

Estudos contemporâneos em Emmanuel Levinas

Carla Jeane Helfemsteller Coelho, Luciane Martins Ribeiro
& Tiago Rodrigues
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Estudos contemporâneos em Emmanuel Levinas

Estudos contemporâneos em Emmanuel Levinas

Carla Jeane Helfemsteller Coelho

Luciane Martins Ribeiro

Tiago Rodrigues

Organizadores



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

E82

Estudos contemporâneos em Emmanuel Levinas /
organizadores, Carla Jeane Helfemsteller Coelho,
Luciane Martins Ribeiro e Tiago Rodrigues. 1. ed.
(ebook) - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2025.
272 p. (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia
da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org/editora

ISBN: 978-65-5121-156-0

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.159>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.

O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
O repensamento da ontologia na ética da alteridade de Emmanuel Levinas	15
Abimael Francisco do Nascimento	
Ética e sofrimento humano: uma leitura fenomenológica a partir dos textos do cativo de Emmanuel Lévinas	65
Edvaldo Antônio de Melo	
O fenômeno ético-político da vergonha no pensamento de Emmanuel Levinas.....	87
George Gomes Ferreira	
Adeus: o ensinamento de Levinas a Derrida	113
Jean Pierre Gomes Ferreira	
Deus e Diferença Ética em Levinas.....	139
José Tadeu Batista de Souza	
O dizer humano: uma hermenêutica da alteridade em Emmanuel Lévinas	153
José Rodrigo Gomes de Sousa & Nilo Cesar Batista da Silva	
A justiça mais generosa que a ética em Levinas: uma breve apresentação do livro <i>Levinas entre ética e justiça</i>	203
Leonardo Meirelles Ribeiro	
Totalitarismo e Totalidade: interfaces entre Hannah Arendt e Emmanuel Levinas.....	211
Luciane Martins Ribeiro	
A filosofia trágica no pensamento ético de Levinas.....	227
Nilo Ribeiro Junior	
A construção da subjetividade enquanto corporeidade a partir de Emmanuel Levinas e Merleau-Ponty	251
Vitória Jeniffer Gomes da Silva	

Apresentação

Não é raro que filósofos procurem justificar a pertinência e a atualidade da filosofia da qual se filiam ou são simpáticos. Quer-se mostrar o quão determinado pensamento é significativo para a contemporaneidade, o quão ele ainda nos fala e, a despeito de distâncias significativas no espaço e no tempo, o quão ele ainda pode nos ser útil na compreensão ou ação no nosso próprio espaço e tempo.

Sinal de virtude, sem dúvida, que uma filosofia se comunique para além dos seus destinatários mais próximos, que ela se comunique além-fronteiras, a gentes de outras línguas e de outras gerações.

Esta virtude, no entanto, por vezes pode esconder um vício. O vício da sociedade vigente que não foi capaz de se livrar dos problemas herdados das sociedades passadas. O vício de uma sociedade que sonha com o futuro do passado em vez de construir o seu próprio futuro do presente. O vício da sociedade nostálgica de uma idealização petrificada e amedrontada com as possibilidades do tempo que traz o novo.

A filosofia levinasiana, certamente não o negamos, tem suas virtudes e méritos, e como comunidade levinasiana advogamos por sua atualidade e pertinência. Ao mesmo tempo, é com certo ressaibo que afirmamos essa mesma atualidade e pertinência. Levinas uma vez se disse que, talvez, teria passado sua vida entre o hitlerismo incessantemente pressentido e o hitlerismo que se nega ser esquecido. E é nesse pressentimento e temor contra aquilo que deveria fazer parte da história, mas que insiste em fazer parte do presente, que sua obra ganha, para nós hoje, um sentido de relevância amarga.

Os textos que compõem esse volume, de uma maneira ou outra, mostram a proximidade (quicá obscena) das razões que levaram Levinas a escrever e as razões que nos levam à sua obra. No XX Encontro Nacional de Filosofia da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, realizado em Recife entre 30 de setembro a 04 de outubro de 2024, o GT Levinas reuniu uma diversidade de investigações, cujas pesquisas além de explorar o pensamento levinasiano, ressoaram em nossas inquietações diante de conflitos sociais e políticos da atualidade, bem como no cenário filosófico contemporâneo.

A partir dos ensinamentos de Levinas, e em interlocução com outros filósofos — como Heidegger, Platão, Derrida, Nietzsche, Arendt e Merleau-Ponty —, os diálogos deste encontro delinearam a cartografia de uma ética que se insinua antes do conceito e de uma justiça atravessada por essa, marcadas sob a sensibilidade ética do corpo, nos gestos da hospitalidade e nos rastros da alteridade. Cada reflexão apresentada, bem como aquelas aqui reunidas, representa um passo nesse percurso, em que a filosofia não é apenas saber, mas demanda — um apelo que se inscreve na carne do tempo e nos convida à escuta do outro.

Além das comunicações de estimados/as pesquisadores e pesquisadoras, o GT Levinas apresentou a prévia do documentário *Memórias do CEBEL e a recepção do pensamento de Emmanuel Levinas no Brasil e na América Latina*, como parte das celebrações dos 50 anos da obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Nesse documentário, prestamos homenagem aos professores Luiz Carlos Susin, Pergentino Pivatto, Ricardo Timm de Souza, figuras centrais na consolidação dos estudos levinasianos no Brasil, não apenas por suas contribuições teóricas e filosóficas, mas também pelo papel fundamental na fundação do CEBEL (*Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos*), espaço decisivo para a difusão e aprofundamento do pensamento de Levinas. Homenageamos também Enrique Dussel (in memoriam), cuja trajetória filosófica, enraizada na ética da libertação, ressoa profundamente com o pensamento de Levinas ao reivindicar uma justiça ancorada na exterioridade do

outro e na crítica radical às estruturas de dominação, consolidando-se como um dos principais porta-vozes do pensamento levinasiano na América Latina.

Agradecemos a todas e todos que, ao compartilharem suas pesquisas e reflexões, contribuíram para o enriquecimento deste volume e para o aprofundamento do pensamento levinasiano. Agradecemos também aos ouvintes e à ANPOF pelo espaço de interlocução que possibilitou a materialização desta obra. Convidamos, assim, à leitura atenta e ao acesso ao documentário, disponível no link: www.youtube.com/watch?v=OWk9MPn45QE.

Luciane Martins Ribeiro
Tiago dos Santos Rodrigues

O repensamento da ontologia na ética da alteridade de Emmanuel Levinas

Abimael Francisco do Nascimento¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.159.01>

1 Introdução

O pensamento levinasiano gira em torno da questão do ser e do outro. Nessa intriga, Emmanuel Levinas repensa e critica a tradição filosófica do Ocidente, enfatizando a questão da totalidade e, nela, seu instrumento de sustentação: a ontologia. Para Levinas, a filosofia ocidental se esqueceu do outro e centrou seu discurso no ser, subordinando o outro ao operador do ser: o Mesmo.

A saída de tal cenário requer uma revisão da importância da ontologia, propondo uma realocação da ontologia na reflexão filosófica e em tudo que da reflexão decorre, como, por exemplo, as relações institucionais.

O nosso estudo busca expor o trajeto de Levinas nessa empreitada de revisão filosófica, centrada na tensão entre ontologia e ética. Em nosso percurso, veremos que a subjetividade se mostra uma via indispensável para a revisão filosófica do pensador franco-lituano. A linguagem, com a intriga entre o Dito e o Dizer, ingressa na abordagem de modo decisivo, pois ele pretende uma cisão na linguagem. Reorientar

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará, mestre em Filosofia e Teologia; Psicanalista; Professor nos cursos de Filosofia e Teologia na Faculdade Católica de Fortaleza. E-mail: mento22000@yahoo.com.br

o lugar do primeiro sentido, não no Dito, mas no Dizer, que vem na proximidade do próximo e também no próximo do próximo. Contudo, nesse outro do outro, a linguagem precisa sustentar a justiça, diminuir a violência e estabelecer algum nível de igualdade entre os diferentes. É nesse enredo que a ontologia retorna, incluindo, ainda, a recorrência ao *il y a*.

Ao longo do texto que se segue, numa sequência um tanto espiralada, à semelhança de Levinas, abordaremos o repensamento da ontologia na ética da alteridade, considerando, conscientemente, não sua negação, mas, sim, como Levinas a repensa ou a pensa “eticizada”. Isto é, a ontologia que retorna em Levinas só pode ser concebida se encharcada pela ética.

2 Repensar a subjetividade

Pensar a subjetividade em Emmanuel Levinas nos leva a uma seara complexa, mas é nesta seara que propomos que a subjetividade ética seja a linha mestra de reorientação da ontologia no pensamento levinasiano, sabendo que ele concebeu esse projeto para toda a filosofia, preconizando a ética como filosofia primeira, numa anterioridade radical à ontologia. É neste cenário que inserimos a série de revisões articuladas pelo nosso pensador franco-lituano: revisão da fenomenologia, revisão da metafísica e revisão da própria filosofia. Nesse painel de revisões, ele direciona o seu pensamento a reconhecer a validade da ontologia, como veremos adiante, mas antecipada pela ética, que é assumida por ele não como um conjunto de normas ou um compêndio de especificidades comportamentais, mas como o modo mais *próprio da existência do sujeito*, a ponto de ser condição da própria identidade do sujeito enquanto posse de si: ser eu é ser sujeito ético. Levinas prospecta a subjetividade como responsabilidade por outrem, fazendo-se refém até a substituição — algo a que somente o *eu*, enquanto *eu*, pode ser submetido. Trata-se de uma situação na qual o *eu* não pode ser

substituído: a responsabilidade é unicamente *minha*; somente *eu* posso dizer: “*Eis-me aqui*”.

A Subjetividade, tão emblemática em Levinas, parte de uma crítica ao sujeito sem existência, sob a égide do ser e do *Il y a*, situação da qual o sujeito sai ao assumir sua existência; passa pela ideia de fruição, identidade no ‘morder o mundo’, no ‘viver de...’, e pela ideia de mesmidade, que podemos entender como o momento em que o Mesmo se percebe Mesmo e vê o outro como alteridade. Isso estabelece a separação: a exterioridade é reconhecida em sua diferença, não sendo apenas gozo. Aqui, a responsabilidade por outrem começa seu percurso até a subjetividade ética. A subjetividade, a título de “resumo”, trafega por esse itinerário levinasiano, indo de uma radical sujeição ao ser à sujeição ética: estar na pele de outrem até a substituição.

O ser, na ética da alteridade, deixa de reger o sujeito, pois passa por uma deposição. Sua importância não é suprimida, mas há algo que se mostra mais relevante e se posta diante do sujeito: o outro. Esse aparecimento perturba o sujeito até o ponto de o sujeito poder destruí-lo ou assumi-lo. O caminho da ética da alteridade é que o sujeito assuma o outro, não como um encargo posterior, mas voltando ao que é anterior a qualquer ideia interior que ele possa ter, porque o outro faz o Mesmo voltar a esse pré-original postulado por Levinas nas ideias de desejo metafísico, discurso e Dizer. O outro é exterioridade capaz de retirar o Mesmo do sufocamento experimentado em si e no ser, capaz de romper a solidão na dura noite do *Il y a*. O outro é vestígio do Infinito, levando o Mesmo a uma terra que não possui. A nudez e vulnerabilidade do outro, em sua exposição, acometem o Mesmo a uma responsabilidade infinita. O outro é mestre e, ao mesmo tempo, indigente, vulnerável, rosto nu, alguém a quem *eu* posso matar. A ética da alteridade impõe-se como oposição ao matar, como resposta ética do sujeito: *Eis-me aqui*. Voltado ao seu mais original, o sujeito diz, como afirma Susin: “Eu sou o único, na qualidade de subjetividade e como primeira pessoa singular, a portar responsabilidade” (Susin, 1984, p. 371).

O sujeito vulnerável, paradoxalmente, é aquele que assumiu a passividade diante do outro. A capacidade de sofrimento que atinge o Mesmo está relacionada à responsabilidade por outrem: sua vulnerabilidade é essa responsabilidade. Incumbido, ele não pode escolher, pois ela é anterior à escolha. A vulnerabilidade é a exposição a outrem, uma ferida aberta (Santos, 2018, p. 161), ao ponto de depor-se do próprio lugar para receber outrem, sem deixar de ser, mas sendo de outro modo que ser. Trata-se de um trajeto que se inicia e se repete a todo instante: acolhida, intencionalidade como passividade, vulnerabilidade, subjetividade hospitaleira.

A subjetividade, no horizonte de *Totalité et Infini*, assume predominantemente a noção de acolhida, por acolher outrem em sua alteridade (Levinas, 2000, p. 334). Para Derrida, o acolhimento presente na obra levinasiana remete a esse pré-original, pois, como entendemos, o acolhimento seria anterior a qualquer Dito, porque, primeiro, há o acolhimento. O que Levinas está propondo é, seguramente, um retorno à subjetividade original, capaz de acolhida, capaz de permitir o Dizer, numa metafísica que sustente uma “transcendência abraâmica”².

Em *Totalité et Infini*, a subjetividade, desfocada de si mesma como recorrência à sua identidade, assume o ícone de hospitalidade e serviço, estruturando-se em uma atenção ao outro. Algo que é capaz de desarticular a centralidade em si e, conseqüentemente, a centralidade do ser, pois a subjetividade como hospitalidade e serviço é uma subjetividade sem parâmetros de enquadramento do outro. Receber um

² “O acolhimento é mesmo um gesto? Sobretudo o primeiro movimento, e um movimento aparentemente passivo, porém o *bom* movimento. O acolhimento não é derivado, nem tampouco o rosto, e não há rosto sem acolhimento. É como se o acolhimento tanto quanto o rosto, tanto quanto o léxico que lhe é coextensivo e, portanto, profundamente sinônimo, fosse uma linguagem primeira, um conjunto formado de palavras quase-primitivas — e quase transcendentais” (Derrida, 2008, p.43). Anotamos que a expressão provém do reconhecimento de que o paralelo entre Ulisses e Abraão é, na verdade, uma imagem de movimento transcendente em Levinas: Ulisses representa um movimento de retorno ao Mesmo; Abraão, um movimento de ida ao outro, sem retorno. Isso é o que adjetivamos como transcendência radical.

hóspede e servi-lo é suportar sua alteridade ou, para usar um termo mais levinasiano, acolher sua alteridade, não como juízo do Mesmo, que se arroga a liberdade de acolher, mas como sujeição que só pode ser negada ao custo de perder aquilo que, de fato, se é.

