



Autrement

50

anos

Airan Milititsky Aguiar - Marina Bortolanza
Fabiano Victor Campos - Luiz Fernando Pires Dias
Fabio Caprio Leite de Castro - Fernanda Bernardo
Marcelo L. Pelizzoli - Renata Guadagnin

Prefácio de Luiz Carlos Susin

Tiago dos Santos Rodrigues (Organizador)

E D I Ç Õ E S

C E B E L

Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence remete-nos à pura transcendência do Bem – não só para além de todo ser, mas também para além do tempo, de todo tempo. E, no entanto, nós estamos mergulhados no ser, tecidos de ser e de seus verbos auxiliares - de poder, de ter, de estar, de permanecer, de saber. Somos filhos do tempo, precários e mortais, peregrinos sempre em busca de algum bem no poder, no ter, no saber – para ser mais no tempo. E assim andamos em círculos cada vez mais mortais, envelhecendo vergados pela violência do ser e do tempo. Levinas, bem antes de *Autrement qu'être* foi lapidar e espantoso em seu juízo: Ser é mal.

Luiz Carlos Susin

E D I Ç Õ E S

C E B E L

Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos

ISBN: 978-65-987660-0-9



9 786598 766009

Autrement 50 anos

Autrement 50 anos

Obra comemorativa aos 50 anos de *Autrement
qu'être ou au-delà de l'essence*

Tiago dos Santos Rodrigues (Organizador)

E D I Ç Õ E S



Capa: George Gomes Ferreira

Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos

<https://www.levinasbrasil.com.br/>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A941

Autrement 50 anos [recurso eletrônico] / organizado por Tiago dos Santos Rodrigues. – Belo Horizonte : Edições CEBEL, 2025.
168 p.

Obra comemorativa aos 50 anos de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

ISBN 978-65-987660-0-9

1. Levinas, Emmanuel, 1906-1995. 2. Filosofia contemporânea. 3. Ética. I. Rodrigues, Tiago dos Santos (org.).

CDU 141.33

Bibliotecária Responsável Regina Dioga Pelissaro CRB 10/2227

CEBEL – Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos

Diretoria 2024-2025

José Tadeu Batista, presidente

Magali Mendes Menezes, vice-presidente

Tiago dos Santos Rodrigues, 1º secretário

Carla Helfemsteller, suplente do 1º secretário

Nádia Macedo, 2º secretário

Maristela de Godoy, suplente do 2º secretário

Airan Milititsky Aguiar, tesoureiro

Marina Bortolanza, suplente do tesoureiro

Conselho Fiscal

Maria dos Milagres da Cruz Lopes, titular 1

Luciane Ribeiro, Suplente 1

Helder Machado Passos, titular 2

Klinger Scoralick, suplente 2

Conselho Científico:

George Gomes Ferreira, titular 1

Manoel Uchôa, suplente 1

Deodato Libanio, titular 2

André Brayner de Farias, suplente 2

SUMÁRIO

Prefácio	7
1. As Enchentes no Rio Grande Do Sul: uma interface a partir da filosofia levinasiana e da mística judaica. <i>Airan Milititsky Aguiar; Marina Bortolanza</i>	12
2. Justiça e política de outro modo que ser. <i>Fabiano Victor Campos; Luiz Fernando Pires Dias</i>	35
3. Mais além da essência – ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Da tradição platônica à ética da alteridade em Levinas. <i>Fabio Caprio Leite de Castro</i>	57
4. A Subjectividade à prova da Responsabilidade. Autrement qu'Être e a gênese conjunta da subjectividade e da responsabilidade éticas <i>Fernanda Bernardo</i>	73
5. O Mesmo e o Outro: crítica histórico-filosófica ao sujeito da Razão-Poder. <i>Marcelo L. Pelizzoli</i>	115
6. É tempo, que seja tempo: Alteridade como núcleo da ética levinasiana. <i>Renata Guadagnin</i>	130

PREFÁCIO

Luiz Carlos Susin*

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence remete-nos à pura transcendência do Bem – não só para além de todo ser, mas também para além do tempo, de todo tempo. E, no entanto, nós estamos mergulhados no ser, tecidos de ser e de seus verbos auxiliares - de poder, de ter, de estar, de permanecer, de saber. Somos filhos do tempo, precários e mortais, peregrinos sempre em busca de algum bem no poder, no ter, no saber – para ser mais no tempo. E assim andamos em círculos cada vez mais mortais, envelhecendo vergados pela violência do ser e do tempo. Levinas, bem antes de *Autrement qu'être* foi lapidar e espantoso em seu juízo: *Ser é mal*.

Na história do ser, andando em círculos e fragmentos, mas buscando com ânsia a identidade, o fechamento do círculo, a totalização, ao se realizar como economia, política e guerra, emerge o mal como evento histórico. Levinas foi marcado pela iminência da guerra e pela memória da guerra, por um evento histórico de iniquidade, de mal excessivo. Seremos contemporâneos, estarmos reunidos no ser – e no mal – não é sem significado: Levinas, antes ainda de ser inspirador, é intérprete, hermeneuta do tempo que nos toca viver. Mas, como geração seguinte, o mal que nos sobrevém hoje faz de si um novo e mais espantoso desvelamento: pelo aquecimento global e pela mudança climática decorrente, é mal ecológico em escala planetária, sem exatamente um Hitler a quem imputar, sem sujeito – *il y a* na análise fenomenológica de Levinas, e que nos toca de forma virulenta, totalizante, planetária.

Aqui na região metropolitana de Porto Alegre, em maio de 2024, abateu-se de forma inaudita sobre nós um sintoma deste mal, que não veio da China – do outro, que seria o culpado por nos contagiar – nem veio dos senhores da guerra ou da política – mas que seria sempre o outro, identificável com o dedo. Veio literalmente do céu que caiu sobre nós, etimologicamente “apocalíptico”, e nos

* Autor de *O Homem Messiânico*. Introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre/Petrópolis: EST/Vozes, 1983. 500p. O livro é sua tese de doutorado na Pontifícia Universidade Gregoriana, de Roma. Há quarenta anos é professor na Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

inundou desde cima, sem possibilidade de nenhuma forma de fuga, nem física e nem emocionalmente. E não havia a quem apontar o dedo. Foi um “evento extremo” - assim estamos denominando o mal em excesso, sintoma do mal ecológico planetário que nos aflige, evento revelador do que é composto o ser sem sujeito.

Um evento climático extremo tem aspectos reveladores tão cruéis como a guerra, reveladora da verdade do ser, que Levinas lembra de Heráclito na introdução de *Totalidade e Infinito*. Nosso filósofo judeu testemunhou, na guerra de Hitler, quanto é facilmente covarde o humano submetido à tortura. Assim, em eventos extremos ninguém sabe de antemão como irá reagir. Na inundação dessa parte do mundo, em 2024, a mesquinhez e a covardia também mostraram a cara. Um fotograma do filme *The Walking Dead*, que encenava a entrada da morte na cidade, portando soberanamente sua foice macabra por uma pista da avenida, enquanto a multidão de carros fugia em disparada pela outra pista, foi posta ao lado de uma foto real da Avenida Ipiranga de Porto Alegre, com a pista de saída da cidade entulhada de carros buscando a única saída, uma estrada de uma só faixa que liga Viamão com a autoestrada em direção ao litoral, e que obrigava suportar quatro a seis horas para sair do engarrafamento. Enquanto na outra pista da avenida, de entrada para a cidade, a foto revela-a completamente vazia, como se a morte mesma, *The Walking Dead*, já tivesse dado sua entrada. Ao mesmo tempo, os mercados foram tomados de assalto pela população, não importava a classe social, disputando os suprimentos a cotovelações e esvaziando em poucas horas as gôndolas e abarrotando seus carros: *mors tua vita mea*.

No entanto, apesar desse lado obscuro e tremendo do *conatus essendi*, essa luta quase irrenunciável por si mesmo não foi tudo. A ruptura emocional, que nos tornou radicalmente frágeis e vulneráveis em meio ao caos ininteligível, se metamorfoseou em comoção de uns pelos outros, e os gestos de solidariedade, arriscando o próprio ser em socorro dos gritos que se escutava desde os telhados em meio à noite com chuva torrencial, os ímpetos impensáveis e criativos de generosidade a fundo perdido, abrindo mão do direito ao seu lugar ao sol, até de quem não se esperaria em tempos normais, e a ruptura de preconceitos na igualdade da desgraça, transformaram os gritos em atitudes extraordinárias, unificaram o que era heterogêneo, disperso e desconhecido. Uma fraternidade e

uma simpatia entre os cativos do evento aconteceram como um evento maior, transcendente, dentro ou sob o evento excessivo do mal.

E, em seguida, a surpresa do socorro vindo praticamente de todo o Brasil, e a humildade constitutiva da necessidade de receber ajuda, de aceitar com gratidão até um sanduiche, não importando mais a classe social - tudo isso provocou uma onda inesperada da mais pura e desinteressada bondade. O Bem em si, além de todo ser – *autrement qu'être* - em sua mais pura transcendência e infinitude, mostrava seus traços na bondade das mãos que socorriam, dos ombros que apoiavam as lágrimas. A bondade, com a pureza que lhe é própria, existe, e aqui foi possível ser vista e tocada nos músculos dos que carregavam as crianças e os idosos para cima dos botes. A bondade aflorava em braços rudes de trabalhadores, mas também dos donos de jet-skis e de lanchas caras.

A bondade, de fato, testemunha a transcendência do Bem em confronto com a mesquinhez e a covardia humana ou a luta por si no esforço de ser. A bondade que traz um colchão e uma coberta é um movimento da transcendência do Bem para “aquém” de si mesmo, ela revela não somente a transcendência do Bem, mas a condescendência e a proximidade do Bem, traçando vestígios luminosos nos gestos de conforto e nas palavras de consolação. Porque sinônimos de mal são solidão e desespero, mas o Bem unge o ser de bondade que se doa e abre futuro e cria esperança para outros. No coração de *autrement qu'être* há a transitividade da *substituição*. Na bondade dos que se jogaram, sem hesitação, na água turva e contaminada para erguer e levar os mais fracos a um terreno seguro, o Bem transcendente e *apofático* se fez carne, braços - *substituição*.

O Bem unge de bondade como uma bênção. Assim os pais, quando abençoam os filhos, com a sinceridade do bem que lhes querem, ungem com palavras eficazes de bênção. O mesmo poder de bondade e de bênção é poder de maldade e maldição. A bondade não é uma necessidade e uma natureza fatal, é uma escolha, é uma forma, a mais alta, de liberdade. Nesse mesmo tempo em que o céu escuro e as águas impetuosas se abateram com sabor de dilúvio, celebramos 800 anos do Cântico do Sol – ou Cântico das Criaturas – de São Francisco de Assis. O poema, cantado originalmente em dialeto umbro, está nas origens da literatura italiana, quase um século antes da Divina Comédia de Dante. Francisco

de Assis, há dois anos de sua morte, portava então muitas feridas em seu corpo e em sua alma.

Em vinte anos, de 24 a 44 anos de idade, o santo de Assis tinha percorrido um caminho criativo, de mudanças intensas. Da sua vida narcisista de festas e de seu sonho de cavaleiro tinha se decepcionado ao ficar prisioneiro de guerra e doente. Do novo humanismo da burguesia nascente, encarnada em seu pai comerciante, uma alternativa à nobreza de poucos privilegiados, também se decepcionou ao dar-se conta do poder do dinheiro que constrangia sua generosidade diante dos demais. Enfim, rompido com aquela normalidade, foi viver com os leprosos excluídos, com os que viviam à margem, e com eles descobriu uma fraternidade despojada e pura. Foi feliz com os primeiros confrades andando pelo mundo *sine próprio* – despojados de todos os verbos do ser, sem ter, sem poder, sem saber. Mas o crescimento e a missão pelo mundo exigiram instituição, regra, previsão, organização, o ambivalente retorno ao ser. E frades *letrados* queriam uma Ordem poderosa. Não era sua praia. Foi ao Oriente buscar inspiração, e testemunhou os escândalos e a tragédia da Cruzada. Voltou doente e renunciou a liderança, saiu só e pobre para a montanha, e de lá voltou depois de longo silêncio com o corpo chagado. E numa noite da primavera de 1225, na cabana do jardim de Santa Clara, depois de muitas dores, quase cego, compôs num só fôlego o “Cântico do Sol”. Ele tinha deposto radicalmente qualquer pretensão de soberania, era conhecido como *il poverello* de Assis. Depois do despojamento, da desapropriação – *sine próprio* – ele estava, agora na dor da perda de seu próprio corpo, livre e puro para uma relação nova, pura e inteiramente fraterna com todos os elementos, não só os seres vivos, mas absolutamente todos – a irmã rocha, a irmão água e o irmão fogo, o irmão vento e a neblina, as estrelas e a terra mãe.

Assim, no Cântico, depois da primeira estrofe em que Francisco reconhece que do “Altíssimo”, que é “Bom Senhor”, ninguém pode sequer dizer o nome, é o absolutamente transcendente, indizível – *apofático* -, convida as criaturas ao canto. Francisco não manipula os elementos para transformá-los em metáforas mediadoras, que seria uma violência e uma adulteração. Ao confessar que o irmão e senhor sol é imagem resplandecente do Altíssimo, ele não está no movimento que por meio do “senhor sol” iria ao “Senhor Altíssimo”, mas justamente o

contrário: ele desce do Altíssimo inalcançável e inefável para a bondade poderosa do sol, e reconhece no sol a unção e a bênção que o tornam imagem do Altíssimo. É o sol mesmo que ganha dignidade vinda do alto. E nesse mesmo movimento é que ele busca e encontra e interpreta cada criatura, sem adulterar a sua materialidade em favor de algum espiritualismo. É a materialidade da rocha, da terra, da água, que importa. Mas essa materialidade não é reduzida a coisa, é tão criatura e tão irmã quanto ele, o cantor. A alma purificada pelo despojamento possibilita relações puras, sem interesse próprio, fraterna e cordial, e o faz ver tudo de um modo coerente, como afirmou Bachelard: “Toda paisagem amada é um estado de alma”. Assim, a água não é a do salmo em que suas ondas ameaçam e trazem o cantor, nem o fogo é o que devora e destrói. A água, na hermenêutica cordial de Francisco, é humilde, preciosa e casta. E o fogo é belo e alegre. O vento e a neblina, assim como toda variação de tempo, não assustam nem deprimem, dão sustento à vida. E a irmã terra é a mãe e governanta da casa, seio que sustenta. Em outras palavras: O Bem é *apofático*, não se pode dizer, e nem mesmo pensar com inteira justiça, mas a bondade do Bem unge de bênção tudo o que é. O mal não tem a altura do Bem nem a eficácia da bondade, e pode ser vencido. Francisco viveu seus últimos dois anos em grande paz e liberdade, apesar de tudo.

O Cântico do Sol, a força de suas palavras de bênção, unge nossas feridas ecológicas desde cima e desde dentro. É verdadeiro remédio que evoca um caminho de despojamento e de recriação de relações justas, fraternais. As suas palavras nos carregam nos braços, uma “substituição” que se estende com paciência no tempo necessário. A grande obra de Lévinas, *autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, culmina uma existência purificada, provada pela bondade até a substituição, glorificada no infinito Bem, é como o seu Cântico do Sol em tempos de guerra. No antropoceno, a guerra vem se tornando total como nunca antes, mas o Cântico do Sol tem o poder de nos abrir a *autrement qu’être*. Então o ser, desapropriado de si mesmo e em condição de substituição, de braços abertos, deixa de ser mal. É ser abençoado, testemunha do Bem infinito.

Porto Alegre, 01 de maio de 2025
– Um ano depois da grande inundação.

AS ENCHENTES NO RIO GRANDE DO SUL: UMA INTERFACE A PARTIR DA FILOSOFIA LEVINASIANA E DA MÍSTICA JUDAICA

Airan Milititsky Aguiar*

Marina Bortolanza**

[...] e o eterno viu que era grande a maldade do homem na Terra, e
que todo o impulso dos pensamentos de seu coração era
exclusivamente mal todo dia. E arrependeu-se o eterno de ter feito o
homem na Terra, e pesou-lhe em seu coração.
Gênesis¹

E Noé achou graça aos olhos do eterno.
Gênesis²

[...] não é mais uma questão do Eu, mas de mim.
E. Levinas³

1. Considerações iniciais

Recentemente, o céu fechou e uma torrente de água lavou parcialmente o território do Rio Grande do Sul. Não foi uma chuva comum, dava a entender, desde o início a enorme excepcionalidade, em duração, em volume e em intensidade, completamente “anormais”. Poderíamos pensar em alguma forma de castigo, que causou e causará perdas de toda ordem ao povoamento das principais margens dos rios do Rio Grande do Sul. Talvez não seja de todo incorreto falar em dilúvio. Com isso, não se quer fazer qualquer leitura

* Doutorando em Filosofia (PUCRS), Mestre e Licenciado em História (PUCRS), Bacharel em Ciências Sociais (UFRGS), membro da Diretoria do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL). E-mail: sereonada@hotmail.com.

** Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), bolsista CAPES/PROEX, membro da Diretoria do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL). E-mail: marina_borto@hotmail.com.

¹ TORÁ: a lei de Moisés. São Paulo: Sefer, 2001, p. 14-15.

² TORÁ: a lei de Moisés. São Paulo: Sefer, 2001, p. 15.

³ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haya: Martinus Nijhoff, 1974, p. 16, tradução nossa.

apologética ou milenarista do episódio, que já é e se tornará indelével para o povo que vive às margens do Jacuí, do Sinos, do Guaíba ...

Talvez seja tão significativo ou mais, *mutatis mutandis*, que a narrativa veterotestamentária. Marcará pela experiência a memória coletiva de centenas de milhares de pessoas atingidas direta ou indiretamente pela catástrofe ambiental que assola, em particular, o Rio Grande do Sul, mas que não passa de um sintoma de uma catástrofe global. A Torá nos diz, que com o dilúvio finda a descendência de Caim. Seria Caim um exemplo bem acabado de *Ser*? Para aquele “*em si-mesmo*”? Àquele que não domina o desejo do *mau impulso*? Será que o dilúvio foi suficiente para banir “os gigantes que estavam na terra naqueles dias, e também depois, quando conheceram estes filhos dos senhores as filhas do homem, e lhes deram filhos; estes foram os valentes que sempre houve, varões de renome”⁴. Fitamos perceber em que medida pode-se utilizar das categorias de Ser e Santidade, ou outramente que ser, para pensar este cataclisma, tendo o texto veterotestamentário — seus comentários e conceitos, incluindo os místicos — como parte fundamental deste desenvolvimento especulativo.

Nesse sentido — em homenagem a todos que aceitaram a chegada do Outro e agiram em prol da vida nas enchentes do Rio Grande do Sul, e em homenagem aos 50 anos da obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974)⁵, obra-prima de Emmanuel Levinas que se torna cada vez mais relevante no debate filosófico e humano —, em certa medida, numa dupla e única visada, tecer-se-á o trauma do cataclismo, por um lado como um despertar, por outro, o ardil, em tirar proveito do sofrimento alheio em benefício próprio. Dupla visada constituinte do *ethos* tipicamente judaico.

2. Ponto de partida

Quem assiste as imagens da corrente humana que se formou por diversas vezes na noite de sábado, 04 de maio de 2024, na cidade de Canoas⁶, no Rio

⁴ TORÁ: a lei de Moisés. São Paulo: Sefer, 2001, p. 14.

⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haya: Martinus Nijhoff, 1974.

⁶ Terceira cidade mais populosa do estado do Rio Grande do Sul, com 347.657 habitantes, conforme Censo Demográfico do ano de 2022 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e

Grande do Sul⁷ — para auxiliar no resgate das pessoas ilhadas, em suas casas ou nas de vizinhos, após o rompimento de diques de contenção do Rio dos Sinos e Gravataí, rios que cercam a cidade, demonstrando que cada vida importa, que somente a união de todos poderia salvar os que estavam em perigo naquele momento, que cada um que ali estava participando era imprescindível para que a ação tivesse êxito — facilmente percebe a potência da responsabilidade pelo Outro, a qual E. Levinas trata em sua obra, explícita, na vida real.

Ninguém pediu para aquelas pessoas entrarem nas águas sujas e contaminadas da maior enchente que o estado do Rio Grande do Sul já viveu e puxarem barcos e botes carregados de conhecidos e desconhecidos. Assim como ninguém solicitou que pessoas de outros estados do país saíssem do conforto de suas casas, percorressem enormes distâncias físicas, ariscassem suas próprias vidas, para socorrer os que estavam lutando para sobreviver em meio ao caos gerado pelas forças da natureza. Que sentimento moveu essas pessoas a agirem? Não se trata de simples empatia ou cuidado com o outro, os voluntários arriscaram a integridade física e a vida para ajudar, para acolher e salvar milhares de desconhecidos. Nas cenas que se viram e nos relatos que se ouviram ecoava a necessidade intrínseca de colaborar para amenizar a dor alheia e compartilhada por todos.

Contudo, também há de se falar da derrocada do humano, evidente nos inúmeros exemplos de desvios das doações realizadas aos afetados pela tragédia, na utilização da dor e sofrimento alheio para promoção pessoal, no descaso com a população, expondo-a a um maior risco de morte.

Estatística-IBGE e o terceiro maior do PIB do Rio grande do Sul, segundo a própria Prefeitura Municipal de Canoas.

⁷ Durante o mês de maio de 2024, o estado brasileiro do Rio Grande do Sul viveu sua maior catástrofe climática. Após dias incessantes de chuvas, superando todas as médias históricas, enormes e avassaladoras enchentes arrasaram o estado. Os efeitos foram devastadores em quase a totalidade do território estadual: 469 dos 497 municípios e, aproximadamente 2,3 milhões de pessoas foram afetadas pela tragédia; mais de 580 mil pessoas foram desalojadas e mais de 82 mil pessoas necessitaram ser resgatadas (dados da Defesa Civil em 13/05/2024, 18h).

3. O mal de ser

Já em 1935, sentindo os horrores que estavam por vir, E. Levinas afirmou, ao concluir a obra *De L'Évasion*: “Toda a civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que justifica, merece o nome de bárbara”⁸. Toda a obra do filósofo de Kaunas é atravessada pela crítica à cultura filosófica ocidental, pois acredita que ela foi a responsável pela condução do pensamento ocidental ainda mais adiante no processo de Totalização, elaborando filosofias do existir com vista somente a si mesmo, Levinas entende que as filosofias elaboradas a partir de uma obediência ao Ser, tendo a ontologia como filosofia primeira, são filosofias de poder, de egoísmo, de injustiças e levam, fatalmente, à tirania, à dominação, à supressão, à posse, ao fim das relações⁹, ou, em termos judaicos, a vitória de Edom sobre Israel¹⁰.

Suas críticas ao Ser se dão porque ele entende o Ser como o Mal, já que, segundo o filósofo, o Ser carece de limites, não é crispado, pois se apossa de tudo, suprimindo toda a diferença; entende que o Ser é o mal porque, ocupando *todos* os espaços de possibilidade, basta-se em si mesmo, isto é, é de algum modo fechado em si mesmo, não permitindo a entrada de nada que venha de *fora*; entende que o Ser é o mal porque não se põe em questão, já que não se compara a nada e, dessa forma, não compreende o seu próprio mal; entende que o Ser é o mal porque ele é a Totalidade, quer dizer, porque ele sinonimiza a própria ideia de *sentido*.

Mas é a experiência como prisioneiro da guerra nazista que firma a posição levinasiana de enfrentamento ao Ser. Ao viver na pele os horrores e a desumanização¹¹ que o homem causa ao outro homem na sua busca insana por poder, Levinas rompe explicitamente com a cultura filosófica ocidental: “A minha crítica da totalidade surgiu, de facto, após uma experiência política que ainda não

⁸ LEVINAS, Emmanuel. *De L'Évasion*. Montpellier, Fata Morgana, 1982a, p. 98, tradução nossa.

⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, 1971, p. 36-38.

¹⁰ Refere-se ao trecho do Genesis de Esaú e Jacó, bem como às suas descendências, Edom e Israel.

¹¹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Nom d'un Chien ou le Droit Naturel*. In: LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté: essais sur le judaïsme*. 3. ed. Paris: Albin Michel, 2010, p. 234.

esquecemos”¹². Na busca incansável por produzir a *sua obra*¹³, em um cenário brutal, Levinas distancia-se dos que vieram antes e parte em busca do resgate do Outro¹⁴.

Através dos estudos dos *Cadernos do Cativo*¹⁵, observa-se que Levinas, em meio a seus escritos filosóficos e literários, apresenta, em diversos momentos, os reflexos do mal do Ser, isto é, da ruína do mundo. Isso se mostra, por exemplo, na seguinte passagem:

As cortinas que caem na minha cena de Alençon preocupam-se também com as coisas. As coisas se decompõem, perdem seu sentido: os bosques se tornam árvores; tudo o que significava bosque na literatura francesa desaparece. Decomposição subsequente dos elementos, dos pedaços de madeira que restam após a partida do circo ou sobre o cenário; o trono é um pedaço de madeira; as joias, pedaços de vidro, etc. Mas não quero falar simplesmente do fim das ilusões, mas também do fim do *sentido*. (O sentido mesmo como uma ilusão) Forma concreta desta situação: as casas vazias e a permanência nestas casas. Queijo e champanhe às cinco da manhã. Aprofundar-se nesta ideia da “perda de sentido” pelas coisas. E a solidão que deriva disso¹⁶.

Neste excerto, percebe-se que Levinas, vivendo na época em meio à guerra e seus horrores, via que a manutenção do Ser, enquanto fechado e vivendo só para si, estava levando a sociedade para sua derrocada através da perda de sentido, pois esta e sua consequente busca na Totalidade¹⁷ faziam com que as pessoas já

¹² LEVINAS, Emmanuel. *Éthique et Infini*: dialogues avec Philippe Nemo. [S. l.]: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982b, p. 83, tradução nossa.

¹³ Em vários momentos dos seus *Cadernos do Cativo*, Levinas cita o que conterà sua obra e qual caminho ela percorrerá. Na página 50, do Caderno 2, ele faz um desabafo: “Inveja de toda essa gente que sabe aonde vai. E, sem problemas, talvez vão cometer algum excesso, perder o tempo. Inveja de quem está acostumado, de que não tem, como eu tenho, a inquietude pelo tempo perdido, a preocupação por fazer uma obra” (LEVINAS, Emmanuel. *Carnets de Captivité suivi de Écrits sur la Captivité et Notes Philosophiques Diverses*. Édité: Rodolphe Calin et Catherine Chalié. Paris: Grasset: Imec, 2009, p. 81, tradução nossa).

¹⁴ “Um elemento essencial da minha filosofia, pelo qual ela se distingue da filosofia de Heidegger, é a importância do Outro” (LEVINAS, Emmanuel. *Carnets de Captivité suivi de Écrits sur la Captivité et Notes Philosophiques Diverses*. Édité: Rodolphe Calin et Catherine Chalié. Paris: Grasset: Imec, 2009, p. 134, tradução nossa (Carnet 5, 1944, p. 14)).

¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Carnets de Captivité suivi de Écrits sur la Captivité et Notes Philosophiques Diverses*. Édité: Rodolphe Calin et Catherine Chalié. Paris: Grasset: Imec, 2009.

¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Carnets de Captivité suivi de Écrits sur la Captivité et Notes Philosophiques Diverses*. Édité: Rodolphe Calin et Catherine Chalié. Paris: Grasset: Imec, 2009, p. 132, tradução nossa.

¹⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l’extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, 1971, p. 6.

não pudessem perceber a grandeza e a imponência de uma floresta, por exemplo, já que tudo que conseguiam enxergar eram apenas pedaços de madeira para construírem outras coisas também sem sentido; ele percebia que as casas – as quais ele entendia como sinônimo de acolhimento, restauração, aprendizado, um ambiente, por assim dizer, de formação da ética –, mesmo cheias de habitantes, eram vazias de sentido, vazias de vida, onde a verdadeira vida estava ausente¹⁸, já que ali não havia mais relações, não se formavam mais humanos, apenas seres individuais e egoístas como ilhas solitárias que não formam arquipélago. É nesse aspecto, então, que a ilusão emerge, e as pessoas passam a viver como idólatras, vivendo apenas de imagens distorcidas da realidade, que se tornam o novo sentido, imagens estas que lhes são transmitidas como real pela razão totalitária¹⁹. Levinas percebe o Ser como esta Totalidade que destrói e mata toda a beleza e o sentido, ou melhor dizendo, como esta Totalidade que se autodetermina como sendo o próprio sentido, capaz de submeter todos à sua razão, provocando uma profunda solidão e exterminando qualquer tentativa de vida.

François-David Sebbah também entende a filosofia de Levinas sob este aspecto:

A derrocada – exemplarmente manifestada no que Levinas chama de “meu palco de Alençon” –, esta é a nossa hipótese, *tem valor* de *epochè levinasiana*: ela *suspende* a tese da existência do mundo. Porém, essa *epochè* fenomenológica não é uma redução fenomenológica já que ela não *leva* a nenhum fundamento sólido sobre o qual apoiar – e certamente não conduz a um ‘ego transcendental’ absoluto, fonte e garantia de qualquer sentido. A suspensão descobre um colapso sem fundo, uma lacuna: ausência de sentido, ausência de valor, e até mesmo falta de qualquer “mundo”, uma vez que a percepção se esvai do “mundo” (como totalidade aberta nos seus horizontes)²⁰.

¹⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, c1971; RIMBAUD; Arthur. *Oeuvres Complètes et annexes*. [S. l.]: Arvensa Editions, 2013. *E-book*.

¹⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da Razão Idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020.

²⁰ SEBBAH, François-David. *A Ética do Sobrevivente: Levinas, uma filosofia da derrocada*. Tradução: Leonardo Meirelles. Revisão: Marcelo Fabri. Passo Fundo: Conhecer, 2021, p. 17-18.

Ao tratar sobre uma nova hipótese de leitura da obra levinasiana, tendo como inspiração os cadernos não publicados em vida pelo filósofo, Sebbah percebe que Levinas também promove uma *epochè*, não uma *epochè* fenomenológica, mas uma redução do mundo a um estrato totalizado, onde o sentido e o valor foram subtraídos, onde o próprio “mundo” foi suspenso, pois tem-se a existência sobrepondo-se ao existente, o Ser como sinônimo de todo o *sentido*.

Na guerra, como define Levinas ao que se produz através da experiência pura do ser puro, os indivíduos vagam a esmo, sem um sentido, a beira do abismo, como meros portadores de formas que os comandam sem eles saberem, buscando na Totalidade um sentido²¹. E nesse processo, há uma “racionalidade que sustenta essa miragem tão sólida da contemporaneidade”²², como afirma Souza. Trata-se da articulação entre a razão ardilosa e a razão vulgar.

A razão vulgar é uma razão servil e acrítica:

A razão vulgar é, literalmente, a razão indiferente uniformemente distribuída, na qual todas as violências se combinam com a anestesia advinda da massa obtusa de acontecimentos que se precipitam e povoam o imaginário de gente igualmente obtusa, dando à homogeneização violenta do real a *aparência* de variedade infinita dos significantes, aparência que não é senão jogo infindo de espelhos que se refletem mutuamente, mas que não são senão imagens falsas, pois a verdade [...] se sente intrusa no espaço inóspito da totalização, da Totalidade fática; retira-se então para ceder espaço à “pós-verdade”²³.

Já a razão ardilosa, por sua vez, representa uma forma de razão mais refinada, esperta, sutil e perspicaz, que sustenta a razão vulgar e busca eliminar o novo, já que seu êxito está ligado a isso:

A razão é ardilosa, contraponto exato da razão vulgar e, simultaneamente, sua outra face, sabe exatamente em que consiste e a que veio; mas sua subsistência depende da sua simultânea habilidade em escamotear tanto suas razões reais

²¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p.7-8.

²² SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da Razão Idolátrica*: Tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Zouk, 2020, p. 13.

²³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da Razão Idolátrica*: Tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Zouk, 2020, p. 13.

quanto suas reais finalidades, ou seja, em escamotear a realidade: *existe, em suma, para esconder a verdade*²⁴.

Ao procurar suprimir o que é diferente, a razão ardilosa extingue o Outro, torna-o inimigo e permite a ascensão da violência, uma vez que se deixa de haver consideração pelo Outro e tudo se volta para o indivíduo, visando unicamente sua satisfação. Nesse cenário ardiloso:

O homem pode dominar, matar ou aniquilar, pois percebeu ser ele quem “encarna” o sentido, através da razão feita autoconsciência, de seus atos; pois a razão está nele, e ela é o critério único de seu (próprio) valor. [...] Fere em seu evoluir porque não fere a si mesmo ou à razão que o sustenta. Mata porque a morte, por não ser sua, é “não existente” enquanto “propriamente” morte. Engloba os “restos” de sua ação em um todo que ele encarna e para quem os restos legitimam, pela univocidade de sentido possível, o sentido de sua própria condição de “restos”²⁵.

No texto publicado em 1973, intitulado “Ideologia e Idealismo”, E. Levinas também trata dessa racionalidade ardil, ou astuta. Diz ele que essa racionalidade age como uma estratégia ocupando qualquer lacuna existente a fim de se auto-beneficiar, vitimando primeiramente a ética, com a intenção de enganar a todos, visando apenas seu interesse e necessidade:

Ela passa por um esforço inconsciente, seguramente, mas suscetível também de tornar-se consciente e, conseqüentemente, corajoso ou negligente com a intenção de enganar os outros e seus próprios fiéis ou pregadores. Sua racionalidade, de puro disfarce, é astúcia de guerra de uma classe oposta à outra ou refúgio de seres frustrados, feixe de ilusões comandadas pelos interesses e necessidades de compensação²⁶.

É nesta perspectiva que a narrativa, bem como os comentários, de Esaú e Jacó se revestem de, por assim dizer, certo valor heurístico. Em seus sermões,

²⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da Razão Idolátrica*: Tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Zouk, 2020, p. 14.

²⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da Razão Idolátrica*: Tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Zouk, 2020, p. 77.

²⁶ LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que Vem à Ideia*. Coordenação e revisão: Pergentino Stefano Pivatto. Tradução: Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli, Evaldo Antônio Kuiava. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 21.

o Rabino Manahen Diesendruck, faz um comentário, assaz pertinente, não obstante consubstanciado pela tradição, da *parashá* de *Toledot*²⁷.

Isaac gostava de Essav porque ele tinha “caça” na boca. A Torá nos relata que Essav se serviu para os seus fins egoístas de dois métodos opostos. O primeiro foi o *tzaid befv*, ele aprendeu como caçar com a boca, com a sua eloquência, com belas palavras, delicadeza, boas maneiras e altissonantes promessas, que só visavam efeitos exteriores e que só servem para enganar os outros. E caso esse método não produza o resultado esperado, aplica-se então o outro, mais radical, mais persuasivo, que consiste em: *vehaiadáim, iedéi Essav*: As mãos são as mãos de Essav, isto é, força bruta. Neste breve lapso de tempo de uma prédica, não podemos historiar de quais foram os meios de que “os filhos Essav e Edom” se serviram para nos converter a sua doutrina e concepções de vida. E quando reconheceram que *maim, rabim lo iuchlú lachabot et haahavá*, que nada neste mundo será capaz de apagar o nosso amor a Deus, que os meios de promessa de persuasão são incapazes para nos afastar de herança milenar que é a Torá de Israel, recorrem então para o processo mais “convvincente” e efetivo”, ao aniquilamento físico e as torturas inquisitoriais²⁸.

A descrição feita por Diesendruck, em meados do século XX na congregação Sefardi Paulista, de Esaú, ou Essav em uma transliteração castiça, é exemplar do entendimento do mal de Ser, da Totalização, do mero há (*il y a*), anteriormente exposto. Desse reiterado movimento regressivo, *conatus essendi*, esse princípio obscuro — que oblitera a possibilidade de abertura para *o outro que ser*, seja pela força, seja pelo ardil idolatrizante — o despertar, o liame para a existência, ocorre na fratura desse engendramento totalizante.

Comparando as nações que se encontravam no ventre de Rebeca, Diesendruck arremata: “Dois povos orgulhos. Um, Jacob, que se orgulha com o seu mundo, o seu cosmopolitismo, com seu internacionalismo: o outro, Essav, que se ufana com seu imperialismo, com seus fortes e bem armados exércitos”²⁹. Jacó, o integro, é aquele que aceita e se abre ao mistério. Devemos lembrar que há nesta porção do Gênesis a passagem que diz que “o mais velho servirá ao mais jovem”. A abertura ao Outro é protensão ao Infinito; diacronia. O Talmud remata:

²⁷ *Parashá* significa porção, o trecho semanal da leitura da Torá, o Pentateuco. A *parashá Toledot* inicia com o casamento de Isaac e finda com o casamento de Esaú com a filha de Ismael.

²⁸ DIESENDRUCK, Rabino Menahem. *Sermões*. São Paulo: Perspectiva, 2019, p. 92.

²⁹ DIESENDRUCK, Rabino Menahem. *Sermões*. São Paulo: Perspectiva, 2019, p. 93.

Rav Yehuda disse que Rav disse: Qual é o significado do que está escrito: “Não toquem nos Meus ungidos e não façam mal aos Meus profetas” (I Crônicas 16:22)? “Não toquem nos Meus ungidos”, estes são os estudantes, que são tão preciosos e importantes quanto reis e sacerdotes (Maharsha); [...] Rav Pappa disse a Abaye: Meu estudo da Torá e o seu, qual é o seu status? Por que o estudo da Torá de adultos vale menos? Ele disse a ele: A respiração dos adultos, que é contaminada pelo pecado, não é semelhante à respiração das crianças, que não é contaminada pelo pecado. E Reish Lakish disse em nome do Rabino Yehuda Nesia: Não se pode interromper crianças em idade escolar de estudar a Torá, mesmo para construir o Templo. E Reish Lakish disse ao Rabino Yehuda Nesia: Eu recebi de meus ancestrais, e alguns dizem que Ele disse a ele: Eu recebi de seus ancestrais o seguinte: Qualquer cidade em que não haja crianças em idade escolar estudando a Torá, eles a destroem. Ravina disse: Eles a deixam desolada”³⁰.

Diacronia expressa, também quando o desejo do infinito se dá como questão, como diz Levinas: “A questão tem a última palavra, revelando assim seu nascimento esquecido no Desejo do Infinito”³¹. As crianças, que apreendem a Torá, o fazem no espírito da *Hagadá de Pessach*³², aquele que impele o mais jovem a aprofundar-se “estratigraficamente” no âmbito do mistério, ou no “o que difere”³³. Diacronia na qual concorrem tanto a boa e a má inclinação³⁴ — como advertido na cabala. Nossa experiência, no que tange o flagelo causado pelo

³⁰TALMUD, *Shabbat* 119b, tradução nossa. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Shabbat.119b?lang=bi>. Acesso em: 30 de jun. de 2024.

³¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998, p. 13.

³² *Hagadá* é termo genérico para um livro de histórias. Levinas adverte que seus comentários Talmúdicos se ateram a trechos mais “hagadóticos”. A *Hagadá de Pessach*, é um pequeno livro, que pode ser adaptado pelas comunidades — no Brasil há o texto “*Um Seder Para Nossos Dias*”, de Moacyr Scliar — lido durante as festividades que rememoram o Êxodo do Egito, a festa de *Pessach*. Neste texto há, tradicionalmente, a alegoria dos quatro filhos, os quais representam o relacionamento responsivo com o mistério, simbolizado pela integridade e por saber perguntar, bem como pela perversão, que se coloca a parte, fechada em si mesmo.

³³ *Má nishtaná*, a tradicional canção cantada pelos mais novos na festa de Pessach, quer dizer literalmente “o que difere”. Ela carrega, de certa forma, o sentido de um contínuo e reiterado trajeto de libertação.

³⁴ Expostas nos comentários à parashá *Toledot* — principalmente no *Zohar*, o livro central da cabala espanhola e base para a Escola Luriana — e simbolizadas nas figuras de Esaú e Jacó, a *má inclinação* pode ser vista como um ensimesmamento, enquanto a *boa inclinação* a abertura ao relacionamento responsivo ao mistério, ao Infinito, ou seja, ao *En-Sof*. Em outra chave, correlacionamo-las, alhures, às categorias de pulsão de vida e de morte, tal como presente da teoria freudiana. Ver: AGUIAR, Airan Milititsky. *Edom ou a Incidência Insistente: Amalek e o Fascismo*. In: CARPES, Ataliba Telles (Org.). *Filosofia contemporânea II*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022, p. 167-188. Disponível em: https://www.fundarfenix.com.br/_files/ugd/9b34d5_8f55d5c8709642b18c9e4bdcfc9dcf9e.pdf. Acesso em: 30 de jun. de 2024.

cataclisma que assolou o Estado do Rio Grande do Sul, revela essa concorrência, a qual Levinas elaborou de maneira arguta e manifestou seu entendimento, de maneira concisa, ainda nas primeiras páginas de sua mais célebre obra, *Totalidade e Infinito*:

Louca pretensão ao invisível, no momento em que uma experiência pungente do humano ensina, no século XX, que os pensamentos dos homens são conduzidos pelas necessidades, as quais explicam sociedade e história; que a fome e o medo podem ser os determinantes de toda a resistência humana de toda a liberdade. Desta miséria humana – deste império que as coisas e os maus exercem sobre o homem – desta animalidade – não se trata de dúvida. Mas ser homem é saber que é assim. A liberdade consiste em saber que a liberdade está em perigo. Mas conhecer ou estar atento é ter tempo para evitar e prevenir o momento de desumanidade. É desse adiamento perpétuo da hora da traição – ínfima diferença entre o homem e o não-homem – que supõe o desinteressamento da bondade, o desejo do absolutamente Outro ou a nobreza, a dimensão da metafísica³⁵.

Pode-se, então, traçar um paralelo entre a filosofia levinasiana e a face do mal revelada nas enchentes do Rio Grande do Sul. Mesmo em meio a toda a dor e sofrimento que se espalhou pela população, entre as inúmeras demonstrações de solidariedade e ajuda fornecidas, não faltaram os astutos, os ardilosos, que se aproveitaram das brechas abertas pela água para se beneficiarem.

Inicialmente pode-se apontar, como bem lembra Ferraro, a tanatopolítica desenvolvida pelos governantes, a qual “orientada por uma racionalidade neoliberal [ardilosa e idolátrica], produziu o desinvestimento na estrutura estatal observada pelo desmantelamento e, como consequência, o não funcionamento das casas de bomba na capital”³⁶, deixando a população, principalmente a mais pobre, exposta ao perigo.

Também se faz necessário mencionar o grande número de pessoas que desviaram dinheiro e donativos enviados por todo o mundo para amenizar o sofrimento gaúcho. Esses episódios foram protagonizados pelos mais diversos

³⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 23-24, tradução nossa.

³⁶ FERRARO, José Luís. A Tanatopolítica da Enchente. *Jornal Extra Classe*, Farroupilha, RS, 10 jun. 2024. Disponível em: <https://www.extraclasse.org.br/opiniaio/2024/06/a-tanatopolitica-da-enchente/>. Acesso em: 26 jun. 2024.

atores: desde esquemas articulados por adolescentes em suas mansões a beira do mar, até funcionários públicos que deveriam, mais do que nunca, estarem servindo o próximo e não tirando comida da boca dos necessitados.

Contudo, como afirma Rodrigues³⁷, a situação enfrentada no Rio Grande do Sul durante as enchentes que assolaram o estado, não é incomum, mesmo que o evento em si seja; ela acontece a todo instante em todo o mundo, como na situação dos moradores de rua e dos que vivem na extrema pobreza, dos refugiados de guerra e daqueles que não tiveram o direito de se refugiar, dos migrantes que fogem de todo o tipo de violência e infortúnio, e outros tantos.

E o que se percebe em todas essas situações é o direito à vida sendo usurpado³⁸, a existência se sobrepondo ao existente³⁹ e a continuidade das mortes, que tão bem representam a história do Ser⁴⁰.

4. A responsabilidade infinita pelo outro

Diante desse cenário devastador, como, então, oferecer uma nova alternativa a toda esta barbárie que a cultura ocidental instalou na sociedade? Como estabelecer uma nova forma de relação que não implique em dominação e subjugação, uma relação de fato? A terapêutica para o mal do Ser está, segundo E. Levinas, em um *outro modo que Ser*, isto é, em ser, de fato humano⁴¹. Sobre esse ponto, Chalier colabora com sua visão:

Por detrás da perseverança no ser evocada por Espinosa, do ser-no-mundo de Heidegger, ou da dialética que, segundo Hegel, supostamente governaria a história, Lévinas procura o humano. Ora, esta vinda do humano no ser parece-lhe impossível

³⁷ RODRIGUES, Tiago dos Santos. A Enchente como Derrocada ou da Fragilidade da Bondade. *Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF)*, [s. l.], 29 maio 2024. Disponível em: <https://anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/a-enchente-como-derrocada-ou-da-fragilidade-da-bondade>. Acesso em: 26 jun. 2024.

³⁸ FERRARO, José Luís. A Tanatopolítica da Enchente. *Jornal Extra Classe*, Farroupilha, RS, 10 jun. 2024. Disponível em: <https://www.extraclasse.org.br/opiniaio/2024/06/a-tanatopolitica-da-enchente/>. Acesso em: 26 jun. 2024.

³⁹ RODRIGUES, Tiago dos Santos. A Enchente como Derrocada ou da Fragilidade da Bondade. *Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF)*, [s. l.], 29 maio 2024. Disponível em: <https://anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/a-enchente-como-derrocada-ou-da-fragilidade-da-bondade>. Acesso em: 26 jun. 2024.

⁴⁰ MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2020, p. 19.

⁴¹ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haya: Martinus Nijhoff, 1974.

enquanto a preocupação do ser enfeitiça cada um com os seus sortilégios – inevitavelmente ameaçadores para aquilo que os perturba. Aquele que admite a tarefa de ser como absoluto, que deve guiar sua vida, mostra-se por certo frequentemente corajoso e capaz, por exemplo, de defrontar as provas temíveis, até mesmo mortais, que entravam o seu projecto. Orgulhoso da sua liberdade e desejoso de dominar as forças rebeldes que, nele e fora dele, o mantêm ainda afastado da realização do seu ideal, sonha com *uma soberania que não seria danificada por nenhuma negatividade e deixa-se seduzir pela ideia de dominar o seu destino*. Mas, objecta Lévinas, o humano terá, assim, a probabilidade de advir? Será justo obedecer à lei do ser? Será justo pensar que a estranheza do homem no mundo provém, como sustenta Heidegger, do seu esquecimento da verdade do ser? ⁴²

Contra o Ser que há muito domina a cultura ocidental, Levinas procura o humano. E como implantar essa descontinuidade na história e fazer aflorar o humano? Frente ao feitiço que o Ser estabelece na sociedade, o feitiço da liberdade absoluta e do ódio ao diferente, é preciso uma brecha, uma ruptura, pela qual o Outro possa chegar e interpelar o Eu, através da qual o Outro possa se fazer pergunta, através da qual o Eu possa responder. Recebimento traumático e incondicional do Outro, que marca personagens como, por exemplo, Noé, Abraão, Isaac e Jacó, forjando sua existência ética a partir de uma restrição, de uma limitação, de uma negatividade. A terapêutica ao Ser absoluto está, portanto, na responsabilidade infinita pelo Outro; está na tentativa que está além da liberdade⁴³; está na ética primeira, anterior a qualquer razão ou ação:

O humano no ser começa quando o homem renuncia a essa liberdade violenta, própria daquele que identifica a lei do ser com um absoluto, quando o “eu” se interrompe no seu projecto de ser, desvia os seus passos e a sua atenção da finalidade que se tinha proposto, porque ouve a voz do estrangeiro, da viúva e do órfão. O humano freme, assim, a partir do instante em que consente em receber a investidura que torna justa a sua liberdade. A filosofia de Lévinas ensina que isso supõe dirigir à liberdade uma exigência infinita, um mandamento de bondade que transcende o duro exercício de ser⁴⁴.

⁴² CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 62-63, grifo nosso.

⁴³ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haya: Martinus Nijhoff, 1974.

⁴⁴ CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 67.

Descrição apropriada para a apreciação da narrativa de Esaú e Jacó. Este, o propriamente humano, aquele que busca vencer a sua má inclinação, que se abre a *Ele*, ou ao *En-Sof*, ao infinito⁴⁵, frente a Esaú, aquela liberdade violenta, da má inclinação, preso ao seu *conatus essendi*, e eclipsada em sua autossatisfação⁴⁶, que não é constrangida, não é responsiva a outrem. A responsabilidade infinita pelo Outro que Levinas trata está claramente descrita na frase de Dostoiévski, a qual Levinas usa como referência em sua obra: “[...] cada um de nós é culpado diante de todos por tudo e eu mais do que os outros”⁴⁷. Isto é, ser infinitamente responsável pelo Outro é responsabilizar-se até mesmo pela responsabilidade do Outro; é entender que cabe a ele, e somente a ele, agir em prol do Outro e de toda a humanidade; é perceber que cabe a ele salvar a humanidade que aguarda para florescer em cada um dos que lhe cercam. Todos podem ser um dos *Lamed Vav* — um daqueles trinta e seis *Tzadikim*, Justos, a qual ninguém pode saber sua identidade, incluindo quem de fato o é — que sustentam o mundo⁴⁸. Tema

⁴⁵ *En-Sof*, literalmente “Sem-fim”, é um termo empregado pela Escola de Safed para designar o Altíssimo antes de se hipostasiar, pode-se pensar certa proximidade a um Deus Oculto, à moda de Pascal, embora não sejam de fato equivalentes. O conceito de *En-Sof* aproxima-se, sobremaneira, do modo que Levinas compreende a ideia de Infinito. Por exemplo: “Na ideia do infinito pensa-se o que fica sempre exterior ao pensamento. Condição de toda opinião, é também condição de toda verdade objectiva. A ideia do infinito é o espírito antes de se expor à distinção do que descobre por si mesmo e do que recebe da opinião” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, p. 11).

⁴⁶ Este pode ser sintetizado na seguinte frase de André Green: “A plenitude do narcisista obtém-se tanto pela fusão do Eu com o objeto quanto do desaparecimento do objeto e do Eu no neutro, ne-uter” (AGUIAR, Airan Milititsky. *Edom ou a Incidência Insistente: Amalek e o Fascismo*. In: CARPES, Ataliba Telles (Org.). *Filosofia contemporânea II*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022, p. 167-188. Disponível em: https://www.fundarfenix.com.br/_files/ugd/9b34d5_8f55d5c8709642b18c9e4bdcf9c9dcf9e.pdf. Acesso em: 30 de jun. de 2023).

⁴⁷ DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. *Os Irmãos Karamázovi*. São Paulo: Abril S.A., 1971, p. 212; LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haya: Martinus Nijhoff, 1974, p. 186.

