ordem filosófica ou mesmo religiosa e, conseqüentemente, estão a exigir dessa ciência uma *dessacralização* de seu estatuto em nome da ética e da metafísica *outramente* ditas em função do Dizer/Dito.

Da Revelação escrita ao Mandamento do Amor.

No contexto da primeira metade do século passado, aprouve ao grande teólogo alemão Von Balthazar, insistir na premência de se promover, da parte do cristianismo, uma decisiva (re)aproximação do Judaísmo. Segundo o teólogo contemporâneo, o judaísmo é certamente um interlocutor do qual o cristianismo não pode se distanciar. Caso pretenda sobreviver no Ocidente como portador de um *acontecimento* da Revelação mais do que de uma religião, o cristianismo “deve à interpelação que lhe advém do Judaísmo” (BALTHASAR, 2004, p.85) e, de modo especial, do Judaísmo de corte rabínico-talmúdico por sua proximidade das questões filosóficas, da ética e da metafísica que interessam sobremaneira ao cristianismo da atualidade.

A urgência dessa interface se deve entre outros motivos a dois de caráter estruturais. Primeiro, por conta da ênfase na *oralidade* sobre a *textualidade* da Revelação. Isso se deve ao fato de ao Judaísmo-talmúdico “a Revelação identificar-se antes a uma *Lei Revelada* do que uma *Religião Revelada*” (LEVINAS, 1976, p.381. Grifo nosso). Ora, a ênfase do Judaísmo na Palavra viva permite interromper incessantemente a *tentação* do pensamento (teológico) de se deixar seduzir pelo caráter meramente hermenêutico da Revelação. Nessa ótica, vale recordar que no contexto do Judaísmo a *essência* mesma de Deus é dada pela *essência* da *manifestação* da Palavra-Deus, a saber, pela *fenomenalidade* de um Deus único em sua *unicidade* assegurada por sua “Palavra desde sempre palavra separação/aproximação, e que, portanto, cria, revela e redime o mundo e a humanidade” (LEVINAS, 2009, p. 47). Nessa perspectiva, somente seria possível “falar de Deus com sentido a partir de um-alguma-coisa de Deus como um Não-Nada em seu infinito “e” em sua autolimitação, na contração e na sua finitude” (ROSENZWEIG, 2003, p. 45). Desde essa lógica da *eternidade* da autorrevelação como Palavra, o discurso de Deus se caracteriza como sendo um discurso com Deus, de tal sorte que esse dizer declina absolutamente da totalidade para enaltecer a unicidade/singularidade real, concreta, do Deus que se revela como relação *pathética* (*promimidade*), amorosa, desmedida de um (ex)ceder ao Logos grego.

É, portanto, na ressignificação dessa *gramática* judaica cravada na relação com o Deus-único, inenarrável e Santo, cujo *vestígio* passa e se passa no Rosto do órfão, da viúva, do estrangeiro, que o cristianismo poderá reabilitar sua *essência* segundo a qual Deus e Homem coincidem no próprio Rosto/Palavra do Cristo evocado pelos evangelhos, imagem visível do Deus invisível. Soma-se a essa *essencialização* *outramente* do Mistério o fato de que para “o Judaísmo a Revelação embora indissociável das Escrituras jamais se separe de precedência da Revelação como *Palavra*” (LEVINAS, 1976, p.395).

Segundo, porque o Judaísmo jamais dissocia Palavra e Linguagem, alma e carne, essa unidade com o corpo, isto é, ética e espírito, do qual o cristianismo deveria ser mestre por conta da encarnação do Verbo, preconizada pela filosofia de Merleau-Ponty a insistir que a “*encarnation change tout*” (LEVINAS, 2009, p.30). Contudo, dado que ao se inscrever na História do Espírito [ocidental], isto é, ao ter-se encarnado na História e ter-se feito Política segundo a cultura ambiente, o cristianismo passou a reivindicar para si o lugar de porta-voz da *sabedoria grega* (LEVINAS 1982, p.43). E essa

identifica-se à Sofia gestada na Grécia ou ao Logos contra o Mito. Disso decorre que, por influência helênica, o Discurso e o Logos a respeito de Deus, do homem e do mundo, o *seduziu* a ponto de seu pensamento (teologia) viver de justificar a primazia do Espírito sobre o corpo. Não poucas vezes trata-se de um cristianismo que oscila, ora em torno de um pensamento mais especulativo-racionalista, ora em função de uma mística em concorrência com um pensamento encarnado, gerando, assim, uma *inversão* em sua própria identidade. Ele se ocupa de salvaguardar sua novidade para além de seu corpo ou sua carne, de sua culturalidade, isto é, para além de sua inserção no mundo, não em nome de um (entre)nós do (inter)Dizer ou da Palavra/Lei de Deus enfatizado pelo Judaísmo, mas em vista de assegurar a supremacia de seus Ditos (discursos). Isso o leva a negar o contato com o Sensível, tido como “sensibilidade de uma carnalidade maternal na ética” pela qual o Infinito vem ao pensamento (LEVINAS, 2009, p.101). Essa preocupação o tornou refém da *tentação da tentação* da religião da razão. A saber, essa consiste em viver de um Pensar para o qual o Ser iguala-se ao pensado. Nessa esteira, o Espírito procura a todo custo conferir sentido ao corpo como uma forma de negar o *sentido* [ético] do corpo que advém “da própria carnalidade na imediação/inquietude da proximidade na expiação” (LEVINAS, 1993, p.27).

A recepção do pensamento levinasiano pela teologia no Brasil

Diante das questões hiperbólicas supramencionadas que estão a apontar para uma *interpelação advinda de outrem*, o contato com o Judaísmo, sobretudo com o Judaísmo pós-cristão – segundo o qual o Judaísmo é um *fato judaico* da Revelação e fixado na tradição talmúdica tido como novo testamento do judaísmo – se apresenta como um interlocutor à altura ao cristianismo contemporâneo. Nessa mesma esteira do almejado *desencantamento* do cristianismo pode-se evocar a reaproximação da filosofia da alteridade em Levinas. Afinal, seu pensamento encontra-se enraizado na tradição hebraica sob influxo da tradição rabínica marcada pelo estudo e pela exegese paciente das Letras à procura da argumentação, “da compreensão e da interpretação da Lei revelada, e inspirado pelo talmude calcado na ética do outro, da tradição oral da *Torah* judaica” (LEVINAS, 1976, p.400).

A propósito disso, ao se levar em conta a novidade e a fecundidade da interlocução entre cristianismo/judaísmo há de se chamar atenção igualmente para o impacto que o pensamento de dois renomados teólogos-filósofos da atualidade, Luiz Carlos Susin e Ulpiano Vázquez Moro, tem produzido em solo brasileiro. Do ponto de

vista histórico-genético, urge recordar que se deve a eles a façanha de ter reintroduzido o Judaísmo de Levinas no seio do diálogo com o cristianismo no cenário da teologia brasileira de modo a atender àquele apelo de Balthazar. Na obra *O Homem messiânico* (1984), Susin ressalta a novidade de uma antropologia filosófica marcada pela centralidade do *messianismo* do outro homem. Ela se institui graças à *(in)condição* humana dada pela reponsabilidade por outrem. Isso pressupõe da parte do autor, uma opção clara por um novo ponto de partida da antropologia, isto é, que ela estivesse marcada pela concepção de “uma liberdade *(in)vestida* pelo outro ou como uma eleição ética” (LEVINAS, 2009, p.83).

A propósito disso, Susin trata de pôr em evidência “o defasamento da duração do instante ou *diacronia* da responsabilidade” (LEVINAS, 2011, p.176) sobre a sincronia da liberdade a fim de evitar o discurso apressado sobre o homem e, por antonomásia, o discurso unívoco de Deus. Se até pouco tempo a teologia do cristianismo ainda girava em torno da questão do *Deo Uno* em detrimento da questão antropológica do Deus-homem, doravante, ao pensar a humanidade na imediação da relação com outrem, a questão de Deus se desloca para o problema “do *Deo trino* graças ao *pathos* e à ética que é derivada da pericorese trinitária” (SUSIN, 1984, p.58). É, pois, a partir da visão de “um” Deus-*relação* em íntima *relação* amor/justiça com “um” homem que a teologia poderá se libertar da preocupação com a *essência* – substancialista – de Deus e do homem, graças à revitalização da “essência da *ação* para além do ser” (BALTHASAR, 1990, p.569).

Essa viragem antropológico-filosófica e seus efeitos antevistos pelo pensador brasileiro, faz-se sentir diretamente sobre a urgência do *desencantamento* da teologia, seja em sua perspectiva clássica onto-teológica, seja na perspectiva contemporânea de corte ontológico-hermenêutica, ambas, até pouco tempo, em voga no ambiente teológico do cristianismo. Em relação à última, Susin faz contrastar com a perspectiva de uma teologia/filosofia judaico-talmúdica tal como Levinas a propugna. Disso decorre que, pensar Deus é pensá-lo *outramente* como “um Deus *quenótico* que corresponde à significação da humanidade no um-para-o-outro da antropologia da responsabilidade, da substituição, da maternidade” (LEVINAS, 2002, p. 141), tal como evoca “a percepção do Homem messiânico a partir de onde Deus pode ser ouvido” (SUSIN, 1984, p.143)

Em suma, se a teologia contemporânea julgava ter encontrado um novo estatuto para falar de Deus com sentido, atribuindo o mérito à viragem ontológica do

pensamento promovida por Heidegger, o fato é que o pensamento pós-ontológico levinasiano tende a *desencantá-la* da *magia* do ser neutro. Como bem recorda Susin, a questão de Deus em Levinas, “não se resolve com a decretação do fim da metafísica preconizada por Heidegger” (SUSIN, 1984, p.253). O teólogo brasileiro recorda a afirmação de Levinas de que “o problema subjacente à ontoteologia não significa mal pensar o ser, como postulava Heidegger, mas mal pensar Deus” (LEVINAS, 1993, p.144). Em função disso, tratava-se, antes, de reabilitar uma antropologia da Palavra/escuta de outrem, sem a qual a Palavra de Deus continuaria imperceptível “não porque Deus não fala, mas porque não há uma humanidade capaz de escutar os sinais de sua passagem de Deus pelo rosto”, enfim, porque “pensar Deus fora do Ser significa responsabilizar-se por outrem” (SUSIN, 1984, p.78).

Por sua vez, Ulpiano Vázquez, em *O Discurso sobre Deus na obra de Emmanuel Levinas* (1982), insiste na tese de que o filósofo lituano tenha deixado transparecer ao longo de seu pensamento uma espécie de Teologia Fundamental do Judaísmo. Isso se faz notar graças à *intriga* existente entre os Escritos sobre o Judaísmo e os Escritos filosóficos pessoais. Essa forma de *quiasma* permitiu a Levinas inaugurar uma *outra* maneira filosófica de falar de Deus e um *outro* modo teológico (religião ética) de falar do homem. Nessa ótica, segundo o autor, é possível perceber subjacente ao pensamento de Levinas algo imprescindível para um autêntico e “duplo *desencantamento* tanto da teologia como da própria antropologia teológica” (VÁZQUEZ, 1982, p.45).

Ora, toda Teologia fundamental pretende falar de Deus ao modo de uma dupla fenomenologia. Por um lado, visa a colocar em “suspensão de juízo” – *epoché* – a *doxa* da religião a fim de que possa irromper uma autêntica teologia capaz de prescindir da fé para poder *pensar outramente* a fé. Por outro, o pensamento *outramente* teológico supõe a fé como ação ou como ato de fé de sorte que a fé conduz à suspensão de juízo da própria filosofia a fim de conduzi-la “a sua ressignificação desde o ponto de contato com uma nova teologia imanente à fé como ação” (VÁZQUEZ, 1982, p.45).

Em outras palavras, trata-se, segundo Ulpiano Vázquez, de praticar a *Difícil teologia* do cristianismo que “o destitui tanto do Fideísmo como do Racionalismo em nome do Deus inominável de Jesus Cristo” (VÁZQUEZ, 1982, p.43). É, pois, um pensamento *outramente* de Deus, marcado por um *pensamento que pensa sempre mais do que pensa*, que permitirá à teologia abandonar certo *autocentramento* idolátrico de

dizer Deus como um objeto. Além disso, esse *outramente dito* que gira em torno do Dizer pode destituir a teologia dessa espécie de autossuficiência que a acostumou a contrapor-se à Filosofia “como se as certezas sobre Deus se lhe bastassem sem o diálogo com aquela”. Em suma, esse pensamento *outramente* de Deus sugere o fim da ideia de que a filosofia seja serva da teologia. Essa forma de servidão pode “encobrir o autoengano dos discursos apressados sobre Deus de própria teologia” (VÁZQUEZ, 1982, p.59).

Nessa ótica, um pensamento *outramente* teológico, isto é, uma teologia do Infinito sempre supõe o *desvio* pela ética (do outro) como filosofia primeira e, por antonomásia, uma passagem obrigatória pela antropologia. E a razoabilidade dialógica que essa supõe, graças à gramática do *páthos* ou do contato tangencial com outrem na qual ela se tece e sem a qual ela se entregaria facilmente à gramática do Logos, pressupõe igualmente um certo ateísmo para poder falar de Deus com sentido. Por isso, a *viragem ética da teologia* deve levar a sério o lugar ético que a sustenta pelo fato de a linguagem ética se tecer em íntima relação com a condição hiperbólica da humanidade do homem dada pela substituição e pela maternidade do outro homem (VÁZQUEZ, 1982, p.127). Nesse sentido, a linguagem ética instaura uma instância crítica ao discurso de Deus. Pois, ela permite manter-se “vigilante diante da própria teologia a fim de que o discurso de Deus jamais se dissocie da significância do vestígio de um Rosto a quem se deve audição”, e por antonomásia, que esse “discurso teológico se configure segundo a maneira *indireta* de referir-se a Deus como Passado Imemorial” (VÁZQUEZ, 1982, p.129).

Em síntese, Ulpiano Vázquez assevera que a Teologia do cristianismo – em contato com o Judaísmo de Levinas – terá de “se manter desperto diante de um Enigma e de erigir-se como um Discurso *interrompido*” (LEVINAS, 2011, p.183) caso ela se interesse de verdade em desvencilhar-se da *magia* da teologia que se faz a reboque da força do Logos grego. Seguindo a lógica da *sabedoria grega*, preocupada em assegurar um pensamento coerente sobre Deus, aquela não deixa de exercer uma *sedução* sobre a teologia. Essa visa a ser também um discurso argumentado e razoável sobre Deus, embora tende a se desconectar “do lugar tenente do Dizer Deus na ética” (VÁZQUEZ, 1982, p.147). Em contrapartida, o Discurso interrompido, aliás, termo que deu origem ao título de um dos memoráveis escritos teológicos de Ulpiano Vázquez, se apresenta com a exigência de se ter “de libertar o cristianismo da *tentação da tentação* de todo

discurso imediato, ostensivo, direto sobre Deus”, sobretudo se se tem em mente os tempos sombrios pelos quais passa o mundo e, especialmente, a América Latina de ontem e de hoje (VÁZQUEZ, 1998, 30).

Cabe ressaltar ainda que, do ponto de vista eclesial, esse discurso *outramente* de Deus ao qual se referem Susin e Vázquez, encontrou franco espaço para se desenvolver no contexto da teologia latino-americana. Dessa feita, ela pode ser imediatamente associada ao esforço de se levar a cabo o *desencantamento* da teologia sobretudo se se tem em vista o confronto com a teologia liberal. Em certo sentido, esse movimento se deve à revitalização do contato com a *sabedoria do amor ao serviço do amor* presente no judaísmo da Revelação/Palavra e propugnada por Levinas. Nesse caso, os teólogos brasileiros tratam de acrescentar que o pensamento da alteridade não visa a negar a significação da *sabedoria grega* para a teologia, mas de submetê-la ao crivo daquilo que Levinas (1976, p. 383) denomina de “sabedoria difícil” em função da significância do vestígio do Infinito no Rosto.

Traços desse deslocamento foram percebidos já durante as conferências latino-americanas realizadas em Medellín e Puebla, sendo que no documento de Puebla aparece explicitamente a emblemática evocação dos Rostos latino-americanos como lugar teológico da revelação/palavra de Deus. Isso supunha colocar-se sob a escuta da voz dos povos indígenas, afrodescendentes, dos jovens, dos empobrecidos, etc. Desse modo, conferia-se pouco a pouco traços de uma Teologia da libertação *pari passu* com a emergência da Filosofia da Libertação em solo latino-americano e caribenho.

Se no contexto da *Filosofia da Libertação* a Ética emerge como “sentido dos sentidos” (LEVINAS, 2009, p.40) do político, do cultural, do econômico, do religioso, etc. em função da interpelação advinda da vulnerabilidade dos Rostos, no âmbito da Teologia da Libertação a ética se instaura como sentido requerido pela própria Revelação de Deus. Presumia-se que o cristianismo já não pudesse mais abstrair o realismo subjacente à narrativa do Juízo Final do Evangelho de Mateus, cap. 25, no qual se evoca a identificação do Rosto de Cristo com o Rosto dos pobres. Não tardou para que Juan Luis Segundo e Jon Sobrino propugnassem uma teologia latino-americana associada ao Deus dos pobres e da prática de descer da cruz as vítimas latino-americanas, fruto do sistema injusto gerado pelo capitalismo neoliberal e pela globalização da pobreza, uma vez que Jesus feito vítima se identifica com as vítimas a serem libertadas da morte.

Transcendentalismo ético e filosofia/teologia da libertação

Em função da confluência dessas variáveis, talvez valesse a pena evocar a novidade do *transcendentalismo ético* levinasiano e da linguagem hiperbólica que dele procede a fim de situar dois passos necessários a respeito daquilo que evocaremos a seguir, qual seja, o *desencantamento* do *Sagrado* da ontologia (HEIDEGGER, 1967, p.81) e, conseqüentemente, da crítica ao estatuto hermenêutico da teologia (LEVINAS, 2009, p.49). Em grande parte, o pensamento contemporâneo latino-americano é devedor da filosofia levinasiana que, em certo sentido, se fez sentir fortemente na formulação da *filosofia* e da *teologia da libertação*.

Com relação ao *transcendentalismo ético*, é de se notar que, segundo o autor, o ponto de partida da filosofia não é mais, como na modernidade, o sujeito kantiano, mas a *situação ética* da relação e/ou da aproximação do outro. Esse outro que interpela radicalmente o sujeito a ponto de se poder dizer que o Eu é um outro. Um outro alterado, obcecado, refém do outro, responsável pelo outro e cuja “liberdade se vê investida por essa voz pré-original do outro, identificada na relação por uma Eleição ética” (LEVINAS, 1976, p.34). Disso decorre que a ética, em termos levinasianos, é da ordem do *pathos* graças à “imedição/inquietude da proximidade tangencial” (LEVINAS, 1993, p.27) de um outro que descentra o Eu em um Si sem negar a subjetividade dessa condição *(in)condicional* paradoxal de “um homem sem identidade” (LEVINAS, 2009, p.106).

É, pois, nessa perspectiva que se pode perceber a proximidade da filosofia da alteridade da fenomenologia de Husserl. Segundo Levinas, tratava-se de ser fiel àquilo que “se revela na fenomenalidade mesma do fenômeno” (LEVINAS, 2002, p.127), isto é, a urgência de se ter de ocupar da *essência* da *manifestação* que, segundo Levinas, já não é referida ao Eu transcendental, mas à ética como *pathos*. Nela, o eu e outrem são únicos na aproximação, seja como um eu-carne susceptível, seja como outrem em sua nudez em sua absoluta vulnerabilidade (LEVINAS, 2009, p.14.100).

Ora, a proximidade do próximo mantém-se por um tangenciamento de sorte que, na “presença do outro, a significância permanece sendo da ordem de um desordenamento irreversível”. A linguagem indireta se deve à assimetria e à diacronia do vestígio jamais reconduzidas à reciprocidade de signo e significação (LEVINAS, 2005, p.61). Por conta dessa recusa a abandonar o eu-único-diante-do-outro-de-alhures,

Levinas se distanciará decisivamente da ontologia de Heidegger. Nela, o sujeito não conta como tal, uma vez que para Heidegger, o sujeito viria obnubilar “a *essência do Ser*” (HEIDEGGER, 1967, p.82). Ora, a ontologia situa a existência humana, o *Dasein*, nas estruturas do ser, do ser-no-mundo, e o enraíza ou o contextualiza na história ou “na temporalização da temporalidade do ser com o intuito de retirar o pensamento das malhas da Metafísica clássica” (LEVINAS, 2002, p.39).

Contra o “esquecimento do eu pela ontologia” (LEVINAS, 2009, p. 96), a relação com outro ou a ética também visa a tomar distância da gênese do sujeito moderno, isto é, do Eu (Moi) abstrato entendido como indivíduo de um gênero, para aproximar-se de “um” eu (moi) concreto. Esse eu-único-ser-uma-alguma-coisa, estando sob a escuta de um outro homem, de um Rosto passa da condição de “pastor do Ser” (LEVINAS 2009, 96) à (in)condição de “cuidador do outro atento a sua voz, seu apelo, seu grito, seu lamento” (LEVINAS, 2011, p.179), enfim, à interpelação que advém da paradoxal glória de um Rosto nu em sua pele. Essa “epifania” (LEVINAS, 1988, p.64) interrompe a fosforescência, o Ex-stâse proveniente da ambiência *sedutora* da voz do Ser da ontologia. Essa pretende dar sentido inclusive à morte quando na verdade “a vulnerabilidade de um rosto sempre a denuncia como sendo o prenúncio de sua morte” (LEVINAS, 1993, p.53).

A magia do pensamento pós-filosófico

Resta dizer que, segundo Levinas, a ontologia acabou por *seduzir* e provocar um *encantamento* não apenas no âmbito da filosofia, mas igualmente sentida no seio do próprio cristianismo. Ela exerceu forte atrativo sobre sua *teologia* a ponto de levá-la a se afirmar ou em se dizer, não mais referida à maioria da Razão como elogio à autonomia kantiana, mas como uma autêntica teologia hermenêutica com sua força desmitologizante do sujeito abstrato que pensa a Revelação. Pensava-se com isso, ser capaz de distanciar-se da crítica ao idealismo do qual se aproximara na modernidade e, conseqüentemente, de se manter isenta de ser acusada de uma teologia consoante à totalidade tendo como paradigma o sujeito autônomo capaz da ação.

Fato inegável a se ressaltar é que o cristianismo bebeu da *poção mágica* da hermenêutica procedente da ontologia a ponto de associar imediatamente a Revelação à sua estrutura hermenêutica submetendo a Palavra inenarrável à univocidade da interpretação e aos cânones das escrituras reveladas. Desde então sua atenção voltou-se

decisivamente para o estudo exegético-hermenêutico exaustivo das escrituras por meio dos métodos histórico-críticos que, se por um lado cooperaram significativamente para tirar os textos revelados do limbo da literalidade enganosa, por outro, ao situar o texto no seu contexto justificando tal opção em vista da *desmitologização* ou da *dessacralização* das Escrituras sagradas, acabou por olvidar o *inaudito* da Palavra que a faz escapar da história do texto para associar-se à “significância do vestígio de um Passado Imemorial incontível na interpretação ou na compreensão” (LEVINAS, 2009, p.62) . Afinal, as escrituras são antes de mais nada “Santas e não Sagradas Escrituras” (LEVINAS, 1982, p.8-9), pelo fato de elas conterem a duração do instante da inspiração da Revelação como Palavra/amor de Deus na escuta (ética) de outrem.

Em contraste com a perspectiva hermenêutica pós-metafísica, apresenta-se a *sabedoria do amor* embasada no “*transcendentalismo ético*” e na *essência ética* da manifestação (LEVINAS, 2002, p. 128). Com isso, a filosofia da alteridade erigia-se como instância crítica àquela postura ontologizante da compreensão/interpretação do Livro. Ela exerce um papel crítico na medida em que aponta para a nova forma de *tentação da tentação* da teologia hermenêutica. A saber, a tentação de procurar compreender o todo não mais segundo a Razão da Ilustração, mas em referência ao Ser-Neutro. É, pois, o ser que se erige como horizonte a partir do qual tudo recebe sentido. Esse mesmo ser cuja ênfase recai sobre sua *verbalidade* cuja ressonância do verbo ser se diz de maneira genuína na Literatura ou na linguagem Poética ao propugnar a emergência de novos mundos (do texto) possíveis pela leitura que, por sua vez, conduzia o leitor para além desse imediato dado pelo conceito. A Poética viria substituir o Logos naquilo que ele “contém de razão instrumental, técnica, científica, pois o sentido do ser extrapola o da Razão” (HEIDEGGER, 1967, p.89).

O fato é que sob a escuta do outro, a Revelação remete a um cântico dos cânticos – cântico poético, prescritivo, dogmático, moral, cultural, etc. –, porque a Palavra-Revelação calcada nessa voz que vem de além do Ser, melhor dizendo, vem do *Bem para além do ser*, se associa à palavra de outrem bem como à palavra/voz desse Si eleito pelo outro para “falar em nome de outrem” estando sob escuta de sua voz” (LEVINAS, 2011, p.167). Essa Palavra ética pluridimensional significa “um falar com o outro e para o outro na forma coortativa de um Nós” (ROSENZWEIG, 2003, p.353) que, por sua vez, “conduz a palavra a um [ir] adeus” (LEVINAS, 2011, p.164). Essas vozes uníssonas se retiram da História [do Espírito] por uma história [ética] fora da

História a partir da qual Deus pode ser ouvido. Nesse caso, sequer uma *(teo)poética* estaria apta para se apresentar como alternativa à violência e “à *magia* da teologia racional ou liberal que violenta Deus com seus discursos diretos e ostensivos sobre deus” (LEVINAS, 2011, p.194).

Contrário, pois, à *sedução* dessa busca da *essência* ontológica focada na “*linguagem* silenciosa do convite” do ser (LEVINAS, 2009, p.96), tratava-se de ir à *essência* [ética] da voz *inspirada* na escuta/obediência de um ser-único-de-um-corpo-todo-ouvido à palavra, ao mandamento/amor de outrem como expressão de uma *Sabedoria do amor* muito mais antiga e originária do que a Poética inspirada na *Sabedoria grega* e condensada, ultimamente, na ontologia como expressão acabada do *amor à sabedoria*. Na perspectiva do enaltecimento da voz de outrem, a filosofia configura-se em torno da desmedida do amor levada até ao infinito do ser-para-o-outro da proximidade. Entretanto, a *sabedoria do amor* subjacente à filosofia da alteridade exige que se acrescente a ela a tarefa de estar sempre “*ao serviço do amor*” (LEVINAS 2011, p.175). A *desmedida* do amor necessita de ser articulado à *medida* do Discurso a fim de a ética não ser tratada com suspeita, uma vez sem a capacidade de se justificar ou tornar-se justa aos olhos dos que devem ser instruídos pela *sabedoria do amor*.

Nessa esteira, a *Sabedoria do amor* que brota da Palavra de outrem, se apresenta no cenário do pensamento contemporâneo com a pretensão de *desmitologizar* a *sacralização* propalada pela ontologia e pela hermenêutica derivada daquela, pois ambas acabaram reféns da *mitologização* do Ser. O Ser como Neutro paira sobre nossas cabeças como se fosse um deus a inspirar uma nova teologia travestida de *(teo)poética* e que, no entanto, só faz adiar o dizer deus de maneira ético-profético, isto é, um discurso de Deus segundo uma *(teo)profética*.

É, portanto nesse nível que a *sabedoria do amor ao serviço do amor* (LEVINAS, 2011, p.176) contribui decisivamente para que também a *teologia da libertação* possa se libertar da *sedução* da ontologia. Aliás, a esse respeito vale recordar o que diz, surpreendente, Von Balthazar em sua *Teodramática da Ação*.

O homem regenerado em Cristo participa analogamente na liberdade de Cristo: libertado para uma responsabilidade a fim de realizá-la diante d’Ele e do mundo [...] A partir daqui cabe lançar um olhar para assim chamada *teologia da libertação* e fazer notar sua *urgência* e a complexidade de sua natureza. Urgência intrínseca a própria fé e

própria ação que a fé cristã sempre pressupõe. Porém, seu maior risco consiste em tentar *circunscrever num sistema controlável*, a relação entre os dois Adãos e entre a ação terrestre e a do Reino de Deus de modo a cair em uma *nova espécie de racionalismo teológico*. Nesse sentido, tem vigência o axioma tão repetido por Claudel: o que se espera dos cristãos é a *resistência* e a *constância*, e não a vitória. Também seu mestre é um vencedor vencido sobre a terra (BALTHASAR, 1995, p.448.457).