A subjetividade, na perspectiva da hospitalidade e do serviço, abre-se ao infinito da responsabilidade e, ao mesmo tempo, acolhe o Absolutamente Outro no outro imediato, no rosto que é vestígio do infinito. A subjetividade entra em uma relação metafísica, separada da exterioridade, mas convocada por ela.

A exterioridade estabelece a relação metafísica e rompe o ciclo da identificação do Mesmo, ao ponto de não haver reconhecimento entre o Mesmo e o outro. O ser que está diante do Mesmo é outro além do ser, não lhe é uma réplica; a relação espelhada é desfeita, e se instala a separação (Levinas, 2000, p. 334), corroborando a ipseidade do sujeito, ou seja, “a separação é o ato mesmo de individuação”³ (Levinas, 2000, p. 334, trad. nossa).

A subjetividade que acolhe a exterioridade, como acolhida de outrem, desmede a proporção do ser; o ser deixa de ser a métrica da relação. A subjetividade recebe o impacto de que, na relação com outrem, há uma desmedida que não é peso nem duração, mas responsabilidade, que, quanto mais se assume, mais se é responsável, o que se dá como “para além do ser” (Levinas, 2000, p. 336). Aqui, estamos diante da “intuição” que conduzirá Levinas a sua última grande obra, na qual, de maneira extensa, se encontra desdobrada a ideia de subjetividade ética até a substituição. De fato, a leitura de *Totalité et Infini* nos leva à subjetividade ainda encharcada pela linguagem e pelos acessórios do ser, mas que já é uma articulação da primeiridade ética e da segundidade da ontologia. Contudo, desde a linguagem empregada, *Autrement qu’être* desenvolverá a exposição da subjetividade como

³ “La séparation est l’acte même de l’individuation” (Levinas, 2000, p. 334).

substituição, medida desmedida para se instalar o “de outro modo que ser” na relação entre o Mesmo e o outro.

Em *Totalité et Infini*, no tópico intitulado *Au-delà de l'être*, o nosso pensador, como aventado, deixa na obra de 1961 uma passagem para aquela que seria sua última grande obra, ou seja, *Autrement qu'être* (1974). Assim, podemos até supor que a obra de 1974 não seria somente uma resposta a Derrida, mas já um projeto que teria sido aperfeiçoado diante das críticas de Derrida⁴. Em todo caso, “para além do ser” é requerer um modo de relação com a exterioridade que transborde a generalidade em sua objetividade estática, assumindo uma exposição à exterioridade, até ir para além da afirmação (Levinas, 2000, p. 337), isso por meio da transcendência do eu (Levinas, 2000, p. 341); transcendência essa que Levinas faz, de algum modo, equivaler à bondade, por estar ligada ao desejo metafísico (Levinas, 2000, p. 340-341). A nosso ver, o “para além do ser”, já presente em *Totalité et Infini*, configura a subjetividade que se conserva como bondade, como passividade frente ao outro, sem se lhe opor, mas acolhendo-o. Essa acolhida, em *Autrement qu'être*, vai até a ideia de refém e de substituição (Derrida, 2015, p. 73). Essa relação como acolhida da exterioridade é uma crítica à ontologia, diz Levinas: “o fato fundamental da cisão ontológica no Mesmo e no Outro, é a relação não alérgica do Mesmo com o Outro”⁵ (Levinas, 2000, p. 342, trad. nossa). Ir “para além do ser” se constata como inquietação levinasiana que vai se maturando ao longo de seu projeto filosófico de rever a filosofia, propondo não a primeiridade da ontologia, mas da ética. Esse empreendimento se consolida, podemos dizer, em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

A subjetividade é exposta por Levinas em vista da ética, como identidade mais original do sujeito, que é despertada pelo outro, pela

⁴ “Derrida aponta uma contradição essencial em *Totalité et Infini*, ou o desconforto de um pensamento que quer ir além da luz, mas que não consegue” (Douek, 2011, p.169)

⁵ “Le fait fondamental de la scission ontologique en Même et en Autre, est un rapport non allergique du Même avec l'Autre” (Levinas, 2000, p. 342).

sua proximidade. Assim, ao longo da obra de 1974, a ideia de proximidade é colocada na arquitetura da filosofia da alteridade para se pensar uma subjetividade além do ser e, conseqüentemente, propor um outro lugar para a ontologia, pois a proximidade põe em estado de choque tudo que o Mesmo tenha fixado sobre o outro.

3 Proximidade e subjetividade: ética como filosofia primeira

A exterioridade, tema demasiado presente em *Totalité et Infini*, é reorientada na obra de 1974 como *proximidade*. Em ambos os termos, o que Levinas imprime em seu pensamento é a recorrência crítica contra a totalidade, querendo desenvolver uma ruptura, eximindo o outro daquilo que, para Levinas, é violência: alocação numa generalidade conceitual. Proximidade e exterioridade, de alguma maneira, se correlacionam, seja por serem “exterioridade”, seja por porem uma interdição à totalidade. Exterioridade e proximidade, aqui correlacionadas, constituem um “bloco” de revisão da reflexão filosófica, que propõe, por primeiro não a ontologia, mas a ética. A exterioridade move o sujeito de seu círculo do ser e suas definições para um terreno que lhe é distinto, mas que lhe é próximo, dando-se numa proximidade desconcertante, a tal ponto que conserva uma radical distância, uma distância inabarcável pelo ser, pelo tema ou o conceito, visto que a exterioridade é terra estrangeira e a proximidade não coincide com qualquer ideia de posse.

O que podemos apreender da ideia de proximidade é que ela está diretamente ligada à ideia de próximo, logo, ao outro; a proximidade do próximo remete à sensação de estar responsável pelo outro, e isso pode causar sofrimento, não como um fantasma, mas como quem atrai o Mesmo, desestabilizando-o de seu si mesmo, até ser responsável por outrem. Aqui, na responsabilidade, habita a subjetividade

chacoalhada pela proximidade do próximo. A proximidade remete a uma cisão na linguagem ontológica, que se mostra insuficiente diante do outro. O Dito é secundário, o Dizer se impõe. O Mesmo está diante de um próximo que fala; o modo de comunicação não é por adequação. Por isso, recorrer à linguagem ontológica, segundo Levinas, seria uma violência sobre o próximo. Frente a isso, emana o Dizer: linguagem sem mediação, outramente que ser. A ideia de proximidade se arquiteta nesse cenário da proximidade do próximo como desinstalação das raízes ontológicas que possam querer sustentar a relação de imposição predicativa.

Em um texto de 1957, publicado na coletânea de textos *Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger*, nosso pensador incrimina a filosofia de ter encerrado o sujeito no ser e em si mesmo, abdicando da exterioridade, movendo o estranho à identidade, o externo à interioridade. Por outro lado, acredita Emmanuel Levinas que a ideia de exterioridade e de proximidade romperiam com esse movimento solipsista. Diz Levinas:

O ser estranho, em vez de se manter na inexpugnável fortaleza da sua singularidade, em vez de fazer face — torna-se tema e objecto [sic]. Coloca-se já sob o conceito ou dissolve-se em relações. Cai na rede de ideias *a priori*, que eu emprego para o captar. Conhecer é surpreender no indivíduo que se enfrenta, nessa pedra que fere, nesse pinheiro, nesse leão que rugir, as razões pelas quais ele não é este indivíduo, este estranho, mas as razões que, mesmo traindo-se, expõe à vontade livre que palpita com toda a certeza, apreende-se e concebe-se, entra num conceito (Levinas, 1997, p. 204-203).

A exterioridade, como se vê na referência acima, pode ser, segundo Levinas, reduzida ao conceito. Para nosso pensador, sair do campo do conceito exige uma reformulação por meio da ética; ou seja, para a ética da alteridade, o outro, em sua proximidade, rompe com a objetivação nas relações e apela a um diferente modo relacional, operado não por predicados de definição do outro, mas pela

responsabilidade que este exige; a tal ponto de a subjetividade se conformar não como vigia do ser, mas como responsabilidade.

Em *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, o nosso pensador elenca perguntas⁶ plausíveis que despertam a reflexão sobre a significação da proximidade do próximo e como essa proximidade leva à cisão com o conceito, pois o outro vem de onde o Mesmo não tem parte nem posse. Sua manifestação ocorre sem iniciativa do Mesmo, sem mediação; a proximidade do próximo expõe a alteridade, que “constituiu-se como um distanciamento e um passado que nenhuma memória conseguiria ressuscitar no presente” (Levinas, 1997, p. 256).

Proferindo uma palestra em 1983, depois publicada como *Transcendência e inteligibilidade*, Levinas reforça que a maneira de presença do Mesmo é remissão e reunião em um tempo, o seu tempo. Essa forma de relação, que arriscamos chamar de centrípeta, circula em volta do Mesmo para o Mesmo, ao fim, do conceito para o conceito, rompendo a alteridade, reunindo a exterioridade na interioridade do Mesmo (Levinas, 1991, p. 15), como saber e entendimento. O que ele propõe, por outro lado, é a ruptura desse movimento, por meio, para nós, da imagem de uma força centrífuga, saindo de um giro em torno de si, para um giro para fora. Isto é, a subjetividade expande-se na sua mais original identidade, alterando o modo de relação com o outro, não trazendo-o a si, num movimento de absorção em suas ideias e conceitos, mas na ipseidade como responsabilidade, indo ao outro. Daí desdobra-se que o saber não seja a primeira iniciativa do Mesmo, do sujeito, mas a ética, a responsabilidade, uma vez que a subjetividade levinasiana não se caracteriza por um saber como identificação, mas

⁶ “Como é que o próximo se apartou do contexto? Como é que ele conseguiu aproximar-se e apresentar a face, sem petrificar de imediato em significação que se perfila no contexto? De onde viria a proximidade e a rectidão [sic] num universo de mediações? De onde vem a expressão, o *dizer*, nesse universo de significações *ditas*, de estruturas — Natureza e História — visíveis a todos numa aparência de fenómenos? A expressão e a proximidade relacionar-se-iam com uma dimensão de profundidade?” (Levinas, 1997, p. 252).

como passividade frente à responsabilidade. Portanto, a subjetividade se caracteriza por aquilo que somente ela pode se caracterizar: pela expansão da responsabilidade, “do eu para o outro”.

A intriga que desloca a subjetividade do projeto identificatório, na ética da alteridade, é a ideia de infinito. Ela vem na proximidade do próximo, é um saber desproporcional, capaz de desalojar o sujeito de sua comodidade. Seu esforço por ser é inócuo frente ao infinito, que não pode deter o infinito que vem no rosto de outrem; a proximidade do próximo é exigência ética. A energia do Mesmo não se apropria do outro, mas se responsabiliza por uma responsabilidade também infinita. Com isso, a proximidade do próximo retira o Mesmo de seu projeto identificatório; a exterioridade não pode ser reduzida a um conceito ou a uma ideia. Diz Levinas,

Ideia do Infinito — pensamento desligado da consciência, não segundo o conceito negativo do inconsciente, mas segundo o pensamento talvez mais profundo pensado, o da libertação a respeito do ser, o do des-inter-esse: relação sem tomada de posse do ser e sem sujeição ao *conatus essendi*, contrariamente ao saber e à percepção. O que não se transforma *concretamente* em qualquer modificação, em pura negação abstracta [sic], da visão, mas que se realiza eticamente como relação com o outro homem (Levinas, 1991, p. 22).

A exterioridade que abre à ideia do Infinito é o outro. A proximidade do próximo advoga, por própria manifestação, a desfeitura da sincronidade, pois o próximo rompe com a resistência do Mesmo. O Mesmo, situado na prioridade do ser, luta para manter-se na trajetória da essência, como “sincronismo da guerra” (Levinas, 2016, p. 15). Entretanto, apesar da lógica do *inter-esse*, vinda da comodidade do Mesmo, que se pretende conservar-se na trajetória do ser, emerge, na proximidade vinda de além do ser (Levinas, 2016, p. 17), uma intriga: a intriga da proximidade, efetuada pela linguagem, como sítio da significação fora da essência: Dizer pré-original (Levinas, 2016, p. 17).

O Dizer é entendido na obra levinasiana como anarquia do começo, pré-original, porque é exposição antes da consciência, afecção no psiquismo, causando na relação um desvio da elaboração da significação de ser; desviando-se dessa significação, não é retração em si mesmo e tampouco traz a si toda a exterioridade. “O Dizer não reside na consciência ou no compromisso e não desenha uma conjunção com aquele a quem se dirige. É uma maneira de se expor até ao fim, de se expor sem limites” (Levinas, 2003, p. 177). O Dizer é anárquico, “o Dizer é pré-original e anárquico” (Fabri, 1997, p. 120), mais que isso, o Dizer está diretamente ligado à proximidade e, por conseguinte, à subjetividade, pois “o Dizer se faz na *proximidade*. Esta permite descrever a subjetividade como aproximação ao outro” (Fabri, 1997, p. 120).

Na proximidade do próximo, o Dizer é exposição, passividade, subjetividade responsável, substituição, chegando, assim, ao cume do projeto levinasiano como saída da primeiridade da ontologia na reflexão filosófica. O Dizer, exposição do Mesmo ao outro antes da consciência, é responsabilidade, é subjetividade ética, é pensar sem pensar no sentido de inteligibilidade ontológica, pois o Dizer é subjetividade anterior, referência antes do ser. Cito Levinas:

[...] não se trata de pensar o homem em função de ser ou do não-ser tidos como última referência. A humanidade, a subjetividade — terceiro excluído, excluído de tudo, não-lugar, significando o afastamento desta alternativa, um-no-lugar-do-outro — substituição — significação na significância do signo, antes da essência, antes da identidade. A significação, antes do ser, faz rebentar a reunião, o recolhimento ou a presença da essência. Aquém ou além da essência — significação — desbaratamento do espírito expirando sem inspirar, desinteressamento e gratuidade ou gratidão — a ruptura da essência é ética. Este para além se diz — e se traduz num discurso — por um Dizer ofegante ou que prende o fôlego, a extrema possibilidade do espírito, a sua própria epoché, pela qual *diz* antes de se repousar em seu próprio tema e de se deixar absorver pela essência. Esta ruptura da identidade — esta mutação do ser em significação, e isto é, se pode dizer, em substituição, — é a sua subjetividade de sujeito ou sua

sujeição a tudo — sua susceptibilidade, a sua vulnerabilidade, pode-se dizer, sua sensibilidade⁷ (Levinas, 2016, p. 30, trad. nossa).