⁴⁸ A mística dos trinta e seis Justos parte do seguinte trecho do Talmud: “A Gemara pergunta ainda: E são tão poucos aqueles que vêem a Presença Divina através de uma partição brilhante? Mas Abaye não disse: O mundo tem nada menos que trinta e seis pessoas justas em cada geração, que saúdam a Presença Divina todos os dias, como está escrito: ‘Felizes são todos aqueles que esperam por Ele [lo] (Isaías 30: 18). O valor numerológico de lo, escrito lamed vav, é trinta e seis, aludindo ao fato de que há pelo menos trinta e seis indivíduos justos de pleno direito em cada geração. A Gemara responde: Isto não é difícil. Esta declaração de Abaye refere-se àqueles que entram para saudar a Presença Divina, solicitando e recebendo permissão; enquanto a declaração do Rabino Shimon ben Yoḥai se refere àqueles que entram mesmo sem pedir permissão, para quem os portões do Céu estão abertos em todas as vezes. Eles são realmente muito poucos. (TALMUD, Sukka, 45b, tradução nossa. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Sukkah.45b.6?lang=bi>. Acesso em: 30 de jun. de 2024). Podemos acrescentar outro trecho — popularmente conhecido por: “quem salva uma vida, salva a

recorrente na tradição judaica pode também ser depreendido na passagem que segue, compilada da literatura midraschico-talmúdica⁴⁹ no início do século XX pelo erudito alemão Bin Gorion:

ISAAC FALOU: Vê, estou velho e ignoro o dia da minha morte. Se Isaac, o justo, não conhecia de antemão o dia de sua morte, quanto mais as outras criaturas. Assim fala Salomão: "o homem desconhece o seu tempo".

Os mestres falaram: isto é uma das três coisas, cujo conhecimento o senhor ocultou as suas criaturas. elas são: o dia da morte, o dia do juízo e a recompensa pelas ações. O dia da morte é desconhecido ao homem, pois se ele soubesse, para que devo plantar, para que devo construir se amanhã devo morrer? Por esta razão Deus falou: vou ocultar esse dia para que o meu mundo não termine.

O dia do juízo permaneceu obscuro, pois se ele fosse do conhecimento do homem, ele diria: posso cometer pecado, e quando chegar a hora do juízo, faço Penitência antes. Por isso Deus falou: ninguém deve saber quando será julgado⁵⁰.

A responsabilidade infinita pelo Outro é, desse modo, assimétrica, ou seja, a responsabilidade do Eu é muito superior à responsabilidade dos demais, não cabendo ao Eu aguardar pelos outros para agir. Ela é também não recíproca, isto é, não se deve esperar recompensa ou mesmo uma reparação pelo exercício dessa responsabilidade. Nas palavras de Levinas:

humanidade inteira" — que demonstra essa responsabilidade infinita pelo outro: "Portanto, Adão, o primeiro homem, foi criado sozinho, para ensinar a vocês que, com relação a qualquer um que destrua uma alma do povo judeu [entendido como a grei de Jacó, aquele que se abriu à alteridade], ou seja, mate um judeu, o versículo atribui a ele culpa como se ele tivesse destruído um mundo inteiro, como Adão era uma pessoa, de quem surgiu a população de um mundo inteiro. E, inversamente, qualquer um que sustente uma alma do povo judeu, o versículo atribui a ele crédito como se ele tivesse sustentado um mundo inteiro. (TALMUD, Sanhedrin, 37a, tradução nossa. Disponível em <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.37a.13?lang=bi>. Acesso em: 30 de jun. de 2024).

⁴⁹ "Após a era bíblico-helenística, começa o período da autoritária literatura midráschico-talmúdica, que se pro- longa por quase um milênio e que contém mais da metade de todos os tesouros lendários judaicos. Esta literatura constituiu-se sobre os escombros da Palestina, propagou-se pela vizinha Babilônia, pátria original dos israelitas, e com eles peregrinou para a África e Europa. Não existe demarcação de fronteira na história do povo judeu. O Talmud e o Midrasch continuam a ser estudados com fervor nos novos países, experimentam acréscimos e transformações. Ao lado deles surgem novos escritos, jorra a torrente da mística impregnando todos os produtos da mente e influenciando também a vida legislativa dos judeus e seus ritos religiosos. Com a mística surge uma nova simbologia, que partindo dos antigos mitos e imagens dá-lhes nova forma e nova vida" (BERDICHEVSKY, Micah Joseph. *As lendas do povo Judeu* / [compilado e redigido por] Bin Gorion. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 6)

⁵⁰ BERDICHEVSKY, Micah Joseph. *As lendas do povo Judeu* / [compilado e redigido por] Bin Gorion. São Paulo: Perspectiva, 2012, 188-189

[...] a relação intersubjectiva é uma relação não-simétrica. Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto *dele*. Precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que eu sou sujeição a outrem; e sou ‘sujeito’ essencialmente neste sentido. Sou eu que suporto tudo. [...] Não devido a esta ou àquela culpabilidade efectivamente minha, por causa de faltas que tivesse cometido; mas porque sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade. O eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que todos os outros⁵¹.

Assim, a responsabilidade infinita pelo Outro é intrínseca ao Eu e dela não se deve esperar reconhecimento ou ajuda, trata-se da relação mais profunda, trata-se da substituição do Eu pelo *si*, isto é, não se trata de chegar ao Eu poderoso, transcendental, senhor de tudo e todos, mas de se chegar a *mim*, único, solitário, responsável, eleito, como explica o filósofo:

Não reenvio de um termo a outro — tal como aparece tematizado no Dito —, mas substituição como subjetividade mesma do sujeito, interrupção da identidade irreversível da essência, no encarregar-se que me incumbe sem escapatória possível, e onde somente a unicidade do eu ganha sentido: onde já não se trata do Eu, mas de mim. O sujeito que já não é um eu — mas que sou eu — não é suscetível de generalização, não é um sujeito em geral, o que equivale a passar do Eu a mim, que sou eu e não um outro. A identidade do sujeito refere-se aqui, com efeito, à impossibilidade de se furtar à responsabilidade, ao encarregar-se do outro⁵².

É, portanto, com a chegada do Outro, com sua pergunta e seu mandamento, atravessando a couraça construída pelo Eu, que o despertar para a substituição se torna possível. É patente neste ponto a ideia advinda do conceito luriano de *tzimtzum*, de uma restrição, contração, costringimento, crispação, de uma retirada de um ponto, ou, extrapolando, do Eu a mim⁵³. É ele que provoca a

⁵¹ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*: Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, c1982, p. 82.

⁵² LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haya: Martinus Nijhoff, 1974, p. 16-17, tradução nossa.

⁵³ O conceito de *tzimtzum* é central no desenvolvimento da mística judaica — após a expulsão da Espanha, com a emergência da modernidade, na região de Safed — principalmente em torno da figura lendária de Isaac Luria. O conceito é apresentado de inúmeras formas na literatura especializada, sobretudo nos seminários acadêmicos de Gershom Scholem, intelectual judeu alemão, amigo e confidente de Walter Benjamin, responsável pelo acesso deste aos temas da cabala. Scholem coloca: “Diferentemente do uso midráshico da palavra

abertura, traumática, deste espaço que pode ser habitado pelo Outro. É a partir desse momento que o si mesmo é, então, provocado, que se percebe a responsabilidade pelo Outro como anterior a qualquer compromisso, sem possibilidade de demissão, que se percebe como insubstituível, como intimado, como eleito, como “incarnado para o ‘se oferecer’ – para sofrer e para dar”⁵⁴, isto é, responsável a ponto de morrer pelo Outro.

Sobre essa reponsabilidade infinita pelo outro, Levinas vai afirmar ainda: “Responsabilidade que é resposta ao imperativo do amor gratuito que me vem do rosto de outrem no qual significam, ao mesmo tempo, o abandono e a eleição de sua unicidade; ordem do ser-para-outro ou de sua santidade como fonte de todo o valor”⁵⁵. Nota-se que Levinas percebe a responsabilidade como, além de um processo solitário e sem opção de negação, uma ordem de santidade, expressando que ela é própria e inerente ao humano, mas não fonte de idolatria, pois é pensamento des-inter-essado, é ação sem recompensa ou mesmo reconhecimento, é simplesmente resposta solitária e dolorosa ao Outro:

[...] é o ser que se desfaz da sua condição de ser: o des-inter-esse. É o que quer dizer o título do livro: “de outro modo que ser”. A condição ontológica desfaz-se, ou é desfeita, na condição ou incondição humana. Ser humano significa: viver como se não

(*matsamtsem*), que fala de Deus contraindo a Si mesmo para penetrar no Santo dos Santos, na morada dos querubins, a contração cabalística tem um significado inverso: não se trata de concentração do poder de deus *em* um lugar, mas Sua retirada *de* um lugar.” (SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. São Paulo: Campos, 2021, p. 166). Esse movimento restritivo pode também ser entendido na hipostasiação progressiva de Deus em Eu tu e Ele. Scholem explicita: “Deus na mais profundamente oculta de Suas manifestações, quando por assim dizer decidiu lançar-se à Sua obra de criação, é chamado ‘Ele’. Deus no desdobramento completo de seu Ser, Graça e Amor, em que Ele se torna passível de ser percebido pela “razão do coração” e, portanto, de ser chamado de ‘Tu’. Mas se Deus em Sua suprema manifestação, onde a plenitude de Seu Ser encontra sua expressão final no último todo-abrangente de Seus atributos, é chamado de ‘Eu’ (SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 241.) Apresentamos este conceito particularmente em: AGUIAR, Airan Milititsky. Edom ou a Incidência Insistente: Amalek e o Fascismo. In: CARPES, Ataliba Telles (Org.). *Filosofia contemporânea II*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022, p. 167-188. Disponível em: https://www.fundarfenix.com.br/_files/ugd/9b34d5_8f55d5c8709642b18c9e4bdcfc9dcf9e.pdf. Acesso em: 30 de jun. de 2023; bem como em: AGUIAR, Airan Milititsky.; SOUZA, Ricardo Timm de. Negatividade e Autolimitação: aproximações entre a cabala e a filosofia hegeliana. *Aufklärung: journal of philosophy*, [S. l.], v. 9, n. esp, p. p.33–44, 2022. DOI: 10.18012/arf.v9iesp.62094. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/arf/article/view/62094>. Acesso em: 13 jul. 2024.

⁵⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haya: Martinus Nijhoff, 1974, p. 134, tradução nossa.

⁵⁵ LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que Vem à Ideia*. Coord. e revisor: Pergentino Stefano Pivatto. Tradução: Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli, Evaldo Antônio Kuiava. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 9.

fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num “de outro modo que ser”. Não apenas um “ser de modo diferente”; ser diferente é ainda ser. O “de outro modo que ser”, na verdade, não tem verbo que designe o acontecimento da sua inquietude, do seu des-inter-esse, da impugnação deste ser – ou do *esse* – do ente⁵⁶.

Nesse sentido, a substituição é a libertação ética do Eu ontológico, a libertação do egoísmo, do *para si*, que há muito o sufocava, permitindo a inversão em *para o outro* da responsabilidade; é o nascimento do sujeito⁵⁷. Em algum sentido é uma negação, uma restrição do Eu, que impele ao controle da *má inclinação*, dando espaço à abertura ao Sem-fim, *En-sof*, à respiração, ou cintilação, da criação⁵⁸, ou à formação do verdadeiramente humano.

E a esse chamado, este mandamento, que o Outro faz ao Eu, diz Levinas, não há outra resposta senão “eis-me aqui”⁵⁹, resposta esta que se encontra no acusativo, indicando que o Eu está a serviço do Outro, sem possibilidade de furtar-se de sua responsabilidade por tudo e todos, sem possibilidade de furtar-se ao Bem, em outras palavras, trata-se do “[...] arrancamento-a-si-por-um-outro no dar-ao-outro-o-pão- da-sua-boca [...]”⁶⁰.

Para Chaliier “eis-me aqui” na filosofia levinasiana tem como sentido profundo esclarecer que “[...] o Deus de Israel não subtrai os homens aos seus deveres, Ele inquieta-os assim que julgam ter terminado a sua tarefa, Ele obriga-os infinitamente”⁶¹, e segue afirmando que essa responsabilidade dirigida ao eleito exige que, para ser humano, ele deve responder também “[...] por aquele que abandonou ao mal, por fraqueza ou por livre decisão, afirmando que isso não

⁵⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*: Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, c1982, p. 83.

⁵⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haya: Martinus Nijhoff, 1974, p. 178, tradução nossa.

⁵⁸ Na doutrina luriana a criação ocorre em movimentos expansivos e restritivos, análogos a respiração, que recebe o nome de *hitpaschtut* e *histalkut*. Essa dialética é exposta por Scholem em: SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 294-95.

⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haya: Martinus Nijhoff, 1974.

⁶⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haya: Martinus Nijhoff, 1974, p. 181, tradução nossa.

⁶¹ CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 86.

lhe dizia respeito”⁶². Desse modo, o “[...] eleito não escolhe ser bom, é solicitado pelo Bem”⁶³, assim como Noé achou graça aos olhos do eterno.

Dito de outro modo, ser humano para Levinas é ser responsável por tudo e por todos a todo o momento sem subterfúgios, sem procrastinação, sem desculpas. Essa ideia atravessa toda a obra do filósofo e surge, por exemplo, no prefácio de *Totalidade e Infinito*: “Não é o juízo último que importa, mas o juízo de todos os instantes no tempo em que se julgam os vivos”⁶⁴. Aqui percebemos a importância da noção de *Tikun*⁶⁵, da restauração, tão forte ao messianismo advindo da Escola de Safed, em especial a cabala de Isaac Luria.

Tikun significa estritamente restauração, mas pode ser melhor entendido como reparação, até mesmo de um defeito original, no entender de Scholem⁶⁶. Esta reparação em última instância é a reparação do próprio juízo, ou, como da tradição, do *Din*, do atributo do severo julgamento. Julgamento o qual o princípio obscuro, o em si mesmo, o *conatus essendi*, pode levar ao seu fechamento excludente, a sua pretensa totalização. O *Tikun*, em última instância, pode ser visto como o refinamento da justiça, que possibilita o “retorno infinito ao infinito”, a *teshuvá*⁶⁷.

⁶² CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 86.

⁶³ CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 89.

⁶⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, 1971, p. 8, tradução nossa.

⁶⁵ A atuação intencional, a *kavaná*, em direção ao *Tikun Olam*, o Mundo da Correção, restaura, mesmo que assimétrica e assincronicamente, a estrutura primordial, antes da “ruptura dos vasos”, visando — por via negativa, o *din*, o julgamento, purificado — circunscrever as coisas em seu lugar, o que permite o fluxo da Bondade infinita (SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 305-310).

⁶⁶ A mística de Safed elaborou um complexo drama teocsmogônico, o qual inicia com o *Tzimtzum* e tem suas consequências “(des)estruturantes” no processo conhecido como *Schevirat ha Keilim*, a “ruptura dos vasos”, ao qual Scholem vislumbra poder ser efeito de uma concentração de negatividade, de julgamento, leia-se de fechamento, ocasionada pelo e no *Tzimtzum* primário (SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 298).

⁶⁷ “‘Arrependimento’ em hebraico não é *teshuvá* mas *charatá*. Não apenas estes termos não são sinônimos, como são opostos. *Charatá* implica remorso ou um sentimento de culpa pelo passado e uma intenção de comportar-se de maneira completamente nova no futuro. A pessoa decide tornar-se “um novo homem”. Porém *teshuvá* significa “retornar” ao antigo, à natureza original da pessoa. Sublinhando o conceito de *teshuvá* está o fato de que o judeu na essência é bom. Desejos ou tentações podem desviá-lo temporariamente de ser ele mesmo, de ser verdadeiro à sua essência. Porém o mal que ele faz não é parte, nem afeta, sua verdadeira natureza. *Teshuvá* é um retorno a si mesmo. Enquanto o arrependimento envolve descartar o passado e começar de novo, *teshuvá* significa voltar às raízes em D'us e expô-las como o verdadeiro caráter da pessoa. Por este motivo, embora o justo não tenha necessidade de se arrepender, e o perverso possa ser incapaz disso, ambos podem fazer *teshuvá*. Os justos, embora jamais tenham pecado, precisam constantemente se esforçar para retornar ao seu

Na tentativa de estabelecer uma nova linguagem para expressar sua filosofia, Levinas estabelece a bipolaridade Dizer e Dito, sendo que “Dito é o promulgado, o estabelecido, o que pretende se autocompreender por si mesmo numa cadeia lógica de significantes; Dizer é o *ainda-não-dito*, a temporalidade do tempo do encontro com o que, de algum modo, *nunca foi dito*. Dizer é a vida feita a linguagem”⁶⁸. Nessa linha, Levinas afirma que a “responsabilidade por outrem é precisamente um Dizer anterior a todo Dito. O Dizer espantoso da responsabilidade por outrem é contra os “ventos e marés” do ser, uma interrupção da essência, um desinteressamento imposto com violência eficaz”⁶⁹. Isto é, novamente o filósofo afirma sua posição de combate a todas as filosofias que enaltecem a Totalidade para afirmar que ter responsabilidade pelo Outro é nadar contra a corrente, é “escovar a história a contrapelo”⁷⁰, é “inverter os termos”⁷¹, é a busca pela humanidade, é a Vida.

Segundo o filósofo E. Levinas a responsabilidade pelo Outro surge na exigência de resposta ao Outro, quando há uma interrupção na preocupação com o Eu para “sacrificar-se” pelo Outro, uma crispação. Ela é a própria inquietação que surge no encontro com o Outro, é a certeza de que o dever ainda está por ser cumprido, de que a tarefa ainda não terminou e de que a vida não se trata de descanso, mas de esforço constante na busca pela restauração do humano, ideia cara a toda tradição judaica, em especial à mística desenvolvida em Safed, a Cabala Luriana, em torno dos conceito de *Tikun*.

íntimo. E os perversos, por mais distante que estejam de D'us, sempre podem retornar, pois *teshuvá* não envolve criar nada de novo, apenas redescobrir o bem que sempre esteve dentro deles” (CHABAD. *Teshuvá, Tefilá e Tsedacá*. Disponível em: <http://www.chabad.org.br/datas/rosh/rosh064.html>. Acesso em: 12 de nov. de 2023).

⁶⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da Razão Idolátrica: Tentaçao de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020, p. 199, grifo do autor.

⁶⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haya: Martinus Nijhoff, 1974, p. 56, tradução nossa.

⁷⁰ BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 225.

⁷¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

Quando se menciona o auxílio voluntário durante as inundações no Rio Grande do Sul, é justamente a noção de responsabilidade infinita pelo Outro que vem à tona. Somente essa ideia pode explicar o desejo das pessoas de arriscarem suas próprias vidas para salvar milhares de desconhecidos e, também, incontáveis animais. É apenas a responsabilidade infinita pelo Outro que pode justificar o sentimento compartilhado por todos os colaboradores de que, por mais que se esforçassem para ajudar, nunca era o bastante, sendo sempre necessário fazer ainda mais.

5. Considerações finais

Em tempos de crises climáticas que ameaçam a existência de toda a vida no planeta, a filosofia levinasiana mostra sua potência como crítica ao Ser preso em si e como alternativa ética através do encontro com o Outro. Fortemente permeado pelos ensinamentos judaicos, como buscou-se demonstrar nessa pesquisa, o pensamento de E. Levinas constitui um caminho que, através da responsabilidade pelo Outro, visa a substituição do *Eu*, senhor de tudo, pelo *mim*, isto é, do *para si* pelo *para o Outro*, e nesse sentido possibilita pensar um amanhã para a sociedade.

Buscou-se com este texto demonstrar como as enchentes que assolaram o estado do Rio Grande do Sul no mês de maio de 2024, tragédia que se anunciava há meses através de episódios menores, é mais um dos sintomas de um tempo doente. No auge da tragédia, pode-se perceber claramente as lógicas que assolam a contemporaneidade, constituídas pelo ardil, a idolatria, ou dito ainda de outra forma, o mal de Ser, em contraponto com o despertar, ou a responsabilidade infinita pelo Outro que aflorou no trauma.

O texto veterotestamentário, bem como seus comentários e conceitos, se mostrou bastante pertinente e oportuno ao se pensar a calamidade vivenciada pelo povo que vive às margens dos rios do Rio Grande do Sul, isso porque oferece uma perspectiva profunda sobre sofrimento, resiliência e a relação entre as pessoas, auxiliando na compreensão da crise.

Nesse sentido, após 50 anos de sua publicação, a obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, obra-prima de Emmanuel Levinas, demonstra como é

atual ainda nos dias de hoje, assim como necessária e potente. Através dos conceitos ali esmiuçados pelo filósofo de Kaunas, percebe-se cada vez mais a necessidade de crítica ao Ser que usurpa todo o sentido da sociedade contemporânea e sua substituição por um *de outro modo que ser*, isto é, pelo humano, responsável pelo Outro a ponto de dar sua vida em prol do mais necessitado.

Emmanuel Levinas, como se percebe, mostra-se como o filósofo central para se pensar um novo amanhã e permitir que depois da pandemia de COVID-19, das guerras e de tantas tragédias climáticas que se espalham pelo mundo, a humanidade possa enfim florescer.

Referências

- AGUIAR, Airan Milititsky. Edom ou a Incidência Insistente: Amalek e o Fascismo. In: CARPES, Ataliba Telles (Org.). *Filosofia contemporânea II*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022, p. 167-188. Disponível em: https://www.fundarfenix.com.br/_files/ugd/9b34d5_8f55d5c8709642b18c9e4bdcf9c9dcf9e.pdf. Acesso em: 30 de jun. de 2023.
- AGUIAR, Airan Milititsky; SOUZA, Ricardo Timm de. Negatividade e Autolimitação: aproximações entre a cabala e a filosofia hegeliana. *Aufklärung: journal of philosophy*, [S. l.], v. 9, n. esp, p. p.33–44, 2022. DOI: 10.18012/arf.v9iesp.62094. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/arf/article/view/62094>. Acesso em: 13 jul. 2024.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7. ed. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BERDICHEVSKY, Micah Joseph. *As lendas do povo Judeu / [compilado e redigido por] Bin Gorion*. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- CHABAD. *Teshuvá, Tefilá e Tsedacá*. Disponível em: <http://www.chabad.org.br/datas/rosh/rosh064.html>. Acesso em: 12 de nov. de 2023.
- CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- DIESENDRUCK, Rabino Menahem. *Sermões*. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. *Os Irmãos Karamázovi*. São Paulo: Abril S.A., 1971.
- FERRARO, José Luís. A Tanatopolítica da Enchente. *Jornal Extra Classe*, Farroupilha, RS, 10 jun. 2024. Disponível em: <https://www.extraclasse.org.br/opinia0/2024/06/a-tanatopolitica-da-enchente/>. Acesso em: 26 jun. 2024.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haya: Martinus Nijhoff, 1974.
- LEVINAS, Emmanuel. *Carnets de Captivité suivi de Écrits sur la Captivité et Notes Philosophiques Diverses*. Édité: Rodolphe Calin et Catherine Chaliier. Paris: Grasset: Imec, 2009.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998.
- LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que Vem à Ideia*. Coordenação e revisão: Pergentino Stefano Pivatto. Tradução: Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli, Evaldo Antônio Kuiava. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- LEVINAS, Emmanuel. *De L'Évasion*. Montpellier, Fata Morgana, 1982a.

As enchentes no Rio Grande Do Sul:
uma interface a partir da filosofia levinasiana e da mística judaica

- LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- LEVINAS, Emmanuel. *Éthique et Infini: dialogues avec Philippe Nemo*. [S. l.]: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982b.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito: Diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 1982c.
- LEVINAS, Emmanuel. Nom d'un Chien ou le Droit Naturel. In: LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté: essais sur le judaïsme*. 3. ed. Paris: Albin Michel, 2010.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, 1971c.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2020.
- RIMBAUD, Arthur. *Oeuvres Complètes et annexes*. [S. l.]: Arvensa Editions, 2013. *E-book*.
- RODRIGUES, Tiago dos Santos. A Enchente como Derrocada ou da Fragilidade da Bondade. *Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF)*, [s. l.], 29 maio 2024. Disponível em: <https://anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/a-enchente-como-derrocada-ou-da-fragilidade-da-bondade>. Acesso em: 26 jun. 2024.
- SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. São Paulo: Campos, 2021.
- SEBBAH, François-David. *A Ética do Sobrevivente: Levinas, uma filosofia da derrocada*. Tradução: Leonardo Meirelles. Revisão: Marcelo Fabri. Passo Fundo: Conhecer, 2021.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da Razão Idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020.
- TALMUD, Sanhedrin, 37a. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.37a.13?lang=bi>. Acesso em: 30 de jun. de 2024.
- TALMUD, *Shabbat* 119b, tradução nossa. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Shabbat.119b?lang=bi>. Acesso em: 30 de jun. de 2024.
- TALMUD, Sukka, 45b. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Sukkah.45b.6?lang=bi>. Acesso em: 30 de jun. de 2024.
- TORÁ: a lei de Moisés. São Paulo: Sefer, 2001.

JUSTIÇA E POLÍTICA DE OUTRO MODO QUE SER

Fabiano Victor Campos*
Luiz Fernando Pires Dias**

Introdução

A democracia, oriunda da cultura grega, constitui um dos marcos fundamentais do Ocidente. O espírito da democracia ateniense, que nasceu direta e plebiscitária, reverberou no advento de grandes acontecimentos transformadores liberais de nossa história, pautados por anseios de justiça social, tais como a Declaração de Independência Americana, a Revolução Francesa e a Carta das Nações Unidas. No entanto, não é difícil constatar nos dias de hoje sinais de enfraquecimento e de retrocesso dos ideais de democracia e de justiça, na medida em que nos deparamos reiteradamente com enganosas propostas populistas, polarizações radicais e assaltos ideológicos totalitários.

Tal quadro é agravado pela profusão de discursos autoritários – portadores de um viés manifestamente antidemocrático, que ambicionam o domínio e a universalidade – e de seus subprodutos, como a desordem informacional que infesta as mídias sociais, com enunciados falaciosos a serviço de seus propagadores. As informações falsas se apresentam por vezes de forma grosseira, de fácil percepção, e em outras ocasiões de forma sutil e astuciosa, com a dissipação ou distensão da fronteira existente entre uma verdade factual e uma opinião distorcida. Tais informações tendenciosas vão ao encontro das preferências, convicções e preconceitos daqueles que as recebem e que, ludibriados, as assumem como se fossem verdades incontestáveis. O emprego de discursos de ódio e intolerância por parte de políticos de variada gama ideológica

* Bacharel em Filosofia pela PUC Minas, Mestre e Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Professor do Programa de Pós-graduação de Ciências da Religião da PUC Minas, Belo Horizonte – MG, Brasil. E-mail: fv campos@hotmail.com

** Bacharel em Filosofia pela PUC Minas, Mestre e Doutorando em Ciências da Religião (Bolsista CAPES) pela PUC Minas, Belo Horizonte – MG, Brasil. E-mail: l.ferna2805@gmail.com.

– que visam os interesses próprios em detrimento do bem comum – contribuem para uma visível fadiga e descontentamento do cidadão comum, que convive com a percepção de um evidente distanciamento entre a política e a ética. Tais atribulações demandam um esforço reflexivo inadiável, visando o resgate de modelos e referências éticas e políticas capazes de resguardar os direitos do cidadão e a dignidade humana, pressupostos fundamentais para a consolidação de um Estado justo e democrático.

O presente trabalho se insere nessa linha de análise, buscando no pensamento do filósofo lituano-francês Emmanuel Levinas elementos que contribuam para o reexame dos temas da justiça e da política. Levinas teve a sua biografia entrecruzada pelos catastróficos acontecimentos do século XX, em especial a Segunda Guerra Mundial, na qual o terrível evento de Auschwitz atentou drasticamente contra os direitos fundamentais do homem, representando um paradigma de desumanização e de total ausência da ética. Tal episódio determinou a impossibilidade de um filosofar alheio à concretude dos acontecimentos e suscitou a necessidade de se repensar os alicerces da justiça, da sociedade e do Estado, noções que Levinas insere no âmbito ético e aborda a partir da responsabilidade ilimitada e irrecusável surgida na aproximação do outro homem¹.

Inicialmente, apresentamos a aguda análise que Levinas direcionou, através do ensaio *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, ao horizonte de apreensão que se delineou com a ascensão do nacional-socialismo na Alemanha e à forma de expansão utilizada pela ideologia nazista, que ambicionava a universalidade. Esse ensaio, mais do que um exame intelectual de um fenômeno político-histórico, constitui um importante contributo ao diagnóstico de ideologias totalitárias de qualquer época e natureza.

Posteriormente, buscamos recompor determinados aspectos fundamentais da ética de Levinas, elemento central de seu pensamento filosófico em torno do qual se desenvolveram os demais temas, incluindo a justiça e o Estado. Trata-se de uma ética marcada pela dessimetria em favor de Outrem e que tem o rosto do outro homem como pedra angular. Nesse tópico, não obstante

¹ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (doravante abreviado AE nas citações). 1978. p. 248.

a consulta de outros textos levinasianos, focamos a nossa análise na obra *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*.

O último ponto, aquele que constitui a peça central desse estudo, tem como temas a justiça e a política na perspectiva de Levinas. A demanda por uma nivelção de direitos ocorre com a chegada do terceiro – que caracteriza a vida em sociedade – colocando em tensão a responsabilidade infinita e a assimetria ética, exigidas pela proximidade do rosto do Outro, e a necessidade de justiça e de equidade, reivindicadas pela ordem política. Nesse tópico, utilizamos fundamentalmente o capítulo V da obra *Autrement qu'être: ou au-delà de l'essence*, sem, no entanto, prescindir da contribuição de outros textos levinasianos.

Prenúncio de um desastre

Iniciamos nosso percurso pela análise que Levinas conferiu ao pensamento hitlerista através do ensaio *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, publicado na revista *Esprit*, em 1934. Trata-se de um ano significativo na história do nacional-socialismo, pois foi quando Hitler obteve a chancela popular – com aprovação de ampla maioria dos eleitores – ao cargo de chanceler do Reich alemão, que ocupava desde o ano anterior. A publicação do ensaio levinasiano ocorre no ano seguinte ao do discurso de posse de Heidegger como reitor da Universidade de Friburgo e, assim como Sebbah (2010), acreditamos que o “[...] texto levinasiano de 1934 pode ser lido como uma reação ao *Discurso do Reitorado* pelo qual Heidegger manifestou publicamente sua adesão ao nazismo (1933)”², embora não haja no texto nenhuma alusão ao acontecimento. Nesse estudo, o filósofo lituano-francês, ao investigar o hitlerismo sob um prisma fenomenológico, identificou determinados elementos constitutivos dos totalitarismos, além de externar a apreensão com um mal maior que se desenhava no horizonte: a barbárie e a guerra.

De início, a análise levinasiana associou a filosofia de Hitler – a qual

² SEBBAH, François-David. *Levinas*. 2010. p. 184-185. Todas as traduções do presente texto são de nossa responsabilidade.

confere o status de primária – a “[...] um despertar de sentimentos elementares”³. Tais sentimentos integram um fenômeno que, sem um exame mais acurado, pode escapar às requintadas percepções desenvolvidas no pensamento ocidental, em razão de estarem relacionados a pulsões e forças primitivas, perfazendo

[...] um *estilo* muito preciso de *racionalidade arcaica*, primeva e poderosa, que se disfarça em sua “fraseologia miserável” e a qual os espíritos cultivados não estão acostumados e, muito menos, afeitos, e nem ao menos habilitados a reconhecer e a interpretar, dado que se *apresenta* como antípoda seja do “*esprit de géométrie*”, seja do “*esprit de finesse*”⁴.

A filosofia do hitlerismo constituiu um inquietante risco às estruturas de nossa civilização, na medida em que era portadora de uma postura diante do mundo fundamentada em um particularismo racista. As bases teóricas do hitlerismo atentavam de forma contundente contra o espírito de liberdade desenvolvido no transcurso civilizatório ocidental, segundo o qual o homem seria detentor não apenas da escolha de seu destino, mas também da possibilidade de libertar-se do peso de seu passado, tendo em seu horizonte uma perene possibilidade de reinício.

O tempo, condição da existência humana, é sobretudo, condição do irreparável. O fato consumado, levado por um presente que foge, escapa definitivamente ao domínio do homem, mas pesa sobre o seu destino. Por detrás da melancolia do eterno fluir das coisas, do ilusório presente de Heráclito, há uma tragédia da inamovibilidade de um passado indelével que condena a iniciativa a ser apenas uma continuação. A verdadeira liberdade, o verdadeiro começo, exigiria um verdadeiro presente que, sempre no apogeu de um destino, a recomeça eternamente⁵.

A liberdade esteve sempre presente nas variadas concepções religiosas, filosóficas e políticas desenvolvidas em nossa tradição, como no judaísmo, que exalta o arrependimento, preceito que permite ao homem o ensejo de romper com a própria inalterabilidade do tempo e com a fatalidade do fato consumado.

³ LEVINAS, Emmanuel. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (doravante abreviado *QRPH* nas citações). 1997. p. 7.

⁴ SOUZA, Ricardo Tim de. *Levinas e a ancestralidade do Mal: por uma crítica da violência biopolítica*. 2012. p. 18.

⁵ LEVINAS, Emmanuel. *QRPH*. 1997. p. 9.

Através do remorso e do arrependimento, “o homem encontra no presente algo para modificar, algo para apagar o passado”⁶. No cristianismo, a perspectiva de liberdade também é contemplada para além das algemas do tempo, por meio da promessa de salvação. Com ela, o homem “[...] pode recuperar a cada instante sua nudez dos primeiros dias da criação”⁷, quebrando com os vínculos de um passado irreversível. No liberalismo, a liberdade em relação ao passado é um dos pressupostos, uma vez que “o homem do mundo liberalista não escolhe o seu destino sob o peso de uma História”⁸. Mesmo o marxismo, que contestava, com suas postulações, a visão de homem estabelecida no liberalismo, não estabeleceu uma ruptura definitiva ou radical com essa concepção, pois “tomar consciência de sua situação social é, para Marx, se libertar do fatalismo que ela comporta”⁹.

A nova concepção de homem trazida pelo nazismo afastou-se da noção prevalente no pensamento ocidental, através da promoção de uma inaudita vinculação do homem aos aspectos corporais de sua existência. O itinerário percorrido pela filosofia hitlerista se deu em uma direção diametralmente oposta às interpretações forjadas na nossa tradição, tal como na perspectiva socrática, na qual “o corpo é o obstáculo. Ele rompe o impulso livre do espírito, ele o devolve às condições terrestres, mas, como obstáculo, é para ser superado”¹⁰. Tal concepção socrático-platônica nutriu o cristianismo e o liberalismo moderno, fazendo-se presente nas diversas concepções éticas formuladas no Ocidente.

O pensamento nazista postulou uma nova concepção do homem, priorizando os aspectos biológicos da existência humana. A ressignificação hitlerista – baseada em uma problemática e equivocada teoria de raças – tem como consequência o banimento da liberdade, ao manter o homem encarcerado em sua procedência sanguínea.

O biológico, com tudo o que comporta de fatalidade, torna-se mais do que um *objeto* de vida espiritual, torna-se seu coração. As misteriosas vozes do sangue, os apelos da hereditariedade e do passado aos quais o corpo serve de enigmático veículo, perdem sua natureza de problemas submetidos à solução de um

⁶ LEVINAS, Emmanuel. *QRPH*. 1997. p. 9.

⁷ LEVINAS, Emmanuel. *QRPH*. 1997. p. 10.

⁸ LEVINAS, Emmanuel. *QRPH*. 1997. p. 13.

⁹ LEVINAS, Emmanuel. *QRPH*. 1997. p. 15.

¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *QRPH*. 1997. p. 15-16.

Eu soberanamente livre. O Eu, para resolvê-los, apenas traz as próprias incógnitas desses problemas. Ele é constituído por eles. A essência do homem já não está na liberdade e sim em uma espécie de agrilhoamento¹¹.

O hitlerismo representa uma ideologia na qual o homem perde a perspectiva de uma verdade alcançada através da reflexão ou investigação, tornando-se vinculado a uma verdade determinada de forma previa e definitiva por fatores consanguíneos supostamente científicos, que não comporta a escolha ou dúvidas, resultando na supressão da liberdade. Essa pretensa incontestabilidade vincula-se a um desiderato de universalidade, pois “a verdade, por mais que seja minha verdade, no sentido mais forte desse possessivo, deve tender à criação de um mundo novo. Zaratustra não se contenta com a sua transfiguração, ele desce de sua montanha e traz um evangelho”¹².

Em relação a esse particular, Levinas questionou como essa ideologia, que dentre suas postulações defendia a superioridade de uma raça em detrimento de outras, poderia atingir a hegemonia: “como a universalidade é compatível com o racismo? Haverá – e está na lógica da inspiração primeira do racismo – uma modificação fundamental da ideia de universalidade”¹³. A transformação ideológica *sui generis* pretendida pelo hitlerismo era alicerçada no pressuposto de superioridade da raça germânica, em prejuízo das demais, pois “a mística biológica que fundou o hitlerismo exige o racismo”¹⁴. Uma transposição de valores de tamanha profundidade, não sendo fruto de transformações graduais de ideias, demanda a ação de uma força coercitiva que a impulsione e a acelere.

Levinas se propôs, então, à diferenciação entre a expansão de uma força – arbitrária e portadora de violência – e a propagação de uma ideia, de natureza equitativa e democrática. Na perspectiva levinasiana, a ideia tem por característica essencial a liberdade em relação ao seu ponto de partida, tornando-se comunitária, na medida em que é aceita. Aquele que a propõe e aquele que a recepciona são dela senhores na mesma medida de igualdade, pois “converter ou persuadir é criar pares”¹⁵.

¹¹ LEVINAS, Emmanuel. *QRPH*. 1997. p. 18-19.

¹² LEVINAS, Emmanuel. *QRPH*. 1997. p. 22.

¹³ LEVINAS, Emmanuel. *QRPH*. 1997. p. 22.

¹⁴ HANSEL, Georges. *De La Bible au Talmud*. 2008. p. 234.

¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *QRPH*. 1997. p. 23.

Já a expansão de uma força possui outras características e mecanismos. A força não se separa de sua origem durante a sua propagação, permanecendo ligada aos que a exercem, tendo por objetivo a submissão daqueles aos quais ela é dirigida. Em relação à expansão de uma força, Levinas afirma que “a ordem universal não se estabelece como corolário da expansão ideológica – é esta expansão que constitui a unidade de um mundo de senhores e escravos”¹⁶. Levinas termina o ensaio asseverando que a expansão ambicionada pelo nazismo, calcada em pressupostos racistas, mais do que algum alvo particular, atentou contra “[...] a própria humanidade do homem”¹⁷.

A ameaça sinalizada por Levinas se concretizou tragicamente através do genocídio de milhões de vítimas, dentre elas um milhão de crianças. Tal episódio, além de outros terríveis acontecimentos do Século XX, provocou uma crise da razão, “pois a história, a nossa história, está marcada por este mal, como um opróbrio indelével”¹⁸. Em nota introdutória à tradução norte-americana de *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, de 1990, Levinas ligou a barbárie do nacional-socialismo, não a uma anormalidade ou desvio ocasional, mas sim à “[...] possibilidade essencial do *Mal elementar* onde a boa lógica pode conduzir e contra a qual a filosofia ocidental não estava suficientemente garantida”¹⁹. Estabelecendo um elo entre esse ensaio e o seu pensamento filosófico posterior, Levinas encerrou a nota introdutória da seguinte maneira:

Devemos nos perguntar se o liberalismo é suficiente para a dignidade autêntica do sujeito humano. O sujeito alcança a condição humana antes de assumir responsabilidade pelo outro na eleição que o eleva essa altura? Eleição proveniente de um deus – ou de Deus – que o olha na face do outro homem, seu próximo, o lugar original da Revelação²⁰.

O advento do hitlerismo e suas trágicas consequências demandaram um reexame da justiça, da ética e da própria racionalidade. A busca de novos caminhos do humano tornou-se imprescindível para Levinas, que fez da alteridade, fundada na responsabilidade incondicional pelo outro homem, o

¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *QRPH*. 1997. p. 23.

¹⁷ LEVINAS, Emmanuel. *QRPH*. 1997. p. 24.

¹⁸ CHALIER, Catherine. *La persévérance du mal*. 1987. p. 13.

¹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *QRPH*. 1997. p. 25.

²⁰ LEVINAS, Emmanuel. *QRPH*. 1997. p. 26.

núcleo de seu pensamento, como veremos no tópico seguinte.

A ética como filosofia primeira

Nos anos 1928 e 1929, Levinas frequentou os cursos de Husserl e de Heidegger, aprofundando assim o seu contato com a fenomenologia, instrumental filosófico no qual descobriu “o sentido concreto da própria possibilidade de ‘trabalhar em filosofia’ sem se encontrar imediatamente preso em um sistema de dogmas, mas, ao mesmo tempo, sem correr o risco de seguir por intuições caóticas”²¹. O filósofo lituano-francês teve relevante participação na introdução da fenomenologia de Husserl no cenário cultural francês, através da publicação do artigo *Sur les “Ideen” de M. E. Husserl*, na *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger* (1929), do livro *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) e da tradução da obra *Méditations cartésiennes* de Husserl (1931), em colaboração com Gabrielle Peiffer.

Ao desenvolver o seu próprio pensamento, Levinas se afastou progressivamente de seus antigos mestres²², postulando a ética como a verdadeira tessitura do real e como o horizonte último do sentido, em contraposição à ontologia, perspectiva preponderante na tradição ocidental, considerada por Levinas como um pensamento que fomenta a injustiça: “filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira, que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça”²³.

Ao longo de sua obra filosófica, Emmanuel Levinas desenvolveu uma noção particular de ser. Em *De l’évasion*, ensaio publicado em 1935, o filósofo afirmou que “toda a civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que isso justifica, merece o nome de bárbara”²⁴. O questionamento sobre o ser é aprofundado em obras posteriores, como em *De l’existence à l’existant*, publicada inicialmente em 1947, na qual Levinas enuncia que “o ser é essencialmente estranho e nos choca. Sofremos seu abraço sufocante

²¹ LEVINAS, Emmanuel. *Éthique et infini* (doravante abreviado *EI* nas citações). 1982b. p. 19.

²² Nesse movimento ocorre a salvaguarda de alguns aspectos relevantes da fenomenologia, método teórico por excelência da análise levinasiana.

²³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini* (doravante abreviado *TI* nas citações). 2014. p. 38.

²⁴ LEVINAS, Emmanuel. *De l’évasion*. 1982a. p. 127.

como a noite, mas ele não responde. Ele é o mal de ser”²⁵. Em texto do mesmo ano, *Le temps et l'autre*, Levinas reitera o atrelamento do ser ao mal, sublinhando a sua natureza excessiva: “o ser é o mal, não porque finito, mas porque sem limites”²⁶. No prefácio de *Totalité et infini*, publicado em 1961, Levinas vinculou o ser à guerra e à totalidade, afirmando que “a face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental”²⁷.

Tal entendimento levou Levinas a uma ruptura com o pensamento totalizante e sistematizante da ontologia. O filósofo endereçou uma contundente crítica à tradição filosófica – na qual a ontologia teve um lugar privilegiado –, avaliando-a como promotora de uma neutralização das diferenças, por meio de uma totalidade que buscou sempre incorporar o Outro, o Estrangeiro, nas estruturas do Mesmo. Segundo Levinas, “a filosofia é uma egologia”²⁸. O posicionamento crítico de Levinas à ontologia teve como alvo privilegiado Heidegger, cujo envolvimento com o nacional-socialismo jamais foi esquecido, não obstante a importância capital que o filósofo alemão teve em sua formação filosófica:

A ontologia heideggeriana que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral - ainda que se oponha à paixão técnica, originada do esquecimento do ser oculto pelo ente - reside na obediência do anônimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação imperialista, à tirania²⁹.

Na ótica levinasiana, a alteridade só é factível com Outrem sendo acolhido como realmente Outro e não mais reduzido e adequado por uma razão totalizante e egoica. Uma relação de dominação inviabiliza, de forma cabal, a alteridade. A supressão da alteridade é uma característica da tematização e do conceito determinativo, elementos da lógica do “Conhecer” que promovem a posse do Outro, estabelecendo uma relação de poder e de domínio, posto que “conhecer é apreender o ser a partir do nada, ou reduzi-lo a nada, despojá-lo da sua alteridade”³⁰.

²⁵ LEVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. 2004b. p. 28.

²⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. 2009. p. 29.

²⁷ LEVINAS, Emmanuel. *TI*. 2014. p. 6.

²⁸ LEVINAS, Emmanuel. *TI*. 2014. p. 35.

²⁹ LEVINAS, Emmanuel. *TI*. 2014. p. 38.

³⁰ LEVINAS, Emmanuel. *TI*. 2014. p. 34.

Uma relação verdadeira com a alteridade – que contemple a não-coincidência obrigatória do Outro ao Mesmo – é esboçada por Levinas a partir da noção de infinito postulada por René Descartes. O foco levinasiano não recai sobre a prova ontológica ou sobre o contexto substancialista da referida ideia, mas sobre a sua estrutura formal. Na formulação cartesiana, o *ideatum* ultrapassa a capacidade abarcante da própria ideia, visto que, quando se pensa o infinito, pensa-se infinitamente mais do que se pode pensar, com a salvaguarda absoluta de sua alteridade, pois “o infinito não entra na *ideia* do infinito, não é apreendido; essa ideia não é um conceito. O infinito é o radicalmente, o absolutamente outro”³¹.

A relação com o infinito se realiza como desejo de natureza inextinguível, no qual a posse do desejável é infactível. O desejo do infinito extrapola as estruturas do sujeito e estabelece uma abertura à exterioridade, significando acolher Outrem – o inapreensível por excelência – para além da própria capacidade de desvelamento, síntese e classificação. No contexto do infinito, ocorre a contestação do sujeito soberano e a impugnação do primado do Mesmo, fatores basilares nas noções de ética e de justiça formuladas por Levinas.

No pensamento de Levinas, a experiência do infinito está relacionada ao rosto de Outrem, na medida em que o rosto extrapola a sua própria ideia, ao exceder seus detalhes estéticos ou a forma plástica que o delimita. O rosto não se molda a uma ideia adequada, o que, já de início, sinaliza a impossibilidade de abarcá-lo em uma tematização, sem a utilização da violência: “o rosto é significação, e significação sem contexto”³².

O rosto expressa-se por si próprio. Sua epifania revela a fragilidade e a penúria do gênero humano, pois “reconhecer outrem é reconhecer uma fome”³³. A indigência manifesta no rosto do órfão, da viúva e do estrangeiro – metáforas da (in)condição humana – nos interpela e estabelece um elo com nossa responsabilidade, convertendo a revelação do rosto em discurso de natureza ética. A epifania do rosto nos solicita e nos incumbe por Outrem, pois “o ‘rosto’, em sua nudez, é a fragilidade de um ser único exposto à morte, mas, ao mesmo

³¹ LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 2010. p. 239.

³² LEVINAS, Emmanuel. *EI*. 1982b. p. 80.

³³ LEVINAS, Emmanuel. *TI*. 2014. p. 73.

tempo, é o enunciado de um imperativo que me obriga a não o deixar só”³⁴.

Para Levinas, a miséria e o sofrimento de Outrem expostos no rosto clamam por justiça e determinam uma responsabilidade incondicional e assimétrica pelo outro homem, promovendo um contexto relacional no qual ocorre o desequilíbrio em favor de Outrem. A simetria e a reciprocidade, em última instância, são elementos inerentes ao cálculo racional e à totalidade, “logo, a possibilidade da existência do justo só é possível se houver primazia da assimetria em detrimento à reciprocidade e coincidência”³⁵.

O rosto de Outrem constitui uma abertura à transcendência, pois “a dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano”³⁶. O discurso proveniente do rosto é palavra de Deus, palavra vivente, não tematizada. A aquiescência ao preceito contido no rosto, através do “eis-me aqui” que significa a aceitação de minha responsabilidade por Outrem, é um correlativo da justiça. O Deus invisível, cujo acesso se torna possível através da justiça feita ao outro homem, se revela como palavra ética inscrita no rosto de Outrem. O “tu não matarás” é o comando supremo inscrito no rosto.

Reconhecer Deus é ouvir seu mandamento: “Tu não matarás”, que não é somente o interdito do assassinato, mas é um apelo a uma responsabilidade incessante em relação a outrem – ser único – como se eu fosse eleito a essa responsabilidade que me dá, a mim também, a possibilidade de me reconhecer único, insubstituível, e de dizer “eu”³⁷.

A epifania do rosto expressa uma responsabilidade pré-originária que orienta as noções de ética e de justiça em Levinas. Para o filósofo, a ética não é uma das áreas do estudo da filosofia, como normalmente considerado em nossa tradição, mas sim a filosofia primeira. Conforme Levinas, a “epifania do rosto é ética”³⁸, ou seja, o contato com o rosto estabelece de imediato uma vinculação de natureza moral, que antecede o próprio exercício racional. Tal contexto implica em uma ética instituída por um princípio precedente e heterônomo, não tendo

³⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Les imprévus de l'histoire* (doravante abreviado *LIH* nas citações). 1994. p. 179.

³⁵ NODARI, Paulo César. *Sobre ética: Aristóteles, Kant e Levinas*. 2010. p. 196.

³⁶ LEVINAS, Emmanuel. *TI*. 2014. p. 76.

³⁷ LEVINAS, Emmanuel. *LIH*. 1994. p. 179-180.

³⁸ LEVINAS, Emmanuel. *TI*. 2014. p. 218.

como ponto de partida um Eu pensante, mas sim o rosto do outro homem, *locus* privilegiado da ética e da justiça no pensamento levinasiano.

Portanto, na perspectiva de Levinas, a linguagem corresponde à relação social na exposição do rosto de Outrem, com a significação ética do encontro humano sobrepujando a mera significação ontológica, assentada na apreensão e na tematização. Em *Totalité et infini*, Levinas estabelece uma vinculação íntima entre ética, justiça e a linguagem pré-originária do rosto, na qual o infinito se revela como vestígio, ao afirmar que “a essência do discurso é ética”³⁹ e que “a justiça é um direito à palavra”⁴⁰. Trata-se, no entanto, de uma palavra, ou de um discurso, concernente a um âmbito anterior às regras linguísticas e aos estatutos gramaticais, em que a significância ética do rosto de Outrem precede ao horizonte categorial da *ratio* e se estabelece como inteligibilidade primeira.

A perspectiva de justiça em *Totalité et infini* encontra-se intimamente ligada ao apelo do rosto e à relação assimétrica com o Outro, através do reconhecimento de sua unicidade e de sua primazia. O desequilíbrio existente na relação entre o Eu e o Outro está bem representado na seguinte formulação de Levinas: “a justiça consiste em reconhecer em outrem o meu mestre. A igualdade entre pessoas não significa nada por si mesma”⁴¹. Contudo, a realidade humana consiste na multiplicidade, com a interação ininterrupta de uma pluralidade de indivíduos portadores de direitos e deveres. Se o *locus* da justiça é o chão comum dos cidadãos, como pensar conjuntamente a justiça e o apelo do rosto na ordem da política e do Estado? Levinas aponta a chegada do terceiro como resposta, através da seguinte formulação:

Trata-se da aparição do terceiro. Por que há o terceiro? Eu me pergunto às vezes se não se justifica assim: tornar possível uma responsabilidade des-interessada por outrem exclui a reciprocidade; mas outrem estaria sem dedicação ao seu outro? É necessário um terceiro. Seja como for, na relação com outrem, eu sempre estou em relação com o terceiro. Mas ele é também meu próximo. A partir desse momento, a proximidade torna-se problemática: é preciso comparar, pesar, pensar, é preciso fazer justiça, fonte da teoria. Toda a recuperação das Instituições – e da própria teoria – da filosofia e da fenomenologia: explicitar o

³⁹ LEVINAS, Emmanuel. *TI*. 2014. p. 238.

⁴⁰ LEVINAS, Emmanuel. *TI*. 2014. p. 332.

⁴¹ LEVINAS, Emmanuel. *TI*. 2014. p. 68-69.

aparecer – se faz, a meu ver, a partir do terceiro. A palavra “justiça” situa-se, de fato, bem melhor lá onde se requer a “equidade” e não minha “subordinação” a outrem⁴².