Há de se acrescentar que em vista de se promover o caráter libertário da filosofia, o fato é que na ótica levinasiana não é suficiente fixar-se nos textos e aos contextos nos quais se produzem a violência contra o Rosto do outro e tampouco em voltar-se para o Rosto como aquele que se protegeria da violência a partir de sua cultura e de sua escritura, como se essas fossem a morada de outrem. Antes, urge reorientar a hermenêutica para a ética. Sem esse deslocamento, corre-se o risco de se perder o contato com a palavra viva ou de se abrir mão daquilo que Levinas denomina como Dizer ético. Esse Dizer jamais pode ser substituído por algum Dito, mesmo o dito Poético, pois o “Cântico dos cânticos” (LEVINAS, 2009, p.41) sempre será presidido “pela voz do outro e não pelo delírio do sagrado ou da musa inspiradora do Ser” (LEVINAS, 2011, p. 167).

Do ponto de vista de uma *teologia contemporânea da libertação* isso significa dizer que, se o cristianismo não pretende se entregar ao *encantamento* da libertação letrada como outra forma de *magia*, terá de ser menos hermenêutico-poética e mais pós-ontológico-profética, no sentido de distanciar-se daquilo que a ontologia confere ao termo poética quando ela obriga a fazer o *desvio* do sujeito de fala aos textos, a fim de situar aí a produção de sentido na e pelo Discurso tendo como referência o “mundo do texto”, que é sempre o ser-em-mundo. Afinal, mantendo-se nessa esfera ontológica da linguagem, há sempre o risco de se esvaziar o *sentido profético da palavra* do outro, cuja aproximação, suscita um desenraizamento radical do mundo graças à *inter(pele)ação* ética. Essa, por sua vez tem origem na exposição da pele a outrem. Ela se traduz na responsabilidade como linguagem da exposição, isto é, na linguagem da responsabilidade como eis-me aqui no acusativo do dizer ético, como assevera Levinas.

A este *mandamento* tenso, sem afrouxamento, não pode responder senão “eis-me”, onde o pronome “eu” está no acusativo, declinado antes de qualquer declinação, possuído pelo outro, doente [de amor], idêntico. Eis-me – dizer da inspiração que não é nem dom de belas palavras, nem

dom de cânticos. Adstrição ao dar, com as mãos cheias e, por conseguinte, com a corporeidade (LEVINAS, 2011, p.157)

Além dessa questão, outro motivo para se distanciar do imaginário ontológico-hermenêutico da pós-metafísica de Heidegger se deve ao fato de que naquele horizonte, o que importa, em última instância, quando se lê os textos, é o de reabilitar o *Sagrado* no qual reverbera o silêncio [da voz] do ser e ao qual a linguagem está ao serviço.

Ora, a ontologia tenderá, segundo sua hermenêutica dos textos, a conduzir a Revelação ao *sagrado* quando na verdade o outro é da ordem de uma *(des)ordem* da Palavra, da transgressão da Revelação e, portanto, da ordem de uma aproximação e separação de um Pro-nome Deus, isto é, da lógica da *santidade* que inspira e conduz a um êxodo que se destina ao Santo, a um Deus jamais identificável com um Neutro do Ser. Em função disso, Levinas explicita o sentido original do discurso teológico.

O ponto de interrogação no Dito – alternante de um enigma de um Deus que fala no homem e de um homem que não conta com qualquer deus – contrariamente ao *logos* unívoco dos teólogos é o próprio pivô da Revelação, da luz intermitente (LEVINAS, 2011, p.168).

A teologia que se produz a reboque do *sagrado* em torno da ênfase na *essência* do ser, se tece na contramão da *santidade*, da *essência* ética do outro que o Ser. Há sempre o perigo de, em nome dessa *(teo)poética* e mesmo de uma teologia da libertação muito focada no lugar ou no contexto cultural da fala, o risco de se neutralizar o Santo, a alteridade de outrem e, por antonomásia, a própria descaracterização da subjetividade fora de si, cuja *recorrência* ao Si, se dá pelo o desvio [ético] de si a outrem por meio da responsabilidade radical na qual ressoa a voz de um Deus de Abraão, Isaac, Sara, Rebeca, de Jesus, de Maria e Madalena etc. Na contracorrente, uma outra lógica do discurso teológico como uma *(teo)profética* parece se justificar:

Nosso propósito visa a *narrar a anarquia* e a não-finalidade do sujeito onde se passa o Infinito sob a figura da responsabilidade na proximidade do próximo [...] Consiste em perguntar se a subjetividade não se enunciará mediante um abuso de linguagem [...] que justifica a própria proximidade na qual o Infinito se passa. Que a forma ontológica do Dito não possa alterar a significação do para lá do ser que se mostra nesse Dito, trata-se de algo que decorre da própria contestação desta significação [...] A transcendência do Infinito – exterioridade mais exterior, mais outra que qualquer exterioridade do ser – só se escapa através do sujeito que a confessa ou contesta (LEVINAS, 2011, p.170-171. Grifos nosso).

Eis, portanto, que se a forma ontológica do Dito não pode alterar a significação do para além do ser que se mostra nesse Dito como narrativa de uma anarquia, logo há algo que decorre da própria *contestação* desta significação que não se deixa conformar-se ao discurso poético de Deus. Em outras palavras, toda e qualquer teologia terá de ser uma forma de *contestação*, de *resistência* à supremacia da *sabedoria grega* sobre a *sabedoria do amor*. Embora não se possa negá-la, trata-se de manter-se vigilante à sedução de suas belas palavras ou sua retórica poética a respeito de Deus. Isso porque o Dito ou o discurso teológico é nutrido pela inspiração que vem da diacronia inaugurada pela diaconia ao Outro. Essas são responsáveis pela origem de “um discurso límpido, reto, sem rodeios a respeito do Infinito tal como se cumpre na palavra profética de que o pronuncia” (LEVINAS 2011, p.171).

À guisa de conclusão deve-se recordar que após explicitar o percurso filosófico presidido pelo *transcendentalismo ético* e pela correspondente linguagem da linguagem ética que brota da Lei do outro, Levinas permite reconduzir o problema da teologia para o campo daquilo que ele denomina de um *outramente* Dito. Como se pode notar, é impossível negar que a teologia se situe no âmbito do discurso e, portanto, no terreno do Dito bem como de certa ontologia. Do contrário, seria impraticável referir-se ou justificar-se razoavelmente a assertiva de que o discurso de Deus não se coadune com essa ou aquela forma de *magia*. Entretanto, graças ao percurso ético de seu pensamento, urge manter-nos atentos ao fato de que o filósofo não associe o dito do discurso teológico primeiramente à Ontologia ou à Poética do ser que decorre daquela. Para Levinas, todo Dito tem de estar referido ao Dizer pré-original como forma de “cântico de contestação” (LEVINAS, 2011, p.170). E evidente, esse Cântico [ético] desses outros cânticos que procedem da vida política, social, cultural, religiosa, etc. supõe o imaginário *sapiencial* das escrituras santas na qual a linguagem profética encontra sua *musicalidade* advinda de um Passado Imemorial e da voz do infinito.

Enfim, o *outramente* Dito da teologia deve se valer de seu estatuto próprio conatural à *sabedoria do amor ao serviço do amor*. E se essa se apresenta como mais antiga do que a *sabedoria grega* na qual se enquadra a ontologia, a *sabedoria do amor* não descarta a necessidade da imperiosa tradução em língua grega dessa sabedoria em vista do bem do outro. Nesse caso, a teologia não se desvincula do *serviço do amor* de tal sorte que se, por um lado, há lugar para a *sincronia* (dito) em torno de uma *(teo)poética* essa, por sua vez, deve referir-se continuamente à *inspiração* advinda da

diacronia do Dizer Deus na ética. Entretanto, resguardada a (ana)arquia da diacronia do Passado Imemorial coetânea do Dizer, não se pode deixar de ressaltar a possibilidade de se pensar a conjunção de uma *(teo)profética* “e” de uma *(teo)poética* na forma de um *tangenciamento* gramatical graças à estrutura linguística do Dizer/Dito. Ora, a intriga do Dizer/Dito se opõe terminantemente a tentação das *antinomias* porque aquela se revela avessa a toda forma de totalização (excludente), antiga ou nova, com relação aos discursos de Deus.

Em breves palavras, outra constatação de igual relevância diz respeito às *ciências da religião*, ao fato de ela ter assimilado o método da fenomenologia não ao modo de Husserl, mas ao modo de Heidegger e/ou do estruturalismo. Isso, porém, não as pacifica segundo a lógica analítica, uma vez que a voz de outrem está sempre a intervir como um porvir em meio ao Neutro do ser ou às estruturas da linguagem que prescindem do sujeito alterado pela *inter(pele)ação* do outro. Por isso, outrem irrompe como aquele que convoca a ciência da religião a desviar seu olhar do *sagrado* presente nas religiões a fim “de abrir os ouvidos para a acolhida da voz do Santo” (LEVINAS, 2001, p.72), isto é, à Palavra incontextualizável do outro.

Nessa escuta se revela “o sentido dos sentidos” (LEVINAS, 2009, p.40) presidido pela ética ao qual se deve orientar essa ciência. Graças ao sentido primevo que advém da Palavra-Revelação de um Passado Imemorial, evita-se tratar o outro referindo-o ao Ser/neutro, bem como de “dar primazia à linguagem do neutro como se o ser fosse a *essência* das religiões” (LEVINAS, 1976, p.389). Aliás, diga-se de passagem, “sem a *diaconia* ao absolutamente outro” (Levinas, p.53) o “crepúsculo dos deuses” seria totalmente justificado na contemporaneidade (LEVINAS, 2009, p.41).

Enfim, na ótica da filosofia levinasiana, a ciência da religião deve estar atenta e disposta a descobrir nas religiões aqueles “altares dedicados a outrem” (LEVINAS, 2009, p. 57) que, talvez, com o passar dos séculos tenham ficado escondidos sob os escombros das respectivas culturas e religiões. Talvez por isso, não tenham sido ainda objeto de sua investigação até o momento presente em muitas de suas expressões. Entretanto, essa reabilitação parece ser a condição ética fundante a acompanhar a ciência da religião, caso ela pretenda de fato constituir-se como *ancilar* da linguagem ética da voz de outrem ao invés de corroborar “a instalação de novas idolatrias” no cenário latino-americano e caribenho. Diga-se de passagem, essas rondam as religiões e as ciências derivadas daquelas na contemporaneidade, “sem qualquer odor de

santidade” (LEVINAS, 2001, p.118) devido a exaltação de um sagrado difuso chamado “deus introduzido no circuito da economia” (LEVINAS, 2009, p.42).

REFERÊNCIAS

- DUSSEL, Enrique, *Filosofia da Libertação e exclusão social*. São Paulo: Paulus, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967.
- LEVINAS, Emmanuel. *A l'heure des nations*. Paris: Editions de Minuit, 1988.
- _____. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Bernard Grasset, 1993.
- _____. *De outro modo que se ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2011.
- _____. *Difficile Liberté. Essai sur le judaïsme*. Livre de Poche. Paris: Albin Michel, 1976.
- _____. *Do Sagrado ao Santo. Cinco novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Editions de Minuit, 1982.
- _____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- MORO, Ulpiano Vázquez. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid: UPCM, 1982.
- ROSENZWEIG, Franz. *L'Étoile de la Rédemption*. Paris: Seuil, 2003.
- SOBRINO, Jon. *Jesus, o Libertador. I - A História de Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*. Petrópolis: Vozes, 2001,
- SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.
- _____. *Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico - uma Introdução ao Pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- VON BALTHASAR, Urs Hans. *El problema de Dios en el hombre actual*. Madrid: Ediciones Castilla, 1966.
- _____. *Solo el amor es digno de fé*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2004.
- _____. *Teología de los tres días. El misterio pascual*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000.
- _____. *Teodramática IV. La Accion*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1995.
- _____. *Teodramática. III. Las personas del drama. El hombre en Cristo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1993.
- _____. *Teodramática I. Prolegómenos*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.

**LEI, JUSTIÇA E CULTURA JURÍDICA NO BRASIL: LEGADOS E
PERSPECTIVAS DO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS**
**LAW, JUSTICE AND LEGAL CULTURE IN BRAZIL: LEGACIES AND
PERSPECTIVES OF EMMANUEL LEVINAS'S THOUGHT**

Felipe Rodolfo de Carvalho ¹

Resumo

A modo de uma filosofia que opera colocando tudo em questão, este ensaio procura interrogar sobre a chegada do pensamento de Emmanuel Levinas no Direito brasileiro e sobre a abertura que oferece para pensar a realidade jurídica do País. O que se identifica, então, é que a reprodução de uma imagem edulcorada da brasilidade, fundada num pretenso cordialismo e num suposto paraíso harmonioso das raças, anda a par, e mesmo depende, de um Direito de fachada..., que, na sua geografia jurídica baseada em enclaves fortificados, encobre a dureza-tristeza do cotidiano do Outro, a quem se nega a titularidade de direitos.

Palavras-chave: Lei, Justiça, Cultura jurídica, Brasil, Emmanuel levinas

Abstract/Resumen/Résumé

Like a philosophy that puts everything in question, this essay questions the arrival of Emmanuel Levinas's thinking in Brazilian Law and the openness it offers to think about the legal reality of the country. It is then identified that the reproduction of a sweetened image of Brazilianness, founded on an alleged cordialism and a supposed harmonious paradise of the races, goes hand in hand, and even depends, on a facade Law..., which, in its legal geography based on fortified enclaves, masks the hardness-sadness of the daily life of the Other, who is denied the ownership of rights.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Law, Justice, Legal culture, Brazil, Emmanuel levinas

¹ Doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela USP. Professor da UFMT. Membro efetivo do CEBEL.

1- Prolegômenos

Legados e perspectivas...

Emmanuel Levinas marcou definitivamente o cenário filosófico brasileiro. Sua recepção, no entanto, se espalhou por contextos a princípio talvez insuspeitos, confirmando o destino de toda obra: desengatar-se do seu autor, à espera do acolhimento do seu leitor, destinatário incerto e desconhecido, em cujas mãos, em cujos olhos..., está entregue e dos quais o seu sentido depende enquanto meio pessoal de libertação.

É preciso, então, bem a modo de uma filosofia que opera colocando tudo em questão¹, interrogar sobre a chegada do pensamento de Emmanuel Levinas no Direito brasileiro e sobre a abertura que um tal pensamento escava para pensar a própria realidade jurídica do País.

Situando a filosofia levinasiana num contexto muito específico, que é o contexto jurídico do Brasil, estas reflexões estão orientadas por duas questões centrais: a) *De que modo Emmanuel Levinas impactou o Direito no Brasil?*; b) *Sua filosofia abre alguma perspectiva para pensar o próprio Direito brasileiro em termos de identificação de um perfil?*

2- Legados

Certamente, controverso é o conceito de Direito. Este não é o espaço adequado para tal discussão. Se Levinas impactou o Direito brasileiro ou não, e de que modo o fez, sabê-lo depende de que se tenha claro o que se está a entender neste caso por “Direito”. Para o fim desta análise, admite-se que o Direito em geral, e o Direito brasileiro em particular, como qualquer outro sistema jurídico enraizado na cultura ocidental, apresenta ao menos duas dimensões conjugadas: a dimensão da *práxis* e a dimensão do *pensamento*.

Pode-se dizer, a princípio, que a *prática jurídica* no País ainda muito pouco se deixou repercutir pela filosofia levinasiana. Sim. Aqui e acolá, neste imenso mosaico brasileiro, encontram-se já alguns juizes, advogados, promotores etc. entusiasmados com a ética da alteridade. Uma *práxis* fortemente estruturada e enraizada noutro paradigma, o de um autoritarismo disfarçado numa roupagem liberal, não se muda, porém, com mero entusiasmo. Perigo mesmo há de que uma filosofia revolucionária se transforme em objeto de retórica jurídica, usada como disfarce argumentativo para tomada de posições e decisões...

¹ Cf. especialmente LEVINAS, 1980, 1982, 2003, 2004 e 2012.

O fato, não obstante, é que a prática jurídica, de um modo geral, demora para absorver teorias ou filosofias complexas, que demandariam uma reformulação completa do seu exercício. O Direito, é de conhecimento notório, costuma ser muito mais um instrumento de conservação do *status quo* do que de transformação social...

Como se não bastasse, a tecnificação alarmante do Direito, o primado do positivismo jurídico enquanto ideologia profissional dos juristas, o encapsulamento do operador no processo, nos fóruns, nos tribunais, nas baias advocatícias... tudo isso concorre para que a prática jurídica se reproduza frequentemente, de algum modo, à revelia do refinamento teórico produzido no âmbito da pesquisa universitária...

É, pois, com algum atraso, com uma certa defasagem, e não sem uma inevitável simplificação e uma indesejável perversão, que as reflexões filosóficas costumam se deixar refletir no ambiente prático do Direito.

Levinas muito pouco ainda adentrou esse recinto, ao menos no Brasil. É, pois, no campo do *pensamento jurídico* que Levinas começa, certamente de modo tímido, receber, aqui, algum acolhimento.

Obviamente, a entrada levinasiana neste campo tem se realizado muito mais pelas portas de disciplinas relativamente desprezadas no ensino jurídico, como a *Criminologia*² e a *Filosofia do Direito*³...

Disciplinas propedêuticas, como a Criminologia e a Filosofia do Direito, por não serem disciplinas dogmáticas, costumam ser pejorativamente taxadas no Direito de “perfumarias jurídicas”... como se nelas não estivesse em causa o “Direito propriamente dito”, seja lá o que isso queira dizer...

Se Levinas chega à seara jusfilosófica brasileira, isto se dá por alguma influência exercida por autores lusitanos, a exemplo de Castanheira Neves (2008 e 2012), Aroso Linhares (2007) e António Manuel Hespanha (2005).

Por outro lado, se a filosofia levinasiana se tornou um tema cada vez mais frequente nos Cursos de Direito do País, isto se deve, ao que tudo indica, basicamente a dois fatores: a) ao interesse pela filosofia de Jacques Derrida, que acaba por conduzir inevitavelmente ao pensamento de Emmanuel Levinas, servindo, neste ponto, a obra *Força de lei* (2010) como uma espécie de *ponte* entre os dois autores; b) a um intercâmbio entre filósofos e juristas, como o

² Cf., v. g., LAITANO, 2010 e NUNES, 2017. Devo esta observação a Ricardo Timm de Souza, a quem gentilmente agradeço.

³ Deter-me-ei na recepção levinasiana no campo da Filosofia do Direito por ser esta a área na qual tenho realizado com mais vigor os meus estudos.

acontecido nos últimos seminários internacionais sobre Emmanuel Levinas ocorridos em Belo Horizonte.

Uma pequena curiosidade, aliás. Norberto Bobbio, estabelece, no campo da Filosofia do Direito, uma diferença entre *filósofos com interesses jurídicos* e *juristas com interesses filosóficos*. Neste caso, a incorporação da filosofia levinasiana no pensamento jurídico tem se realizado, preponderantemente, por juristas com interesses filosóficos...

Deste interesse pela obra levinasiana, sobretudo entre juristas dedicados aos estudos de Filosofia do Direito, duas direções parecem ter se entreaberto: a) não só a da necessidade de se *questionar os fundamentos do Direito*; b) mas também a da necessidade de *repensá-lo outramente*.

Neste sentido, pesquisas têm sido desenvolvidas no âmbito jusfilosófico brasileiro no sentido de *pôr o Direito em questão a partir da Ética da alteridade*, procurando ao mesmo tempo *descortinar um pensamento outro sobre o Jurídico*⁴. Isso tem implicado situar Levinas numa contextura muito específica e imprevista, colocando-lhe face a face com autores importantes da Filosofia Jurídica, como Immanuel Kant (2008), Hans Kelsen (2009) e Jürgen Habermas (1997). Isto para não falar do inusitado e extraordinário esforço de colocar em diálogo o pensador franco-lituano com teóricos da Semiótica Jurídica, da Hermenêutica Jurídica e da Argumentação Jurídica, com o intuito de descortinar as mazelas do discurso normativo e de entreabrir uma nova inteligibilidade para a norma jurídica e sua linguagem (*vide* TEIXEIRA, 2018).

Destarte, o trabalho não tem se limitado à pura exegese da filosofia levinasiana, mas avançado na incorporação das suas ideias e dos seus termos éticos ao âmbito jurídico.

Como resultado, é uma concepção ética de Direito, ou de ordem jurídica, o que se tem tentado (re)formular.

3- Perspectivas

Do que foi exposto, percebe-se que, ao menos no Direito, a recepção de Levinas no Brasil nunca se deu de uma maneira simplesmente passiva, contando, antes, com um esforço criativo ou inventivo dos seus intérpretes neste trabalho de transição do ético ao jurídico...

Uma formulação abstrata dos problemas jurídicos tem, no entanto, predominado nesta recepção... Mais recentemente, em todo caso, uma nova perspectiva se tem vislumbrado. Trata-

⁴ Este é o caso das teses de Leonardo Goulart Pimenta (2011), de Carlos Eduardo Nicoletti Camillo (2013) e de Felipe Rodolfo de Carvalho (2017), todas defendidas em Programas de Pós-graduação em Direito.

se de uma *perspectiva concreta*, que procura *pensar o Brasil*, em especial a *realidade jurídica brasileira*, sob o *eco*, ou nos *rastros*, de Levinas⁵.

Emmanuel Levinas dá o que pensar sobre o Direito brasileiro. O que se tem, no horizonte, é a possibilidade de, a partir da alteridade, colocar o próprio Direito brasileiro em questão. Talvez a figura do Outro constitua uma chave de leitura ou de interpretação da singularidade do Direito praticado e pensado em terras pátrias... Como se apenas a nudez dos milhões de rostos brasileiros pudesse pôr a descoberto a natureza deste nosso Direito... Como se apenas a nudez dos milhões de rostos brasileiros pudesse, de algum modo, como lágrima, borrar, ao atravessá-la, a maquiagem do nosso cotidiano jurídico...

De maneira radical, o que se pode descobrir, então, é uma espécie de aliança, ou muito mais: uma espécie de *conluio*, entre um *imaginário mítico* e uma *geografia jurídica*.

Uma atenção redobrada para a realidade precária do Outro que aqui reside é suficiente para desmistificar as falsas crenças no cordialismo brasileiro, que busca erigir o Brasil como exemplo de paz, harmonia e confraternização entre as raças.

O pensamento de Emmanuel Levinas, no seu caráter crítico, põe em questão o mito propalado desde a década de 1930, pelo Estado Novo, que, na ambição de criar uma representação auto-elogiosa da nacionalidade brasileira, amparando-se na obra de Gilberto Freyre, exalta uma “*brasilidade inclusiva e aberta, capaz de integrar em seu interior harmonicamente as diferenças*.” (COSTA, 2007, p. 243).

Mais do que isso, o que se pode, então, constatar é a que reprodução de uma tal *imagem edulcorada da brasilidade* anda a par, e mesmo depende, de um *Direito de fachada*... isto é, de um Direito que encobre a *dureza-tristeza da realidade*...

Este Direito é um Direito que funciona, portanto, em torno de *encobrimentos*... Trata-se de um Direito que encobre o rosto do Outro... Este Direito apresenta peculiaridades. Ele contém uma ideia própria de *lei*, de *justiça* e de *cultura jurídica*.

a) Lei

No Brasil, a lei institui uma igualdade apenas formal entre os cidadãos. Nela se instala uma dupla face: *dura* com os inimigos, *generosa* com os amigos. *Pau que bate em Chico não bate em Francisco*... Nela, quando muito, *justos direitos* se apresentam como *favores* do poder

⁵ Dediquei-me especialmente a ela no capítulo final da minha tese de doutorado. Cf. CARVALHO, 2017, p. 393-415. Propostas outras de inscrição do pensamento de Levinas na realidade concreta do Direito e do Estado brasileiros existem. Cf., v. g., LELIS, 2019.

instituído, que buscam apagar dos seus destinatários a condição de protagonistas da sua história, abafando o grito e o sofrimento das suas insurreições. Como na abolição (cf. SANTOS, 2005, p. 121-122), decretada, feita por decreto legal, o aspecto eminentemente social da legislação, o fato de que não simplesmente se a decreta, mas que, antes de tudo, se a interpela, de modo tal que não há *lei sem interpelação*, *decreto sem reivindicação*, resta esmaecido ou mesmo sufocado.

Tipicamente autoritária e severa para com o Outro, a lei se traduz aí como uma espécie de “generosidade”, um presente nem tanto merecido, fruto da benevolência do poder dirigente para com os mais necessitados. A *dura lex* se “enternece”, requerendo, em compensação, uma postura de débito do favorecido. Outrem – que, assim, parece, a bem dizer, não ter direito algum por natureza, senão aqueles que lhe são “bondosamente” concedidos – se vê instalado num estado de dívida para com aqueles que detêm a prerrogativa de legislar. Concebida como *concessão*, a lei decretada se “dá” perversamente à espera de *gratidão*, instaurando, pois, numa espécie de “doação” com encargo, uma relação subordinada entre uma elite pretensamente dadivosa e uma massa de oprimidos agradecidos (*vide* SANTOS, 2005, p. 130).

Não se constituindo como oriunda de um processo democrático, tampouco como procedente de um verdadeiro ajuste entre os interessados, a lei desponta como ato unilateral da autoridade pública na expectativa de subserviência dos seus “beneficiados”. Lei que recusa a interpelação, ou que nega o seu caráter fundante, que não se faz, pois, à contra-corrente, mas sempre de *mim ao Outro*, e não do *Outro a mim*, é uma lei com *revestimento sem investidura*: lei que reveste as relações sociais sem ser por elas investida.

Como tal, a lei brasileira é também uma “lei fachada”, de fachada, que dá, por assim dizer, um “tapa” na realidade. Tapeia e en-lei-a. Representação de um Direito formal, é forma que esconde e engana, capaz de formalizar direitos dos quais não se pode efetivamente gozar. Lei, nesse sentido, que se compraz em permanecer *letra da lei*⁶. Também aqui: *law in books*... Em que a liberdade simplesmente proclamada mais ou menos tarde acaba por ser percebida como falácia:

Era bom saber se a alegria que trouxe à cidade a lei da abolição foi geral pelo país. Havia de ser, porque já tinha entrado na convivência de todos a sua injustiça originária. Quando eu fui para o colégio, um colégio público, à rua do Rezende, a alegria entre a criançada era grande. Nós não sabíamos o alcance da lei, mas a alegria ambiente nos tinha tomado. A professora, d. Tereza Pimentel do Amaral, uma senhora muito inteligente, creio que nos

⁶ “Vive-se um estado de coisas em que a lei não impregna o cotidiano, e, por isso, remanesce como *letra-da-lei*, enquanto as relações se fazem *apesar-da-lei*” (BITTAR, 2014, p. 9).

explicou a significação da coisa; mas com aquele feitiço mental de crianças, só uma coisa me ficou: livre! livre! Julgava que podíamos fazer tudo que quiséssemos; que dali em diante não havia mais limitação aos progressistas da nossa fantasia. Mas como estamos ainda longe disso! Como ainda nos enleiamos nas teias dos preceitos, das regras e das leis! (BARRETO, Lima *apud* SCHWARCZ, 2012, p. 56)

Uma tal lei que *en-lei-a*, que dá nó na gente miserável do País, força-a, com os recursos de que não dispõe, a “desembolsar a se embrenhar no cipoal das leis, decretos, portarias e recomendações de entendimento impossível ao comum dos mortais” (SANTOS, 2007, p. 35). Sente-se, de fato, que recorrer à lei não vale a pena. Não compensa. É preferível pagar o que não se deve a ter tanta dor de cabeça, o resultado, aliás, de qualquer demanda sempre sendo incerto. À segurança jurídica do burguês contrapõe-se a incerteza do “cidadão enleiado”, que, como Macabéa⁷, acha mesmo que sequer tem direitos, inábil, porque ignorante da lei que o ignora e que requer dele um personagem ignorante, para mencionar nem ao menos *um*:

A precariedade do conhecimento dos direitos civis, e também dos políticos e sociais, é demonstrada por pesquisa feita na região metropolitana do Rio de Janeiro em 1997. A pesquisa mostrou que 57% dos pesquisados não sabiam mencionar um só direito e só 12% mencionaram algum direito civil. Quase a metade achava que era legal a prisão por simples suspeita. A pesquisa mostrou que o fator mais importante no que se refere ao conhecimento dos direitos é a educação. O desconhecimento dos direitos caía de 64% entre os entrevistados que tinham até a 4ª série para 30% entre os que tinham o terceiro grau, mesmo que incompleto. (CARVALHO, 2008, p. 210)

A lei brasileira segrega, separa e recorta. Modelando o espaço das cidades, modela também a esfera da cidadania⁸. No seu estilo presuntivamente “cordial”, procura, ou procurava, talvez até recentemente, conservar uma hipotética isenção quanto a qualquer tipo de tratamento preferencial ou discriminatório, optando, no seu liberalismo importado, pelo uso da forma tipicamente moderna da abstração e da generalidade legal: “(...) nada melhor, para dar lustre às pessoas e à sociedade que formam, do que as ideias mais ilustres do tempo” (SCHWARZ, 2007, p. 18). Lustra-se a realidade; neutralizam-se as resistências.