A subjetividade, pela proximidade do próximo, é como que “arancada” de si, onde está plantada na essência, para constituir-se no que lhe é mais próprio: a responsabilidade por outrem. Para Levinas, o Dizer é processual nessa constituição da subjetividade ética; Dizer é exposição do Mesmo ao próximo, é a proximidade do próximo que rebenta a essência e desarma a estrutura do ser. A proximidade, que é rosto, desmonta tudo o que o Mesmo havia pensado sobre o outro. O outro não se “com-figura” nem se “com-forma” ao juízo do Mesmo; o outro lhe é anterior e, paradoxalmente, ultrapassa a essência. Daí decorre que a subjetividade, como subjetividade ética, se coloca frente ao outro como des-interessamento, pois a relação ética não é regida pela essência ou pelo Dito. Essa relação é Dizer: exposição, resposta ao próximo que se aproxima numa proximidade desestruturadora da inteligibilidade do ser. “A subjetividade — lugar e não-lugar desta ruptura — passa-se como uma passividade mais passiva que toda passividade”⁸ (Levinas, 2016, p. 30, trad. nossa). Levinas descreve o próprio de uma subjetividade ética: “a resposta que é responsabilidade incumbida pelo próximo — ressoa nesta passividade, no desinteressamento

⁷ “Il ne faut pas penser l’homme en fonction de l’être et du ne-pas-être, pris pour références ultimes. L’humanité, la subjectivité — tiers exclu, exclu de partout, non-lieu — signifient l’éclatement de cette alternative, l’un-à-la-place-de-l’autre — substitution — signification dans sa signifiante de signe, d’avant l’essence, d’avant l’identité. La signification, avant d’être, fait éclater le rassemblement, le recueillement ou le présent de l’essence. En deçà ou au-delà de l’essence — signification — essoufflement de l’esprit expirant sans inspirer, désintéressement et gratuité ou gratitude — la rupture de l’essence est éthique. Cet au-delà se dit — et se traduit dans le discours — par Dire essoufflé ou retenant son souffle, l’extrême possibilité de l’esprit, son épuisé même, par laquelle il *dit* avant de se reposer en son propre thème et de s’y laisser absorber par l’essence. Cette rupture de l’identité — cette mue de l’être en signification, c’est-à-dire en substitution — est sa subjectivité du sujet ou sa sujétion à tout — sa susceptibilité, sa vulnérabilité, c’est-à-dire la sensibilité” (Levinas, 2016, p.30).

⁸ “la subjectivité — lieu et non-lieu de cette rupture — se passe comme une passivité plus passive que toute passivité” (Levinas, 2016, p.30).

da subjetividade, nesta sensibilidade”⁹ (Levinas, 2016, p. 30-31, trad. nossa).

O entendimento que recai sobre a subjetividade no horizonte levinasiano decorre da deposição do sujeito moderno: o sujeito ativo, autônomo, o sujeito do saber, da atividade, aquele capaz, por si só, de pensar e existir, o sujeito solitário¹⁰, que, ao mesmo tempo, em relação ao ser, é sujeito do ser, guardião, vigia, hermeneuta, desvelador do ser. O sujeito que Levinas depõe é, de acordo com sua filosofia, o sujeito que está sujeitado e que também sujeita: sujeitado pelo ser, ele sujeita o outro à interpretação na inteligibilidade do ser. Esse sujeito, por ele “chamado” de Mesmo, possui intensa vida interior, sendo sua atividade primordial trazer tudo a si, à sua interioridade, à inteligibilidade do ser. A deposição desse sujeito é possível pela proximidade do próximo, que é rosto não assimilável, não conceitual, e, estando fora, coloca em xeque o Mesmo.

O outro, em sua proximidade, questiona o discurso do Mesmo e põe em interrogação seu comportamento, até o ponto de fazê-lo sofrer. O outro desferir um golpe na autossuficiência do Mesmo; o golpe desferido pela nudez e vulnerabilidade do próximo, que é o órfão, a viúva e o estrangeiro, é o apelo ético. Esse golpe depõe o sujeito poderoso: ele é ferido, chagado por aquele a quem pode matar, chagado ao ponto de ser colocado em xeque em sua força e sua altivez. Deposto, está exposto, vulnerável; uma vulnerabilidade de quem não planeja palavras, que não provêm de uma anterioridade, mas de pura exposição, trauma. Trata-se de um sujeito sujeitado pelo outro, sujeitado pela responsabilidade que somente ele pode assumir, o que o torna insubstituível. Por isso, é uma subjetividade singular, sem comércio: passividade,

⁹ “la réponse qui est responsabilité — responsabilité incombant pour le prochain — résonne dans cette passivité, dans ce désintéressement de la subjectivité, dans cette sensibilité” (Levinas, 2016, p.30-31).

¹⁰ Não sem dificuldade, abre a possibilidade para o solipsismo, quando o sujeito é, por si mesmo, numa absolutidade radical, isolado e solitário; ele existe em relação a si.

responsabilidade, exposição, Dizer, vulnerabilidade. O sujeito deposto é um sujeito ferido, vulnerável, sujeitoado por outrem (Levinas, 2016, p. 31).

O sujeito deposto, para a ética da alteridade, não é um sujeito sem “poder”. Pelo contrário, é um sujeito capaz de responsabilidade, não como uma escolha ou adesão, mas como sua identidade mais identitária, sua originalidade mais original. Ou seja, a hipótese de responsabilidade renunciada é, ao mesmo tempo, uma renúncia de si mesmo, uma abdicação do que lhe é mais próprio. A subjetividade é, então, caracterizada não pela capacidade de dominar outrem, mas pela responsabilidade assumida, a tal ponto que sua liberdade não se exerce sobre outrem ou em disputa com outrem, mas é investida na responsabilidade: “responsabilidade por Outrem, na sua anterioridade em relação à minha liberdade — [...] é uma passividade mais passiva que toda passividade — exposição ao outro [...] exposição da exposição, Dizer” (Levinas, 2016, p. 31). O “poder” do Mesmo é essa exposição, que o torna vulnerável e, paradoxalmente, responsável, configurando sua ipseidade mais radical.

A relação da subjetividade com o outro é, em Levinas, sobretudo linguagem: fala do rosto, discurso, Dizer. Essa linguagem não é linguagem do Mesmo sobre o outro, aquilo que ele chama de Dito, mas o Dizer como exposição. O outro inaugura uma linguagem não universalizante. No face a face, a primazia do conceito é desfeita, e a primazia da ética começa, por meio do Dizer, isto é, o rosto destitui a precedência ontológica do discurso. A nós nos parece que, de fato, não convém, com isso, defender que se trate de uma ruptura como renúncia radical ou abolição perpétua. Antes, a exterioridade empurra a ontologia para mais adiante, sobre o fundamento da ética, como afecção do Mesmo pelo outro. O Mesmo, pelo sofrimento, se constitui como “sensibilidade à flor da pele, à flor dos nervos, oferecendo-se até o sofrimento — assim, todo signo se significa. A substituição no limite do ser culmina no Dizer — na doação de signos, doando signos desta doação de signo,

exprimindo-se”¹¹ (Levinas, 2016, p. 31, trad. nossa). A subjetividade ética é substituição: é fazer-se refém, expiação (Levinas, 2016, p. 31).

O rosto inquieta o Mesmo; a subjetividade ética é uma subjetividade inquietada pelo rosto, pela proximidade do próximo, que é anterior ao ser. Ou seja, Levinas não esconde a aparição do ser¹² (Levinas, 2016, p. 45), mas a coloca após o sentido que atrai o Mesmo e o constitui como insubstituível. O ser está no presente, mas o próximo é de uma anterioridade que estabelece uma diacronia. O tempo de ambos é distinto: eles não têm passado comum. Do ponto de vista da ética da alteridade, o Mesmo sempre chega atrasado e não possui qualquer domínio sobre o passado de outrem. A presença de outrem, que vem de um passado imemorial, abre uma questão ao Mesmo: a questão ética; questão que vem de fora, do rosto do próximo, nessa proximidade inquietante do outro ao Mesmo. Segundo Levinas, “o Mesmo lida com o Outro antes que — a qualquer título — o outro apareça a uma consciência. A subjetividade é estruturada como o *outro no Mesmo*, mas segundo um modo diferente da consciência”¹³ (Levinas, 2016, p. 46, trad. nossa). Esse modelo “diferente da consciência” remete à passividade do Mesmo. Aqui retornamos à revisão que Levinas faz da fenomenologia, pois, ao utilizar o método fenomenológico, ele aplica a intencionalidade como passividade. O sentido da consciência, na relação com outrem, vem de outrem. Assim, frente ao outro, a consciência não é ativa,

¹¹ “sensibilité à fleur de peau, à fleur de nerfs, s’offrant jusqu’à la souffrance — ainsi, tout signe, se signifiant. La substitution à bout d’être, aboutit au Dire — à la donation de signe, donnant signe de cette donation de signe, s’exprimant” (Levinas, 2016, p.31).

¹² “la manifestation de l’être — l’apparaître — est certes événement premier, mais *la primauté même du premier est dans la présence du présent*. Un passé plus ancien que tout présent — un passé qui jamais ne fut présent dont l’antiquité an-archique n’a jamais ‘donné dans le jeu’ de dissimulations et de manifestation — un passé dont la signification *autre* reste à décrire — *signifie* par-delà la manifestation de l’être laquelle ne traduirait ainsi qu’un moment de cette signifiante signification” (Levinas, 2016, p.45).

¹³ “le Même a affaire à Autrui avant que — à titre quelconque — l’autre apparaisse à une conscience. La subjectivité est structurée comme *l’autre dans le Même*, mais selon un mode différent de celui de la conscience” (Levinas, 2016, p.46).

mas passiva. Portanto, o outro-no-Mesmo não consiste em atribuir ao outro elementos, mas sim acolhida e responsabilidade pelo outro.

O outro-no-Mesmo não corresponde a ter uma ideia do outro; corresponde a uma inquietação pelo outro, uma inquietação que vem de fora, e não de mim, porque não é uma recorrência ao ser, a ponto de “o ser significará a partir de Um-para-o-outro, da substituição do Mesmo ao outro”¹⁴ (Levinas, 2016, p. 48, trad. nossa). O ser, que teria sido a grande descoberta da filosofia (Levinas, 2016, p. 53), é, por Levinas, conduzido para outro lugar, que não o primeiro, pois para ele, a grande descoberta da filosofia deve ser o outro. Outrem que concerne ao Mesmo, sem mediação, como uma inquietação capaz de constituir plenamente a subjetividade; do contrário, tudo no sujeito pertencerá ao ser (Levinas, 2016, p. 53).

A subjetividade como substituição, subjetividade ética, é “o dever de dar ao outro até o pão de sua boca e da manta dos ombros”¹⁵ (Levinas, 2016, p. 93, trad. nossa). Levinas, portanto, coloca a ética da alteridade com uma radicalidade espantosa. Porém, ao mesmo tempo, parece trazer à tona a força humana para o bem, que é alimentar, acalentar, proteger. É assim que a ética, por ele proposta como elemento primordial da subjetividade, se apresenta, especialmente na imagem da maternidade. Ele faz uma associação entre substituição e maternidade, afirmando: “na maternidade significa a responsabilidade pelos outros — até a substituição”¹⁶ (2016, p. 121, trad. nossa). Essa maternidade figura, com eficácia, o que ele quer dizer com o outro-no-Mesmo. A relação não é tematização, mas responsabilidade a ponto de sofrer e padecer (Levinas, 2016, p. 127).

¹⁴ “l’être signifierait à partir de l’Un-pour-l’autre, de la substitution du Même à l’Autre” (Levinas, 2016, p. 48).

¹⁵ “dans le devoir de donner à l’autre jusqu’au pain de sa bouche et du manteau de ses épaules” (Levinas, 2016, p. 93).

¹⁶ “Dans la maternité signifie la responsabilité pour les autres — allant jusqu’à substitution” (Levinas, 2016, p. 121).

A maternidade, pensada por Levinas, é revisão ontológica, sobretudo porque é obsessão pelo próximo que se aproxima. A maternidade sofre uma incumbência singular e intransferível, salvo por negação, quando se pode negar a própria maternidade; por isso, essa imagem utilizada por Levinas se insere em seu percurso de crítica à prioridade ontológica, pois essa prioridade implica poder sobre o outro, então, negar a maternidade torna-se figura de poder e violência contra o outro, significando a perda da singularidade e a sujeição do sujeito à identificação, preservando-se a si mesmo em um conjunto de conceitos que inibem a alteridade até sua extinção. A maternidade condensa a intriga entre a violência da identificação do sujeito consigo mesmo e a ética da alteridade como acolhida de o outro¹⁷.

Na subjetividade pensada a partir da proximidade do próximo, desenvolvida como ícone da maternidade, podemos compreender a acolhida de o outro como uma resposta anterior à teorização, ou seja, o teórico é deslocado para depois da responsabilidade, visto que o “próximo me concerne antes de toda assunção, antes de todo engajamento consentido ou refutado. Eu estou associado a ele — que é o primeiro a aparecer, sem ser anunciado, desaparelhado, antes de toda ligação contrária. Ele me ordena antes de ser reconhecido”¹⁸ (Levinas, 2016, p. 138, trad. nossa). O próximo não é “conteúdo”, por isso, chega ao Mesmo de forma anterior à consciência temática. A consciência percebida nesse momento da relação, segundo Levinas, é uma consciência passiva, capaz de acolhida e responsabilidade. Dessa forma, relacionam-se de maneira intensa as imagens apresentadas por Levinas — maternidade,

¹⁷ Na língua portuguesa, *outrem* diz respeito a outra pessoa de quem se fala, ou seja, a um outro fora do diálogo imediato. Assim, acolher o outro é acolher antes mesmo da proximidade física.