Com a chegada do terceiro, a relação ética pré-originária é perturbada e se estabelece uma tensão entre a assimetria ética e a equalização de direitos demandada pela ordem da justiça, trazendo a questão da política e do Estado. Em *Autrement qu'être*, Levinas aborda o contexto relacional entre justiça e ética perante o advento do terceiro, como veremos a seguir.

O terceiro como fonte da justiça

Em *Totalité et infini* é feita uma distinção entre totalidade e exterioridade, na qual a totalidade é correlacionada à injustiça, que tem seu ensejo na recusa ao apelo de responsabilidade presente no rosto de Outrem. A justiça tem como pressuposto a linguagem ética estabelecida na escuta da palavra do Deus desconhecido e não tematizado no rosto do próximo, vestígio de um passado imemorial. Nessa obra, Levinas não efetuou uma distinção terminológica entre a ética – caracterizada pela prevalência absoluta dos direitos de Outrem sobre os meus – e a justiça⁴³, alicerçada na busca da isonomia de direitos e deveres, própria de vida em sociedade. A reflexão sobre a ética e justiça em *Totalité et infini* relaciona-se principalmente a um cenário primordial, no qual são consideradas apenas as existências do Eu e do Outro no mundo, contexto em que o Eu é sempre devedor em relação ao Outro. Vejamos o que diz Levinas a respeito dessa conjuntura originária: “se houvesse apenas o outro diante de mim, eu diria até o fim: eu devo tudo a ele! Eu sou por ele! E isto se aplica até mesmo ao mal que ele me faz: eu não sou seu igual, eu estou sempre sujeito a ele”⁴⁴.

Em *Autrement qu'être*, o filósofo desenvolve uma noção mais ampliada de justiça, delineando uma via fora das categorias ontológicas desenvolvidas em

⁴² LEVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée* (doravante abreviado *DVI* nas citações). 2004a. p. 132.

⁴³ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous* (doravante abreviado *EN* nas citações). 1991. p. 232.

⁴⁴ LEVINAS, Emmanuel. *DVI*. 2004a. p. 134.

*Totalité et infini*⁴⁵, caminho esse que se esforçou para “passar ao *outro* do ser, de outro modo que ser. Não ser *de outro modo*, mas *de outro modo que ser*”⁴⁶. A abordagem do *outro modo que ser* demandou o estabelecimento de uma linguagem que, compreendida a partir da ética, se desenvolveu por meio da articulação entre dois elementos de significação, o ético e o ontológico, ou em termos levinasianos, o Dizer e o Dito.

O Dizer precede os sinais verbais e corresponde à minha exposição ao rosto de Outrem e à responsabilidade advinda dessa aproximação. Tal responsabilidade antecede qualquer decisão de minha parte e configura uma “ordem mais grave que o ser e anterior ao ser”⁴⁷. Longe de constituir um artifício da linguagem sistemática, ou a junção de palavras articuladas, o Dizer corresponde à obrigação pré-originária para com o próximo, incumbência que precede até mesmo a própria experiência.

Ao expor-se na linguagem, na coerência sistêmica do discurso, o Dizer pré-original se subordina ao Dito, através da formulação de enunciados, e é de imediato traído, sendo este o custo de sua manifestação. Na correlação que se estabelece entre ambos, o Dito dissimula o Dizer, “mas, o Dizer não se esgota na apofântica”⁴⁸, observa Levinas. Para que o Dizer não se cristalice no Dito como uma pronúncia definitiva, “[...] é necessário ao Dito voltar ao Dizer. O Dito e o Não Dito não absorvem todo o Dizer, que permanece aquém – ou vai além – do Dito”⁴⁹.

O Dizer antes do Dito representa a palavra de Deus manifesta no rosto de Outrem, que significa sem se deixar apreender⁵⁰. Na relação estabelecida entre Infinito e o homem, a este é destinada a tarefa do testemunho, através do “eis-me aqui” como resposta à aproximação do rosto de Outrem, por quem sou responsável na condição de eleito, a quem devo meu lugar e a quem devo

⁴⁵ Sobre a linguagem ontológica utilizada em *TI*, ver: DERRIDA, Jacques. *Violence et métaphysique*. 1967. p.117-228, e o prefácio à edição alemã de *TI*, em LEVINAS, Emmanuel. *EN*. 2001. p. 231-234.

⁴⁶ LEVINAS, Emmanuel. *AE*. 1978. p. 13.

⁴⁷ LEVINAS, Emmanuel. *AE*. 1978. p. 17.

⁴⁸ LEVINAS, Emmanuel. *AE*. 1978. p. 18.

⁴⁹ LEVINAS, Emmanuel. *AE*. 1978. p. 44.

⁵⁰ O caráter furtivo de Deus à experiência e à tematização – manifestando-se, como mandamento ético advindo de um passado imemorial, na forma de vestígio no rosto do próximo – é denominado por Levinas de “illéité”, ileidade, que corresponde a um neologismo formado pelo pronome pessoal masculino da terceira pessoa, Ele (Il /francês, Ille/latim).

substituir perante os infortúnios. Conforme Levinas, “o Infinito não aparece para quem o testemunha. Pelo contrário, é o testemunho que pertence à glória do Infinito. É pela voz do testemunho que a glória do Infinito se glorifica”⁵¹.

Na perspectiva de Levinas, a resposta ao apelo de responsabilidade proveniente do rosto do próximo é o fator constitutivo, o próprio substrato da subjetividade, formatando um sujeito inspirado pelo Infinito e desalojado de sua posição egoica. Trata-se de uma subjetividade afetada pelo mandamento inscrito no rosto e que, diante desse apelo, deixa de se entender no nominativo, conformando-se à forma acusativa “eis-me aqui”, que exprime a experiência originária da vocação humana, o “*um para o outro*” da responsabilidade.

No entanto, a vida em comunidade, própria de uma sociedade organizada, faz emergir a questão do terceiro, cuja presença promove uma incongruência no Dizer original da responsabilidade infinita pelo Outro, determinando a necessidade de reflexão sobre a política, o Estado e o direito. O Eu tem de se interrogar sobre prioridades com a chegada do terceiro, que é especificado por Levinas da seguinte forma: “o terceiro é o outro que não o próximo, mas também um outro próximo, mas também um próximo do Outro, e não simplesmente o seu semelhante”⁵². O Outro e o terceiro são meus próximos e próximos entre si, na mesma medida, estabelecendo uma complexa teia de responsabilidades.

A responsabilidade estabelecida na relação face a face com Outrem – que tem início antes mesmo da tomada de decisão sobre essa incumbência – é impactada pela imposição da nova responsabilidade que se dá com a chegada do terceiro, exigindo a tomada de consciência, sob a qual se estrutura a justiça. A consciência e a justiça se entrelaçam, pois, “a consciência nasce com a necessidade de não pensar simplesmente naquele que está à minha frente, mas de fazer justiça, quer dizer, de pensar também naquele ou naqueles que, pelo seu rosto, se fazem presentes a este encontro”⁵³.

A vida em sociedade – na qual Outrem nunca está totalmente só – tem por característica a pluralidade de rostos, todos expressando extrema vulnerabilidade

⁵¹ LEVINAS, Emmanuel. *AE*. 1978. p. 229.

⁵² LEVINAS, Emmanuel. *AE*. 1978. p. 245.

⁵³ NUNES, Etelvina Pires Lopes. *O outro e o rosto: problemas da alteridade em Emmanuel Levinas*. 1993. p. 225.

e pelos quais sou igualmente responsável. O terceiro traz consigo novas perspectivas de proximidade, pois a obsessão por Outrem, inspiração ética primordial, passa então a ser obsessão também por todos os outros que estão no entorno e reivindicam a justiça, fazendo necessárias a tematização, o julgamento, o estabelecimento de primazias e a comparação entre os incomparáveis. Trata-se de um contexto no qual “[...] a justiça precede, portanto, a assunção da responsabilidade pelo destino do outro. Devo emitir um julgamento onde eu deveria desde o início assumir responsabilidades”⁵⁴.

A assimetria absoluta presente na relação originária com Outrem – cujo rosto me faz refém e me obsedia até a substituição pelo próximo – cede espaço à equidade e à ponderação com o surgimento do terceiro. O enredamento formado pela pluralidade de relações faz com que a responsabilidade infinita pelo Outro corra o risco de se tornar uma injustiça caso não seja limitada. Para Levinas, “a relação com o terceiro é uma incessante correção da assimetria da proximidade, onde o rosto se des-figura”⁵⁵. A preservação da justiça do terceiro reivindica uma passagem da relação singular com Outrem ao convívio equânime da coletividade, trilhando um caminho da ética originária ao equilíbrio demandado pela justiça. Tornam-se necessários a política, o Estado e as instituições, que têm como finalidade primordial a busca do interesse público, contexto no qual se torna inevitável ao Dizer manifestar-se através do Dito, movimento imprescindível na elaboração das leis e regras de convivência, baseadas na reciprocidade, na igualdade e na sincronia, em contraposição à diacronia da proximidade do rosto.

No entanto, devemos nos perguntar: em que aspectos fundamentais as noções levinasianas de política e de Estado, pensadas *de outro modo que ser*, se diferenciam de concepções clássicas que nortearam a reflexão sobre o Estado moderno? Na direção de uma possível resposta, ressaltamos as perspectivas de alguns dos mais significativos filósofos e teóricos do político no transcurso histórico ocidental⁵⁶, iniciando por Platão (428-7 a.C.-348-7 a.C.), que no Livro II da República pensa a origem da cidade a partir das carências individuais do

⁵⁴ LEVINAS, Emmanuel. *EN*. 1991. p. 114.

⁵⁵ LEVINAS, Emmanuel. *AE*. 1978. p. 246.

⁵⁶ Destacamos que as citações dos filósofos aqui elencados não refletem integralmente a profundidade e a amplitude das reflexões que esses pensadores direcionaram à política e ao Estado.

homem: “[...] uma cidade tem a sua origem, segundo creio, no fato de cada um de nós não ser autossuficiente, mas sim necessitado de muita coisa”⁵⁷. Maquiavel (1469-1527) abordou o Estado como um arranjo de forças, como um poder central e soberano que exerce com exclusividade e plenitude o poder. Em sua obra *O príncipe* ocorre uma dissociação entre a política e a moral, na medida em que sugere que as ações do príncipe tenham como objetivo os resultados e as vantagens obtidas, em detrimento de aspectos éticos.

Nos atos de todos os homens, em especial dos príncipes, em que não há tribunal a que recorrer, somente importa o êxito, bom ou mau. Procure, pois, um príncipe vencer e preservar o Estado. Os meios empregados sempre serão considerados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo se deixa conduzir por aparências e por aquilo que resulta dos fatos consumados, e o mundo é composto pelo vulgo, e não haverá lugar para a minoria se a maioria não tiver onde se apoiar⁵⁸.

Para Thomas Hobbes (1588-1679), o Estado – de natureza absolutista, simbolizado pelo monstro bíblico *Leviatã* – é necessário como um limitador da violência entre os homens, pois “enquanto os homens viverem sem um Poder comum para mantê-los todos intimidados, eles viverão nesse estado que é chamado de Guerra; e um tipo de guerra em que cada homem se opõe ao outro”⁵⁹. Em seu Contrato Social, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) almeja a construção de um modelo político-social fundado na vontade geral, no bem comum. Segundo ele, o homem deve obedecer ao Estado, representante da consciência pública, da vontade geral:

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece⁶⁰.

As ideias de Levinas concernentes ao Estado e à política, assim como os seus pressupostos, apresentam importantes diferenças em relação aos exemplos

⁵⁷ PLATÃO. *A República*. 2007. p. 72.

⁵⁸ MAQUIAVEL. *O príncipe*. 2004. p.111-112.

⁵⁹ HOBBS. *Leviatã*. 2022. p. 117.

⁶⁰ ROUSSEAU. *Do contrato social*. 1999. p. 69-70.

citados. Se em Platão é a necessidade ligada à subsistência de cada indivíduo que constitui o estímulo inicial da cidade, para Levinas o fator basilar da convivência comum é o desejo, de natureza inextinguível, suscitado pela epifania do Outro, que comporta uma significação própria, a significação do um-para-o-outro da proximidade.

A proximidade do próximo, em vez de passar por uma limitação do Eu por outrem ou por uma aspiração à unidade ainda a fazer, torna-se desejo alimentando-se de suas fomes ou, para usar de uma palavra desgastada, amor, mais precioso à alma que a plena posse de si por si⁶¹.

Portanto, não é a busca de autossuficiência que fundamenta o político ou o social em Levinas, mas sim a ética da responsabilidade, denominada pelo filósofo como caridade, amor sem Eros, amor sem concupiscência ou como a própria ordem do bem: “[...] o amor é a proximidade de outrem – em que outrem permanece outro. [...]. O amor é uma excelência, quer dizer, o próprio bem”⁶². O amor por Outrem, vinculado à ética e à justiça, é o elemento estrutural da política e do Estado na ótica de Levinas e não a ameaça latente de um estado de guerra de todos contra todos, como em Hobbes, ou o contrato social ao qual se atrela a responsabilidade do indivíduo, como em Rousseau. Ao contrário de Maquiavel, que na obra *O príncipe* sugere um afastamento entre a política e a ética, Levinas vê no estabelecimento da ordem ética o principal propósito do Estado. Para o filósofo lituano-francês, a ética assimétrica e sem reciprocidade do face a face corresponde à filosofia primeira, a partir da qual devem ser pensados a justiça, a política e o Estado. O pensamento *de outro modo que ser* “[...] dissocia, portanto, a questão política de todo o compromisso com o utilitarismo”⁶³.

Não se trata, por parte de Levinas, da negação da importância ou mesmo de uma oposição à matriz grega do pensamento ocidental. Trata-se da busca de um fundamento humano subjacente a esse pensamento, e que a ele sirva de parâmetro, ou seja, a sabedoria do amor.

⁶¹ LEVINAS, Emmanuel. *EN*. 1991. p. 82

⁶² LEVINAS, Emmanuel in François Poirié. *Emmanuel Lévinas: essai et entretiens*. 1996. p. 124.

⁶³ CHALIER, Catherine. *Levinas: a utopia do humano*. 1993. p. 139.

Eu sou grego, eis aí um pensamento grego; o pensamento da comparação, do julgamento, os atributos do sujeito, em suma, toda a terminologia da lógica grega e da política grega aparecem. Em consequência, *não é verdadeiro que meu pensamento não seja grego*. Ao contrário, tudo o que disse sobre a justiça vem do pensamento grego, e tudo também da política grega. Mas o que eu digo simplesmente é que tudo isso finalmente é fundado sobre a relação ao outro, sobre a ética – sem a qual eu não teria investigado a justiça⁶⁴.

O Estado democrático tem como tarefa precípua a preservação da justiça, contudo, a justiça e a ética não podem estar em oposição, pois a legitimidade do estado encontra-se fundada na relação ética estabelecida com Outrem, a partir do apelo do rosto. O Estado e as suas instituições não substituem o sujeito em sua responsabilidade pelo seu próximo, pois, “a ética democrática não é uma regra do jogo, mas uma restituição à responsabilidade do Eu na orientação humana do viver em conjunto”⁶⁵. Porém, a política, a justiça e o Estado, tomados como um fim em si mesmo, correm o risco de instituir uma ordem anônima e neutra, desenraizada da relação social e humana, terreno fértil para os totalitarismos. Conforme Levinas, a justiça não pode prescindir da ética:

A justiça só permanece justiça em uma sociedade na qual não haja distinção entre próximos e distantes, mas na qual também permanece a impossibilidade de ignorar o mais próximo, na qual a igualdade de todos é trazida por minha desigualdade, pelo excedente de meus deveres sobre os meus direitos. O esquecimento de si move a justiça⁶⁶.

Na perspectiva levinasiana, “a justiça emerge do amor”⁶⁷, ou seja, a ética está na gênese da justiça, da política e do Estado, e estes, quando dissociados dela, trilham os descaminhos da degeneração. Uma vez que a justiça, a política e o Estado nascem desse amor sem Eros e estão fundamentados no acolhimento da alteridade de Outrem e do comando de responsabilidade do rosto, é também esse amor sem concupiscência que os regula e fornece a salvaguarda contra os desvirtuamentos. É, portanto, a tensão viva e profícua estabelecida entre ética e a justiça que preserva a legitimidade da política e do Estado.

⁶⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Le paradoxe de la moralité*. 2011. p. 17.

⁶⁵ REY, Jean-François. *Le passeur de justice*. 1997. p. 117.

⁶⁶ LEVINAS, Emmanuel. *AE*. 1978. p. 248.

⁶⁷ LEVINAS, Emmanuel. *EN*. 1991. p. 117.

Considerações finais

O itinerário que propusemos nesse estudo percorre um considerável espaço de tempo na obra de Levinas, desde textos de sua juventude até os seus ensaios derradeiros. As questões da justiça e da política perpassam inevitavelmente esses escritos, embora muitas vezes de forma difusa ou mesmo implícita. Uma vida profundamente marcada por dramas históricos, principalmente pela trágica experiência totalitária do nazismo, conduziu Levinas ao estabelecimento da ética como filosofia primeira, núcleo de seu pensamento filosófico, para o qual convergiram os temas da justiça, política e Estado. Tais noções ainda hoje mantêm sua relevância e podem fornecer importantes elementos à reflexão acerca do conturbado cenário atual.

A identificação de discursos totalitários torna-se crucial na luta em prol dos valores democráticos, principalmente diante da proliferação de mensagens com perspectivas autoritárias e da propagação de informações enganosas, visando a universalidade e a dominação, em detrimento da singularidade e da liberdade dos indivíduos. O ensaio *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* transcende a questão temporal, nos alertando e fornecendo recursos, válidos ainda hoje, para a diferenciação entre a uma ideia sem intenções ocultas, que preserva a liberdade do receptor, e a expansão de um juízo totalitário, que visa constituir uma unidade indiferenciada e disforme, a serviço da força que o propõe e o dissemina, suprimindo a liberdade e transfigurando a própria noção de verdade. Outro relevante contributo advindo dessa obra é o alerta relativo às estruturas sociais e políticas baseadas em argumentos de raça, atributos físicos, consanguinidade ou cultura dominante. Fatalmente, tais sistemas promovem a neutralização das diferenças, capturando e negando o espaço à alteridade e à multiplicidade, promovendo a injustiça social e ampliando a comunidade de oprimidos e excluídos da sociedade.

A defesa dos valores democráticos e da justiça envolve o zelo pelo bom funcionamento do Estado e de suas instituições, preservando-os da ameaça representada pela desconsideração da singularidade do indivíduo, sob o pretexto de um suposto bem comum. Nesse aspecto, Levinas fornece um paradigma, ou

um contra modelo, que parte de princípios bem distintos daqueles que sustentam grande parte das teorias do Estado desenvolvidas na tradição ocidental. Para o filósofo, o Estado tem sua origem na intriga ética da proximidade humana, sendo a ética a própria condição de possibilidade da justiça e da política. Logo, a justiça, a política e o Estado devem modular sua ação e o seu Dito, retornando ininterruptamente ao Dizer pré-originário da ética, na busca de um Estado cada vez mais justo, de uma política além dos interesses próprios e de uma justiça cada vez mais inclusiva, uma justiça *de outro modo que ser*.

Referências

- CHALIER, Catherine. *Levinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- CHALIER, Catherine. *La persévérance du mal*. Paris: Du Cerf, 1987.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Du Seuil, 1967.
- HANSEL, Georges. *De la Bible au Talmud: suivi de L'itinéraire de pensée d'Emmanuel Levinas*. Paris: Odile Jacob, 2008.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou, matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Folha de s. Paulo, 2022. (Coleção Folha – Os pensadores. v. 29)
- HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*. Trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être: ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1978. (Le livre de poche).
- LEVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. 2. ed. Paris: Vrin, 2004a.
- LEVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*. Paris: Fata Morgana, 1982a. (Le livre de poche).
- LEVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 2004b.
- LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 2010.
- LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991a. (Le livre de poche).
- LEVINAS, Emmanuel. *Éthique et infini*. Paris: Fayard, 1982b. (Le livre de poche).
- LEVINAS, Emmanuel et al. *Le paradoxe de la moralité: un entretien avec Emmanuel Levinas*. Philosophie, Paris, v. 112, n. 1, p. 12-22, dez. 2011.
- LEVINAS, Emmanuel. *Les imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994. (Le livre de poche).
- LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 2009.
- LEVINAS, Emmanuel. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Paris: Payot & Rivages, 1997.
- LEVINAS, Emmanuel. Sur les « Ideen » de M. E. Husserl. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, t. 107, p. 230-265, Jan./Jui. 1929. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41083660>. Acesso em: 30 abr. 2024.
- LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. 8.ed. Paris: Vrin, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 2014. (Le livre de poche).
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p. 33-157. (Os pensadores).

- NODARI, Paulo César. *Sobre ética: Aristóteles, Kant e Levinas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2010.
- NUNES, Etelvina Pires Lopes. *O outro e o rosto: problemas da alteridade em Emmanuel Levinas*. Braga: Faculdade de Filosofia da UCP, 1993.
- PLATÃO. *A República*. 10. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2007.
- POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: essai et entretiens*. Paris: Actes Sud, 1996.
- REY, Jean-François. *Le passeur de justice*. Paris: Michalon, 1997.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).
- SEBBAH, François-David. *Levinas*. Paris: Perrin, 2010.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Levinas e a ancestralidade do mal: por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2012.

MAIS ALÉM DA ESSÊNCIA – ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. DA TRADIÇÃO PLATÔNICA À ÉTICA DA ALTERIDADE EM LEVINAS

Fabio Caprio Leite de Castro*

Introdução

O livro de Emmanuel Levinas *Autrement qu'être – Au-delà de l'essence*¹ completa 50 anos em 2024. A expressão do título “mais além da essência” é um modo de traduzir ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, formulada uma única vez por Platão em seus diálogos, especificamente quando da exposição de Sócrates que antecede a elaboração da alegoria da caverna (*República*, VI, 509b). Proponho o caminho hermenêutico de tomarmos a interpretação dessa passagem segundo a tradição platônica para, em seguida, oferecer uma análise acerca da radicalidade da mensagem levinasiana sobre o “mais além da essência” como “outramente que ser”.

Diante da vasta influência da tradição platônica sobre a filosofia, convém, como primeiro ponto, ainda que de modo sumário, situar as grandes tradições de leitura da filosofia platônica sobre o “mais além da essência”, inclusive considerando o debate sobre a relação entre a doutrina escrita e não-escrita: Academia, neoplatonismo, Schleiermacher e as Escolas de Tübingen e Milão. Com isso, é possível oferecer um apanhado sobre as interpretações acerca da expressão até a contemporaneidade.

Um pequeno desvio a essa tradição, no entanto, em um segundo ponto, se torna necessário, em direção à obra Martin Heidegger. Ao final dos anos 1920 e início dos anos 1930, Heidegger já tinha desenvolvido uma interpretação sobre o problema a que estamos aludindo, sob a perspectiva da “essência da verdade” em

* Doutor em Filosofia pela Université de Liège (ULg - Bélgica). Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PUCRS).

¹ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être – Au delà de l'essence*. Dordrecht: Kluwer, 1978.

Platão. Esclarecer o modo como Heidegger elabora uma interpretação sobre o “mais além” será decisivo para colocarmos em relevo o pensamento de Levinas.

Por meio do caminho proposto, pretendemos mostrar como a ética de Levinas promove não um retorno a Platão, mas, ao contrário, se opõe a esta tradição e à filosofia ocidental em seu projeto de afirmar o problema do Ser como questão fundamental.

1. O enigma da expressão “mais além da essência” na alegoria da caverna e suas diferentes recepções

A alegoria da caverna, que se encontra no Livro VII da *República*² de Platão é uma das passagens mais amplamente reproduzidas e discutidas da história da filosofia. Ainda hoje ela é reproduzida e discutida como modelo metodológico para definir a experiência de problematização filosófica do mundo. Por meio de uma imagem-metáfora, Platão torna compreensível o que a dialética deve proporcionar. O amor ao saber guia-nos em direção à verdade, mas o processo mental que o seu caminho exige não é trivial e isento de dor. Exige que nos deixemos arrancar de nossos hábitos de crença, de nossas formas habituais de viver e responder ao mundo. Exige, mesmo, por vezes, contra a nossa vontade, que aceitemos sair da caverna dos pensamentos que buscam certeza na obscuridade de nossos impulsos e desejos, guiados pelas sombras e reflexos do mundo sensível.

Em uma passagem que antecede a alegoria da caverna, no Livro VI, 509b, da *República* – e em nenhum outro lugar mais dos diálogos platônicos – Sócrates se vale da expressão ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (mais além da essência), a fim de designar o sol, ou seja, o Bem. Vejamos a passagem em questão. Sócrates afirma:

Tu reconhecerás, eu penso, que o sol proporciona aos objetos visíveis não apenas a faculdade de serem vistos, mas ainda a sua gênese, crescimento e nutrição, sem que ele seja a própria gênese³.

² PLATÃO. *La République. Oeuvres Complètes. Tome VII – 1^{ère} partie*. Trad. Émile Chambry. Ed. bilingue. Paris : Les Belles Lettres, 1949.

³ *Ibidem*, p. 139: « τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. »

Ao que Glauco pergunta “– Como assim?” Sócrates, então, retoma a palavra:

Do mesmo modo para os objetos cognoscíveis, tu confessarás que não apenas a faculdade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, mas que eles lhe devem, além disso, o ser e a essência, ainda que o bem não seja essência, mas algo *mais além da essência* em majestade e potência⁴.

A esta fala, segue a resposta de Glauco:

Então Glauco exclamou divertidamente: – Oh, Apolo, que maravilhosa hipérbole!⁵

Considerando este trecho, como podemos compreender a figura alegórica do sol, que se situa mais além da essência? O sol proporciona às figuras visíveis, pela *luminosidade*, não apenas que sejam vistos. É também ele que proporciona a sua gênese, crescimento e nutrição, embora não seja, diretamente, enquanto ente, a sua gênese. Por analogia, o Bem não apenas proporciona aos objetos que sejam *conhecidos*, mas o seu próprio *ser* e *essência*, ainda que o Bem não seja, ele mesmo, essência.

A resposta de Glauco, à primeira vista pouco importante, na verdade, é bastante reveladora. A-polo, o deus mencionado por Glauco, em tom jocoso, é o deus do sol, mesma imagem à qual refere Sócrates. Como recorda Plotino, a palavra “Uno” só indica uma negação com respeito à multiplicidade: “daí que os pitagóricos o designassem entre eles, simbolicamente, com o nome de Apolo, como negação que ele é da pluralidade”⁶.

⁴ *Ibidem*: « Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. » (Grifo nosso).

⁵ *Ibidem*: « καὶ ὁ Γλαῦκων μάλα γελοῖως, Ἀπολλὸν, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς. »

⁶ PLOTINO. *Enéadas*. Trad. Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1998. Trat. V, 5, p. 108-109. Sobre a passagem de Plotino, cf.: REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997, p. 254. Ainda, sobre o significado etimológico de Apolo como não-múltiplo na República, cf.: KRÄMER, Hans. “Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e)”. HÖFFE, Otfried. (Org). *Platon – Politeia*. Berlin: De Gruyter Akademie Forschung, 2011, p. 191-192.

Ao longo da tradição do pensamento platônico – já na própria Academia, mas também entre os neoplatônicos, na filosofia medieval, com Schleiermacher e, mais recentemente, na Escola de Tübingen ou na Escola de Milão – emergiram diversas interpretações sobre o enigma da expressão “mais além da essência”. A depender de como compreendemos este enigma, também pode mudar o modo como interpretamos a metafísica de Platão. Isso porque a ele está associado todo o desdobramento do pensamento platônico, se consideramos que Platão efetua modificações em sua teoria das ideias (e seu modelo dualista), introduz novas complexidades, elementos intermediários e uma concepção monista em três dimensões (sensível, inteligível e mais além do inteligível), que gera o panenteísmo neoplatônico do Uno.

A tese que se tornou decisiva para a interpretação desse problema se fundamenta no resgate da doutrina não-escrita de Platão. Na hermenêutica romântica de Schleiermacher, as exigências da época e a busca de uma teoria universal da interpretação levavam a uma compreensão de que a obra platônica continha em si mesma – estritamente em seu texto – as repostas que estamos buscando. No século XX, no entanto, paralelamente a esta tradição de leitura, ganhou bastante força a hipótese sobre a doutrina não-escrita, que passou a ser defendida ao final dos anos 1950 e deu origem ao chamado paradigma de Tübingen.

No livro *A doutrina não escrita de Platão*, Konrad Gaiser desenvolveu a forte tese de que a doutrina platônica não se esgota nos diálogos⁷. Além de uma eficácia exotérica-pública, ela também conteria uma eficácia esotérica-interna, reservada à atividade docente e oral. A base para essa afirmação encontra-se na Carta 7^a, ou na conferência “Sobre o Bem”, assim como no argumento de que Platão introduz resultados de pesquisa em seus diálogos, como é o caso das questões matemáticas no *Timeu*, ou das mudanças de sua concepção política quando comparamos a *República*, o *Político* e as *Leis*.

Neste sentido, haveria indícios de que a alegoria da caverna, em especial a apresentação socrática do Bem como mais além da essência, encontraria

⁷ GAISER, Konrad. *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1963, p. 07-8.

explicação na doutrina não escrita. Nesse sentido, em um artigo sobre a *Epekeina tes ousias*, Hans Krämer apresenta uma esclarecedora classificação hermenêutica das sucessivas interpretações da alegoria, na tradição platônica, em quatro grandes grupos⁸: (i) o Bem é causa (*aitía*) como um princípio, não sendo ele mesmo um ente; (ii) o Bem contém em sua essência o mais alto propósito normativo e se situa acima dos entes; (iii) O Bem é marcado por seu caráter primeiro, exclusivo, indivisível e absoluto sobre todo ser singular e dependente; (iv) O Bem ainda estava escondido do próprio Platão como condição “transcendental” de possibilidade de ser, conhecimento e verdade e, neste aspecto, antes e além do ser. No entanto, em que consistiria este princípio é a questão que Krämer formula e que responde a partir da doutrina não escrita. Sustentando a sua hipótese na doxografia dos fragmentos de Espeusipo, ele considera verossímil que Platão não tenha falado apenas na República, mas também em sua doutrina não escrita sobre um além do ser (*Überseiendheit*) do princípio do ser⁹. Na doutrina não escrita, esse princípio seria o Uno.

O argumento sobre a doutrina não escrita é reafirmado por Krämer em outro artigo, sobre a ideia do Bem na alegoria da caverna¹⁰. Segundo ele, afirmação enigmática de que o Bem transcende o ser e a essencialidade deu origem a várias tentativas de explicação. Uma abordagem aparentemente correta seria a de Paul Natorp, segundo a qual o Bem é destacado de todo ente especial por uma sobretranscendência (*Übertranszendenz*). Contudo, o fundamento desta afirmação só seria efetivamente encontrado por meio da concepção fundamental da doutrina não escrita de Platão, segundo a qual a unidade é o *fundamento* determinante de todos os entes (determinados) não pode ser ela mesma um ente (*ein Seiendes*), mas chega ao impasse do além do ser (*jenseits des Seins*) e da essencialidade (*Seinsheit*)¹¹.

⁸ KRÄMER, Hans Joachim. “ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, Politeia 509 B.” *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 51, n° 1, 1969, p. 1-2.

⁹ *Ibidem*, p. 05.

¹⁰ KRÄMER, Hans. “Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e)”, *op. cit.*, p. 192. Cf: NATORP, Paul. *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Verlag der Dürr’schen Buchhandlung, 1903.

¹¹ KRÄMER, Hans. “Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e)”, *op. cit.*, p. 192.

Tomando impulso nos achados da Escola de Tübingen, Giovanni Reale, à frente da Escola de Milão, levou adiante a interpretação sobre a doutrina não escrita e suas implicações para a interpretação do mais além da essência. A definição sobre a natureza cognoscível do Bem é adiada por Sócrates, na passagem da República que colocamos em relevo, e a função causal e fundadora do Bem é por ele afirmada, mas não explicitada¹². No entanto, na etapa final da “segunda navegação”, Platão teria defendido a teoria dos dois princípios supremos, o Uno e a Díade indefinida. O raciocínio que sustenta os dois níveis de fundamentação metafísica seria, basicamente, o seguinte: o múltiplo sensível remete às ideias, assim como estas, analogamente, a uma ulterior esfera de realidade, que é a esfera suprema e primeira em sentido absoluto¹³. É esta esfera que seria constituída pelos princípios primeiros, ou “realidades primeiras e supremas”, razão pela qual Reale propõe a denominação “protologia”. Ou seja, Platão teria colocado “dois Princípios no vértice da realidade e não um Princípio único”¹⁴.

2. A interpretação de Heidegger sobre a essência da verdade em Platão

Uma boa forma de situar o pensamento de Levinas em resposta a essa tradição hermenêutica é recapitular a leitura que Heidegger fez sobre o *epekeina tes ousias*. Levinas repetiu muitas vezes a propósito dos dois semestres transcorridos em Freiburg (verão de 1928 e inverno 1928-1929): “Vim para ver Husserl e encontrei Heidegger”¹⁵. O jovem filósofo, com 23 anos, acompanhou como ouvinte os cursos e seminários de Husserl e presenciou o ambiente de transição que se preparava para Heidegger, com a então recente publicação de *Ser e Tempo*.

¹² REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997, p. 255.

¹³ *Ibidem*, p. 159.

¹⁴ *Ibidem*, p. 162.

¹⁵ MALKA, Salomon. *Emmanuel Lévinas – La vita e la traccia*. Trad. Claudia Polledri. Milão: Jack Book, 2002, p. 49.

Ainda no período de Marburg, Heidegger dedicou suas preleções do semestre de inverno de 1924-25 ao *Sofista* de Platão¹⁶. É importante notar que as preleções começam com uma homenagem e um reconhecimento a Paul Natorp, que havia falecido em agosto de 1924, cujo livro sobre Platão teve imensa influência naquele contexto. Nas suas preleções, Heidegger indica a necessidade de uma dupla preparação para a leitura dos diálogos platônicos, em sentido fenomenológico e hermenêutico (do claro para o obscuro), tomando a perspectiva aristotélica (em especial na *Ética a Nicômaco* e na *Metafísica*) como uma preparação para o estudo dos diálogos *Sofista* e *Filebo*. Heidegger propõe uma investigação sobre o tema da verdade em Platão, a qual o conduziria ao problema do ser.

Pouco tempo depois de assumir o posto em Freiburg, Heidegger propôs um curso, de 1931-32, *Sobre a essência da verdade*, acerca da alegoria da caverna e o *Teeteto* de Platão¹⁷. Entre o seminário sobre o *Sofista* e este curso, Heidegger havia construído com clareza o seu projeto filosófico de uma ontologia fundamental, tal como ele o apresenta nos parágrafos iniciais de *Ser e Tempo*. Igualmente, Levinas já havia entrado em contato com a sua obra e, muito plausivelmente, com a leitura que Heidegger vinha desenvolvendo sobre o problema da verdade em Platão. É neste curso de 1931-32 que Heidegger apresenta uma interpretação sobre o Bem como a mais alta ideia e o mais além da essência, como podemos encontrar no segundo capítulo da primeira parte, “A ideia do Bem e o desvelamento” (§§12-15).

Em especial, no §14, sobre o Bem, Heidegger apresenta a sua interpretação sobre significado verdadeiro e original de “agathon”, como algo “apto” [*taugt*] ou que “torna aptas” outras coisas [*anderes tauglich macht*]. Ou seja, o Bem como o bem “feito”, ou que torna possível ou “capaz” fazer algo bem feito, um Bem empoderante [*Ermächtigende*]. Segundo ele, portanto, o Bem está relacionado, em Platão, não com uma espécie de bondade moral, mas com a *adequação*. Nesse

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Platon: Sophistes*. GA, 19. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1992.

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. GA, 34. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1988.

sentido, a ética teria corrompido [*hat verdorben*] o significado fundamental da palavra¹⁸.

No contexto da alegoria da caverna, os entes não são apenas vistos e conhecidos, ao *noumenon* não pertence apenas a *aletheia*, mas também a *ousia*. Segundo Heidegger, como o sol não pode *ser* um vir-a-ser, pois o vir-a-ser é *concedido*, é por isso que o agathon não pode ser um Ser, tampouco desvelamento, mas *epekeina* [*jenseits*], acima do Ser tanto quanto do desvelamento¹⁹. É nesta exata orientação que Heidegger propõe a seguinte interpretação: “O Bem, o agathon, é, portanto, o tornar possível [*Ermöglichung*] do Ser como tal e do desvelamento [*Unverborgenheit*] como tal”²⁰. Ou seja, *agathon*, segundo Heidegger, deve ser compreendido como o *tornar possível* no Ser, não como o ser “bom”, o “valor”, mas no que diz respeito a todo Ser, em sua natureza unificada. Dessa forma, o verdadeiro significado do Bem estaria relacionado com o potencializar que torna possível e, por conseguinte, com o desvelamento – a verdade.

Esse mesmo tema reaparece em outro texto de Heidegger, *A doutrina de Platão sobre a verdade (1931-32, 1940)*, publicado no livro *Wegmarken*²¹. As primeiras anotações do texto datam do período do curso de 1931-32, as quais foram retomadas posteriormente, no início dos anos 1940. Nas palavras de Heidegger, “a expressão ‘a ideia do bem’ – que tanto desencaminhou o pensamento moderno – é o nome para aquela distinta ideia que, como ideia das ideias, é o que possibilita tudo o mais”²². Esta ideia, que sozinha pode ser chamada de Bem, permanece ideia porque nela a *essência da ideia* alcança o seu cumprimento, isto é, começa a ser, de modo que dela surge a possibilidade de todas as ideias. O Bem é a ideia mais elevada na hierarquia do tornar possível: por isso, abordá-la é o mais difícil²³.

¹⁸ *Ibidem*, p. 106.

¹⁹ *Ibidem*, p. 108.

²⁰ *Ibidem*, p. 109.

²¹ Originalmente, o texto foi publicado no livro *Wegmarken*, em 1967, que foi reeditado no volume 9 das obras completas: HEIDEGGER, Martin. “Platons Lehre von der Wahrheit (1931/32, 1940)”. *Wegmarken*. GA, 9. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976, p. 203-238.

²² *Ibidem*, p. 228.

²³ *Ibidem*.

No semestre de inverno de 1933-34, Heidegger dá continuidade a suas análises sobre *A essência da verdade* em Platão. Neste texto, ele afirma que a alegoria da caverna desempenha um papel fundamental no pensamento platônico, no sentido de oferecer a última luta do conceito originário de verdade (como *aletheia*)²⁴. Além de retomar os elementos da interpretação fenomenológica sobre a alegoria (tornar possível ou possibilitar o ente é o que constitui a essência da ideia). Heidegger acrescenta: o Bem está *além* do ser, *epekeina tes ousias*, logo, é *nada* (em sentido formal)²⁵. Em outras palavras, se perguntarmos pelo Bem como perguntamos por algo bom, nunca iremos encontrá-lo, senão o nada. O Bem não pode ser encontrado nunca entre os entes e no ser²⁶. O problema exige que coloquemos a pergunta de outro modo. O *agathon* não é apenas *além* do ser, mas o próprio *modo de estar além* (*Jenseitigkeit*), que se refere ao ser e à verdade (como desvelamento), que os torna possíveis²⁷. Em majestade e potência (*dynamis*), o Bem está *acima de tudo o mais*; em si mesmo, é ainda poder, o poder de potenciação, do ente e do verdadeiro, que, por sua vez, já é o mais poderoso. O Bem é, assim, o mais poderoso, que se impõe e sustenta antes de qualquer coisa e para qualquer coisa²⁸. Nesse sentido, para Heidegger, quando abordamos a essência do Bem [*Wesen des Gutes*], no sentido platônico, não chegamos a um conteúdo específico, tampouco a um valor, mas a um *como*, no sentido do modo de concretização da potência. É por isso que o “bom-senso” não captaria o que se está a tratar aqui²⁹.

A análise dessas passagens mostra que das preleções de Marburg sobre o Sofista (1924-25) ao curso de Freiburg sobre *A essência da verdade* (1933-34), passando pelo tema que ele retoma no início dos anos 1940, sobre *A doutrina de Platão sobre a verdade*, Heidegger desenvolveu uma leitura inédita sobre Platão. Em síntese, na perspectiva heideggeriana, quando tratamos da ideia de Bem na filosofia platônica, seria um grande erro procurar por um sentido ético ou moral,

²⁴ HEIDEGGER, Martin. “Vom Wesen der Wahrheit”. *Sein und Wahrheit*. GA, 36/37. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2001, p. 124-125.

²⁵ *Ibidem*, p. 199.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 199.

²⁸ *Ibidem*, p. 200.

²⁹ *Ibidem*.

algo como “bom senso” ou algum valor. O Bem está é potência (*dynamis*), o Bem impõe, resiste, dá consistência. Além disso, também tem a característica da ideia (*Ideencharakter*), a característica do tornar possível (*Ermöglichung*), do capacitar (*Ermächtigung*)³⁰. É o Bem que torna possível o ser e a verdade (como desvelamento). Nesse sentido, ao procurarmos pelo Bem, não encontraremos algo como um conteúdo específico ou um ente, pois o Bem significa unicamente o *como*, ou seja, o modo de concretização do ente e do seu desvelamento. Por isso a busca pelo Bem converte-se na busca pela *essência da ideia*, terminando por levar-nos ao mais *além do ser e da verdade*.

Ante as múltiplas possibilidades de leitura sobre o *epekeina tes ousias*, a posição de Heidegger é a de considerar que o *mais além* se refere ao ser e ao desvelamento (verdade), o qual ainda tem a característica da ideia. Ou seja, o mais além do ser e da verdade tem a característica da ideia como possibilitar, o que torna possível as ideias e a realidade sensível.

Uma última palavra antes de passarmos a Levinas, entretanto. Quando iniciei a investigação sobre as diferentes hermenêuticas do *epekeina tes ousias*, encontrei o recente artigo de Jean-François Lavigne, sobre “Heidegger e a transcendência do bem”. Este artigo ajudou-me a localizar os principais textos do filósofo da Floresta Negra sobre o *epekeina tes ousias*, inclusive com uma breve passagem em que ele apresenta o contraste entre as interpretações heideggeriana e levinasiana acerca desta expressão³¹. Lavigne submete a interpretação heideggeriana a várias críticas, entres as quais a de que Heidegger (i) identifica o Bem platônico à sua função fenomenalizante, como se o *agathon* somente tivesse um papel ontologicamente decisivo no campo da *aletheia*;³² (ii) afirma que a ideia é o ser propriamente dito, de onde resultaria que o *agathon* platônico recebe apenas o sentido de um fundamento da possibilidade, como *dynamis*, em uma concepção puramente relacional que abole o caráter absoluto do Bem³³. De

³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, op. cit., p. 108.

³¹ LAVIGNE, Jean-François. “Heidegger e a transcendência do bem”. *Síntese*, vol. 46, nº 144, 2019, p. 13.

³² *Ibidem*, p. 18.

³³ *Ibidem*, p. 22.

maneira geral, as suas críticas apontam para um “silêncio hermenêutico” por parte de Heidegger acerca do estatuto ontológico da ideia de Bem³⁴.

Não obstante a consistência parcial destas críticas, não nos parece que tenha havido nos textos heideggerianos um tal “silêncio hermenêutico”. A começar porque, como o próprio Lavigne reconhece, Heidegger trata, em muitos destes textos, do *epekeina tes ousias*. Ademais, não nos parece de todo superada a interpretação heideggeriana segundo a qual o *mais além*, como ideia, tem ainda uma essência, que seria o *possibilitar*. Nesse sentido, a abordagem de Heidegger, mesmo em sua peculiaridade, dialoga com as tradições de leitura da obra platônica, como a sua homenagem a Natorp não nos deixa duvidar, e se situa pouco tempo antes do surgimento da Escola de Tübingen.

Ademais, ainda que a interpretação de Jean-François Lavigne sobre o Bem como causa do ser em Platão esteja correta, isso ainda não atingiria por completo a leitura que faz Heidegger sobre a essência da verdade na obra platônica e seus efeitos para a história da metafísica. O maior interesse de Heidegger, a partir da investigação do problema da essência da verdade, está em localizar, em Platão, o momento em que o problema da verdade como desvelamento (*aletheia*) desaparece, dando lugar ao tradicional conceito de verdade como correspondência. No curso de Freiburg de 1933-34, Heidegger afirma com clareza esta hipótese³⁵: o ponto central desse deslocamento sobre a essência da verdade na obra platônica estaria na alegoria da caverna. Já no texto *A doutrina de Platão sobre a verdade (1931-32, 1940)*, essa mesma hipótese havia sido antevista por outro caminho. A alegoria da caverna não teria tratado propriamente da verdade (*aletheia*), mas do assenhorar-se da ideia (*idea*) sobre a verdade (*aletheia*),³⁶ pois é a ideia que *permite* o desvelamento. “A essência da verdade abandona o traço fundamental do desvelamento”³⁷. Ante a primazia da ideia, a essência da verdade (que passa a ser tomada como a retidão da representação enunciativa), torna-se, doravante, o aspecto fundamental e decisivo para toda a metafísica ocidental.

³⁴ Ibidem, p. 06.

³⁵ HEIDEGGER, Martin. “Vom Wesen der Wahrheit”. *Sein und Wahrheit*, op. cit., em especial, o §8, p. 120-124.

³⁶ HEIDEGGER, Martin. “Platons Lehre von der Wahrheit (1931/32, 1940)”, op. cit., p. 230.

³⁷ Ibidem.

3. Mais além de Heidegger e de Platão: *outramente que ser* segundo Levinas

A tradição platônica e neoplatônica não ignorou que o Bem, segundo as passagens da alegoria da caverna, com o reforço hermenêutico de outros diálogos e da doutrina não-escrita, caracteriza-se como transcendência, acima de todas as ideias e modos de ser. Tampouco ignorou que, a depender da interpretação que damos a esta transcendência, estamos a falar de uma *metaontologia*. Que o Bem tenha ou não um estatuto igualmente ético é uma questão controversa entre essas tradições hermenêuticas. No entanto, algo parece muito claro quando lemos os autores destas diferentes tradições. Nenhum deles considera que o Bem seja – *radicalmente* – transcendente, ou seja, que ele *não abrange ou participa diretamente do próprio ser*: o Bem engendra o ser como *causa sui* (em totalidade). Mesmo na doutrina não-escrita de Platão, não há nenhum sinal explícito, por menor que seja, que aponte na direção radical do Bem *outramente que ser*.

Estamos aqui a falar não mais de um silêncio hermenêutico de Heidegger, pois, por mais que tentássemos, como Lavigne atribuir ao Bem platônico aquilo que entendemos ser o seu correto significado (como causa do ser), ainda assim estaríamos a apontar nele um *estatuto ontológico*. O Bem mais além da essência e que engendra o ser se mostra como uma verdadeira aporia à ontologia entendida como filosofia primeira. Esta é a razão de um silêncio ainda maior, que engloba toda a metafísica ocidental, sobre a fresta que esse paradoxo permite antever, ou seja, sobre um potencial despertar para a alteridade como rastro do estatuto ético do Bem. É o que passamos a experimentar com a ética de Levinas, em *Totalidade e Infinito* e *Otramente que ser*.

Em *Totalidade e Infinito: um ensaio sobre a exterioridade*, Levinas já apresenta uma leitura de Platão e do seu lugar na história da metafísica, precisamente sobre o problema da impossibilidade de participarem no mesmo conceito o ser transcendente e o ser que lhe é separado. Esse problema remonta à concepção analógica da unidade em Aristóteles e à teologia dos atributos analógicos na Idade Média, bem como à descrição negativa da transcendência em Descartes. Essa tese “está em Platão, na transcendência do Bem em relação ao

ser. Ela deveria ter servido de fundamento a uma filosofia pluralista na qual a pluralidade do ser não se desvaneceria na unidade do número, nem se integraria em uma totalidade”³⁸. Segundo Levinas, “Platão não deduz o ser do Bem, ele põe a transcendência como ultrapassando a totalidade”³⁹, é ele que entrevê uma aspiração que não é precedida de sofrimento e de falta, nem se dirige à satisfação de necessidades, que vai além de sua plenitude. “O Lugar do Bem acima de toda essência é o ensinamento mais profundo, o ensinamento definitivo, não da teologia, mas da filosofia”⁴⁰.

Na ética levinasiana, o transcendente coloca-nos além das categorias do ser, razão pela qual Levinas recusa a totalidade, e tampouco se presta a uma “vista” que o englobaria desde fora. “Nós reencontramos, assim, ao nosso modo, a ideia platônica do Bem além do Ser. O transcendente é o que não pode ser englobado”⁴¹. *Ao seu modo*, Levinas afirma que a radical heterogeneidade dos entes indica um modo de se produzir e uma ontologia que não equivale à existência panorâmica e ao seu desvelamento (tal como estes são entendidos “pelo sentido comum, mas também pela filosofia, de Platão a Heidegger, equivalente à produção mesma de ser”)⁴². Em outras palavras, seria enganoso pensar que a ética levinasiana poderia ser compreendida ao modo da clássica interpretação da ideia de Bem em Platão.

Isso fica ainda mais claro em *Outramente que ser – Além da essência*. O título do livro, *por si só*, sintetiza a tese de Levinas em resposta à ontologia como filosofia primeira. *Epekeina tes ousias*, enquanto “mais além da essência”, assume a radical posição do *outramente que ser*. Na primeira frase do livro, Levinas afirma: “Se a transcendência tem um sentido, ela só pode significar o fato, para o *acontecimento de ser*, para o *esse*, para a *essência*, de passar ao outro do ser”⁴³. Em seguida, ele recorda que entre os “gêneros” do *Sofista* falta o gênero oposto ao ser, embora, desde a *República* esteja em questão o *mais além da essência*⁴⁴.

³⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini – Essai sur l’extériorité*. Dordrecht: Kluwer, 1971, p. 79.

³⁹ *Ibidem*, p. 106.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 326.

⁴² *Ibidem*, p. 327.

⁴³ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être – Au delà de l’essence*. Dordrecht: Kluwer, 1978, p. 13.

⁴⁴ *Ibidem*.

A abertura ao mais além da essência, abertura ética, no sentido levinasiano, não significaria propriamente “a possibilidade de ver, de conhecer, de compreender e de tomar, a qual remeteria à tematização e, assim, a pensar o ser em vista do desvelamento de um campo de saber, do tomar à mão, do deslocamento, da operação e da posse”⁴⁵. Na tematização, as intenções podem ser reconhecidas como boas, próprias e, eventualmente, podem *ser outramente*, mas ainda não estamos a tratar do “outramente que ser”⁴⁶. Isto é, mesmo a leitura que Heidegger faz sobre a ideia de Bem como potência, como um tornar possível ou capacitar não escapa ao fato de que esta ideia tem, ela mesma, uma essência. E não se trata de *pensar a essência* de outro modo: “só se pode pensar outramente além da essência”⁴⁷.