A manifestação aparentemente neutra da lei, pelo menos desde o período republicano, tende para uma igualdade... formal e ilusória. O silêncio da lei, que, na concepção jurídica moderna, abre espaço para que os agentes individuais busquem o sucesso próprio, atua, aqui,

⁷ “A datilógrafa vivia numa espécie de atordoado nimbo, entre céu e inferno. Nunca pensara em “eu sou eu”. Acho que julgava não ter direito, ela era um acaso. Um feto jogado na lata de lixo embrulhado em um jornal. Há milhares como ela? Sim, e que são apenas um acaso. Pensando bem: quem não é um acaso na vida?” (LISPECTOR, 1998, p. 36)

⁸ Sobre o papel segregador da legislação urbana na cidade de São Paulo, cf. CALDEIRA, 2000, p. 215-231.

como modo de legitimar, à guisa de omissão legislativa, práticas negadoras da alteridade que se reproduzem no interior intocado das relações sociais.

De tal modo concebida, a legislação brasileira resulta por sofrer de uma alta dose de desconfiança. Temida nalguns casos, noutros é recebida com certa suspeição. Leis cosméticas, leis que maquiam um problema sem buscar resolvê-lo ou ao menos minorá-lo, leis de fachada, dão a sensação de se tratar muito mais de exibição jurídica do que de solução real. Daí mesmo a falta de credibilidade que as assolam, já que forte a convicção social da possibilidade de driblá-las ou de que qualquer tentativa do seu acionamento estaria de antemão condenada ao fracasso.

Tudo concorre, nesse sentido, para uma ideia de lei que encobre a realidade cuja reprodução deve se dar a seu próprio despeito, num funcionamento próprio que encontra na não-intromissão, no indiferentismo, na omissão de caso pensado, o seu principal motor. Em torno da lei, funda-se, então, uma cultura jurídica que encontra no *silêncio* a sua base legal (SCHWARCZ, 2012, p. 79).

Encobrir a realidade é já abafar o escândalo, num modo propriamente jurídico de se retirar, de não pôr as mãos à obra, mas de lavá-las, já indiferentes, ao que ocorre no cotidiano. Às margens silenciosa e sinistramente toleradas da lei, constroem-se cidades sem cidadania onde se é permitido matar... Faixas de relaxamento moral, nelas os vingadores de sangue têm livre trânsito. É precisamente nos espaços de Direito ausente que a violência procura brechas e se instala. No âmago do Direito brasileiro, a sua própria contradição.

b) Justiça

Enquanto isso, as instituições de justiça, con-centradas na cidade oficial, à distância da cidade clandestina, além de cegas, fazem ouvidos moucos ao ab-surdo...⁹ Como Pererico, personagem de Murilo Rubião (2010, p. 76-89), o “cidadão enleiado”, vindo de longe em

⁹ Pesquisa feita por Gislene Aparecida dos Santos nos dá um exemplo típico da insensibilidade do Poder Judiciário em face do absurdo de certas práticas enraizadas no cotidiano brasileiro. Analisando alguns casos jurídicos ocorridos em São Paulo entre 2003 e 2011, constatou a pesquisadora a tendência da justiça no sentido de desclassificar os atos de racismo para injúria racial ou mesmo de não considerar existente qualquer tipo de crime. Implícito estaria aí o “desejo de que a raça ‘não conte’”, que se traduz em recusa da existência de “(...) um sistema no qual a raça opera para a manutenção de privilégios, criação de hierarquias, para a diferenciação, discriminação e exercício de poder”. Ao negar a ocorrência de casos de racismo ou ao desqualificá-los para injúria racial, de gravidade jurídica menor, a própria justiça brasileira operaria, portanto, no sentido de prolongar e vulgarizar o imaginário social difundido, que vê na “brasilidade” a expressão de uma extraordinária fraternidade entre as raças. Cf. SANTOS, 2015.

direção ao tribunal, está arriscado a sequer ser atendido, preso na zona de indiferenciação que é a fila e no interior da qual o tempo propriamente não corre mas desfila como uma eternidade.

Espaço da justiça? Espaço não-permitido, espaço não-franqueável, não obstante pretensamente aberto a todos... Coisa de cidadão de primeira classe, o não-cidadão adentra o recinto da justiça pelas portas do fundo... Impedido de reivindicar os seus direitos (pela carência de recursos, pela falta de tempo, pelo desconhecimento da lei, pela má ou inexistente assistência jurídica, pelo medo abstrato do processo, pela desconfiança de que não dará em nada, pelo receio de perder a causa...), é reclamado com frequência na condição de acusado.

Justiça? Conhece-a como a ante-sala da prisão, a qual, destituída das comodidades de quem entra pela porta da frente, resta mobiliada apenas com o sisudo e inconfortável banco dos réus. Na justiça se passa apenas depois de se ter passado pela polícia... Sua causa começa como um caso policial.

E a sua causa? Parece, de algum modo, ser julgada por contumácia, à revelia, sem direito de defesa... O tribunal como um teatro, uma encenação, uma re-presentação... O réu está de antemão condenado. Como um estigma, não pode se desvencilhar da condenação prévia. Os inquéritos arbitrários começam com a identificação do rosto... Já um convite a matar... O pobre, o negro, o esfamelado, que não tem rosto, porque está retratado na ficha criminal, no retrato falado, ocupa o assento de acusado apenas para repetir a lição.

Se uma possibilidade se abre na atualidade para que o não-cidadão, o cidadão exilado, cidadão clandestino, formule a rogo próprio sua petição, instando a justiça a abrir as portas, não é, porém, sem quaisquer dificuldades ou problemas que tal ocorre. Resultado inevitável do atravessamento da soleira judiciária é a recaída no anonimato processual, que faz do nome constante da peça inicial um dado insignificante. Consulta-se o processo quase sempre pelo número da causa, e não pelo nome da parte...

Consumidores da justiça, a bem dizer usuários do sistema judicial, os “novos jurisdicionados” abarrotam a justiça com suas causas insignificantes, suas causas *pequenas* (e não pequenas *causas*...), instigando não a sensibilização, mas a irritação de certos magistrados. *Raios! De que vale a pena litigar por valores tão desprezíveis!?* Mais do que nunca, a justiça requer escalões e juizados especializados... Afinal, o que tem mesmo a ver a causa do “Seu Zé” (Ninguém!?) com as causas conspícuas das grandes corporações e sociedades empresariais (sempre de responsabilidade limitada...)?

Organizada sistemicamente, a justiça processa suas demandas atenta ao que se distingue e ao que se repete. Porque componentes de uma massa indiferenciada, despersonalizada na sua própria existência anônima, o “cidadão enleiado”, sem diferença, é

lançado na vala dos julgamentos repetitivos... Sem meios de furar a fila, ou de rasgar o tempo jurídico que não passa, ao contrário daqueles que podem em seu benefício exclusivo contraí-lo (liminares, cautelares etc.) e distendê-lo (recursos, exceções etc.), está compelido a executar as virtudes da paciência, ou suplicar, como João Grilo, neste País de “cordiais”, não à justiça, mas à misericórdia.

Por outro lado, como *justiça* aqui se confunde, na lição de Lima Barreto, com *chicana*, como a justiça aqui não só *tarda* mas *falha*, resta, também, o apelo à *vingança*. Contra a justiça institucional, instala-se, então, em seus expedientes informais de resolver as coisas por própria conta, a “justiça” com as próprias mãos...¹⁰

c) Cultura Jurídica

Na realidade brasileira, tudo concorre ao final para o estabelecimento de uma cultura jurídica que nega ao Outro a condição de titular de direitos. Classificado como “vagabundo”, “delinquente”, “preguiçoso”, Outrem aparece como não merecedor de direitos em geral, tampouco de direitos *humanos*.

No fundo, ressurgem vetustos preconceitos, como o de Louis Couty (1871-1891), agora disseminado contra todo grupo que reivindica proteção jurídica especial, no sentido de que “o negro, no Brasil, não quer senão uma facilidade, senão um direito que é o de não fazer nada” (*apud* SANTOS, 2005, p. 95). Como tudo se vê de viés, sem se encarar de frente, não é o meu direito, mas o direito do Outro que se me apresenta como privilegiado. A verdade que descreve a natureza arbitrária do direito do Eu é invertida para desconsiderar a natureza legítima do direito do Outro.

Pintado de “bandido”, estereotipado como símbolo do mal, tirado para o lado de fora do conjunto da humanidade, fica fácil dele extrair a dignidade de pessoa e a dignidade de cidadão. Mas aqueles que denunciam como injustos os direitos conferidos a prisioneiros, a réus, a trabalhadores, como também a mulheres, a negros, a índios etc., são muitas vezes os mesmos

¹⁰ “Em 1987 e 1988, o PNAD [Programa Nacional de Amostra por Domicílios] fez uma primeira pesquisa nacional sobre a vitimização, sobre as pessoas que teriam sido vítimas de crimes, de ofensas criminais. Fez também uma pesquisa sobre as imagens e a crença que a população tem na justiça. Foram pesquisadas as pessoas que declararam haver se envolvido em algum tipo de conflito: civil, criminal, conflitos relativos à propriedade, à terra, conflitos de vizinhos etc. A pesquisa indagava como as pessoas haviam resolvido esses conflitos. (...) na área criminal 72% das pessoas declararam não terem recorrido à justiça. O que significa essa elevada taxa? Significa muitas coisas, entre as quais: ter aceitado a ofensa, ter socializado o dano e se conformado com o prejuízo pessoal, ou tentado resolver o problema por outros meios que não os oficiais. Entre esses que declaravam não ter recorrido à justiça, perguntava-se como haviam resolvido o conflito, disseram: ‘Resolvemos por conta própria’. O que significa ‘por conta própria’? Deixo isso a cargo da imaginação do leitor” (ADORNO, 1996, p. 261-262).

que gozam de vantagens tributárias... isenções... incentivos..., resultantes de alianças insidiosas muito bem aproveitadas entre o capital e ocupantes de funções públicas no Estado. O pão que se tem não se retira da própria boca. Reconhecer direitos ao Outro é já entregar parte dos seus. Os *direitos do Outro* ameaçam os *meus direitos*¹¹. É preciso contestá-los!

Conclui-se, assim, que o quadro é de um Outro cujo reconhecimento jurídico é na maior parte das vezes apenas formal. Carente de direitos subjetivos específicos, com frequência é oprimido na forma de repressão, de poder de polícia ou de medidas higiênicas que o afastam do círculo daqueles que gozam livremente de privilégios jurídicos, tornando-o, quando muito, destinatário de normas das quais não assume a posição simétrica de autor.

4- Considerações finais

Como se pode perceber, no campo jurídico, aqui no Brasil, o pensamento de Emmanuel Levinas tem chegado talvez ainda muito modestamente, adentrando nem tanto a sua prática mas muito mais o espaço teórico concentrado nas universidades, sobretudo no âmbito da Pós-Graduação.

Em todo caso, percebe-se logo se tratar de uma reflexão profunda e fecunda, capaz não só de fornecer uma conversão paradigmática, que reorienta a ideia moderno-ocidental de Direito em direção ao sentido mais próprio do humano, mas ao mesmo tempo de lançar uma luz exterior sobre a dramaticidade do Direito praticado e pensado em *terra brasiliis*.

O legado levinasiano abre, pois, uma perspectiva inédita de se pensar o perfil característico do Direito brasileiro.

Noutras palavras, a *ética* de Emmanuel Levinas oferece uma *ótica* pela qual é possível identificar e explicar alguns traços marcantes da realidade jurídica do País.

Nesta dura e triste realidade, uma clara demarcação entre o Eu e o Outro se realiza juridicamente. Porque apenas os *meus bons direitos* são tidos por certos e indubitáveis, os *direitos do Outro* são, então, encarados como incertos e duvidosos... O *ego*, detentor de direitos exclusivos, repleto de vantagens, incentivos e isenções, só é capaz de enxergar em *alter* a falsa imagem de um *privilegiado*.

¹¹ “Pode-se perguntar, contudo, se uma das coisas que se pretendia obter com a exploração desse ‘absurdo’ não seria a afirmação dos privilégios daqueles que articulavam o discurso. Não é difícil ler nas falas contra os direitos humanos a preocupação de grupos sociais que se sentem restringidos em seu arbítrio e ameaçados por mudanças sociais” (CALDEIRA, 1991, p. 172).

Do Outro é preciso de todas as maneiras se afastar... símbolo e causa da insegurança e do medo alastrados. O meu *conjunto de direitos* edifica-se, assim, como uma espécie de *zona jurídica impermeável* por intermédio da qual eu me protejo do contato sempre alérgico com o Outro.

O Direito constrói, em resultado, uma *geografia jurídica* baseada em *enclaves fortificados*. Quanto mais direitos eu tenho, mais protegido estou. Trata-se, então, de conquistar mais e mais direitos *para mim* e negar mais e mais direitos *para o Outro*...

Como desafio, o pensamento de Emmanuel Levinas coloca, enfim, a necessidade de colocar e recolocar incessantemente esta realidade jurídica concreta em questão, para que também se possa, em consequência, e como exigência, ensaiar respostas para os seus problemas.

5- Referências bibliográficas

ADORNO, Sérgio. Violência e racismo: discriminação no acesso à justiça penal. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; QUEIROZ, Renato da Silva (Orgs.). **Raça e diversidade**. São Paulo: EdUSP, 1996.

BITTAR, Eduardo C. B. O Decreto nº 8.243/2014 e os desafios da consolidação democrática brasileira, **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, n. 203, ano 51, p. 7-38, jul./set. 2014.

CAMILLO, Carlos Eduardo Nicoletti Camillo. **O conceito de Direito em Emmanuel Levinas: a alteridade e o primado da Ética como fundamentos do sistema jurídico**, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo**. 2. ed. São Paulo: Ed. 34/EdUSP, 2000.

_____. Direitos humanos ou “privilégios de bandidos”? Desventuras da democratização brasileira, **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 30, p. 162-174, jul. 1991.

CARVALHO, Felipe Rodolfo de. **Outramente: o Direito interpelado pelo rosto do Outro**, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. 10. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

COSTA, Sergio. **Unidos e iguais?** Anti-racismo e solidariedade no Brasil contemporâneo, Pensamiento ibero-americano, n. 1, p. 231-250, 2007.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, vs. 1. e 2.

HESPANHA, António Manuel. **Cultura jurídica europeia**: síntese de um milênio. Florianópolis: Boiteaux, 2005.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. 2. ed. rev. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2008.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Tradução de João Baptista Machado. 8. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

LAITANO, Grégori Elias. **Por uma criminologia do encontro**: um ensaio. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

LELIS, Davi Augusto Santana de. **Ensaio sobre a atuação estatal**: a política pública capaz de alteridade e uma análise do PRONAF como política pública de ética primeira. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.

LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser o más allá de la esencia**. Tradução de Antonio Pintor Ramos. 4. ed. Salamanca: Sígueme, 2003.

_____. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto, Evaldo Antônio Kuiava, Luiz Pedro Wagner e Marcelo Luiz Pelizolli. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **Ética e infinito**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. **Humanismo do outro homem**. Tradução de Pergentino S. Pivatto (Coord.). 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Totalidade e Infinito**: ensaio sobre a exterioridade. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LINHARES, José Manuel Aroso. **O Dito do Direito e o Dizer da Justiça**: diálogos com Levinas e Derrida, Themis: Revista de direito, a. 8, n. 14, p. 5-56, 2007.

LISPECTOR, Clarice. **A hora da estrela**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

NEVES, A. Castanheira. **O direito hoje e com que sentido?** O problema atual da autonomia do direito. 3. ed. Lisboa: Piaget, 2012.

_____. O direito interrogado pelo tempo presente na perspectiva do futuro. In: NUNES, António José Avelãs; COUTINHO, Jacinto Nelson de Mirando (Coords.). **O direito e o futuro: o futuro do direito**. Coimbra: Almedina, 2008.

NUNES, Leandro Gornicki. **Teoria da culpabilidade e alteridade**: um novo fundamento ético-material para a responsabilidade penal. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

PIMENTA, Leonardo Goulart. **Difícil justiça**: a relação entre justiça e direito a partir do pensamento de Emmanuel Levinas. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

RUBIÃO, Murilo. A fila. In: **Obra completa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do “ser negro”**: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

_____. Nem crime, nem castigo: o racismo na percepção do judiciário e das vítimas de atos de discriminação, **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 62, p. 184-207, dez. 2015.

SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão**. 7. ed. São Paulo: EdUSP, 2007.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**: cor e raça na sociabilidade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SCHWARZ, Roberto. As ideias fora do lugar. In: **Ao vencedor as batatas**: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. 5. ed. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2007.

TEIXEIRA, Marina Araújo. **A totalidade do direito**: um estudo sobre a violência discursiva da norma jurídica. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

LEVINAS NA FILOSOFIA BRASILEIRA: LEGADOS E PERSPECTIVAS
LEVINAS AT BRAZILIAN PHILOSOPHY: LEGACIES AND PERSPECTIVES

Gregory Rial

Resumo

O presente artigo analisa como a chegada do estrangeiro Emmanuel Levinas impactou a filosofia brasileira. Sem a pretensão de uma reconstituição histórica, fazemos uma crítica a certas apropriações, destacamos alguns futuros desafios e propomos uma metodologia crítico-responsiva para lidar com a obra levinasiana a fim de que as pesquisas não se deixem levar por um entusiasmo superficial pelos conceitos do autor.

Palavras-chave: Filosofia, Levinas, Crítica

Abstract/Resumen/Résumé

This article analyzes how the arrival of foreigner Emmanuel Levinas impacted Brazilian philosophy. Without pretending to be a historical reconstruction, we criticize certain appropriations, highlight some future challenges, and propose a critical-responsive methodology for dealing with the Levinasian work so that research does not get carried away by a superficial enthusiasm for the author's concepts. .

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Philosophy, Levinas, Critics

A tarefa de discutir em um texto os aportes e ecos filosóficos dos estudos levinasianos é um verdadeiro desafio. Isso porque falamos de um autor cujo pensamento tem sido cada vez mais apropriado pela academia filosófica – e não só ela! – nas *terras brasilis*. Nosso objetivo então não será o de traçar uma linha histórica, mas de perseguir alguns rastros das pesquisas levinasianas e, a partir deste rastreio, analisar como este filósofo, ainda muito desconhecido, tem *alterado* nossa forma de filosofar. Levinas é um *outro*, e seguindo sua própria noção de alteridade, podemos começar pensando que a chegada deste *outro* é desejo e sofrimento, ferida e fruição (LEVINAS, 2011, p. 36), é uma entrada de ruptura no esquematismo do sujeito.

No caso em questão, a chegada de Levinas no Brasil é desconcertante e, ao mesmo tempo, deliciosa. Isto porque todos os estudiosos do pensamento levinasiano vivem uma relação ambígua com a obra do autor de deleite e lágrimas. Deleite, pois existe um vasto mundo a descobrir: a epistemologia levinasiana fora do Ser e do logos certamente amplia nosso campo de reflexão e nos permite explorar novas perspectivas argumentativas. Mas é também uma relação de lágrimas porque há questões de ordem técnica, idiomática, editorial que dificultam nossa apreensão.

Assim, nesta reflexão metafilosófica procuraremos esboçar alguns dos percursos já trilhados e outros que estão por vir. Nossa intenção é perscrutar os modos como o estrangeiro Levinas foi acolhido na filosofia brasileira e como sua obra impõe um desafio de pensar outramente, de subverter as lógicas da totalidade que são, por vezes, inerente ao próprio fazer filosófico.

A chegada do estrangeiro

A filosofia brasileira talvez reproduza em seu microcosmo o que vivenciamos no macro da história de uma nação. Da mesma forma que somos um país miscigenado, que a partir do cruzamento das culturas europeia, africana e indígena produzimos algo original nosso, a filosofia tupiniquim seja, em certa medida, uma miscigenação de correntes e pensadores, com uma ressalva para a forte influência europeia sobre a nossa produção filosófica. Na análise do filósofo brasileiro Paulo Margutti Pinto (2014, p. 397), a tradição brasileira preza por um filosofar exegetico. Estaria nesta exegese as originalidades de nossa produção acadêmica? Ele continua provocando que a academia brasileira devesse, talvez, investir na produção de uma epistemologia própria para prosseguir um fazer original.

Nesta miscelânea de pensamentos e de releituras, de estudos, teses e exegeses procuramos observar como a chegada do pensamento de Levinas reverberou um filosofar que de alguma forma responde às demandas da cultura brasileira. Do ponto de vista histórico, os primeiros escritos levinasianos começam a chegar na década de 80, quando alguns estudantes de pós-graduação retornam da Europa – mais precisamente da França, Itália e Alemanha – com suas teses doutorais sobre Levinas. Destacam-se neste momento Luis Carlos Susin e Ulpiano Vasquez Moro na teologia, Ricardo Timm de Souza e Pergentino Pivatto na Filosofia.

As primeiras tentativas brasileiras de enfrentar o pensamento de Levinas foram no sentido de fazer uma exegese e uma hermenêutica. Alguns dos conceitos do franco-lituano eram completamente novos para o ambiente filosófico, mesmo entre os europeus. Ricardo Timm de Souza (2019, p. 234) comenta que na própria Europa havia “por um lado, uma aceitação bastante considerável em ambientes como as letras, a teologia e a pedagogia; por outro, uma enorme dificuldade de compreensão por parte da filosofia”. Da mesma forma no Brasil os ambientes teológicos foram mais rápidos em absorver a filosofia de Levinas, possivelmente por ela usar uma linguagem que a aproxima da linguagem religiosa – traços de seu pensamento judaico.

A apropriação filosófica de Levinas deu-se sobretudo pelo impacto da Filosofia da Libertação. A noção levinasiana de Rosto foi uma das que mais se popularizou graças a assimilação de Dussel que identificou o *visage* com o rosto do pobre latino-americano. Susin relata que, ao chegar de Roma, toma conhecimento de que as traduções de Dussel do francês ao espanhol, as primeiras que os brasileiros tiveram contato, convertiam *visage* em Rosto. Susin revela que a sua tese pode ser escrita em português o que o levou a ensaiar algumas primeiras traduções de Levinas diretamente do francês e comenta a dificuldade de se traduzir o termo levinasiano:

Por exemplo, como traduzir não só literalmente mas com seu sentido original, a palavra tão importante *visage*? Não “rosto” e nem “face”, mas o substantivo “olhar” me pareceu o mais justo. Inspirei-me em Renato Teixeira, “Romaria”: como não sei rezar, só queria mostrar meu olhar, meu olhar! Mas como aqui chegaram antes as traduções de Enrique Dussel e ele insistia em “rosto”, a minha sugestão, que está em uma nota de rodapé de minha tese, não progrediu. Mas permaneço com minha convicção: *visage* é o “olhar que me olha”, que está face a face mas não se confunde com as linhas do rosto, provém da transcendência do outro. (SUSIN, 2019, p. 229).

O entusiasmo com a noção de Rosto e a necessidade contextual de se engrossar as fileiras de um pensamento engajado teve reflexos nas compreensões, por vezes superficiais, deste conceito central. A plasticidade que o Rosto encontrava em Dussel não era prevista por Levinas, para quem “uma nuca é um rosto”. Ao mesmo tempo, outras noções importantes

para auxiliar na compreensão profunda do que de fato era o Rosto na obra levinasiana foram menos trabalhadas nestes primórdios, como por exemplo a noção de justiça e de bem além do Ser. Note-se que a leitura de *Totalité et Infini* dominou o cenário das produções sobre Levinas. O texto, por ter maior acesso, foi trabalhado em ensaios e artigos que tentaram esmiuçar uma compreensão geral para servir de base a estudos futuros. Apenas posteriormente obra *Autrement qu'être...* foi tomada em consideração de modo mais sistemático e atualmente percebe-se que apenas uma leitura pancrônica dos escritos levinasianos é capaz de sorver a densidade de sua filosofia.

Nesse certame, a noção de Outro acaba tendo um peso real nos estudos iniciais por se tratar de uma categoria ausente das discussões morais ainda muito centradas na tradição kantiana. No entanto, como afirma Sebbah, existe uma certa caricatura do que de fato significa a palavra Outro em Levinas. Ele diz que “é necessário reafirmar com força que outrem não é, segundo esse pensamento, hipostasiado como uma entidade que acabaria sendo abstrata à força de ter sido tanto magnificada; uma entidade que, além disso, seria a própria bondade. Outrem é sempre este ou aquele outro em sua singularidade” (SEBBAH, 2018, p. 199).

Outro conceito menos levinasiano – o de alteridade – também teve impacto no Brasil. Em muitos textos e manuais de filosofia, Levinas é abordado como filósofo da alteridade. Esta palavra, entretanto, não é das mais preferidas de Levinas. Talvez por evocar um aspecto genérico – e Levinas se esforça por descolar do pensamento do neutro. Talvez porque alteridade se refira a tudo que é outro com relação a mim colocando humanos e coisas no mesmo patamar compreensivo. Fato é que a ideia de uma *filosofia da alteridade* soou bem na academia brasileira. Mas a compreensão do que de fato significava a alteridade no pensamento levinasiano foi amadurecendo paulatinamente e as leituras romanceadas e cristianizadas de Levinas foram cedendo à dureza da sua escrita hiperbólica, sendo substituídas por análises mais cômicas do peso da ética.

Aliás, Ética foi outro conceito que teve repercussões no Brasil. *Ética da alteridade*, inclusive, foi a forma que mais se falou de Levinas no começo dos anos 90 conforme análise da bibliografia brasileira de Levinas. Assim como as noções de Rosto, alteridade e outro foram amadurecendo, a palavra Ética também passou por um refinamento no léxico levinasiano. Muito presente nas produções da área da educação, o conceito de “ética da alteridade” levinasiana colocou em discussão as possibilidades e os papéis dos atores educativos no processo de reconhecimento das alteridades. Esta passagem pela pedagogia e ciências afins

propôs uma transição da pedagogia do mesmo para uma pedagogia da alteridade segundo a qual o ensinar deve ser, acima de tudo, um ensinar a encontrar o Rosto, superando a mentalidade tecnicista que, em geral, permeia os planos de ensino. Curiosamente, esta incursão na pedagogia é algo já original da leitura brasileira de Levinas, uma vez que na obra levinasiana encontra-se pouquíssimas referências a esse tema. Em *Difícile Liberté* a parte VI, especialmente os quatro últimos capítulos, se destacam como sendo diretamente textos pedagógicos, mas ainda assim muito restritos ao contexto do ensino confessional judaico. Fato é, que a chegada de Levinas para a educação não é um acontecimento pequeno. As duas primeiras edições brasileiras do Seminário Internacional Emmanuel Levinas em 2006 e 2008 tiveram como tema “Levinas e a Educação” e contemplaram as interpelações éticas para a educação no Brasil. Pivatto apresenta as problematizações que Levinas permite fazer à área da educação:

É possível pensar a educação, o homem e o ser de outra forma? A meu ver, o esforço teórico de Levinas abrange e aprofunda tais questões essenciais. A questão primordial não seria a disjunção entre ser e/ou nada; mas estaria na questão: por que há mal e não antes bem? Mas que bem? Perseverar no ser seria bem? O impulso vital de todo ser que leva à luta pela sua manutenção e expansão, procurando, por todos os meios, privilegiar seu ser e evitar o seu fim, não seria bem? E será possível silenciar a pergunta: tal visão de educação não estaria na origem da agressão, da violência, dos privilégios, da guerra e da morte do outro? Não há ali uma visão de ser e de educação ligada ao mal? Por outro lado, surge outra questão: a educação estaria na contramão da senda do ser, pelo esforço em diminuir seus ímpetos de agressão e de violência? (PIVATTO, 2019, p. 262).