¹⁸ “le prochain me concerne avant toute assumption, avant tout engagement consenti ou refusé. Je suis lié à lui — qui cependant est le premier venu, sans signalement, dépareille, avant liaison contractée. Il m’ordonne avant d’être reconnu” (Levinas, 2016, p.138).

proximidade, vulnerabilidade, sensibilidade, Dizer — com a ruptura da primazia da ontologia (Levinas, 2016, p. 122-123).

3.1 Dito e Dizer: intriga

Discorrendo sobre a constituição da subjetividade ética e a revisão da ontologia, retornamos à intriga do Dito e do Dizer¹⁹, que, em Levinas, retrata a passagem da ontologia para a ética. A subjetividade ética, como relação com a exterioridade — que é rosto enquanto próximo — evidencia a insuficiência do Dito e, mais que isso, demonstra sua violência. Por essa razão, a linguagem primeira não é Dito, mas Dizer, entendido como resposta à evocação da responsabilidade despertada pelo rosto. Na verdade, o que Levinas propõe é que o desejo metafísico e o Bem não estão contidos no Dito, uma vez que este é uma linguagem estática e resistente à alteridade. Isso implica que a subjetividade ética seria inviabilizada pela primazia da ontologia contida no Dito, o que torna necessária a ruptura com essa primazia do ser por meio da proximidade do próximo. Tal ruptura possibilita uma transcendência sem retorno, efetivando a metafísica como relação ética, uma relação sem apreensão do outro, mas que se abre à ideia do infinito, não porque penso, mas a partir do rosto de outrem. Para a primazia da ética, de acordo com Levinas, é necessário deslocar a ontologia; é preciso que o Dizer preceda o Dito. “A subjetividade e seu Bem não seriam compreendidas a partir da ontologia”²⁰ (Levinas, 2016, p. 77, trad. nossa). Daí a necessidade de uma realocação da ontologia, o que ocorre por meio da intriga entre o Dito e o Dizer. Nessa intriga, o Dito é deslocado, perdendo sua significação primeira (Levinas, 2016, p. 77). Disto, concluímos que o empenho de Levinas, ao reiteradamente buscar a

¹⁹ “Or, la signification du Dire va au-delà du Dit: ce n’est pas l’ontologie qui suscite le sujet parlant. Et c’est, au contraire, la signifiante du Dire allant au-delà de l’essence ressemblée dans le Dit qui pourra justifier l’exposition de l’être ou l’ontologie” (Levinas, 2016, p.66).

²⁰ “Le subjectif et son Bien ne sauraient se comprendre à partir de l’ontologie” (Levinas, 2016, p.77).

primeiridade do Dizer, não implica a anulação do Dito. Ele não propõe uma abjuração da ontologia, mas uma reorientação que redefine o lugar da ontologia em relação à ética. Diante disso, uma das imagens centrais dessa crise entre ontologia e ética, no pensamento levinasiano, é, podemos considerar, a intriga entre o Dito e o Dizer, desenvolvida como um Dizer sem Dito e um Dizer absorvido no Dito.

A proximidade do próximo, que é o outro, que é rosto, move a subjetividade para a responsabilidade ética por meio das categorias de Dizer, vulnerabilidade, sensibilidade e maternidade. A princípio, o Dizer é o operador desse modo de subjetividade, que está na relação com outrem. Contudo, sabendo que o Dito não é banido do pensamento levinasiano, suspeitamos que, com sua permanência, a ontologia também permaneça, não apenas como linguagem na escrita, mas como um elemento necessário para a ética, especialmente no ultrapassamento da relação face a face, quando surge um terceiro. Com o surgimento do terceiro, Levinas avança para a “institucionalização” da ética, o que trará ao seu projeto filosófico a recorrência do Dito, pois ele reconhece que “tudo se mostra e se diz no ser para a justiça e recebe as estruturas do tematizado e do dito — mesmo a significação e a justiça” ²¹ (Levinas, 2016, p. 253, trad. nossa). A manutenção do Dito, em virtude do surgimento do terceiro, faz o pensamento levinasiano migrar da crítica a uma ontologia monodal para a possibilidade de uma ontologia que ampare as diferenças, sem perder o que é particular, ao considerar o outro entre os outros. Em outras palavras, a pluralidade se compõe de alteridades. Diante desta recorrência à ontologia, vejamos a presença da ontologia na ética em Levinas.

²¹ “tout se montre et se dit dans l’être pour la justice et reçoit les structures du thématisé et du dit — même la signification et la justice” (Levinas, 2016, p.253).

4 Institucionalização da relação: ontologia “na” ética

A crítica de Derrida é que Levinas teria se projetado como ultrapassando a ontologia. Contudo, na obra *Totalité et Infini*, no entender de Derrida, Levinas prosseguiu utilizando uma linguagem e desenvolvendo projetos ontológicos. Alguns comentadores, como levantamos²²,

²² Belian e Aquino entendem que de algum modo, a obra de 1974 teria sido uma resposta a Derrida, não porque Levinas caíra em alguma incoerência na escrita, mas porque Derrida não teria entendido a intriga entre discurso, linguagem e palavra, disposta em 1974 como a intriga entre Dito e Dizer: “a seção “O Argumento” traz, de forma sucinta, os principais argumentos do livro. Alguns temas parecem responder às críticas de Derrida, como a transcendência como “outro do que o ser” e a ênfase no binômio Dizer e Dito. Sugerimos que a principal resposta de Lévinas, que fica implícita no livro, já que ele não cita Derrida expressamente, é a de que Derrida não percebeu a ambiguidade que existe nos termos “discurso”, “linguagem” e “palavra” em Totalidade e Infinito. Tais termos teriam dois significados neste livro: acolhimento do discurso e palavra falada. Esta ambiguidade é resolvida em De Outro Modo que Ser com o binômio Dizer, que significa acolhimento do discurso, relação ética, e Dito, significando palavra falada e consciência; binômio que, aliás, já podemos encontrar, de maneira menos pronunciada, em Totalidade e Infinito” (Belian; Aquino, 2015, p. 22-23); de uma forma menos direta, Brito argumenta que o Levinas de *Totalité et Infini* seja o mesmo de *Autrement qu’être*, ou seja, a obra de 1974 não trata apenas de uma resposta a Derrida, mas se insere no projeto filosófico de Levinas, isso nos parece razoável, sempre considerando que as críticas deram a Levinas uma linguagem com impostação menos ontológica que em *Totalité et Infini*; diz Brito (2010, p.519), “Contrariamente ao que é considerado por alguns comentadores de Lévinas, para nós *Totalité et Infini* e *Autrement qu’être* não se distinguem pelo conteúdo do pensamento apresentado, mas pela forma como o autor apresenta o seu pensamento. A concepção de subjectividade [sic], a noção de rosto, a ideia de Infinito, o modo de entender a relação eu-outro, isto é o pensamento do filósofo em geral é idêntico nas duas obras. Do nosso ponto de vista, o que distingue os dois livros é o modo do autor se exprimir, é o discurso, o modo de dizer”. A síntese que Palacio faz da sequência temática na obra de Levinas deixa entrever que *Autrement qu’être*, de fato, seja uma continuidade, entretanto, pensamos que potencializada pela crítica, sobretudo pela crítica de Derrida; diz Palacio (2008, p. 22), “En la madurez de su pensamiento, Levinas redondeará un concepto de subjetividad como pasividad que se desarrolla en su obra de modo progresivo y constante. En *Totalidad e infinito* (1961) afirma que “el sujeto es un anfitrión.” En *Humanismo del otro hombre* (1972) subraya que la subjetividad es pasiva, con una pasividad “más pasiva que toda pasividad.” La subjetividad no es una hipótesis ontológica ni la interioridad de una conciencia, ni la construcción de un sujeto cognoscente, sino que es vulnerabilidad y exposición, el uno-para-el-otro. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974) reaparecen los términos

suspeitam ou discordam que *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* seja uma resposta de Levinas à crítica de Derrida; porém entendemos que as linhas gerais que norteiam a obra de 1974 já vinham se desenhando ao longo do progresso do pensamento levinasiano. Dessa forma, não nos parece completamente justo pensar que *Autrement qu'être* seja apenas uma resposta a Derrida. Seria mais apropriado considerar que as observações de Derrida possam ter contribuído para Levinas aprimorar sua revisão da filosofia. Em todo caso, toca-nos prosseguir nos perguntando pela permanência da ontologia no pensamento levinasiano: ele abandona definitivamente a ontologia? Levinas rompe com o *logos*? O Dito é abolido na obra de 1974? Se há ontologia em *Totalité et Infini* e se em *Autrement qu'être* encontramos um discurso sobre o Dito, podemos, então, considerar que Levinas reconhece algum grau de validade para a ontologia na filosofia? Essas questões nos ajudam a investigar a relação de Levinas com a ontologia, que a nosso ver, não se trata de um abandono, mas de uma reorientação. É a partir dessas questões que buscamos explorar como o pensador franco-lituano aborda a questão da universalidade do *Logos*.

Gostaríamos de destacar que nosso estudo não se propõe a fazer um levantamento exaustivo de ocorrências de uso da ontologia por Levinas em sua obra, mas sim a investigar se ele, como parece indicar em alguns momentos, chega de fato a romper com a ontologia. Nossa posição é que Levinas reorienta a ontologia no âmbito da reflexão filosófica, defendendo a anterioridade ética, como temos observado a partir da questão da subjetividade ética. Para Levinas, a ética é claramente a filosofia primeira, embora ele reconheça que a maneira de expressá-la

sustitución, sensibilidad, responsabilidad, expiación, a partir de la presencia del "Otro-en-el-Mismo", que inquieta y apela a una respuesta. La subjetividad es "de otro modo que ser"; es lo propiamente humano que acontece cuando en la relación ética del cara-a-cara de la experiencia sensible corporal del rostro del Otro, surge el deseo del infinito incontinente y el mandato de su rostro que inviste mi libertad con la obligación del "no matarás"."

seja pelo *logos*, pela sabedoria grega, mas sem a primazia do ser. Eis o problema posto: Levinas teria, então, abolido o *logos*?

Derrida, como exposto já ao longo de nosso estudo, argumenta que a filosofia, em seus conceitos, é fundada no grego, ou seja, na linguagem do *logos*: “simplesmente, os conceitos fundadores da filosofia são em primeiro lugar gregos, e não seria possível filosofar ou pronunciar a filosofia fora de seu elemento [grego]”²³ (Derrida, 1989, p. 110, trad. nossa). A insistência de Derrida, em relação a Levinas, é que para filosofar, não se pode desfazer-se do *logos*, isto é, abandonar a linguagem grega. Por isso, Derrida se empenha em demonstrar que, em *Totalité et Infini*, Levinas escreve a partir do grego e permanece na ontologia, que é tão criticada pelo pensador franco-lituano (Derrida, 1989, p. 121). Portanto, Derrida, por meio de seus comentários, é um pensador que instiga Levinas a aperfeiçoar sua crítica à ontologia. Em todo caso, o próprio Levinas, apesar de defender uma crítica contundente à ontologia, repete diversas vezes que é por meio do grego que o pensamento pode se universalizar, o que leva a suspeitar que a crítica de Derrida contenha também uma ironia, pois, de dentro do grego, Levinas busca romper com o modo conceitual grego de pensar. Para Derrida, esse disfarce não é plausível (Derrida, 1989, p. 221).

Vejamos, pois, alguns momentos nos quais Levinas acentua a importância do *logos*, da maneira grega de filosofar, indicando que seu propósito não seja uma negação radical do *logos*.

Em um debate em 1983, que resultou na publicação de *Transcendência e inteligibilidade*, Levinas discute com Marc Faessler sobre o começo do sentido, que, para nosso pensador, está antes da teoria, aquilo que ele chama de sistema. Levinas propõe o significado anterior, entretanto, sem desconsiderar a existência do sistema ou dos sistemas; por isso, afirma:

²³ “Simplemente, los conceptos fundadores de la filosofía son en primer lugar griegos, y no sería posible filosofar o pronunciar la filosofía fuera de su elemento” (Derrida, 1989, p.110).

[...] não parto da racionalidade como uma noção que engloba um sistema das categorias da nossa lógica do conhecimento; gostaria de alargar esta noção; parto do que é significativo, onde o humano se fixa antes de qualquer sistema. Não tenho a impressão de que o significativo se articula original ou exclusivamente dentro do saber, que o próprio lugar do significativo seja o saber. Na obrigação relativamente a outrem há um sentido. Que depois, evidentemente, na reflexão, tal se torne um saber — que a própria filosofia seja um saber —, não quer dizer que o estatuto do significativo seja o seu modo próprio e primitivo (Levinas, 1991, p. 30-31).

A preocupação de Levinas é, diante de seus debatedores, afirmar o significado anterior ao teórico, algo que parece ser o intuito de seu pensamento desde *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, como suspeita Derrida (1989, p. 115). No mesmo texto de 1983, o pensador franco-lituano reforça a necessidade do “grego”, mas reafirma a anterioridade do significado em relação ao ontológico, ao *logos*, à linguagem conceitual. Levinas diz a Banon:

A língua grega — além do vocabulário e da gramática — é a nossa linguagem universitária. Mas um texto talmúdico que comentei no último Colóquio dos Intelectuais Judeus de França, estabelece uma diferença entre a *língua* grega e a *sabedoria* grega. É preciso, sem dúvida, conhecer a ‘sabedoria grega’ quando nos intrometemos nas coisas do Estado, como se esta sabedoria fosse política no seu fundo, mas em princípio não deve ensinar-se às crianças. É preciso ensinar-lhes a ‘língua grega’, uma maneira de falar que não é, no entanto, a da própria *Guemara*, se bem que os doutores rabínicos tenham tido dela conhecimento directo [sic] (Levinas, 1991, p. 34).

Acima, temos dois elementos que serão relevantes para Levinas permanecer “teoricamente” ligado ao *logos*: primeiro, porque o *logos* universaliza o saber, oferecendo as condições para o estabelecimento de instituições, como o Estado e a política; segundo, porque a própria tradição judaica mais recente se aproximou do ambiente grego, proporcionando, sobretudo à ética judaica, as condições para sua universalização, como ele recorda em uma conversa com Ângelo Bianchi:

Sou a favor da herança grega. Ela não está no começo, mas tudo deve poder ser ‘traduzido’ em grego [...]. Há ideias que têm seu sentido original no pensamento bíblico e que é preciso contar diferentemente em grego. O grego, no entanto, é uma linguagem do pensamento não preconceituosa, da universalidade de puro conhecer. Nem todo significado, nem toda inteligibilidade, nem todo espírito é saber, mas tudo pode ser traduzido em grego. Com perífrases, pode-se fazer o relato de uma espiritualidade rebelde às formas do saber. Estou chamando de grego, a maneira como é nossa língua universitária, herdeira da Grécia. Na universidade —, inclusive na universidade católica ou na hebraica —, fala-se grego mesmo quando não se sabe e sem conhecer a diferença entre alfa e beta²⁴ (Levinas, 2014, p. 37-38).