Nesse sentido, Levinas interpreta o *epekeina tes ousias* como “mais além da essência”, mas de uma forma original, que vê nessa expressão a possibilidade do gesto de superação da ontologia como filosofia primeira. O Bem não seria o término de uma necessidade suscetível de satisfação, tampouco uma potência (*dynamis*), ao modo da causa e princípio (*arché*) ontológico dos entes. “O Bem, como Infinito, não tem outro, não porque ele seria o todo, mas porque ele é Bem e que nada escapa à sua bondade”⁴⁸. Ou seja, não o Bem como totalidade do ser, mas o Bem como irrepresentável, imemorial, invisível, como Infinito, como infinita recusa da conjunção *na diacronia*. Mais originária do que a liberdade, a responsabilidade lhe é anterior e significa ela mesma a bondade do Bem, passividade anterior a toda receptividade, uma anterioridade anterior à toda receptividade⁴⁹. Bem *antes* do ser.

Considerações finais

A expressão *epekeina tes ousias* é uma das mais controversas na filosofia de Platão e gerou diversas interpretações ao longo da tradição dos estudos platônicos. É no âmbito desse debate que podemos localizar e analisar a

⁴⁵ *Ibidem*, p. 274.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 275.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 25.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 195.

interpretação proposta por Heidegger, entre os anos 1920 e 1930, relacionada à essência da verdade. Por mais arrojada que seja a interpretação heideggeriana, submetendo a obra platônica ao seu projeto de destruição da história da metafísica (enquanto esquecimento do problema do Ser), a verdade é que Heidegger ainda se situa no plano filosófico que caracteriza a filosofia do ser como filosofia primeira.

Distanciando-se de Heidegger, mas também da própria tradição platônica, a leitura que Levinas faz do *epekeina tes ousias* como “mais além da essência” – outramente que ser – constitui o núcleo de sua ética e deve ser interpretada nesse contexto. Pois não seria possível, em Levinas, conceituar ou compreender o Bem como totalidade, como causa do ser, potência dos entes, ou totalização omniabrangente, isto é, segundo as diversas interpretações oriundas das tradições de leitura de Platão. O Bem mais além da essência é o que não se pode apreender por completo, Infinito, no traço da alteridade do Outro, lugar da ética como filosofia primeira.

Bibliografia

- FERBER, Rafael; DAMSCHEN, Gregor. “Is the Idea of the Good Beyond Being? Plato’s ‘epekeina tes ousias’ revisited (Republic, 6, 509b8-10)”. Nails *et al.* (Org). *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*. Espoo: Wellprint Oy, 2015, p. 197-203.
- GAISER, Konrad. *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1963.
- HEIDEGGER, Martin. “Platons Lehre von der Wahrheit (1931/32,1940)”. *Wegmarken*. GA, 9. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976, p. 203-238.
- HEIDEGGER, Martin. “Vom Wesen der Wahrheit”. *Sein und Wahrheit*. GA, 36/37. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2001, p. 83-264.
- HEIDEGGER, Martin. *Platon: Sophistes*. GA, 19. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. GA, 34. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1988.
- KRÄMER, Hans Joachim. “[ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, Politeia 509 B.](#)” *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 51, nº 1, 1969, p. 1-30
- KRÄMER, Hans. “Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e)”. HÖFFE, Otfried. (Org). *Platon – Politeia*. Berlin: De Gruyter Akademie Forschung, 2011, p. 179-203.
- LAVIGNE, Jean-François. “Heidegger e a transcendência do bem”. *Síntese*, v. 46, nº 144, 2019, p. 05-32.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être – Au delà de l’essence*. Dordrecht: Kluwer, 1978.

- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini – Essai sur l'extériorité*. Dordrecht: Kluwer, 1971.
- MALKA, Salomon. *Emmanuel Lévinas – La vita e la traccia*. Trad. Claudia Polledri. Milão: Jack Book, 2002.
- NATORP, Paul. *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1903.
- PLATÃO. *La République. Oeuvres Complètes. Tome VII – 1^{ère} partie*. Trad. Émile Chambry. Ed. bilingue. Paris : Les Belles Lettres, 1949.
- PLOTINO. *Enéadas*. Trad. Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1998.
- REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas"*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

A SUBJECTIVIDADE À PROVA DA RESPONSABILIDADE. AUTREMENT QU'ÊTRE E A GÉNESE CONJUNTA DA SUBJECTIVIDADE E DA RESPONSABILIDADE ÉTICAS

Fernanda Bernardo*
(Universidade de Coimbra)

1. Emmanuel Levinas – o idioma da (meta-) ética da alteridade

«Ma vie
se serait-elle passé entre l'hitlérisme
incessamment pressenti
et l'hitlérisme se refusant à tout oubli?»
Levinas a F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, p. 83

«La rupture de l'essence est éthique»
Levinas, *Autrement qu'être*, p. 17

«[...] como se todas as filosofias não brotassem de fontes não filosóficas»¹, observava Emmanuel Levinas (1906-1995) na segunda lição talmúdica de *Du Sacré au Saint* (1977), onde, sob o título de «Jeunesse d'Israël», realçava a extraordinária pré-originariedade significada pelo que devirá um dos filosofemas essenciais da sua ética meta-onto-fenomeno-lógica como «*prima philosophia*»² – o filosofema «juventude» ou, no dizer de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), «juventude extrema»³ para designar a temporalidade do des-

* Fernanda Bernardo é professora de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e tradutora de Jacques Derrida, Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy, Emmanuel Levinas e Hélène Cixous.

¹ Levinas, E., «Jeunesse d'Israël» in *Du Sacré au Saint* (Paris: Minuit, 1977) 58. Em *Autrement qu'être* Levinas dirá precisamente que a situação ética se pensa e se descreve a partir do que Alphonse de Waelhens chamava «experiências não-filosóficas» (cf. Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 154).

² «A ética, para além da visão e da certeza, desenha a estrutura da exterioridade como tal. A moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira.», Levinas, E., *Totalité et Infini*, op. cit., p. 340. A ética de timbre metafísico (metafísica repensada em termos éticos e não em termos aristotélicos, cf. «La philosophie et l'idée de l'infini» in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (op. cit., p. 165 ss), e não como uma área e uma especialidade do *corpus* filosófico, é também um título de Levinas datado de Set. de 1982: *Éthique comme philosophie première* (Paris: Payot & Rivages, 1998).

³ Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 10.

*inter-essamento*⁴ e, portanto, a temporalidade do «reconhecimento da santidade»⁵ (*kadosh* /separado) ou da alteridade separada como valor dos valores ou, no dizer do próprio filósofo, como «único valor absoluto»⁶: a temporalidade *do* outro, da *expressão*, da *revelação* ou da *visitação*⁷ *do* outro *homem*, prévia ao tempo da história e do mundo⁸ e condição de possibilidade não só do tempo da história e do mundo, mas também de julgar o tempo da história e do mundo. Uma temporalidade dia-crónica ou, talvez mais precisamente, dia-ana-crónica – necessariamente dia-ana-crónica –, que, na linha da ideia do Infinito, de Descartes, e do «*epekeina tes ousias*» d’ *A República* de Platão, é a temporalidade escatológica da imemorialidade do Infinito ou do Bem antes do ser e para além do ser⁹ que indica uma nova orientação para a filosofia e solicita e forja a hiper-responsabilidade da subjectividade do sujeito (ético ou humano):

⁴ Cf. Levinas, E., *Autrement qu’être*, § 2 «Être et intéressement», *op. cit.*, p. 4-6. «A excepção ao ser, a que chamamos *desinteressamento* terá [...] um sentido ético.», Levinas, E., *De Dieu...*, *op. cit.*, p. 21.

⁵ Na linha do «*kadosh*» hebraico, a «santidade», em sede levinasiana, nada tem de hagiográfico – é, por um lado, o reconhecimento da primazia do outro homem e é, por outro lado e *ipso facto*, o reconhecimento da eticidade ou da humanidade *des-inter-essada* do próprio «eu» nesse mesmo reconhecimento. Lembremos as palavras de Levinas em «De l’utilité des insomnies»: «O que é a ética? É o reconhecimento da «santidade». Explico-me: o traço fundamental do ser é a preocupação que todo o ser particular tem com o seu próprio ser. [...] E eis no humano a aparição possível de um absurdo ontológico: o cuidado por outrem sobrepondo-se ao cuidado por si. A nossa humanidade consiste em reconhecer esta prioridade do outro. É a isso que eu chamo “santidade”», Levinas, E., «De L’Utilité des Insomnies» in *Les Imprévus de l’Histoire*, *op. cit.*, p. 201. E, em diálogo com Michäel de Saint-Cheron, em *Entretiens avec Emmanuel Levinas (1902 – 1994)*, (Paris: Librairie Générale Française, biblio/essais, 2006, p. 29-30), Levinas precisa ainda «pensei precisamente que o que está na base da relação pura, da generosidade em relação a outrem, é uma relação a que se pode chamar uma relação de santidade. Como se a santidade fosse a dignidade suprema do acto da relação com outrem, aquilo a que se chama amor ou respeito do próximo.)

⁶ «O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, relativamente a si, uma prioridade ao outro. Não creio que haja uma humanidade que possa recusar este ideal, devêssemos nós declará-lo ideal de santidade. Eu não digo que o homem seja um santo – digo que ele é aquele que compreendeu que a santidade era incontestável.», Levinas, E., «Philosophie, Justice et Amour» in *Entre Nous*, *op. cit.*, p. 127.

⁷ «a epifania do rosto é *visitação*.», Levinas, E., «La trace de l’autre» in *En Découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 194.

⁸ Referindo-se ao «nazirato» Levinas diz que ele «carrega, através de toda a sua vida, a marca de uma juventude inimaginável, de uma juventude anterior à juventude, de uma juventude anterior ao envelhecimento. [...] O nazirato não é a juventude do começo – é a juventude pré-original, anterior à entrada no tempo da história. [...] Trata-se da sua juventude absoluta, anterior ao tempo do mundo.», Levinas, E., *Du Sacré au Saint*, p. 80-81. Para o sentido deste mesmo filosofema, veja-se também *Autrement qu’être*, p. 10-11, bem como o § V, «La jeunesse» do importante artigo «Sans Identité», datado de 1970 e editado pela primeira vez na revista «L’Éphémère» antes de incluir *Humanisme de l’autre homme* (Montpellier: Fata Morgana, 1972) de onde o citamos (p. 113): «a juventude [...] deixou de ser a idade da transição e da passagem [...] para se mostrar humanidade do homem».

⁹ Cf. Levinas, E., *Autrement qu’être*, *op. cit.*, p. 10-11, 157.

como *Autrement qu'être* o advoga, «aquém ou além do livre e do não-livre – obrigada em relação ao próximo – a subjectividade é o ponto de ruptura da essência excedida pelo infinito. Ponto de ruptura», observa o filósofo, acrescentando imediatamente, «mas também de ligação.»¹⁰ Modo de dizer que pensar a alteridade, a exterioridade ou a transcendência (meta-onto-fenomenológica) *como tal*, como Levinas faz, é, *ipso facto*, pensar a subjectividade do sujeito ético *ou*¹¹ humano, pois não há transcendência sem subjectividade, sem evenemencialidade e sem aqui-agora. E (sujeito) ético *ou* humano, dissemos, porque, para Levinas, a ética não designa nem um predicado ou um atributo do sujeito (do sujeito *ético*), nem tão pouco uma área ou uma especialidade do *corpus* filosófico¹² (ao lado de outras, como a estética, a ontologia, a lógica, etc.), mas, sim, *o humano enquanto humano* – mas, sim, o re-pensar e o perscrutar da humanidade do humano. Uma humanidade que está sempre acima do homem¹³, isto é, que é uma tarefa, uma tarefa in-finita, uma tarefa de todos os instantes, ou que se forja ao ritmo do instante, da fissilidade do instante; e uma humanidade tecida pela relação (heteronómico-dissimétrica) ao outro (homem). E uma ética pensada em termos de meta-ética como relação ao outro – como relação heteronómico-dissimétrica ao outro homem: uma relação *sem* relação, à Blanchot, ou uma relação de ininterrupta interrupção, à Derrida. Daí a ética levinasiana configurar um muito exigente humanismo – um humanismo ético ou, mais precisamente, meta-ético, pensado e forjado ao ritmo do instante, de cada instante, da fissilidade de cada instante, assim interditando a norma, o programa, o conceito, a teoria ou o dogma.

«Mas o aparecer do ser não é a última legitimação da subjectividade – e é nisso que o presente trabalho se aventura para além da fenomenologia.», diz Levinas em *Autrement être*, insinuando o registo meta-onto-fenomeno-lógico do seu pensamento meta-ético programado desde *De l'Évasion* (1935). «[...] Aqui», precisa o filósofo insinuando a originária sujeição do sujeito como uma elevação e uma dignificação, «o humano acusa-se pela transcendência – ou pela hipérbole – quer dizer,

¹⁰ *Ibid.*, p. 14-15.

¹¹ «O problema da transcendência [...] e o problema da subjectividade irreduzível à essência – irreduzível à imanência essencial – vão juntas.», Levinas, E., *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 20.

¹² Lembremos que Levinas critica a Kierkegaard ter pensado a ética no âmbito do geral, cf. Levinas, E., *Noms propres*, *op. cit.*, p. 84-85.

¹³ «O humano está cima das forças humanas.», Levinas, E., *Du Sacré au Saint*, *op. cit.*, p. 20.

pelo desinteressamento da essência, pela hipérbole em que ela estoira e *cai para o alto* em humano.»¹⁴

Dito isto, perguntemos: como não pensar que Levinas falava ali, naquela lição talmúdica de *Du Sacré au Saint* (1977) – em que observava que as filosofias brotavam de fontes pré-filosóficas ou não-filosóficas –, a partir da sua própria *experiência pessoal*? A partir daquela que havia sido a sua *experiência pessoal*? Como não lembrar, de facto, que o *idioma meta-ético* do seu pensamento, cujo ideário e cujo léxico plenamente se expõe em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), terá brotado do seu próprio vivido? Isto é, e por excelência, da sua *experiência do cativo*? Como não pensar, de facto, que, num certo eco da famosa pergunta de Adorno – como poetar depois de Auschwitz? –, este *idioma filosófico*, inspirado pela escuta meditada da *voz vinda da outra margem*¹⁵ da civilização ocidental, foi a proposta de Emmanuel Levinas para tentar responder à questão de como pensar, de como filosofar depois de um tempo timbrado pelo Gulag e pelo nacional-socialismo a fim de não os esquecer e a fim de doravante os evitar lutando pela paz e pela justiça no mundo? Nacional-socialismo que não terá brotado do solo, como os cogumelos, e no qual o filósofo confessou a François Poirié ter visto espelhada «a civilização do idealismo transcendental»¹⁶?

Questões que nos permitem salientar duas ideias que temos por importantes: uma primeira, o perfil e/ou a implicação política da filosofia, de todo e qualquer idioma filosófico – ou seja, ideia de que não há filosofia, de que não há idioma filosófico que não contenha implicitamente uma concepção do político e implicações políticas; uma segunda, a ideia que sinaliza o registo evenemencial e eminentemente autobiográfico do pensamento e/ou da escrita – como também Jacques Derrida o refere a Elisabeth Weber, como o poema (distinto de poesia e pensado em termos de encontro ou de experiência (traumática) de outrem, à Celan), o pensamento e a obra são *datados* – isto é, começam nesta «ferida bastante singular que é a data. Ferida singular porque se

¹⁴ Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 231.

¹⁵ Cf. Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 230. A outra margem é aquela de onde provém «a antiguidade da mensagem, de um Moisés ou de um Isaías numa época em que a Grécia ainda estava mergulhada na barbárie.», Levinas, E., «Éthique et Esprit» in *Difficile Liberté*, op. cit., p. 18. Daí a assumida tarefa de Levinas: enunciar em grego, a língua do Ocidente, os princípios que a Grécia ignorava.

¹⁶ Cf. Levinas, E. in F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, op. cit., p. 84.

deve à singularidade [...], ao que acontece à singularidade»¹⁷: precisemos: porque se deve à singularidade do momento e à singularidade (a-subjectiva) daquele ou daquela que vive aquele momento. Assim, com a mesma latitude (meta-onto-fenomeno-lógica) do poema, o pensamento é sempre datado no sentido em que resulta da resposta singular de uma dada singularidade – a do pensador-filósofo – ao bater¹⁸ e, portanto, ao acontecer do tempo (diacrónico-messiânico) no seu moldar de um determinado *aqui-agora*.

Muito sucintamente, embora, tentemos demonstrar e justificar esta ideia de que um (grande) idioma filosófico brota sempre de uma experiência pré-filosófica, saudando e celebrando grata e admirativamente o pensamento que se expõe e se envia em *Autrement qu'être* (1974) – e começemos por lembrar que, lituano e judeu de nascimento, mas naturalizado francês a 8 de Abril de 1931, Emmanuel Levinas (1906¹⁹-1995) foi mobilizado para o exército francês, aquando da segunda Guerra Mundial, a 27 de Agosto de 1939. Menos de um ano depois, a 18 de Junho de 1940²⁰, foi feito prisioneiro em Rennes. Ficou prisioneiro durante cinco longos anos em *campos especiais para prisioneiros judeus* – até 1942, em vários pontos de França (em Rennes, Laval e Vesoul, nomeadamente), e depois, até à libertação, no *Kommando 1492* (ano da expulsão dos Judeus de Espanha pelos reis católicos, como Levinas o há-de sublinhar, sublinhando a estranha coincidência) do Stalag²¹ XI de Fallingsbostel na Alemanha.

Daí que, neste momento em que, nós, leitores gratos e admirativos de Emmanuel Levinas, celebramos os 50 anos do exigente, audacioso, subtil e difícil pensamento que se ex-põe em *Autrement qu'être* (1974) – livro dedicado²² à memória das vítimas do nacional-socialismo, lembremos –, esta observação que, à laia de tese, Levinas enuncia em *Du Sacré au Saint* nos traga à mente a

¹⁷ Derrida, J., «Passages – du traumatisme à la promesse» in *Points de Suspension* (Paris: Galilée, 1992) 390.

¹⁸ Para a metáfora do *bater* (das horas ou do tempo), veja-se Levinas, E., «Deus e a onto-teo-logia» in *Deus, a Morte e o Tempo*, tr. F. Bernardo (Coimbra: Almedina, 2003) 153.

¹⁹ Pelo calendário gregoriano, Levinas nasceu a 12 de Janeiro de 1906 – pelo juliano, então em vigor no império russo, a 30 de Dezembro de 1905.

²⁰ Cf. Carta de Raïssa Levinas, datada de 24 de Outubro de 1940, ao Presidente da Comissão de Naturalizações transcrita em Salomon Malka, *Emmanuel Levinas. La Vie et la Trace*, J-C Lattès, Paris, 2002, p. 81-82.

²¹ «*Stalag*», abreviatura de «*Stammlager*», termo usado pelo Terceiro Reich para designar os campos de prisioneiros de guerra na Segunda Guerra Mundial.

²² Cf. Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. V.

experiência (provação) que terá ditado a emergência meta-ontológica, meta-fenomenológica, meta-lógica, meta-gnosiológica e meta-onto-teológica do idioma do seu pensamento ético²³ – o pensamento de um filósofo cuja vida, no seu próprio dizer, se «teria passado entre o hitlerismo incessantemente pressentido e o hitlerismo recusando-se a todo o esquecimento»²⁴: como amplamente o testemunham²⁵ os *Carnets de Captivité et autres inédits* (editados em 2009), a «fonte não filosófica», ou pré-filosófica, de onde terá brotado a exigente e inaudita singularidade do pensamento filosófico de Emmanuel Levinas terá sido a sua dolorosa *experiência do cativo*²⁶: vivida como «uma consciência extrema do judaísmo»²⁷ – ele mesmo re-pensado como uma consciência extrema e do extremo –, a *experiência do cativo* (1940-1945) não terá apenas inspirado a Emmanuel Levinas uma novíssima e inaudita orientação²⁸ para o pensamento e para a filosofia: a orientação ética²⁹ (repensada em termos de meta-ética), e portanto meta-onto-fenomeno-lógica e meta-gnosio-lógica que tanto respondia à *V Meditação Cartesiana* de Husserl como à *Fundamentalontologie* de Heidegger, como o perscrutar da *in-condição do humano enquanto humano* como, muito explicitamente, aliás, o filósofo o precisará em «Philosophie, Justice et Amour»³⁰. De facto, do traumatismo desta *experiência* terá igualmente (e *ipso facto*, dir-se-á) desabrochado o perfil de uma «espiritualidade» *sui generis* (uma «espiritualidade» de combate à espiritualidade baseada na soberania da consciência, no poder e no saber³¹) que, na novidade da sua singularidade

²³ Cf. Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 129-130.

²⁴ E. Levinas a F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, op. cit., p. 83. Ideia reiterada em «Signature» in *Difficile Liberté* (Paris: Albin Michel, 1976), p. 406.

²⁵ Cf. Bernardo, Fernanda, *Levinas refém* (Coimbra: Palimage, 2012).

²⁶ «Entre o homem e o seu sofrimento», escreve Levinas, «havia como que um intervalo que permitia tomar uma atitude em relação à dor antes de ser possuído e despedaçado por ela. Neste intervalo desliza a meditação; é aí que a vida espiritual começa.» Levinas, E., «L'Expérience Juive de la Captivité» in «Écrits sur la Captivité» in *Carnets*, p. 211.

²⁷ Levinas, E., «L'expérience juive du prisonnier» in «Écrits sur la Captivité et Hommage à Bergson» in *Carnets*, p. 210.

²⁸ «O que é preciso é um ponto de vista novo.», Levinas, E., *Carnets*, op. cit., p. 467.

²⁹ «O termo “experiência moral”, eu tento evitá-lo – experiência moral, tal coisa supõe um sujeito que está ali, que antes de tudo é e que, num determinado momento, faz uma experiência moral, quando é na maneira como ele está ali, como ele vive, que existe esta ética – ou, mais exactamente: o des-inter-essamento des-faz o seu *esse*. A ética significa isso.», Levinas, E., «Questions et Réponses» in *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 144.

³⁰ «Eu descrevo a ética – é o humano enquanto humano.», Levinas, E., «Philosophie, Justice et amour» in *Entre Nous*, op. cit., p. 127.

³¹ «E, para a tradição filosófica do Ocidente, toda a espiritualidade reside na consciência, na exposição do ser, no saber.», Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 126. «Eu tentei sobretudo

universalizável, terá posto a nu aos olhos atentos do *filósofo-prisioneiro-judeu* a condição ou, melhor, a *in-condição*³² do próprio humano – ou seja, a *incondição* do judeu (no sentido daquele que, no dizer de M. Tsvetaïeva, nada tem de *próprio*) configurava a *incondição* do próprio humano *humano* «responsável por todo o edifício da criação»³³: uma «*incondição de refém*»³⁴ plasmada na *sujeição* e na *passividade* extremas da excepcionalidade vivida pelo «prisioneiro israelita» no cativeiro – a excepcionalidade do sofrimento e do desamparo da mais absoluta das solidões provenientes da segregação que, em pleno cativeiro, o confinava e o amarrava ao seu judaísmo³⁵ do qual, *re-pensando-o* em termos meta-éticos, ele tomava assim dolorosamente consciência. Um judaísmo cujo «sentido original» residia já então para o *filósofo-cativo*, não no privilégio³⁶, mas na perseguição – na «perseguição absoluta» símbolo ou sintoma da finitude e, portanto, da passividade, da vulnerabilidade e da susceptibilidade inerentes à criaturalidade do humano na sua a-ontologicidade de princípio e na sua *diferença*: uma *diferença* absoluta, porque originária e «sem fundo de comunidade»³⁷, uma *diferença* ateia (no léxico de *Totalité et Infini*).

«Na perseguição», escreve Levinas no «Carnet 7» (1945), «eu encontro o sentido inicial do J., a sua emoção inicial. Não uma perseguição qualquer – perseguição absoluta que, por todo o lado, caça o ser para o encerrar no facto nu da sua existência. [...] Situação do “sofrer” puro onde há uma eleição no sentido do [...] amor de uma pessoa que vos aflora {acarícia}. [...] Embriaguez

fazer valer o direito de uma “inteligibilidade” ou de uma significância diferente da do saber.», Levinas, E., *Au-delà du verset*, op. cit., p. 206.

³² «Indeclinabilidade do sujeito surgindo na passividade da *incondição* – na expulsão para fora de si ou de sua casa.», Levinas, E., *Autrement qu'Être*, op. cit., p. 177.

³³ Levinas, E., «Pièces d'identité» in *Difficile Liberté* (Paris: Albin Michel, 1976) p. 86.

³⁴ Sintagma utilizado por Levinas em «Dieu et l'Onto-Théologie» in *Dieu, la Mort et le Temps*, p. 168, 205, 214.

³⁵ Lembremos que, em pleno cativeiro, os prisioneiros judeus, que integravam o exército francês, estavam separados dos prisioneiros franceses. Para esta questão, veja-se, nomeadamente, Levinas, E., «La spiritualité chez le prisonnier israélite» in «Écrits sur la Captivité et Hommage à Bergson» in *Carnets*, p. 205-209.

³⁶ Cf. Levinas, E., «Exigéant Judaïsme» in *L'au-delà du verset* (Paris: Minuit, 1982) p. 17-25; «Judaïsme» in *Difficile Liberté* (Paris: Albin Michel, 1976) p. 43-46.

³⁷ Como bem sublinha Jacques Rolland (in «Surenchère et Éthique» prefácio a Levinas, E., *L'éthique comme philosophie première*, op. cit., p. 42), «Porque, diferentemente de Heidegger na *Carta sobre o Humanismo*, Levinas não faz derivar a ética da significação grega do *ethos* (morada, lugar de habitação, região aberta onde o homem habita), mas [...] da *diferença* que originariamente estrutura o humano – e a humanidade. Diferença que não deve ser pensada a partir do modelo sexual [...], mas da relação do homem ao outro homem. Diferença *sem fundo de comunidade*, dirá *Autrement qu'Être*».

deste sofrimento inútil, desta passividade pura pela qual nos tornamos como que os filhos de Deus. Infância. Isto é muito importante: o «sofrer» puro não é uma sensação do arbitrário do mundo. Pode ser isto quando os olhos estão virados para o mundo. Mas o sofrer advém aqui: filialidade.»³⁸

Dizer, como Levinas diz, que, nesta *experiência do cativo*, o sofrimento – puro, inútil, indizível e irredimível – era o índice e a marca da «criaturalidade»³⁹ do prisioneiro judeu⁴⁰, era também dizer que uma tal *experiência* foi sentida e meditada pelo filósofo como a *experiência de uma eleição*, de uma eleição pelo traumatismo do sofrimento, justamente, e, portanto, como uma singular *experiência de identificação* que terá revelado ao *filósofo-cativo* a sujeição e a fissilidade, ou seja, a singular não-identidade a si da «interioridade» ou da «subjectividade persecutada» em termos de *passividade* e de *responsabilidade* an-árquicas e infinitas – como muito explicitamente, aliás, o referem «La Spiritualité chez le Prisonnier Israélite» e «L'Expérience Juive du Prisonnier», dois escritos datados de 1945, isto é, do momento da libertação do filósofo, que integram os «Écrits sur la Captivité et Hommage à Bergson» que compõem a segunda parte dos *Carnets* e que, em meu entender, constituem algo assim como o eixo em torno do qual gira esta obra de inéditos:

«Nem a qualidade nem a quantidade nem o sucesso das representações teatrais, dos ofícios religiosos, das leituras, das exposições, das conferências seriam capazes de dar o tom da vida espiritual do israelita no cativo. Ela era devida à situação excepcional feita ao grupo. [...] Estes dias e estes anos intermináveis preenchidos com toda a mesquinhez da existência reuniram-se em torno de um sofrimento central.

Acantonados em barracas ou nos *Kommandos* especiais [...] – o prisioneiro israelita reencontrou bruscamente a sua identidade de Israelita. [...] De longa data habituado a considerar-se como pertencendo à Comunidade Francesa, conheceu a grande dor de dela ser excluído, mas, encurralado no seu judaísmo, desenterrou

³⁸ Levinas, E., «Carnet 7» in *Carnets*, p. 179-180.

³⁹ «Será preciso chamar criaturalidade a este “aquém” de que o ser não guarda o rastro, “aquém” mais antigo do que a intriga do egoísmo urdido no *conatus* do ser?», Levinas, E., *Autrement qu'être*, p. 117. Em *Totalité et Infini* (p. 29) é a noção de *apologia* que descreve esta situação através da qual a *sujeição* é simultaneamente uma *afirmação* do «eu» na sua unicidade e, portanto, na sua singularidade absoluta.

⁴⁰ «Itinerário do retorno – parte-se do facto de que se é judeu – e não da doutrina.», Levinas, E., «Carnet 1» in *Carnets*, p. 58.

dela outra coisa para além da amargura do ultraje e da vergonha.
A humilhação retomou o sabor bíblico da eleição.»⁴¹

Eu sublinho a fim de, com Rodolphe Calin e François-David Sebbah⁴², salientar a ética levinasiana como uma *ética da eleição*, da «eleição anacrónica»⁴³, ou do traumatismo, e não como uma *ética da vontade* como a de Kant, por exemplo, que, ela sim, é uma ética filosófica ou sistemática – a ética levinasiana é uma *ética da sujeição*, da *atenção cuidadosa* e da *obrigação responsável* por outrem tido pelo polo de exterioridade por excelência – e da excelência⁴⁴ – ou de alteridade absoluta⁴⁵. Levinas salienta-o e precisa-o no muito interessante diálogo com Paul Ricoeur, datado de 1985, onde diz

«Por eleição não quero dizer uma qualquer preferência, mas a eleição daquele que não pode fazer-se substituir, e é nesta impossibilidade de se fazer substituir que reside o «eu» anterior à igualdade, o «eu» que entra numa relação dissimétrica.»⁴⁶

Em «L'expérience Juive du Prisonnier», Levinas salienta e reitera de novo o sentimento de pertença a uma mesma *comunidade de destino* e a consequente *identificação electiva* decorrente da vivência traumática dessa *experiência* – uma *identificação electiva* que, notemo-lo, dá conta do *ensinamento* que, «para além da amargura do ultraje e da vergonha», e graças à bênção da sobrevivência, o *filósofo-prisioneiro* Emmanuel Levinas terá sabido retirar da excepcionalidade da *incondição* que foi a sua na sua condição de prisioneiro judeu no cativeiro. Um *ensinamento*, uma *significação*, uma *lição* onde não deixa de ecoar *Lamentações* 3-30 – «Estender a face àquele que bate e ficar transido de vergonha» – e onde, para além da digna grandeza de Emmanuel Levinas e da marca da influência do gesto e da tarefa de L. Bloy⁴⁷ [que soube extrair das categorias do seu catolicismo

⁴¹ Levinas, E., « La spiritualité chez le prisonnier israélite » in *Carnets*, p. 205.

⁴² Cf. Rodolphe Calin e François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Levinas*, (Paris: Ellipses, 2002) 18.

⁴³ Levinas, E., *Deus, a Morte e o Tempo*, op. cit., p. 193.

⁴⁴ « «Como se um ser verdadeiramente exterior não fosse a mais prodigiosa aventura da vida. [...] Ter um fora, escutar o que vem de fora – ó maravilha da exterioridade.», Levinas, E., «La pharisien est absent» in *Difficile Liberté*, op. cit., p. 54-55.

⁴⁵ «A experiência fundamental – que a experiência objectiva pressupõe – é a experiência de Outrem. Experiência por excelência.», Levinas, E., «Signature» in *Difficile liberté*, op. cit., p. 409.

⁴⁶ Levinas in Levinas, E., Ricoeur, P., «Entretien» - «Le bon plaisir de Paul Ricoeur» in *Levinas. Philosophe et Pédagogue* (Paris: Nadir, 1998) 23.

⁴⁷ Cf. Levinas, E., «Carnet 6» in *Carnets*, p. 145 ss.

um verdadeiro sentido místico e transcendente à luz do qual interpretou a sua vida e repensou nobremente o humano no homem], é também difícil a uma leitora estudiosa e admirativa de Levinas fugir à tentação de não vislumbrar já o desenho do que virão a ser os futuros traços da *acusação*, da *persecução*⁴⁸ e da *expição originária*⁴⁹ na cena do movimento da «*recorrência*»⁵⁰ do «eu» como «si» [«soi»], *que é o movimento que, em Autrement qu'être, dá conta da imediatidade da génese conjunta da subjectividade e da responsabilidade éticas*: um movimento de sujeição, de esvaziamento, de des-soberanização, de deposição, de «ex-posição extrema», de «substituição», que é todo o contrário da reunião, do recolhimento⁵¹ e da reflexão, isto é, do retorno a si mesmo ou à consciência de si⁵². Um movimento que é, em suma, o movimento do próprio *des-inter-essamento*⁵³ ético⁵⁴ arqui-originário pelo qual, no dizer de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), no «traumatismo da persecução» ou do «ser-em-questão», o «eu» na sua condição de «si» [«soi»⁵⁵] logra passar do «ultraje sofrido à responsabilidade pelo persecutor, e, neste sentido, do sofrimento à expiação por outrem»⁵⁶:

«Na passividade total do abandono», escreve Levinas ainda em «L'expérience Juive du Prisonnier», «no desprendimento de todos os laços – sentir-se entre as mãos do Senhor, ressentir a sua presença. Descobrir a misteriosa viragem do sofrimento supremo em felicidade. O que é que é, no fim de contas, o judaísmo – em que é que ele difere de outras religiões cheias, elas

⁴⁸ «[...] a persecução, questionamento anterior ao questionamento e responsabilidade para além do *logos* da resposta. Como se a persecução por outrem estivesse no fundo da solidariedade por outrem.», Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 130.

⁴⁹ Levinas, E., *Autrement qu'être*, p. 151.

⁵⁰ Cf. § 2 do capítulo IV, «La Substitution», de *Autrement qu'être* de E. Levinas onde, na página, 149, pode ler-se: «A recorrência que não pode dizer-se senão como em si ou como o avesso do ser ou como o de outro modo que ser.».

⁵¹ Em Levinas «O recolhimento já se refere a um acolhimento.», Levinas, E., *Totalité et Infini*, op. cit., p. 165.

⁵² Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 190.

⁵³ «*Des-inter-essar-se*. “Não se matar a ser”. Eu escrevo isto em três palavras [...]. É sempre positivamente relação a outrem. Na medida em que ele pode importar-me mais do que o meu ser.», Levinas, E., a F. Armengaud, *De l'Oblitération*, op. cit., p. 10.

⁵⁴ «A ética é quando, não somente eu não tematizo outrem, mas é quando outrem me obceca ou me põe em questão. Pôr em questão não é esperar que eu responda, não se trata de dar resposta, mas, sim, de se achar responsável.», Levinas, E., «Questions et Réponses» in *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 135.

⁵⁵ «A persecução conduz o eu [*moi*] a si [*soi*], ao acusativo absoluto em que se imputa ao Eu [*Moi*] uma falta que ele não cometeu nem quis e que o despoja da sua liberdade.», Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 157-158, nota 27.

⁵⁶ Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 141.

também, de ensinamentos morais e de preceitos de bem – tendo, elas também, acedido à ideia da unidade do princípio divino, o que é o judaísmo senão a experiência desde Isaías, desde Job desta inversão possível – antes da esperança, no fundo da desesperança – da dor em felicidade; a descoberta no próprio sofrimento de sinais da eleição. Todo o cristianismo está já contido nesta descoberta que lhe é bem anterior. [...] “A Eleição pelo sofrimento” de antigamente aparecia como a promessa de uma consumação gloriosa e visível. O judaísmo – neste instante privilegiado era vivido até ao fim. O ciclo fechava-se.»⁵⁷

E, vivido até ao fim, o próprio judaísmo era igualmente repensado por Levinas em termos de «interioridade moral e não em termos de exterioridade dogmática.»⁵⁸ – uma interioridade, tão alheia ao dogma como ao folclore do nacionalismo, passível de, *a cada instante (a cada instante, notemo-lo!)* responder pelo universo inteiro⁵⁹. Mais tarde, neste livro imenso, sofrido e belo, que é *Autrement qu'Être ou au-delà de l'essence* (1974), onde, à beira do sufoco, o pensamento levinasiano respira e se enuncia na sinuosidade torturada de uma linguagem que, sábio «fruto dos lábios» (Isaías 57, 19), tenta *bem* acolhê-lo e *bem* dizê-lo, traindo-o embora⁶⁰, Emmanuel Levinas há-de precisar o alcance desta *eleição* «sem demissão possível»⁶¹ e sem privilégio algum [uma *eleição* porém incerta, no surpreendente dizer de «Notes Philosophiques Diverses»⁶², que está seguramente na base do abandono levinasiano do filosofema «evasão» (seja ela dita «absoluta», como, de facto, o é no «Carnet 1»⁶³) em razão deste filosofema dos anos 30 «pressupor já o Eu constituído a partir de si e já livre»⁶⁴] Emmanuel Levinas há-de pois precisar, dizia, o alcance desta *eleição*, «sem demissão possível» e sem privilégio algum, em termos de «subjectividade persecutada»⁶⁵, repensando o que o filósofo designa por «incondição do sujeito por detrás da

⁵⁷ Levinas, E., « L'expérience juive du prisonnier » in « Écrits sur la Captivité et Hommage à Bergson » in *Carnets*, op. cit., p. 213, 215.

⁵⁸ «O judaísmo autêntico pensa-se em termos de interioridade moral e não de exterioridade dogmática.», Levinas, E., «Être occidental» in *Difficile Liberté*, op. cit., p. 83.

⁵⁹ Levinas, E., «Pièces d'identité» in *Difficile Liberté*, op. cit., p. 86.

⁶⁰ «Traição ao preço da qual tudo se mostra, mesmo o indizível e pela qual é possível a indiscrição em relação ao indizível que é provavelmente a tarefa da filosofia.», Levinas, E., *Autrement qu'Être*, p. 8. E na nota 2 da página 127, Levinas reitera: «O anárquico não é possível senão contestado pelo discurso que trai, mas traduz, sem anular, a sua an-arquia por um abuso de linguagem.»

⁶¹ *Ibid.*, p. 68.

⁶² Cf. Levinas, E., « Liasse A » in « Notes Philosophiques Diverses » in *Carnets*, op. cit., p. 309.

⁶³ Levinas, E., « Carnet 1 » in *Carnets*, op. cit., p. 59.

⁶⁴ Levinas, E., *Autrement qu'Être*, op. cit., p. 142, nota 16.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 144. E na página 141 pode ler-se: «A persecução não vem acrescentar-se à subjectividade do sujeito e à sua vulnerabilidade – ela é o próprio movimento da recorrência.»

efabulação e da impostura da sua soberania»⁶⁶ *inter-essada*⁶⁷: «por detrás», quer dizer, e ainda no seu dizer, na sua «pré-história»⁶⁸ ou na arqui-originariedade imemorial e anacrónica do que, em *Autrement qu'être*⁶⁹, Levinas designará «nascimento latente»⁷⁰ – latente, quer dizer, aquém da origem, aquém do princípio, aquém da iniciativa, aquém da identidade (una e própria), aquém do poder da consciência, aquém da *ipseidade* ou da *egoidade*, aquém da liberdade, aquém da sua perseverança em ser ou no ser (*conatus essendi*), aquém do presente designável e assumível⁷¹: aquém de tudo isto e *a cada instante*: o eu ou o dito sujeito re-nasce *a cada instante*, sujeitando-se e respondendo responsavelmente ao instante...

«A identidade assim suscitada por detrás da identificação é uma identidade de pura eleição. A eleição atravessa o conceito do eu [*moi*] para me intimar eu [*moi*] pela desmesura de outrem, arrancando-me ao conceito em que não cesso de refugiar-me, porque nele encontro a medida de uma obrigação que não se define na eleição. A obrigação apela a uma resposta única não-inscrita no pensamento universal à resposta imprevisível do eleito. Identidade pré-original, anárquica, mais antiga do que todo o começo; não consciência de si no presente, mas exposição extrema à intimação por Outrem.»⁷²

E, cauteloso, o filósofo precisa – uma precisão onde é impossível não aperceber também as razões que o terão levado ao abandono do filosofema (dos

⁶⁶ *Ibid.*, p. 142, nota 15. E em *Éthique comme philosophie première* (*op. cit.*, p. 74), Levinas advoga: «O homem moderno persiste no seu ser como soberano unicamente preocupado em assegurar os poderes da sua soberania. Tudo quanto é possível é permitido. A experiência da Natureza e da Sociedade levaria progressivamente a melhor – ou estaria em vias de o conseguir – sobre toda a exterioridade.»

⁶⁷ «*Esse é interesse*. A essência é interessamento. [...] O interessamento do ser dramatiza-se nos egoísmos em luta uns com os outros, na luta de todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, assim, juntos. A guerra é a gesta ou o drama do interessamento da essência.», Levinas, E., *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 4-5.

⁶⁸ «na “pré-história” do eu posicionado para si fala uma responsabilidade. O si é de fio a pavio refém, mais antigamente do que Ego, antes dos princípios.», *ibid.*, p. 150. Veja-se também, Levinas, E., *Deus, a Morte e o Tempo*, *op. cit.*, p. 190-191.

⁶⁹ Levinas, E., *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 178.

⁷⁰ Como explicita Jacques Rolland (in «Surenchère de l'Éthique» prefácio a Levinas, *Éthique comme philosophie première*, *op. cit.*, p. 52-53), correspondendo à *quase-transcendentalidade* (cf. J. Derrida) significada pelo prefixo «meta-» do registo *meta*-onto-lógico da *meta*-ética levinasiana, o «nascimento latente» designa e salienta a «anarquia e a anacronia, o pré-original e o imemorial que conotam o sujeito [...] *Porque* anárquico e anacrónico, *pré*-original e por isso imemorial, este sujeito não pode nunca fazer-se um “ente”.»

⁷¹ Cf. Levinas, E., *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 178.

⁷² Levinas, E., *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 185.

anos 30⁷³) «evasão» a favor do de *traumatismo da perseguição* e da consequente *recorrência*, ou seja, da *abertura* (heteronómica), *de-posição*, *ex-posição*, *expição* e *substituição* do sujeito/eu, assim anárquica e incondicionalmente *obrigado*, *inspirado* ou *hetero-afectado*⁷⁴ – melhor, hetero-auto-afectado na sua *in-condição* de «outro-“no”-mesmo»: *in-condição* que Levinas tem justamente pela «glória da transcendência»⁷⁵:

«A perseguição não vem juntar-se à subjectividade do sujeito e à sua vulnerabilidade – ela é o próprio movimento da recorrência. A subjectividade como *outro no mesmo* – como inspiração – é o pôr em questão de toda a afirmação “para si”, de todo o egoísmo renascendo mesmo nesta recorrência. *A subjectividade do sujeito é a responsabilidade ou o ser-em-questão em jeito de exposição total à ofensa, na face estendida para aquele que bate.*»⁷⁶

Eu sublinho: «*A subjectividade do sujeito é a responsabilidade ou o ser-em-questão em jeito de exposição total à ofensa, na face estendida para aquele que bate.*» E sublinho a fim de salientar que, gesta do *des-inter-essamento*, isto é, do *autrement qu'être* no modo da sujeição heteronómico-dissimétrica ao *rosto* do outro homem, a *perseguição*, melhor, o *traumatismo da perseguição* revela e institui, imediata e anarquicamente, a subjectividade do sujeito como uma «paixão»⁷⁷, isto é, como uma *passividade* absoluta e, *ipso facto*, como uma *responsabilidade* igualmente absoluta, incondicional, antes ou para além do *logos* da responsabilidade do Eu ou do sujeito: pelo *traumatismo da perseguição* – que o filósofo tem pelo sintoma da *perturbação* causada pela anterioridade e pela primazia da própria alteridade⁷⁸ e, consequentemente, pelo sintoma do

⁷³ Levinas, E., *De l'Évasion* (Montpellier: Fata Morgana, 1982).

⁷⁴ «Para além da auto-afecção – ainda actividade [...] – o si [soi] desnuda-se na perseguição de que a acusação não se separa, na passividade absoluta da criatura, da substituição. Despojando o Eu [Moi] do seu imperialismo, a hétero-afecção instaura uma indeclinabilidade nova: o si, submetido ao acusativo absoluto, como se esta acusação que ele sem sequer tem de assumir viesse dele.» Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 155.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 141-142.

⁷⁷ Uma «paixão» que, no dizer levinasiano, é uma «relação sem *a-priori*, o qual procede de uma espontaneidade, seja ela a que a ontologia pede a um pensamento finito e que, pura receptividade, deve, para acolher o ente, funcionar como imaginação transcendental, formadora de imaginário», Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 130, nota 5.

⁷⁸ Levinas, E., *Nouvelles Lectures Talmudiques*, op. cit., p. 34.

*despertar insone*⁷⁹ do sujeito descrito, em *Autrement qu'être*, pela «recorrência» – o «eu» *des-inter-essa-se* e, independentemente do seu querer e do seu saber («*malgré soi*»), é imediata e incondicionalmente *responsabilidade absoluta pelo* outro, isto é, graças ao outro *e para com o outro*. Noutros termos – já sempre no *acusativo* (não Eu, mas «eu», mas «eis-me aqui»), o «eu» descobre-se *obrigado a responder* à injunção do outro, do *rosto* do outro (que é também o outro como *rosto*), que, na sua vulnerabilidade extrema, detém a primazia e configura a exterioridade ou a alteridade por excelência.

«[...] o perseguido», explicita Levinas em *Autrement qu'être* numa passagem onde ecoam passagens de «L'Expérience Juive du Prisonnier», «está expulso do seu lugar e não tem senão o seu si para si, não tem nada no mundo onde deitar a cabeça. Está arrancado a todo o jogo e a toda a guerra.»⁸⁰

E, precisando, o filósofo acrescenta ainda: «A perseguição é o momento preciso em que o sujeito é tocado sem a mediação do *logos*.»⁸¹

A *perseguição* é, em suma, a condição e a marca da desconstrução do *logocentrismo* e, por conseguinte, da *autarcia interessada* do sujeito soberano no afincado exercício do seu «*conatus essendi*» – ou é a desconstrução da impostura da identidade una, pretensamente una, pura ou própria. Ou ainda, e nas palavras de Levinas, a *perseguição* é a desconstrução do «modelo greco-romano do Mesmo, na positividade, na presença e no mundo.»⁸² São os traços da *subjectividade da representação* (cf. Heidegger) ou *interessada* (cf. Levinas), própria da dita *Metafísica da presença*, que assim são expostos na soberba da sua ficcionalidade e muito criticamente postos em questão. Com efeito, *acusado*⁸³, *perseguido* e *refém*, *refém do outro* e, em boa verdade, «*refém do universo*»⁸⁴,

⁷⁹ Transfigurado e exercitado na «recorrência», que descreve a arqui-originariedade da *incondição* ética, o *despertar insone* é, para Levinas, o próprio da «redução», cf. Levinas, E., «De la conscience à la veille» in *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 34-61; «De l'utilité des insomnies» in *Les Imprévus de l'Histoire*, op. cit., p. 199-202.

⁸⁰ Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 130.

⁸¹ *Ibid.*, p. 156.

⁸² Levinas, E., «Trois notes sur la positivité et la transcendance» (1975) in *Positivité et Transcendance* s/d J.-L. Marion, PUF, Paris, 2000, p. 17.

⁸³ «A individuação [...] – é a expiação do ser. O Si [Soi] é o próprio facto de se expor, sob o acusativo não assumível em que o eu suporta os outros.», Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 151.

⁸⁴ Levinas, E., *Du Sacré au Saint*, op. cit., p. 139.

respondendo à partida *ao* outro e *pelo* outro e, por conseguinte⁸⁵, por tudo e por todos, isto é, respondendo aqui-originariamente por uma *falta* que não cometeu, ou por uma *dívida* contraída antes da liberdade, da consciência e do presente; numa palavra, antes de ser e de saber, na sua *unicidade insubstituível*, o sujeito descobre-se e afirma-se agora uma irredimível *passividade* an-árquica – uma «passividade de refém»⁸⁶, justamente: uma «passividade de refém» a que corresponde a *incondição* de uma «responsabilidade [ela também] de refém» ou «de substituição» como sintoma da sua obrigação de *ter de justificar-se*, assim respondendo pelo seu direito a ser⁸⁷. A saber:

«uma passividade mais passiva do que toda a paciência – *precisa, enfático, Levinas, salientando a aqui-originariedade desta passividade e, portanto, a sua anterioridade e radicalidade relativamente à tradicional bipolaridade actividade/passividade (de índole ainda ontológica)*⁸⁸ – passividade do acusativo, traumatismo da acusação sofrida até à perseguição por um refém, questionamento, no refém, da identidade substituindo-se aos outros: Si – defecção ou derrota da identidade do Eu»⁸⁹.

É esta génese imediata, simultânea, in-finita e conjunta da subjectividade e da responsabilidade *éticas* que, sobretudo, aqui desejamos salientar na nossa leitura celebrativa dos 50 anos de *Autrement qu'Être* (1974-2024), livro maior de Emmanuel Levinas que tenta dizer «a incondição do sujeito»⁹⁰ na sua *unicidade insubstituível*, descrevendo a «responsabilidade *pelo* outro» como sendo «o lugar onde se coloca o não-lugar da subjectividade»⁹¹ ética e como condição tanto da

⁸⁵ E por conseguinte, porque no rosto do outro, imediata e permanentemente, se revelam já todos os outros, como a problemática do *terceiro* (*testis, terstis*) o revela, cf. Levinas, E., *Totalité et infini*, op. cit., III, «Visage et Extériorité», § 6 e «Conclusions», § 12, p. 341.

⁸⁶ Levinas, E., «Dieu et l'onto-théo-logie» in op. cit., p. 176.

⁸⁷ «Ter de responder pelo seu direito a ser, não por referência à abstracção de alguma lei anónima, de alguma entidade jurídica, mas no temor por outrem. [...] “*Ma place au soleil*” – dizia Pascal – , eis o começo e a imagem da usurpação de toda a terra. [...] Questão do sentido do *ser* – não a ontologia da compreensão deste verbo extraordinário, mas a ética da sua justiça. Questão por excelência ou a questão da filosofia. Não: porque o *ser* mais do que o nada, mas como é que o *ser* se justifica.», Levinas, E., *Éthique comme philosophie première*, op. cit., p. 93-94, 108-109.

⁸⁸ Como observa Levinas, «Porque é talvez nesta referência a um fundo de an-árquica passividade que o pensamento que nomeia a criatura difere do pensamento ontológico.», Levinas, E., *Autrement qu'Être*, op. cit., p.144.

⁸⁹ Levinas, E., *Autrement qu'Être*, op. cit., p. 18.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 147.

⁹¹ *Ibid.*, p. 12.

solidariedade como da inspiração para a existência de instituições justas ou⁹² éticas – como, muito explicitamente, aliás, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) o advoga num léxico onde manifestamente crepitam as reminiscências da «*experiência do cativo*» que Levinas confessa tê-lo acompanhado a vida inteira⁹³ – uma confissão na qual se vislumbra também a ideia de que não há filosofia que não brote de uma *experiência pré-filosófica* não havendo, por conseguinte, também assim *idioma filosófico* que não brote de uma experiência de vida, ou seja, que não tenha uma dimensão autobiográfica (no modo, necessariamente, *auto-bio-thanato-hetero-gráfico*) :

«É pela condição de refém que pode existir no mundo piedade, compaixão, perdão e proximidade. Mesmo a pouca que existe, mesmo o simples “a seguir a si, Senhor”. A incondição de refém não é o caso limite da solidariedade, mas a condição de toda a solidariedade. Toda a acusação e perseguição, assim como todo o louvor, recompensa, punição inter-pessoais supõem a subjectividade do eu, a substituição – a possibilidade de se colocar no lugar do outro que reenvia ao *transfert* do “pelo outro” ao “para o outro” e, na perseguição, do ultraje infligido pelo outro à expiação da sua falta por mim.»⁹⁴

2. A génese conjunta da subjectividade e da responsabilidade éticas

« Le nœud de la singularité,
c'est la responsabilité. »

E. Levinas in
Le Monde.1. Philosophes, p. 143

«Le mot *Je* signifie *me voici*,
répondant de tout et de tous.»