Deve-se ainda considerar que o conceito de “ética como filosofia primeira” teve boa repercussão nas teses e artigos científicos da década de 90 e de 10 do século XX. Este também foi um conceito lapidado pela maturação das reflexões filosóficas passando de uma compreensão simplista da Ética como fundamento metafísico para uma Ética como condição primeva da significação. Um importante texto que demarcou esta guinada para a nova semântica da ética foi o livro “Sabedoria de amar” (2005), de Nilo Ribeiro Junior. Nesta obra, problematiza-se a concepção levinasiana de Ética e tenta-se recolocar a discussão da “filosofia primeira” no patamar do sentido. Já na introdução, ele adianta:

Como o leitor poderá constatar ao longo deste estudo, insistiremos que no pensamento “ético” levinasiano há um distanciamento do significado que a palavra “ética” tem assimilado no contexto da filosofia ocidental como “ciência do *ethos*” ou como “conjunto de normas do agir”. O autor não está preocupado com a distinção entre “ética” e “moral”. Sua intenção se nucleia em torno da tentativa de encontrar o significado da ética para além da ética ocidental e da ontologia que a fundamenta. (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 14).

Ele insiste que a ética levinasiana não pretende ser pragmática, mas “foge dos padrões estabelecidos pelas filosofias éticas clássica e contemporânea” (ibidem), reafirmando a

postura de Levinas de não encarar questões candentes do momento, mas de procurar algo da ética que subjaz o drama humano no decorrer da história. Nilo Ribeiro Junior recupera nessa obra a periodização didática feita por Ulpiano Vasquez Moro no artigo *A teologia interrompida*. Embora esta periodização seja útil para fins didáticos, ela vem sendo substituída por uma leitura pancrônica, ou seja, não compartimentada do pensamento levinasiano. Este método, a nosso ver, possibilita uma melhor percepção do crescente ético e, ao mesmo tempo, nos lança no vértice da espiral levinasiana – espiral que não tende a um fim, mas que evoca a infinição do Infinito.

Outros interesses dos filósofos brasileiros ultimamente são as noções de corpo e sensibilidade em Levinas, com especial destaque para as produções do GT Levinas da ANPOF, dos estudantes da Universidade Federal de Santa Maria e do Grupo de Pesquisa Estudos Levinasianos e Alteridades de Belo Horizonte que tem aprofundado esta questão de forma fenomenológica, procurando encontrar em Levinas a formulação de uma subjetividade sempre mais encarnada e menos idealizada. Da mesma forma, a filosofia do direito tem se enriquecido com o modo levinasiano de se pensar a justiça e o direito a partir da entrada do terceiro na intriga da relação ética. O tema da justiça, inclusive, foi trabalhado durante o III Seminário Internacional Emmanuel Levinas, em 2017, que despertou o interesse de juristas e pesquisadores da área do Direito para o autor franco-lituano. O evento que colocou o binômio “amor e justiça” para o debate, recobrou o lugar da justiça na obra levinasiana:

Se a justiça é fundamentalmente estrangeira à toda relação dual e, em particular à relação amorosa, ou amante, ela não se deixa expulsar, longe disso. “É preciso a justiça”, como martela Levinas: sua “necessidade” não é da ordem prescritiva e ela não designa mais uma necessidade lógica ou ontológica. Ela é necessária, a justiça, porque ela está sempre aí como uma solicitação irreprimível. (BENSUSSAN, 2018, p. 16-17).

Por fim, destacamos a recente busca pela filosofia política de Levinas que corresponde a um anseio mais profundo dos brasileiros de significar a experiência necropolítica dos últimos tempos. Os acirramentos ideológicos e as disputas narrativas tem feito pensar sobre o *locus* do debate político para o qual Levinas contribui ao pensar uma política investida pela ética e pela responsabilidade e ao inaugurar um *humanismo do outro homem*. A pergunta, então, passa a ser pelo sentido da política e não apenas pela melhor forma de se operar a política. A respeito dessas possibilidades de interlocução com a filosofia política, Carrara enumera pelo menos seis:

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. 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. (CARRARA, 2010, p. 170-171).

Uma última observação talvez fosse necessária antes de prosseguirmos nossa análise, a fim de completar esse quadro da chegada do estrangeiro Levinas: é preciso falar sobre as traduções. De acordo com a bibliografia oficial de Levinas no Brasil elaborada pelo CEBEL – Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos existem seis obras traduzidas ao português brasileiro: *Humanismo do outro homem* (1993), *Da existência ao existente* (1998), *Do Sagrado ao Santo* (2001), *De Deus que vem a ideia* (2002), *Novas interpretações talmúdicas* (2002), *Quatro leituras talmúdicas* (2003) e *Entre nós* (2005). Destas, as que tiveram maior circulação foram o *Humanismo*, *De Deus que vem a ideia* e *Entre nós* – as três traduzidas por Pergentino Stefano Pivatto e seu grupo de pesquisa na PUC RS e publicadas pela Editora Vozes que tem maior distribuição no país. Pivatto destaca que no trabalho de tradução de Levinas “manter as nuances que o autor imprime ao seu pensamento em busca da saída para o novo, preservar a unidade de estilo, dos conceitos básicos e das formulações originais foi uma constante sempre presente, embora nem sempre conseguisse a expressão ideal” (PIVATTO, 2005, p. 9).

O trabalho de Pivatto e seu grupo de pesquisa possibilitou maior publicidade a Levinas que passou a ser estudado em outros círculos filosóficos do Brasil e ultrapassou os liames da Filosofia. Atualmente a abordagem do pensamento levinasiano acontece de forma interdisciplinar e o interesse por seus escritos aumenta a cada dia. As obras *Totalité et Infini* e *Autrement qu’être ou au delà de l’essence* tem traduções editadas em Portugal e, especialmente esta última, acabam tendo uma circulação menor. Por essa razão, nota-se a ausência da virada ética levinasiana em muitas das pesquisas da década de 90, fato que tem sido minorado pela entrada do texto no Brasil e pelos minicursos e evento que procuram resgatar o pensamento do *outro modo que ser*.

A obsessão da linguagem

Ao visualizar o impacto da chegada deste estrangeiro sob a ótica da produção acadêmica e dos temas que mais mobilizaram as pesquisas brasileiras, passaremos a discutir três questões que

devem ser colocadas diante do atual trabalho com os textos de Levinas. Estas questões pretendem pro-vocar, ou seja, chamar a atenção dos leitores e estudiosos para algumas situações que permeiam o trabalho acadêmico.

1) A primeira destas questões diz respeito a um entusiasmo não crítico e não rigoroso diante da filosofia levinasiana. É verdade que as questões sociais pungentes quase que nos obrigam a procurar pensadores e ideias que salvaguardem o direito dos outros especialmente dos mais pobres. Mas seria reducionista aplicar Levinas de forma rápida e não criteriosa. A ideia de alteridade e de outro são sedutoras num momento em que a sociedade brasileira começa a silenciar de forma institucional aqueles que são *outros*. No entanto, a relação com o outro necessita ser bem entendida, caso contrário transformamos a densa filosofia levinasiana num lugar comum, numa retórica filosófica ou num argumento panfletário. Um caminho para superar esta apropriação ingênua seria o enfrentamento da questão de fundo de Levinas. Mais que desenhar uma “ética da alteridade”, seu objetivo foi o de desconstruir uma primazia – a do logos – dando espaço para que outra ordem se abrisse – a da exterioridade, do Infinito, da ética – que é uma ordem que ordena uma obediência ao próximo, uma ordem que vem de uma escuta de alhures.

Ora, esta compreensão do projeto filosófico levinasiano retira o autor do lugar comum de “filósofo da ética” para confirmá-lo como “filósofo da significação”. O problema do sentido do humano, ou seja, daquilo que confere significado, razão, direção à existência dos humanos é o problema central. A filosofia levinasiana é uma forte denúncia às pretensões de colocar o sentido da existência em formulações teoréticas (de uma corrente filosófica, de uma teologia ou de uma ideologia política). Vive-se e se existe como humano *para-o-outro*: esta é a significação. E todo o trabalho de Levinas foi, portanto, o trabalho de descrever de modos esta significação se manifesta, sempre resguardando a altura da relação com o próximo que jamais poderá ser tematizada. Partindo do pressuposto que a linguagem é o que inaugura o mundo propriamente humano, Levinas elabora uma filosofia da linguagem altamente disruptiva porque subverte a estrutura da linguagem formal. Ele chama a atenção para uma linguagem anterior ao logos, uma linguagem que é da ordem da imediação do corpo e por isso linguagem ética.

Ademais, também aqui incorre-se na tentação de usar das noções levinasianas em sentido metafórico o que desconsideraria o esforço fenomenológico do autor de descrever a

experiência humana. Ao fazer emergir uma linguagem ética como significação pré-original do humano – e ao formalizar esta significação na expressão *um-para-o-outro* em *Autrement* – o autor não está no campo de uma teo-poética, tentando ornamentar com belas palavras uma determinada compreensão de humanidade. Ele, no fundo, constrói uma teo-profética, tão real quanto o ar que se respira. Na filosofia da significação levinasiana o que acontece é a constatação de um fato que, por vezes, não damos tanta atenção. Seduzidos pelo brilho dos conceitos e das invenções da cultura não nos atentamos para o fato de que nossa existência já está *alterada* pelos outros e implicada de uma responsabilidade que nos concerne. O que ele faz, portanto, é quebrar a magia deste feitiço do logos e reposicionar nossa atenção: é essa passividade diante de qualquer ser que se faz próximo, é esta absoluta desproteção que me faz um humano verdadeiramente humano e não a minha capacidade de pensar e decidir racionalmente.

2) Em razão deste esforço de erigir uma teo-profética da significação, outra questão surge nos estudos levinasianos: a questão da linguagem. Não poucas vezes a interpretação da obra de Levinas fica defasada porque há uma tentativa de lê-la com um olhar logocêntrico, quando na verdade esta obra deve ser escutada como uma Palavra. Se procurarmos um encadeamento lógico-sistemático como uma cortesia do autor, encontraremos pouco. A escrita assistemática e hiperbólica, que embala o leitor numa espiral em que se perde o começo e o fim, este estilo escriturístico rabínico e talmudista que diz e se interrompe, que se desdiz e de novo diz é um desafio que precisamos enfrentar se pretendemos uma filosofia *levinasiana* e não apenas uma exegese.

A linguagem que surge em *Autrement*, o estilo enigmático e indireto desta obra, não são apenas engenharias literárias, mas uma condição. O que costumeiramente chamamos de *virada ética* só é possível graças à *virada linguística*. Por virada linguística em Levinas – é mister justificar – entendemos não a inauguração do problema da linguagem, pois desde o início o problema da relação com o outro foi tratado como um problema linguístico, mas trata-se de uma virada porque em *Autrement* acontece a subversão da estrutura ontológica da linguagem – algo que Levinas já previa em *Totalité et Infini*. Opondo-se aos estruturalistas e esvaziando o formalismo linguístico que qualquer valor metafísico, Levinas permite-se uma linguagem da *diferença*, ou da *diférance* na fidelidade a Derrida.

A questão da linguagem torna-se, enfim, uma verdadeira obsessão ao pesquisador de Levinas: como escrever sem trair o autor? É possível sistematizar suas ideias? Defendemos que a sistematização é possível e necessária para fins didáticos, mas defendemos também que o Dizer da obra de Levinas jamais poderá ser substituído por um encadeamento de ideias e conceitos. Assim nos posicionamos porque a apropriação de Levinas por um pesquisador passa por uma compreensão sistemática e orgânica do seu pensamento e, ao mesmo tempo, pela própria impossibilidade de fechá-lo em sistema. O que nos redime desta traição a Levinas é a ideia da anfibologia do *Dizer* e do *Dito* esmiuçada em *Autrement*, ou seja, o Dizer se trai no Dito de uma forma tal que o Dito não consiga englobar o Dizer em sua sintaxe. Noutras palavras, se conseguirmos sistematizar o pensamento levinasiano sem torná-lo um *kerigma*, se dermos conta de ordenar suas ideias sem categorizá-las, se conservarmos esta linguagem ferida já teremos feito um excelente trabalho.

3) Possivelmente, é esta obsessão da linguagem, esta inquietação que o texto levinasiano nos impõe, que faz surgir a terceira questão frente aos estudos levinasianos: como tornar aplicável a filosofia levinasiana? Curiosamente, esta questão sempre é levantada durante qualquer palestra ou minicurso a pessoas não experientes no autor. Essa reação ao que nos parece vem de um escândalo. Em sentido bíblico, a etimologia de escândalo remonta a uma pedra de tropeço, obstáculo, pedra que faz tombar. O escândalo levinasiano é duplo: primeiro que sua filosofia parece impossível de ser concretizada porquanto ela denuncia o atual ordenamento social completamente contrário ao que ele propõe, em segundo, porque esta ideia de um compromisso ético anterior à liberdade nos faz, literalmente, cair em si, como a pedra de tropeço que faz tombar ao escancarar nossa posturas individuais frente a urgente fome do outro. Logo, ao leitor que não deseja encarar este escândalo, resta dois posicionamentos: ou o de ficar com a razão ornamental da escrita levinasiana considerando-a algo muito bonito, porém irrealizável ou a de considerar sua obra uma espécie de paroxismo metafórico, ou seja, de agonia filosófica pronta a morder a própria cauda.

Perceba-se que tais equívocos vem de uma incompreensão do que de fato é possível fazer com a obra de Levinas. Se alguém espera encontrar um esquema como o de Kant, de uma moral normativa ou mesmo encontrar fundamentos legislativos para uma posterior normatividade, ficará decepcionado. Ele mesmo alertou para esta impossibilidade quando afirmou: “a minha tarefa não consiste em construir a ética; procuro apenas encontrar-lhe o sentido” (LEVINAS, 2007, p. 73). Esta filosofia da significação ética não é uma tentativa de edificar qualquer

filosofia moral, mas trata-se da abertura de um campo semântico ético, da inserção de um léxico com valor filosófico para se interpretar situações reais. É como se disséssemos que Levinas não escreveu seus textos para que fossem aplicados, uma vez que “nem toda filosofia necessita ser pragmática” (ibidem), mas que servissem de inspiração a posteriores aplicações.

Dito de outro modo, Levinas não nos dá um caminho de ação, mas nos inspira algo, nos esboça uma direção sem, contudo, contorná-la com clareza. Parece-nos que esta impossibilidade de aplicar rapidamente o pensamento de Levinas é o que permite que tais ideias circulem de forma tão ampla por comunidades acadêmicas tão distintas. A elasticidade de Levinas que o leva das faculdades de filosofia às faculdades de teatro, que o faz ser estudado entre juristas e psicanalistas, entre teólogos e pedagogos provém da obra inacabada, do fato de ser um pensamento não sistematizado. Logo, retornado à questão “é possível aplicar Levinas?” responderíamos: não só é possível, como necessário, desde que se mantenha a distância crítica com o desejo do autor de que seu trabalho seja uma metaética e não uma doutrina moral.

Inspiração e porvir

A partir destas provocações, ensaiamos um caminho necessário a quem almeja aventurar-se pelas sendas levinasianas. O primeiro passo é desencantar o autor e criticá-lo por meio do diálogo com outros autores de outras áreas. Esta é a única possibilidade para que a filosofia levinasiana faça algum sentido real fora dos estritos círculos filosóficos que o leem. Constantemente, temos ouvido sobre Levinas em áreas inusitadas que partem de uma leitura crítica. Destaca-se aqui o trabalho de Judith Butler que nas obras *Relatar a si mesmo* (2015) e *Corpos em aliança* (2018) questionou Levinas por desconsiderar o complexo contexto histórico-social que enquadra a relação dual e condiciona a linguagem ética, uma vez que tais enquadramentos agem sobre os *corpos* – o signo desta linguagem pré-original. O trabalho de Butler e de outros críticos como o sutil Derrida em *Violence et métaphysique* (2016), o elegante Ricoeur de *Autrement* (2008) e *Soi-même comme un autre* (2014), o ousado Žižek de *On belief* (2012) e o feroz Badiou da *Ética* (1995) faz com que a obra de Levinas não seja tomada com ingenuidade e entusiasmo, mas permaneça filosófica – aberta, questionável e imperfeita. Conhecer as críticas e criticar o pensamento de um autor é um passo decisivo para se manter as possibilidades de operação deste pensamento, caso contrário, esgota-se o pensamento e ele não significa mais nada.

Outro passo seria o de elaborar uma epistemologia levinasiana, ou seja, uma forma de elaboração do conhecimento filosófico ao modo de Levinas. A epistemologia sem logos e sem epistémé, esvaziada de qualquer pretensão englobante, permite-nos entrever uma sabedoria do amor. Filosofia como sabedoria do amor e não como amor a sabedoria, amor sem eros... não foi isto que previu Levinas (2010, p. 131)?

Falar de uma sabedoria do amor é falar de um aprendizado que passa por uma experiência muito carnal, no âmago do empírico, na verdade implosão do empírico, pois o empírico ainda seria narrável: o amor ético é uma experiência nua e imediata. Trata-se de aprender da proximidade, de se extrair da experiência do amor ético uma sabedoria da carne (RIBEIRO JUNIOR, 2009). Isto não significa partir para uma apofânsis filosófica, um silenciamento contemplativo do conceito que perde o seu sentido. Levinas não nega o teorético, mas o subordina à ordem do amor que pressupõe a justiça como discurso – retorno do Dito já perpassado pelo Dizer:

Ali está a origem do teorético, ali nasce a preocupação com a justiça, que comporta julgamento e comparação, comparação daquilo que, em princípio é incomparável, pois cada ser é único, cada outrem é único. Nesta necessidade de se ocupar com a justiça, aparece esta ideia de equidade sobre a qual está fundada a ideia de objetividade. Há em certo momento, necessidade de uma “pesagem”, duma comparação, dum pensamento, e a filosofia seria, nesse sentido, a aparição da sabedoria a partir do âmago desta caridade inicial: ela seria – e não brinco com as palavras – a sabedoria desta caridade, sabedoria do amor. (LEVINAS 2010, p. 131).

Ter esta dimensão presente no estudo Levinas significa também uma certa interpelação ética: eu, leitor de Levinas, sou responsável por este Levinas que leio. Devo aprender algo com esta responsabilidade, por exemplo, a de não categorizá-lo, a de despossuí-lo de meus poderes, a de ser capaz de escutá-lo mesmo que ele me decepcione. Esta atitude torna-se um gesto metodológico audaz e inédito que procura a epifania do Rosto do filósofo sem contextualizá-lo. O Rosto é significação sem contexto – diz Levinas (2015, p. 10).

Queremos então com estas duas atitudes – a do desencanto e da epistemologia levinasiana – reforçar que o estudo de Levinas não pode prescindir de uma metodologia específica, metodologia esta que poderíamos denominar como “crítico-responsiva” por ter em Levinas UM critério de leitura e não o único e por, ao mesmo tempo, nos tornamos eticamente responsáveis pelos outros por meio da pesquisa e do manuseio de suas obras.

O inédito do profetismo diante da barbárie

Estas observações conduzem-nos ao fim desta reflexão fazendo-nos pensar sobre a urgência de Levinas diante da barbárie. Levinas é um alerta sobre a constante tentativa de encobrimento do Outro pelas narrativas que visam excluí-lo. O momento exige de nós respostas menos automatizadas e mais pensadas, respostas responsáveis e não meramente reativas. Este autor exige paciência e esta é uma virtude difícil num momento de desmantelamento das instituições, de perda de direitos, de enfraquecimento da democracia. A sombra do autoritarismo ronda e Levinas é uma testemunha – um sobrevivente como afirma Sebbah (2018, p. 200) – do que uma visão de mundo autoritária é capaz de fazer. Por isso, trazer Levinas para a cena acadêmica é mais que uma questão de justiça a um filósofo tão central do século XX e tão desconhecido: é uma questão de sobrevivência. Aplicar o pensamento levinasiano não é apenas pelo deleite filosófico, mas pela urgência de manter viva a capacidade de dialogar. Deixar que a filosofia levinasiana interpele outras áreas para além da Filosofia é ousar inspirar outros saberes em vista da justiça e do bem.

Mas esta aplicação – e nós bem defendemos aqui – não deve ser simplista. Não se trata de uma transposição de ideias, mas de um procedimento criterioso cujo rigor necessita de uma compreensão profunda dos principais conceitos como Rosto, Infinito, Responsabilidade, Substituição. A esta compreensão segue-se uma exegese, ou seja, uma interpretação pancrônica dos horizontes de sentido abertos pela obra levinasiana. Por fim, e somente aí, seria possível discutir e aplicar o pensamento de Levinas. De forma organizada, o que propomos ao longo deste ensaio é que os estudos levinasianos tenham em conta três atitudes que constituiriam o método crítico-responsivo da filosofia levinasiana:

1. Compreensão hermenêutica da obra – entendimento básico dos conceitos fundamentais como Outro, Rosto, Ser, Há, Passividade, Proximidade, Vulnerabilidade, Responsabilidade, Infinito, Testemunho, Ética, Profetismo, Glória, Santidade, Justiça, Bem, Além-do-ser, Significação etc;
2. Exegese pancrônica – leitura não isolada dos escritos explorando as possibilidades de significação dos textos a partir de um olhar total do seu projeto filosófico, identificando a linguagem ferida e mantendo aberta esta ferida estilística como uma fenda pela qual se conserva o Dizer do autor sem totalizá-lo em um Dito;

3. Discussão transdisciplinar e aplicação rigorosa – ousar pensar *com* Levinas questões importantes com fidelidade ao autor, mas com a elasticidade que ele permite ao colocá-lo em diálogo com outros pensadores de áreas que também ultrapassem a Filosofia: Direito, Literatura, Psicanálise, Comunicação Social, Teologia, Ciências sociais e Ciências Políticas, Economia etc.

Longe de ser um cânone, esta nossa proposição pretende garantir que a filosofia levinasiana conserve seu potencial de ser um crivo, um critério, uma advertência, um interdito à atividade filosófica. O método crítico responsivo recoloca o valor destas pesquisas no campo da relevância: são relevantes não apenas pela qualidade dos temas, mas porque procuram responsabilizar-se pelos outros, especialmente os mais pobres. E se hoje somos capazes de contemplar o legado de tantos estudiosos que se esforçaram por interpretar, sistematizar didaticamente e inaugurar uma tradição levinasiana brasileira, lançamos nosso olhar para o futuro ansiosos para que este pensamento da alteridade fecunde outros pensamentos e produza algum fruto de justiça e de paz.

Referências

BADIOU, Alain. **Ética**: um ensaio sobre a consciência do mal. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

BENSUSSAN, Gerard. Amor, Justiça, Perdão. In: RIBEIRO JUNIOR, Nilo. RIAL, Gregory. et al. **Amor e justiça em Levinas**. São Paulo: Perspectiva, 2018. p. 15-26.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**. Tradução Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Tradução Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CARRARA, Ozanan Vicente. **Levinas**: do sujeito ético ao sujeito político. Aparecida: Santuário, 2010

DERRIDA, Jacques. Violência e Metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. In: _____. **A escritura e a diferença**. 2 ed. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2016.

HUTCHENS, Benjamin. **Compreender Levinas**. Tradução Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Tradução José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. **Difícil Libertad**. Tradução João Haidar. Madrid: Caparrós Editores, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Tradução Pergentino Steffano Pivatto et al. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**: diálogos com Philippe Nemo. Tradução José Gama. Lisboa: Edicoes 70, 2010.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**: ensaio sobre a Exterioridade. Tradução José Pinto Ribeiro. 3 ed. Lisboa: Edições 70, 2015

MARGUTTI PINTO, Paulo. Sobre a nossa tradição exegética e a necessidade de uma reavaliação do ensino de Filosofia no país. **Kriterion**, v. 55, n. 129, Belo Horizonte, jan.-jun. 2014, p. 397-410. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v55n129/24.pdf>> Acesso em 10 set. 2019.

PIVATTO, Pergentino Stefano. Pensar com Levinas: Klinger Scoralick entrevista Pergentino Pivatto. **É: Revista Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 22, Juiz de Fora, jun. 2019, p. 238-269. Disponível em: < <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/issue/view/1338>> Acesso em 25 jul. 2019.

PIVATTO, Pergentino Steffano. Apresentação. In: LEVINAS, E. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Tradução Pergentino Steffano Pivatto et al. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 9-15.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. **Sabedoria da carne**: Uma filosofia da sensibilidade ética em Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2019.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. **Sabedoria do amor**: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2005.

RICOEUR, Paul. **O si mesmo como um outro**. Tradução Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

RICOEUR, Paul. **Outramente**: leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emanuel Levinas. Petrópolis: Vozes, 1999.

SEBBAH, François-David. Da ética do prisioneiro à ética do sobrevivente. In: RIBEIRO JUNIOR, Nilo. RIAL, Gregory. et al. **Amor e justiça em Levinas**. São Paulo: Perspectiva, 2018. p. 189-203.

SUSIN, Luis Carlos. A respeito da recepção de Levinas no Brasil: encontro com Luiz Carlos Susin. **É: Revista Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 22, Juiz de Fora, jun. 2019, p. 228-233. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/27450>> Acesso em 25 jul. 2019.

TIMM DE SOUZA, Ricardo. O tempo certo está aí. **É: Revista Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 22, Juiz de Fora, jun. 2019, p. 234-237. Disponível em: < <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/issue/view/1338>> Acesso em 25 jul. 2019.

ZIZEK, Slavoj. **O amor impiedoso (ou Sobre a crença)**. Tradução Lucas Mello Carvalho Ribeiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

A PAIXÃO DO SI MESMO

LA PASSION DU SOI

Didier Franck

Resumo

Investigando o intrigante problema da subjetividade, o texto recorre às noções levinasianas que confirmam o sofrimento do eu - deposto de sua condição substantiva para declinar-se como um si. Associando à ideia de paixão, Levinas provoca uma reflexão sobre o que de fato é a significação do humano.

Palavras-chave: Paixão, Subjetividade, Si mesmo

Abstract/Resumen/Résumé

Enquêtant sur le problème intrigant de la subjectivité, le texte recourt à des notions lévinasiennes qui confirment la souffrance du soi - dépossédé de sa condition substantielle pour décliner en tant que soi. Associé à l'idée de passion, Levinas provoque une réflexion sur ce qu'est le sens de l'humain.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Passion, Subjectivité, Soi même

L'être, telle est la thèse "ontologique" de Levinas, ne reçoit pas son sens d'un moi pensant ou voulant mais la transcendance de l'être s'accomplit dans ma substitution aux autres. La substitution où s'exacerbent la persécution et l'accusation, n'est donc pas la détermination de l'être du moi mais, au sens verbal et selon une formule où la négation résonne d'une manière exceptionnelle, unique, "le fait de *non-être*", "le non-être de l'être"¹. La substitution n'est pas non plus l'attribut d'un moi substantiel et "c'est son unicité exceptionnelle dans la passivité ou la Passion de Soi, qui est cet événement incessant de sujétion à tout, de substitution, le fait, pour l'être, de se déprendre, de se vider de son être, de se mettre 'à l'envers', et, si on peut dire, le fait d' 'autrement qu'être', sujétion qui n'est ni néant, ni produit d'une imagination transcendante."² Le "me voici", répondant de tout et de tous plus que tous puisque "être soi — condition d'otage — c'est toujours avoir un degré de responsabilité de plus, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre" (LEVINAS, 1994, p. 106), ce "me voici" que signifient le mot *je* et la substitution aux autres par où le soi se vide de lui-même, en accomplit donc la récurrence et cette dernière, pour rappeler une proposition sur laquelle il convient d'insister, est "l'ultime secret de l'incarnation du sujet" (LEVINAS, 1994, p. 116).

Pourquoi ? Si le corps trouve sa possibilité dans le pour-autrui sous l'espèce du donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche, alors c'est dans la substitution comme emphase, hyperbole ou exaspération du pour-l'autre que réside la possibilité du corps, son ultime secret aussi puisqu'il ne relève pas de la lumière de l'être. La kénose du sujet est incarnation. Partant, faut-il penser, ainsi que le suggère l'usage des majuscules, que la "Passion de Soi" qui est l'événement du sujet entretient un rapport avec celle du Fils ? Plus précisément, y a-t-il une relation entre la kénose du Fils qui "possédant forme de Dieu ne s'attacha pas à être égal à Dieu mais se vida de lui-même, prenant forme de serviteur et devenant semblable aux hommes" et la kénose du sujet se vidant de son être, entre le Fils qui, "ayant pris figure d'homme, s'abassa lui-même, devenant obéissant jusqu'à la mort et à la mort sur la croix" (Philippiens, II, 6-8) où il mourut pour nous et ma responsabilité pour autrui qui va jusqu'à répondre de celui qui me persécute ? Y a-t-il une relation entre le Fils qui s'incarne et qui "a exécuté le juste jugement de Dieu sur nous les hommes en se mettant lui-même en tant qu'homme à *notre place* et en acceptant de laisser retomber *sur lui-même*, à notre place, le

¹ "La substitution", in Revue philosophique de Louvain, 3/1968, p. 502 et "Langage et proximité", in En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p. 234.