Neste diálogo-entrevista com Bianchi, retornam ao tema os assuntos relacionados ao *logos*, aquilo que, na formulação filosófica, será denominado *Dito*. Para Levinas, o Dito, ou seja, a linguagem filosófica, não é o começo, ainda que seja a linguagem da universidade e da universalidade. O significado e o sentido não necessariamente começam nessa linguagem, pois existem sentidos anteriores ao grego, ao *logos*, que, ao serem expressos no *logos*, podem ser articulados universalmente, inclusive a sabedoria bíblica.

Em uma entrevista com Rötzer, em 1986, Levinas retoma o raciocínio de que tudo pode ser dito em grego, destacando que a língua grega, com sua estrutura conceitual, abriga diversas culturas. Ele oferece ao leitor uma imagem da amplitude dessa universalização não preconceituosa do *logos*, o que pode até parecer uma contradição com outros aspectos de seu pensamento. Contudo, a ênfase de Levinas, nesta e em outras entrevistas já mencionadas, é reconhecer que o grego é uma linguagem universal, mas que não está necessariamente no início do significado. Quando se trata do face a face, da proximidade do

²⁴ Graziano Ripanti explica que Lévinas nos deixou muitas entrevistas, como a que é apresentada nesse livro, realizada no dia 14 de abril de 1985, em Paris. Essa entrevista foi publicada pela primeira vez como parte da tese de Angelo Bianchi, intitulada *Hermenêutica* (1985), no apêndice da obra (Chaves, 2022).

próximo, da maternidade, da vulnerabilidade, o Dito, a linguagem do *logos*, é posterior, pois a primeira linguagem é ética, é Dizer.

Tudo pode ser expresso em grego, por exemplo, você pode dizer o budismo em grego. Falar grego (Griechisch-Sprechen) estará sempre na Europa, esta é a nossa língua universitária. Com isso não estou pensando nem nas raízes gregas das palavras nem na gramática grega. A forma de falar na universidade é grega e cosmopolita. Nesse sentido, certamente o grego é falado na Universidade de Tóquio. Isso é central, já que nem toda língua é grega. [...] Quando falo da Europa penso no reencontro da humanidade. No sentido europeu, o mundo pode ser reunido! Esta é pelo menos a minha opinião. Nesse sentido, também o budismo pode ser dito de maneira grega. Há um encontro maior no pensamento europeu do que os particularismos dos povos, no “*genie national*” dos povos²⁵ (Rötzer, 2020, p. 140, trad. nossa).

Levinas nos expõe, nessa entrevista a Rötzer, assim como nas anteriores, que tudo pode ser dito em grego, mas ao analisarmos seus escritos, percebemos que seu faustoso empenho se configura como uma inquietação em assinalar a filosofia como ética, a ponto de considerar que a ética seria, portanto, a própria condição humana nas relações com outrem. Essa condição é anterior a qualquer juízo de valores ou conhecimento. Tudo pode ser dito em grego — e por grego entendemos a ontologia —, mas há sentidos anteriores ao grego; esse sentido, podemos chamar de ética.

Com essa consideração sobre a relevância da ontologia, Levinas não nega sua profunda reflexão sobre a ética como filosofia primeira;

²⁵ “Todo se puede expresar en griego, por ejemplo, se puede decir el budismo en griego. El hablar griego (Griechisch-Sprechen) siempre estará en Europa, este es nuestro lenguaje universitario. Con esto no pienso ni en las raíces griegas de las palabras ni en la gramática griega. La forma de hablar en la universidad es griega y cosmopolita. En este sentido, seguramente se habla griego en la universidad de Tokyo. Esto es central, pues no todo lenguaje es griego. [...] Cuando yo hablo de Europa pienso en la reunión de la humanidad. ¡En el sentido europeo se puede reunir el mundo! Esto es, al menos, mi opinión. En este sentido también el budismo puede ser dicho de manera griega. Hay mayor encuentro en el pensamiento europeo que los particularismos de los pueblos, en el “*génie national*” de los pueblos” (Rötzer, 2020, p. 140).

porém ele estabelece uma retomada da ontologia a partir de uma “eticização” do saber, ou seja, a ontologia encontra seu sentido na ética.

O corpo-a-corpo e a proximidade intimam o Mesmo a uma responsabilidade não escolhida, mas eleita; o Mesmo é eleito, não escolhe; o Bem o interpela antes da possibilidade do mal; a reflexão sobre a possibilidade do mal já fere a ética. Por outro lado, essa ética do face a face se depara com “outrens”, situação em que a relação entre o Mesmo e o Outro é perturbada pela presença de um terceiro. Apesar de Levinas não mencionar explicitamente essa questão nos trechos citados de suas entrevistas, é o terceiro que exige uma universalização da ética. A universalização da ética consiste em atribuir validade ao Dito, reconhecendo que o Dizer encontra, de algum modo, alocação no Dito. Isto significa que a ontologia persiste na filosofia, mas passa por um processo de “eticização”: o Dito é fundado no Dizer — uma ética dita em grego.

Segundo Malka, o terceiro introduz na filosofia levinasiana a necessidade de entidades universais que “comparem” os outros, não em detrimento da relação entre o Mesmo e o outro, mas como uma ampliação do elemento ético constitutivo da relação face a face. “Na filosofia de Levinas não se perde de vista o ‘terceiro’. Noção central, porque com essa ficam os direitos infinitos do outro e se iniciam a sociedade, a política, o universo dos confrontos e o mundo das possibilidades”²⁶ (Malka, 1986, p. 48, trad. nossa). O *terceiro* estabelece o surgimento das instituições. De fato, em algum momento, Levinas não pode renunciar ao ontológico nas relações; esse momento, como lembra Malka, ocorre com o surgimento do terceiro. Diante do terceiro, para Levinas, a ética da alteridade traz à ontologia o sentido de multiplicidade e pluralidade, impondo às instituições que a comparação entre os outros não seja feita entre iguais, mas entre desiguais, preservando a alteridade de outrem e salvaguardando-o da totalidade. Portanto, o

²⁶ “nella filosofia di Lévinas non bisogna perdere di vista il ‘terzo’. Nozione centrale, perché con essa finiscono i diritti infiniti dell’altro e iniziano la società, la politica, l’universo dei confronti, il mondo dei possibili” (Malka, 1986, p. 48).

logos, discurso conceitual, é evocado por Levinas sustentado pela ética, exigindo essa anterioridade ética, que não é suprimida na universalidade. Pelo contrário, para nosso pensador, a ética deve ser a base do discurso universal.

Se a responsabilidade pelo outro homem remonta, segundo o meu modo de ver, a origem da inteligibilidade e do sentido, ocorre que a ontologia, o saber objetivo e as formas políticas se ordenam a esse sentido ou são necessárias à sua significação. Dissemos [...] que a origem daquilo que tem sentido no rosto do outro exige, contudo — frente à pluralidade de fato dos seres humanos —, a justiça e o saber; o exercício da justiça demanda tribunais e instituições políticas e até — paradoxalmente — alguma violência, que toda justiça implica. A violência é originalmente justificada como a defesa do outro, do *próximo* (seja ele um parente meu ou o meu povo!), mas é violência para alguém (Levinas, 2014, p. 30-31).

É claro para Levinas que as instituições estabelecem uma “igualdade” entre os outros; por isso, ele entende a violência como oriunda dessa comparação, fazendo com que o Mesmo e o outro sejam colocados dentro de uma perspectiva já definida, já dita, proporcionando que o estabelecido se sobressaia à singularidade. Entretanto, Levinas insiste que essas instituições alcancem, por meio da ética da alteridade, uma fundamentação ética — uma fundamentação que não oculte a alteridade sob os escombros das instituições.

Por meio da anterioridade da relação face a face, Levinas busca redimir as instituições da primazia da ontologia; contudo, com a entrada do terceiro, surge a questão da prioridade: quem é prioritário, o outro ou o terceiro? Para responder a essa questão, emerge, na relação, uma ontologia sustentada pela ética, estruturada conceitualmente para que a violência seja mitigada. Diante da ontologia, nem o Mesmo nem as instituições podem se furtar a reconhecer que “a moral começa em nós e não nas instituições” (Levinas, 2003, p. 161), intimando, dessa maneira, o Mesmo e as instituições a se darem conta do rosto que lhes é

anterior. O rosto interpela o Mesmo, convocando-o a se constituir como subjetividade ética, como responsabilidade irrecusável.

A moral que se inicia no Mesmo, no sujeito, não é suficiente para gerir as instituições, pois correria o risco de submeter toda relação ao face a face, ocasionando a negação do terceiro e sujeitando-o à injustiça, ao esquecer a alteridade do terceiro. O apelo à ética nas instituições é uma oportunidade para evitar a mais cruel das violências: o extermínio, a capacidade de matar. No entanto, a moralidade em mim e a moralidade nas instituições só poderão ser justas, de acordo com Levinas, caso tenham como fundamento a ética da alteridade: antes do *logos*, o rosto de outrem — que remete a essa responsabilidade infinita, que me ordena antes de qualquer escolha e me singulariza entre todos os singulares. Responsabilidade onde sou mais eu que em qualquer outro lugar, ipseidade radical, sujeito refém, substituição, transcendência sem retorno, viagem de Abraão. Ou seja, em mim começa, mas em mim não termina; o Mesmo é levado ao outro, até a incrustação na pele: um sujeito sujeitado. Da mesma forma, as instituições também são sujeitadas pela ética, pelo outro e pelo outro do outro.

Levinas sistematiza, na intriga entre o Dito e o Dizer, a recorência à ontologia, isto é, a permanência no Dito. Procuramos evidenciar exatamente isso: que toda a crítica de Levinas à ontologia é, de fato, uma crítica contundente, mas não sua abdicação, pois a relação não se encerra no face a face. O terceiro exige uma inteligibilidade capaz de comparação e demanda o uso de leis e instituições que possam minimizar a violência. No entanto, o que Levinas nos apresenta, de forma precisa, é que, para que essas instituições não sejam regidas pela lógica do extermínio, torna-se necessária a anterioridade da ética: antes do terceiro, está a relação com a proximidade do próximo.

A crítica de Levinas às instituições e à filosofia ocidental consiste precisamente nisso: terem esquecido o outro e o terem submetido ao universal, ao neutro, ao geral, incluindo-o na totalidade que, de fato, do ponto de vista prático, trouxe a negação da alteridade, fazendo do

sujeito poder e dominação e não responsabilidade. Levinas propõe a responsabilidade antes da liberdade, antes das instituições, como um modo de apaziguar a disputa entre os sujeitos e promover a ética.

5 Dito de outro modo que ser: dizer antes do dito, mas ainda dito

Temos falado do Dizer como irrupção do ético, despertado pela proximidade do próximo, uma subjetividade conduzida para fora de sua autorreferência; porém, há o Dito, que consiste no já definido, do dito diante do rosto; a questão é que a filosofia levinasiana, enquanto crítica da ontologia, é, conseqüentemente, uma crítica ao Dito. Mas o tecido social, o drama relacional entre as pessoas, requer o Dito, então, em *Autrement qu'être*, de maneira mais clara, Levinas investe nisso que chamamos de permanência do Dito, que consiste, ao fim, em permanência da ontologia.

A intriga com o Dito integra a grande tensão de Levinas com a ontologia, porque no Dito está a mais própria ressonância do ser. Dito é presença da ausência, é totalidade, significação desde um lugar a se transportar e acoplar-se a outro lugar e outros entes, colocando todos no todo; Dito é ser dito desde uma distância subtraída pelo conceito e pela ideia; Dito é significação a partir da representação. Levinas afirma que “para a filosofia ocidental não é a aproximação de outrem que faz questão, é a comunicação do que é comunicado” (Levinas, 2003, p. 171), ou seja, o conteúdo fixado no ser é mais relevante do que o rosto. A alteridade que se expõe diante do Mesmo é desmontada pela negação da verdadeira novidade na relação, pois tudo já está comunicado, levando o outro a ser incluído na identificação com o comunicado e subtraindo sua alteridade.

No Dito, “a significação é um modo de representação do ser na ausência do ser” (Levinas, 2003, p. 171), conferindo ao sujeito o poder

de re-presentar o objeto e de objetificar o que estiver à sua frente, inclusive o outro. Pela significação como representação, o outro entra no movimento de remissão, pois o Dito é remissão ao ser, remissão ao passado no ser. Dito é eco do ser, ocupando todas as relações do sujeito; é palavra do Mesmo, proveniente do ser, assunção da identidade na relação, englobamento do outro.

De acordo com Carrara, “ser objeto significa poder ser dito e aparecer como tema ou como significado de um discurso. Falar de qualquer coisa só é possível referindo-a a um contexto ou a um horizonte de esclarecimento” (Carrara, 2012, p. 86). Ao colocar o outro nesse horizonte, ele pode ser submetido ao processo de objetificação, sobretudo porque sua manifestação passa a ser entendida dentro de um conjunto de identificações, pois “ao identificar os fenômenos dentro de uma rede de relações e ao colocar todo fenômeno como tema de uma visão de mundo, o discurso acaba sempre realizando uma totalização” (Carrara, 2012, p. 86). Essa totalização se dá por meio da representação, daquilo que Levinas chama em *Deus, a Morte e o Tempo de comunicação de um comunicado*, quando predomina um já saber que é dito, regendo a relação pela remissão, inibindo, portanto, a alteridade de outrem.