E. Levinas, *Autrement qu'être*, p. 145

⁹² Justas ou éticas porque Levinas equaciona a ética à justiça – à justiça ética também dita «justiça que excede a justiça» /direito, misericórdia ou caridade – pensada em termos de relação heteronómico-dissimétrica ao outro.

⁹³ Como o comprova esta nota datada de Dez. de 1948, que relembramos: «Este sonho do cativo que sempre dura – desde há muito tempo que os outros saíram dele e têm problemas de homens livres, e eu sempre ainda me preocupo com a libertação.», Levinas, E., «Carnet 7» in *op. cit.*, p. 189.

⁹⁴ Levinas, E., *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 150.

Ao pensamento «*autrement qu'être ou au-delà de l'essence*» – ou seja, ao pensamento de timbre meta-onto-teo-lógico e meta-onto-fenomeno-lógico que, anunciado nos anos 30 em *De l'Évasion* (1935)⁹⁵, terá visto a sua emergência e a sua enunciação no decurso dos anos 40 na dura «experiência do cativo» de Emmanuel Levinas (cf. § 1) – corresponde uma subjectividade, ela também, «*autrement qu'être*», ou seja, *des-inter-essada* ou em cuidado responsável pelo outro: esta é o dom e/ou a promessa daquele. E é, por excelência, esta correspondência entre a exasperação de um pensamento «*autrement qu'être*» – insistamos: um pensamento de índole meta-onto-fenomeno-lógico – e a subjectividade «*autrement qu'être*» – ou *des-inter-essada* – que se enuncia, se dilucida e se propõe em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), a grande e distinta obra da maturidade do pensamento de Emmanuel Levinas que se deu a tarefa de «mostrar que a excepção do “outro diferente do ser” – para além do não-ser – significa a subjectividade ou a humanidade, o si-mesmo que repudia as anexações da essência.»⁹⁶

Mais precisamente e ainda: o pensamento *de outro modo que ser ou para além da essência*⁹⁷, que, por excelência, se enuncia e se expõe em *Autrement qu'être* (1974), pensa e dá-nos a pensar a subjectividade de um sujeito já anarquicamente *des-inter-essado* em termos de responsabilidade: de responsabilidade ética no sentido de meta-ética – uma responsabilidade anárquica, incondicional, indeclinável, absoluta ou infinita e contraditória⁹⁸. Uma responsabilidade também dita de refém ou de substituição⁹⁹ que não é mais um predicado do Eu ou da consciência, mas, sim, uma *in-condição*¹⁰⁰. E uma in-

⁹⁵ «O ontologismo, sob a sua mais lata significação, permanecia o dogma fundamental de todo o pensamento. [...] Toda a civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que ele justifica, merece o nome de bárbara. [...] Trata-se de sair do ser por uma nova via no risco de inverter certas noções que, ao senso comum e à sabedoria das nações, parecem as mais evidentes.», Levinas, E., *De l'Évasion*, op. cit., p. 96, 98, 99.

⁹⁶ Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 9.

⁹⁷ «Se a transcendência tiver um sentido, ela não pode significar senão o facto, para o *evento de ser* – para o *esse* – para a *essência* de passar ao outro do ser. [...] Passar ao *outro* do ser, de outro modo que ser. Não *ser de outro modo*, mas de *outro modo que ser*.», *ibid.*, p. 3.

⁹⁸ Cf. Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 159.

⁹⁹ «Não elegeu o Bem o sujeito de uma eleição reconhecível na responsabilidade de refém à qual o sujeito está votado, à qual ele não seria capaz de se furtar sem se desmentir e pela qual ele é único?», *ibid.*, p. 157.

¹⁰⁰ «Aqui, tentamos dizer a incondição do sujeito, que não tem o estatuto de um princípio. Uma condição que confere um sentido ao próprio ser e acolhe a sua gravidade: é como repousando num Si, *suportando* todo o ser, que o ser se reúne em unidade do universo e a *essência* em

condição em razão da sua anarquia e do seu excesso obsidiante – com efeito, para além de ter de a exercer ao ritmo do instante – razão pela qual Levinas tinha o tempo como a questão das questões – nunca dela o sujeito ou o eu está quite!

É a emergência e os traços que descrevem e estruturam a singularidade desta responsabilidade como *vocação* e como *incondição* do sujeito ético – ético ou justo ou humano ou *des-inter-essado*, é tudo o mesmo em Levinas – que agora desejamos detectar e salientar na nossa leitura gratamente admirativa e celebrativa dos 50 anos de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) – o livro dito da maturidade filosófica de Emmanuel Levinas que, em nosso entender, em nada perdeu o luminoso fulgor da sua juventude, da sua ousadia e da urgência da necessidade e da pertinência do pensamento que nele se expõe e envia –, porque é precisamente uma tal singularidade (da responsabilidade) que, no essencial, configura a «tese» que se expõe neste livro maior de Emmanuel Levinas, dando a pensar o «nascimento latente» (AE, p. 178) do sujeito ético ou humano no «sem-começo da anarquia e no sem-fim da obrigação»¹⁰¹. Como o próprio filósofo o advoga no capítulo IV de *Autrement qu'être* – um capítulo tido pelo gérmen desta obra de 1974¹⁰²: com efeito, depois de dizer que a «significação como proximidade»¹⁰³, ou seja, como relação de ininterrupta interrupção, como relação heteronómico-dissimétrica ao outro, ao rosto do outro (que é também o outro como rosto na sua condição de rastro da transcendência¹⁰⁴) «precede a auto-afecção»¹⁰⁵, Levinas diz muito explicitamente:

«Que a ênfase da abertura seja a responsabilidade pelo outro até à substituição – virando o *para o outro* do desvelamento, da mostração ao outro, em *para o outro* da responsabilidade –, tal é, em suma, a tese da presente obra.»¹⁰⁶

acontecimento. O Si é *Sub-jectum*: está sob o peso do universo – responsável por tudo.», Levinas, E., *Autrement qu'être*, op.cit. p. 147.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 178.

¹⁰² Cf. Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 125 ss, nota 1.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ «o rastro desenha-se e apaga-se no rosto como o equívoco de um dizer e modula assim a própria modalidade do transcendente.», *ibid.*, p. 15.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 152.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 152.

Com efeito, diferentemente do que acontece em *Totalité et Infini* (1961) – que apresenta a subjectividade como acolhendo outrem¹⁰⁷, como hospitalidade, assim questionando tanto a consciência intencional¹⁰⁸, como a facticidade *ek-stática* do *Dasein* na sua privilegiada proximidade ao ser – , em *Autrement qu'Être ou au-delà de l'essence* (1974) a individuação ou, no dizer do próprio Emmanuel Levinas, a sobre-individuação¹⁰⁹ do «eu» *refém* – um «eu» que está imediata e anarquicamente sujeito à *acusação* ilimitada, «sem palavras»¹¹⁰, persecutória da anterioridade an-árquica da alteridade – vem imediatamente a si, não mais como «Eu» ou como sujeito *em-si* e/ou *para-si*, isto é, *inter-essado*, mas como «si» [*soi*], justamente, como «si-mesmo» [*soi-même*], ou seja, como «eis-me aqui»: o sujeito vem a si (como «si», justamente) a responder ao outro antes de ser e, portanto, na *incondição* da sua *abertura heteronómica* e da sua *passividade de refém* do outro ou, como o filósofo também o precisará, como *expição originária* ou *substituição*:

«Este livro – confessa Emmanuel Levinas – expôs a *minha* passividade, a passividade enquanto *um-para-o-outro* e, enquanto tal, enquanto transcendendo a essência compreendida como potência e acto, e precisamente assim a *minha* passividade enquanto significação. *Um-para-o-outro* até ao *um-refém-do-outro*: na sua identidade de apelado insubstituível, sem retorno a si, sem porto de si-mesmo, expiação por outrem; na sua “essência”, ex-cepção à essência ou substituição.»¹¹¹

E, nas derradeiras páginas do fulgurante VI e último capítulo de *Autrement qu'Être*, em «Au Dehors» – a ler «Para fora» (do ser ou da essência) num eco exacerbado do título de 1935, *De l'Évasion* –, Levinas reitera ainda:

«Este livro interpreta o sujeito como *refém* e a subjectividade do sujeito como substituição rompendo com a *essência* do ser. A tese expõe-se imprudentemente à censura de utopismo numa opinião

¹⁰⁷ Cf. Levinas, E., *Totalité et Infini*, op. cit., p. 12. Para esta questão veja-se também Derrida, J., «Le mot d'accueil» in *Adieu, à Emmanuel Levinas*, op. cit. e *Hospitalité*, II, *Séminaire* (1996-1997), op. cit.

¹⁰⁸ Cf. adiante, p. 20.

¹⁰⁹ « A individuação ou a sobre-individuação do Eu [...] é a expiação do ser. O Si é o próprio facto de se expor, sob o acusativo não assumível em que o Eu suporta os outros, ao contrário da certeza do eu reajuntando-se ele mesmo na liberdade.», Levinas, E., *Autrement qu'Être*, op. cit., p. 151.

¹¹⁰ Cf. Levinas, E., *Autrement qu'Être*, op. cit., p. 163. E o filósofo justifica: «no discurso [...] ela teria já perdido a sua violência traumática.», ibid.

¹¹¹ Levinas, E., *Autrement qu'Être*, op. cit., p. 179.

onde o homem moderno se toma por um ser entre seres, quando na realidade a sua modernidade estoira como uma impossibilidade de permanecer em si [*chez soi*]. Ao utopismo como censura – se o utopismo é uma censura, se algum pensamento escapa ao utopismo – escapa este livro ao lembrar que *o que humanamente teve lugar não pode nunca permanecer fechado no seu lugar.*»¹¹²

Notemos, porém, que, do mesmo modo que, em *Totalité et Infini* (1961), o «ser-hóspede»¹¹³ se revelou já uma *incondição* e não um atributo ou um predicado do Eu/sujeito ou da consciência como consciência de si – porque se revelou um *impoder* e uma obrigação sem começo nem fim: com efeito, era já na sua condição de hóspede (e não de dono, de senhor, de próprio ou de proprietário) que ele acolhia outrem na femininidade da morada –, também agora o «ser-refém» ou, mais precisamente, o «um-refém-do-outro» não é um acidente tardio que sobreveio ao sujeito ou ao «eu»: é antes a marca da génese da individuação e da *incondição* da sua subjectividade ético-metafísica. É antes o tributo do seu «*nascimento latente*»¹¹⁴, isto é, aquém do ser ou aquém da identidade una. Um nascimento que é um re-nascimento de todos os instantes – a cada instante, e sob a bâtega da fissilidade do instante, se re-nasce. Ou seja, o «eu» ou o sujeito não é primeiro – um «eu» – para depois vir a acolher outrem, respondendo-lhe e respondendo por ele – não, agora, o sujeito ou o «eu» vem a si, como si [*soi*], e portanto como chamado ou acusado, a responder ao outro que, na sua vulnerabilidade, detém a primazia – e vem a si *a cada instante*: o que é dizer que não há identidade mas, sim, *identificação*, uma in-finita experiência de identificação, correspondente ao seu in-finito re-nascer. Insistimos: nasce-se, isto é, re-nasce-se (a cada instante) até à hora da morte!

A *expição* originária e a *substituição* de *refém* como génese e tecido da subjectividade *persecutada* ou ética (no sentido de meta-ética¹¹⁵) do sujeito sugerem, nesta obra de 1974, o insólito da vinda deste a si e da sua composição: uma composição aneconómica de identidade e de alteridade¹¹⁶, de «outro-“no”-

¹¹² *Ibid.*, p. 232.

¹¹³ «O sujeito é um hóspede.», Levinas, E., *Totalité et Infini*, op. cit., p. 334.

¹¹⁴ Cf. Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 17.

¹¹⁵ Em *Autrement qu'être* (p. 189) Levinas explicita assim o sentido da «ética» em termos de «meta-ética»: «A ética é o campo que desenha o paradoxo de um infinito em relação com o finito sem se desmentir nesta relação.»

¹¹⁶ «É preciso falar aqui de expiação como reunindo identidade e alteridade», *ibid.*, p. 151.

“mesmo”» – a própria «maternidade»¹¹⁷, o carregar ou o suportar da própria maternidade que, em *Autrement qu'Être*, traduz o acolhimento ou a hospitalidade¹¹⁸ de *Totalité et Infini*, e pela qual, em si próprio, no abismo *unheimlich* de si próprio, o «eu» se descobre já sempre um outro: «Eu é um outro», proclamará Levinas em *Humanisme de l'autre Homme* citando Rimbaud. Mas precisando de imediato: o «eu é um outro», mas «sem a alienação rimbaudiana, fora de todo o lugar, em si – alguém da autonomia da auto-afecção e da identidade repousando em si mesma.»¹¹⁹ E sem alienação, porque, justamente, o outro está “no” «eu» antes dele mesmo como «Eu» ou como «Mesmo», razão pela qual, para Levinas, nada há de prévio a alienar: não há nenhuma identidade una ou própria previamente *constituída* a alienar – tudo (não) começa na *eleição/sujeição* e, *ipso facto*, na *de-posição* e na *ex-posição* ao outro tido pelo «*premier venu*» e na *obrigação* de *bem* o acolher e su-portar ou de bem o carregar. *Bem* o carregar, quer dizer: de o carregar como outro: não apropriado, não interiorizado, não introjectado, não domesticado, não idealizado, não compreendido, não sublimado, não conceptualizado. Salvaguardado na estranheza, no enigma ou no segredo da sua alteridade. Por outras palavras, ab-soluto (*ab-solus*). Separado ou santo (*kadosh*).

O que é dizer que, na obra de 1974, o «eu» ou o dito *sujeito* vem *imediatamente* (*d'emblé*) a si como «si» [«soi»] – como «si-mesmo» [«soi-même»]: *apelado, acusado, perseguido, de-posto, ex-posto*¹²⁰ e *tomado* ou *sitiado* por outrem. Numa palavra, como «um-para-o-outro» na sua *incondição* de «um-refém-do-outro»:

«O si – explica Levinas – é o próprio facto de se expor, sob o acusativo não assumível, no qual o Eu suporta os outros, ao contrário da certeza do eu reunindo-se na liberdade.»¹²¹

¹¹⁷ «Na maternidade significa a responsabilidade pelos outros – indo até à substituição pelos outros e até sofrer do efeito da perseguição e do próprio persecutor onde o persecutor se abisma. A maternidade – o portar por excelência – porta ainda a responsabilidade pelo persecutor do persecutor.», *ibid.*, p. 95.

¹¹⁸ «o um-para-o-outro que, no sujeito, não é precisamente reunião, mas uma incessante alienação do eu (isolado enquanto interioridade) pelo hóspede que lhe é confiado – a hospitalidade –», *ibid.*, p. 99.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 151.

¹²⁰ «A exposição é o um-na-responsabilidade e, por isso, na sua *unicidade*, despojado de toda e qualquer protecção que o multiplicaria», *ibid.*, p. 72.

¹²¹ *Ibid.*

Ou seja, na obra de 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, o *sujeito* já não começa mais, já não se posiciona mais, nem retorna mais reflexivamente a si, lavrando a sua (pretensa) mesmidade da qual deveria – depois, diante do rosto expressivo do outro homem na sua condição de rastro da transcendência – evadir-se (*cf. De l'évasion* (1935)): e tal é justamente a sua vocação e a sua *incondição* que, a contra-corrente da vontade, da liberdade (autonômica) ou da intencionalidade, sintomatiza precisamente o «nascimento latente», *des-inter-essado* ou ético-metafísico do sujeito que, nesta obra de 1974, Emmanuel Levinas descreve pela *recorrência*:

«[...] aqui – diz Emmanuel Levinas – tentamos dizer a *incondição* do sujeito, que não tem o estatuto de um princípio.»¹²²

E em «Dieu et l'Onto-théo-logie» (1976) – o segundo curso que compõe *Deus, a Morte e o Tempo*, o último curso leccionado por Levinas na Sorbonne durante o ano acadêmico de 1975-1976 – o filósofo precisará:

«Na pré-história do Eu, o eu é, de fio a pavio, refém – mais antigamente do que ego. [...] O sujeito como refém não tem começo; está aquém de qualquer presente. Razão pela qual a memória não consegue sincronizar a sua subjectividade. É reenvio a um passado que nunca foi presente, a um passado imemorial, que é o da afecção pré-original por outrem.»¹²³

Assim responde também Levinas – notemo-lo brevemente de passagem – à impossibilidade da própria Fenomenologia transcendental de Husserl, onde o outro, na figura do *alter-ego*, isto é, de um outro *ego* e de um outro *do ego*, chega demasiado tarde, assim denunciando a *egologia* proveniente da redução fenomenológico-transcendental e assim enunciando a impossibilidade da própria Fenomenologia husserliana: com efeito, na V *Meditação Cartesiana*, Husserl advoga que não há uma *intuição pura* do outro na sua condição de *alter-ego*: na sua aparência de solipsismo, o *ego* puro-transcendental não tem originariamente

¹²² *Ibid.*, p. 147 e p. 18.

¹²³ Levinas, E., « Dieu et l'Onto-Théologie » in *Dieu, la Morte et le Temps*, *op. cit.*, p. 190, 189.

acesso ao alter-ego *como tal*, o que significa que não há uma fenomenalidade do outro, a quem apenas se pode aceder por *analogia* ou *apresentação*. Assim põe o próprio Husserl em questão o princípio dos princípios da sua Fenomenologia: a intuição pura. Nestes termos, e como Derrida observa, «o outro é infinitamente outro, porque nunca nós acedemos ao outro *como tal*. Razão pela qual ele é outro ou ela é outra.» E o filósofo acrescenta, salientando o registo meta-onto-fenomenológico da ética da alteridade de Emmanuel Levinas: «Esta separação, esta dissociação não é apenas um limite, mas é também a condição da relação ao outro – uma não relação como relação. Quando Levinas fala de separação, a separação é a condição do laço social.»¹²⁴

Em suma, antes do começo ou do princípio, antes da posição, da intencionalidade e da propriedade¹²⁵, anárquica e anacronicamente¹²⁶, antes dele mesmo, antes dele mesmo como «Eu-Mesmo» – e daí a designação levinasiana de «nascimento latente» –, antes da consciência e da consciência *de si*, antes do *a-priori*, da vontade, da liberdade e da intencionalidade, o *sujeito* levinasiano é traumática e obsessivamente precedido e surpreendido, chamado ou apelado, afectado, apresado e assediado pela alteridade, de quem ele é *já sempre*, não apenas *hóspede*, como acontecia ao tempo de *Totalité et Infini*, mas *refém* – *refém* da alteridade.

«A ipseidade, na sua passividade sem arquê da identidade, é refém.»¹²⁷, proclama *Autrement qu'être*.

A *incondição de refém* mais não faz do que acentuar, agravar e precisar a *hospitalidade de visitaçào* – uma «hospitalidade sem propriedade» – que

¹²⁴ Derrida, J., «Hospitality, Justice and Responsibility» in *Questioning Ethics. Contemporary debates in Philosophy*, op. cit., p. 71.

¹²⁵ «O “aquém” ou o “pré-originário” ou o “pré-liminar” designam – através de um abuso da linguagem, é certo – esta subjectividade anterior ao eu, anterior à sua liberdade ou à sua não-liberdade. Sujeito pré-originário, fora-do-ser, *em si*.», Levinas, E., «Humanisme et Anarchie» in *Humanisme de l'Autre Homme*, op. cit., p. 82.

¹²⁶ Como G. Bailhache assinala: «A anarquia vai a par do anacronismo que assinala uma anterioridade irrepresentável e irrecuperável», Bailhache, G., *Le Sujet chez Emmanuel Levinas*, PUF, Paris, p. 258.

¹²⁷ Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 145.

definia a revelação do rosto do outro homem e o (morar do) *sujeito ético* ao tempo de *Totalité et Infini*¹²⁸. Como lembra Jacques Derrida em «Le Mot d' Accueil», a *incondição de refém* vem lembrar que,

«O hóspede é um refém enquanto é um sujeito posto em questão, obcecado (portanto sitiado e assediado), perseguido, no próprio lugar onde tem lugar, ali onde, emigrado, exilado, estrangeiro, hóspede de sempre, ele se encontra eleito no domicílio antes de eleger o domicílio.»¹²⁹

Impossível é, assim, não sublinhar que, do ponto de vista terminológico-lexical, a subida de tom nesta obra de 74 relativamente à de 61 é extrema. As *nuances* estilísticas e a terminologia lexical de cariz militar (segundo a qual a consciência está *assaltada*, *sitiada*, *encurralada*, *investida*, *refém*) e de cariz patológico¹³⁰ (a consciência é *delirante*¹³¹, *obsessiva*¹³², *doente*¹³³, *psicótica*¹³⁴) são de uma importância absoluta, pois, para além de significarem a consonância dos pontos de vista formal e semântico-significante, isto é, para além de significarem que, à questão do pensamento, não é de todo indiferente o modo da sua exposição na língua¹³⁵, dando assim conta da atenção de Levinas ao modo como o pensamento e a palavra se fazem voz, se enunciam, se timbram e se enviam, elas mostram também o quanto a *experiência do cativo* terá duradoura e definitivamente ditado e inspirado, assediado, marcado e forjado o *timbre ético* do pensamento filosófico de Emmanuel Levinas – a ênfase ou a

¹²⁸ Cf. Levinas, E., *Totalité et Infini*, op. cit., p. 156-169, « Sans Identité » in *Humanisme de l'Autre Homme*, op. cit., p. 107-111.

¹²⁹ Derrida, J., « Le Mot d' Accueil » in *Adieu, à Emmanuel Levinas*, Galilée, Paris, 1997, p. 104.

¹³⁰ Para o registo pático da subjectividade do sujeito e do vocabulário de E. Levinas, cf. Elizabeth Weber, *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Levinas Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Passagen Verlag, Wien, 1990.

¹³¹ Cf. Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 194.

¹³² «O eu obcecado por todos os *outros*, suportando todos os outros, é a inversão do êxtase intencional. Passividade onde o Eu é Si sob a acusação persecutória do próximo.», *ibid.*, p. 110, nota 24.

¹³³ «No modo da responsabilidade, o psiquismo da alma é o outro em mim; doença da identidade – acusada e si; o mesmo para o outro, mesmo pelo outro.», Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 86. E, em nota de rodapé, Levinas precisa ainda: «A Alma é o outro em mim. O psiquismo, um-para-o-outro, pode ser possessão e psicose; a alma é já grão de loucura.»

¹³⁴ «A unicidade, fora de conceito, psiquismo como grão de loucura, o psiquismo já psicose, não um Eu, mas eu sob intimação.» Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 180.

¹³⁵ Cf. *ibid.*, p. 6-9. E na nota 2 da página 127, Levinas refere: «O anárquico não é possível senão contestado pelo discurso que trai, mas traduz, sem anular, a sua an-arquia por um abuso de linguagem.»

exasperação¹³⁶ de um *timbre* ético-metafísico (que Levinas coloca na linha da *via eminentiae*¹³⁷) a que corresponde, do ponto de vista da subjectividade do sujeito, a descoberta e a reafirmação da sua *incondição* de criatura. A própria *incondição* do humano *humano*, isto é, de um humano enfim digno do nome – um humano que, para Levinas, na linha de um certo Platão, está no entanto sempre acima das forças humanas¹³⁸...

Para além de revelar a passagem de uma análise ainda fenomenológica do sujeito ou da consciência¹³⁹, atenta a pensar o limite ou a impossibilidade da própria consciência fenomenológico-intencional¹⁴⁰, para uma análise originária e incondicionalmente meta-ética – como J. de Greef¹⁴¹ e Jacques Rolland¹⁴², nomeadamente, também o sublinham na peugada, aliás, do próprio E. Levinas que o assume em ambos os prefácios de *Totalité et Infini* (o da edição francesa e o da edição da sua tradução alemã, datado de Janeiro de 1987) –, esta exasperação estilística e esta hiperbolização terminológica ou lexical salientam o «nascimento latente» do sujeito, mostrando que a anterioridade an-árquica da alteridade, da transcendência da alteridade é, para a suposta espontaneidade do sujeito criado, o não-lugar de uma *passividade* absoluta e ineliminável. Razão pela qual, de *interpelado*, de *ensinado*, de *hóspede* e de *obrigado a responder*, na obra de 61, o sujeito passa, na obra de 1974, a *acusado*, a *persecutado* e a *refém* – em *Autrement qu'Être ou au-delà de l'essence* (1974), e talvez não por acaso no capítulo que, epigrafado com o verso de Paul Celan «*ich bin du, wenn ich ich*

¹³⁶ «A ênfase significa, ao mesmo tempo, uma figura de retórica, um excesso da expressão, uma maneira de se exagerar e uma maneira de se mostrar. [...] A exasperação como método de filosofia!», Levinas, E., «Questions et Réponses» in *De Dieu qui vient à l'idée*, *op. cit.*, p. 142.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Cf. E. Levinas, «Judaïsme et Révolution» in *Du Sacré au Saint*, *op. cit.*, p. 20.

¹³⁹ Cf. E. Levinas, *Totalité et Infini*, pref., *op. cit.*, p. 11-12.

¹⁴⁰ «Este livro apresentará a subjectividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade. Nela se consuma a ideia do infinito. A intencionalidade, onde o pensamento permanece *adequação* ao objecto, não define pois a consciência ao seu nível fundamental. Todo o saber enquanto intencionalidade supõe já a ideia do infinito, a *inadequação* por excelência.», *ibid.*, p. 12.

¹⁴¹ Greef, J. de, «Empirisme et Éthique chez Levinas» in *Archives de Philosophie*, 33, 1970, p. 238-240.

¹⁴² «É nesta oposição – diz J. Rolland – que, em minha opinião, se concentra a diferença entre os dois grandes livros de Levinas, *Totalité et Infini* e *Autrement qu'Être*. O primeiro faz a fenomenologia do Eu – que é um Eu num mundo onde encontra outrem que perturba e põe em questão a sua inocência primeira. O segundo procede de certo modo à arqueologia do Eu, a fim de descobrir um eu já alterado pela alteridade.», Rolland, J. in E. Levinas, «Dieu et l'Onto-théologie» in *Dieu, la Mort et le Temps*, *op. cit.*, p. 158, nota 2.

bin»¹⁴³, é tido pelo gérmen da obra – em «La Substitution»¹⁴⁴ –, Levinas proclamará, enfática e sibilamente, que «o sujeito é refém»¹⁴⁵, que «a *ipseidade* [...] é refém»¹⁴⁶, que «a subjectividade é refém»¹⁴⁷.

«O sujeito é refém. [...] Na sua passividade sem *archê* da identidade, a *ipseidade* é refém. [...] O sujeito é de fio a pavio refém, mais antigamente do que Ego, antes dos princípios. [...] A responsabilidade por outrem – responsabilidade ilimitada que a rigorosa contabilidade do livre e do não-livre não mede mais – reclama a subjectividade como refém insubstituível que ela desnuda sob o Eu numa passividade de perseguição, de recalçamento e de expulsão para fora da essência, em Si.»¹⁴⁸

E no mesmo capítulo de *Autrement qu'être* (1974) Levinas insiste, precisando o carácter *anárquico e incondicional* da *responsabilidade ética* pela *in-condição de refém* do sujeito:

«Subjectividade como refém. Esta noção inverte a posição onde a presença do eu a si aparece como o começo ou como a consumação da filosofia. Esta coincidência no *mesmo* onde eu seria origem – ou recobrimento, pela memória, da origem – esta presença é, imediatamente, desfeita pelo *outro*. O sujeito repousando em si é desarmado por uma acusação sem palavras. [...] Acusação neste sentido persecutória, à qual o perseguido não pode mais responder – ou mais exactamente – acusação à qual eu não posso responder – mas da qual não posso declinar a responsabilidade. Já a posição do sujeito é de-posição, não *conatus essendi*, mas de imediato substituição de refém expiando a violência da própria perseguição. *É preciso pensar até aqui a des-substanciação do sujeito, a sua des-reificação, o seu desinteressamento, a sua sujeição – a sua subjectividade. Puro si, no acusativo, responsável antes da liberdade*»¹⁴⁹ [Eu sublinho].

Daí a impossibilidade de não se pensar que estas categorias de perfil bélico terão assombrado, assediado, orientado e estruturado o pensamento e a obra de Emmanuel Levinas, pondo a nu, não só a persistência que nele terá tido a

¹⁴³ Este verso de Paul Celan é a epígrafe do capítulo IV, «La Substitution» (p. 125-166) de *Autrement qu'être*, p. 125 – capítulo que Levinas confessa ter sido o gérmen da obra.

¹⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 125, nota 1.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 142.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 145.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 159 e 163.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 142, 145, 150, 159.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 163.

dolorosa *experiência do seu cativo*, mas também o *ensinamento* que a sua condição de *filósofo-prisioneiro* sobrevivente dela terá logrado retirar. Uma persistência que me leva a dizer que, de uma certa maneira, Emmanuel Levinas não voltou mais desta *experiência*, da qual responsabilmente terá ficado para sempre cativo – uma *experiência* que terá sido para Emmanuel Levinas a *experiência* de uma dor «*sans issue*» que, meditada, terá ditado, orientado e assinado (ético-metafisicamente) a sua obra. Uma «tese», ou, mais modestamente, uma hipótese de leitura que o próprio filósofo nos permite justificar: e isto, não apenas por, incrédulo, perguntar se nunca ninguém «previu uma dor *sem escapatória* ou *sem saída* [*sans issue*] no sentido absoluto do termo?»¹⁵⁰, isto é, uma dor irredimível e insublimável. Irreparável. Uma dor sem idade – datada, mas sem idade. Mas também porque, numa entrevista concedida nos anos 90 a Michaël de Saint-Cheron, Emmanuel Levinas confessa muito explicitamente que estas categorias (de *persecução*, de *traumatismo* e de *refém*, sobretudo a de *refém*), com as quais pensou a originária *sujeição* do sujeito em razão da sua criaturalidade ou do seu «ateísmo» (cf. *Totalité et Infini*), datam *precisamente* do período da persecução nazi na Europa e, portanto, da *experiência da paixão* vivida pelos judeus da Europa dos anos 33-45.

«A palavra “refém”», confessa Levinas a um Michäel de Saint-Cheron manifestamente *também*¹⁵¹ escandalizado com a violência da palavra e fazendo, significativamente, notar ao filósofo a sua ausência na Torah, «A palavra “refém” conheço-a eu desde o período da persecução nazi.»

E, prosseguindo, Levinas precisa ainda:

«Fazendo de vós uns reféns puniam-vos por um outro. Para mim, este termo não tem outra significação, excepto se, no contexto, receber uma significação que pode ser gloriosa. Esta miséria do refém tem uma certa glória, na medida em que aquele que é refém sabe que corre o risco de ser morto por um outro. Não haverá, porém, nesta condição de refém, a que eu chamo “a

¹⁵⁰ Levinas, E., *Sur Maurice Blanchot*, op. cit., p. 67.

¹⁵¹ E digo *também*, porque M. Saint-Cheron partilha aqui o incómodo de Paul Ricoeur: «O que incomoda Paul Ricoeur, e é para todos nós difícil de compreender, é quando o senhor vai ao ponto de dizer: “Eu sou refém do outro”. Refém é uma palavra terrível.», Saint-Cheron, M. de in *Entretiens avec Emmanuel Levinas (1902 – 1994)* (Paris : Librairie Générale Française, biblio/essais, 2006) 30.

incondição de refém”, para além do destino dramático, uma dignidade suprema?»¹⁵²

3. Traços da responsabilidade (meta-)ética

« La responsabilité est une individuation,
un principe d'individuation. »
E. Levinas, *Entre Nous*, p. 126

Como vimos antes (§1), pensar a ética em termos de meta-ética, assim repensando a origem e a eticidade da ética¹⁵³, como Levinas faz, é pensar a *génese imediata e conjunta da subjectividade e da responsabilidade* (§2) (e, poder-se-ia acrescentar também, da hospitalidade¹⁵⁴), repensando uma e outra também em termos (meta-)éticos, assim repensando e assim enunciando a *responsabilidade* como um singular «*princípio de individuação*»¹⁵⁵ e como a «*estrutura essencial, primeira, fundamental da subjectividade*». Levinas refere-o muito explicitamente em *Éthique et Infini* (1982) em diálogo com Philippe Nemo – diz aí:

«[...] falo da *responsabilidade como da estrutura essencial, primeira, fundamental da subjectividade*. É em termos éticos que descrevo a subjectividade. A ética, aqui, não aparece como suplemento de uma base existencial prévia; é na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó do subjectivo.»¹⁵⁶

Repensar a ética em termos de meta-ética como um re-pensar do humano enquanto humano implica, pois, redefinir a *subjectividade intencional* em termos de *subjectividade ética* – pela *sujeição anárquica e anacrónica à ideia do infinito* revelada e significada na transcendência do *rosto* do outro homem –,

¹⁵² *Ibid.*, p. 31.

¹⁵³ Cf. Derrida, J., «Débats» in Derrida, J., Labarrière, P.-J., *Altérités* (Paris: Osisris, 1986), 70.

¹⁵⁴ Para a questão da ética e da subjectividade como *hospitalidade* (incondicional), veja-se, nomeadamente, Derrida, J., «Le mot d'accueil» in *Adieu, à Emmanuel Levinas*, *op. cit.* e *Hospitalité, II, Séminaire (1996-1997)*, *op. cit.*

¹⁵⁵ «A responsabilidade é uma individuação, um princípio de individuação. Sobre o famoso problema «é o homem individuado pela matéria ou pela forma, eu defendo a individuação pela responsabilidade por outrem», Levinas, E., «Philosophie, Justice et Amour in *Entre Nous*, *op. cit.*, p. 126-127

¹⁵⁶ Levinas, E., *Ética e Infinito* (Lisboa: ed. 70, 1988), p. 87.

implicando, por conseguinte, também repensar a *responsabilidade* em termos de *responsabilidade ética*, assim questionando e assim repensando a sua axiomática (autonómica) tradicional e dominante e assim salientando também, por um lado, os traços que desenham a sua *incondicionalidade* e a sua *incondição* – a saber, a imediatidade, a anarquia, a anacronia, a infinitude, a contradição ou a aporia –, e assim salientando, por outro lado, também que, alheia a qualquer compromisso prévio, a qualquer princípio e a qualquer *a-priori*, e traçando a *unicidade* do «eu», a *responsabilidade* é sempre singular, única, secreta¹⁵⁷ e hiperbólica ou infinita: com efeito, na sua condição de *experiência da singularidade ou da unicidade meta-ética*, a responsabilidade electiva exige, por um lado, a ruptura com o princípio e os princípios, com a norma, o cálculo e o programa, e, por conseguinte, com o saber, o querer e o poder (é a sua *incondicionalidade* que, por sua vez, pressupõe a sua anarquia ou pré-originariade e a sua anacronia); *por outro lado*, silenciosa, secreta e insubstituível, a *responsabilidade* é, por um lado, impartilhável, podendo mesmo vir a assumir aos olhos da comunidade, da generalidade ou da universalidade, a configuração da *incompreensibilidade* e da *irresponsabilidade*, e é, por outro lado – e um lado que aqui nos importa enfatizar –, a condição para se lograr re-pensar eticamente a comunidade e as suas instituições, assim salientando também as implicações e, portanto, a *performatividade* da ética levinasiana tantas e tantas vezes criticada por utopismo e, mesmo, por irenismo. O que revela o que temos pelo duplo gesto que configura a singularidade da atitude e do idioma filosóficos de Emmanuel Levinas no contexto da história da filosofia – a saber, por um lado, e em primeiro lugar, uma denúncia e uma crítica extremamente contundente da ontologia, reino do *inter-esse* e, portanto, do egoísmo e da violência, a partir do advogar da primazia da ética (ou da justiça) repensada em termos de relação heteronómico-dissimétrica ao rosto do outro homem tido pelo «primeiro vindo» na sua condição de rastro do infinito ou da transcendência; por outro lado, e *como que*

¹⁵⁷ Como Derrida o sublinha «[...] toda a responsabilidade é, de uma certa maneira, secreta. O que quer dizer que, toda a responsabilidade, é singular e, de cada vez, única : sou eu, eu unicamente [...] eu somente que sou chamado e eu não posso furtar-me tal como não posso partilhar a responsabilidade – porque não se pode partilhar a responsabilidade. Por conseguinte, aquilo que se passa em mim, no seio da experiência da responsabilidade, é profundamente secreto.»¹⁵⁷ Derrida, J., « La mélancolie d'Abraham » in *Les Temps Modernes*, 67 année, juillet/octobre 2012, n° 669-670, p. 49.

em segundo lugar, um re-pensar da onto-fenomenalidade¹⁵⁸ (pela problemática do *terceiro*¹⁵⁹ e da necessidade da justiça-direito), e por conseguinte um novo re-pensar da universalidade¹⁶⁰ e da colectividade¹⁶¹ – da sociedade, do político, do jurídico, do artístico, do estético, da própria filosofia, etc. – a partir da primazia da intriga ética na sua condição de registo da transcendência do *outro homem antes e para além do ser* diante de cujo rosto o mundo se torna inteligível¹⁶²: como *Autrement qu'être* o proclama:

«É preciso uma justiça [direito] entre os incomparáveis. É, assim, preciso uma comparação entre os incomparáveis e uma sinopse; um pôr junto e uma contemporaneidade; é preciso tematização, pensamento, história e escrita. Mas é preciso compreender o ser a partir do *outro do ser*. Ser, a partir da significação da aproximação, é ser com outrem para o terceiro ou contra o terceiro; com outrem e o terceiro contra si. Na justiça contra uma filosofia que não vê para além do ser [...] Neste desinteressamento – quando, responsabilidade pelo outro, ele é também responsabilidade pelo terceiro – se desenha a justiça [direito] que compara, reúne e pensa, a sincronia do ser e a paz.»¹⁶³

O que implica – insistamos – que, em sede levinasiana, a *responsabilidade* não é mais um *predicado* ou um atributo do «eu»/«sujeito» ou da consciência: não se trata mais de uma *responsabilidade* que começa no «eu»¹⁶⁴ (daí que, em razão da sujeição ética deste, ela seja *imediata, anárquica e anacrónica*) e que ele executa como um acto, um *poder*, uma *capacidade* ou um *desígnio*, como

¹⁵⁸ Em *Autrement qu'être* (op. cit., p. 204), Levinas é muito claro – diz: «A ordem, o aparecer, a fenomenalidade, o ser produzem-se na significação – na proximidade a partir do terceiro. A aparição do terceiro é a própria origem do aparecer».

¹⁵⁹ Como, muito explicitamente, Levinas o sublinha em *Totalité et Infini* (p. 341): «A revelação do terceiro, inelutável no rosto, não se produz senão através do rosto. [...] A transcendência é transcendência de um eu. Só um eu pode responder à injunção de um rosto.»

¹⁶⁰ «É preciso, pelo amor do único, renunciar ao único. [...] É preciso que a humanidade do Humano se recolque no horizonte do Universal.», Levinas, E., *À l'heure des nations*, op. cit., p. 156.

¹⁶¹ Como Levinas o refere em diálogo com Paul Ricœur «tudo o que é colectivo vem, consequentemente, depois desta relação ética primeira.» Levinas in Levinas, E., Ricœur, P., «Entretien» - «Le bon plaisir de Paul Ricœur», op. cit., p. 27.

¹⁶² «o mundo devém inteligível diante de um rosto humano.», Levinas, E., *Difficile Liberté*, op. cit., p. 45.

¹⁶³ Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 20.

¹⁶⁴ «[...] eu não sou a origem de mim mesmo, não tenho a minha origem em mim. (Pense-se aqui naquele conto popular russo em que um cavaleiro tem o coração fora do corpo.)

Esta responsabilidade por outrem é estruturada como um-para-o-outro, até ao um refém do outro, refém na sua própria identidade de apelado insubstituível, antes de qualquer retorno a si.», Levinas, E., *Deus, a Morte e o Tempo*, op. cit., p. 187.

acontece, nomeadamente, na *Ética a Nicómaco* de Aristóteles (Livro III), onde as acções humanas são controláveis e não podem ser postas em questão por factores externos – o agente apenas é responsável por um acto na sua condição de autodeterminado. E o mesmo se passa também em sede kantiana¹⁶⁵, onde está em questão uma *responsabilidade voluntarista*, pois a autonomia da «boa vontade» [*ein guter Wille*] constitui o *princípio supremo da moralidade*, sendo o critério desta a pureza da intenção: racionalidade, moralidade/ humanidade fazem da autonomia a pedra de toque da ética kantiana, que erige em princípio absoluto da moralidade o respeito pela universalidade e pelo humano «como fim em si mesmo»¹⁶⁶.

Mas, não sendo um predicado do «eu» e que, *incondicional*, a *responsabilidade* seja a *incondição* do *sujeito ético*, ela não é também um princípio – a *incondicionalidade da responsabilidade ética* demarca-a também da ideia de *princípio*, da *responsabilidade* como um *princípio*, defendida por exemplo por um autor como Hans Jonas¹⁶⁷. Diferentemente, para a ética meta-onto-lógica e meta-gnosio-lógica de Emmanuel Levinas a *responsabilidade* não é um *princípio* – é uma *incondição*, um *traumatismo*, uma *paixão* e uma *obsessão* em razão da sua *anarquia*, da sua *anacronia* e da sua *infinitude obsidiante*: o «eu», e já não Eu, é responsável antes de ser ou, no léxico de *Le Temps et l'Autre* (1948), antes de se hipostasiar. Falando do «des-interessamento do sujeito como descida ou elevação do Eu ao eu»¹⁶⁸, *Autrement qu'être* sublinha-o dizendo:

«É numa responsabilidade que não se justifica por nenhum compromisso prévio – é na responsabilidade por outrem – é numa situação ética – que se desenha a estrutura meta-ontológica e meta-lógica desta Anarquia, desfazendo o Logos

¹⁶⁵ «A moralidade é, pois, a relação das acções com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas. [...] A autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei [...] Pela simples análise dos conceitos da moralidade pode-se, porém, mostrar muito bem que o citado princípio da autonomia é o único princípio da moral.», Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, tr. Paulo de Quintela (Lisboa: ed.70, 1995), p. 84-86.

¹⁶⁶ Cf. Kant, *Fundamentação Metafísica dos Costumes*, op. cit., p. 82, 116.

¹⁶⁷ Jonas, Hans, *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, tr. J. Greisch (Paris: Le Cerf, 1990).

¹⁶⁸ Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 162.

onde se insere a apologia, por onde sempre a consciência se recupera e comanda. Paixão absoluta na medida em que é arrebatadora sem qualquer *a priori*. A consciência é atingida [...] independentemente do seu querer. Nestes traços reconhecemos a perseguição, a interrogação antes da interrogação e a responsabilidade para além do *logos* da resposta.»¹⁶⁹

Agora, em Levinas, na sua condição de *sujeito* (e de) *eleito*, e portanto na sua condição de tarde chegado¹⁷⁰, de *acusado* ou de apelado, não só o «eu» é, *de antemão, incondicionalmente chamado à responsabilidade* independentemente do seu querer, (*malgré lui*), do seu poder e do seu saber – declinando a *incondicionalidade* a *anarquia* e a *anacronia da responsabilidade ética* –, como é in-finitamente assediado pela *responsabilidade diante do outro pelo outro e pelos outros (terceiro/testis/terstis)*, por todos os outros que, *imediata e permanentemente* como *Autrement qu'être* bem o sublinha¹⁷¹, se revelam *já* também no rosto do próprio outro – assim declinando o carácter *hiperbólico* ou *infinito e contraditório da responsabilidade ética* – e, eles também, outros *outros*, isto é, eles também detentores da mesma alteridade e da mesma dignidade, pelo que nunca o *sujeito* logra estar à altura de uma tão incondicional e hiperbólica *responsabilidade*. Uma *responsabilidade* que Levinas filia na célebre máxima de Dostoïevski, que, no entanto, o filósofo faz questão de repensar singularmente, acrescentando-a no sentido de a precisar em termos meta-éticos: «somos todos responsáveis por tudo e por todos», advoga Levinas citando Dostoïevski, e acrescentando: e «eu antes de qualquer outro e mais do que qualquer outro»! Esta responsabilidade ética (e, portanto, meta-onto-lógica ou desinteressada e meta-gnosio-lógica) não é, pois, a responsabilidade *do* «eu» – é o próprio «eu»: é a *incondição* ou o tecido íntimo, íntimo e *unheimlich*, do «eu ético». «Ético» ou «humano» ou «justo» – um «eu» sujeito ao rosto do outro homem que, na sua insigne vulnerabilidade, plasma e exprime o «Não matarás!» bíblico, ou seja, solicita solicitude.

«Todos os atributos negativos que enunciam o para além da essência tornam-se positividade na responsabilidade – resposta

¹⁶⁹ Levinas, E., *Autrement qu'être*, op.cit., p. 130.

¹⁷⁰ «Na aproximação eu sou de antemão servidor do próximo, já atrasado e culpado deste atraso. Sou como que ordenado pelo fora – traumáticamente comandado», Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 110.

¹⁷¹ Cf. Levinas, E., *Autrement qu'être*, op.cit., p. 204.

respondendo a uma provocação não-tematizável e, assim, não-
vocação, traumatismo – respondendo, antes de qualquer
entendimento, a uma dívida contraída antes de toda a liberdade,
antes de toda a consciência, antes de todo o presente, mas
respondendo, como se o invisível passasse sem presente,
deixasse um rastro pelo próprio facto de passar sem presente.
Rastro que brilha como rosto do próximo na ambiguidade
daquele *diante de quem* [...] e daquele *por quem* respondo»¹⁷²

O que é dizer que Levinas faz corresponder à *incondicionalidade* da
responsabilidade ética – uma «*responsabilidade de refém*»¹⁷³ – a *incondição* da
«subjectividade como refém»¹⁷⁴ própria do *sujeito des-inter-essado*: o que são e
o que significam uma e outra? O que são a *incondição* e a *incondicionalidade* da
responsabilidade ética? E quais são as suas implicações no plano do mundo e das
suas instituições; por outras palavras, quais são as consequências práticas da
meta-ética da alteridade?

Marca do registo¹⁷⁵ *meta-onto-fenomeno-lógico* que timbra a ética
levinasiana na sua condição de ética da «santidade» (*kadosh*) ou da alteridade
absoluta ou separada, a *incondicionalidade* obriga *imediatamente, sem alibis e a*
cada instante, o «eu» *diante* de outrem, independentemente dos seus
particularismos ou das suas qualidades – ou seja, independentemente da sua
raça, da sua cor, do seu sexo, da sua religião, etc. A *incondicionalidade* indicia o
registo imediato (anárquico, anacrónico e surpreendente) e traumático/sofrido
da responsabilidade antes e para além da consciência, do ser ou da essência.

«É preciso que o outro seja acolhido independentemente das
suas qualidades, se deve ser acolhido como outro.», advoga
Levinas, que precisa «Se não houvesse isso, uma certa
imediatidade – reside mesmo aí a imediatidade por excelência, a
relação com o outro é a única a valer como imediata – o resto das
minhas análises perderia toda a sua força.»¹⁷⁶

¹⁷² Levinas, E., *Autrement qu'être*, op.cit., op. cit., p. 14.

¹⁷³ Cf. Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 157.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 159, 162, 163.

¹⁷⁵ Como Jacques Rolland também o sublinha, desenhando a «quase-transcendentalidade» do
pensamento levinasiano, a *incondicionalidade* «faz justiça à anarquia e à anacronia, ao pré-
original e ao imemorial que conotam o sujeito em vez do que *Autrement qu'être* chama o seu
nascimento latente. Porque anárquico e anacrónico, pré-original e, por isso, imemorial, este
sujeito não pode nunca fazer-se “ente”. (É aqui que tomam sentido as qualificações “outramente
que ser” e “anárquico” [...])», Rolland, J., «Surenchère de l'éthique» in Levinas, E., *Éthique
comme philosophie première*, op. cit., p. 52-53.

¹⁷⁶ Levinas, E., «Questions et Réponses» in *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris : Vrin, 1986), p. 129.

Por sua vez, a *incondição*¹⁷⁷ – também grafada «*in-condição*»¹⁷⁸ – significa que nem o «eu» escolhe a sua *responsabilidade* (é dito um «*persecutado*», um «*refém*»), nem está nunca à altura de plenamente lhe responder *responsavelmente*, pois, para além de passível de vir a ser incompreendida no plano da generalidade ou da comunidade, ela é também sempre excessiva. Excessiva e, por isso, obsessiva – *por isso*, isto é, por um lado, porque relação com o fora, com o exterior, com a alteridade absoluta, a obsessão é sempre anárquica¹⁷⁹; por outro lado, porque, em razão do *terceiro* (*testis, terstis*) se revelar também *imediatamente* no rosto do outro, ela é responsabilidade por tudo e por todos. Na *incondição* são destacáveis três traços fundamentais, de todo imbricados, que muito sucintamente aqui enunciamos:

1º) – *em primeiro lugar*, a *incondição* denota e significa a *passividade* – a passividade total e anárquica da obsessão¹⁸⁰, uma «passividade inassumível»¹⁸¹ – e, *ipso facto*, a *vulnerabilidade* de princípio do «eu», sintoma da sua *criaturalidade* e da sua *sujeição electiva*. Uma *criaturalidade* agora pensada em termos éticos e, portanto, em termos meta-ontológicos¹⁸².

«Pela vulnerabilidade», explicita Levinas no luminoso diálogo que, em 1975, estabelece em «Questions et Réponses» com professores da Universidade de Leyde, «tento descrever o sujeito como passividade. Se não há vulnerabilidade, se o sujeito não está já sempre na sua paciência à beira de uma dor já sem sentido, ele posiciona-se para si mesmo e, nesse caso, não está longe o

¹⁷⁷ Cf. Levinas, E., *Autrement qu'être*, op. cit., p. 140, 147, 177.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 135, 143.

¹⁷⁹ Cf. *ibid.*, p. 140.

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 140.

¹⁸¹ «Trata-se de um novo conceito da passividade – trata-se de uma passividade mais radical do que a do efeito numa série causal, de *aquém* da consciência e do saber, mas também de *aquém da* inércia das coisas repousando sobre si mesmas, como substância e opondo a sua natureza, causa material, a toda a actividade; tratar-se-ia de uma passividade referida ao *reverso do ser*, anterior ao plano ontológico onde o ser se coloca como *natureza*, referida à anterioridade ainda sem fora da criação, à anterioridade meta-física. [...] Trata-se aqui de uma passividade in-assumível, que não se nomeia a si mesma ou que não se *nomeia* senão por abuso de linguagem, pró-nome da subjetividade. O direito do ser comporta um avesso que não se pode virar.», Levinas, E., «Humanisme et an-archie» in *Humanisme de l'autre homme*, op. cit. p. 80, 82.