² *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, p. 149. D'une version à l'autre du même texte, Levinas a remplacé "le fait de *non-être*" par "le fait d' 'autrement qu'être'".

jugement auquel nous étions condamnés” (BARTH, 1960, p. 244) entre le Fils de Dieu qui se substitue à nous pour notre justification et le *Je* qui confère un sens à l’être en se substituant à tous les autres ?

Avant de tenter de répondre à ces questions, il est nécessaire d’en autoriser la position en montrant qu’elles ne sont nullement étrangères à la pensée de Levinas. D’une part, affirmant que “le persécuté est ex- pulsé de son lieu et n’a que soi à soi, rien dans le monde, où poser sa tête” (LEVINAS, 1975, p. 155), il fait tacitement référence à une parole de Jésus selon laquelle “les renards ont des tanières et les oiseaux du ciel ont des nids; le Fils de l’homme, lui, n’a pas où poser la tête.” (Matthieu, VIII, 20; Luc, IX, 57-58). La passion du persécuté, du sujet, est donc, une fois au moins, décrite en empruntant aux évangiles qui rapportent celle du Fils. D’autre part, évoquant la kénose qu’il “accepte absolument”, Levinas ajoute : “je dis du visage du prochain ce que le chrétien dit probablement du visage du Christ...!” (LEVINAS, 1984, p. 56-57), visage d’au- trui qui, m’assignant à une responsabilité dont je n’ai jamais eu l’initia- tive, m’identifie du dehors. Ou encore, la qualification de la responsa- bilité pour autrui de “passion, absolue en ce qu’elle est saisissante sans a priori aucun” (LEVINAS, 1974, p. 130) ne vaut-elle pas aussi pour celle de Jésus-Christ ?

Dans une conférence qui, contemporaine des analyses de l’énigme, de la trace, de la proximité et de la substitution, en reprend nombre de formulations, après avoir précisé qu’il ne partage pas la foi en l’incar- nation de Dieu dont, dit-il avec autant de scrupules que de tact, “les dimensions ultimes m’échappent sans doute”, Levinas commence par faire ressortir deux des “multiples significations que suggère la notion d’Homme-Dieu”. (LEVINAS, 1991, p. 69). Quelles sont-elles ? Il y a “l’idée d’une humiliation que s’inflige l’Être suprême, d’une descente du Créateur au niveau de la Créature, c’est-à-dire d’une absorption dans la Passivité la plus pas- sive de l’activité la plus active” et, “comme se produisant de par cette passivité poussée dans la Passion à sa dernière limite, l’idée d’expia- tion pour les autres, c’est-à-dire d’une substitution : l’identique par ex cellence, ce qui est non interchangeable, ce qui est l’unique par excel- lence, serait la substitution elle-même.” (LEVINAS, 1974, p. 139). La question est alors de savoir si la passion du soi peut être dissociée de celle du Fils ou, pour le dire autrement, si ce qui appartient à la théologie et à la révélation chrétien- nes peut être reconduit à la seule philosophie. “Je veux donc me de- mander”, dit Levinas, “jusqu’à quel point ces idées qui valent incondi- tionnellement pour la foi chrétienne ont une valeur philosophique : dans quelle mesure elles peuvent se montrer dans la phénoménologie”

(LEVINAS, 1974, p. 70), dans quelle mesure par conséquent elles peuvent être déthéologisées ou, suprême paradoxe, disjointes du seul Jésus de Nazareth.

La transcendance ne saurait se montrer sans déranger l'ordre triomphant, victorieux, du phénomène. Qu'est-ce à dire sinon qu'elle y apparaît sans l'éclat de l'apparaître : humblement ? "Se manifester comme humble, comme allié au vaincu, au pauvre, au pourchassé — c'est précisément ne pas rentrer dans l'ordre. Dans ce défaitisme, dans cette timidité n'osant pas oser, par cette sollicitation qui n'a pas le front de solliciter et qui est la non-audace même, par cette sollicitation de mendiant et d'apatride n'ayant pas où poser sa tête — à la merci du *oui* ou du *non* de celui qui accueille — l'humilié dérange absolument; il n'est pas du monde" (ibidem). L'humilité, la kénose, est donc la modalité ambiguë par laquelle la transcendance s'insinue dans l'immanence sans jamais s'y résorber ou dissoudre³. Cette ambiguïté, une fois encore, s'accomplit comme trace de l'infini depuis lequel signifie le visage d'autrui, auquel répond le désir en tant que pensée pensant au delà de sa capacité. Mais pour nourrir ce désir, "l'Infini ne peut s'incarner dans un Désirable, ne peut, infini, s'enfermer dans une fin. Il sollicite à travers un visage. Un Tu s'insère entre le Je et le Il absolu. Ce n'est pas le présent de l'histoire qui est l'entre-deux énigmatique d'un Dieu humilié et transcendant, mais le visage de l'autre. Et nous comprendrons alors le sens insolite — ou qui redevient insolite et étonnant dès que nous oublions le murmure de nos sermons — nous comprendrons le sens étonnant de *Jérémie* 22, 16 : 'Il faisait droit au pauvre et au malheureux... Voilà certes ce qui s'appelle me connaître, dit l'Eternel'" (LEVINAS, 1991, p. 74).

Il est donc absolument essentiel à l'intrigue de l'infini que celui-ci jamais ne s'incarne dans ou selon un présent daté de l'histoire et que le Il sollicite le désir du Je à partir du Tu. En outre, cette intrigue à trois ou trinité de la sainteté est pré-originellement antérieure à la sainte Trinité puisque l'incarnation du Fils comme kénose de Dieu suppose la kénose du soi propre à toute incarnation humaine en général. Faut-il alors en conclure que ce que la théologie chrétienne tient pour "le mystère des mystères" (LEVINAS, 1991, p. 69) peut être décrit par la seule phénoménologie ou mieux comme ce qui en elle tranche sur elle et vient l'interrompre ?

³ Sur "la Kénose ou l'humilité d'un Dieu consentant à descendre jusqu'aux conditions serviles de l'humain", cf. "Judaïsme et kénose", in *A l'heure des nations*, p. 133 et sq. où Levinas, après avoir renvoyé à l'épître aux Philippiens, affirme aussitôt que cette humilité a "sa pleine signification dans la sensibilité religieuse juive".

Il est impossible de répondre sans tenter de reconduire la substitution à la philosophie. Kénose du sujet se vidant de son être pour autrui, l'incarnation, pensée jusqu'au bout, est l'événement même de la substitution voire de l'expiation pour les autres si celle-ci réunit identité et altérité. (LEVINAS, 1974, p. 151). Récapitulant l'examen de "la notion de Dieu-Homme", de la "transsubstantiation du Créateur en créature" (LEVINAS, 1991, p. 74), Levinas peut alors affirmer que "le fait de s'exposer à la charge qu'imposent la souffrance et la faute des autres pose le soi-même du Moi. Moi seul, je peux sans cruauté être désigné comme victime. Le Moi est celui qui, avant toute décision est élu pour porter toute la responsabilité du Monde. Le messianisme, c'est cet apogée dans l'Être — renversement de l'être 'persévérant dans son être' — qui commence en moi." (LEVINAS, 1991, p. 76).

Le moi est-il alors d'essence messianique ? Commentant une page du traité talmudique *Synhedrin* où il est question du nom du messie et qui "comporte peut-être une pointe antichrétienne" (LEVINAS, 1976, p. 115), après avoir examiné les premières réponses rapportées pour en conclure que "le judaïsme, tendu vers la venue du Messie, dépasse déjà la notion d'un Messie mythique se présentant à la fin de l'histoire pour concevoir le messianisme comme une vocation personnelle des hommes" (LEVINAS, 1976, p. 118), Levinas en vient à la parole de Rav Nachman selon laquelle : "S'il est d'entre les vivants, c'est alors Moi. Car il a été dit (Jérémie 30, 21) : 'Son chef sera issu de son propre sein et son souverain sortira de ses propres rangs'" (ibidem).

Quel lien peut-il donc y avoir entre un verset qui annonce le temps où Israël ne sera plus soumis à un roi étranger et la proposition selon laquelle le messie, c'est moi ? "Le texte de Jérémie" poursuit Levinas en soulignant "l'audace" de son interprétation, "concerne une époque où la souveraineté reviendra en Israël. Le Messie, c'est le prince qui gouverne de manière à ne plus aliéner la souveraineté d'Israël. Il est l'intériorité absolue du gouvernement. Existe-t-il une intériorité plus radicale que celle où le Moi commande à lui-même ? La non-étrangeté par excellence — c'est l'ipséité. Le Messie est le Roi qui ne commande plus du dehors — cette idée de Jérémie est menée par Rav Nachman jusqu'à son aboutissement logique. Le Messie, c'est Moi, Être Moi, c'est être Messie" (LEVINAS, 1976, p. 120)⁴.

⁴ Cf. "La trace de l'autre", in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 196, où Levinas soutient que le moi "est dans sa position même de part en part responsabilité ou diaconie, comme dans le chapitre 53 d'Isaïe."

De quel moi s'agit-il ? Si comme le dit un verset d'Isaïe à propos du serviteur de Dieu, — verset cité dans la discussion et dont, remarque Levinas avec une touche d'ironie, “la prophétie semble si précise aux chrétiens” (LEVINAS, 1976, p. 118) —, “ce sont pourtant nos maladies dont il était chargé, nos souffrances qu'il portait” (Isaïe, LIII, 4), alors le moi qui prend sur soi les souffrances des autres, le Je dont l'identité est substitution, est messie. “Le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres définit l'ipséité même. Toutes les personnes sont Messie.” Ou encore, première version d'une formule dont nous connaissons déjà la seconde, “le Messianisme n'est que cet apogée dans l'être qu'est la centralisation, la concentration ou la torsion sur soi — du Moi. Et, concrètement, cela signifie que chacun doit agir comme s'il était le Messie” (LEVINAS, 1976, p. 120). L'événement messianique n'a donc pas eu lieu une seule et unique fois et si on entend par Israël “l'humanité de l'Humain”, une “catégorie” voire “une certaine notion d'universalité”⁵, alors l'extraordinaire du Christ est l'ordinaire du juif ou du sujet. Autrement dit, le “une fois pour toutes, ἅπαζ, ἐφάπαζ”⁶ qui caractérise la passion du Christ n'est qu'une version de “l'un pour tous” qui caractérise la passion du soi ou du sujet dont “la singularité [...] n'est pas l'unicité d'un apax”⁷. Mais le Christ n'est-il pas le fils unique du Père ? Certes, mais après avoir montré, au terme d'une analyse de la fécondité, que “le moi s'affranchit de soi-même dans la paternité sans, pour cela, cesser d'être un moi, car le moi *est* son fils” (LEVINAS, 1961, p. 255), Levinas en concluait que “le fils reprend l'unicité du père et cependant demeure extérieur au père”. Et il précisait aussitôt : “Non par le nombre. Chaque fils du père, est fils unique, fils élu. L'amour du père pour le fils accomplit la seule relation possible avec l'unicité même d'un autre et, dans ce sens, tout amour doit s'approcher de l'amour

⁵ Au-delà du souvenir”, in *A l'heure des nations*, p. 97; “Judaïsme et kénose”, id. p. 137 et 143; “Textes messianiques”, in *Difficile liberté*, p. 113 et p. 112 et “Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques”, in *L'au-delà du verset*, p. 152, où Levinas précise que “la notion d'Israël dans le Talmud, comme me l'avait enseigné mon maître, doit être séparée de tout particularisme, sauf de celui de l'élection. Mais élection signifie un surplus de devoirs”; cf. *Quatre lectures talmudiques*, p. 22.

⁶ Cf. Romains, VI, 10; Hébreux, VII, 27, IX, 28, X, 10. M. Faessler interprète différemment le rapport entre la passion du Christ et celle du soi. Au terme d'une analyse de “l'énigme de l'ipséité messianique”, il écrit en effet : “La messianité du Christ n'est pas une seigneurie de la souveraineté mais de la kénose (Ph 2, 7). Le ‘une fois pour toutes’ — le eph hapax — de son abaissement n'est pas un mourir souverain à-la-place-de, mais la révélation dans l'ordre du don de soi de la substitution où se tient la vérité de l'humain au secret de l'Un-pour-tous-les-autres”. La question est alors de savoir s'il est nécessaire d'introduire la révélation là où la philosophie suffit et s'il est possible de distinguer l'Un-pour-tous-les autres qu'est le Christ du l'un-pour-tous-les-autres qu'est le sujet. En affirmant dire du visage du prochain ce que le chrétien dit probablement du visage du Christ, Levinas ne l'exclut-il pas ? Cf. M. Faessler, “Dieu, Autrement”, in *En découvrant la transcendance avec Emmanuel Levinas*, Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, n° 22, Lausanne 2005, p. 66.

⁷ Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, p. 133, note 9. Dans *Totalité et infini*, Levinas disait dans le même sens : “Autrui n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur de Dieu se révèle”; op. cit., p. 51. A l'inverse, “c'est en tant que le verbe se refuse à devenir chair qu'il assure une présence parmi nous”, in “La transcendance des mots”, *Hors sujet*, p. 220.

paternel” (ibidem)⁸.

Comment le fils unique peut-il alors avoir des frères ? Libéré de son identité par la paternité qui est un avenir au delà de ses propres possibilités, le moi “ne peut maintenir sa séparation à l’égard de cet avenir s’il se rattache à son avenir dans son enfant *unique*. Aussi l’enfant unique, en tant qu’élus, est-il à la fois unique et non-unique. La paternité se produit comme un avenir innombrable, le moi engendré existe à la fois comme unique au monde et comme frère parmi les frères. Je suis moi et élu, mais où puis-je être élu, sinon parmi d’autres élus, parmi les égaux” (ibidem). Partant, que signifie être élu parmi d’autres élus sinon la rupture même de cette égalité puisque, leur faisant face, le moi en est responsable, expie pour tous en se substituant à tous, sinon que l’ipséité est fraternité ?

Décrire le mystère central de la théologie chrétienne en faisant appel au Talmud, n’est-ce pas toutefois passer d’une théologie à l’autre ? Rien n’est moins sûr. Expliquant la méthode suivie dans ses lectures talmudiques, Levinas prévient : “En aucune façon, nous n’entendons exclure de la lecture de nos textes la signification religieuse qui guide la lecture du croyant naïf ou mystique ni celle qu’en tirerait un théologien. Nous partons toutefois de l’idée que cette signification n’est pas seulement transposable en un langage philosophique mais se réfère à des problèmes philosophiques. La pensée des docteurs du Talmud procède d’une réflexion assez radicale pour satisfaire aussi aux exigences de la philosophie. C’est cette signification rationnelle qui a été l’objet de notre recherche” (LEVINAS, 1976, p. 94)⁹. Est-il possible de dissocier ainsi significations religieuses et rationnelles ? Si la passion du soi, kénose et substitution, a pu être décrite indépendamment de toute référence scripturaire, directe ou indirecte, la question a déjà reçu sa réponse. Il n’est bien sûr pas impossible que la phénoménologie à l’œuvre dans cette description ait été préalablement guidée par le mode biblique du sens mais ce ne fut pas sans le faire sien puisqu’il s’y trouve philosophiquement compris depuis l’autrement qu’être. “Phénoménologie déjà bénéficiaire de la sagesse judéo-chrétienne. Certes. Mais la conscience n’assimile pas tout dans les sagesse. Elle restitue à

⁸ Levinas nomme “trans-substantiation”, la transcendance de la fécondité qui accomplit la bonté. Cf op. cit., p. 244, 246, 247.

⁹ Plus tard, Levinas dira encore : “Le langage théologique sert, à notre sens, à désigner des relations réfractaires à l’expression issue de la philosophie de la totalité, sans qu’elles soient pour autant — pas plus que la notion kantienne de volonté sainte par exemple — construites en dehors de l’expérience”; cf. “Franz Rosenzweig : une pensée juive moderne”, in *Hors sujet*, p. 86 et “Le nom de Dieu d’après quelques textes talmudiques”, in *L’au-delà du verset*, p. 145-146. Sur les lectures talmudiques, cf. C. Chalié, “Levinas et le Talmud”, in *La trace de l’infini*, p. 235 et sq.

la phénoménologie uniquement ce qui a su la sustenter” (LEVINAS, 1991, p. 70). Le sens de la passivité plus passive que toute passivité et que Levinas qualifie une fois de “filiale” (LEVINAS, 1994, p. 77)¹⁰, ne se détermine donc pas à partir de la révélation de Dieu, théologiquement, au contraire, c’est l’analyse philosophique du sens, de son intrigue et par conséquent du sujet “qui doit livrer la notion de Dieu que le sens recèle” (LEVINAS, 1994, p. 39).

La reconduction de la passion du Christ à celle du soi suppose évidemment que celui-ci réponde de tout et de tous, supporte l’univers en se substituant aux autres. Elle ne va donc pas sans l’extension du l’un- pour-un-autre au l’un-pour-tous-les autres et pour tout, sans que la totalité des autres et de l’étant ne devienne l’objet de la responsabilité. Mais est-ce possible sans remettre en cause la diachronie du l’un-pour- l’autre et la détermination du visage d’autrui comme trace de l’infini qui accomplissent l’autrement qu’être ? La totalité et l’universalité ne sont-elles pas la synchronie même ? Laissons la question en suspens.

Bibliographies

BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Evz-Verlag, 1960.

LEVINAS, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haye, Nijhoff, 1975.

LEVINAS, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984.

LEVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris, Grasset, 1991.

LEVINAS, *Difficile liberté*, Livre de Poche, Paris, 1976.

LEVINAS, *Humanisme de l’autre homme*, Paris, Le livre de poche, « Biblio essais », 1994.

LEVINAS, *L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982, p. 49.

LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961.

¹⁰ Sur le lien entre la filialité et la création, cf. *Totalité et infini*, p. 35.

LEVINAS E A CRÍTICA À CULTURA

LEVINAS ET LA CRITIQUE DE LA CULTURE

Rodolphe Calin

Resumo

Neste texto, procura-se evidenciar a crítica à cultura feita por E. Levinas que, embora pareça, não é um tema marginal em sua filosofia. Isso porque o autor a identifica com o universo do Ser e com um problema de fundo ontológico. Da mesma forma, a crítica levinasiana à cultura é também uma importante parte da teoria da significação elaborada pelo filósofo franco-lituano.

Palavras-chave: Cultura, Ontologia, Ética, Crítica

Abstract/Resumen/Résumé

Dans ce texte, nous cherchons à mettre en évidence la critique de la culture par E. Levinas, qui, bien qu'il semble, n'est pas un thème marginal dans sa philosophie. En effet, l'auteur l'identifie à l'univers de l'être et à un problème de fond ontologique. De même, la critique levinasienne de la culture est également un élément important de la théorie du sens développée par le philosophe franco-lituanien.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Culture, Ontologie, Etique, Critique

Marginale en apparence, la culture occupe en réalité une place significative dans la philosophie de Levinas. Le concept de culture y est analysé dans deux textes essentiels : dans « La signification et le sens », article paru en 1964 et repris dans *Humanisme de l'autre homme*, et dans « Détermination philosophique de l'idée de culture » paru en 1986 et repris dans *Entre nous*. Malgré des différences notables, sur lesquelles nous reviendrons, les deux textes ont en commun de proposer, comme l'indique le titre du second, une détermination philosophique de l'idée de culture, qui conduit à voir dans la culture une modalité aussi irréductible de l'esprit, de la « signifiante du sensé » (LEVINAS, 1991, p. 207), que le savoir, et, dans le même temps, d'affirmer que cette modalité n'est, pas plus que celle du savoir, l'ultime, cette dernière résidant dans l'éthique. Pour un lecteur de *Totalité et Infini*, ce qui est ici notable, c'est tout d'abord que la puissance critique de l'éthique s'exerce maintenant à propos de la culture, et non plus seulement à propos de la connaissance objective, comme dans l'ouvrage de 1961. La « différence entre objectivité et transcendance » (LEVINAS, 1961, p. 20) qui commande les analyses de *Totalité et Infini* fait donc place à la différence entre culture et transcendance. Or, cela fait une différence, dans la mesure où ces deux différences ne se recouvrent pas. Certes le savoir fait partie de la culture – Levinas en fera l'un des sens de celle-ci dans « Détermination philosophique de l'idée de culture » –, mais il n'en livre pas la signification primordiale, qui réside dans l'habitation au monde, dans la pensée incarnée. Or la culture entendue comme pensée incarnée est, elle aussi, insiste Levinas, le lieu d'une critique de la connaissance objective. En abordant le thème de la culture, Levinas passe donc d'une critique de la connaissance objective à une critique de la critique *culturelle* de la connaissance objective.

Par ailleurs, en changeant d'objet, en passant de la connaissance objective à la culture, Levinas change également de type de réflexivité critique. En effet, dans *Totalité et Infini*, l'éthique apparaissait comme une forme – la plus radicale – de la critique de soi du savoir : « ...le propre du savoir n'est pas dans sa possibilité d'aller vers un objet [...]. Son privilège consiste à pouvoir se mettre en question, à pénétrer en deçà de sa condition » (ibidem) – mise en question qui peut prendre une forme soit théorétique, c'est-à-dire rester encore sur le plan de la connaissance objective, lorsque la liberté du sujet connaissant se contente de faire l'épreuve de sa limitation, soit morale, lorsque cette liberté éprouve son indignité, a honte d'elle-même et se cherche une justification. Or, même si l'on ne voit dans la culture qu'une critique encore

théorétique du savoir, comme le fera au bout du compte Levinas, il convient de requalifier la réflexivité critique du savoir en réflexivité critique de la culture, dans la mesure où, en critiquant le savoir, qui est une forme de la culture, au profit de la pensée incarnée, qui en est la forme primordiale, la culture ne fait que se critiquer elle-même. En soumettant la culture à la juridiction de l'éthique, Levinas se place alors sur un terrain qui est bien familier depuis les Lumières, celui de la critique de la culture, ou, selon le terme allemand que sa traduction affaiblit ou risquerait de rendre équivoque, de la *Kulturkritik*, terme qui désigne, au moins depuis les Lumières, une critique de la culture au nom de la culture elle-même, comme Schiller, mais aussi Rousseau, en fournissent l'illustration exemplaire¹.

La question est alors de savoir s'il ne faut pas situer aussi sur le terrain de la *Kulturkritik* cette critique éthique de la culture – d'autant que, nous y reviendrons, c'est bien au nom de la culture que l'éthique critique celle-ci –, si l'éthique n'est pas à comprendre comme une forme de la critique de soi de la culture, perdant par là même son exceptionnalité vis-à-vis de celle-ci. Levinas peut-il encore, et en quel sens, affirmer que l'éthique se situe « avant » ou au-dessus de la culture, qu'elle « n'appartient pas à la culture » (LEVINAS, 1994, p. 58)?

Détermination philosophique de l'idée de culture

Que faut-il entendre ici tout d'abord par « détermination philosophique de l'idée de culture » ? Cette détermination est dite philosophique par opposition à d'autres approches de la culture, par exemple anthropologique ou ethnographique. Mais que signifie « philosophique » ? Cela signifie qu'il s'agit d'interroger la culture relativement à l'être même, comme une « catégorie de l'être » (LEVINAS, 1983, p. 17), ou encore comme l'une des significations de l'esprit dans la « signifiante du sensé » (LEVINAS, 1991, p. 207). Rappelons ce qu'écrivait par exemple Levinas à propos de l'analyse de la solitude dans *Le Temps et l'Autre* :

« Les analyses que nous allons entreprendre ne seront pas anthropologiques, mais ontologiques. Non pas au sens que les réalistes – décrivant purement et simplement l'être donné – prêtent à l'ontologie. Il s'agit d'affirmer que l'être n'est pas une notion vide, qu'il a sa dialectique propre et que des notions comme la solitude ou la collectivité apparaissent à un certain moment de cette dialectique, que la solitude et la collectivité ne sont pas des notions de psychologie seulement, comme le besoin que l'on peut avoir

¹ . Cf. sur ce point, Herbert Schnädelbach, « Plädoyer für eine kritische Kulturphilosophie », in *Kulturphilosophie*, R. Konersmann éd., Leipzig, Reclam, 2004, p. 317.

d'autrui ou comme, impliqué dans ce besoin, une prescience ou un pressentiment ou une anticipation de l'autre. Nous voulons présenter la solitude comme une catégorie de l'être, montrer sa place dans une dialectique de l'être ou, plutôt – car le mot dialectique a un sens plus déterminé, – la place de la solitude dans l'économie générale de l'être (LEVINAS, 1983, p. 16-17).

La même chose s'applique à la culture. Ainsi, la culture entendue comme savoir et la culture entendue comme « pensée incarnée » dans « Détermination philosophique de l'idée de culture », sont-elles deux façons de « prêter un sens à l'être » : « Savoir ou non-savoir, mouvement artistique, autre façon que celle du savoir de prêter un sens à l'être, dimension artistique de la culture, dont nous parlerons tout à l'heure » (LEVINAS, 1991, p. 201). Il est vrai que cette « ontologisation » du concept de culture n'est pas sans soulever le problème plus général du statut du discours ontologique dans une pensée en quête du sens de l'au-delà de l'être entendu comme autrement qu'être. Dans « Détermination philosophique de l'idée de culture », la troisième forme de la culture, la culture *éthique*, semble bien correspondre à une manière nouvelle de prêter un sens à l'être, Levinas parlant ici, à nouveau, comme il se le reprochait dans *Totalité et Infini*, le langage de l'être pour décrire l'éthique qui nous conduit pourtant selon lui au-delà de ce dernier. Dans « La signification et le sens », c'est, de façon plus conséquente, la notion de signification plutôt que celle de « catégorie ontologique » qui est mise en avant. La culture y est bien décrite comme une façon de prêter un sens à l'être, mais l'être à son tour n'est qu'une façon de prêter un sens au sens, une modalité parmi d'autres du sensé. L'ordre personnel, le visage qui se situe au-delà des cultures est rattaché à la signifiance de la trace qui se situe au-delà de l'être (LEVINAS, 1994, p. 64-65). Quoi qu'il en soit, la détermination philosophique de l'idée de culture, c'est-à-dire son inscription dans la dialectique de l'être ou dans celle du sens, a bien pour objet de montrer que le concept ethnographique de culture, qui imprègne la philosophie contemporaine selon Levinas, concept relativiste qui renvoie à une approche pluraliste de l'être, n'a rien d'ultime : « L'ethnographie la plus récente, la plus audacieuse et la plus influente, maintient sur le même plan les cultures multiples. L'œuvre politique de la décolonisation se trouve ainsi rattachée à une ontologie – à une pensée de l'être, interprétée à partir de la signification culturelle, multiple et multivoque » (LEVINAS, 1994, p. 33-34). A cette ontologie qui repose sur le caractère multivoque de l'être Levinas opposera, nous y reviendrons, une autre modalité de la signifiance du sensé, qu'il appelle le « sens unique ».

Quelles sont précisément ces différentes significations du sensé, et selon quel critère leur différenciation s'opère-t-elle ? Dans « Détermination philosophique de l'idée de culture », c'est la relation du Même et de l'Autre qui permet de différencier les différentes modalités du sensé, auxquelles Levinas, en outre, fait correspondre respectivement différents sens de la culture, la culture comme savoir, la culture comme pensée incarnée et, enfin, ce qu'il n'hésite pas à appeler, nous y reviendrons, la culture éthique :

Dans la dimension de la culture ouverte par le savoir où l'humain assimile l'inhumain et le maîtrise, s'affirme et se confirme le *sensé* comme retour du Même et de l'Autre à l'unité de l'Un ; de manière analogue l'unité de l'Un s'affirme et se confirme – et c'est encore le sensé – entre l'âme et le corps dans l'expression artistique se dessinant déjà dans l'ambivalence du charnel et du mental et dans la communication du goût à travers les différences mêmes. [...] On doit cependant se demander si l'intelligibilité entendue comme solution de l'antagonisme du Même et de l'Autre ne peut pas signifier autrement que par la réduction ou la conversion de l'Autre au Même à partir de l'autre qui se prête au même (LEVINAS, 1991, p. 204-205).