No entender de Rodrigues, Levinas, ao problematizar o Dito, coloca em questão a própria origem da linguagem e seu fundamento, buscando uma locução para além desta *comunicação do comunicado*, que consiste em pensar de outro modo, um *para além*, isto é, “a linguagem precisa ser pensada para além dos limites do *cogito*” (Rodrigues, 2011, p. 64). Isso implica ultrapassar a própria referência ou a referência ao geral, para evitar a violência da subtração da alteridade, consistindo em que “todas as consciências convergiriam para um único sentido, para uma mesma significação: subordinação ao saber” (Rodrigues, 2011, p. 64). Para esquivar-se de tal domínio do Mesmo sobre o outro, de uma subjetividade centrada em si mesma, Levinas, segundo Rodrigues, instiga a linguagem a ser diferente, fora da egoidade como base

de sentido nas relações. Como afirma Rodrigues, “Levinas não aceita que a linguagem seja o lugar de supressão do Outro. A linguagem não é nem monólogo, diálogo da alma consigo mesma, nem diálogo como reciprocidade” (Rodrigues, 2011, p. 67). A linguagem, predominantemente, teria sido isso ao longo da história da filosofia ocidental: representação, monólogo e reciprocidade. Para Levinas, essas expressões são da ordem do Dito, ou seja, *comunicação do comunicado*, repetição de um padrão que submete toda relação que lhe venha posteriormente.

Um outro começo é isso que Levinas propõe ao tratar do Dito: um começo não *comunicado*, um começo anárquico, desinteressado, desprendido do geral, um começo sem começo. De fato, “para Lévinas não se trata de começar pela razão, mas de buscar o nível aquém do pensamento identifiante” (Cerezer, 2012, p. 57). O Dito, fixação no tempo, fixação por meio da representação, não é, para Levinas, o começo do discurso; por isso, precisa ser colocado em questão, a fim de que “a heteronomia da alteridade pode [possa] se inscrever antes do primeiro pensamento lampear iluminando um horizonte cognoscível” (Cerezer, 2012, p. 57); o Dito não estaria mais no começo, e sim depois, porque ele é, segundo Levinas, ontologia.

Apesar da anterioridade do Dizer, o Dito, devido à correlação com o ser, o tempo, a consciência e o próprio ente, não é rechaçado por Levinas, mas sofre uma injunção da ética, isto é, o Dito é submetido à crítica levinasiana com o fim de ser Dito depois do Dizer, e, mais que isso, Dito enxertado pelo Dizer.

A indispensabilidade do Dito se insere na mesma lógica da permanência daquilo que Levinas chama de *grego* e que temos empregado também como *logos*, pois, dentro da perspectiva da universalidade, o Dito é definição, universalidade: nomeia, significa, tematiza e, por isso, é linguagem ontológica. Portanto, como a ontologia não é abolida por Levinas, o Dito, linguagem ontológica, também não é abandonado, mas submetido a essa crítica da anterioridade ética, que na linguagem do desejo metafísico se expõe como Dizer.

Enquanto o Dizer conserva a alteridade, o Dito é nivelamento; pretende suprimir a diferença. A questão posta pela ética da alteridade é que esse Dito, essa racionalidade que iguala, não seja o começo; a significação de outrem não provém do Dito, mas de alguém dele, e se conserva, encharcada pelo Dizer. A linguagem não é, antes, adequação; ela é exposição, é diacronia, ao invés de sincronia, assim “o expressado, o Dito concretamente, permanece sempre alguém do próprio Dizer, que é disponibilidade para o outro” (Bucks, 1997, p. 132).

Para a ética da alteridade, o Dito é dito a partir do Dizer, pois a aproximação do outro vem ao Mesmo sem dar condições da previeidade do já dito; o outro irrompe numa novidade que escandaliza o Dito. “A vinda do outro, um vir que faz acontecimento, implica uma imprevisibilidade radical que derrota qualquer desejo de conhecimento e domínio, a qualquer medida de legitimação e discriminação”²⁷ (Levésque, 2002, p. 123, trad. nossa), isso faz que o Dito seja desconcertado, fique escandalizado.

O Dito, por estar no ambiente do ser, sofre um abalo diante da ética, por ser linguagem do ser; a fissão que se dá no Dito está relacionada ao seu lugar na linguagem. Para Levinas, ele migra do primeiro discurso para ser o segundo discurso, e isso não de modo puramente ontológico, mas como se fosse embebido pelo Dizer. Isso faz com que o Dito seja dito a partir do Dizer, ou seja, o ontológico se dê a partir da ética. Assim, o projeto levinasiano vai se configurando não como um rechaço da ontologia, mas como uma reorientação da ontologia.

Podemos concluir que, ao assegurar a permanência do Dito, Levinas poderia parecer incorrer em uma contradição, pois, tendo entendido uma contundente crítica contra a ontologia, manter o Dito poderia ser interpretado como um equívoco em seu pensamento, perpetuando as amarras da ontologia. Contudo, apesar dessa possível

²⁷ “La venue de l’autre, une venue qui fait événement, implique une imprévisibilité radicale faisant échec à toute volonté de savoir et de maîtrise, à toute mesure de légitimation et de discrimination” (Levésque, 2002, p.123).

acusação ao pensamento levinasiano, concordamos com Levinas ao postular outro Dito, um Dito que esteja submetido ao ético, ao Dizer, à aproximação do rosto. É isso que estamos chamando de “Dito de outro modo que ser, mas ainda Dito”, uma vez que o Dito permanece, implica que ele seja investido dessa responsabilidade ética evocada por Levinas. Ainda que haja o risco de o Dito trair o Dizer, ou de o ontológico submeter o ético, parece-nos que Levinas tem esse risco em conta e, mesmo assim, segue defendendo um Dito a partir do Dizer.

Em Levinas, é possível compreender o enlace entre o Dito e o Dizer e, ao mesmo tempo, a imediatez do Dizer por meio da significação que emerge da proximidade do próximo, como exterioridade que move a subjetividade para fora de si. Esse movimento, que ele entende como metafísico, realiza-se por meio de um desejo insaciável que se expressa pelo Dizer. Nesse processo, a subjetividade é despertada pelos golpes da proximidade do próximo (Levinas, 2006, p. 18). O próximo, vindo como rosto, não se acomoda à plasticidade — e, por plasticidade, compreendemos toda tentativa de de-finição ou categorização que se deseje imprimir no rosto: olhos, tom de pele, religião, formação. Tudo isso é suprimido pela imediatez da relação sem mediação, da qual desponta a subjetividade ética, aquela que povoa o Dito com o Dizer. O enlace consiste nessa manifestação imediata que, em algum momento, transita da responsabilidade para a justiça.

Dizer antes do Dito — apesar de termos recorrido aqui à ordem: Dito/Dizer —, sabemos que Levinas inverte essa ordem. Para nós, é nuclear perceber que toda a intriga entre Dito e Dizer não resulta na negação do Dito, mas Levinas preconiza a anterioridade ética como fundamento primeiro da relação entre o Mesmo e o outro e, por conseguinte, como fundamento das relações com o outro do outro. Assim, o Dito tendo por base o ontológico, sofre uma reviravolta, passando a ter o Dizer como anterior. Em outras palavras, o Dito continua sendo Dito, mas é Dito a partir do Dizer, tendo como princípio não a *comunicação do comunicado*, mas a anarquia do Dizer como começo da relação, da

responsabilidade — significado que assiste ao Dito. Trata-se, portanto, de um Dito de outro modo que ser.

6 Subjetividade ética: ontologia repensada, mas não dispensada

A subjetividade ética emerge da radicalidade da responsabilidade por outrem. O sujeito, deslocado do poder de de-finir, torna-se responsável; é passividade capaz de se tornar refém, até a substituição. A linguagem, nesse processo, possui uma importância singular, a ponto de carregar consigo a perspectiva de uma metafísica revisada e de uma transcendência ética, que se expressa por uma linguagem anterior à ontologia. O que Levinas acrescenta ao pensamento é esta radicalidade: a ontologia deve ser repensada, reorientada para um modo diferentemente que ser; nessa configuração a substituição é a expressão dessa reorientação da ontologia. A sensibilidade anterior à racionalidade é o imperativo proposto por Levinas. A sensibilidade obriga o Mesmo à responsabilidade antes mesmo que haja escolha, a tal ponto que o outro-no-Mesmo seja essa afecção no Mesmo, um psiquismo ficcionado pelo outro, num modo de obsessão não escolhida. Diz Levinas:

Responsabilidade por Outro, por quem chega primeiro através da nudez de seu rosto. Responsabilidade para além do que posso haver cometido ou não em respeito ao Outro e de tudo o que houvesse podido ou não poderia ser meu ato, como se eu estivesse consagrado ao outro homem antes de estar consagrado a mim mesmo. Ou mais exatamente, como se tivesse que responder pela morte do outro antes de ter que *ser*. Responsabilidade sem culpabilidade onde, no entanto, estou exposto a uma acusação que o *álibi* [*eixa*] — espacial ou temporal — não poderia apagar, e como se o outro instaurasse, como se

instaurasse aqui uma relação cuja total acuidade [*acuité*] consistisse em não pressupor a comunidade²⁸ (Levinas, 2006, p. 18, trad. nossa).

Na relação com outrem, o começo está nesse face a face, situação em que a comunidade é como que deixada para depois, este “não pressupor a comunidade” é subjetividade ordenada pelo Dizer, quando a socialidade é imediatamente entre o Mesmo e o outro, até a cisão da subjetividade, que sendo si mesma, é também substituição a outrem, logra-se isso pela responsabilidade, “responsabilidade para com o próximo [que] é anterior a minha liberdade em um passado imemorial”²⁹ (Levinas, 2006, p. 18-19, trad. nossa). Mais ainda, Levinas afirma:

[...] responsabilidade do refém — até a substituição do outro homem. Infinita sujeição da subjetividade, a menos que esta responsabilidade anárquica que me assinala sem origem em um presente — [...] regime de uma liberdade imemorial mais antiga que o ser³⁰ (Levinas, 2006, p. 19, trad. nossa).

A proximidade do rosto, segundo Levinas, desmonta a autosuficiência do sujeito, desestabilizando-o a ponto de romper sua autorreferência, inaugurando uma metafísica como migração, transcendência sem caminho de volta, desejo insaciável. O rosto de outrem é abertura ao infinito; seu balbucio, grito, lamento, sorriso, discurso é

²⁸ “responsabilidad por Otro, por quien llega primero a través de la desnudez de su rostro. Responsabilidad más allá de lo que puedo haber cometido o no respecto al Otro y de todo lo que hubiese podido o no hubiese podido ser mi acto, como si yo estuviese consagrado al otro hombre antes de estar consagrado a mí mismo. O, más exactamente, como si tuviese que responder por la muerte del otro antes de tener que ser. responsabilidad sin culpabilidad donde, sin embargo, estoy expuesto a una acusación que la cuartada [alibi] — espacial o temporal — no podría borrar, y como si el otro instaurase, como si instaurase aquí una relación cuya total agudeza [*acuité*] consiste en no presuponer la comunidad” (Levinas, 2006, p.18).

²⁹ “responsabilidad para con el prójimo es anterior a mi libertad en un pasado inmemorial” (Levinas, 2006, p.18-19).

³⁰ “responsabilidad del rehén — hasta la sustitución del otro hombre. Infinita sujeción de la subjetividad, a menos que esta responsabilidad anárquica que me asigna sin origen en un presente — [...] régimen de una libertad inmemorial más antigua que el ser” (Levinas, 2006, p.19).

mandamento ético, mandamento como apelo ao Mesmo, significando antes da significação que o Mesmo possa emitir. Por isso, diante da insuficiência de qualquer tentativa de adequação, a ipseidade do Mesmo se configura pela resposta ao discurso do rosto, constituindo a subjetividade para além de conceitos, pois a ética é uma força de atração que vem do outro, fazendo o Mesmo partir de si ao outro, até uma subjetividade ética.

A subjetividade ética é pré-reflexiva, sua originalidade repousa no pré-original, pensando original como começo da reflexão, sendo anterior à reflexão ontológica, é, portanto, Dizer, não Dito; ética e não ontologia. Entretanto, a relação entre o Mesmo e o outro, aquela que desperta o Mesmo do esquema ontológico, é também, em um dado momento, exigência de reflexão. Daí que a subjetividade ética seja uma subjetividade capaz de emitir juízo, como elemento singular dessa mesma subjetividade, mas esse juízo, que é Dito, como discorreremos anteriormente, é Dito fundado no Dizer, ontologia “educada” pela ética, todavia, ainda ontologia.

Sendo o Dizer, por vezes, algo de nada dito — ou seja, “indizível” — ele precisa fugir ao Dito para se dizer algo, então a traição do Dizer seria já essa fuga ao Dito, diga-se, fuga inevitável, para que se torne cognoscível, ou seja, é preciso a ontologia para se ampliar o horizonte de compreensão do Dizer, pois no face a face há uma significação, mas para se expor além do Mesmo e do outro, para se fazer filosofia, é necessária a ontologia. Levinas chama essa necessidade de “problema metodológico” (Levinas, 2016, p. 19).

A subjetividade é marcada pelo Dizer, a tal ponto que seu dito é contagiado pelo Dizer. Segundo Levinas, esse contágio deriva de uma ambiguidade na linguagem, uma anfibologia entre o Dito e o Dizer, os dois se entrelaçam e se repulsam, mas inter-relacionam. Diante disso, o que Levinas pretende, em toda sua crítica e revisão filosófica, é — como temos insistido — fazer prevalecer o Dizer sobre o Dito. Isso se

instaura pelo Dizer contagiar o Dito, permanecendo Dizer e o Dito sendo dito a partir do Dizer (Levinas, 2016, p. 78).

A imprevisibilidade do outro em sua aproximação despotencializa a palavra ontológica, pois a retenção que é própria da tematização não consegue reter a manifestação do próximo, que é espontânea, sem mediação e fora da totalidade, por isso é Dizer que desperta a responsabilidade, por ser manifestação sem previedade, manifestação sem conteúdo que o Mesmo possa já ter retido em sua ideia, em sua teia de conceitos, portanto, o face a face é, consequentemente, deposição do poder do Mesmo sobre o outro, é insuficiência do Dito, e mais que isso, como diz Levinas, o Dizer deixa o seu rastro no Dito (Levinas, 2016, p. 79).

A subjetividade é afetada, no sentido de ser atingida pelo outro, levada a um estado de choque a ponto de ficar sem palavras, mas capaz de responder, de dizer: “*eis-me aqui*”, numa formulação da responsabilidade infinita para com outrem. O Si mesmo, para Levinas, não é saber, mas responsabilidade (Levinas, 2016, p. 166), capaz de sofrer e doar-se a outrem, exilado numa terra estrangeira pela qual é responsável, refém, substituição (Levinas, 2016, p. 167).