¹⁸² Como *Autrement qu'être* (op. cit., p. 140) faz questão de o precisar: «A ordem das coisas, à qual a filosofia ocidental permanece fiel – que é talvez a própria reificação – ignorando a passividade absoluta *aquém* da actividade e da passividade, que a ideia de criação trás. Os filósofos quiseram pensar a criação em termos de ontologia, quer dizer, em função de uma matéria pré-existente e indestrutível.»

momento em que ele é substância, o momento em que ele é orgulho, em que ele é imperialista, em que ele toma outrem como objecto. A tentativa era não apresentar a minha relação com outrem como um atributo da minha substancialidade, como um atributo da minha dureza de pessoa, mas, pelo contrário, como o facto da minha destituição, da minha deposição (no sentido em que se fala da deposição de um soberano). Só então pode vir a assumir sentido em mim uma verdadeira abnegação, uma substituição a outrem.»¹⁸³

A *passividade*, que consubstancia a *sujeição apologética*¹⁸⁴ e *electiva* do «eu» *acusado* e *refém* do outro – que, rastro da transcendência, detém a primazia na sua condição de «*premier venu*» –, para além de configurar o registo heteronómico-dissimétrico desta *sujeição* que despoja o «eu» da sua soberba e do seu imperialismo¹⁸⁵, desenha também o perfil hétero-auto-nómico da subjectividade do sujeito ético como «substituição», ou seja, como «*outro-“no”-mesmo*». Lembrando o registo meta-onto-lógico do seu idioma filosófico, Levinas salienta-o no mesmo diálogo de 1975 na Universidade de Leyde – diz:

«Sempre o outro passa antes de mim. Isto é aquilo a que eu chamei, em linguagem grega, a dissimetria da relação interpessoal. Nenhuma linha do que escrevi se aguenta de pé sem isto. E é isso a vulnerabilidade. Só um eu vulnerável pode amar o seu próximo.»¹⁸⁶

2º) – em *segundo lugar* a *incondição* significa que o «eu» nasce ou vem a si [como «si» («soi»), justamente, isto é, como «*outro-“no”-mesmo*»¹⁸⁷] a «responder», isto é, na condição de *sujeito eleito*, isto é, de chamado ou de *acusado* e, por isso, de imediatamente *obrigado* (independentemente do seu querer e antes mesmo de ser) a ter de *responder* «*eis-me-aqui*». Uma resposta responsável que constitui a sua unicidade ou a sua singularidade. Como ainda em «Questions et Réponses», o diálogo de 1975 na Universidade de Leyde, Levinas o salienta

¹⁸³ Levinas, E., « Questions et Réponses » in *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris : Vrin, 1986, p. 133.

¹⁸⁴ Como Levinas o refere em *Totalité et Infini* (p. 29), a apologia é o gesto pelo qual o eu ao mesmo tempo que se sujeita à injunção da transcendência do outro se afirma na sua unicidade de eleito. Apologia conjuga-se com eleição.

¹⁸⁵ Cf. Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 140.

¹⁸⁶ Levinas, E., « Questions et Réponses » in *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris : Vrin, 1986, p. 145.

¹⁸⁷ «O psiquismo é o Outro-no-Mesmo sem alienar o Mesmo.», Levinas, E. *Autrement qu'être*, op. cit., p. 143.

«a individuação do eu, aquilo pelo qual o eu não é simplesmente um ser idêntico, uma substância qualquer, mas aquilo pelo qual ele é *ipseidade*, aquilo pelo qual ele é único, sem retirar a sua unicidade de nenhuma qualidade exclusiva, é o facto de ser designado ou intimado ou eleito para se substituir sem poder furtar-se. Por esta intimação incontornável, ao “Eu” em geral, ao conceito, arranca-se aquele que responde na primeira pessoa – eu, ou mesmo de antemão no acusativo: “eis-me aqui”»¹⁸⁸.

E, referindo que nunca o «eu» se encontra no nominativo, mas *já sempre* no acusativo, e, portanto, que o registo autonómico, económico ou *inter-essado* da subjectividade de um sujeito supostamente soberano, uno ou próprio, é uma ficção e uma arrogância, Levinas reitera em *Autrement qu'être*

«A subjectividade do sujeito é a responsabilidade ou o ser-em-questão à guisa de exposição total à ofensa [...] Responsabilidade anterior ao diálogo, à troca de perguntas e de respostas, à tematização do Dito que se sobrepõe ao meu ser posto em questão pelo outro na proximidade [...] Na responsabilidade por Outrem, a subjectividade não é senão esta passividade ilimitada de um acusativo que não é o resultado de uma declinação que ele teria sofrido a partir do nominativo. [...] Tudo está de antemão no acusativo – condição excepcional ou in-condição do si [*soi*], significação do pronome *Se*, do qual as nossas gramáticas latinas “ignoram” o nominativo.»¹⁸⁹

3º) – *em terceiro lugar a incondição* significa que nunca o «eu» está à altura de uma tal *responsabilidade ética* ou hiper-ética que, *anárquica, anacrónica*, imotivada, indeclinável e imediata, se revela também imediatamente *infinita e contraditória* (Levinas) ou *aporética*¹⁹⁰ (Derrida). E nunca o «eu» está à altura da sua *responsabilidade*, que é sempre desigual a si mesma, *por um lado*, porque finito se vê, a *cada instante*, obrigado a responder, quer pelo outro e pela própria responsabilidade do outro, quer ainda pelos outros (*terstis/testis*) que, *imediata e permanentemente*, se revelam no próprio rosto do outro e que,

¹⁸⁸ Levinas, E., «Questions et Réponses» in *De Dieu qui vient à l'idée*, *op.cit.* p. 146.

¹⁸⁹ Levinas, E., *Autrement qu'être*, *op.cit.*, p. 142-143.

¹⁹⁰ «Responder pela responsabilidade, e pelo que a liga e a obriga à justiça, é pensar a responsabilidade formulando e formalizando a sua possibilidade, tanto quanto a aporia. Responsabilidade ética (quer dizer também jurídica e política) que se expõe não somente naquilo a que se chama vida ou existência, mas também na tarefa de deciframento, de leitura e de escrita.», Derrida, J., «"Justices"» in *Appels de Jacques Derrida*, s/d D. Cohen-Levinas e G. Michaud (Paris: Hermann, 2014) 60-61.

igualmente outros *outros*, isto é, com a mesma dignidade, reclamam a mesma atenção e a mesma responsabilidade¹⁹¹.

«A partir da responsabilidade sempre mais antiga do que o *conatus* da substância, mais antiga do que o começo e o princípio, a partir do an-árquico, o eu regressado a si, responsável por Outrem – isto é, refém de todos – isto é, substituído a todos pela sua própria não permutabilidade – refém de todos os outros que, precisamente *outros*, não pertencem ao mesmo gênero do que o eu, uma vez que eu sou responsável por eles sem me preocupar com a sua responsabilidade em relação a mim, porque, mesmo dela, eu sou, no fim de contas e desde o início, responsável – o eu, eu, eu sou homem suportando o universo.»¹⁹²

Responsável pelo outro e pelos outros¹⁹³, o «eu» *des-inter-essado*, *ético*, *justo* ou, enfim, *humano*, isto é, o «eu» como «si», como «*sub-jectum*», está sob o peso do universo» pelo qual tem de responder responsavelmente:

«Aqui,», diz Levinas em *Autrement qu'être*, «estamos a tentar dizer a incondição do sujeito, a qual não tem o estatuto de um princípio. Uma condição que confere um sentido ao próprio ser e acolhe a sua gravidade: é como repousando sobre um Si, *suportando* todo o ser, que o ser se reúne em unidade do universo e a *essência* em acontecimento. O Si é *Sub-jectum*: está sob o peso do universo – é responsável por tudo. A unidade do universo é [...] o que me incumbe, o que me diz respeito e me olha, me acusa, é a minha tarefa.»¹⁹⁴

Por outro lado, nunca o «eu» está também à altura da sua *responsabilidade*, porque, enquanto incondição do «eu», a *responsabilidade* exige e desenha dois movimentos contraditórios: exige, *por um lado*, que se responda por si-mesmo, enquanto insubstituível em in-finita substituição¹⁹⁵, pelo que se faz, isto é, exige que se responda em geral e diante do geral e/ou do

¹⁹¹ Para esta questão do «terceiro» [«*testis*»/«*terstis*»], veja-se Bernardo, F., «The Tragic Imbroglia of the Other and Others» *Lévinas and the Question of Justice. Philos Int J* 2021, 4(2): 000181.

¹⁹² Levinas, E., «Humanisme et An-archie» in *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*, p. 90-91.

¹⁹³ «Aquilo a que chamo responsabilidade pelos outros, ou amor sem concupiscência, o eu só pode encontrar a sua exigência em si mesmo; é no seu “eis-me aqui” de *eu*, na sua unicidade não permutável de escolhido. É originalmente sem reciprocidade, que correria o risco de comprometer a sua gratuidade ou graça, ou caridade incondicional.», Levinas, E., «L'autre, Utopie et Justice» in *Entre Nous*, *op. cit.* p. 259

¹⁹⁴ Levinas, E., *Autrement qu'être*, *op.cit.*, p. 147.

¹⁹⁵ «[...] numa recorrência em que a expulsão de si para fora de si é a substituição pelo outro – o que propriamente significaria o si esvaziando-se de si mesmo? Recorrência que seria o último segredo da incarnação do sujeito – anterior a toda a reflexão, a toda a “apercepção”, de alguém de toda a posição, endividamento *anterior a todo empréstimo*, não assumido, anárquico, subjectividade de uma passividade sem fundo», *ibid.*, p. 141.

instituído; e, *por outro lado*, exige a singularidade absoluta, como que a não-resposta, a separação, o silêncio e o segredo; ou seja, exige o corte com o geral e/ou com o instituído, assim lavrando o ímpeto da insolência, da resistência e/ou da dissidência que a anima. Um ímpeto que, revelando o registo meta-social e meta-político e, enquanto tal, hiper-político da responsabilidade ética – de acordo com o famoso «Politique après!» (1979)¹⁹⁶ –, constitui um apelo ao repensar, ao re-elaborar¹⁹⁷ e ao vigiar do político e, em geral, das instituições – é a «extravagante hipótese»¹⁹⁸ de Levinas no tocante à origem do Estado¹⁹⁹ e, latamente, do instituído e segundo a qual o *bem* chegaria ao ser, que afectaria, inspiraria e estruturaria; e é também a dimensão *praxística* da ética levinasiana que assim se insinua, insinuando as suas implicações no domínio do instituído.

É o que, no essencial, a «*incondição*» quer significar – que, alheia ao princípio, à norma e ao programa, a *responsabilidade* é sempre excessiva relativamente ao poder de responder do «eu» no seu estatuto de «*eis-me aqui*»²⁰⁰ («*hinnení*») ou de «*si mesmo*» (*subjectum*). O *impoder* é a lei desta *responsabilidade incondicionalmente* obrigada ao impossível – obrigada a, *a cada instante* (na sua fissilidade, o instante é a sua temporalidade! A temporalidade que a solicita e que a data), fazer o impossível. *E a fazer o impossível relativamente a tudo e a todos!* Daí a *responsabilidade absoluta* se conjugar também com *culpabilidade absoluta sem falta*.

«O eu como eu é o eu que se evade do seu conceito. E é a esta situação que eu chamei vulnerabilidade, a culpabilidade absoluta, ou antes a responsabilidade absoluta.»²⁰¹

¹⁹⁶ Cf. Levinas, E., «Politique après!» in *À l'heure des nations*, op. cit., p. 223 ss.

¹⁹⁷ «A acção política dos dias que correm começa numa eterna meia-noite – remonta a um contacto nocturno do absoluto.», Levinas, E., *Les Imprévus de l'histoire*, op. cit., p. 193.

¹⁹⁸ Cf. Abensour, Miguel, «L'extravagante hypothèse» in Rue Descartes / 19, *Emmanuel Levinas*, PUF, 1998, p. 55-84.

¹⁹⁹ «Não é assim sem importância saber se o Estado igualitário e justo, em que o homem se realiza (e que se trata de instituir e, sobretudo, de manter) procede de uma guerra de todos contra todos ou da responsabilidade irreduzível de um por todos e se ele pode passar sem amizades e rostos.», Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 203.

²⁰⁰ «A palavra Eu significa eis-me aqui, respondendo por tudo e por todos.», ibid., p. 145.

²⁰¹ Levinas, E., «Questions et Réponses» in *Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 135.

De notar finalmente também ainda que, na sua condição de *ethos* da *subjectividade do sujeito ético-metafísico*, justo ou humano, a *responsabilidade ética* é também para Levinas o nome severo do «*amor*» – do «amor sem Eros», do «amor sem concupiscência», da «misericórdia», da «*bondade*» ou da «*caridade*»:

«Aquilo a que chamo responsabilidade pelos outros, ou amor sem concupiscência, o eu só pode encontrar a sua exigência em si mesmo; é no seu “eis-me aqui” de *eu*, na sua unicidade não permutável de escolhido. É originalmente sem reciprocidade, a qual correria o risco de comprometer a sua gratuidade ou graça, ou caridade incondicional.»²⁰²

Coda – A responsabilidade ética – «um ideal que supõe a humanidade do homem»²⁰³

«un philosophe autrement»
E. Levinas, *A l'heure des Nations*, p.208

Como o poeta, não é Emmanuel Levinas, o filósofo do «*autrement qu'être*», «um abridor de amanhecer»²⁰⁴ (cf. Manuel de Barros)? Convidando-nos ao cultivo da «juventude pré-original», da «juventude absoluta», não nos apela Levinas a in-finitamente sermos *abridores de amanheceres*? Com efeito, volvidos 50 anos sobre a enunciação desta responsabilidade e do apelo levinasiano a esta responsabilidade – uma responsabilidade *pelo* outro e *pelos* outros, isto é, por tudo e por todos, *uma responsabilidade* (que *nós* nos permitimos pensar) como *uma responsabilidade (de cada instante) pela vida em todas as suas nuances e configurações, e não apenas pela vida humana* –, quem ousará dizer que, no vazio e na barbárie crescente do nosso mundo, ela não é a urgência das urgências? Quem ousará proclamar que este *pensamento de uma responsabilidade* a reactivar e a vivificar *a cada instante*, que Emmanuel Levinas

²⁰² Levinas, E., «L'autre, Utopie et Justice» in *Entre Nous*, op. cit. p. 259.

²⁰³ Levinas, E., *L' Au-delà du verset*, op.cit., p.106.

²⁰⁴ Manuel de Barros, *Livro sobre nada*, p.7.

Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl, (1930), Vrin, Paris, 1994 ;

De l'Évasion, (1935), Fata Morgana, Montpellier, 1982 ;

De l'Existence à l'Existant, (1947), Vrin, Paris, 1990 ;

Le Temps et l'Autre, (1948), Quadrigue/PUF, Paris, 1983 ;

En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger, (1949), Vrin, Paris, 1988 ;

Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité, (1961), Kluwer Academic, Paris, 1990 ;

Totalité et Infini (Paris : Librairie Générale Française, 1998).

Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme, (1963), Albin Michel, Paris, 1976 ;

Quatre Lectures Talmudiques, (1968), Minuit, Paris, 1968 ;

Humanisme de l'Autre Homme, (1973), Fata Morgana, Montpellier, 1972 ;

Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence, (1974) Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988 ;

Sur Maurice Blanchot, (1975), Fata Morgana, Montpellier, 1975 ;

Noms Propres, (1975), Fata Morgana, Montpellier, 1976 ;

Du Sacré au Saint. Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques, (1977), Minuit, Paris, 1977 ;

L'Au-delà du Verset. Lectures et Discours Talmudiques, (1982) Minuit, Paris, 1982 ;

De Dieu qui vient à l'Idée, (1982), Vrin, Paris, 1986 ;

Éthique et Infini, (1982), Fayard, Paris, 1982 ;

Ética e Infinito (Lisboa : Ed. 70, 1988) ;

Transcendance et Intelligibilité, (1983), Labor & Fides, Genève, 1996 ;

Hors Sujet, (1987), Fata Morgana, Montpellier, 1987 ;

Levinas in F. Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?* (Lyon: La Manufacture, 1987);

À l'Heure des Nations, (1988), Minuit, Paris, 1988 ;

Autrement que Savoir (1988), Ed. Osiris, Paris, 1988 ;

De l'Oblitération, (1990), Ed. de la Différence, Paris, 1990 ;

La Mort et le Temps, (1991), ed. L'Herne, Paris, 1991 ;

Entre-Nous. Essais sur le Penser à l'Autre, (1991), Grasset & Fasquelle, Paris, 1991 ;

Dieu, la Mort et le Temps, (1993), Grasset, Paris, 1993 ;

Deus, a Morte e o Tempo (Coimbra : Almedina, 2003) ;

Les Imprévus de l'Histoire, (1994), Fata Morgana, Montpellier, 1994 ;

Liberté et Commandement, (1994), Fata Morgana, Montpellier, 1994 ;

Altérité et Transcendance, (1998), Fata Morgana, Montpellier, 1995 ;

- _____*Nouvelles Lectures Talmudiques*, (1996), Minuit, Paris, 1996
_____*Quelques réflexions sur la Philosophie de l'Hitlérisme*, (1997), Payot & Rivages, Paris, 1997 ;
_____*Éthique comme Philosophie Première*, (1998), Payot & Rivages, Paris, 1998 ;
_____*«Entretien» - «Le bon plaisir de P. Ricœur» in Levinas. Philosophe et Pédagogue* (Paris: Nadir, 1998)
_____*Entretiens avec Emmanuel Levinas (1902 – 1994)* Saint-Cheron, Michäel de, (Paris : Librairie Générale Française, biblio/essais, 2006) ;
_____*Œuvres 1. Carnets de Captivité et autres inédits*, Grasset & Fasquelle/IMEC, Paris, 2009 ;
_____*Œuvres 2. Parole et Silence et autres Conférences inédites*, Grasset & Fasquelle/IMEC, Paris, 2009 ;
_____*Œuvres 3. Eros, Littérature et Philosophie, Inédites*, Grasset & Fasquelle/IMEC, Paris, 2013 ;
_____*Emmanuel Levinas. Être juif*, Rivages, Paris, 2015

Bibliografia geral

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, tr. A. Caeiro (Livro III) (Lisboa: Quetzal ed., 2004)
Abensour, M., «L'extravagante hypothèse» in Rue Descartes /19, *Emmanuel Levinas*, PUF, 1998, p. 55-84.
Abensour, Miguel, *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain* (Paris : Hermann, 2012).
Abensour, Miguel, *Levinas* (Paris: Sens & Tonka, 2021).
Bailhache, G., *Le Sujet chez Emmanuel Levinas* (Paris: PUF, 1994).
Bernardo, Fernanda, *Levinas Refém* (Coimbra: Palimage, 2012).
Bernardo, F., «The Tragic Imbroglia of the Other and Others» *Lévinas and the Question of Justice. Philos Int J* 2021, 4(2): 000181.
Colectivo, s/d C. Chalier e M. Abensour, *Cahier de l'Herne, Emmanuel Levinas* (Paris : l'Herne, 1991).
Colectivo, s/d J. Rolland, *Les cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Levinas*, nº 3 (Lagrasse : Verdier, 1984).
Colectivo, s/d F. Wybrands, *Exercices de la patience : Levinas*, nº 1 (Paris : Obsidiane, 1980).
Colectivo, s/d François Laruelle, *Textes pour Emmanuel Levinas* (Paris : Jean Michel Place, 1980).
Colectivo, s/d J. C. Aeschlimann, *Répondre d'autrui Emmanuel Levinas* (Neuchâtel : La Baconnière, 1989).
Colectivo, s/d J. Greisch e J. Rolland, *L'éthique comme philosophie première* (Paris : Cerf, 1993).
Colectivo, s/d G. Petitdemange, J. Rolland, *Autrement que savoir* (Paris : Osiris, 1987).
Colectivo, *Sur Emmanuel Levinas, Études Phénoménologiques* (Louvain-la Neuve : Ousia, 1980).
Colectivo, s/d Richard Cohen, *Face to face with Levinas* (New York: State University of New York, 1986).
Colectivo, *Emmanuel Levinas, Rue Descartes*, nº 19 (Paris: PUF/CIPh, 1998).
Colectivo, *Emmanuel Levinas. Un compromiso com la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad* (Barcelona: Proyecto A Ed. Kings Tree, 1981).
Colectivo, *Face to Face with Levinas*, s/d Richard Kearney (Albany: State University of New York Press, 1986).
Colectivo, s/d Alain David, dossier *Emmanuel Levinas, Magazine Littéraire* nº 419, Avril 2003.

- Colectivo, *Emmanuel Levinas. Positivité et Transcendance* (Paris : PUF, 2000.)
- Colectivo, *Emmanuel Levinas. Une philosophie de l'évasion*, *Revue Cités*, nr. 25/2006.
- Colectivo, *Derrida, L'événement Déconstruction, Les temps modernes*, 67 année, Juillet/Octobre 2012, n. 669/670.
- Colectivo, *Levinas. Philosophe et Pédagogue* (Paris : Nadir, 1998).
- Derrida, Jacques, *Dar a Morte*, tr. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2014).
- J. Derrida, « Violence et Métaphysique » in *L'écriture et la différence* (Paris : Seuil, 1967).
- J. Derrida, *À Dieu, à Emmanuel Levinas* (Paris : Galilée, 1997).
- J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre* (Paris : Galilée, 1987).
- J. Derrida, *Points de Suspension* (Paris: Galilée, 1992).
- J. Derrida, *Hospitalité, II, Séminaire (1996-1997)* (Paris: Seuil, 2022).
- J. Derrida, «Hospitality, Justice and Responsibility» in *Questioning Ethics. Contemporary debates in Philosophy* (London/NY: Routledge, 1999).
- Jonas, Hans, *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, tr. J. Greisch (Paris: Le Cerf, 1990).
- Leroux, Georges, *Hospitalité et Substitution* (Montréal: Presses Universitaires de Montréal, 2020).
- Kant, I. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. Victor Delbos (Paris: Delagrave, 1964).
- I. Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tr. Paulo Quintela (Lisboa: ed. 70, 1995).
- I. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, bilingue, trad. J. Gibelin (Paris : Vrin, 1984).
- I. Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos*, tr. Artur Morão (Lisboa: Ed. 70, 1995).
- I. Kant, *Critique de la raison pure pratique*, tr. F. Picavet (Paris : PUF, 1965).
- I. Kant, *Crítica da Razão Prática*, tr. Artur Morão (Lisboa: Ed. 70, 1994).
- Rodolphe Calin e François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Levinas*, (Paris: Ellipses, 2002).
- Malka, Salomon, *Emmanuel Levinas. La Vie et la Trace* (Paris: J-C Lattès, 2002).
- Weber, Elizabeth, *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Levinas Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Wien : Passagen Verlag, 1990).

O MESMO E O OUTRO: CRÍTICA HISTÓRICO-FILOSÓFICA AO SUJEITO DA RAZÃO-PODER

Marcelo L. Pelizzoli*

“Saber é poder”.
F. Bacon.

*“A história do saber no ocidente caracteriza-se pela
assimilação do Outro pelo Mesmo”.*
E. Levinas.

Introdução

Trata-se de apresentar aspectos da racionalidade/cultura ocidental como figura de conquista e hegemonia, no processo de *afirmação e identificação* do sujeito (ego); tal se daria como domínio, poder, “a-preensão” do Outro (diferente e estranho), ou seja, daquilo que chamo de “figuras da alteridade”: Natureza, inconsciente, Deus (deuses), mulher, corpo (e sexualidade), bebê, escravo, comunidades primevas e vencidas, entre outros. Faremos uma análise livre, a fim de suscitar reflexões sobre motivação predominante de tal racionalidade vigente, ligando-a ao modelo de sujeito emancipado do ocidente até o capitalismo, e o que isso tem a ver com consequências éticas. Isto é uma operação didática simplificadora para que se compreenda melhor um dos vetores sutis da violência – simbólica em especial.

Partamos primeiramente de um problema ético crucial: *como compreender e lidar com o domínio do Mesmo* (elite, a raça, pensamento único, hegemonia de poder e Mercado...) *sobre o Outro* (não-eu, outra etnia, desigual, excluído...)? Por que nossa racionalidade e nossa ciência avançada não tem conseguido diminuir este problema crucial satisfatoriamente? *Por que tanta dificuldade em reconhecer, respeitar e conviver com o Outro, o diferente, ou o*

* Prof. Titular da UFPE. Pós-doutor em Bioética pela PUCRS. Coord. do Espaço de Diálogo e Restauração (www.ufpe.br/edr). (Texto retrabalhado, originalmente escrito para aulas – FURG, 1995).

alternativo? Notadamente, é um problema de fundo das nossas sociedades, e que se liga à questão da mentalidade e assunção cultural (mesmo que inconsciente) da exclusão e violência.

Por mais conscientizados que sejamos, vivemos marcados pela filosofia - há muito encarnada - da *normose*, da busca e promoção do conquistador (Ego) ou “raça” ou nação, pela força/poder, numa busca de segurança enclausurada, alavancada atualmente pela tecnologia e pelo Mercado nas sociedades da *cultura de massa*. É preciso pensar, de algum modo, as raízes e as disposições filosóficas desta *forma mentis*, partindo da reflexão sobre a construção da subjetividade, em sua afirmação e mentalidade subjacente, no seu ideal de ego e de sujeito, na base de seus condicionamentos sociais/coletivos e de suas rupturas (crises).

A questão anterior nos remete ao “pressuposto da igualdade” (“egomorfismo” - dar forma egoica ao mundo, o que gera uma incapacidade de ver e aceitar o Outro); por conseguinte, podemos retornar a aspectos antropológicos de caráter psicossociais etnológicos de tempos primitivos, pincelando algo de nossa grande história esquecida, que sempre tem algo a nos dizer, pois vive em nós sob aspectos adormecidos. Para isto, um olhar antropológico, inspirações como a da Escola de Frankfurt, as análises antropológicas de C. G. Jung e Ronan, são aqui consideráveis, mas como conjunção à ética da alteridade de Levinas.

Dos antecedentes da autonomia do sujeito no ocidente grego

O anseio fundamental do pensamento afirmado no *Logos* greco-ocidental se vinculou, desde seus primórdios helênicos, ao contexto de adaptação humana, mas também apontou para o domínio da Natureza pelo conhecimento, seja filosófico, matemático, e posteriormente técnico; trata-se já ali do controle do ambiente e das forças com as quais o humano interage enquanto *um* ser entre os seres. O natural, o “irracional”, é aí *desafio*; uma realidade gigantesca a ser harmonizada ou superada, por um ente que começa a se conceber como um pouco mais do que um elemento da terra ou um animal no habitat. A motivação da busca, apontou já a penetração no âmago da vida, no “á-tomo”, por meio do intelecto, descobrindo – como diziam os gregos - a *arché* de todas as coisas, o

segredo fundamental, a causa, a chave-mestra.

É interessante observar que, ainda antes da Filosofia e até do Mito organizado, a considerar períodos de tempo chamados “mágicos”, comunidades humanas colocavam-se como uma comunidade entre outras não-humanas, e não acima delas. O homem não cogitava dominar o mundo, pois via-se como um fragmento deste; a sua consideração zoológica não remeteria primordialmente ao *homo sapiens sapiens* (cuja idade varia entre 250 a 270 mil anos a.C.), mas “no elefante como ser mais elevado, seguindo-se o leão etc... e por fim o homem e os seres inferiores”¹.

Importante notar que somos frutos hoje de um grande processo evolutivo em que vão se moldando ordens de realidade e organização pretensamente fixas, e regularidades de comportamentos que servem de polo estabilizador diante do inelutável e inexorável destino arbitrário do grandioso (e tenebroso) *meio natural*. Lembremos que em mais de 99 % de nossa história “éramos” como apenas parte da natureza, seguindo um ritmo semelhante ao de outros animais, no ecossistema e adaptação dentro dos habitats. Pela etnologia, observamos nesta história uma considerável indistinção entre realidade interior e exterior; custa muito historicamente a despontar a diferenciação entre “eu” e natureza (“*não-eu*”). Esta posterior delimitação, que conformará um modelo de *individualidade*, será o grande feito (da natureza *humana*) - a *separação*, a diferenciação, o início da *autonomia* do homem. E esta separação será uma grande e dolorosa tarefa - sinônimo de luta - para um ser que se dota de certa *liberdade* e passa a necessitar cada vez mais de instrumentos, *techne*, e também de poder para *transformar* o meio natural em mundo à sua forma, medida e inteligência.

É o longo processo de saída do ventre da natureza que constitui a luta de nossas comunidades primevas. O próprio feto busca cortar o cordão umbilical, e ele não o faz senão ao longo de toda uma história social, de trabalho e de organização civilizatória; *história de relacionamentos* em que as potências e fenômenos começam a ser perscrutados, *nomeados*, recebendo as primeiras conceituações míticas e depois filosóficas, como seres e forças primeiro sobrenaturais, como entidades maiores que presidem um “Cosmo” (universo,

¹ JUNG, C. *Civilização em transição*. RJ: Vozes, 1993. p. 68.

ordem...). O homem se relaciona com os fenômenos, interage com eles, e vai intensificando a percepção e a experiência, e assim, assimilando que a sua sobrevivência depende do comportamento do mundo natural, e que é preciso, de uma forma ou de outra, relacionar-se bem com ele, seja harmonizando-se (lembramos que os gregos tinham muito forte ainda a noção de harmonia da Pólis com o Cosmos), seja dominando-o. Tal domínio é, ao mesmo tempo, a sua expulsão do paraíso e o grande processo de *desenraizamento* do humano (*humus*), que tem seu marco na revolução do Neolítico², e depois de forma avassaladora na Revolução Científica e Industrial.

No decurso de uma longa história de trabalho, de acumulação de experiências e práticas técnicas constantes, da afirmação das primeiras civilizações urbanas, do aparecimento de formas rudimentares de “tecnologia e ciência”, do manejo diferenciado dos utensílios em especial com a era dos metais, o homem vai aprimorando a interação e engenharia com o meio, em direção ao nosso tempo. “Ele sente que há alguma conexão entre o homem e o mundo que o cerca, algum entendimento primitivo de que, conhecido o procedimento correto, o homem pode controlar as forças da natureza e colocá-las a seu serviço”³.

Na gradual expulsão do “estado natural”, umbilical ligação com a terra, temos o nascimento do homem do *neolítico*, período da primeira grande revolução na humanidade, que acompanha a afirmação da subjetividade potencializada patriarcal, aprimorada na interação entre espírito bélico, *techne* e *logos*; o *animal racional* em processo de ser⁴, embatendo-se à realidade tomada como objetos separados e não mais como seres inseridos organicamente, num cenário perceptivo que vai diminuir a *intuição*, *as sensações*, *os sentimentos*, e aumentar a razão e a técnica objetificadora. Tal força de afirmação do ente humano como identidade fixada, em conjunção ao potencial do homem guerreiro e nos impérios, começará a preencher o sentido da subjetividade, do si mesmo do humano. Ou seja, falamos aqui do aporte do que aparecerá mais tarde no Ocidente: *ser eu (ego) é possuir (ter) o Outro, dominar, impor a visão imperante*

² Ver: GIMBUTAS, M. *Kurgan Culture*. Institute for the Study of Man, 2007.

³ RONAN, Colin A. *História ilustrada da ciência*. RJ: Zahar, 1987. p. 12.

⁴ *Ter-ser-em-seu-poder*, como diz Susin. Cf. SUSIN, Luis C. *O Homem messiânico*. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984.

e patriarcal elevando-se, com ela, à hegemonização e, depois, “universalidade ontológica” (“o meu ser racional, que deve valer para todos”).

Por conseguinte, não temos apenas um processo evolutivo positivo do menos (selvagem) para o mais (civilizado), determinado pelo aparecimento de tecnologias e do “progresso”: corre paralelo aí um desenvolvimento “evolutivo” do ego; uma assimilação que tenta controlar os “conteúdos inconscientes” pela consciência/controle, “metabolização” de fatos psicossociais e naturais no palco que é a *mente* humana. Mas a questão agora será: *isto foi acompanhado de uma evolução ética e espiritual suficiente que dê conta de tão grande autoafirmação?*

Diferentemente, por exemplo, da sabedoria e *modus vivendi* anterior, de tantos e tantos povos indígenas, ocidentais ou orientais, comunidades primevas e nativas, a matriz greco-ocidental da Antiguidade dá um passo arrojado. O passo maior nesta síntese diz respeito a uma potente “correlação racional de experiências”, em direção a esquemas para explicar os fenômenos naturais de forma conceitual, analítica (e depois científica), abstraindo o real comum vivido, deduzindo e postulando, com uma lógica peculiar de inferências. Neste sentido, e o ocidente grego é caso *sui generis*, vai-se suprimindo as abordagens culturais/naturais pautadas no ritmo congênito do instinto natural/ambiental/corpóreo, para além da intuição imediata e contemplativa e de uma vivência que visava mais a harmonia com o Cosmo, que visava adaptar parte e todo, aos seus sistemas de pertença (familiar, social, cultural, ambiental, ancestral...).

Mais tarde (com a segunda grande revolução da humanidade: Científica) isto comporá a base para se começar a erigir causas redutoras materiais e “físicas” - leis fixas - ou seja, com conceitos e postulados científicos objetificadores, que separam, diferenciam e referenciam o saber dentro do cânone epistemológico moderno. Esta síntese tem seu destino selado com o *cartesianismo* e a física newtoniana (século XVII), onde temos uma leitura matemática, mecanicista e acabada de um princípio de realidade, com a perda das outras formas de sensibilidade e de relação/compreensão (ética, estética, espiritual, complexidade, sabedorias primevas).

A modernidade, em especial, precisou racionalizar e “dessacralizar a natureza para poder dominá-la”. Enquanto que comunidades e culturas primevas

caminhavam em direção a uma “sabedoria” integrativa, intuição e harmonização com a vida – com a “alma da Natureza”, mas não desenvolvendo uma ciência objetificadora – o homem civilizado do Ocidente, ao contrário, “procura dominar a natureza e coloca todo seu esforço na descoberta das causas naturais que podem lhe oferecer a chave do laboratório secreto da natureza. Por isso que a ideia de poderes arbitrários lhe repugna ao extremo, pois nela, pressente, afinal, que esta tentativa de dominar é de todo inútil”⁵. É o *habitus* motivacional constitutivo da Razão ocidental, este modelo de relação - forma de interação com a Natureza, com o outro, ação do Mesmo sobre o Outro – que estamos a (re)pensar cada vez mais, nosso modo de conceber os princípios fundamentais de relação com a existência nas sociedades contemporâneas. As conquistas da nossa “evolução” pela cultura material e científica no ocidente são inegáveis; mas o que está a pesar sobre o mundo é seu aspecto autodestrutivo, seu lado sombrio que habita a própria Razão como dominação técnica, como mostraram Adorno e Horkheimer em *Dialética do esclarecimento*, ou como M. Heidegger, H-G. Gadamer e H. Jonas elaboram no esquecimento do ser e objetificação nas sociedades tecnológicas. Voltemo-nos um pouco sobre a filosofia grega antiga como uma metáfora deste desenvolvimento motivacional.

Dos pré-socráticos e da Filosofia

Uma questão central já do início do pensamento greco-ocidental remete-nos à dicotomia do *Ser X não-ser*; a percepção racional com sua certeza *versus* o desconhecido inalcançável. Começa a observação racional da natureza no sentido de captar seus mistérios: por que há mutação? Quais as causas das transformações? E assim surge a pergunta pelo que *permanece*, como essência (ser, é). Como é possível ter acesso a esta magnitude? Aquilo que não pode ser conhecido restará como não-ser, sem sentido, fora do sistema de compreensão.

No nível *social* podemos espelhar comparando o Ser com o ser grego, o que é, o que tem cidadania; já o que *não-é* refere-se ao que não existe como ser entendido como cidadão, ou seja, o estrangeiro, o *bárbaro*, estranho e não

⁵ JUNG, C. G. *Civilização em transição*. RJ: Vozes, 1993. p. 68.

“civilizado” (também as mulheres, as crianças e os escravos eram subjugados e de escalão inferior). Isto não é apenas passado. Ainda hoje nos estruturamos a partir de um polo e prisma dominante de orientação, de uma cosmovisão de *classe*, como se a realidade fosse aquela que a nossa família, nível social ou cultura local nos apresenta, quase sempre determinada por informações trazidas pelo modo do poder hegemônico de conduzir a civilização.

Assim, é preciso remexer a nossa história cultural de forma crítica, para contá-la diferentemente, mesmo que isto nos cause desconforto. Como exemplo:

Era uma vez..., numa determinada mudança crucial do homem, no neolítico, em que o modelo de vida, cultural, econômico, começara a mudar significativamente, surgem sujeitos - homens (tendo ócio e condições materiais para tanto) - ocuparam-se em olhar a vida diferentemente da forma “mítica” inicial, e percebem-se podendo ser como ou mais do que certas potências (fenômenos naturais, deuses...). Queriam ultrapassar o Não-ser, o Caos grandioso, a Natureza tremenda que lhes envolvia e "dominava". No íntimo destes primevos, habitava uma realidade temerosa, vislumbrada por uma primeira e nascente consciência que começa a separar-se e afirmar-se como tal, e como ser pensante, como eu, como conceito (agarrando o real). Há uma luta de arrancamento do natural, que forjará a afirmação do *domine*, com seu *dominium*; sujeito como autonomia, como posse objetiva de si, como o “ser-eu” e/ou aglutinação dos seres que se descreverão a partir da fixação do eu. Surgem filosofias que, originalmente, "nascem com o espanto", com o medo, a necessidade de dar sentido, de situar-se na grandeza da realidade. Os primeiros filósofos percebem prontamente a mudança, o movimento e as transformações contínuas da natureza e seus fenômenos em sua metamorfose implacável. Mas a identidade e a ordem demandam algo fixo, que se repete e continua, que assegura um esquema de inteligibilidade que caiba na finitude de um pensamento, *definições*. Como poderá emergir do Caos inicial um mundo ordenado? É preciso, então, captar estes fenômenos que nos espantam, penetrar-lhes o âmago (*intelleger*), é preciso uma separação radical que se sobrepõe à Natureza.

Para lá da multiplicidade e da confusão aparente do universo a nossa volta, deve existir uma estabilidade fundamental que o intelecto pode descobrir. Os componentes materiais, sensíveis, do mundo, estão em constante fluxo de

decadência e de renovação, são mutáveis e incompreensíveis; já o elemento permanente e compreensível se baseia em sua estrutura ou forma e deve ser fixo. “Parece existir uma tendência profundamente enraizada no espírito humano para buscar (...) algo que persista através da mudança. Quem explica deseja descobrir que aquilo que é novo sempre existiu. Daí a busca de uma identidade subjacente, de uma matéria persistente, de uma substância que explica toda mudança”⁶.

Para isto, é preciso encontrar o fundamento, o poder e princípio - *arché* - que está por trás da mutação; a *sub-stância* (“o que está por baixo”) da existência. Os pré-socráticos percebem e reconhecem que há o devir (o vir-a-ser) e sobre ele se debruçam; reconhecem, e logo conceituam, aquilo que não tem limites e é infinito - o *apeiron* (o qual, mais tarde, só terá sentido e valor no âmbito da abstração, da razão que domina, do conceito que envolve, para além de qualquer realidade intuitiva, contemplativa, mística). Percebem também um Caos e vazio, mas os quais deverão ser logo preenchidos e superados. Para isto teremos um *Cosmos*, realidade ordenada, segundo leis inteligíveis a todo custo e manejáveis cada vez mais com o desenvolvimento da *Episteme* e da *Techne*.

Por conseguinte, tem-se aqui, subjacente, certa orientação no pensamento greco-ocidental que vai florescer depois em outro vetor: (*O Mesmo*): *penetrar* -> *fixar* --> *dominar* (*o Outro*). A filosofia é, sem dúvida, fruto da cultura grega em expansão, e a sua contribuição dominante e determinante para o Ocidente. “Todo povo desenvolve certas concepções sobre a alma, a origem do mundo a partir do Caos, sobre os ciclos cósmicos e da natureza, sobre a unidade do universo”⁷. Não obstante, a peculiaridade que se instaura na Grécia é o tipo de “comportamento humano mais acentuadamente racional”⁸ e que, na medida em que se desenvolve neste percurso, traz um progresso técnico unilinear e vertiginoso, que hipertrofia num prisma unilateral outras sabedorias e vivências humanas. Os gregos não se limitaram diante da vida a uma atividade prática para o cotidiano, ou a um comportamento “espiritual” (evolução de uma integração psíquica), místico ou contemplativo. Apelaram a níveis essencialmente intelectuais, impondo imperativa “autonomia do comportamento racional” frente

⁶ STEBBING, apud RONAN, Colin A. *História ilustrada da ciência*. RJ: Zahar, 1987.

⁷ BORHEIM, Gerd (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. SP: Ed. Cultrix, 1967. p. 8.

⁸ BORHEIM, Gerd (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. SP: Ed. Cultrix, 1967. p. 8.

às condições da sabedoria primeva. Nietzsche é sintomático ao sintetizar a questão: “Outros povos nos deram santos, os gregos nos deram sábios” (cientistas). Um dos escopos de Levinas seria unir a sabedoria com o amor, o mundo com a santidade ética⁹.

O exemplo de Parmênides (539 – 480 a.C.)

Filho de família rica, de alta posição social, nasce em Eléia (norte da Itália), deixou-nos fragmentos do poema “Sobre a natureza”, onde recebe instruções da deusa Dike sobre a verdade do ser e o engano da aparência do não-ser. Diz-se que ele se opõe a Heráclito, mesmo que no fundo os dois depois se encontrem em termos de inspiração filosófica. No poema, apresenta dois caminhos de investigação da realidade, para se chegar à verdade:

1 - Da verdade: “Necessário é dizer e pensar que só o ser é; pois o ser é, e o nada, ao contrário, nada é...” (Frag. 6)

2 - Da aparência: achar que pode advir algum sentido do que está fora do ser (pensamento, que afirma ou dá existência). Achar que “para tudo há uma via contraditória”. Veja-se: “Não podes conhecer (pensar) aquilo que não é, nem expressá-lo em palavras” (Frag. 2)

“Pois pensar e ser é o mesmo” (Frag. 3)¹⁰

O que isto nos revela, ao menos metaforicamente?

A realidade que tem sentido é apenas a que pode passar pela lógica do meu pensamento, que exclui do estatuto do *sentido* aquilo que não pode ser por mim captado. Mas, e o estranho? A vida misteriosa da Natureza? O que está aquém da razão e da lógica do pensamento?

Parmênides inaugura uma “metafísica baseada na lógica”, ou seja, uma forma, ainda inicial, de domínio teórico da realidade e de sua mutação a partir de um princípio racional e abstrato. A saber, uma forma de *a-preensão* e captação

⁹ Veja sobre isto: PIVATTO, Pergentino S. A ética em Levinas e o sentido do humano: crítica à ética ocidental e seus pressupostos. *Veritas: Revista de Filosofia*, Porto Alegre: Edipucrs, vol. 37, n° 147, 1992; e ainda: SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

¹⁰ Mais detalhes em BORHEIM, Gerd (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. SP: Ed. Cultrix, 1967; também: PARMENIDES. *The Fragments of Parmenides*. London: Forgotten Books, 2018.

da *Físis*, através de um esquema mental que fixa um sentido único de acesso ao real. Temos aí os germes da ontologia, da tradição da racionalidade do ocidente, uma forma de racionalidade que leva a um sistema unificante ou totalizante de relacionamento com os seres, classificando-os e encarando-os todos a partir deste sistema ou visão de mundo.

Para ele, as coisas, em essência não mudam, não podem “vir a ser” (não há mutação), os seres são o que são (o que a lógica da minha “inteligere” diz que é); a mudança é aparência, pois o que conta é o meu pensamento que diz o que é ou não é, que dá o limite e valor de existência às coisas.

Parmênides, simbolicamente, representaria já o desejo de uma ciência de buscar a *sub-stase* por trás de todo real particular, algo fixo e que seja manipulável (ex.: os elementos químicos; toda realidade pode ser catalogada a partir deles...). Foge-se do fluxo perpétuo. Aí já se entrevê dificuldades para viver com a diversidade e alteridade. Mas, neste sentido, tomemos a mais clássica e sintomática obra literária do Ocidente, patrimônio cultural e arquetípico dos gregos: a *Odisseia*, de Homero.

O mito de Odisseus (Ulisses) como protótipo da Razão ocidental

A história do pensamento ocidental começa propriamente com os gregos; e a história grega, e a ocidentalidade filosófica, se estruturam e fundamentam desde a mitologia e literatura grega. E ali dentro, como sintoma e paradigma da astronômica aventura da autonomia do sujeito da Razão ocidental, temos a saga de *Odisseus*, verdadeira “odisseia” que nos revela um anseio *sui generis* no domínio da alteridade¹¹.

Homero é o escritor, “poeta”, contador de mitos e lendas, literato maior do povo helênico, o que nos remete para antes do século VII a.C.. Aí temos o arauto do repositório dos feitos do heroico povo grego, que cria e brinca com seus deuses. Escreve ou compila (o que vinha por tradição oral) a *Ilíada* (Aquiles, na guerra

¹¹ Para uma análise crítica desta história, veja-se a clássica obra *Dialética do esclarecimento*. E Levinas, em especial, questiona a subjetividade odisseica e opõe a ela a subjetividade abraâmica, aquela que sai sem perspectiva de retorno à pátria, ou seja, sem perspectiva de poder, mas de serviço a outrem. Veja-se ainda minha obra *Ética e meio ambiente* (Ed. Vozes, 2013) onde analiso a *Dialética do esclarecimento* e aspectos éticos do pensamento de Levinas.

contra Tróia) e a *Odisseia* (as aventuras de Ulisses no seu retorno à Íthaca, sua cidade, escrita em torno de 750 a 600 a.C.), obras obrigatórias para os gregos. Esta história pode ser tomada como um protótipo da busca e afirmação do homem ocidental na luz do Ser e Razão, no sistema pensável/controlável, na identidade totalizante. A história do regresso de Ulisses à sua terra natal, depois das infindáveis aventuras, percalços e grandes vitórias sobre os poderes bárbaros e sobre-humanos, sobre ninfas e feiticeiras que animalizavam os homens, na iminência de ser engolido pelo desconhecido (*tremens et fascinans*), é o modelo do início da busca arrojada de *autonomia* da consciência individual grega, que desbrava e que domina a terra, o mar e o desconhecido - lutando contra forças naturais ou inimigos estranhos - e retorna à pátria (ego) são e salvo. Neste sentido, uma *Dialética do Esclarecimento* já se prenunciava.

É a aventura do homem que começa a distinguir o interior (pátria) e o exterior (o mundo diferente) e, também, inicia o domínio sobre o interior (abismal) na forma de projeção exterior, por meio da percepção e força que compreendem e transformam (*techne*) o desconhecido. É a narrativa do humano que - diante da natureza informe e da massa “caótica” e inconsciente que o envolve e determina, oceano imenso - afirma sua individuação pelo controle racional e técnico. É o ser que quer se saber ser individual e busca *afirmar-ser* (constituindo-se como identidade, “mesmidade”). Não obstante, a história desta afirmação nasce sob o estigma da unilateralidade -, a separação advinda da consciência, de um eu como potência racional, faz-se como domínio, engendra-se como uma “totalização hegemônica” que é como uma redoma que evita várias outras “realidades”. Alteridades são postas em esquecimento e, por conseguinte, todo um outro âmbito - Si mesmo (alteridade “em mim”), seja corporal ou emocional, exterioridade vivida no “interior” - é atrofiado pela hipertrofia da racionalidade do sujeito absoluto (futuro cogito), em sua circularidade endógena. Inicia o controle do contato com o vivo, orgânico, intuitivo e natural da existência.

A aventura de Ulisses é a conquista daquele que, mergulhado num mundo hostil, temeroso diante da natureza e da alteridade, constrói - pela força da arma e da esperteza (razão) - um *domínio*, um porto seguro, uma fortaleza, e nela se fixa.

O tema essencial do mito é a ação; não apenas o encantamento simbólico

e místico, mas o fato, a ação - guerra, aventura no mar e terra. Apesar de representar acontecimentos concretos, não deixa de ser um mito modelar da mente ocidental - o mito da autonomia, da liberdade que domina, da identidade completada e segura, pronta e soberana diante do grande mundo, do Outro e do tão grande e inquieto Si Mesmo.

O encontro de Ulisses com o canto das sereias é paradigmático: é o *indivíduo* que começa a temer menos o mar informe que o envolve, do qual ele saiu há pouco, homem que se embate e se diferencia do inconsciente e do Natural, e pode ouvi-lo sem perder-se ou afogar-se nesta fantasia, sonho primordial na “acqua mater”.

Ulisses é o homem que domina os vastos e distintos espaços (cidades e países), que se expande, que assegura a primazia de sua raça - o mundo grego é o *único* de fato civilizado, fora dele está o desproporcional, o não-humano, o caótico. O mundo grego é a ilha (ego), o finito e limitado; o elemento disciplinar repudia a infinitude e indeterminação. Fora do igual e idêntico a ele está o fantástico, o periférico, que deve ser assimilado, englobado ou subjugado¹². Mesmo que os gregos não tenham propriamente naquele momento um conceito de sujeito, de ego, como será elevado na modernidade e no *cogito*, podemos ali perceber as sementes desta saga.

Esta tentativa de domínio de Ulisses mostra-nos que a afirmação futura da subjetividade como identidade do *eu penso\eu sou* se defrontam com o medo, a compulsão e o perigo, que tem muito a ver com o que inquieta de modo “inconsciente”. Na economia psíquica deste enfrentamento projeta-se sempre o motivo do medo e da compulsão para o lado de fora da personalidade; o Outro encarna a sombra, o lado esquecido, obscuro, tenebroso e inconsciente do ego - espreado à luz da ipseidade racional ontológica (daí também o famoso “bode expiatório”; o problema está sempre no outro, fora). Parece ser necessário sempre uma paragem muito segura e forte, pois o si mesmo está inquieto, inseguro, solto; nada além da identidade (de um “eu penso”, “eu quero” e “eu possuo”) - força

¹² Não seriam estes exemplos típicos de odisseias na história? * Fome pelo poder, segurança, (“Por trás de toda grande violência há um grande medo”) * “Si vis pacem para bellum”; filosofia da conquista. * Conquistas tecnológicas (planetas, clones, mitos futuristas...), mito da tecnologia como panaceia. * Conquista das colônias europeias do Terceiro Mundo... E assim, cabe a nós ler mais a obra de E. Dussel.

imperante que se completa em si e sem o mais profundo de si, a partir do Outro mas sem reconhecer a vida do Outro. Não obstante, as fissuras latejam... *crise*.

Breve conclusão: os limites do sujeito como domínio do Mesmo sobre o Outro e o acolhimento da alteridade

É preciso questionar o espírito de conquista incrustado de antemão nas atitudes e no *habitus* da realização do ser ego ocidental. Questionar também o acirramento das necessidades, ilusões e desejos que se vendem para sanar o Desejo do Outro e o Si mesmo. Não se trata de abandonar o *Logos* ocidental e nossa história, pois assim, confirmaríamos que “tudo o que é bom vem de fora” onde devemos buscá-lo e bombeá-lo para nossas almas estéreis¹³. Por conseguinte, mais que busca desenfreada de “self-realization”, do ego, pensemos um “self-knowledge” radical, acoplado a uma *ética como grande ótica* levinasiana. Mas não simplesmente ao modo contíguo ao clima do racionalismo idealizante e totalizante. O “autoconhecimento” (e autodesenvolvimento) aqui apontaria para o reconhecimento da pluralidade, do desafiador e heterônomo caudal pulsante da Vida, na vida humana; exigiria um reconhecimento - e aferindo sua verdade nesta justiça ou medida - do outro como Outro. O autoconhecimento efetivo tem como conjunções o autocuidado (trabalho sobre si, que inclui algo como *seja você a mudança que quer ver no mundo*¹⁴), e o cuidado de outrem, cuidar da vida recebida.