Dans « La signification et le sens », si les catégories du Même et de l'Autre sont bien mobilisées, c'est une autre distinction que celle d'une relation réductible à l'Un ou encore à toute synthèse du Même et de l'Autre, savoir la distinction entre le pluralisme et l'unicité du sens, qui permet d'opérer des différenciations à l'intérieur du *sensé*. Levinas distingue alors trois modalités de la signification : i) l'intuitivisme qui réduit la signification à des contenus donnés à la conscience et dégonfle les métaphores au profit du sens littéral et univoque ; ii) l'approche langagière qui fait valoir le caractère contextuel et métaphorique de la signification ; iii) enfin la relation éthique qui oppose un sens *unique* et non contextuel à la multiplicité des significations culturelles. Or, si « Détermination philosophique de l'idée de culture », à partir de la relation du Même et de l'Autre, articulait trois modalités du sensé et leur faisait correspondre trois formes de culture, « La signification et le sens », à partir des critères du pluralisme et de l'unicité, distingue bien lui aussi trois modalités de la signification, mais ne fait correspondre la culture qu'à la seconde d'entre elles, la culture étant désormais comprise exclusivement à partir de sa signification primordiale, c'est-à-dire la pensée incarnée. C'est alors le pluralisme du sens qui définit la culture. Quant à son unicité, elle est marquée deux fois, une première fois *avant* la culture, dans l'intellectualisme de l'intuition, une seconde fois *après* elle, dans la droiture de la relation éthique. On pourrait certes aisément superposer ces trois modalités de la signification aux trois figures de la culture retenues dans l'article de 1986, mais ce serait peu éclairant, voire

égarant, pour deux raisons au moins : la première, parce que cela interdirait d'apercevoir la complicité entre la signifiante éthique et l'intuitivisme, le fait que la droiture du face à face rejoue la droiture de l'intuition mais par-delà l'intuition elle-même – autrement dit, la volonté, non pas de rompre avec l'intellectualisme, mais d'assurer, par l'éthique, son « développement très rigoureux » (LEVINAS, 1961, p. 81) : « La thèse que nous soutenons et qui ramène la signification à ~~l'idée de l'infini~~ {la dimension de hauteur} s'ouvrant dans le visage humain concilie la droiture de l'intuition qui vise par-delà l'historique dont l'intellectualisme avait la nostalgie, avec un « surplus » par rapport à l'image intuitionnée ~~et qui est l'au-dessus moral de l'infini~~. Cela ne peut pas se dire en terme sujet-objet. Ce qui est signifié est le supérieur » (LEVINAS, 2011, p. 379). La seconde, parce que c'est précisément la culture comme *pensée incarnée* qui constitue le sens primordial de la culture selon Levinas et qui, surtout, fait apparaître la culture comme une modalité originale et irréductible du sensé, à côté du savoir et de l'éthique.

La culture comme critique du savoir: retournement gnoséologique et rassemblement de l'être

C'est en prenant appui sur la phénoménologie contemporaine, en particulier sur Merleau-Ponty, que Levinas élabore le concept de culture comme pensée incarnée. « Aucun mouvement philosophique n'a mieux fait ressortir que la phénoménologie contemporaine, la fonction transcendante de toute l'épaisseur concrète de notre existence corporelle, technique, sociale et politique, mais, par là même, l'interférence dans "l'historicité fondamentale" – dans cette nouvelle forme du *mixte* – de la relation transcendante et des rapports physiques, techniques et culturels qui constituent le monde » (LEVINAS, 1994, p. 32). On trouve là une thèse sur laquelle Levinas, dans ses différents écrits consacrés à la phénoménologie, avait déjà mis l'accent. Dans « La ruine de la représentation », il soulignait déjà la fonction transcendante du corps propre : la notion de corps propre opère une mise en question de la relation sujet-objet, parce qu'elle situe le sujet du côté de l'objet, dans l'objet lui-même, en quelque sorte, dans la mesure où elle s'explicite comme cette « éternelle tautologie » où « l'espace suppose l'espace, l'espace représenté suppose une certaine implantation dans l'espace », en un « retournement où l'être fonde l'acte qui le projette » (LEVINAS, 1979, p. 133). L'intérêt des présents développements sur la culture comme pensée incarnée est de faire de ce « retournement gnoséologique », caractéristique de la phénoménologie post-husserlienne, l'œuvre même de la culture comme telle.

La culture ne devient pensable qu'à partir de l'enveloppement du sujet par le monde qu'il prend pourtant pour objet. Levinas retrouve ainsi d'abord la signification étymologique primordiale de la culture, que la notion merleau-pontienne de corps propre l'invite à réactiver, et ensuite la notion merleau-pontienne d'expression, inséparable de la précédente :

Mais Merleau-Ponty nous aura habitués à l'idée que le "corps propre" ou la chair vivante est un mode d'être originel, irréductible à la simple synthèse de la nature pure – *res extensa* – et du "je pense" – *res cogitans*. "Il y a incontestablement, écrit-il dans *Le philosophe et son ombre*, quelque chose entre la Nature transcendante, l'en-soi du naturalisme, et l'immanence de l'esprit, de ses actes et de ses noèmes" (*Signes* 209). Quelque chose dont l'ontologie s'inscrit dans la sensibilité et où la relation de la pensée à l'étendue serait, dans son irréductible, *habitation* d'un monde, un *incolere*, événement inchoatif de la culture. Dans la sensibilité, la relation entre le *moi* et l'*autre* du monde, n'aurait pas été assimilation du monde par l'acte constituant, mais *expression* d'un intérieur dans un extérieur, vie comme culture : la vérité du savoir équivaldrait à un mode particulier de la culture. La culture ne viendrait pas surcharger d'attributs axiologiques, déjà seconds et fondés, la représentation préalable et fondatrice de la chose. Le culturel reviendrait à la pensée incarnée qui s'exprime, à la vie même de la chair manifestant son âme – signifiante originelle d'un sensé ou de l'intelligible (LEVINAS, 1997, p. 150).

Cultura renvoie à *colere* qui signifie cultiver, prendre soin, et habiter, qu'indique plus explicitement encore le verbe *incolere*. *Colere* procède de la racine indo-européenne *kwel-* qui signifie tourner. L'idée de mouvement circulaire est présente dans le fait de cultiver la terre, mais on peut également l'associer à l'idée d'habitation (*incolere*), comme le fait ici Levinas, qui décrit la culture comme un retournement gnoséologique. Parce qu'elle marque l'insertion du sujet pensant dans le monde, la culture entendue comme habitation opère bien un « *retournement* du schéma gnoséologique : voici que l'œuvre de la connaissance commence du côté de l'objet ou de derrière l'objet, dans les coulisses de l'être. L'être doit d'abord s'éclairer et prendre une signification en se référant à ce rassemblement, pour que le sujet puisse l'accueillir » (LEVINAS, 1994, p. 26). La culture entendue comme *incolere*, c'est-à-dire à la fois habitation et retournement, est donc bien le lieu d'une critique de la connaissance objective, comme nous le précisons en commençant, plus précisément, une critique de la représentation dans laquelle l'être apparaît comme le corrélat de la pensée. Cette critique du savoir ressort particulièrement si l'on confronte cette entente de la culture à celle de l'un des grands représentants de la *Kulturphilosophie*, c'est-à-dire Cassirer. Cassirer pense le monde de la culture comme un monde *construit* par l'homme avant d'être un monde qui le précède, un monde subi par lui, l'homme désignant ici non pas un sujet incarné mais un sujet transcendantal de type kantien, puisque la

philosophie des formes symboliques se définit comme un élargissement de la critique de la raison en critique de la culture, qui vise « à comprendre et à montrer comment tout contenu culturel, pour autant qu'il n'est pas isolé mais repose sur un principe formel général suppose un acte originaire de l'esprit » (CASSIRER, 2001, p. 9). La culture devient alors la manifestation des multiples modes de l'objectivation, c'est-à-dire des multiples manières (scientifique, artistique, mythique, langagière, etc.) qu'a l'esprit d'ordonner la totalité des phénomènes, d'en opérer la mise en forme – alors que pour Levinas elle constitue bien plutôt le lieu de la critique de la connaissance objective.

Mais la culture ne réside pas seulement dans ce retournement par lequel l'être apparaît comme fondant l'acte de connaissance qui le projette ; elle produit aussi le « rassemblement » de cet être à partir duquel seulement les objets reçoivent leur sens. Ce n'est plus la culture comme habitation d'un monde mais la culture comme expression qui permet de le penser : si l'être doit s'éclairer pour que le sujet puisse l'accueillir, « cette illumination est un processus de rassemblement de l'être » (LEVINAS, 1994, p. 25), et ce rassemblement est l'œuvre du sujet lui-même, à travers l'expression qui est indistinctement l'œuvre de la perception et du langage. Cette notion de rassemblement de l'être, qui constitue le second trait essentiel du concept de culture, renvoie tout d'abord à une critique de la conception intuitiviste de la signification, c'est-à-dire de l'idée selon laquelle la perception serait la simple réception d'un donné qui aurait déjà, par lui-même, une identité : « aucune donnée ne serait d'emblée munie d'identité et ne saurait entrer dans la pensée par l'effet d'un simple choc contre la paroi d'une réceptivité. Se donner à la conscience, scintiller pour elle, demanderait que la donnée, au préalable, se place à un horizon éclairé ; semblablement au mot qui reçoit le don d'être entendu à partir d'un contexte auquel il se réfère. La signification serait l'illumination même de cet horizon » (LEVINAS, 1994, p. 20). Le retournement gnoséologique par lequel l'être fonde l'acte qui le projette est donc à entendre au sens de la reconduction du donné isolé à la totalité qui l'éclaire, reconduction qui a pour nom la métaphore, entendue comme renvoi à l'absence – non pas à des données absentes, mais à un « *au-delà* [...] transcendant par rapport à l'ordre même du contenu et du donné » (LEVINAS, 1994, p. 17), c'est-à-dire à l'être comme totalité. Par là, Levinas met en lumière le caractère analogique ou métaphorique de la perception que marquait déjà la notion cassirérienne de prégnance symbolique, qui décrit la façon « dont un vécu de perception, en tant que vécu

sensible, renferme en même temps un certain “sens” non intuitif qu’il amène à une représentation immédiate et concrète » (CASSIRER, 1972, p. 231), et dont, par conséquent, à titre de moment singulier, il renvoie, au-delà de lui-même, au tout de l’expérience : « Il n’y a pas de perception consciente qui se réduise à un pur “datum”, dont le donné ne serait que celui d’un reflet ; toute perception renferme un certain “caractère de direction” et de monstration grâce auquel elle renvoie au-delà de son ici et de son maintenant. En qualité de simple *différentielle* de la perception elle n’en contient pas moins l’*intégrale* de l’expérience » (CASSIRER, 1972, p. 232). Cette conception est essentielle à une philosophie de la culture dans la mesure où, comme le montrera Cassirer, la fonction représentationnelle du contenu de conscience constitue une symbolique naturelle sur laquelle repose la symbolique artificielle des formes culturelles². Reste que ce n’est pas à Cassirer que se réfère Levinas, mais à Merleau-Ponty (qui d’ailleurs lui-même reprend volontiers la notion cassirérienne de prégnance symbolique³) : c’est à partir de la notion merleau-pontienne d’expression qu’il fait tenir ensemble « symbolique naturelle » et « symbolique artificielle », perception et langage. L’expression est l’« opération première qui constitue les signes en signes, fait habiter en eux l’exprimé par la seule éloquence de leur arrangement et de leur configuration, plante un sens dans ce qui n’en avait pas, et qui donc, loin de s’épuiser dans l’instant où elle a lieu, inaugure un ordre, fonde une institution ou une tradition » (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 84). Or, précise Merleau-Ponty, cette opération s’accomplit déjà dans la perception : de même que le sens est inséparable de l’arrangement des signes, de même le geste signifiant n’est pas séparable des mouvements du corps. C’est pourquoi « toute perception, toute action qui la suppose, bref tout usage humain du corps est déjà *expression primordiale* » (ibidem), et pourquoi l’art ne fait qu’amplifier la perception. Or, souligne maintenant Levinas, c’est l’expression, qui est le prolongement et la vérité de notre habitation au monde, qui opère le rassemblement de l’être, c’est-à-dire l’intégration du donné au tout de l’expérience :

² . « On a déjà vu que tout élément singulier de la conscience n’“existe” que dans la mesure où il implique virtuellement le tout et où il est compris dans la progression vers le tout. Mais l’usage du signe libère cette virtualité et l’actualise véritablement. De fait, un choc ébranle alors mille associations, et la position du signe les fait toutes osciller plus ou moins distinctement et avec plus ou moins de force. Lors de cette position la conscience se libère progressivement du substrat direct de la sensation et de l’intuition sensible : mais c’est par là qu’elle fait avec le plus de netteté la preuve de la force d’association et d’unification qu’elle recèle » (Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tr. O. Hansen-Love et J. Lacoste, Paris, Minuit, 1972, p. 52 ; ECW 11, p. 43).

³ . Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 337.

Le rassemblement de l'être, qui éclaire les objets et les rend signifians, n'est pas un quelconque amoncellement d'objets. Il équivaut à la production de ces êtres non naturels d'un type nouveau que sont les objets culturels – tableaux, poèmes, mélodies – mais aussi à l'effet de tout geste linguistique ou manuel de l'activité la plus banale, créateur à travers l'évocation de créations culturelles. Ces "objets" culturels ramassent en des totalités la dispersion des êtres et leur amoncellement. Ils luisent et éclairent ; ils expriment ou illuminent une époque, comme nous avons d'ailleurs l'habitude de le dire. Ramasser en un ensemble, c'est-à-dire exprimer, c'est-à-dire encore rendre la signification possible – voilà la fonction de l'"objet – œuvre ou geste culturel" (LEVINAS, 1994, p. 26).

En quel sens l'expression, et les objets culturels qui en sont le produit, opèrent-ils le rassemblement de l'être ? On peut éclairer ce point à partir d'une page de la *Phénoménologie de la perception* dans laquelle Merleau-Ponty souligne que le corps n'est pas seulement un espace expressif parmi d'autres, mais « le mouvement même d'expression » et, qu'à ce titre, il est « notre moyen général d'avoir un monde » (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 171). Par ses gestes, il projette à chaque fois des mondes, il configure le tout de l'expérience selon une certaine signification qui pénètre ces gestes en retour et leur donne le caractère d'une disposition stable, puisqu'ils se sont assimilés ce noyau significatif. Suivant une gradation qui va du propre au figuré, puis du naturel à l'artificiel, Merleau-Ponty fait alors progressivement surgir le monde de la culture : « Tantôt il se borne aux gestes nécessaires à la conservation de la vie, et corrélativement il pose autour de nous un monde biologique ; tantôt, jouant sur ces premiers gestes et passant de leur sens propre à un sens figuré, il manifeste à travers eux un noyau de signification nouveau : c'est le cas des habitudes motrices de la danse. Tantôt enfin la signification visée ne peut être rejointe par les moyens naturels du corps ; il faut alors qu'il se construise un instrument, et il projette autour de lui un monde culturel » (ibidem). La fonction de l'expression, naturelle ou artificielle, est donc de dégager le cadre symbolique, le contexte à partir duquel les gestes deviennent signifians. C'est pourquoi le geste expressif ne s'épuise pas dans l'instant où il a lieu, mais « inaugure un ordre, fonde une institution ou une tradition » (cf. *supra*). On comprend à partir de là ce qu'affirme Levinas à propos des objets culturels, savoir qu'ils « ramassent en des totalités la dispersion des êtres et leur amoncellement » (LEVINAS, 1994, p. 26). L'objet culturel n'est pas un objet appartenant au monde, mais ce qui projette un monde, un monde dont, souligne Levinas, il porte la date, en sorte qu'il illumine une époque. Mais plus résolument encore que le simple geste, il se confond avec ce monde qu'il projette. Dans la mesure où l'objet culturel, le poème ou le tableau, une fois produit, est indépendant du geste créateur, de l'instant de sa création, il est par là même intégralement pénétré par la signification, c'est-à-dire par le monde

que le sujet incarné entendait rejoindre à travers lui. En ce sens, l'objet culturel n'a rien d'un « objet » qui se tiendrait face à un sujet, mais il constitue un monde, un tout dans lequel s'insèrent le sujet et ses objets.

Kulturkritik

Tel est donc le concept de culture élaboré par Levinas au contact de la philosophie de Merleau-Ponty, que l'on peut décrire tout à la fois comme habitation et expression, retournement par lequel le monde que thématise la pensée devient la condition même de cette thématisation, et rassemblement de l'être, c'est-à-dire dire production de cadres symboliques, d'horizons de sens, à partir desquels le donné prend sens, ou encore d'objets qui, en tant qu'objets culturels, sont des totalités. A la culture ainsi comprise Levinas va adresser plusieurs critiques. On peut les ramener à trois, en prenant pour fil conducteur la notion de signification ou de signifiante du sens : i) une première critique montre que la signifiante culturelle du sensé ne rompt pas vraiment avec l'intuitivisme de la signification (dit autrement : que la critique du savoir ne rompt pas réellement avec celui-ci) ; ii) une seconde souligne que la signification culturelle vire en non-sens, au sens où la mise en cause du sujet transcendantal par la culture conduit à son enlèvement dans l'être (autrement dit : le sujet est étouffé par la culture objective) ; iii) enfin, Levinas montre que la signification culturelle est plurielle et critique le relativisme qui en découle. L'examen de ces critiques va nous permettre de clarifier la relation, qui n'est pas exempte d'ambiguïté, entre l'éthique et la culture.

1. Si la culture est bien le lieu d'un retournement gnoséologique par lequel la pensée se découvre conditionnée par le monde qu'elle thématise, il n'en demeure pas moins que la rupture avec le savoir que, ce faisant, elle accomplit, n'est pas totale : si la pensée incarnée remet en cause l'immanence du savoir, puisque le monde enveloppé par le je pense, ce monde qu'égale la pensée, devient monde enveloppant, elle n'est toutefois pas à la mesure de la visée transcendante à l'œuvre dans la métaphore, c'est-à-dire de l'au-delà qu'elle produit. Cet au-delà ne désigne pas en effet seulement le contexte dans lequel s'insère le donné isolé, l'être comme totalité par-delà le donné, mais il conduit jusqu'au visage qui est un mode nouveau de la signification, une signification non contextuelle, qui signifie par-delà l'histoire et la culture (LEVINAS, 1994, p. 56). On comprend alors que Levinas puisse reprocher à la culture, qui méconnaît l'exception du visage, de convertir, comme le fait le savoir, l'Autre en Même. Il est possible de formuler

autrement la même critique, en soulignant que la signifiante culturelle du sensé reste encore prisonnière de la signifiante intuitive, au sens où les significations produites par le geste verbal du corps s'offrent encore comme des données : « Que les signes du langage comme les signes de la culture produits par l'expression du corps – soient diacritiques et signifient latéralement de signe à signe – il n'en reste pas moins vrai que la signification qu'ils établissent est un objet de pensée {que la pensée y conserve sa priorité irrémissible}. On ne comprend pas en quoi consiste la sphère nouvelle de la signification où ils font pénétrer. La signification, même obtenue indirectement, par l'entremise de signes, est à sa façon donnée – et retrouve la structure d'un objet » (LEVINAS, 2011, p. 378). Si l'on se souvient de l'analyse que proposait Levinas concernant l'essence critique du savoir dans *Totalité et Infini*, où il distinguait une modalité encore théorétique de cette critique, qui ne met en question la liberté du sujet connaissant qu'à partir de l'expérience de son échec, autrement dit souligne sa limitation sans mettre en question sa spontanéité (ce qui est le cas avec la culture, puisque la liberté se découvre prise dans le monde qu'elle thématise), et une modalité morale qui procède d'une conscience de l'indignité morale, alors il apparaît que la critique *culturelle* du savoir correspond à la première modalité de la critique du savoir. Dès lors, l'éthique, qui met en question la spontanéité même du sujet connaissant, rompt de manière radicale avec l'ordre de la culture.

Il n'en demeure pas moins que, dans la mesure où, en critiquant le savoir, qui est une forme de la culture, au profit de la pensée incarnée, qui en est la forme primordiale, la culture ne fait que se critiquer elle-même, on peut légitimement se demander tout d'abord s'il ne convient pas de requalifier la réflexivité critique du savoir en réflexivité critique de la culture et donc situer sur le terrain de la *Kulturkritik* – c'est-à-dire de la critique de la culture au nom même de la culture, ici de la critique de la culture comme savoir au nom de la culture comme pensée incarnée – cette critique du savoir. Mais n'est-ce pas également sur ce terrain qu'il conviendrait dès lors de situer la critique *éthique* de la critique *culturelle* du savoir ? Car c'est bien au nom de la culture que Levinas opère cette critique *éthique* de la critique *culturelle* du savoir. C'est ce qu'indique « Détermination philosophique de l'idée de culture », dont le point de vue, sur ce point, diffère sensiblement de celui de « La signification et le sens ». Le second situe l'éthique au-delà de la culture : « ...avant la Culture et l'Esthétique, la signification se situe dans l'Éthique, présupposé de toute Culture et de toute signification. La morale n'appartient pas à la Culture : elle permet de la juger, elle découvre la dimension de la hauteur. La hauteur ordonne l'être » (LEVINAS, 1994,

p. 58). Au contraire, le premier voit en l'éthique l'un des sens – le plus haut – de la culture, à côté de la culture comme savoir et de la culture comme pensée incarnée, Levinas n'hésitant pas à parler de « culture éthique » (LEVINAS, 1991, p. 207) ou de « culture de la transcendance » (LEVINAS, 1991, p. 206) : « La Culture n'est pas un dépassement, ni une neutralisation de la transcendance ; elle est, dans la responsabilité éthique et l'obligation envers autrui, rapport à la transcendance en tant que telle » (LEVINAS, 1991, p. 207-208). C'est donc bien au nom de la culture elle-même que Levinas formule sa critique éthique de la culture, et il n'est plus, dès lors, possible d'affirmer que l'éthique « n'appartient pas » à la culture. En se faisant critique de la critique, critique éthique de la critique culturelle du savoir, l'éthique manifeste avant tout le fait que la culture est inséparable de la *Kulturkritik*, et que toute *Kulturkritik* est, à son tour, critique de la *Kulturkritik*, c'est-à-dire interrogation sur les critères de la critique de la culture. En ce sens, l'article de 1986 affirme moins le caractère d'exception de l'éthique par rapport à la culture qu'il ne permet une claire reconnaissance du rôle de la *Kulturkritik*.

2. Que l'éthique soit le *criterium* de la *Kulturkritik* est ce que rend plus sensible encore la seconde critique adressée par Levinas à la culture comme pensée incarnée. Interrogeons à nouveau le rapport entre la culture comme pensée incarnée et le savoir. Le savoir, comme y insistera Levinas après *Totalité et Infini* en abordant le thème de l'*autrement qu'être* et en interrogeant l'être à partir de son apparoir, est moins l'œuvre du sujet connaissant que de l'être lui-même. Il ne réside pas d'abord dans la relation du sujet et de l'objet, dans la présence de l'objet qui vient égaler la pensée qui le pense, mais dans le rassemblement de la présence de l'être à partir de laquelle seulement les étants se montrent et s'offrent comme thèmes à la pensée. Le « processus du connaître », n'est, en ce sens, selon le mot de Hegel cité par Levinas, que « le mouvement de l'être lui-même » (LEVINAS, 1991, p. 83), c'est-à-dire le fait que la présence de l'être se fait représentation, se fait psychisme, afin de revenir sur elle-même, le fait que le « sujet pensant » n'est que le « détour qu'emprunte l'essence de l'être pour s'arranger et, ainsi, pour *vraiment* paraître, pour paraître en vérité » (LEVINAS, 1974, p. 171). Mais comment le sujet œuvre-t-il ainsi au service de l'apparoir de l'être ? Comment en rassemble-t-il la présence ? Par la synthèse temporelle et par la production des objets culturels : « Au service de l'être il réunit les phases temporelles en un présent par la rétention et la protention, agissant ainsi au sein du temps qui disperse ; agissant aussi comme sujet doué de mémoire et comme historien, auteur des livres

où les éléments perdus du passé ou encore espérés et redoutés, reçoivent la simultanéité dans un volume » (LEVINAS, 1974, p. 170). C'est en produisant, dans l'expression, des objets culturels compris comme des totalités (cf. *supra*), comme ce qui opère le rassemblement de l'être à partir duquel seulement les étants peuvent se montrer, que le sujet accomplit sa fonction qui est de dévoiler l'être. C'est pourquoi Levinas peut écrire, à propos des philosophies de Merleau-Ponty et de Heidegger à partir desquelles il explicite la notion de culture : « Mais, peut-être à la source de toutes ces philosophies, trouve-t-on la vision hégélienne d'une subjectivité qui se comprend comme un moment inéluctable du devenir par lequel l'être sort de son obscurité, vision d'un sujet suscité par la logique de l'être » (LEVINAS, 1994, p. 29).

Mais le fait que la subjectivité se trouve ainsi mise au service de l'être signifie que, « en tant qu'autre par rapport à l'être vrai, en tant que différente de l'être qui se montre, la subjectivité n'est rien. L'être – malgré ou à cause de sa finitude – a une essence englobante, absorbante, emmurante » (LEVINAS, 1974, p. 171). La vérité du sujet au service de l'être, c'est le sujet emmuré dans l'être. L'être dont la représentation opère la synthèse temporelle est une présence indéchirable qui domine et paralyse le sujet dont elle a pourtant suscité l'activité représentative : il est le « bourdonnement incessant » de l'*il y a*, « non-sens en lequel tourne l'essence » qui « heurte d'absurdité le moi transcendantal actif – commençant, présent » (LEVINAS, 1974, p. 208). Or, dans la mesure où c'est en produisant des « objets » culturels que le sujet œuvre au service de l'être, cela signifie que l'emmurement du sujet dans l'être, dans l'*il y a*, est concrètement son étouffement sous la culture objective. L'enfermement du moi dans la présence indéchirable de l'être désigne identiquement et concrètement le fait que « les cultures, “produit de nos mains”, nous dominent » (LEVINAS, 1979, p. 186). Nous rencontrons bien ici une autre critique de la culture, qui prend la forme d'une critique de l'absorption du sujet dans la culture objective. Dans ses lectures talmudiques, décrivant « l'humanisme sans Thora » comme l'enfer même, mais un enfer où, selon un verset de Job, l'on ne souffre pas du bûcher mais de la fumée, Levinas envisage la culture comme une fumée étouffante : « l'humanisme sans Thora. Enfer sur terre : les villes sont enfumées, la culture communiquée est étouffante. La métaphore de la fumée utilisée ici pour parler de l'enfer est remarquable. Ce n'est pas un éternel martyr par le feu, c'est la pollution ; pollution comme une modalité de la vie sociale où l'on ne peut plus vivre. Il y a beaucoup de bois, il y a tout le pétrole que vous voulez, mais c'est pour enfumer l'humanité »

(LEVINAS, 1982, p. 49). On retrouve ici, au fond, bien que Levinas ne s'y réfère pas, la critique simmélienne de la culture moderne, qui souligne l'écart entre la culture objective et la culture subjective, au sens où, à l'époque moderne, les objectivations de l'esprit, d'une part, se développent pour elles-mêmes, sans rapport avec les forces subjectives qui deviennent alors insignifiantes, et, d'autre part, le font de manière pléthorique, au point d'excéder irrémédiablement les capacités d'absorption des individus : « D'où [...] la condition faite à l'homme moderne : le sentiment d'étouffer (*erdrückt zu sein*) sous cette pléthore d'éléments de culture car il ne peut, ni les intérioriser (*innerlich assimilieren*) ni simplement les rebuter (*ablehnen*) (en puissance ils relèvent de son domaine de culture) » (SIMEL, 2001, p. 192).

Que les produits de la culture étouffent le sujet, qu'il s'y sente absorbé, enfermé, c'est ce que d'une autre manière soulignait déjà Levinas dans *La réalité et son ombre*, en insistant non pas sur la pléthore, caractéristique de la culture moderne, d'objets culturels inassimilables par le sujet, mais sur le monde figé, pétrifié qu'ils incarnent. L'art est le lieu par excellence de la culture entendue comme pensée incarnée (LEVINAS, 2011, p. 365) ; or Levinas décrivait l'art dans ce texte de 1948 comme l'événement de l'obscurcissement de l'être, le contraire de sa vérité, comme le fait, pour l'étant devenu image, de perdre sa réalité, de se ressembler et de se figer en idole – comme le sourire éternel de la Joconde, l'éternelle étreinte des serpents que subit Laocoon, ou encore les personnages de roman « enfermés, prisonniers » dans le livre, « voués à la répétition infinie des mêmes actes et des mêmes pensées » (LEVINAS, 1994a, p. 140) – ou encore comme le fait, pour l'événement d'être, pour l'énergie d'être de l'étant, de ne plus se temporaliser, de se figer dans un instant suspendu, privé de ses horizons de passé et d'avenir. Dans un passage de *Sur Maurice Blanchot*, évoquant le souci blanchotien de saisir le verbe poétique avant qu'il ne se trahisse et s'engloutisse « dans l'ordre pour se montrer produit culturel », Levinas souligne que « l'ordre culturel et historique [...] aura certes ébranlé la simultanéité de l'intuition de son monde parachevé et l'aura entraîné dans l'histoire. Il ne s'en figurera pas moins en récit... » (LEVINAS, 1975, p. 40). C'est la même idée qui s'exprime ici. Le monde de l'esprit objectif est un monde déréalisé et figé ; et si l'individu ne peut se l'approprier, s'il sent l'étrangeté du monde de la culture, s'il se sent oppressé par lui, c'est parce qu'il s'agit d'un monde de formes pétrifiées, « comme d'une mort doublant l'élan de vie » (LEVINAS,

1994a, p. 142) – et l’on retrouverait ici à nouveau Simmel et l’opposition de la vie et des formes culturelles en lesquelles elle se pétrifie.