A Substituição é expressão de um Dizer antes do Dito, ética antes da consciência. Poderíamos até ousar chamá-la de pré-original à consciência, pois a subjetividade exilada não descende de uma escolha, mas de uma obrigação anterior a qualquer escolha, fora do painel de opções. Não é tema, não é conceito, não é uma ideia: é passividade, ascendência do outro sobre o Mesmo, fazendo-o refém, despertando a maternidade — corpo vulnerável que porta outrem, acolhida anterior ao juízo, Dizer antes do Dito.

7 O próximo do próximo: a ética como fundamento da ontologia

No ápice da descrição da substituição, quando o face a face culmina na primazia da ética, Levinas suscita (ressuscita) o terceiro. Diz Ricoeur que a evocação do terceiro é sem chegada prévia, como que de um golpe inesperado³¹, trazendo à ética da alteridade o desafio da universalização. Isso quer dizer, ao fim, apreciar uma contemporaneidade entre os “rostos”, um discurso temático e uma linguagem abrangente, capaz de incluir os outros. E aqui está a própria condição da filosofia, pois “é a justiça que permite *tematizar* a espécie de Dizer que permite filosofar” (Ricoeur, 1999, p. 44). No seio da abordagem da substituição, argumenta Ricoeur, “o terceiro se distingue à margem do Dizer da proximidade e da substituição” (Ricoeur, 1999, p. 44). A querela está inserida na passagem da substituição à justiça. Com o outro está a ética, ao aparecer o terceiro, é preciso justiça.

A questão é que Levinas pensa extensamente a relação no face a face, seja em *Totalité et Infini*, seja em *Autrement qu'être*. Na obra de 1961, o nosso pensador já indicava o aparecimento de outros que vêm ao Mesmo no próprio rosto do outro, pois o que toca ao outro toca a todos os outros, ou seja, a responsabilidade para com o outro é, consequentemente, responsabilidade para com os outros³², abrindo a relação a um estatuto coletivo. Levinas, em *Totalité et Infini*, já pontua a ambiguidade que Ricoeur vai acusar em *Autrement qu'être*, uma vez que o outro do outro evoca o problema da linguagem e do estabelecimento da justiça, e, portanto, a questão da ontologia. Ele esclarece que “o

³¹ “é sobre esse fundo, ousaria dizer de *terrorismo verbal*, que surge o discurso da justiça, aberto no espaço do terceiro. Como se chega a ele? No livro, no discurso do livro, furtivamente” (Ricoeur, 1999, p. 42).

³² “tout ce qui passe ici ‘entre nous’ regarde tout le monde, le visage qui le regarde se place en plein jour de l’ordre public, même si je m’en sépare en recherchant avec l’interlocuteur la complicité d’une relation privée et une clandestinité” (Levinas, 1961, p. 234).

terceiro me olha nos olhos de outrem — a linguagem é justiça” (Levinas, 2000, p. 234).

Levinas, em *Totalité et Infini*, declara que o terceiro vem pelos olhos de outrem, exigindo a justiça e a fraternidade, pois instaura a multiplicidade da humanidade, que se acomoda numa individualidade e numa multiplicidade (Levinas, 2000, p. 236). Na mesma obra, Levinas recorre à linguagem como categoria que se desdobra do aparecimento do terceiro. Lembramos, oportunamente, que, neste momento, Levinas não expõe a anfibologia do Dito e do Dizer, mas já traz uma contorção na linguagem, que se desdobrará em palavra profética (Levinas, 2000, p. 235).

A linguagem com o surgimento do terceiro se converte em justiça; antes a linguagem é ética porque é relação face a face, mas como o terceiro traz a humanidade, enquanto coletividade, então é preciso a linguagem da justiça. O modo de Levinas salvaguardar a ética na linguagem, em *Totalité et Infini*, a partir do terceiro, é trazer para o discurso a palavra profética, como atestação da ética na relação com toda a humanidade,

A palavra profética responde essencialmente à epifania do rosto, duplica todo o discurso, não como um discurso sobre temas morais, como momento irreduzível do discurso suscitado essencialmente pela epifania do rosto enquanto que ele atesta a presença do terceiro, de toda a humanidade, nos olhos que me observam. Toda relação social, como um derivado, remonta a apresentação do Outro ao Mesmo, sem qualquer intermediário de imagem ou de signo, somente pela do rosto³³ (Levinas, 2000, p. 235, trad. nossa).

³³ “la parole prophétique répond essentiellement à l’épiphanie du visage, double tout discours, non pas comme un discours sur des thèmes moraux, mais comme moment irréductible du discours suscité essentiellement par l’épiphanie du visage en tant qu’il atteste la présence du tiers, de l’humanité tout entière dans les yeux qui me regardent. Toute relation sociale, comme une dérivée, remonte à la présentation de l’Autre au Même, sans aucun intermédiaire d’image ou de signe, par la seule expression du visage” (Levinas, 2000, p. 235).

A linguagem profética³⁴ é, primeiramente, responsabilidade por outrem, mas, em seguida, pelos outros, sabendo que toda responsabilidade pela humanidade passa, inicialmente, por outrem. A palavra profética seria, então, resposta, o que nos levanta a suspeita de estarmos diante do *eis-me aqui*, numa disposição à responsabilidade pela humanidade, mas, primeiramente, por outrem no face a face. A linguagem, nesse momento, para Levinas, é também instauração da comunidade humana, o que deixa subentendido que, além da palavra a outrem, é preciso uma palavra que constitua a comunidade enquanto humanidade, a sociedade. Assim, o Levinas de *Totalité et Infini* já dá os indicativos dos desdobramentos que estarão em *Autrement qu'être*, quando a linguagem será um dos temas centrais para problematizar a primazia da ontologia. Neste momento, em 1961 é relevante notar que a linguagem entre de maneira tímida no texto levinasiano, como que ainda aguardando o momento certo para se destacar, e isso ele o faz na obra de 1974. A palavra profética já contém de algum modo a ideia de Dizer, porém, como esse escrito, segundo Derrida (1989, p. 113-115), ainda é bastante ontológico, não traz exponencialmente a intriga Dito e Dizer.

Aproximando-nos de *Autrement qu'être*, consideramos que esta obra seja um aprofundamento do pensamento levinasiano, pois o terceiro exige uma nova performance da linguagem. A linguagem entre o Mesmo e o outro é Dizer e até Dizer sem Dito, com significação não

³⁴ Uma nota sobre a palavra profética em *Autrement qu'être* se mostra relevante, uma vez que se faz referência direta em *Totalité et Infini* e sabemos que ao tratar da glória do Infinito, o profetismo está identificado com o Dizer, assim, tanto em uma obra, como em outra, profecia está vinculada à responsabilidade pelo outro e pelos outros. “on peut appeler prophétisme ce retournement où la perception de l'ordre coïncide avec la signification de cet ordre fait par celui qui y obéit. Et, ainsi, le prophétisme serait le psychisme même de l'âme: l'autre dans le même; et tout la spiritualité de l'homme — prophétique. L'infini ne s'annonce pas dans le témoignage comme thème. Dans le signe fait à l'autre, où je me trouve arraché au secret de Gygès, 'pris par les cheveux', du fond de mon obscurité dans le Dire sans Dit de la sincérité, dans mon 'me voici', d'emblée présent à l'accusatif, je témoigne de l'Infini.” (Levinas, 2016, p. 233)

vinda do Dito, mas do Dizer, implicando que o Dizer possa levar à contemplação, o que é também acolhida do rosto, uma contemplação sem conteúdo plástico, mas como imersão numa terra estrangeira, num sem-lugar, num tempo sem remissão a nada que tenha em mim, visto que nenhuma cicatriz minha diz respeito ao outro, mas sou eleito responsável por suas cicatrizes; então, essa contemplação é comprometedora, é já acolhida. O Dizer, efetua-se inclusive no silêncio, numa responsabilidade silenciosa, sem disputa de quem deva chegar primeiro, pois sempre já se está atrasado; por outro lado, para que essa responsabilidade não seja apenas sobre um outro, sabendo que há outros, será preciso uma cristalização do clamor e uma cristalização da resposta ética. A isso se chama Dito, ontologia, origem da justiça.

No sentido de palavras “congeladas e universalizadas”, é que Levinas recorre ao Dito como articulador necessário na relação com o terceiro. No ápice da descrição da substituição como subjetividade ética, Levinas responde à lacuna sobre o terceiro, sobre a relação para além do face a face, a pergunta está subentendida: tendo a linguagem ontológica sofrido uma deposição, na relação entre o Mesmo e o outro, como fica, agora, a relação que extrapola esse face a face? Pois não há somente o Mesmo e o outro: há outros. Como ser também responsável pelos outros? Levinas dá uma resposta, que para nós, é dizer a ontologia de outro modo, ao invés de deixá-la como está. Vejamos a passagem do Dizer da substituição para o Dito da justiça em Levinas:

Dizer que o Eu é substituição, não é, enunciar a universalidade de um princípio, a *quididade* de um Eu, mas, pelo contrário, é restituir para a alma sua egoicidade, a qual não suporta qualquer generalização. A via pela qual, desta situação, o *logos* se eleva ao conceito de Eu, passa pelo terceiro. O sujeito como Eu, não é um ente provido de uma egoicidade como de uma estrutura eidética, o que deveria permitir fazer dele um

conceito e, a um ente singular, ser a realização³⁵ (Levinas, 2016, p. 202-203, trad. nossa).

A singularidade do Mesmo, já singularizada pela responsabilidade, está segura na relação ética com o outro, e, do ponto vista ontológico, é desde essa singularização que frente ao terceiro, o Mesmo recorre à “essência”, pois, diante do terceiro, Levinas reconhece que não se abre mão do uso do conceito e da definição, por outro lado, é preciso que o Mesmo, na sua estabilidade de sujeito, não perca a justiça.

Nosso pensador sustenta que a relação ética está fundada na irredutibilidade do um-para-o-outro (Levinas, 2016, p. 212-213), apesar de estar sempre sob o risco de ser absorvida pelo ser, pois “a inteligibilidade, ou a significância faz parte do exercício mesmo do ser”³⁶ (Levinas, 2016, p. 210, trad. nossa), o que traria à subjetividade essa possibilidade de ser subordinada ao ser, ou seja, “a subjetividade do sujeito consistiria sempre em se apagar diante do ser, em deixá-lo ser, reunido nas estruturas de significação, em proposição global num Dito, num grande presente da sinopse onde o ser brilha em todo o seu esplendor”³⁷ (Levinas, 2016, p. 210, trad. nossa). Com essas palavras, Levinas reafirma que o dano de uma ontologia, segundo ele, anterior à ética, faz sucumbir a própria ipseidade do sujeito, além de ignorar a alteridade de outrem. Assim, o outro-no-Mesmo é a cópula pela qual seu pensamento conjuga a resistência a tal possibilidade; isto é, a substituição é a via da ética na ontologia. Diz Levinas: “pela implicação do *um*

³⁵ “Dire que le Moi est substitution, ce n’est donc pas énoncer l’universalité d’un principe, la *quiddité* d’un Moi, mais, tout au contraire, c’est restituer à l’âme son égoïste ne supportant aucune généralisation. La voie par laquelle de cette situation, le logos s’élève au concept du Moi, passe par le tiers. Le sujet comme Moi, n’est pas un étant pourvu d’égoïste comme d’une structure eidétique ce qui devrait permettre d’en faire un concept et, à un étant singulier, d’en être la réalisation” (Levinas, 2016, p.202-203).

³⁶ “l’intelligibilité, ou la signifiante, fait partie de l’exercice même de l’être” (Levinas, 2016, p.210).

³⁷ “la subjectivité du sujet consisterait toujours à s’effacer devant l’être, à le laisser être en rassemblant les structures en signification, en proposition globale dans un Dit, en un grand présent de la synopsis où l’être brille de tout son éclat” (Levinas, 2016, p.210).

no um-para-o-outro, pela substituição de um ao outro, os fundamentos do ser são abalados ou são assegurados, mas este abalo ou consolidação não pertencem a qualquer título da *gesta* de ser”³⁸ (Levinas, 2016, p. 213, trad. nossa). Nosso pensador lituano-francês deixa o ser e sua estabilidade sob mercê da anterioridade ética; isso se replica no entendimento de que o Dito não esgota o Dizer e na afirmação de que no rosto há uma excedência a qualquer definição; excedência apresentada como implicação do Dizer no Dito: ética na ontologia.

7.1 *Il y a*: ontologia repensada

A volta do *Il y a* ajuda nosso estudo a constatar que Levinas repensa a ontologia, mas não a descarta. Até mesmo a noite do ser encontra, na progressão de seu pensamento, um rumo conciliado com a ética, especialmente nessa configuração do aparecimento do terceiro, quando a subjetividade ética é também consciência que recua ao Dito. Nessa investida da consciência entre Dizer e Dito, o *Il y a* instaura a “passividade sem assunção”, diz Levinas. Isso implica que o anonimato do sujeito, a sujeição antes ao ser, coloca-se agora como modo de relação na justiça, pois o eleito pelo outro, para ser responsável, é então eleito para a justiça e para que não volte a uma subjetividade que não seja *subjectum*. O *Il y a* é, segundo Levinas, um recurso necessário. Entendemos, deste modo, que o *Il y a* interrompe o puro retorno da consciência ao ser, o regresso da subjetividade ao *conatus* como persistência no ser, pois, numa noite, no anonimato, Levinas entende despontar o amor sem concupiscência, amor sem eros, amor que remete ao desinter-essamento; na ontologia surge a gratuidade. O *Il y a* como que possibilita o amor na justiça, o amor nas instituições, o amor na ontologia, o Dizer no Dito, por impedir o retorno à satisfação consigo mesmo, satisfação

³⁸ “Par l’implication de l’un dans l’un-pour-l’autre, par la substitution de l’un à l’autre, les fondements de l’être s’ébranlent ou s’assurent mais cet ébranlement ou cette assurance n’appartiennent à aucun titre à la *geste* de l’être” (Levinas, 2016, p. 213).

no ser, abrindo a fresta para a gratuidade, amor sem concupiscência, de modo que podemos pensar: o “anonimato” leva à gratuidade.