De Levinas a Jung, é patente que “O ser outro funciona como perturbação da ordem mundial, como erro que deve ser afastado... ou como delito que deve ser punido”¹⁵.

Tendemos a considerar e viver um estado de espírito apenas, e que encarno como o meu, e que deve ser válido em geral, para todos. Este é o pressuposto da *mesmidade*, que levanta sérias contradições performativas para o pensamento e

¹³ JUNG, C. G. *Psicologia e religião oriental*. Ed. Vozes, 1986. p. 9.

¹⁴ “Se pudéssemos mudar a nós mesmos, as tendências do mundo também mudariam. À medida que um homem muda sua própria natureza, também a atitude do mundo em direção a ele muda”. GANDHI, M. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Vol. 13, C. 153. New Delhi: Publications Division, Government of India, 1999.

¹⁵ JUNG, C. G. *Civilização em transição*. RJ: Vozes, 1993. p. 130.

desenvolvimento da autonomia da razão ocidental e todo o seu "esclarecimento"; mostra também que a consciência individual de uma subjetividade mais ampla não só é tardia mas precisaria ser mais sensível, encarnada, ética, amorosa, encontrando uma forma evolutiva mais livre, menos temerosa, menos egoísta - o que não será uma contradição, mas abertura a uma realização maior, intersubjetiva e, de algum modo, mais integrada. Contudo, na inteligibilidade ocidental hegemônica, falar de *amor* como esvaziamento do ego (ou, de outro modo, dignificação do eu que assume a responsabilidade da intersubjetividade radical) pode ainda soar como contramão; questionar *na prática* o processo da egologia e sua história é correr o risco de se ver "anatematizado" pelos paradigmas imperantes, normose.

Mas não se trata apenas de criticar o ego e sua afirmação. O ego é muito recente, é um aparecimento novo por demais na história da consciência; e este é nosso milagre, como pondera o filósofo e grande poeta indiano R. Tagore¹⁶, e por tal conquista muitos sujeitos são capazes até de matar, e isto faz parte do que somos. Esta puerilidade do eu, do indivíduo recentemente saído da "mãe terra", do ego *separado* do infinito e do cosmos, continua, em seu processo de desejo intransitivo, a ser a busca, o fenômeno fundamental do *sujeito* e, para tal, ele constitui a realidade como *objeto*, algo e coisas que lhe sirvam de referência e alavanca de identidade e afirmação. Mas este modelo tem seus limites e, nas encruzilhadas desta história de luta e desenraizamento, precisa agora sobreviver conjugando o acolhimento da alteridade e da compaixão ao seu "progresso".

Não obstante, neste "desenvolvimento", o mesmo em que surgem as nostalgias grandiosas do ego, nesta vontade de completude, surge a atração de um Infinito como tal, de um Desejo abissal, de uma intensa relação (atração, amor) que são mais vividos do que entendidos. O eu, vindo do infinito mergulhado no mundo, realiza-se na relação com o Infinito como alteridade ética; a separação continua mas, por outro lado, encontra sentido no lidar ético mais além de si mesmo, em direção ao crescimento (inter)humano, os quais dependem fundamentalmente da qualidade das relações éticas e do contato sustentável com o mundo. Nesta dimensão, do Mesmo e do Outro, Levinas tem uma palavra (ou

¹⁶ TAGORE, R. *Sadhana*. SP: Paulus editora, 1994.

muitas) essencial para nos inspirar, na defesa grandiosa da alteridade e da ética radical¹⁷. Este breve texto procurou apontar, igualmente, que Levinas pode ser conjugado aos autores citados para análises histórico culturais e antropológicas no contexto da filosofia, em vista de repensar as motivações e ações da saga do sujeito egológico na tradição ocidental frente a seu Outro.

Referências

- ADORNO & HORKHEIMER. *Dialética do esclarecimento*. RJ: J. Zahar editor, 1986.
- BORHEIM, Gerd (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. SP: Ed. Cultrix, 1967.
- JUNG, C. G. *Civilização em transição*. RJ: Vozes, 1993.
- _____. *Psicologia e religião oriental*. Ed. Vozes, 1986.
- LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70.
- PARMENIDES. *The Fragments of Parmenides*. London: Forgotten Books, 2018.
- PELIZZOLI, Marcelo L. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. *Ética e meio ambiente*. RJ: Vozes, 2013.
- PIVATTO, Pergentino S. A ética em Levinas e o sentido do humano: crítica à ética ocidental e seus pressupostos. *Veritas: Revista de Filosofia*, Porto Alegre: Edipucrs, vol. 37, nº 147, 1992.
- RONAN, Colin A. *História ilustrada da ciência*. RJ: Zahar, 1987.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história. Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- SUSIN, Luis C. *O Homem messiânico*. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984.
- TAGORE, R. *Sadhana*. SP: Paulus editora, 1994.

¹⁷ “A ontologia (...) consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o Outro como tal, mas a redução do outro ao Mesmo”. LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70., p. 33. Cf. ainda PELIZZOLI, Marcelo L. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002 (seção B).

É TEMPO, QUE SEJA TEMPO: ALTERIDADE COMO NÚCLEO DA ÉTICA LEVINASIANA

Renata Guadagnin*

Introdução¹

O traço de um passado no Rosto não é a ausência de um ainda não-revelado, mais a anarquia que não é jamais presente, de um infinito que chama/convoca (de uma ordem infinita face ao Outro) no rosto de Outro e que – como um terceiro excluído – não pode ser alvo ².

“Es ist Zeit, daß es Zeit wird. Es ist Zeit”³ (É tempo, que seja tempo. É tempo). Não há a permanência de um mesmo tempo, e sim a continuidade de uma história englobando o passado, o presente e o futuro, que nos chama à responsabilidade no aqui e agora. Nesse tempo, somos responsáveis pelas heranças constitutivas de nossa história (o passado herdado) e responsáveis pela geração por vir. Pelo futuro, sentido temporal, entre um estar aí e estar fora, porque sempre algo irrompe como ranhura do tempo e apresenta-se de uma forma toda outra, o novo que salta aos olhos fazendo-se fissura do tempo. Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Levinas nos apresenta uma constelação de sentido no sentido mesmo benjaminiano que é, em sua magnitude, absurdamente simples e complexa ao mesmo tempo. Pode parecer de um tom repetitivo e elíptico, mas ao olhar mais sensível e atento percebe-se que nesse ir e vir entre Eu e o Outro, há algo de muito sério colocado como centro de toda a questão do pensamento. Procura-se elaborar uma nova sistemática para o

* Pós-doutoranda em Direitos Humanos e Gênero na Uniritter (CAPES-PDPG). Doutora em Filosofia pela PUCRS (CAPES-DAAD). Mestre em Ciências Criminais PUCRS (CAPES).

¹ Este texto é um excerto revisitado e revisado da primeira parte de minha tese, intitulada: “A Alteridade do Não-Idêntico: diálogos entre Adorno e Levinas para uma crítica da violência”, disponível em: <https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/16788/1/000498381-Texto%2BCompleto-0.pdf>, acesso em 15 de setembro de 2024.

² LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 155. « Le trace d'un passé dans le visage n'est pas l'absence d'un encore non-révéle, mais l'anarchie de ce qui n'a jamais été présent, d'un infini qui commande dans le visage de l'Autre et qui - comme un tiers exclu - ne saurait être visé ».

³ CELAN, Paul. *Corona*. Disponível em: << [>> https://www.lyrikline.org/de/gedichte/corona-67 >>, acesso em 29 maio 2019.](https://www.lyrikline.org/de/gedichte/corona-67)

pensar filosófico, sendo ela *a própria vida*, porque não há filosofia sem vida propriamente. Uma inversão do sentido de sentido para uma abertura de sentidos: a contratura do tempo do “através dos tempos”⁴. Este através dos tempos é apresentado pela estrutura de *Autrement* e leva-nos a, necessariamente, traçar um percurso que, às vezes, é inclusive cansativo e não poderia deixá-lo de ser: ora, o exercício de saída do *ser*, do eu centrado em si mesmo para uma mirada que tenha o Outro como responsabilidade ética primeira, não se trata de uma tarefa fácil para toda uma tradição egoica.

A saída do ser, do Mesmo narcísico que se está questionando repetitivamente e exaustivamente a cada vez que se apresenta põe-me em estranhamento com o real, e apresenta-se a todo instante. Assim, pensar *Autrement* para finalmente tentar cumprir a tarefa aqui proposta, qual seja, compreender a *Alteridade*, exige-nos insistência em perpassar alguns aspectos que compõem a construção do pensamento levinasiano. Por isso, buscaremos agora trazer elementos constitutivos da *Alteridade* e que com ela se relacionam. Fazendo isso desde a obra central da ética levinasiana, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, de 1974, que retoma e, mais que isto, radicaliza muitos de seus escritos anteriores, exige a observação de alguns pontos.

1. A Epifania⁵ do Rosto

Eis-me aqui⁶.

O rosto, expressão, por excelência, formula a primeira palavra: o significante surgindo no ponto de seu signo, como os olhos que estão te observando⁷.

Uma alteridade real, essa é a busca levinasina já desde *Totalité et Infini*, onde Levinas questiona: “O Rosto não será dado à visão? Em que é que a epifania como Rosto marcará uma relação diferente da que caracteriza toda a nossa

⁴ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 192 e ss.

⁵ Levinas usa no sentido de dar a perceber o caráter de revelação que o Rosto do Outro expressa. E revelação significa que o Outro fala por si: o Rosto que revela a alteridade como a significância ética da relação.

⁶ No *Antigo Testamento*, em três passagens específicas: Gen. 22.1; I Sam. 3.4; Isaías 6.

⁷ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 193: «Le visage, expression, par excellence, formule la première parole : le signifiant surgissant à la pointe de son signe, comme des yeux qui vous regardent».

experiência sensível?”⁸. A preocupação colocada é pensar uma relação com o Outro de maneira a preservar sua unicidade absoluta. O Rosto (*Visage*) é a expressão de tal singularidade. Não se trata apenas da corporificação física do Rosto, estamos diante de algo que inaugura toda a relação para além da pele.

Em *Totalité et Infini*, o “Rosto” é trazido como a significação da “injunção ética” e da assimetria. Em *Autrement*, é na significação do “Vestígio” que se dá a “passagem do outro”, o para além da presença, “diante de”. Surge o registro sensível da vulnerabilidade⁹, trazida antes em *Totalité et Infini*, principalmente sob o registro de fruição à separação para que se garantisse a transcendência, dando espaço à uma sensibilidade e à uma “subjetividade mais “passiva que toda a passividade”¹⁰ (insistiremos incansavelmente nesta frase ao longo do percurso). Isto é, a aproximação entre os sujeitos e a *significância da proximidade* invertendo o egoísmo frutivo. As análises da hospitalidade e do desejo para descrever a subjetividade Ética, antes mais predominantes, fazem surgir em *Autrement* outras expressões. Deste modo, mesmo retomando seus textos anteriores, é nesta obra que Levinas potencializa e desdobra sua filosofia trazendo aquilo que é o cerne do seu pensamento e que ficará claro no Capítulo IV da obra. Retomando as análises já feitas em 1935 no texto *De l'évasion*, em 1947 no *De l'existence à l'existant* e em 1948 no *Le temps et l'Autre*, sobre a questão do Há (*Il y a*) e do tempo que se torna diacronia da subjetividade e da responsabilidade. Subjetividade esta que, diante da irreducibilidade do Outro, constitui-se em uma saída da Ontologia, já que para Levinas nada é único, exceto o eu da responsabilidade.

Assim, diante da responsabilidade do sujeito, abre-se a substituição do “um-pelo-outro”. O sujeito está, desde sempre, exposto ao traumatismo da

⁸ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 167.

⁹ Cf, por exemplo, LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 32: «Vulnérabilité, exposition à l'outrage, à la blessure passivité plus passive que toute patience, passivité de l'accusatif, traumatisme de l'accusation subie jusqu'à la persécution par un otage, mise en cause, dans l' otage, de l'identité se substituant aux autres: Soit défection ou défaite de l'identité du Moi. Voilà, poussée à bout, la sensibilité. Ainsi sensibilité comme la subjectivité du sujet. Substitution à l' autre l'un à la place de l'autre expiation» .

¹⁰ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 85: “[...] *passivité plus passive que toute passivité*, temps irrécupérable, dia-chronie in-assemblable de la patience, exposition toujours à exposer, exposition à exprimer et, ainsi à Dire, et ainsi à Donner”.

substituição por sua constitutiva passividade pré-originária¹¹, dimensão de responsabilidade¹² anterior, subjetiva, que ocorre antes de qualquer ideia de ideia, anterior ao conceito de qualquer coisa que nos sustente, *a situação concreta irreduzível ao conceito!* Enquanto ao conhecimento e ao intelecto, o pensar o humano, a práxis e a teoria, estariam fundadas nesta suscetibilidade à “sensibilidade ética”, logo, à Alteridade. Contudo, a subjetividade e o infinito seriam “ex-cepção” à conjunção de essência, (re)investindo-se em “bondade”, muito além do interesse, constituindo-se “aquém” e invocando o “para-além” da essência¹³.

Essa possibilidade nova de descoberta de sentido é também uma possibilidade nova de descoberta da verdade, uma nova verdade que não é meramente a verdade de ser verdadeiro. Esta nova verdade se dá no intervalo entre a Totalidade e o Outro da Totalidade, entre o Mesmo e o Outro, na relação. Não se pode mais reenviar simplesmente a questão da verdade ao ser, ou seja, não se pode mais confiar ao ser a tarefa de definir a verdade. Essa não se encontra mais entre as descobertas da razão autossuficiente do cogito e de seus disfarces e derivações de todas as épocas. Diferente da verdade que se estabelece entre o intelecto e a coisa, bem como da verdade como desvelamento de ser, adequada a uma postura que vê o universo exclusivamente como uma questão de conhecimento, verdade é, agora, *a inadequação radical da razão com o que acontece*, o desafio ético do Olhar sem contexto, pendurado no abismo não-explicável. A razão não precisa mais saber a verdade das coisas, mas precisa saber a verdade da inadequação entre a Coisa Outra e suas próprias potências racionais ou racionalizáveis. O espaço da verdade ética não é nem uma consciência transcendental em sua reflexividade, nem o sítio de uma guerra na qual surge a verdade do Ser, e a verdade ética nunca se deu, ou seja: nunca pôde ser esvaziada de sua realidade ao ser pensada. Ela é a

¹¹ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 95: « L'un est passivité plus passive que toute passivité *du subi*. La passivité de l'un sa responsabilité ou sa douleur ne commencent pas dans la conscience, c'est-à-dire ne commencent pas; en deçà de la conscience, elles consistent en cette pré-originelle emprise du Bien sur lui, toujours plus ancienne qu'aucun présent qu'aucun commencement diachronie qui empêche que l'un se rejoigne et s'identifie comme une substance, contemporaine d'elle-même, comme un Moi transcendantal ».

¹² Responsabilidade tratada por via da *eminèntiae*, com ênfase na ontologia, Levinas diz em «*Questions et Réponse*» in *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 142-143: “Eu trato, como sabe, da ênfase como um procedimento. Penso encontrar nela a *via eminèntiae*. É, em todo caso, a maneira pela qual eu passo da responsabilidade à substituição. A ênfase, significa, ao mesmo tempo, uma figura de retórica, um excesso de expressão, uma maneira de exagerar e uma maneira de se mostrar. A palavra é muito boa, como a palavra “hipérbole”: há hipóbole onde as noções se transmutam. Descrever esta mutação é também fazer fenomenologia. A exasperação como método de filosofia” (tradução nossa).

¹³ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 97: « Mais le désintéressement est au-delà de l'essence ».

promessa de inauguração do sentido, através da relação entre diferentes¹⁴.

Por isso, este “para-além” significa também que se está invocando o bem além do ser. A verdade não somente como o “desvelamento do ser” se dá através do testemunho e na expressão implicadas na “revelação do Rosto”, pela transcendência ética onde a questão “ser ou não ser” não é mais a questão¹⁵, ser e não ser estão implicados mutuamente.

Visage, Rosto, o absolutamente Outro não é a imagem física de um corpo apenas. Isso que é o Rosto não assume um caráter fechado em categoria, sua forma concreta está perante mim, ele é aquilo que meu intelecto não é capaz de compreender com suas próprias leis. *O rosto é o que põe em questão minha consciência, ele desassossega a soberania da minha razão*. Estranha presença que não circunscreve um espaço presente e, simultaneamente, incisiva subversão do espaço e do tempo¹⁶ organizado no qual vivo e dos quais sou senhor. É por essa estranheza que o acontecer ético toma sentido. A Alteridade carregada de exterioridade, daquilo que é externo ao meu poder representacional. Deste modo, o que se insinua é a procura infinita pela realidade, não para absorvê-la em suas nuances e totalidade, mas para pensá-la como gesto filosófico, para que os encontros com o real sejam o gesto da Alteridade.

O humano, a partir do pensamento de Levinas, possui o Desejo do Outro, ainda nas experiências mais cotidianas, é um movimento fundamental. Para Haddock-Lobo, *“a Alteridade não é apenas uma qualidade do outro, é sua realidade, sua instância, a verdade do seu ser é por isso que para nós torna-se muito fácil uma permanência na coletividade e na camaradagem – difícil e sublime é co-habitar com a diferença, é viver o eu-tu profundamente”*¹⁷. A maneira como está estruturado o sistema capitalista em que vivemos, calcado ainda no ideal de liberdade e individualismo, não auxilia no movimento de

¹⁴ SOUZA, R. T. *Razões Plurais*, p. 181.

¹⁵ Cf. LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 13: «Être ou ne pas être la question de la transcendance n'est donc pas là. L'énoncé de l'autre de l'être de l'autrement qu'être prétend énoncer une différence au-delà de celle qui sépare l'être du néant: précisément la différence de l'au-delà, la différence de la transcendance».

¹⁶ Cf. SOUZA, R. T. *Razões plurais*, p. 179.

¹⁷ HADDOCK-LOBO, F. *Da existência ao infinito: Ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 48.

amadurecimento humano em relação à ideia de “co-habitar com a diferença”, incentivando uma igualdade forjada e inautêntica, que leva ao aniquilamento do Rosto do Outro. Aniquilar não significa apenas isolar o outro negando-lhe autonomia, mas, de forma radical, tirar-lhe a vida. “A epifania do Rosto suscita a possibilidade de medir o infinito da tentação do assassinio, não como uma tentação de destruição total, mas como impossibilidade – puramente ética – dessa tentação e tentativa”¹⁸.

A epifania deste Rosto está para além de sua plasticidade, está para além de uma descrição palpável, ele não se reduz a essa plasticidade. “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, de Rosto”¹⁹. Quer dizer, o Rosto que aparece como epifania é revelação para além da conotação religiosa dada a essa palavra: “a verdadeira essência do homem apresenta-se no Rosto”²⁰ contrapõe-se ao fenômeno. Trata-se da relação face a face, irrompendo pela linguagem ética como sentido do humano, através do contato. É, portanto, necessário perceber o sentido da Alteridade na relação *intersubjetiva*, a partir da interpelação do Rosto à responsabilidade de Outrem. “O Rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado [...]”²¹. Em *Étique et Infini*, Levinas afirma que o Rosto é algo anterior à mirada que fazemos dele enquanto objeto. É claro que podemos olhar para o Rosto e descrevê-lo enquanto tal, descrevendo-o fenomenologicamente. Dirá o autor:

[...] assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado ao Rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objeto. [...] A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser denominada pela

¹⁸ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 217: « L'épiphanie du visage suscite cette possibilité de mesurer l'infini de la tentation du meurtre, non pas seulement comme une tentation de destruction totale, mais comme impossibilité purement éthique de cette tentation et tentative ».

¹⁹ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 43: « La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet, visage ».

²⁰ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 323: « La vraie essence de l'homme se présente dans son visage où il est infiniment autre qu'une violence à la mienne pareille, à la mienne opposée et hostile et déjà aux prises avec la mienne dans un monde historique où nous participons au même système. Il arrête et paralyse ma violence par son appel qui ne fait pas violence et qui vient de haut ».

²¹ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 211: « Le visage est présent dans son refus d'être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c'est-à-dire englobé. Ni vu, ni touché »

percepção, mas o que é especificamente Rosto é o que não se reduz a ele²².

A fenomenologia é um método filosófico, porém, há uma revelação, por isso uma significação sem contexto objetificante. O que Levinas demonstra é que esta significação do Rosto se opõe à fenomenologia. Exatamente por isso é possível ocorrer desesperadamente a *epifania* do Rosto. Ela não é caracterizada pura e simplesmente pela manifestação do Outro ou desvelamento como afirma Heidegger. Para Levinas, a epifania revela em sua expressão eminente a *Alteridade absoluta*, por essa razão, em *Ética e Infinito*, percebemos que não se pode fazer uma descrição fenomenológica do Rosto: ele fala por si próprio, expressa, vem à margem, irrompe, tece sentidos, provoca, estranha, e em seu *dizer* revela sua própria significação ética.

Nesse momento, abre-se a categoria de *Infinito*, apresentando-se como Rosto na resistência ética paralisante dos meus poderes egoicos e narcísicos, demove-me do meu estatuído, levanta-se diante dos meus olhos, no mais profundo de sua nudez e miséria vívida. O chamamento à compreensão da miséria e da fome faz instaurar a própria *proximidade do Outro*²³ (que é a substância para o Capítulo III – *Sensibilité et Proximité de Autrement*). É então possível dizer que o Rosto constitui uma condição de possibilidade para a realização da ética, a epifania do Rosto é ética²⁴. A ética pensada por Levinas não é uma ética ontológica ou de valores, mas é essa da *Alteridade*, no sentido de uma entrega des-interessada, despida de si mesmo e do seu estatuído, eu sou interrompido em meu egoísmo por esse todo Outro que me visita. Na des-substancialização do *Eu*, no des-interesse para com o Outrem, sendo responsável pela própria vida que me interpela, eis ali o acontecimento, a Alteridade. Concretamente, o Rosto fala e convida à uma relação sem paralelos com um poder que se exerce, quer ele seja fruição, quer ele seja conhecimento²⁵.

A percepção do Outro é *imediatamente ética*: a interpelação do Rosto põe em crise o mundo dos fenômenos, é o Rosto a expressão mesma do humano, o ser

²² LEVINAS, E. *Ética e Infinito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 77.

²³ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 203 e ss..

²⁴ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 249: « Le visage dont l'épiphanie éthique que consiste à solliciter une réponse ».

²⁵ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 258 e 310.

humano expressa-se e significa enquanto Rosto, mostra-se ao mundo com toda sua força e vulnerabilidade. Na nudez do Rosto é que se encontra a defesa da própria morte, o corpo humano todo inteiro (e talvez também o de um animal) é um apelo, um desejo de continuar vivo e por isso ele interpela a mim: “ajude-me”. Ajudar a restar em vida: essa é a relação inaugurada pelo chamamento ético que o Rosto do Outro me convoca. Nu, despido do meu ego, deslocado do meu ser, sabendo que a qualquer momento a morte pode ser um instante em evidência, desinteressado, abro os olhos diante daquele Rosto, em tensão porque ele é o único que posso verdadeiramente matar, mas desarma-me por sua vulnerabilidade.

O dever do *não matarás* não aparece em Levinas com uma lei moral formal sem conteúdo como em Kant, pois o “*não matarás*” é o conteúdo primordial: se responde ao pedido de ajuda e por ele se é responsável. A relação estabelecida com ele (o Rosto) não é de conhecimento, de necessidade, mas de desejo, pois o infinito é que está ali sendo expresso, a ideia de infinito contida no Rosto deste Outro. Para além da questão cartesiana, Levinas afirma que o infinito é impensável, mas possuímos desejo de compreender a ideia de infinito, ainda que não possamos compreendê-la em sua totalidade.

No Rosto de outrem encontramos o infinito a ser desejado por nossa tentativa de compreensão que nunca chegará a uma conclusão sintetizada: “o infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela ideia do infinito, produz-se como desejo. Não como um desejo que a posse do desejável apazigue, mas como o desejo do infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer. Desejo perfeitamente desinteressado – bondade²⁶”. O desejo não é, portanto, caracterizado pela falta ou necessidade, ele quer o que o excede: o absolutamente *Outro*. A necessidade é o que está na base do gozo e marca as relações do Outro captado pelo Eu, através de um alimentar-se para satisfazer-se deste Outro, incorporando a subjetividade à identidade do Mesmo; Enquanto que no âmbito do desejo (*désir*) conserva-se a alteridade e a exterioridade deste Outro. Levinas é absolutamente radical: “[...] responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida”²⁷. Parece-nos que Levinas desenha na

²⁶ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 37.

²⁷ LEVINAS, E. *Ética e infinito*, p. 90.

responsabilidade a estrutura essencial e primeira da subjetividade. Em *Étique et Infini*, Levinas diz:

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. [...] Desde que o Outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter que *assumir* responsabilidades a seu respeito; a responsabilidade incumbe-me. É uma responsabilidade que vai além do que faço. Habitualmente somos responsáveis por aquilo que pessoalmente fazemos. Digo, em *Autrement qu'être*, que a responsabilidade é inicialmente por *outrem*. Isso quer dizer que sou responsável pela sua própria responsabilidade²⁸.

O “rosto pede-me e ordena-me”²⁹, quer dizer, sou responsável por outrem sem esperar reciprocidade. A minha responsabilidade é uma responsabilidade total, por isso Levinas cita a frase de Dostoiévski: “somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros”³⁰, a responsabilidade não cessa. Sou responsável não somente pelos meus atos ou do mal que posso fazer a outrem, mas também pelo mal que outro comete. A responsabilidade é totalmente radical, vai ao infinito, versa ao infinito: devo ter o mundo em minhas costas. Para além disso, a responsabilidade é infinita porque ela é inextinguível, não cessará jamais, não apenas porque o Outro demanda ajuda, ou demanda-me solicitude, mas porque – estruturalmente – eu não posso salvar outro absolutamente, ninguém pode salvar alguém da morte, porém, pode responder ao chamado em vida. Diante do sofrimento deste Outro que é por mim incomensurável porque não posso nunca falar em seu lugar – em nome de um tal sofrimento –, há uma relação hiperbólica e insuportável entre Eu e o Outro e seu sofrimento. O curso de nossa experiência cotidiana deve estar, para Levinas, orientado por essa relação hiperbólica em que o sofrimento de outrem é incomensurável. Porque não posso dispor jamais de minha responsabilidade, estou incumbido dela e até mesmo escolher dela desistir, ou a ela não responder, é ainda uma escolha pela qual responderei em minha responsabilidade.

²⁸ LEVINAS, E. *Ética e infinito*, p. 87-88.

²⁹ LEVINAS, E. *Ética e infinito*, p. 89.

³⁰ LEVINAS, E. *Ética e infinito*, p. 93.

É o Rosto que inaugura então a abertura para a relação ética de modo absoluto, radical, chamando à uma responsabilidade igualmente radical, até mesmo excessiva, e precisamente por sua excessividade é que ela é Alteridade em duas dimensões: a fé inabalável e a pequena bondade de cada dia. Se o Rosto é o *que* inaugura a relação, é na linguagem que se constituirão as tessituras da *Alteridade*, a partir do sentido do humano.

2. Intencionalidade e passividade

[...] fissão do núcleo abrindo o fundo de sua nuclearidade pontual como se se tratasse de chegar até um pulmão no fundo de si³¹.

Em Levinas, a identidade do sujeito constitui-se como algo intrinsecamente requisitado pelo outro ser humano. Essa posição de *exceção* dirige-se a responder aos outros, isso descreve a estrutura ética da subjetividade como assinalada por uma *passividade radical*. O sujeito, sempre já chamado ou inspirado pelo outro, a despeito de toda decisão prévia, não obstante toda assunção, é colocado no *acusativo*, respondendo ao chamado antes mesmo de tê-lo compreendido, ao revés da intencionalidade que desdobra seu domínio sobre a exterioridade.

Consequentemente, a estrutura do chamado ético chama à responsabilidade, a isso Levinas denomina *proximidade*, ou ainda o “*l’un-pour-l’autre*”³² (um-pelo-outro). A estrutura ética da subjetividade, ou ainda, a passividade do chamado, é correlativa não somente de um lugar excepcional que o outro ocupa na experiência humana, mas igualmente na dimensão de insubstituível na qual se encontra o sujeito exposto por Levinas:

[...] aqui tem um significado radicalmente diferente da tematização. [...] Passividade da exposição em resposta a um trabalho que me identifica como o único, não me trazendo de volta a mim mesmo, mas desnudando-me de toda a quididade (essência) idêntica, e consequentemente, de qualquer forma, de

³¹ LEVINAS, E. p. 84 : «Fission du noyau ouvrant le fond de sa nucléarité ponctuelle comme jusqu' à un poumon au fond de soi». Neste excerto, seguimos a solução encontrada pelo tradutor espanhol (cf. referências bibliográficas), cotejando com a versão original em francês.

³² Cf. FRANCK, D. *L’un-pour-l’autre, Levinas et la signification*. Paris : PUF, 2008.

qualquer investidura, que entraria na tarefa³³.

Em *Totalité et Infini*, Levinas mostra que é em virtude do sentido enquanto imanência que a intencionalidade recai sobre a modalidade e designação de totalidade. Nesse sentido, a transcendência não pode mais anunciar-se, compreender-se e antecipar-se a não ser a partir deste horizonte, retornando assim à imanência. O que queremos dizer é que a crítica da totalidade atravessa a questão da intencionalidade, não se endereçando unicamente a Husserl, mas visando mais radicalmente ainda a questão do mundo, no sentido fenomenológico do termo, o mundo pensado por Levinas como *Lebenswelt* (mundo da vida), ou ainda, como *Ereignis*³⁴.

O mundo para Levinas é o paradigma mesmo do mundo da imanência. Haveria em Heidegger uma equivalência fenomenológica entre fenômeno e acesso, não de uma outra equivalência, mas de uma quase correspondência em *Sein und Zeit*, entre, por um lado, o sentido de ser, e de outro, de sua compreensão – o que significa para Levinas a recuperação do sentido pelo *Dasein* como instância de abertura. No início do primeiro capítulo de *Autrement qu'être*, diz: “Ser ou não ser - a questão da transcendência não está lá. A afirmação do outro ser - do outro que não ser - reivindica expressar uma diferença além daquilo que separa o ser do nada: precisamente a diferença do além, a diferença de transcendência”³⁵.

É a questão da diferença da transcendência que visa Levinas ao falar de Heidegger. É precisamente sobre a disposição histórica da humanidade sobre o ser, que é, por essência, uma disposição *afetiva*, significando dizer que

³³ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 83: «[...] a ici un sens radicalement différent de la thématization. [...] Passivité de l'exposition en réponse à une assignation qui m'identifie comme l'unique, non point en me ramenant à moi-même, mais en me dépouillant de tout quiddité identique, et par conséquent, de toute forme, de toute investiture, qui se glisserait encore dans l'assignation».

³⁴ Sobre esse ponto D. Franck é crítico a essa visão, cf. FRANCK, D. *L'un-pour-l'autre, Levinas et signification*, p. 278: «Affirmant que la phénoménalité est "l'événement propre – l'Ereignis, l'appropriement – de l'esse "ou que le *Sein est Ereignis*, Levinas prend à contresens ce que dit Heidegger. En effet, selon le mouvement de la conférence *Temps et être, l'être serait un mode de l'Ereignis* et non l'Ereignis un mode de l'être».

³⁵ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 14: «Être ou ne pas être – la question de la transcendance n'est donc pas là. L'énoncé de l'autre de l'être – de l'autrement qu'être – prétend énoncer une différence au-delà de celle qui sépare l'être du néant : précisément la différence de l'au-delà, la différence de la transcendance».

corresponde ao ser humano o reenvio da manutenção desta abertura. Há uma mudança de perspectiva em Heidegger depois da *Kehre*³⁶ em seu pensamento; a questão volta-se mais para a questão do *Geschick* (destino) do ser ao invés do projeto do *Dasein* ele mesmo. De qualquer modo, seja qual for a atenção dada a um ou outro desses dois registros, o que, a nosso ver, importou a Levinas, não é tanto a mudança de perspectiva quanto o próprio evento do *afeto* que é de embalo recuperado em um movimento unitário, ou sobre a visada de uma unidade de sentido, de reunião/associação e de compreensão. Mas sim o *acontecimento* enquanto tal que pode surgir sem anunciar-se, e isto que é visto no jogo de questões e de respostas não é nada menos do que a *simetria*, a equivalência entre doação do fenômeno e o tipo de ato visado. Por consequência, por trás da noção de ato, há sempre o jogo fenomenológico entre doação e seu objetivo visado (*visée*), entre o fenômeno e o ato intencional. A partir disso, é complicado saber qual lugar ocupa, nessa equivalência entre doação do fenômeno e o tipo de ato visado, uma heterogeneidade radical, e isso independente do que Husserl coloca como *diverso e heterogêneo* dos modos intencionais. Para Levinas, os modos são sempre reduzidos à representação. Em *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Levinas escreve: “A noção de existência permanece, para ele, intimamente ligada à noção de teoria, à noção de conhecimento”³⁷. Vinte anos depois, em *En découvrant l'existence entre Husserl et Heidegger*, ele retorna a essa equivalência entre fenômeno e seu acesso: “Em *Logische Untersuchungen*, portanto, afirma-se o que parece dominar a maneira como os fenomenólogos procedem: o acesso ao objeto é parte do ser do objeto”³⁸. Além disso, no cerne das noções husserlianas de intencionalidade e sensibilidade, especialmente no que toca os últimos trabalhos de Husserl, Levinas, na segunda

³⁶ “*Kehre*” é o termo utilizado para designar esse movimento de virada na filosofia de Heidegger a partir de 1930 (mudança de registro especialmente a partir de “*Vom Wesen der Wahrheit*”), que vai do *sentido do ser* para a *verdade do ser*. Sobre essa questão, cf. STEIN, E. *Sobre a verdade. Lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e o Tempo*. Ijuí: Unijuí, 2008, especialmente p. 198-200.

³⁷ LEVINAS, E. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 192. «La notion de l'existence reste, chez lui, étroitement liée à la notion de la théorie, à la notion de la connaissance».

³⁸ LEVINAS, E. *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 161: «En *Logische Untersuchungen* s'affirme donc ce qui nous semble dominer la façon de procéder des phénoménologues: *l'accès à l'objet fait partie de l'être de l'objet*».

edição de *En dévouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), anota para o que ele chama de “possibilidades irrealistas”³⁹:

[...] probabilidade de acreditar na ideia de uma intencionalidade sem tematização (...). A ideia de um condicionamento transcendental segundo o qual estão espalhadas entidades e coisas além (no cultural) e abaixo (no sensível) do ato estritamente intelectual - promete, por meio de análise intencional, um novo caminho para passar de uma ideia para outra⁴⁰.

Sobre as questões da intencionalidade e da passividade, acreditamos que não é possível compreender a importância e suas múltiplas implicações se não movermos o movimento da intencionalidade para além do objeto em que ele se fixa. Compreender, conforme *Autrement qu'être* (mais particularmente no domínio das significações linguísticas), o condicionamento passivo da intencionalidade, sem considerar para si-mesmo o evento de passividade como nas palavras de Levinas “uma passividade mais passiva que toda passividade”⁴¹ correlativa ao ato. Trata-se do restabelecimento da simetria se efetuando, e assim, depois do fato, não se pode erradicar completamente o traço de uma passividade primeira.

Entretanto, nota-se a linha paradoxal que separa a crítica que Levinas endereça à noção de intencionalidade, por um lado, e de outro, da maneira que ele pretende fazer justiça ao condicionamento passivo do *mesmo*. Ainda em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, dirá Levinas:

A ideia de uma implicação necessária, absolutamente imperceptível ao sujeito que se move em direção ao objeto, sendo descoberta após o fato, na reflexão, não se dá, portanto, no presente, isto é, acontecendo sem saber - põe fim à ideia de representação e soberania do sujeito, põe fim ao idealismo, onde nada poderia entrar sub-repticiamente em mim. No pensamento, revela-se uma *paixão* terrestre que nada tem em comum com a

³⁹ LEVINAS, E. *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 9.

⁴⁰ LEVINAS, E. *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 9. «[...] susceptibles d'accréditer jusqu'à l'idée d'une intentionnalité sans thématisation [...]. L'idée d'un conditionnement transcendantal selon lequel s'échelonnent entités et choses au delà (dans le culturel) et en deçà (dans le sensible) de l'acte strictement intellectuel – promet, en guise d'analyse intentionnelle, une nouvelle façon de passer d'une idée à l'autre».

⁴¹ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 30.

passividade da sensação, do dado – a partir do empirismo e o realismo⁴².

O condicionamento debruça-se sobre essa paixão, *passion foncière* (paixão terrestre, paixão pela terra, ou ainda, paixão fundiária), conforme Levinas, em uma superação *hiperbólica*, que não pode ser sem proximidade com o *Dizer* – *dizer antes da linguagem*⁴³. Essa *paixão* fundiária ou terrestre ou da linguagem distingue-se da passividade da sensação? Um primeiro elemento de resposta que nos dá o filósofo consiste em mostrar como a passividade, da qual ele fala, não é medida à primeira vista pelo ato intencional. “A passividade mais passiva que toda passividade” significa uma passividade abaixo da atividade⁴⁴, abaixo da passividade ela mesma, tal como Levinas expõe no Capítulo IV – *La substitution*, de *Autrement qu’être*. A diferença fundamental da passividade para com a sensação é que ela deixa vislumbrar a possibilidade de uma transcendência, de uma evasão do *eu sou* (ou, ainda mais além, do *eu tenho*), de uma *alteridade* que não é recuperável, ou retomada por uma totalidade de sentido, indo tão longe a ponto de perturbar, causar reboição, refutar, interromper, pulverizar a identificação tematizante do Dito, do “*en tant que*”, que é própria de uma função de nominalização (tal como a do *dito*). O que ocorre lá, para Levinas, é a ruptura da identidade, de uma “mudança no estado das significações”, conforme a expressão de *Autrement qu’être*⁴⁵, e o lugar dessa ruptura – “lugar e não lugar”⁴⁶ – é a real subjetividade do sujeito, cuja passividade “mais passiva que toda passividade”, cujo *passado diacrônico*, a saber irrecuperável pela representação, mantém o *deslocamento do instante*.

A questão, nos parece, consiste para Levinas em saber como uma diacronia refratária à toda sincronização, isso é, a diacronia do “outro que ser”⁴⁷, ou ainda,

⁴² LEVINAS, E. *En Découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, p. 182. «L’idée d’une implication nécessaire, absolument imperceptible au sujet se dirigeant sur l’objet, ne se découvrant qu’après coup, dans la réflexion ne se produisant donc pas dans le présent, c’est-à-dire se produisant à mon insu – met fin à l’idée de la représentation et de la souveraineté du sujet, met fin à l’idéalisme où rien ne pouvait entrer subrepticement en moi. Dans la pensée se révèle ainsi une passion foncière qui n’a plus rien de commun avec la passivité de la sensation, du donné – dont portaient empirisme et réalisme».

⁴³ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 32. «Dire d’avant le langage».

⁴⁴ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 174.

⁴⁵ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 30.

⁴⁶ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 30. «Lieu et non lieu».

⁴⁷ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 23. «L’autre que l’être».

a diacronia transcendente, destaca-se sem trazer de volta o passado à imanência. *Como o próprio tempo pode ser pensado de outra forma que não como a recuperação de todos os fragmentos?* Ele vai com uma espécie de piscar muito sutil, uma batida entre uma temporalização onde tudo é sintetizado ou reunido, e o que o autor chama de “lapso temporal”⁴⁸ que é *irreduzível* a todo presente. Assim, nota-se que boa parte do projeto de *Autrement qu’être* repousa sobre a questão da *temporalização (temporalisation) do tempo*, que permitirá a transcendência separar-se da essência, de outro modo, que permite pensar a temporalização do tempo, não mais como essência – a qual traduz ainda uma constituição ou síntese de sentido, ou uma constituição de declarações sobre a substância do ser verbalizado como *Dito*. É num intervalo, uma lacuna entre uma passividade debaixo do mundo, ou antes do mundo, uma passividade *imemorial*, provocando um atraso irretratável que o mundo não pode cobrir, e o restabelecimento da correlação entre passividade e ato, talvez esteja aí o deslizamento da simetria para a assimetria. Sem sair da questão da intencionalidade e da passividade, é preciso uma mirada mais atenta sobre o *Dito* e o *Dizer*.

3. Timpanizar o verbo: Dito e Dizer que inauguram a linguagem da relação ética

Ele (o dizer) concede ao outro uma parcela de sua verdade: o tempo do outro⁴⁹.

De algum modo, tudo acontece na relação entre Dizer e Dito tensionada pelo Dito, ou ainda, como se ficasse no registro fenomenológico, mas agora com as estruturas e a compressão dos significados para além de tal registro. O verbo é *dizer*. Substituindo a polaridade do *Dizer* e do *Dito* para aquilo que reconecta o fenômeno ao seu modo de doação, em termos heideggerianos, à diferença entre

⁴⁸ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 23. «Laps de temps».

⁴⁹ LEVINAS, E. *Paul Celan – de l’être à l’autre*. Paris: Fata Morgana, 2002, p. 64-66, em especial, p. 66: «Le fait de parler à l’autre – le poème – précède toute thématization; c’est en lui que les qualités se rassemblent en choses, mais le poème laisse ainsi au réel l’altérité que l’imagination pure lui arrache, il concède à l’autre une parcelle de sa vérité; le temps de l’autre» Grifo nosso.

l'étant e l'être (ente e ser), Levinas sublinha o valor da proclamação da estrutura *kérygmatische* (kerigmática) de toda construção do sentido através do Dito. Escreve:

As “unidades idênticas” não são dadas ou tematizadas primeiro para receber um significado depois: elas são dadas por este significado: “isto como aquilo” - que não é vivido, é dito. (...) A identificação é kerygmática. O dito não é simplesmente um sinal ou expressão de um significado: proclama e consagra isso como aquilo⁵⁰.

O objetivo intencional é, por conseguinte, a linguagem, que é desde o início o Dito. É no capítulo II, no subtítulo *De l'intentionnalité au sentir*, que a questão da intencionalidade se vê retranscrita ou modificada sobre um outro registro (em relação ao registro de *Totalité et Infini*), que, a nosso ver, estrutura todo o livro: *le Dire et le Dit*. Levinas procura mostrar como se dá a significação ética, descrita num primeiro momento como *Dire (dizer) sans Dit (sem dito)*, através de um Dizer que está por detrás de todo Dito. Através do *Dire-Dit*, o capítulo realiza uma transformação decisiva, que já estava presente, como insistimos, no idioma levinasiano desde os textos escritos em cativeiro. Ganha forma em *Totalité et Infini*. Obra que concerne uma atenção muito marcada à questão da linguagem. Nela se considera os dois lados da linguagem, ou do que poderia ser chamado de *acontecimento ético (événement étique)*: o movimento de identificação e a afeição por outrem. Esses dois lados respondem um ao outro⁵¹. O sujeito é afetado pelo outro, ele se constitui como estando no paradigma mesmo dessa afeição e, nesse sentido, ele é exposto de uma só vez ao corpo e à sensibilidade. Essa exposição declina-se como Dizer sem Dito. Porque, de fato, seguindo de passo em passo Levinas, atrás do Dizer está toda a dimensão fonética, ligada à uma temporalidade hiperbólica ou sensível, que Husserl descreve em *Leçons sur la conscience intime du temps*, que é imediatamente solicitada por Levinas. No entanto, ele faz um recorte de modo a não cobrir a passividade intencional em *Autrement*:

⁵⁰ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 62. «Les “unités identiques” ne sont pas donnés ou thématisées d'abord pour recevoir un sens ensuite: elles sont donnés par ce sens. «Ceci en tant que cela» - cela c'est pas vécu, cela est dit. (...) L'identification est kérygmatische. Le dit n'est pas simplement signe ou expression d'un sens: il proclame et consacre ceci en tant que cela».

⁵¹ Talvez aí um movimento dialético negativo.

A exposição aqui tem um significado radicalmente diferente da tematização. Um se expõe ao outro como uma pele se expõe ao que a machuca, como uma bochecha oferecida aquele que bate. Além da ambiguidade do ser e do estar, antes de Dizer, o Dito descobre aquele que fala, não como um objeto revelado à teoria, mas como se descobre negligenciando as defesas, deixando o abrigo, expondo-se a indignação - ofensa e ferida. Mas, o Dizer é desnudação do desnudamento, dando sinal de sua própria significação, expressão da exposição - hipérbole da passividade que perturba a água que dorme, onde, sem dizer, a passividade fervilha de desenhos secretos⁵².

Assim, o Dizer aproxima-se do próximo, ligando os significados para o outro, o *Dizer-propriadamente-fala*, não é pura e simplesmente deliberação de signos. Retomando a questão da passividade, que nos parece essencial para compreender a economia do jogo entre Dizer e Dito, o “Dizer antes do todo Dito” ou “Dizer que não diz palavra”, voltemos um pouco à análise husserliana sobre a consciência íntima do tempo que Levinas torceu de maneira profunda de modo a “superar” o fenômeno.

“Dizer que não diz palavra”, o que passa, afinal, por debaixo dessa relação intencional com o Dito? O Dizer corresponde ao fluxo temporal. Contudo, Levinas apreende esse fluxo ele-mesmo, a saber, na passividade mesma, antes de ser recuperado, sintetizado, re-apropriado no movimento de retenções-protensões. Ainda que o Dizer possa ser compreendido como apartado dos fluxos de impressões sensíveis – como o são o prazer (*jouissance*), a dor, a fome, a carícia –, ele se constitui como Dizer antes que as impressões sensíveis sejam integradas à temporalidade da intencionalidade. Por isso, para o filósofo, o Dizer é pura passividade de uma afeição irrecuperável, sempre já passou, embora sua fluidez aconteça sem retenção, ou, apesar de realizada pela intencionalidade. O Dizer não permite mais a intencionalidade de constituir-se em presença, de tal modo que a coloca no mal, na deserção. Escreve Levinas: “o sujeito do Dizer não dá o sinal,

⁵² LEVINAS, E *Autrement qu'être*, p. 83: «L'exposition a ici un sens *radicalement différent de la thématisation*. L'un s'expose à l'autre comme une peau s'expose à ce qui la blesse, comme une joue offerte à celui qui frappe. En deçà de l'ambiguïté de l'être et de l'étant, avant le Dit, le Dire découvre l'un qui parle, non point comme un objet dévoilé à la théorie, mais comme on se découvre en négligeant les défenses, en quittant l'abri, en s'exposant à l'outrage – offense et blessure. Mais le Dire est dénudation de la dénudation, donnant signe de sa signifiante même, expression de l'exposition – hyperbole de la passivité qui dérange l'eau qui dort, où, sans Dire, la passivité grouillait de secrets desseins».

ele se assina, vai em fidelidade”⁵³. Antes do sujeito que fala, da tematização do Dito – que é o tema mesmo do ser, proclamando diante de si o outro, no ato sempre intencional –, está a subjetividade do sujeito expondo-se a si mesmo ao outro:

A subjetividade do sujeito é a vulnerabilidade, a exposição ao afeto, a sensibilidade, a passividade mais passiva que toda a passividade, o tempo irreversível dia-crônico, a paciência, a exposição sempre a expor, a exposição a expressar e, assim, Dizer, e assim dar⁵⁴.

O Dizer como afeição. O sujeito levinasiano supõe a natureza corporal e sensível. E isso significa que ele é exposto à privação, à fome, à dor, ao envelhecimento. Essa exposição da natureza corporal não é um dom sensível como os outros, porque não é recuperável pela consciência que está envolvida. Talvez se possa dizer que Levinas pensa o *sensível* não como conteúdo, mas como *condição* que sempre já porta o ato intencional que o precede desde sempre. Como em *Totalité et Infini*, novamente em *Autrement qu'être*, Levinas falará em inversão, reviravolta da intencionalidade, no sentido de que o que é pretendido já está constituído no ato visado. Um tal processo descreve bem, segundo Levinas, o movimento mesmo da temporalidade do tempo tal como implementado em *Autrement qu'être*. Em *Totalité et Infini*, o outro já é irrupção, de alguma forma fratura da uma identidade já construída – como já mencionamos, pelo prazer, pelo trabalho, pelos dons sensíveis, em verdade, isso tudo, para nós, *constitui uma crítica ao idealismo*. Em *Autrement qu'être*, o *Outro* aparece em sua extrema nudez e precariedade (para além da irrupção), endereça-se imperativamente à *subjetividade do sujeito no coração mesmo do fluxo sensível que atravessa e afeta antecipadamente sua consciência*, impondo, assim, limites à liberdade do sujeito.

A figura do “atraso” (*retard*) é central porque, no fundo da consciência intencional, trata-se de uma síntese passiva como preliminar, um efeito da

⁵³ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 85: «Le sujet du Dire ne donne pas signe, il se fait signe, s'en va en allégeance».

⁵⁴ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 85: «La subjectivité du sujet, c'est la vulnérabilité, exposition à l'affection, sensibilité, passivité plus passive que toute passivité, temps irrécupérable diachronie in-assemblable de la patience, exposition toujours à exposer, exposition à exprimer et, ainsi à Dire, et ainsi à Donner».

alteridade que é plenamente temporalidade e que permite a Levinas reler a questão do *anachronisme* (anacronismo), da inspiração ética, da escatologia à passividade. Trazendo uma “anterioridade da responsabilidade”, de uma “sucessão pré-originária”⁵⁵, relendo essas expressões sob a questão da transcendência, do imemorial e da diacronia: “passividade antes de qualquer receptividade. Transcendente. Anterioridade anterior a toda a anterioridade representável: imemorial. O Bem antes de ser. Diacronia: diferença intransponível entre Bem e eu, sem simultaneidade, termos incompatíveis”⁵⁶.

Palavras como passividade, vulnerabilidade, eleição, exposição, convocação, obsessão, perseguição, expiação, responsabilidade, refém, traumatismo, substituição, figuram com toda a força a língua ética – o idioma mesmo – de Levinas. Este léxico é submetido à forma hiperbólica: quanto mais o sujeito responde ao chamado do Outro, quanto mais a ele é atribuído, mais sua responsabilidade cresce e, com ela, a passividade, *o infinito como infinito (infinitude) do infinito*, como glória, dirá Levinas. Essa responsabilidade, ou *obediência*, situa-se igualmente num registro de anterioridade qualificado como *imemorial*. Ela precede até mesmo a escuta do comando. Isso faz a obra levinasiana tão densa (além do próprio peso filosófico nela contida): há nela um léxico próprio que elabora o idioma⁵⁷ levinasiano.

Por isso, ocorre uma evolução, uma espécie de progresso na passagem de *Totalité et Infini* para *Autrement qu'être*. Novamente encontramos a reflexão sobre o gozo e o fato de que *o sujeito se constitui como separação em relação a ele*. Em *Totalité et Infini*, o movimento de redução ao prazer era sinônimo da felicidade de viver das posses de alguém (do sentimento de alguém/com alguém).

⁵⁵ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 195.

⁵⁶ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 195: «Passivité antérieure à toute réceptivité. Transcendante. Antériorité antérieure à toute antériorité représentable: immémoriale. Le Bien avant l'être. Diachronie: différence infranchissable entre le Bien et moi, sans simultanité, des termes dépareillés».