Mais il est significatif que Levinas en appelle à l’art en vue de redonner vie à ce monde figé : cette critique de l’art n’en est pas une condamnation pure et simple, mais plutôt une critique de l’art par l’art lui-même. Tout ce que Levinas affirme de l’art dans « La réalité et son ombre » « est vrai de l’art séparé de la critique intégrant l’œuvre inhumaine de l’artiste dans le monde humain » (LEVINAS, 1994a, 146-147). Or, que l’art soit aussi le lieu d’une telle critique est attesté par la littérature moderne : « La littérature moderne, décriée pour son intellectualisme et qui remonte d’ailleurs à Shakespeare, au Molière du *Don Juan*, à Goethe, à Dostoïevski – manifeste certainement une conscience de plus en plus nette de cette insuffisance foncière de l’idolâtrie artistique. Par cet intellectualisme l’artiste refuse d’être artiste seulement ; non pas parce qu’il veut défendre une thèse ou une cause, mais parce qu’il a besoin d’interpréter lui-même ses mythes » (LEVINAS, 1994a, p. 148). L’œuvre en effet, en vertu de sa plasticité, de son caractère d’idole, doit être traitée comme un mythe, car le mythe est « la plasticité d’une histoire » (ibidem). Interpréter ce mythe revient alors à saisir les possibles qui l’entourent, mais qui se sont figés dans l’entretemps, à vivifier par la parole critique un apparaître qui sans elle ne peut que se figer. « Cette statue immobile, il faut la mettre en mouvement et la faire parler » (ibidem). La critique de l’image dans « La réalité et son ombre » n’équivaut donc pas à une condamnation de l’art, mais exprime bien plutôt la capacité qu’a l’art de mener lui-même une « guerre contre l’image », pour reprendre une expression d’Yves Bonnefoy, c’est-à-dire d’opérer sa propre critique. Et l’horizon de cette critique est l’éthique : « Mais nous ne pouvons pas aborder ici la “logique” de l’exégèse philosophique de l’art. Cela exigerait un élargissement de la perspective, à dessein limitée, de cette étude. Il s’agirait, en effet, de faire intervenir la perspective de la relation avec autrui sans laquelle l’être ne saurait être dit dans sa réalité, c’est-à-dire dans son temps » (ibidem).

La critique éthique de l’art, c’est-à-dire de la culture comme pensée incarnée, est donc requise par l’art lui-même. L’éthique constitue ainsi le *criterium* de la critique de soi de la culture. On peut dès lors se demander, comme nous le faisons en commençant, si cela ne met pas en péril l’idée selon laquelle l’éthique constituerait une instance extérieure et séparée de la

culture, et s'il ne faut pas plutôt interroger cette « culture éthique » dont parle « Détermination philosophique de l'idée de culture », qui est à la fois une culture et le critère de toute critique de la culture. C'est ce à quoi nous invite la troisième critique adressée par Levinas à la culture comme pensée incarnée.

3. Cette ultime critique souligne le caractère pluraliste de la signification culturelle, et dénonce le relativisme qui en découle. « L'être dans son ensemble – la signification – luit dans les œuvres des poètes et des artistes. Mais il luit de façons diverses chez les artistes divers de la même culture et s'exprime diversement dans les cultures diverses. Cette diversité d'expression ne trahit pas, pour Merleau-Ponty, l'être, mais fait scintiller l'inépuisable richesse de son événement » (LEVINAS, 1994, p. 30). La conséquence d'un tel pluralisme, dans la mesure où il pose que toutes les expressions de l'être sont vraies, la vérité étant « inséparable de son expression historique » (ibidem), c'est le relativisme culturel : « L'ethnographie la plus récente, la plus audacieuse et la plus influente, maintient sur le même plan les cultures multiples. L'œuvre politique de la décolonisation se trouve ainsi rattachée à une ontologie – à une pensée de l'être, interprétée à partir de la signification culturelle, multiple et multivoque. Et cette multivocité du sens de l'être – cette essentielle désorientation – est, peut-être, l'expression moderne de l'athéisme » (LEVINAS, 1994, p. 34-35). C'est contre ce relativisme que Levinas, dans « La signification et le sens », argumente, en référant la signification culturelle plurielle, à ses yeux privée d'orientation et, en ce sens, de sens, à l'éthique, c'est-à-dire à autrui qui est une signification non contextuelle, seule en mesure de conférer à la multivocité des significations culturelles un « sens unique » et de rétablir ainsi les « critères du sensé » – puisque « l'absurdité consiste non pas dans le non-sens, mais dans l'isolement des significations innombrables, dans l'absence d'un sens qui les oriente » (LEVINAS, 1994, p. 40). Mais comment comprendre cette critique du relativisme culturel ? Dans la mesure où le relativisme culturel procède lui-même d'une critique de la culture occidentale, c'est-à-dire de son « expansion colonialiste » (LEVINAS, 2011, p. 340), la critique de ce relativisme n'est rien d'autre qu'une défense de la culture occidentale : non pas, évidemment, de son colonialisme, mais, souligne Levinas, de son platonisme consistant à chercher les critères du sensé par-delà l'histoire et les cultures particulières. La critique éthique de la culture n'est donc ici rien d'autre que la reconnaissance du caractère indépassable de la culture occidentale :

Il fallait que la philosophie dénonçât l'équivoque, montre les significations pointant à l'horizon des cultures et l'excellence même de la culture occidentale, comme culturellement et historiquement conditionnée. Voilà le platonisme vaincu ! Mais il est vaincu au nom de la générosité même de la pensée occidentale qui, apercevant l'homme *abstrait* dans les hommes, a proclamé la valeur absolue de la personne et a englobé le respect qu'elle lui porte jusqu'aux cultures où ces personnes se tiennent et où elles s'expriment. Le platonisme est vaincu grâce aux moyens mêmes qu'à fournis la pensée universelle issue de Platon, cette décriée civilisation occidentale et qui a su comprendre les cultures particulières, lesquelles n'ont jamais rien compris à elles-mêmes (LEVINAS, 1994, 59-60).

On comprend que Levinas n'hésite pas à parler de « *culture éthique* » ou de « *culture de la transcendance* », dès lors qu'il s'agit par là de caractériser une certaine culture, savoir la culture occidentale. Mais cela signifie-t-il que l'éthique renonce purement et simplement à se situer par-delà l'histoire et la culture ? Nullement, mais à la condition de voir que c'est en reconnaissant le caractère indépassable de la culture occidentale qu'elle conquiert cette position d'extériorité, autrement dit que cette position n'est autre que celle de la culture occidentale vis-à-vis des autres cultures. Cette position lui échoit en tant que culture *éthique*⁴, dans la mesure où, « apercevant l'homme *abstrait* dans les hommes », elle offre le critère à partir duquel devient possible la reconnaissance de chaque culture dans sa particularité en même temps que la critique d'elle-même dans sa prétention à faire valoir sa propre particularité – et, partant, en dépit ou plutôt en raison de cette reconnaissance, le critère de toute *Kulturkritik* entendue ici comme prise de conscience, par chaque culture, des limites de son particularisme. L'éthique est donc bien au-dessus de la culture, mais c'est parce que la culture occidentale dont elle est la promotion n'est, en ce sens, pas *une* culture.

Bibliographie

CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques*, tr. O. Hansen-Love et J. Lacoste, Paris, Minuit, 1972, p. 20./*Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, in Ernst CASSIRER, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, vol. 11, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2001.

CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques. 3. La phénoménologie de la connaissance*, tr. C. Fronty, Paris, Minuit, 1972.

LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1975.

LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1979, p. 133.

⁴ . Et non pas eu égard à tout ce qui, en elle, est au service de l'Un ou du Même, cf. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, op. cit., p. 204-205.

- LEVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.
- LEVINAS, *Hors sujet*, Paris, Le livre de poche, « Biblio essais », 1997, p. 150.
- LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le livre de poche, « Biblio essais », 1994.
- LEVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982, p. 49.
- LEVINAS, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, « Quadrige », 1983.
- LEVINAS, *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994a.
- LEVINAS, *Œuvres 2, Parole et silence et autres conférences inédites au collège philosophique*, R. Calin et C. Chalier éd., Paris, Grasset/IMEC, 2011.
- LEVINAS, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, 1975.
- LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961.
- MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- SIMMEL, « La crise de la culture », dans *Face à la guerre, Écrits 1914-1916*, éd. J.-L. Evard, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2015, p. 29 ; SIMMEL, *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918 Band II* (Georg SIMMEL, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Surrkamp, 2001).
- SCHNÄDELBACH, « Plädoyer für eine kritische Kulturphilosophie », in *Kulturphilosophie*, R. Konersmann éd., Leipzig, Reclam, 2004.

ENTRE O DESPERTAR E A VIGÍLIA: UM ENSAIO SOBRE O SENTIDO SUTIL DO HUMANO EM EMMANUEL LEVINAS

IN BETWEEN AWAKENING AND VIGIL: AN ESSAY ON THE SUBTLE SENSE OF THE HUMANE IN EMMANUEL LEVINAS

Sandro Cozza Sayao ¹

Resumo

A humanidade é desde sempre desafiada pela barbárie e o mal. Diante da ameaça da morte, somos convocados a manter nossa consciência desperta e vigilante, sem distrações e falsas necessidades, sem idolatrias e enganos. É desse compromisso que o pensamento de Emmanuel Levinas reverbera e é por ele que aqui acessaremos a prerrogativa de uma consciência que não pode titubear ou mesmo relaxar. Isso a fim de não nos perdermos do compromisso que nos conecta uns com os outros, isso para não nos perdermos do sentido silencioso ético, que em Levinas responde pelo sentido do humano.

Palavras-chave: Levinas, Ética, Justiça, Judaísmo

Abstract/Resumen/Résumé

Humanity has always been challenged by barbarism. When threatened by death, we are convened to maintain our conscience awaken and vigilant, free of distractions or false needs, idolatries or misconceptions. The thoughts of Emmanuel Levinas reverberate from this commitment, which we access in order to analyze attributes of a conscience that can not hesitate or rest, in order not to lose itself from the commitment that connects us, and, as a consequence, from the sense of silent ethics which, in Levinas, stands for the sense of the humane.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Levinas, Ethic, Justice, Judaism

¹ Doutor em Filosofia, pós-doutor em Filosofia Contemporânea Université Paris X, professor do Departamento de Filosofia Universidade Federal de Pernambuco.

**Entre o despertar e a vigília:
um ensaio sobre o sentido sutil do humano em Emmanuel Levinas**

“A distração é o mal...”
LEVINAS. *Do sagrado ao santo*. p.45

a. A desvalorização da palavra e a necessidade de saber discernir

Independente do que se pense a respeito da palavra, não há como escapar ao fato de que é na linguagem que elaboramos o modo como nos posicionamos diante do mundo, da realidade e dos outros. Ao lidar com a palavra, os sujeitos se liberam das coisas, se afastam delas e, desse modo, conseguem visitar o horizonte de sentido no qual estão posicionados. Sem essa distância, permaneceriam amalgamados ao mundo de um modo absurdamente anônimo e passivo, inerte e sem nenhum poder de ação sobre ele. Nada seriam sem esse sobrevoos e é por ele, na objetividade dos objetos, que os sujeitos tornam-se capazes de pensar a respeito de si mesmos, do mundo no qual estão embarcados e da realidade de que fazem parte. Sem fazer do mundo tema, o sujeito seria mais um ente entre outros tantos, apenas respondendo a forças diante das quais nada poderiam fazer.

Desse modo, é pela linguagem que repensamos nosso modo de estar no mundo. É por ela e através dela que tematizamos nossas demandas e problemas e também por ela que definimos e redefinimos o que queremos ou não. Por isso, o discurso guarda em si uma certa gravidade implícita. Por si mesmo, ele revela uma dada seriedade concernente à importância de tudo o que se diz e de como se diz. Não é à toa que cientistas e filósofos, ambos artífices sérios da palavra, preocupem-se tanto com que o vão enunciar e o modo com o irão fazer. Mesmo quando admitem que o que se tem no âmbito do discurso são representações que sempre deixam a desejar em relação à vida em sua pura dinamicidade, mesmo quando consideram, a exemplo de Henri Bergson, que o pensamento apenas fixa o que é puro movimento¹, num ato de eterna traição, mesmo assim as palavras são sempre para esses

¹ Cf. BERGSON, Henri. *O pensamento e o movimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

reconhecidas como fundamentais. Sabem que por elas e através delas o mundo se descortina de um modo singular. E é exatamente por isso, que enquanto os tolos dizem o que dizem sem nenhum critério, homens e mulheres responsáveis pensam com acuidade em seus enunciados, sabem da responsabilidade que lhes competem no uso da palavra e são cuidadosos na construção do argumento. Responsabilidade que é deixada de lado em tempos nos quais nos distanciamos da ética e por isso podemos dizer que a desvalorização e a banalidade da palavra é um sintoma da banalização da própria condição humana.

A falta de acuidade pelo que se diz e mesmo a idolatria de pensamentos absurdos, retrógrados e ultrapassados, que de muitos modos se mostram insustentáveis, são sintomas da banalização, da desvalorização e da precarização da palavra. E esses, revelam por si mesmos, um momento de vida em que se é muito mais ideológico do que intuitivo, muito mais apaixonado pela repetição do que gestor do novo. Quando a banalidade atinge os discursos, no sentido de que qualquer coisa dita é suficiente por si mesma, algo de profundamente “torto” se instala entre nós, nos conduzindo à derrocada daquilo que faz manter a civilidade e a própria humanidade. O que não significa dizer no entanto, que ao tematizar o ser das coisas o homem esteja confundindo-se à coisa, principalmente quando sob o que se fala é o Outro. Todo esforço de Levinas em romper com a totalidade, seria exatamente mostrar como na relação com o Outro nos mantemos ao mesmo tempo separados e que não haveria movimento da história passível de solucionar essa imprecisão. A exterioridade, como viria mostrar, é inesgotável e infinita quando essa se abre num Outro que se expressa.² Diante da sua existência, sempre inédita há recusa de toda pretensa plasticidade e desvelamento e ao dizer isso, Levinas ao mesmo tempo chama atenção ao risco de uma palavra inflacionada, esquecida de uma tal exterioridade, indiferente a uma tal recusa de tematização.³

Daí podermos dizer que vivemos a égide de um tempo em que sob as palavras se agitam grandes desafios. De um lado, vivemos a desvalorização da “palavra” e do outro o esgotamento de um caminho que também inflacionou o próprio discurso, nos fazendo crer na verdade e na própria possibilidade da identidade. A palavra inflacionada, num contexto que nos faz crer que por ela se pode chegar a

² Levinas, Emmanuel. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 291.

³ Cf. Levinas. *Totalidade e infinito*. p. 291.

todos os sentidos possíveis, como se no pulsar da linguagem estivessem todas as possibilidades viáveis, têm do mesmo modo conduzido o discurso a uma ceara de fechamento a que devemos nos indispor. É a indiferença que a tipifica, a negação da exterioridade que reverbera como possível desvelamento, o caminho de abandono que nos tem conduzido aos muitos fratricídios e às muitas guerras que somos testemunhas. O que lança nos à necessidade de especular a respeito de um novo sentido à condição humana, seja em sua perspectiva individual, seja em sua dimensão coletiva. É como se diante das agruras do real, as palavras fossem desafiadas à inauguração de uma nova arquitetura, de uma nova organização, cujo fim seria outro àquele que aponta para a necessidade de desvelamento e determinação significativa do real.⁴

É preciso considerar que toda ideia de essência nos é caótica e ao sermos enquadrados, rotulados ou mesmo objetificados, somos como que imediatamente convertidos a algo menor do que somos. Há violência na determinação do ser que sob nós alguns desejam lançar, isso porque o que somos nada poderia conter, nenhuma palavra poderia suportar. A totalidade se exercita na dinâmica do “é” e do “não-é”, do que “é” e “pode ser” e do que simplesmente “não-é” e deve “deixar de existir”. Não é à toa que Levinas nos reserva o direito do infinito, a prerrogativa da alteridade e o fato de sermos transcendentais a tudo que se possa querer limitar.

Tudo isso nos faria lembrar da responsabilidade que é dizer algo mantendo a distância entre o mundo vivido e aquilo que dele se diz. A distância abissal entre o lado de cá e o lado de lá, entre uma margem e outra. Pretender vencer a distância da qual se alimenta a metafísica, não pode nos ser mais um lugar desejável e falar não pode ser de modo algum buscar a objetividade numa relação entre significante e significado, na negação da distância entre quem olha e quem é olhado. E isso nos remete à necessidade de se recolocar a busca por discernimento e lucidez dentro de um novo cenário, cuja obviedade ordinária que se fixa na plasticidade daquilo que é visto e toda redução do vivido à artificialidade de uma lógica fria, não mais é bem vinda.

Em *Escritura e diferença*, ao pensar sobre o discurso, Derrida chamaria de “impulso” e força o espírito que anima a linguagem. Segundo ele, por trás da própria

⁴ Como nos diria Levinas logo no prefácio de *Totalidade e infinito*: “... a guerra produz-se como a experiência pura do ser puro, no próprio instante da sua fulgurância em que ardem as roupagens da ilusão. O acontecimento ontológico que se desenha nessa negra claridade é uma movimentação dos seres, até aí fixos na sua identidade, uma mobilização dos absolutos, por uma ordem objetiva a que não podemos nos subtrair.” LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. p.7.

palavra, algo nutre a necessidade discursiva, movimentando e dando sentido a tudo que se diz.

Em *Gramatologia*, essa mesma questão se mostra na forma de uma espécie de frêmito, como – *telos* - que confirma a escrita já como momento segundo.⁵ Segundo Derrida, alguma coisa dá impulso ao discurso e é anterior ao que constitui o próprio jogo de significantes que é tão apreciado pelos amantes da filosofia da linguagem, e para acessar esse *telos* seria preciso acessar a essência da linguagem em si mesma, vislumbrando o seu conteúdo para além de uma dada utilidade.⁶ O que remete não mais à dimensão do significado e do significante, mas à sutileza fina e incomensurável de um dado sentido anterior do qual os discursos emergem e que jamais pode ser dito sem um eterno jogo de recomeço. Em outros termos Derrida chama atenção à dimensão anterior à forma a que a linguagem se dá, lembrando que podemos ficar enredados em seu jogo se esquecemos o sentido que lhe fomenta, assim como certos teóricos que apenas se divertem com o próprio discurso e suas possibilidades, esquecendo do seu compromisso. “*A forma fascina quando já não se tem a força de compreender a força no seu interior*”⁷ - diria Derrida.

Podemos dizer que estamos em meio a um tempo de ponderação e mesmo acuidade, em que precisamos ser *justos* e sem excessos, tentando trazer para a própria palavra o discernimento necessário que no fundo é sempre preciso e direto. Reivindica-se assim à palavra sua força. Nunca se disse tanto sem dizer nada e nunca nos últimos tempos, depois da segunda metade do século XX, foi tão complicado dizer algo com profundidade, sem levantar ataques e devaneios.

Desse modo, antes de qualquer coisa, há que se atentar para a capacidade que a linguagem filosófica porta, no sentido de como essa nos é capaz de fazer pensar e olhar além. Isso não pelo jogo de significados em si, como vimos acima, mas pela força que a faz mover-se desde sempre para algo que excede a superficialidade e a obviedade. A filosofia nasce do desafio da vida, da necessidade que brota do entrecruzar do espírito com o mundo, com o tempo e com os outros e ela só faz sentido porque a obviedade não é suficiente e porque nossa posição passiva diante do mundo nos é insuportável. E num tempo que parece querer esquecer disso, porque simplesmente não quer que pensemos, num tempo que se esforça de todos os jeitos

⁵ DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2017. (Estudos 16). Cf. páginas. 09-10-11.

⁶ Cf. DERRIDA. *Gramatologia*. p.11.

⁷ DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

para sufocar o exercício reflexivo e nossa capacidade de questionar e problematizar, nada mais urgente do que retomar essa *força* de ir além dos contornos imediatos da obviedade. E por isso, a própria palavra porta em si uma dada amorosidade que devemos utilizar da melhor forma possível, apesar de toda a responsabilidade que isso nos remete.

Em *Nouvelles lectures talmudiques* Levinas lembraria da responsabilidade que é falar nesse contexto⁸ e mostra o quão sublime é o momento em que um *espírito* é capaz de se comunicar com outro *espírito*, em como é maravilhoso o momento em que de braços abertos, sem ressalva e medos podemos nos relacionar na casa da linguagem. Isso porque no próprio exercício da palavra haveria uma dada alegria e riqueza, que mediados pelas letras podemos acessar a maneira de olhar do outro, o pensar e indagar de uma outra subjetividade, o que é sempre uma maravilha absurdamente enriquecedora. E é dentro desse contexto em que a troca é também alegria, que esse texto se constrói. A linguagem é celebração da paz. Paz que possibilita estarmos uns diante dos outros a todo ouvidos, num momento em que deveríamos estar de costas, disputando ou simplesmente refutando o que o Outro tem a dizer. Não é à toa que tantos encontros não são encontros, que tantos seminários não passam de mera propaganda e que tantos colóquios não deixam de guardar em si um silêncio mortal. Nas guerras há barulho, mas nada se fala; em meio à violência na qual uns são contra os outros, há ruído, mas não há linguagem; nos contrários há astúcia, mas não sabedoria.

E saber olhar para condição humana sem traí-la, para desse modo poder escolher o que a dignifica e não degrada, é o primeiro passo a ser dado. A ideia é acessar via fenomenologia seus contornos mais íntimos, para desse modo não decair em caminhos que lhe são antagônicos, assim como na totalidade as escolhas interpretativas que se fazem a nível antropológico apenas aviltam a condição humana, reduzindo-a a enunciados artificiais em que essa não mais se encontra. Não é à toa que falamos aqui em sentido, no *sentido do humano*, que no fundo não deixa de ser a busca de orientação, a orientação do sentido que em Levinas terá a peculiaridade de albergar em si pluralidade e univocidade, diversidade em meio a um sentido único – a *ética*.

⁸ Ver. LEVINAS, E. *Nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Les editions de minuit, 2005.

O termo discernimento que temos ressaltado desde o início desse texto evita os percalços a que a busca pela lucidez nos pode levar, principalmente porque no ocidente a lucidez está atrelada à busca pelo verdadeiro, pela verdade do ser – ontologia - e essa à guerra⁹. O acontecimento ontológico como a expressão pela verdade das coisas, nos é nesse momento insuficiente. Como vimos, a mobilização pelo absoluto que o tipifica, no ímpeto por uma ordem objetiva nos conduz ao mal, assim como toda definição de identidade ao Outro é perversa e violenta, e tudo o que não queremos aqui é a guerra.

No entanto fica a pergunta, se a definição de sentido não se dará pela busca do ser das coisas na contração ontológica habitual, por que caminho iremos começar? Se a verdade na forma de ontologia não seria o ponto de partida para a sabedoria e para a justiça, de qual lugar devemos partir, de qual dinâmica deveríamos começar? Se o sentido primevo que motiva e nutre a escrita filosófica, a força que a conduz e a determina deve ser de outra natureza ao sentido dado na verdade do ser, a que sentido estamos nos referindo?

b. A voz fina do silêncio

Há uma passagem singular do livro *Entre nós*¹⁰ que pode nos ajudar a exemplificar um pouco mais o que queremos dizer aqui. Trata-se de uma entrevista na qual Levinas responde a algumas questões referentes ao teor de suas teses, e na qual ele é perguntado especificamente a respeito da relação com o Outro homem que sua teoria visaria descrever.

De modo diferente de seus demais textos, nos quais se reserva ao trato de uma linguagem de teor mais filosófico, nessa Levinas responde se utilizando de uma pequena passagem da *Gênese*, mais especificamente a que trata da história bíblica entre Caim e Abel e a todo contexto trágico que a contorna, isso como forma de conduzir o pensamento à sutileza do que deseja considerar.¹¹ Nessa passagem,

⁹ *A lucidez – a abertura do espírito ao verdadeiro – não consiste em entrever a possibilidade da Guerra? [...] Não há necessidade de provar por meio de obscuros fragmentos de Heráclito que o ser se revela como a guerra ao pensamento filosófico [...] LEVINAS, E. Totalidade e infinito. p.7.*

¹⁰ LEVINAS, E. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991. páginas.120-121.

¹¹ Não raras são as vezes que, por preconceito ou puro desconhecimento, alguns teóricos acabam sugerindo ser Levinas um filósofo da religião ou que ele outra coisa não faz senão teologia. Embora não haja problema algum em ser sensível aos elementos de sabedoria existentes nas escrituras sagradas

Levinas ressalta um elemento de grande potência, relacionado ao drama vivido por Caim e Abel, que vibra no momento exato do retorno solitário de Caim ao convívio dos seus, cuja ausência de seu irmão é a tônica e ponto nodal de toda história aqui.

Como é de todos conhecido, diante da solidão de Caim, que chega sem a presença fraterna de seu irmão, surge a pergunta: “... onde está o teu irmão?” Questão que Caim responde com outra questão: “E por acaso seria eu o guarda do meu irmão?”. “Eu sou eu e ele é ele” – responde em síntese Caim. A conhecida narrativa bíblica, trazida à tona por Levinas no exato momento em que é perguntado a respeito dos laços imateriais que se estabelecem no momento da relação com a alteridade, guarda em si grandes questões e sob as quais Levinas vai se debruçar minuciosamente.

Nesse processo, antes de tudo, Levinas destaca que a resposta de Caim de nenhum modo é debochada. Embora para alguns seja ela a expressão de uma dada ironia, no decorrer do texto ele mostrará como a resposta de Caim no fundo não está zombando daquele a quem todos deveriam se prostrar. Ela é por si mesma sincera e profundamente verdadeira, e Caim não blasfemou em responder a pergunta com outra pergunta. O problema aí é de outra natureza, e se refere especificamente ao desconhecimento de Caim em relação ao compromisso que o Rosto do Outro em si encarna.

“*Eu sou eu e ele é ele*”, expressa uma dada inaptidão ao mandamento que o rosto do outro porta em si. A resposta de Caim não é outra coisa senão a expressão máxima de pura indiferença, fechamento em si e egoísmo. De nenhum modo, Caim estaria incorrendo num problema lógico, como tampouco pecaria cometendo um problema ontológico. A resposta dada, dentro de uma certa perspectiva de sentido, está absolutamente certa: ou seja, “*eu sou eu e ele é ele*” e não há entre mim e ele responsabilidade lógica de qualquer natureza.

No entanto, algo nos soa estranho nessa resposta e dói aos nossos ouvidos. Algo nos parece por demais bizarro e como nos diria Derrida em “*Timpanizar - a*

e considerando que a filosofia nasce de fontes não necessariamente filosóficas, Levinas é filósofo, discute filosofia, faz fenomenologia, embora a fonte de sentido que anime suas teses recebam influência de uma vertente declaradamente judaica. O que não é necessariamente um problema. A filosofia nasce do frêmito da vida, dos seus dilemas e demandas e todas as obras que possam em si fazer pulsar o pensamento, movimentando a inteligência e a intuição filosófica, são por si só consideráveis. Sendo assim, Levinas não se torna mais ou menos filósofo por lidar com questões outras àquelas propriamente de cunho filosófico. No caso da história aqui apresentada como ilustração, o enredo é bíblico, mas o tratamento é filosófico.

filosofia”¹², algo aí afeta nossos tímpanos de modo enviesado, nos fazendo perceber que há nisso algo por demais errado e insuportável.

Ao responder com a pergunta de que se é ele responsável pelo seu irmão, algo nos parece indiferente demais, frio demais e desumano demais para ser aceito. E é exatamente por isso que Levinas vai afirmar que a resposta não tem em si um problema ontológico, mas apenas num problema *ético*. Eu sou eu e ele é ele, somos seres ontologicamente separados¹³, está dizendo Caim, mas ele esquece do compromisso metafísico que os tornam irmãos, do compromisso ético desde sempre presente nas relações entre irmãos. Em outras palavras, sua ação é brutal e perversa, pois parte do esquecimento do vínculo entre ele e aquele a quem sabidamente deveria zelar e desse esquecimento surge o mal. Assim como entre nós a indiferença, a frieza, a formalidade, a distância e o não encontro permite que nos violemos, nos dilaceremos e nos matemos uns aos Outros.

Somos todos um pouco Caim quando, prisioneiros dos muitos labirintos da totalidade, nos congelamos na indiferença, tornando-nos incapazes de perceber que somos todos irmãos uns dos outros e, com isso, inquestionavelmente responsáveis uns pelos outros. Em meio à indiferença, encapsulados em nosso mundo de necessidade e medos, perdemos a sensibilidade diante dos laços imateriais que nos conectam uns com os outros e nessa fria solidão, cheia de necessidades e medos, nos perdemos do sentido maior de humanidade que se expressa como generosidade e compaixão.

Levinas conseguiu nessa pequena passagem exemplificar o grande desafio que lhe compete, qual seja: tornar dito esse compromisso imaterial e sutil e, por isso, metafísico, que se revela não pela via lógica ou ontológica, mas pela via da sensibilidade. Sensibilidade essa que faz pulsar o fato de que diante do rosto encarnado do Outro que me olha e me interpela ao mesmo tempo que *se presentifica*, há um sentido maior sendo deflagrado. Algo se manifesta, mesmo para além da fenomenolidade dos fenômenos, anterior e precedente ao próprio entendimento.

Passividade mais passiva que a da receptividade do conhecer, receptividade que assume o que a afeta; consequentemente, significação em que o momento ético não se funda sobre a estrutura preliminar alguma de pensamento teórico, de linguagem ou de língua.¹⁴

¹² Cf. DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1991. páginas. 11-31.

¹³ LEVINAS. *Entre nous*. p. 120.

¹⁴ LEVINAS. E. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002. p.113.

Levinas persegue **a voz do fino silêncio** que não é deste mundo e nunca o foi, mas que na humildade de um simples rosto, que olha, faz escorregar para o lado de cá o que haveria de ser algo de uma nobreza sem par e de uma altura jamais cogitada. Sutileza que hoje, por estarmos congelados e embriagados em nossa identidade em meio a um sonho dogmático, temos tanta dificuldade de ouvir.

É possível dizer que a consciência de Caim dorme extasiada em si mesma, está assimilada em si, embriagada de suas necessidades, assim como os perversos que se regozijam na sua solidão, permanecem no fundo sempre solitários e prisioneiros de suas próprias imagens projetadas ao mundo. Dormem quando deveriam estar despertos diante das necessidades de seus irmãos. A relação que Caim estabelece com Abel é de natureza falsa, assim como é falso o barulho das guerras. Ele está junto sem estar com, ele fala, mas sem haver linguagem, olha mas não vê, ouve, mas não escuta.

c. A cegueira noturna

Há no conhecido romance do escritor português e prêmio Nobel de literatura José Saramago - *Ensaio sobre a cegueira*, o itinerário de algo parecido com o que queremos dizer aqui. Publicado em 1995 e traduzido para inúmeras línguas, a obra narra a história da epidemia de uma cegueira branca que se alastra e atinge a totalidade dos moradores de uma dada cidade, os levando à barbárie e ao caos. Com exceção de uma só personagem que desde o início serve de testemunha lúcida para o que se passa, todos os demais moradores experimentam o efeito de uma completa falta de visão, que ao invés de os conduzir para uma escuridão total, surge do nada como uma tela totalmente branca que se descortina sobre os olhos abertos dos homens e mulheres da cidade. Desse momento em diante, quando afetados pela tal cegueira branca, a humanidade começa a se degradar e o que se exalta são as intenções mesquinhas e os desejos mais sórdidos que lhe parecem surgir do íntimo.

Na quase totalidade da obra, Saramago põe tintas à selvageria humana, mostrando como podemos nos degradar assumindo comportamentos bestiais mais perversos que a própria imaginação mais absurda poderia supor. Quando perguntado, ele mesmo qualificava o livro como uma obra terrível, cujas páginas carregavam em si não só a evidente brutalidade e a violência humana em sua expressão mais nua, mas a evidência de uma dada realidade difícil de admitirmos, qual seja: a de que somos

por fim entes perversos, tendenciados ao mal, como se em nosso íntimo fôssemos no fundo atraídos para o mal, como uma bússola que é atraída para os polos geográficos da terra de modo irrevogável. Como se não tivéssemos escolha e não houvesse outra possibilidade senão a barbárie.

Saramago segue de um certo modo a interpretação hobbesiana na qual o homem é lobo do próprio homem, ou mesmo a perspectiva sartreana na qual o inferno são os outros. E nesse caminho expõe com intensidade o que podemos ser, o que podemos nos tornar, ou melhor, o que somos, quando nossa consciência dormita prisioneira de si mesma e quando determinadas estruturas protetivas decaem. E a ideia de trazer aqui, no momento que se discute o Sentido do Humano a partir de Levinas, uma obra que exalta a frivolidade, tem uma finalidade. Tatear o sentido do mal que povoa o mundo, a perversidade que nos ameaça constantemente e a frivolidade que todos sabemos fazer parte da história e da sociedade.

Não foram poucos os momentos da história humana em que a realidade da barbárie humana se mostrou de modo singular e nem são poucas as histórias que revelam de modo contundente essa face voraz de nós mesmos. Basta olhar para nosso pretérito, basta olhar para nosso tempo. Não faltarão elementos que comprovem a bestialidade humana e mais do que isso, em como de um certo modo traímos nossa própria humanidade, permanecendo numa dada pobreza de alma em cuja condição de inferioridade repousa em si, totalmente indiferente.

A metáfora da cegueira branca descrita por Saramago, por outro lado, abre a perspectiva real de que não nos faltam elementos de verdade para superar o mal. Não é porque nos falta o ser das coisas que insistimos na perversidade, mas porque outra coisa nos é ausente. A cegueira branca descrita faz exatamente alusão ao fato de que não nos faltam recursos da inteligência e mesmo da lógica, mas por um dado contorno estamos embriagados e prisioneiros de nossas próprias necessidades cuja indiferença nos torna incapazes de sermos compassivos.

O pensamento contemporâneo move-se, assim, num ser traços humanos, cuja subjetividade perdeu seu lugar no meio de uma paisagem espiritual que se pode comparar àquela que se ofereceu aos astronautas que, como primeiros, pisaram sobre a lua e onde a terra se mostrou astro desumanizado.¹⁵

¹⁵ LEVINAS *De Deus que vem à ideia*.p.24.

Falta-nos a transcendência na imanência, a alma na alma como diria Levinas – o Mesmo infinitamente referido em sua identidade mais íntima ao Outro.¹⁶ Assim é preciso despertar e não mais permanecer embriagado em suas próprias necessidades. É preciso transcender a própria imanência que se torna tóxica e mortal, é preciso acordar.

Onze milhões de brasileiros creem que a terra é plana, que as vacinas nos causam mal, que as mulheres devem ao homem subserviência, que os negros devem permanecer calados em suas favelas, que os imigrantes são indignos de chão, que a miséria é um castigo pela falta de esforço, que a natureza é para nos servir e que os animais estão aí simplesmente para serem usados. Nossa consciência dorme, repousa na sua imanência fechada em si e, com isso, se permite ao mal. E por isso uma noite escura se abate sobre nossas cabeças, como sob nossas cabeças pairam as cinzas de uma floresta que queima e das muitas vidas que são desperdiçadas.

d. A noite e as feras

Em *Do sagrado ao Santo*, logo na sua primeira parte intitulada *Judaísmo e revolução*, Levinas refere-se a uma passagem curiosa do salmo 104 e do comentário a respeito desse feito pelo rav Zera, no qual o antigo mestre do judaísmo compara nosso mundo à noite na qual circulam todas os habitantes da floresta, os malfeitores e os brutos.¹⁷ Segundo Levinas, a noite das feras seria exatamente a existência humana num mundo em que o mal estaria presente indicando que a criação não seria a princípio uma ordem.¹⁸ Noite, que do mesmo modo que a cegueira descrita por Saramago, precisa de algum modo ser dissipada para que a humanidade possa despontar.

A metáfora da noite é de uma riqueza sem par e a evidência da necessidade de dissipá-la para que nasça o dia, algo de uma sutileza e refino que somente os mestres que se ocupam verdadeiramente da sabedoria nos poderiam presentear. Nela está contido o fato de que na noite nosso olhar fica turvo, sem capacidade de poder discernir. Na noite confundimos o bem com o mal e, mais do que isso, tomamos o mal por um bem. Nela, as feras saem a caça, ficam a espreita dos

¹⁶ Cf. LEVINAS. *De Deus que vem à ideia*. p.44.

¹⁷ Cf. LEVINAS. *Do sagrado ao santo*. p.36.

¹⁸ Cf. LEVINAS. *Do sagrado ao santo*. p.36.

mais frágeis que correm imenso perigo. Na noite vagam livres os malfeitores e as bestas e nela todos nós sucumbimos. Como Levinas irá discorrer nos parágrafos subsequentes, a noite representa a turbidez na qual se pode tomar uma opinião como algo verdadeiro ou a indiferença da qual deveríamos ter vergonha, como algo a ser seguido e, por isso, quando nasce o dia e *o sol se levanta para os justos, os malfeitores se retiram para o inferno*.¹⁹

Não haveria outro caminho senão dissipar a noite através do trabalho, fazendo despertar a consciência pela dessacralização daquilo que guarda em si um brilho encantador que de tão efêmero nos cega a ponto de nos tornar indiferentes. O compromisso é por não esmorecer, por não se permitir esquecer do que jamais poderia ter sido esquecido, por não se deixar embriagar e enfeitiçar por si mesmo. E aqui retornamos ao compromisso da própria palavra que logo no início do nosso texto consideramos, qual seja, agitar a mente, despertando-a quando essa não poderia dormir, lembrando o que essa jamais poderia se dar o luxo de esquecer.

Quando a noite por descuido se instala entre nós, quando pela lassidão amortecemos o pensamento e nossa sensibilidade, é hora do exercício da palavra, para retomarmos o sentido, para nos lembrarmos novamente do que é ser humano. Nosso trabalho nesse momento, é nos debruçarmos sobre nós mesmos a fim de restabelecer os laços com aquilo que Caim se mostrou indiferente e com aquilo que as muitas histórias de violência que somos testemunhas nos têm mostrado distante de nós. E a recompensa do justo está contida nesse próprio trabalho de dilacerar a noite afastando o erro, a cegueira que nos toma de assalto.

Essas questões são de extrema importância. Elas têm a capacidade de nos ajudar a destecer os caminhos que nos podem fazer descambar, adormecer, repousar e, com isso, adentrar na noite, levando-nos a realizar escolhas desastrosas. Num tempo em que não se quer trabalho, num tempo dominado pela velocidade das redes virtuais em que tudo é realizado de modo superficial e veloz, compreendemos mais do que nunca como nos tornamos vulneráveis e frágeis. Nessa turbidez esquecemos da alegria que é estar junto e aceitamos o medo, esquecemos como é triste estar só e negamos a comunidade com o diferente, enfim, quando a mente dorme, confundimos as coisas ruins e as tomamos como algo bom. E desse modo, não há outra saída para

¹⁹ LEVINAS. *Do sagrado ao santo*. p.36.

se evitar que a noite se instale do que revisitar esses elementos sutis que há muito temos entre nós e que agora parecemos determinados a virar as costas.

Pode-se dizer assim, que a filosofia de Levinas guarda em si a responsabilidade de nos fazer lembrar daquilo que jamais poderíamos ter nos dado o luxo de esquecer. Ela nos leva a revistar via fenomenologia o contexto desde qual nos tecemos no mundo, visitando de modo indireto o momento em que dizemos Eu, ao mesmo tempo que vai mostrar como em outros contornos nos degradamos e mesmo declinamos. A descrição singular que traça da condição humana em sua textura mais primordial, mostrando a humanidade via *responsividade* como pura abertura ao Outro, tal como corpo maternal devotado antes de ter tido tempo de se crispar em si mesmo, é a tônica da nova interpretação da condição humana que oferece ao mundo e que em si guarda a maravilha que é estar junto. Levinas, mostrará pela via da análise da ideia do infinito em nós, do mais no menos, do perfeito no imperfeito, como aí somos tocados por algo sublime, desabrochando e acordando no mundo cheio de possibilidades. Ele sabe que o mal é a não comunicação, que a tristeza das paredes geladas do isolamento é terrível e que a inação dos que não falam é imoral. E por isso, seu trabalho será num primeiro momento, o de descrever via fenomenologia essa inscrição de sentido ético primordial na qual a condição humana se mostra disponível mais do que interessada, disposta, mais do que necessitada, intersubjetiva antes que pretensamente compreensiva. O infinito em nós, a desproporção e a elevação na intimidade do Eu, representando que somos a partir de um contexto de relação e que sem esse nada existiria senão um absurdo silêncio, é fundamental como primeiro passo para se poder visualizar o que nos teceu e para onde devemos nos direcionar. Nesse contexto de passividade que simplesmente responde, nesse tempo acolhedor e responsivo em que dizer Eu é dizer *Eis-me aqui*, delineia-se a escatologia da paz messiânica que ele claramente apresenta nas primeiras páginas de *Totalidade e infinito*.

Seu compromisso como filósofo será o de demonstrar o que não mais conseguimos ver. Ou seja, que sem o Outro não somos nada, que isolados declinamos e que a inação, enquanto crispação do eu em si-mesmo, é sinônimo da morte.

A subjetividade é em Levinas desejosa do Outro, ao mesmo tempo que imensamente rica. É capaz de ofertar-se mais do que exigir. É responsável e generosa, mais do que interessada e necessitada. O que é reforçado pelo simples fenômeno da sensação de indignação e mesmo culpa quando diante do Outro essa é incapaz de

servir a contento. Isso nos faz lembrar, do que talvez tenhamos esquecidos ao dormirmos encantados por nós mesmos, ou seja, que nascemos de um contexto de pura heteronomia e de pura passividade acolhedora, e que é esse o nosso lugar. Que a humanidade se ergue como resposta à chegada da alteridade do Outro que se aproxima e cuja infinitude é capaz de fazer sair da absurdidade do silêncio a subjetividade e que distanciar-se dessa postura acolhedora e generosa é declinar em si. Quando a humanidade, agora lida como coletivo, esquece que o Outro lhe diz respeito, quando titubeia e adormece tornando-se indiferente, ela acaba por aceitar a noite, correndo o risco de desumanizar-se, a ponto de decair em animalidade aceitando o mal.

Levinas sabe da força do reino das necessidades. Sabe de como o medo pode nos levar a um momento máximo de traição de nossa própria humanidade, a ponto de nos fazer decair. E por isso o necessário trabalho da razão. Na mesma obra anteriormente citada, *Do sagrado ao santo*, Levinas vai retomar do judaísmo a importância do trabalho e de como a ociosidade é fonte do mal. Como ele mesmo sugere a partir das interpretações da ciência rabínica, *todos os não trabalhadores são o mal...*²⁰

Embora seja injusto falar num país com tantos desempregados que o trabalho é o mal, o trabalho a que se refere é o trabalho do pensamento, da razão e da consciência que não se permite decair encantada e desperta. Ou seja, o trabalho que se refere não é necessariamente o trabalho das mãos.

Assim como em Sócrates uma vida sem análise não merece ser vivida, já que seria ela, sujeita a tomar a ilusão pela verdade, aqui uma mente que não trabalha para desembriagar-se está sujeita ao erro. Daí todos os riscos que nos cercam num mundo que não quer o trabalho do pensar e os perigos que rondam num tempo que as coisas fúteis e superficiais têm mais valor do que algo elaborado. Por trás da metáfora do trabalho está a evidência de que precisamos constantemente nos despertar, nos desembriagar, vigiar a própria vigília como insiste em *Do sagrado ao santo*. Isso para não decairmos encantados por nós mesmos, pelo que dizemos e pelo que fazemos. A humanidade corre perigo quando permanece enfeitiçada por si, assim como a filosofia que ama mais o discurso do que a vida, mais as palavras do que as demandas do viver, padece em si mesma e morre; assim como a justiça que ama mais os protocolos e os

²⁰ Cf. LEVINAS. *Do sagrado ao santo*. p.44.

rituais, assim como aqueles que amam mais a corte do que os sujeitos, se perdem da essência da compaixão e decaem diante daquilo que deveriam combater. Em outras palavras, se está aqui às voltas com a necessidade de uma razão viva que não tenha tempo para relaxar (dormir), porque deve vigiar; uma consciência que não pode se dar o luxo de repousar em si, porque as dores do Outro exigem atitude, exigem vigília.

A vigília diz respeito à impossibilidade do sono, do descanso e de se fixar num lugar, como o corpo abandonado no sono resta abandonado numa determinada posição. Não é possível a ausência diante de um mundo de injustiças. Diante das agruras do mundo se é chamado a ser, é-se obrigado a ser, é-se chamado a vigiar, ou seja, é-se chamado a não dormir. Ser chamado à consciência não é assim, ser chamado ao jogo do ser, mas à vigília; à necessidade de se estar vigilante mesmo na ausência ainda do que responder.

A consciência é parte da vigília, diria Levinas em *Da existência ao existente*²¹. É ela parte de nossa responsabilidade diante do mundo. Diante das intempéries e do risco da noite, diante das negações e interditos, diante da voracidade dos maus, das feras e dos ferozes não podemos dormir, não podemos nos dar esse luxo ou mesmo correr esse risco.

Considerações finais – a sutileza da responsabilidade e o sentido do humano

“O mal – ou a animalidade – é a não-comunicação, é ser absolutamente fechado em si a ponto de não aparecer para si mesmo.”

LEVINAS, E. *Do sagrado ao santo*. p.40

Num importante trecho da obra *Do sagrado ao santo*, no qual trata do ilusionismo e das peripécias do mundo da idolatria e de como a consciência se mantém adormecida e encantada por si mesma, quando fechada em si e em seus muitos movimentos, Levinas faz referência a uma breve passagem de um pequeno *Midrash*²², cuja narrativa se refere ao encontro singular de uma princesa e uma

²¹ Cf. LEVINAS. *Da existência ao existente*. p.80.

²² Coletânea de histórias bíblicas que se encontram nas entrelinhas dos textos sagrados.

escrava com um rei²³. Nessa breve história, cujo teor faria menção a uma sabedoria ainda mais primitiva que a sabedoria dada pela articulação da racionalidade, chama atenção o fato de que por algum motivo, diante do rei, uma se curva, olhando para baixo, enquanto a outra, atrevida e orgulhosa, ergue automaticamente o olhar e ao fazer isso indaga e questiona àquele diante do qual se deveria ter pudor.

A recorrência de Levinas a essa breve passagem, tem uma finalidade específica. A ideia é mostrar em que medida haveria, dentro da própria necessidade luminosa daquele que quer olhar e tudo compreender, um desejo por dar manutenção à liberdade do Eu diante do Outro e ao modo habitual de compreendermos nosso estar no mundo a partir da atividade consciente que tudo olha e tudo compreende. Em outros termos, Levinas estaria de modo sutil, apresentando duas possíveis dimensões compreensivas da ética: a vertente que dispõe-se fruto da escolha e da ontologia, o que representaria a quase totalidade das éticas ocidentais, e aquela a que ele se compromete expor e que tem por base o extravasamento da dimensão ontológica e o vislumbrar de algo anterior à própria presença ativa do nosso estar aí.

A tese de que a ética como responsabilidade, nasce desde um contexto de proximidade e *Desejo*, dos contornos de uma relação *metafísica* não açambarcável pela dinâmica consciente, mas nem por isso algo irreal, haveria de mostrar um dado compromisso entre nós e o Outro que tem em si contornos singulares e absolutamente exóticos ao discurso lógico. Como sabemos, em Levinas, a pergunta pelo “ser” das coisas é insuficiente para se pensar a relação ética que estabelecemos uns com os Outros. A logística da razão não consegue a partir de si mesma justificar a responsabilidade vivida diante do Outro, que chega ao ponto da generosidade e do compromisso infinito em relação a esse. Isso porque a relação que aí se delineia é de outra natureza e extrapola todas as justificativas e sentidos habituais. Assim como a relação que temos com o Outro não é de modo algum restrita à materialidade dos corpos, mesmo que esse esteja diante de nós como Rosto.²⁴ Há um rosto que olha, mas o contexto da relação com ele é de outra natureza, é meta-física (para além da

²³ Num primeiro momento Levinas usa no texto o termo rei, para logo a seguir referir-se a esse como o Divino. Cf. LEVINAS, E. *Do sagrado ao santo*. p.104.

²⁴ “Conhecer ontologicamente é surpreender no ente oposto aquilo porque ele não é este ente, este estranho, mas aquilo por que ele se trai de algum modo, se entrega, se abandona no horizonte em que se perde e aparece, se capta, se torna conceito. Conhecer equivale a captar o ser a partir de nada ou a reduzi-lo a nada, arrebatá-lo a sua alteridade.” LEVINAS. *Totalidade e infinito*. p.31.

physis).²⁵ Algo está diante, mas é ainda para além. Essa é a dinâmica que se estabelece na presença de algo que é ao mesmo tempo ausente e cuja acolhida vai mais longe do que *a compreensão que tematiza e engloba o seu objeto*.²⁶

Por essa razão, considerar o momento em que é preciso curvar-se e ter pudor, baixar a cabeça e não olhar, tem em si uma sutileza singular que potencializa uma dada postura diante do Outro que há muito tem sido esquecida e desconsiderada.²⁷ A sutileza dessa passagem escolhida por Levinas, contorna de modo todo próprio a relação com o que guarda em si uma dada majestade e altura, aquilo que em si mesmo e por si mesmo possui uma dada nobreza e não precisa ser questionado para que possa ser considerado. Aquilo que por si mesmo exige que a consciência se mantenha dentro de certos limites, guardando certas margens, sabendo que não as pode ultrapassar antes mesmo de se lançar ao desafio. O que de nenhum modo representaria aqui precariedade ou falta de capacidade de quem resolve curvar-se, mas uma notória conexão, uma ligação singular, com aquilo que tem em si uma dada altura e uma dada nobreza.

Não olhar, significaria estar muito mais próximo do que se poderia supor. Não olhar e curvar-se representaria tatear algo que a ousadia do olhar não poderia nos conectar, algo que não se mostra ao atrevimento da pergunta e que nada é diante do jogo das luzes da consciência. Fato absolutamente estranho e inconcebível numa cultura em que toda a realidade deve ser convertida à dinamicidade do ser, e todas as deliberações nascem de um contexto compreensivo.

Levinas usa essa história para lembrar a respeito da compreensão da justiça e da bondade e de como a própria mente pode se tornar enredada e dissuadida da tarefa de saber se posicionar diante da possibilidade do bem e do mal, do justo e do injusto, pelo simples fato de querer converter todas as coisas a um jogo lógico. Isso como fruto de uma dada perspectiva do encantamento do pensamento por si mesmo, dos riscos desse ficar tão encantado por si mesmo a ponto de decair em insensibilidade, assim como Caim, enredado em sua lógica, não mais conseguia considerar a majestade dos laços que lhe conectavam a seu irmão. Caim não soube dedicar-se, porque em meio a indiferença permaneceu alheio ao que nenhum olho físico poderia mostrar, permaneceu absurdamente fechado em si mesmo e suas

²⁵ “Outrem não é a encarnação de Deus, mas precisamente pelo seu rosto, em que está desencarnado, a manifestação de altura em que Deus se revela.” LEVINAS. *Totalidade e infinito*. p.65.

²⁶ Cf. LEVINAS. *Totalidade e infinito*. p.64.

²⁷ LEVINAS. *Do sagrado ao santo*. p.104.

necessidades que não mais podem auscultar a sutileza da responsabilidade que o conectava ao seu irmão.

A ousadia de olhar e perguntar, o atrevimento de erguer a cabeça quando deveria curvar-se, retrata a insensibilidade a que a racionalidade está sujeita quando se formaliza e se perde em si e não consegue mais sintonizar-se à nobreza e à realeza daquilo que está diante de nós. A frieza de um olhar solitário, dar-se-ia ao luxo do excesso da pergunta, onde deveria haver discrição, assim como uma individualidade prisioneira e fechada em si, não consegue mais acessar a voz fina do silêncio que falamos acima e de modo ilusório pensa extrair de si mesma todas as possibilidades. O que representa a expressão máxima de um espírito solitário que se perdeu da compaixão porque nada mais sente e não mais interage, que é incapaz de tatear a humanidade porque permanece prisioneiro da pobreza e da precariedade de si mesmo. Encantada e fechada em si, a alma torna-se pobre. Torna-se uma alma sem alma, um espírito sem espírito. No lugar onde deveria haver dois, há apenas um. Onde haveria de ter a preocupação para com o Outro, há apenas interesse para consigo mesmo.

Por isso, a riqueza desse *Midrash* lembrado por Levinas está no fato de nos fazer reportar ao necessário reconhecimento da realeza daquilo que tem um valor em si mesmo e diante do qual todo olhar é desnecessário e um atrevimento. E por isso se consegue de pronto compreender que quem olhou foi a escrava enquanto a princesa curvou-se. Em desconhecendo a nobreza de algo, porque nunca se relacionou com algo nobre, a escrava busca a claridade diante daquilo que exige pudor. Ignorante em relação ao que é nobre e absurdamente insensível e indiscreta, se projeta diante daquilo cuja aproximação exigiria profundo respeito e prostração. Embora imbuída pelo desejo de saber, desconhece quando é preciso apenas acolher e devotar-se, não sabe que diante de certas coisas não há o que indagar, mas apenas servir.

Muitos são os momentos de nossa vida que devemos acolher antes de indagar, ouvir antes que perguntar, servir antes de pedir. Diante da fome, da dor e do sofrimento alheio, em que a vida está ameaçada, diante das necessidades do outro, não há o que se olhar, não há o que ser indagado, mas sim atendido. Diante da ameaça que o atinge, da ameaça da vida, há que se curvar, se devotar e servir. A vida tem em si e por si mesma uma urgência que excede a todas as urgências. Ela tem uma altura e uma nobreza diante da qual todos deveríamos nos prostrar, porque estar alheio a esse compromisso é pobre demais, insuportável demais. E por isso diante dela tudo tem um sentido secundário. Nada seria mais importante do que a vida. E, nesse ponto,

retomamos o fato de que a lucidez aqui não é a lucidez da luz lançada pelo olhar, mas o discernimento em saber reconhecer a altura de algo, a urgência inscrita em algo, o que é muito mais que saber lidar com o seu ser. Discernir aqui não fica longe de uma dada sensibilidade aguçada, como abertura e pura disposição, isso a fim de se retomar a necessidade de saber ouvir um ensinamento que nos chega, um chamado que reverbera não a partir do jogo ontológico, mas a partir do encontro com o mandamento inscrito no rosto do Outro.

Somos todos um pouco princesas e um pouco escravas. Ora baixamos a cabeça, ora erguemos o olhar de modo atrevido trazendo à tona questões no momento em que deveríamos apenas servir. Ora aceitamos a realeza da vida, sabendo do compromisso que nos cabe, ora ensurdecidos queremos perguntar antes de nos colocarmos à disposição. A humanidade caminha sob esse fio da espada. Ora erigindo-se como generosidade, ora declinando diante das necessidades egoístas que buscam na liberdade seu refúgio para da consciência comandar a tudo e a todos. E é na tentativa de potencializar um lugar de não morte e de benevolência que a filosofia de Levinas assume aqui seu sentido maior. Um sentido sutil, como insistimos durante todo esse texto, mas um sentido com força singular capaz de fazer valer o tempo da compaixão e da responsabilidade, um tempo de abundância, mas do que falta e medo.

Levinas chama esse laço sutil, refinado e nobre entre Eu e o Outro de *religião*.²⁸ Usa da sua filosofia como um certo caminho de retomada desse elo esquecido, convocando a consciência, que pode ainda salvaguardar a sociedade da barbárie e o humano do risco do inumano, para extrair dessa relação todos elementos significativos que nos podem ensinar e mesmo lembrar do compromisso que temos uns diante dos outros.

A sabedoria do amor, seria a contração desse discurso atrelado à sutileza da vida, que de um contexto metafísico vem para o lado de cá como generosidade e também inteligência, considerando que não há tempo para contratempos e que não podemos nos dar ao luxo da distração.

Referências Bibliográficas

BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

²⁸ LEVINAS. *Totalidade e infinito*. p.30.

- _____. *Margens da filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1991.
- LEVINAS, E. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____. *Da existência ao existente*. São Paulo: Papirus, 1998.
- _____. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. 1991. Petrópolis: Vozes, (1997).
- _____. *Humanismo do outro homem*. Vozes, Petrópolis - RJ (1993).
- _____. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Editions de Munuit, 1968.
- _____. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Lisboa: Edições70, 2008.
- SARAMAGO. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.