⁵⁷ O pensamento cria formas de expressão que são uma linguagem própria de cada um que o pensa, entretanto, ao criar o seu próprio idioma, o filósofo, o escritor, o poeta, espera que sua palavra chegue a algum lugar tal como ele mesmo é atravessado por essa linguagem como outra de si, formando uma língua, quase um novo idioma. Mas, não trata-se de uma cacofonia, e sim uma polifonia filosófica que tenta incessantemente pensar o real ao ser, ao mesmo tempo, atravessado por ele, e por todos os Outros que chegam. Chegam enquanto provocação mas, mais especialmente, enquanto alteridade ética por onde o pensamento crítico desenha sentidos em forma de uma dialética negativa.

Existe um materialismo próprio em *Totalité et Infini*. Ele se chama de imediatidade do sensível e do prazer/gozo, no sentido quase marxista do termo. Refere-se ao feito do trabalho, ao pão difícil de se ganhar, como uma luta com o elemento, à hospitalidade, isso que pode fazer até mesmo com que a subjetividade do sujeito consinta que o outro não me leve o pão da boca. Esse materialismo evolui em *Autrement*. O sujeito é, agora, de saída, antes de toda eleição, constituído por sua exposição ao Outro – ao Rosto do Outro. A estrutura ética da subjetividade do sujeito atingido é então derrotada ou derramada em seu corpo. Esse *derramamento* traduz a experiência da presença do outro em *mim (moi)*. Experiência do traumatismo, da fratura, da explosão, que Levinas precisamente nomeia “significação do um-para-outro, pela auto-deposição, deposição que é a encarnação do sujeito”⁵⁸. A necessidade do outro é também a minha e me chega antes, sou por ela responsável, mas, antes de levar o pão à sua boca, esse outro me chega antes de tudo.

Em *Autrement qu'être*, assinala-se também a utilização frequente por Levinas da categoria *Maternidade (maternité)*⁵⁹, como se, pela repetição dessa ocorrência, distanciou-se do motivo da morada e do feminino, para descrever a interioridade do sujeito através dessa palavra *maternité*. Como se estivesse mostrando quanto o Dizer sem Dito, o Dizer que não diz palavra, é o lugar mesmo da afeição por Outro, e que o modo de doação ou proximidade da transcendência é acima de tudo corpóreo. Também quando Levinas diz “um se expõe ao outro como uma pele se expõe ao que a machuca, como a face oferecida àquele que a golpeia”⁶⁰, não faz outra coisa se não variar a significação da palavra *exposição*, passando de um registro de sentido a um outro sentido: exposição corpórea de um lado, e de outro, a exposição que faz sinal oferecendo-se ao outro, que “vai em fidelidade”⁶¹. É depois da experiência da dor e do envelhecimento que Levinas engaja, em *Autrement qu'être*, uma reflexão sobre a passividade do Dizer sinônimo de deserção ou disjunção (*disjonction*) da síntese, mas ainda o que

⁵⁸ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 127 : «Signification de l'un-pour-l'autre, par déposition de soi, déposition qu'est l'incarnation du sujet».

⁵⁹ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, por exemplo, p. 109, 111, 114, 121, 122, 123, 126, 145.

⁶⁰ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 63. « L'un s'expose à l'autre comme une peau s'expose à ce qui la blesse, comme une joue offerte à celui qui frappe [...] ».

⁶¹ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 63: «S'en va em allégeance».

importa, é que o registro de significância permanece sem significado. A significância é a pura expressão da exposição, ela é puro signo, ou ainda, Dizer sem Dito⁶². Não é o sujeito já constituído que se expõe e que faz signo. Nas palavras mesmo de Levinas em *Totalité et Infini*: “[...] a meditação do signo que faz o sentido, mas é o significado (cujo evento original é o face a face) que possibilita a função do signo”⁶³.

O sujeito é a própria exposição. A identidade do sujeito vem da requisição por outros, mas ao mesmo tempo, o significado disso para os outros nunca é garantido de uma vez por todas. A subjetividade do sujeito perdura o risco do *non-sens* e com ele, o retorno do *il y a* (há), ou seja, da passividade pura do *il y a*, que permanece sempre presente, sem o qual o significado levado a cabo pelo outro pode tornar-se o ponto de apoio da constituição de um para-si.

O significado como um-para-o-outro, sem a assunção do outro-por-um, na passividade, supõe a possibilidade do puro absurdo invadir e ameaçar o sentido. Sem essa loucura à beira da razão, a pessoa se recuperaria e, no coração de sua paixão, começaria a essência novamente. Assim, apenas o para-o-outro (...) se mantém fora do para-si⁶⁴.

Essa vinda dos sentidos por detrás do signo envolve uma nova forma de apreender o conceito de transcendência. Já deve ser dito que isso não se encaixa na *herança* do caminho à palavra como entende Heidegger, mas mais como uma significação que se desenvolve no interior mesmo do sistema de signos, da linguagem ou de um texto – no que Levinas chama de *inspiração*. Essa significância contém mais do que ela pode conter, talvez possamos compreender como uma resposta à *Mehr Meinung*, de Husserl, que Levinas menciona seguidamente nas análises fenomenológicas⁶⁵. A característica deste *Mehr*

⁶² Cf., nesse sentido, FRANCK, D. *L'un-pour-l'autre*, cap. III, p. 33-42.

⁶³ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 226: «(...) la méditation du signe qui fait la signification, mais c'est la signification (dont l'événement originel est le face-à-face) qui rend la fonction du signe possible».

⁶⁴ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 85: «La signification comme l'un-pour-l'autre, sans assumption de l'autre par l'un, dans la passivité, suppose la possibilité du non-sens pur envahissant et menaçant la signification. Sans cette folie aux confins de la raison, l'un se ressaisirait et, au cœur de sa passion, recommencerait l'essence. Ainsi seulement le pour-l'autre se garde du pour-soi».

⁶⁵ Nesse sentido, cf., COLETTE, Jacques. «Levinas et la phénoménologie husserlienne», in *Les Cahiers de la nuit surveillée*. Paris: Verider, 1984, p. 19-36.

Meinung é que ele não se deixa traduzir pela linguagem hermenêutica e ontológica. Está carregado de uma significação ética que excede o significado de onde ele vem. Levinas dirá que espera uma palavra exegética sempre renovada, com a fala humana (comunicação humana) que sempre inaugura as intenções primeiro.

Seu poder de dizer vai além do que significa, que contém mais do que contém, que um excedente de significado, talvez inesgotável, permanece encerrado nas estruturas da sentença, em seus grupos de palavras, em sua vocais, fonemas e letras, em toda essa materialidade do dito, quase sempre já significando⁶⁶.

Entendemos que a significação ética não contém nada de uma natureza religiosa. Em Levinas, a figura escatológica, que surge como intrusão no afeto do sujeito por outro, contém uma dimensão de retorno à ordem, que nós podemos reler com base no *traço do testemunho de uma afeição sempre já passada*. É isso que nos parece significar, uma vez que a estrutura ética da subjetividade corresponde à heteronomia de uma afeição ou de uma passividade, por exemplo, em *De Dieu qui vient à l'idée*:

A psique retendo sua intencionalidade enquanto alguém segura o fôlego e, portanto, paciência: espera sem esperar, ou esperança onde nada espera que venha a encarnar o infinito, onde nenhuma proteção vem a desempenhar a paciência; passividade mais passiva que qualquer passividade passiva - que ainda seria bem-vinda⁶⁷.

Mas, no jogo de significados, a palavra-traço implica igualmente a dimensão de testemunho. Ser requisitado pelo Outro, ser atribuído, designando uma figura de retorno. A afeição por outro se converte em responsabilidade pelo *Outro* e ninguém pode substituir essa responsabilidade. No entanto, esse ponto extremo da sujeição de um si exposto ao ponto que quebre o significado e o

⁶⁶ LEVINAS, E. *Au-delà du verset – lectures et discours talmudiques* (1969). Paris : Éditions de minuit, p. 135: «[...] son pouvoir-dire dépasse son vouloir-dire, qu'il contient plus qu'il ne contient, qu'un surplus de sens, peut-être inépuisable, reste enfermé dans les structures de la phrase, dans ses groupes de mots, dans ses vocables, phonèmes et lettres, dans toute cette matérialité du dire, virtuellement toujours déjà signifian».

⁶⁷ LEVINAS, E. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 184 : «[...] psychisme retenant son intentionnalité comme on retient son souffle et, dès lors, pour patience : attente sans aucun attendu, ou espoir où rien d'espéré ne vient incarner l'infini, où aucune pro-tention ne vient dé-jouer la patience ; passivité plus passive que toute passivité du subir – lequel serait encore accueil».

fenômeno, essa intriga é o próprio sentido da ética que não ocorre sem o risco de contaminação do Dizer pelo Dito. O sujeito eleito à responsabilidade é assim identificado. A distinção entre Dito e Dizer, ou ainda, *sendo outro como Rosto*, é a linguagem que se recusa a trair o movimento da significância à significação. É um movimento que resiste à tematização, é independente de toda vontade. Testemunhar o *Outro* não é para tematizar o Dito. O Dizer pode ser agora compreendido como essa exposição sempre já passada, o traço de afeição, ou exposição da exposição. *O movimento para Levinas não funciona dialeticamente no sentido hegeliano, em opor o Outro ao Mesmo*, a exterioridade à interioridade, o Infinito à Totalidade, ou ainda, o estar ao Ser, mas sim em abrir condições de possibilidade de *outremente que ser, de outramente que linguagem ontológica*.

Em *Au-delà du verset* (1969), Levinas levanta a questão do nome de Deus, demonstrando o motivo da anterioridade da responsabilidade que em *Autrement qu'être* é descrita como a forma de uma intimação, perseguição, obsessão e de uma psicose pelo outro, conduzindo à expectativa, um desejo metafísico do Outro, na expressão de Levinas, que não se transforma jamais em horizonte suscetível de ser plenamente ocupado pelo acontecimento:

Devemos entender essa anterioridade da responsabilidade em relação à liberdade como a própria autoridade do Absoluto, “grande demais” para a medida ou a finitude da presença, da manifestação, da ordem do ser, e que, portanto, nem ser, nem estar, é o “terceiro excluído” do além-ser, a terceira pessoa a quem chamamos de “ileidade” e que talvez a palavra Deus também diz. Além de ser, refratária à tematização e à origem – pré-origem: além do não-ser –, autoridade que me ordena o próximo como rosto⁶⁸.

Chegamos aqui no coração mesmo da determinação de *Autrement qu'être* que estrutura a subjetividade ética do sujeito. *Au-delà de l'être, l'au-delà de non-être* não é a manifestação de todo signo *au-delà* do Dito. *Ele é o “acontecimento extraordinário” (événement extraordinaire), segundo Levinas, do Rosto do*

⁶⁸ LEVINAS, E. *Au-delà du verset*, p. 157: «Il faut comprendre cette antériorité de la responsabilité par rapport à la liberté comme l'autorité même de l'Absolu, « trop grand » pour la mesure ou la finitude de la présence, de la manifestation, de l'ordre de l'être, et qui, par conséquent, ni être, ni non-être, est le « tiers exclu » de l'au-delà de l'être, troisième personne que nous avons appelée « illéité » et que dit peut-être aussi le mot Dieu. Au-delà de l'être, réfractaire à la téthématisation et à l'origine – pré-originale: au-delà du non-être –, autorité qui m'ordonne le prochain comme visage».

Outro, que marca igualmente a assimetria radical entre o Dito e o Dizer, entre o Dito tematizado e a perturbação operada pelo Dizer, sabendo que a exposição ao Outro, o Dizer então, é mais originário que o discurso. A relação entre essas duas temporalidades – uma histórica, e a outra profética ou escatológica – inscrevem-se num movimento de tradução-traição⁶⁹, sobre esse movimento: “a transcendência – para além da essência que é também estar no mundo – é preciso *ambiguidade*: um piscar de sentido que não é apenas uma certeza aleatória, mas uma fronteira que é inefável e mais estreita do que o contorno de uma linha ideal”⁷⁰. Está lá a intriga entre Dito e Dizer, ambiguidade e enigma ético preservando no bojo de uma linguagem ressoando antes da língua, preservando nos entremeios da correlação entre Dito-Dizer, as frestas que os reúnem diacronicamente⁷¹ como eco que precede a ressonância da voz. Linguagem é, portanto, sempre a exposição de um *de outro modo que ser*.

4. Subjetividade ética radical

*Lob der Ferne*⁷²

Im Quell deiner Augen
leben die Garne der Fischer der Irrsee
Im Quell deiner Augen
hält das Meer sein Versprechen

Hier werfe ich
ein Herz, das geweilt unter Menschen,
die Kleider von mir und den Glanz eines Schwures:

⁶⁹ Cf, por exemplo, SOUZA, Ricardo Timm de. Alteridade e Citabilidade – Benjamin e Levinas. In: *Perspectiva Filosófica*, São Paulo, v. X, n. 19, 2003, p. 205-213.

⁷⁰ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 238: «A la transcendance – à l'au-delà de l'essence qui est aussi être-au monde – il faut l'ambiguïté : clignotement de sens qui n'est pas seulement une certitude aléatoire, mais une frontière à la fois ineffaçable et plus fine que le tracé d'une ligne idéale».

⁷¹ Por exemplo, LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 75 – 76: «Le Dit, contestant l'abdication du Dire qui se fait pourtant dans ce Dit même, maintient ainsi la diachronie où, le souffle retenu, l'esprit entend l'écho de l'autrement. L'en deçà, le préliminaire que le Dire pré-originaire anime, se refuse, notamment, au présent et à la manifestation ou ne s'y prête qu'à contre-temps».

⁷² CELAN, Paul. „Lob der Ferne“ (1948). In *Mohn und Gedächtnis*. Joachim Seng (Nachwort). München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2000. Em português: CELAN, Paul. Elogio da Distância. In *Sete Rosas Mais Tarde*. Trad. J. Barrento e Y. Centeno. Lisboa: Cotovia, 1996, p. 13-15: Na fonte dos teus olhos // vivem os fios dos pescadores do lago da loucura. // Na fonte dos teus olhos // o mar cumpre a sua promessa. // Aqui, coração // que andou entre os homens, arranco // do corpo as vestes e o brilho de uma jura: // Mais negro no negro, estou mais nu. // Só quando sou falso sou fiel. // **Sou tu quando sou eu.** // Na fonte dos teus olhos // ando à deriva sonhando o rapto. // **Um fio apanhou um fio: // separamo-nos enlaçados.** // Na fonte dos teus olhos // um enforcado estrangula o barão.

Schwärzer im Schwarz, bin ich nackter.
Abtrünnig erst bin ich treu.
Ich bin du, wenn ich ich bin.

Im Quell deiner Augen
treib ich und träume von Raub

Ein Garn fing ein Garn ein:
wir scheiden umschlungen.

Im Quell deiner Augen
Erwürgt ein Gehenkter den Strang.

A frase do poeta Paul Celan⁷³ – “*Ich bin du, wenn ich ich bin*” abre o Capítulo IV – *Substitution*. Ela representa essa linha estreita da inauguração da minha subjetividade tocada pelo Infinito do Outro: traduziremos a frase por “*eu sou tu quando eu eu sou*”; tal frase representa que o Outro irrompe uma série de sentidos em mim auxiliando na elaboração da minha subjetividade que não pode ser reduzida ao Outro ou o Outro a mim, o Tu ao Eu, ou o Eu ao Tu, sob o risco de voltarmos ao Mesmo. Em Levinas, a identidade do sujeito constitui-se como algo intrinsecamente requisitado pelo outro humano, diante de qualquer posição de si, de qualquer *conatus* e diante mesmo de toda *preocupação (souci)*, o sujeito levinasiano declina-se *ao acusativo*. Essa posição de *exceção* dirige-se a responder aos outros, isso descreve a estrutura ética da subjetividade como assinalada por uma *passividade radical*.

A subjetividade é a relação entre Eu e o encontro traumático com o Outro que inaugura em mim o sentido real de Alteridade. Isso é, a subjetividade passa por diversos momentos na obra de Levinas, porém, toma forma mesmo quando da Transcendência, do Infinito, quando eu ultrapasso a mim mesmo ou o Outro me ultrapassa. Outro que chega sem pedir licença, e ali modifica e inaugura a minha subjetividade. Sua subjetividade passando também pelas minhas constituições psíquicas, onde se constitui toda a arquitetura dessa subjetividade na psique do sujeito, é também o contato com o Outro – desde a relação do bebê com a mãe para pedir comida, por exemplo, até aprender a viver em comunidade que forma os meus sentidos subjetivos, ou seja, no contato com o Outro e com a

⁷³ Sobre Celan, cf. SZONDI, Peter. *Estudios sobre Celan*. Tradução de Arnau Pons. Madrid: Trotta, 2005. Mais informações disponíveis também em: <<[<https://www.lyrikline.org/de/gedichte/corona-67>>](https://www.lyrikline.org/de/gedichte/corona-67)>>, acessado em 11 de jan. 2020.

comunidade, com o exterior, com o chegante, com o estrangeiro.

Através da subversão da ideia de Ontologia por via da Metafísica, Levinas coloca o primado da Ética sobre a Ontologia. Isso é, pensa a relação intersubjetiva em termos de verdade, linguagem, razão e liberdade, não mais em termos da reciprocidade, da cooperação e do consenso. Existe na relação assimétrica com o Outro a primazia desse outro que se estabelece no face a face e que é inacessível - escapa - à Totalidade, esbarramos no limite imposto ao Eu (invertendo a direção até então sugerida pela tradição). Limite que coloca o Outro numa relação *não-tematizável*, o Outro como ente particular que conflui vocação e invocação, diversamente da Ontologia que só nomeia o Ente, mas não o invoca. A Transcendência, através da desmedida do Infinito, obriga a subjetividade a olhar para aquilo que a ultrapassa: passa a ter no Infinito (ao fim e ao cabo, isso é, no Outro) a referência sobre a qual ela pode pensar a si mesma.

A virada de *Totalité et Infini* para *Autrement qu'être* é marcada justamente pela forma como Levinas falará da Subjetividade. Em *Totalité et Infini*, o caminho se dá ainda via fenomenologia. A Alteridade toma forma a partir do Eu, quando ocorre a descoberta da fruição do Eu no sentido de existência que ultrapassa o *il y a* (há). O *Há* formado por aquela sensação de vazio da existência, é deslocado por essa descoberta que impulsiona a saída da existência impessoal, do existir por existir – do imenso vazio ao escutar uma concha do mar ao pé do ouvido e ter a sensação da imensidão vazia –, para tomar consciência de si, especialmente, num sentido bastante psicanalítico, *identificar-se*.

Voltamos ao exemplo do bebê no período de amamentação configurando o protótipo da relação de existência trazida pelo filósofo. Esse momento vai sendo assimilado, e por isso trata-se de uma *identificação/identidade*, até transformar-se no Mesmo, de formar o Mesmo no processo constitutivo do ser humano. Porém, no desenvolvimento, há a ruptura do bebê com a mãe, a esse momento chama-se de *separação*, lá onde os limites impostos pelas relações permitem a transcendência e barram o “êxtase”.

A separação é a exigência do Infinito possibilitando a relação com Outrem. Um abismo intransponível e infinito entre dois mundos, porém

próximos eticamente⁷⁴. Com o Eros, o Eu se confronta com o Outro, constituindo o movimento da Alteridade Radical, o mistério que se insinua na revelação do Outro como Rosto para que a subjetividade entre no registro ético propriamente dito. Onde se instaura uma interdição crucial já citada por nós: “*não matarás*”. Estamos neste momento na instauração da Transcendência (é o primeiro discurso) que nos exige uma *resposta ética*: como uma espécie de “*vinde a mim que eu não lhe faltarei*”.

Nesse momento, o meu Eu soberano decai de todo poder de si e se vê desnudo diante do Outro (não importa qual outro, o pobre, o órfão, o estrangeiro...). Aquele Eu do gozo e da fruição, o puramente egoísta, é “convocado”/convidado a sair dos limites da sua interioridade e abrir-se no *para-o-outro*. Isto quer dizer que, apesar da finitude “enquanto tragédia do humano”, Levinas, na dimensão do sujeito encarnado, vislumbra a transcendência do Infinito que chama à responsabilidade. É o aceno para a saída possível da consciência intencional e do querer autônomo (cheio de si e de poder de si), para algo que me chama diante do outro “como que como obrigatoriedade”, porém, sem servidão porque melhor que a segurança do repouso de uma identidade voltada sobre si mesma”, é o estar diante do Outro, convocado pelo Outro, em *Autrement qu’être*, isso constitui a Responsabilidade.

Assim, o percurso da obra levinasiana trata de procurar encontrar o sentido para a *Transcendência*. A chave para isso, a nosso ver, está no “*para além do Ser*”, na “palavra original”, no *Dizer sem Dito*, lugar não lugar da *significação*: o intraduzível que precisa penetrar na linguagem ontológica. Esse Intraduzível (tradução-traição citada no ponto anterior) tem de manter-se na integridade e em sua diferença, apenas acessível *no vestígio*: “*como responsabilidade por Outrem*”. Nesse vestígio, a *Subjetividade* cumprirá sua vocação de “*um-pelo-outro*”, “passividade mais passiva que toda ideia de passividade”, à serviço do Outro. Nesse instante de constituição, já se sofreu as alterações em sua identidade - no Eu, aquele da fruição depois penetrado pelo Eros e os limites da não-fruição, em seu psiquismo como “*inspiração*”. Podemos dizer que não é mais Eu senão a obsessão pelo Outro na *priorização do Outro*, ultrapassando o egoísmo, tomando

⁷⁴ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 65-66.

para si como próprio da vocação humana até mesmo o sacrifício e a morte: não é que a minha morte não seja importante, mas é que a morte do Outro é ainda mais fundamental⁷⁵, isso porque a morte do Outro me afeta. Eu permaneço vivo e sendo atravessado pelo traumatismo do Real, afetando-me mais do que a possibilidade da minha própria morte⁷⁶. Trata-se da constituição da minha subjetividade a partir dessa relação do para-o-outro, com o outro. A Ética levinasiana aponta para uma prontidão, um “estar aí” que é premissa dessa forma como ele concebe a constituição da Subjetividade (seu chamado à saída da primazia do Eu, como a um dever ético no para-o-outro, onde eu me constituo e me faço, então, subjetividade).

Desse modo, é em *Autrement qu'être* que está a espinha dorsal do pensamento levinasiano. A revelação de como a ética aparece, pensada para além da metafísica tradicional que procura, como sistema, deduzir as coisas do mundo a partir de princípios (suposições) unificantes e universais, unindo a coerência com o detalhe. Levinas pensará uma meta-ética⁷⁷, ou uma ética-metafísica ou ainda uma meta-fenomenologia, exatamente porque é a *filosofia primeira*, onde o princípio de toda relação inaugura-se e instaura-se e pode ser aberta. Uma ética pensada para demonstrar que a essência não pode ser a última fonte da significação, o sujeito não pode ser absorvido pelo ser. Ao criticar esse sistema, o filósofo faz o reconhecimento da fenomenologia e de tudo que está na ordem da essência (a fenomenalidade), entretanto, chama para a Subjetividade algo além do desvelamento (desnudamento) do Ser, “do aparecer ao ser como legitimação última”⁷⁸, propondo assim uma saída da resignação porque ali ainda estaria o aprisionamento no jogo das *essências*.

É na ideia de abertura para *Além do Ser* - a respiração - que se concebe a subjetividade como pulmão, uma troca de respiração, ultrapassando ou sendo

⁷⁵ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 13: «Le vide qui se creuse se remplit aussitôt du sourd et anonyme bruissement de l'il y a, comme la place laissée vacante par le mourant, du murmure des postulants. L'esse de l'être domine le ne-pas-être lui-même. Ma mort est insignifiante».

⁷⁶ Cf. a segunda leitura sobre Bloch em LEVINAS, E. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993.

⁷⁷ Este termo tomamos emprestado de Fernanda Bernardo, o que não tem relação com os novos filósofos da metaética contemporânea. Cf. BERNARDO, Fernanda. *A assinatura ético-metafísica da experiência do Cativo de Emmanuel Levinas*. In Revista Filosófica de Coimbra, n. 41, 2012, p. 107-174.

⁷⁸ Cf. LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 281: «Mais l'apparoir de l'être n'est pas l'ultime légitimation de la subjectivité c'est en cela que le présent travail, s'aventure au-delà de la phénoménologie».

alternativa ao desvelamento do Ser. E nisso se constitui a função fundamental da Filosofia: *debruçar-se sobre o Invisível, o Indizível*. Ali, no momento do traumatismo do Real, do encontro com o Outro, onde eu respiro, inspiro, da pausa de respiração, estamos não mais atingindo a possibilidade de Ser, mas sim o *Outramente que Ser*. Um lugar de acolhimento, *hospitalidade*, o *outramente que ser ou além da essência*: o oposto do ser, um lugar que torna possível o impossível, as diferenças, *o acolhimento do outro fora do modelo da opressão*. Uma busca fora de Mim (*Moi*), do Eu. Fora do momento egoico do humano. A subjetividade está implicada, então, na lógica do Outro numa torção entre heteronomia e autonomia como responsabilidade, essa torção é a Alteridade. Minha palavra permeada pela palavra que recebo do Outro, imbricação através da *temporalidade*, de um tempo diacrônico, “um passado tão distante que nunca foi presente”, irrecuperável pela memória, entre Lei, Desejo⁷⁹ e Linguagem. É a possibilidade do desenvolvimento de *significantes* e do surgimento de sentidos sempre novos e nunca absorvíveis em sua Totalidade: algo sempre escapa.

A *Subjetividade* é uma ambiguidade (próximo da psicanálise: equívoco e enigma) que, porém, convoca à responsabilidade, a respostas, convoca naquilo que me choca por ser uma impossível apreensão, e de outra parte, *uma resposta ao Outro indecifrável, sempre a caminho, vestígios dessa relação de alteridade porque o Outro é mortal em sua natureza humana*. Assim, restam as consequências éticas que acarretam essa relação do encontro da *Subjetividade* na Alteridade: “*eis-me aqui...*”. O Eis-me contém a exposição, a passividade e a unicidade. O “me” é a convocação ao chamado, *eu mesmo e não outro*, a entrega de mim na *gratuidade total*, voz que obedece porque já está desde sempre convocada. “*Em nome de Deus*”. É como uma revelação do Infinito, a assinatura, a eleição, a, enfim, Transcendência “a serviço dos homens que me olham” designando a responsabilidade, o desinteressamento, a relação de justiça começando na privacidade da relação do face a face, e desse ponto estendendo-se para a sociedade em uma vida em comunidade.

Eis o enigma da Alteridade: suportar o Outro em sua radicalidade, como no exemplo da gestação, o mais primordial dos encontros da Alteridade, o “ter o

⁷⁹ Como já o assinalamos antes, para Levinas não é necessariamente derivado da falta, embora nenhum objeto seja capaz de saciar e satisfazer por completo o desejo.

outro em minha própria pele”, ser responsável pelo outro dentro da Subjetividade, a Alteridade nos lança em um paradoxo quase insuportável⁸⁰ por causa de seu “acontecimento” independente: o Encontro nos convoca, e nos lança na passividade radical, na *exposição fora da virilidade do logos*, isso é, para além do Ser – “Esse livro interpreta o sujeito como refém e a subjetividade como substituição rompendo com a essência do ser”⁸¹.

No *outramente que ser* convocado pelo Outro diante do qual nunca estaremos suficientemente próximos⁸². Diante do qual estamos sempre em débito, a Subjetividade faz parte desse paradoxo que se constrói e se constitui em três movimentos⁸³ do modo como se constitui a psique entre Eu, o contato externo (Eros), e o choque com o Real. O Outro, indizivelmente, absolutamente Outro, que me constitui, me desconstrói, me chama à responsabilidade e à hospitalidade, acolhida, desinteresse desinteressado em sua gratuidade, ética primeira na relação de Alteridade: o para o Outro que constitui minha subjetividade⁸⁴.

A intriga ética do para-o-outro é um apelo à relação interpessoal, tudo que precede a tensão do meu *ser* e minha existência, precede a relação própria de responsabilidade que apenas é inaugurada a partir da ética, porque essa *intriga*

⁸⁰ E talvez isso seja o curioso da filosofia levinasiana: ao mesmo tempo que é extremamente poética, é densa, profunda e, sobretudo, exigente. Exigente na responsabilidade pela subjetividade e pela relação do para-o-outro. Se, por um lado, é bonita e sua leveza, o nó que amarra a Alteridade, essa responsabilidade ao chamado, essa responsabilidade que mesmo na ausência dela é responsável, convoca-me a ser devedor do Outro, exige-me a mais radical das éticas para que a *Alteridade* possa fazer-se concretude do Real sem o aniquilamento do que não sou eu, isso é, de certa forma, da minha não-identidade, do não-eu, da diferença, por isso é hiperbólica e soa repetição para alguns, porque precisa ser reafirmada toda de *outro modo que ser* toda vez que se apresenta, e apresenta-se a todo instante, ao Real.

⁸¹ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 232, 282. «Ce livre interprète le sujet comme otage et la subjectivité du sujet comme substitution rompant avec l'essence de l'être».

⁸² Por exemplo, LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 29: «Signification, proximité, dire, séparation, je ne me confonds avec rien » e p. 137: «Signification, l'un-pour-l'autre la proximité n'est pas une configuration se produisant dans l'âme. Immédiateté plus ancienne que l'abstraction de la nature; ni une fusion. Elle est contact d'Autrui. Être en contact: ni investir autrui pour annuler son altérité, ni me supprimer dans l'autre. Dans le contact même, le touchant et le touché se séparent, comme si le touché s'éloignant, toujours déjà autre, n'avait avec moi rien de commun».

⁸³ Movimentos próximos à psicanálise. Sobre esse aspecto, cf., por exemplo: “Freud, Lacan, Derrida: Psicanálise em *Différance*”, de Almerindo Boff; “Os futuros do passado”, de Luciano Mattuella; “A questão do sujeito Ético a partir da responsabilidade diante da morte do Outro – Levinas e Freud”, de Eneida Braga. Todos disponíveis em: << tede2.pucrs.br/tede2/ >>, último acesso em janeiro de 2020, e em nossa bibliografia a indicação daqueles que foram publicados em recurso eletrônico.

⁸⁴ Não é isso próximo à uma relação dialética?

não é original, é *pré-original*, é arcaica, *avant* todo conhecimento, origem da origem, inclusive fenomenologicamente é sentido do sentido mais que sentido. A anterioridade do Outro é já a anterioridade de minha responsabilidade. O Outro é aquele que afirma a *ipseidade*, ele está lá e desperta-me, inclusive, possibilitando que eu possa me ver como outro para mim, inaugura sentidos, mostra-me sentidos na realidade.

A intriga metafísica – de *l'évasion* –, o evadir-se, onde *o eu sai* da promiscuidade de si mesmo como interiorização para a exteriorização, a Alteridade, o restar estrangeiro: o Outro me convoca à exteriorização. Desloca o Eu de si mesmo quer dizer uma viagem da reaproximação da *Visage* (Rosto) do Outro, não pela minha capacidade de aproximação, mas sim pela minha incapacidade: depois da revelação do Outro não posso mais voltar a não vê-lo, inclusive se escolher isso, terei ainda assim sido traumatizado por aquele encontro, e negar é ainda uma escolha onde se é responsável eticamente. A substituição, a subjetividade é, portanto, a incondição última do *refém* (*otage*). A obra de Levinas é a organicidade da construção do *para o além do ser*, para que finalmente, rompendo com a tradição, assuma-se o sentido do sentido – da filosofia também. A subjetividade é a anarquia (*an-archie*) ou “o impossível caminho do impossível” (como um Meridiano da palavra, para Paul Celan),

na pré-história do *Moi*, o *moi* é, de fundo preenchido/estabelecido, refém – mais antigo/arcaico/velho do que o ego. Por ele (ego) ele não se compõe no ser, pelo ser. Está lá a re-ligiosidade do *moi* (eu/mim), pré-originalmente estabelecido ao outro (com o outro). E é somente essa incondição de refém que faz poder haver perdão, piedade e compaixão. Nós relembramos Paul Celan: Ich bin du, wenn ich ich bin⁸⁵.

Não por acaso este trecho é muito próximo ao que Levinas expõe no Capítulo IV de *Autrement* sobre a substituição. Não se trata de uma abertura ornamental do capítulo. Mas de uma extraordinária conexão ou caminho dessa

⁸⁵ LEVINAS, . *Dieu, la mort et le temps* (1976 - cours du 20 février : « la subjectivité comme an-archie »), p. 202 : « Dans la pré-histoire du Moi, le moi est, de fond en comble, otage – plus anciennement qu'ego. Pour le soi, il ne s'agit pas, dans son être, d'être. C'est là la re-ligiosité du moi, pré-originellement noué à autrui. Et c'est seulement cette incondition d'otage qui fait qu'il peut y avoir pardon, pitié ou compassion. On rappellera pour finir Paul Celan : „ich bin du, wenn ich ich bin“ ».

pré-história *archi-transcendentale* onde a condição última da subjetividade revela-se como a *incondição do refém*, percorrido pelo poema, pelo menos quando ele avança sobre este o *impossível caminho do impossível*, o *pré-original se expõe*, doando sentido à construção da subjetividade.

Como breve anotação para o final deste tópico, gostaríamos de marcar que, também não por acaso que, além do apreço pela poesia celaniana, Adorno trocou correspondências com o poeta. Além de um encontro que acabara não ocorrendo⁸⁶, mas que dá o que pensar⁸⁷ ao poeta. Do desencontro⁸⁸ surge um fragmento em que a reflexão sobre a identidade judaica está presente e há uma notável recorrência do *eu* ao *tu*: *ich ich bin. Diálogo na Montanha*:

- [...] nós, que fomos andando e nos encontramos, nós aqui sob a estrela, nós, os judeus que vieram, como Lenz, pela montanha, tu o Grande e eu o Pequeno, tu falador e eu falador, nós, com as nossas bengalas, nós, com os nossos nomes, os indizíveis, nós com a nossa sombra, a própria e a estranha, tu aqui e eu aqui –
- eu aqui, eu; eu, que te posso dizer, que te poderia dizer tudo isto; eu, que não te digo e não te disse; eu, com o lírio-turco à esquerda, eu, com o rapúnzio, eu com a que desapareceu a arder, a v ela, eu com o dia, eu com os dias, eu aqui e eu ali, eu, acompanhado talvez - agora! - pelo amor dos não amados, eu a caminho de mim aqui em cima⁸⁹.

A profundidade da frase de Celan, para falar deste cruzar o meridiano que é o estar indo a caminho de um Outro, expressa por ela mesma a subjetividade ética radical, e por essa razão Levinas a utiliza e a reencontra sempre ao tocar na questão da subjetividade: *eu sou tu quando eu eu sou*. Porque não posso me

⁸⁶ Sobre a ligação deste desencontro com a escrita do fragmento “*Diálogo na Montanha*”, ver BARRENTO, J. “Posfácio” in CELAN, Paul. *Arte Poética – O Meridiano e outros textos*. Tradução de João Barrento e Vanessa Milheiro. Lisboa: Cotovia, 1996, p. 75-85.

⁸⁷ No tocante à poesia, o poeta responde de diversas formas, mas, mais especialmente nos textos “*Diálogo na montanha*” (1959), “*Meridiano*” (1960) e “*Alocução na entrega do Prêmio Literário da Cidade Livre Hanseática de Bremen* (1958)”, sobre o famoso dito adorniano sobre a impossibilidade de fazer poesia após Auschwitz. Paul Celan escreveu a Heidegger como uma espécie de espaço ou intervalo para que ele pudesse dizer alguma coisa, falar alguma coisa, sobre sua postura quando da ascensão do nazismo; entretanto, não houve nenhuma resposta.

⁸⁸ No tocante à poesia, o poeta responde de diversas formas, mas, mais especialmente nos textos “*Diálogo na montanha*” (1959), “*Meridiano*” (1960) e “*Alocução na entrega do Prêmio Literário da Cidade Livre Hanseática de Bremen* (1958)”, sobre o famoso dito adorniano sobre a impossibilidade de fazer poesia após Auschwitz. Paul Celan escreveu a Heidegger como uma espécie de espaço ou intervalo para que ele pudesse dizer alguma coisa, falar alguma coisa, sobre sua postura quando da ascensão do nazismo; entretanto, não houve nenhuma resposta.

⁸⁹ CELAN, Paul. *Arte Poética – O Meridiano e outros textos*, 2017, p. 35-40.

subsumir ao Outro, ou subsumir o Outro a mim. Simplesmente para que um Eu exista, precisa de um Tu, um enlaçar separado, numa troca infinita na constituição da subjetividade do Eu para o Tu, do Tu para o Eu, nós que não é plural de eu, mas que enlaçados-separados construímos algo Outro que não o Mesmo e não apenas, mas um apesar de tudo, para-além do ser, através da temporalidade, um espaço intersubjetivo assimétrico.

Notas finais: sobre o terceiro na relação - multiplicidade do próximo no Rosto do Outro, ética por justiça

Pensar na exigência de *justiça* inscrita no coração mesmo da exposição (demonstrada no capítulo V de *Autrement qu'être*), da responsabilidade, da passividade, como sempre já tomada na elipse de uma relação *tensionada e traída ao olhar da intimação ética imemorial*. Há uma exigência por justiça que se determina apesar de toda a constituição do mundo, mas há também a exigência de uma intencionalidade que funciona como um restabelecimento ou síntese do sentido. Por outro lado, o olhar, a tradução-traição, remete à proximidade do traço escatológico da razão da *illéité* (ileidade): uma ambiguidade onde um Eu, até então “único” e preso à sua unidade e que se auto afirma é atravessado no processo do encontro ético que irrompe o sentido do sentido, realizado pelo que não sou Eu.

A entrada de um terceiro implica a entrada na linguagem, no Dito, isso é, no sistema de signos. Mas, também, a passividade mais passiva que toda passividade *situa* a subjetividade atribuída por detrás da linguagem. Nesse sentido, o que Levinas fala não é mais propriamente de um fenômeno, pois concerne igualmente o lugar irreduzível da *illéité* e do mundo, *l'illéité* e o terceiro. Há uma dupla interrupção que jogará nesses dois sentidos: ao lado do Dizer e do Dito, isso é, da transcendência e da justiça. A transcendência, como o Dizer, interrompe o jogo da essência e se significa por um *confiscar* constante do Dito. Existe ainda o para além do Dito, como existe um para além do Mesmo. Assim, o último movimento, não é o Outro, mas os Outros, a saber, a *multiplicidade do próximo no Rosto do Outro*. A proximidade ética designa então uma estrutura última de justiça como tal, porque o assunto encontra-se imediatamente no

coração da multiplicidade dos terceiros e do mundo dos terceiros, e o estar dentro dessa diferença é que constituirá sua identidade de sujeito responsável.

A descrição da proximidade como uma hagiografia de um para o outro sustenta a sociedade, que começa na entrada do terceiro homem e onde minha resposta anterior a qualquer problema, isto é, minha responsabilidade, a menos que se abandone à violência, coloca problemas. Ela então pede por comparação, mensuração, conhecimento, leis, instituições - justiça. Mas é importante para a própria equidade da justiça abranger o significado que a ditou⁹⁰.

O Terceiro da relação, a ileidade, ultrapassa a questão gramatical para além do “il” (ele). O Terceiro é também a pluralidade de sentidos, expresso inclusive pela multiplicidade dos sujeitos gramaticais da língua: ele, ela, eles, nós, vós, gêneros neutros. O meu próximo no Rosto de outrem que de mim exige responsabilidade. Levinas parece restabelecer a ordem do encontro subordinado à medida da Justiça. Ele fala da “necessária irrupção do Infinito, calcando-se em estruturas, comunidade e totalidade”, ainda que a ambivalência tradução-traição se porte à escatologia divina permanecendo assim, pois, “é a graça de Deus somente que, sujeito incomparável a Outro, eu sou abordado em Outro como os outros”. Os outros, isso é, o terceiro que reenvia junto à *comunidade de pessoas, a humanidade*. Esse terceiro que nos “olha no olhar de Outro”⁹¹. Com isso, ele sublinha que a dimensão universal do Outro é uma figura da *humanidade inteira*, então que em *Autrement qu’être*, o terceiro torna-se um idioma completo, ele é “o próximo do Outro e não simplesmente seu semelhante”⁹².

O terceiro é um universo concreto que, se negado na relação de constituição de justiça, poderia acabar, de fato, com o *face a face*, ou ainda, acabaria levando ao abandono de nossa responsabilidade para com Outros; isto, todavia, pode causar o irreparável. Diante desses terceiros, nós seremos trazidos

⁹⁰ LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 146: «La description de la proximité comme hagiographie de l’un-pour-l’autre, sous-tend la société, laquelle commence dès l’entrée du troisième homme et où ma réponse antérieure à tout problème, c’est-à-dire ma responsabilité, à moins de s’abandonner à la violence, pose des problèmes. Elle en appelle alors à la comparaison, à la mesure, au savoir, aux lois, aux institutions – à la justice. Mais il importe à l’équité même de la justice d’englober la signification qui l’avait dictée».

⁹¹ LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 188: «Regarde dans les yeux d’autrui».

⁹² LEVINAS, E. *Autrement qu’être*, p. 245: «Prochain de l’autre et non pas simplement son semblable».

a compartilhar, testemunhar, prestar conta de nossos atos, a nos situarmos no mundo da política e da tematização, logo, o terceiro faz parte enquanto Outro. Essa questão atravessa seguramente todas as outras. A evasão da linguagem ontológica exige bem mais que uma simples inversão de termos ao interior de uma estrutura. A estrutura ética da subjetividade tal como pensada por Levinas solicita mais argumentação crítica das categorias ontológicas.

A exigência de justiça que Levinas quer é desproporcional com as categorias ontológicas. Ela é incomensurável – o impossível caminho do impossível, porque apenas se perdoa o imperdoável. Essa exigência, tal como é amplamente desenvolvida em *Autrement qu'être*, faz sentido se ela for articulada com o *terceiro*, o que implica objetivamente uma proximidade que revela o direito de julgar, arbitrar, punir e perdoar: “sem a proximidade do outro, todos os outros que o outro já me obcecaram, e já a obsessão grita justiça, recupera medida e conhecimento, é consciência”⁹³.

A obsessão por justiça é de todos – de uma justiça que não é jamais justa e que por consequência apresenta-se sempre como próxima de um outro e não somente semelhante – não por ter em sua vocação o contraditório, nem mesmo de compensar o outro ou de punir suas faltas, mas porque deve cumprir seu papel arrebatando seus próprios excessos e desdobramentos. Aí reside a experiência levinasiana por definição, *outrement* que o lugar: a cena humana onde desenvolve-se o movimento da *Alteridade*. Não estamos diante de uma categoria filosófica lógica, mas de um ir-além: trata-se *da intriga enigmática da ética que tem no seu gérmen a expressão do real*.

Sabe-se que Levinas recusa a dialética hegeliana. Não a rechaça, mas procura, em forma de constelação, uma abertura para ela porque algo sempre escapa a ela. O ponto central da questão nos parece ser respondido em um atravessamento para desconstruir o estatuído do pensamento filosófico até então: *a diferença ética*, o *diverso* que ser. A saída do Ser, da totalidade e da unidade. A saída de uma universalidade que extermina a subjetividade do Outro subsumindo-a ao Mesmo. Se o Outro me chega como um chegante que

⁹³ LEVINAS, E. *Autrement qu'être*, p. 246. «Sans la proximité de l'autre, tous les autres que l'autre m'obsèdent déjà, et déjà l'obsession crie justice, réclame mesure et savoir, est conscience».

desestabiliza toda minha totalidade de Ser, é também este encontro de Alteridade que provoca a saída do idêntico ao não-idêntico, o conceito fora do conceito.

Do ponto de vista filosófico, a tarefa de Levinas não foi a de escrever uma nova ética, mas de mostrar que a perspectiva ética deve ser o ponto de partida de toda a filosofia. A descoberta de que eu sou um sujeito infinitamente responsável pela vida do outro é o início de uma meditação em torno da pergunta sobre o ser. A tomada de consciência de minha responsabilidade é o início de cada conhecimento geral, pois cada conhecimento deve ser purificado de sua tendência natural ao egocentrismo. A base da consciência de si não é a reflexão, mas a relação com o outro. Levinas recusa conceder a dialética hegeliana do senhor e do escravo, à guerra das consciências, o privilégio da origem da consciência de si. Esta é mais o fruto do milagre da saída de si mediante a abertura ao outro, que, antes de ser uma força alienadora que me ameaça, me agride e me esvazia, pode ser uma possibilidade de abertura que rompe as correntes que me prendem a mim mesmo⁹⁴.

Minha relação com a singularidade da face do outro me coloca frente a frente com a minha responsabilidade pelo outro, rompendo com a alienação de si mesmo. Mas, para Levinas, a singularidade do Rosto não é equivalente à singularidade de um encontro empírico com outra pessoa. Na singularidade da face do outro, *todos os outros além do meu outro imediato* me impelem ao mesmo tempo. Não é uma relação privada entre dois seres humanos. Não é amor puro e simples. A relação ética de Levinas não é apenas o “eu-tu” de Martin Buber⁹⁵. Não estou sozinho no mundo com meu outro imediato: sempre há um “terceiro”. Há sempre outros do outro, outros além do meu vizinho. No entanto, assim como no caso da relação com o outro, a entrada do terceiro não deve ser tomada como uma referência ao surgimento empírico de uma terceira pessoa. O terceiro não vem depois, como se eu sou o primeiro em relação a um outro imediato e depois um terceiro chegasse.

O terceiro já está lá na minha relação com o outro porque me olha através do olhar deste Outro, se faz presença através dele, sem se reduzir a ele e, de certo modo, se o terceiro está como presença na relação entre eu – tu – nós, a política

⁹⁴ BORDIN, L. “Judaísmo e filosofia em Emmanuel Lévinas. À escuta de uma perene e antiga sabedoria”, in *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 25, n. 83, 1998, p. 555.

⁹⁵ Cf. BUBER, Martin. *Eu e tu*. Trad. Newton Aquiles Von Zuber. 10 ed. São Paulo: Centauro Editora, 2001.

em Levinas não estaria tão distante da ética. Trata-se de um desafio na obra do autor, mas também de um caminho: a responsabilidade ética pelo Outro entrelaça-se à paz política e à lei imanente da vida humana. A minha liberdade emerge quando a liberdade do outro está garantida. Na sociedade, o encontro com a paz ultrapassa o político e deverá estar animado pela alteridade porque não há possibilidade das demandas se esgotarem na liquidação dos conflitos por via das instituições. As instituições, a justiça⁹⁶ e a própria noção de Estado só existem porque as relações humanas as antecedem. A busca pela paz demonstra uma sabedoria que ultrapassa a pura e simples violência, colocando fim às lutas egoicas daqueles que tentam aumentar seu poder. O percurso para alcançar a paz, ainda que encontre suas dificuldades e inclusive suas lutas históricas e violentas, dá-se pela responsabilidade ética pelo Outro que não significa uma promessa política ou uma ideia de razão. Mas a responsabilidade anterior pelo Outro e por todos os outros, o terceiro, para ultrapassar os condicionamentos da ontologia política, abrindo-se à alteridade, Tateando o encontro plural do face a face. Movimento que se estende ao terceiro como critério ético a ser estendido à toda organização da sociedade.

Referências Bibliográficas

- BARRENTO, J. "Posfácio" in CELAN, Paul. *Arte Poética – O Meridiano e outros textos*. Tradução de João Barrento e Vanessa Milheiro. Lisboa: Cotovia, 1996
- BERNARDO, Fernanda. *A assinatura ético-metafísica da experiência do Cativo de Emmanuel Levinas*. In Revista Filosófica de Coimbra, n. 41, 2012.
- BORDIN, L. "Judaísmo e filosofia em Emmanuel Lévinas. À escuta de uma perene e antiga sabedoria", in *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 25, n. 83, 1998.

⁹⁶ CHALIER, C. *Lévinas: a utopia do humano*. Tradução de António Hall. Coleção Epistemologia e Sociedade. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, 144-145: Ora, esta [a justiça] não consiste somente em julgar mas também em distribuir equitativamente os bens da terra, para que ninguém conheça a miséria da fome. 'Pensar na fome dos homens é a primeira função do político' (ADV, p. 34), afirma ele. (...) qualquer pessoa investida de um papel político deveria subordinar o poder de que usufrui à necessidade de servir os homens e, em primeiro lugar, de alimentar os famintos. No entanto, os representantes do Estado esquecem, frequentemente, esta tarefa e procuram o poder para aumentarem o seu ser, e não para servirem os homens; é necessário, portanto, lembrá-los de que o político não pode despedir a ética sem caucionar a injustiça, que o mesmo é dizer, sem perder a sua legitimidade. (...) Ora, para Lévinas, um Estado está sempre ameaçado pelo risco de se deixar embriagar pelo poder que, frequentemente, implica um radical desprezo de outrem; a Cidade humana tem, portanto, hoje em dia, também, necessidade de verdadeiros profetas. Todos aqueles que, sem colocar em questão a necessidade do Estado, não deixam de acusar a sua pura e simples consagração 'à política do mundo' (EN, p. 124), tem de ora em diante esse papel. Sem vacilar, eles denunciam uma tentação que se apodera, muitas vezes, dos poderosos: a de subtrair o desejo de ser à sua orientação para o Bem. Eles recordam constantemente aos políticos que o despertar para o humano não começa senão com a subordinação do ser ao Bem.

- BUBER, Martin. *Eu e tu*. Trad. Newton Aquiles Von Zuber. 10 ed. São Paulo: Centauro Editora, 2001.
- CELAN, P. *Sete Rosas mais tarde – Antologia Poética*. Seleção, tradução e introdução de João Barrento e Y.K. Centeno. Lisboa: Cotovia, 1996.
- _____. *Mohn und Gedächtnis*. Joachim Seng (Nachwort). München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2000.
- _____. *Arte poética: O Meridiano e outros textos*. Trad. J. Barrento e V. Milheiro. Lisboa: Cotovia, 1996.
- _____. *A morte é uma flor – poemas do espólio*. Trad. João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1998.
- CHALIER, C. *Lévinas: a utopia do humano*. Tradução de António Hall. Coleção Epistemologia e Sociedade. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- COLETTE, Jacques. «*Levinas et la phénoménologie husserlienne*», in *Les Cahiers de la nuit surveillée*. Paris : Verider, 1984.
- FRANCK, D. *L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification*. Paris : PUF, 2008.
- GUADAGNIN, Renata. *Alteridade do Não-idêntico*. (Tese). PUCRS, 2020. Disponível em: <https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/16788/1/000498381-Texto%2BCompleto-o.pdf>, acesso em 15 de setembro de 2024.
- HADDOCK-LOBO, F. *Da existência ao infinito: Ensaio sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Paris: Kluwer Academic, 1990. (*De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003).
- _____. *Au-delà du verset – lectures et discours talmudiques* (1969). Paris: Éditions de minuit, 1982.
- _____. *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1988.
- _____. *Totalité et Infini*. Paris: Ldp Biblio Essais, 1961.
- _____. *Étique et infini*. Paris: Fayard, 1982. (*Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007).
- _____. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993.
- _____. *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930). Paris Vrin, 1963.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Alteridade e Citabilidade – Benjamin e Levinas*. In: *Perspectiva Filosófica*, São Paulo, v. X, n. 19, 2003.
- _____. *Razões plurais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- STEIN, E. *Sobre a verdade. Lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e o Tempo*. Ijuí: Unijuí, 2008.
- SZONDI, Peter. *Estudios sobre Celan*. Tradução de Arnau Pons. Madrid: Trotta, 2005. Mais informações disponíveis também em: <<<https://www.lyrikline.org/de/gedichte/corona-67>>>, acessado em 11 de jan. 2020.