O *Il y a* ressurge com a “autoridade” de levar o sujeito ao amor sem eros, assim, em *Autrement qu’être*, o *Il y a*, processado na *hipóstase*, arranca o sujeito de um si mesmo voltado a si, sendo percepção de uma significação anterior à essência, levando o Mesmo para junto do outro, e também para junto dos outros; primeiramente, frente ao outro: maternidade, subjetividade, substituição, amor sem interesse (Levinas, 2016, p. 255). Diz Levinas que se trata de ambiguidade, de ferir a soberba do ser, pois se situa no ser e no não-ser: “barulho do *il y a* — sem-sentido no qual torna a essência e, no qual assim, torna a justiça resultante da *significação*. Ambiguidade do sentido e do sem-sentido no ser, tornando-se o sentido e sem-sentido”³⁹ (Levinas, 2016, p. 254, trad. nossa). A ambiguidade se desdobra na sujeição a tudo: maternidade, substituição, pois aquilo que Levinas chama de significação é, na verdade o Dizer, o rosto de outrem, a proximidade, situação pela qual o sujeito vê o outro e vê o terceiro. O *Il y a* ingressa nessa intriga porque, ao colocar o sujeito no anonimato e, ao mesmo tempo, ser fresta para a *hipóstase*, põe o sujeito nessa anfibologia do Dito e do Dizer; a essência está presente com sua presença, mas está também a condição do um-para-o-outro, então é preciso amar sem ter paixão. Na intriga entre essência e não-essência, no murmúrio do *Il y a*, se está no ser e fora do ser, sem deixar o pré-original ou a consciência, mas em direção à ontologia contagiada pela ética: “substituição do outro, subjetividade enquanto sujeição a tudo, enquanto um *tudo suportar* e um *suportar a tudo*. O barulho incessante do *il y a*, fere de absurdidade o eu transcendental ativo, que começa presente”⁴⁰ (Levinas, 2016, p. 255, trad. nossa). O

³⁹ “bourdonnement de l’*il y a* — non-sens en lequel tourne l’essence et, en lequel ainsi, tourne la justice issue de la *signification*. Ambiguïté du sens et du non-sens dans l’être, le sens tournant en non-sens” (Levinas, 2016, p. 254).

⁴⁰ “substitution à l’autre, subjectivité en tant que sujétion à tout, en tant qu’un *tout supporter* et un *supporter le tout*” (Levinas, 2016, p.255).

ressurgimento do *Il y a* se mostra como a própria capacidade de carga que o Mesmo tem para a eleição para a justiça.

O terceiro trazendo a ontologia, como mencionado, traz consigo o *Il y a*, que nesse ponto da filosofia levinasiana mantém-se como peso de ser, anonimato e noite nebulosa, porém, essas suas características forjam o sujeito capaz de *hipóstase* e, mais que isso, capaz de suportar tanto a responsabilidade quanto a justiça⁴¹ (Levinas, 2016, p. 255). Com o *Il y a*, o Levinas de *Autrement qu'être* não trai aquele de *Totalité et Infini*, nem o de *Da existência ao existente*; pelo contrário, oferece ao seu leitor e ao pesquisador alguma positividade ao horror do *Il y a*, que podemos entender na seguinte expressão: o horror do *Il y a* gera vigor na subjetividade, em direção à subjetividade ética.

O *um-para-o-outro* volta àquela metafísica que abre *Totalité et Infini* e o *Il y a* estrutura o sujeito para essa viagem de Abraão: desejo sem saciedade, como saída de si, despertada pela proximidade do próximo, até o aparecimento do terceiro, que transforma a responsabilidade em justiça, estabelecendo o discurso filosófico não como amor à sabedoria, mas como sabedoria do amor. Portanto, em um movimento como que em espiral, o pensamento de Levinas desenvolve uma dura crítica contra a ontologia, e, de fato, todo o seu pensamento está repleto do problema do ser, trazendo-o em relação ao outro, desde *Theorie de l'intuition*, de 1930, até *Autrement qu'être*, de 1974. O ser ladeia a todo instante o outro: ao lado da alteridade está o ser, até o ponto em que os dois se interpenetram como amor sem concupiscência, por meio da subjetividade ética, configurando um outro lugar para a ontologia e não sua negação. O próprio Levinas fala diversas vezes do mal da ontologia, como redução do outro ao Mesmo (Levinas, 2000, p. 32-44). Seu pensamento se desvela como um deslocamento da ontologia, que é retirada do primeiro lugar; esse deslocamento está em relação a ética, que ao ser

⁴¹ "l'il y a — c'est tout le poids que pèse l'altérité supportée par une subjectivité que ne la fonde pas" (Levinas, 2016, p.255).

posta como filosofia primeira, não nega a ontologia. Para isso, Levinas pensa a subjetividade de outro modo que ser: subjetividade ética como um outro lugar para a ontologia.

8 Considerações finais

Repensar a ontologia é, em Levinas, um empreendimento constante, que regressa sempre à ordem do dia, de sorte que seu pensamento, apesar de não ser uma ontologia, está permeado pelo tema da ontologia.

Os recursos utilizados pela ética da alteridade, em sua crítica à ontologia, são circulares, mas isso não quer dizer que não haja um avanço argumentativo, pelo contrário, há um avanço, contudo, há um centro: o outro. A centralidade do outro justifica a crítica à ontologia e à totalidade, pois a totalidade busca destituir as diferenças, exterminar o que resiste à identidade única. A ferramenta da totalidade passa pela elaboração ontológica, que pela linguagem e compreensão de mundo, iguala, generaliza e elimina o distinto. Então, é preciso rever a ontologia. Reorientando a ontologia é possível diluir a totalidade, impor a pluralidade e fazer conservar a alteridade e a ética. Ao longo desse texto, buscamos expor esse intento levinasiano de colocar a ética como primeira filosofia.

Na busca pela fuga da totalidade, Levinas inaugura um projeto de revisões que vai desde a metafísica até a visão de sujeito, por meio de imagens muito perturbadoras: refém, substituição e maternidade. A intriga entre Dizer e Dito igualmente trazem a perturbação de como acolher o não dito, o gemido, o sorriso, o choro. Ele desloca a filosofia da trilha predominantemente voltada para o saber e a coloca na vereda da ética. Vereda estreita, que requer atenção, tal qual uma mãe que cuida de um filho à noite, prestando atenção ao seu choro. A ética é essa atenção ao outro.

Neste trajeto, o Mesmo e o outro estão face a face, porém há outras faces. O choro precisa ser traduzido em um entendimento amplo, e o sorriso exige algo semelhante. É nesse entendimento que regressa o Dito, a ontologia. Todavia, não regressa na dureza e indiferença da totalidade. A ontologia, desde a ética da alteridade, regressa “eticizada”. Usamos esse “neologismo” para dizer que a ontologia em Levinas encontra sentido quando infundida pela ética. Não é o Dito que rege, mas o Dito desde o Dizer; o rosto prevalece sobre a de-finição, e a infinitude do outro se sobressai, porque a subjetividade não está ordenada pelo ser, mas pelo outro e pelo outro do outro: ontologia repensada.

Referências

- ANALES DEL SEMINARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. *Entrevista con Emmanuel Levinas por Florian Rötzer en 1986*. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/66211>.
- BELIAN, Márcia Bárbara Portella; AQUINO, Thiago André Moura de. A linguagem do Dizer e do Dito em Emmanuel Lévinas: considerações introdutórias a De outro modo que ser. *Ágora Filosófica*, ano 15, n. 1, 2015, p. 18-33.
- BRITO, José Henrique Silveira de. Fundamentar a Moral com Lévinas. *Theológica*, 2ª série, 45, 2, 2010, p. 517-529.
- BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética: Filosofia e Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 1997.
- CHAVES, Amanda Pires. *Resenha: Violência do rosto*. Disponível em: <https://periodicos.uniso.br/quaestio/article/download/2999/2754/6665>. Acesso em: 10 out. 2022.
- CARRARA, Ozanan Vicente. Linguagem, e socialidade em Emmanuel Levinas. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 39, n. 123, 2012, p. 81-106.
- CEREZER, Cristiano. A singular substituição no coração da ética: a significação individuante da responsabilidade em Emmanuel Lévinas. *Thauma-zein*, ano V, n. 10, 2012, p. 53-74.

- DERRIDA, Jacques. *La Escritura y la Diferencia*. Trad. Patrício Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989.
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: um elegante desacordo*. São Paulo: Loyola, 2011.
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- LÉVESQUE, Claude. Deux lectures d'Emmanuel Levinas. *Études Françaises*, v. 38, n. 1-2, 2002, p. 123-133.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 2016.
- LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à Ideia*. Trad. Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli e Evaldo Antônio Kuiava. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LEVINAS, Emmanuel. *Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Almedina, 2003.
- LEVINAS, Emmanuel. Ética como Filosofia Primera. Trad. Oscar Lorca Gómez. *A Parte Rei. Revista de Filosofia*, v. 43, 2006, p. 1-21. Disponível em <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>. Acesso em: 10 set. 2022.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 2000.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2014.
- LEVINAS, Emmanuel. *Transcendência e inteligibilidade*. Trad. José Freire Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991.
- LEVINAS, Emmanuel. *Violência do Rosto*. Trad. Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2014.
- MALKA, Salomon. *Leggere Lévinas*. Brescia: Quiriniana, 1986.
- PALACIO, Marta. *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas: un debate de género en torno a la alteridad femenina*. Córdoba: EDUCC, 2008.

- RICOEUR, Paul. *Outramente: leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1999.
- RODRIGUES, Ubiratane de Moraes. Do diálogo ao dizer: linguagem e subjetividade ética em Emmanuel Levinas. *Trilhas Filosóficas*, ano IV, n. 2, 2011, p. 61-74.
- SANTOS, Luciano. 'O eu, dos pés à cabeça, até a medula dos ossos, é vulnerabilidade: a sensibilidade como paradigma ético em Lévinas. In: RIBEIRO JR., Nilo; AGUIAR, D.V.B.; CARVALHO, F.R. de. (Orgs.). *Amor e Justiça em Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2018.
- SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Est/Vozes, 1984.

Ética e sofrimento humano: uma leitura fenomenológica a partir dos textos do cativo de Emmanuel Lévinas

Edvaldo Antônio de Melo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.159.02>

1 Introdução

O sofrimento pode ser considerado uma condição ética? Com esta pergunta pretendemos apresentar o objetivo deste texto, a saber, investigar a imbricação entre a ética e o sofrimento humano sob a perspectiva fenomenológica, tendo como embasamento os textos de Emmanuel Lévinas (1906-1995) gestados durante o período no cativeiro, nos campos de concentração. Em outras palavras, o “cativeiro” pode ser interpretado como uma experiência de gestação da ética?

Investigar as questões levantadas acima significa perscrutar, sentir e escutar as feridas abertas na situação existencial humana, marcadas pelo sofrimento e pela dor. Trata-se de um estudo que não se fundamenta em razões óbvias, justificadas pela história, mas que busca entender o não justificável e o desintegrado da condição humana, que desafia também a própria razão na busca de explicar os porquês do

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana — Roma, Itália. Professor, Coordenador do Curso de Filosofia e Diretor Acadêmico da Faculdade Dom Luciano Mendes — Mariana-MG, Brasil. Pós-doutorando em Bioética pela PUCPR sob a supervisão do professor Dr. Anor Sganzerla. Membro do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos. Formador da Domus. E-mail: edvaldoantonio87@gmail.com

sofrimento e, de modo particular, do “sofrimento inútil” gerado pelo ódio contra a humanidade.

Neste sentido, este artigo tem como objetivo evidenciar que a resposta para as questões ligadas ao ódio e à violência é ético-filosófica, se situa na relação inter-humana e na imbricação com a literatura. O pensamento de Lévinas surge como um testemunho filosófico de resistência ética, que por sua vez tem origem em sua experiência judaica, literária e filosófica.

Do ponto de vista metodológico, será realizada uma leitura e interpretação geral dos textos do cativo, procurando encontrar o eixo temático que os une aos escritos da maturidade do autor, em uma *démarche* filosófica que percorre desde o texto *Sobre a evasão* (2001), passando pela obra *Totalidade e Infinito* (1980) e culminando em *De outro modo que ser ou para lá da essência* (2011).

2 A grande *démarche*: a experiência do cativo e o sofrimento humano

Desde sua formação inicial, o pensamento de Lévinas emerge do entrelaçamento de fontes não propriamente filosóficas, tendo como inspiração tanto a leitura talmúdica quanto as fontes da literatura russa, sobretudo Dostoiévski, a partir dos dramas da existência humana. Somente depois do contato com estas fontes — judaicas e literárias — que Lévinas se depara com a fenomenologia alemã, a partir dos estudos de Husserl e Heidegger, traduzindo obras dos referidos autores para o francês, bem como escrevendo artigos e divulgando o pensamento deles na França, em um contexto marcado pelo horror da Segunda Guerra Mundial, em que Lévinas foi vítima e capturado como prisioneiro pelos alemães. Daí surge o sentido do subtítulo proposto por este texto: “Uma leitura fenomenológica a partir dos cadernos de cativo de Emmanuel Lévinas”! Trata-se de uma interpretação

baseada nos riscos e rascunhos deixados por Lévinas durante o período do cativeiro, os quais originaram obras como *Da existência ao existente* (1998), *O tempo e o outro* (2006), dentre outras escritas pelo autor.

2.1 Filosofia e experiência do cativeiro

Com base nos dados apresentados anteriormente, passamos a indagar sobre o elemento propriamente ético-metafísico da filosofia levinasiana que nasce imbuída das experiências literária, religiosa e profundamente imersa no contexto de guerras. Em nosso entendimento, o horror da guerra vivido por Lévinas, tanto em relação à Primeira Guerra Mundial quanto à Segunda Guerra, na qual foi prisioneiro, marcará profundamente sua abordagem filosófica. O sofrimento oriundo deste contexto oferece elementos significativos para que Lévinas desenvolva uma filosofia que não seja alheia às questões humanas.

O problema estudado que investigamos neste texto tem origem nas experiências de vida do autor, conforme se pode observar a partir dos textos *Cadernos de prisão* (*Carnets de captivité*), permitindo-nos, por meio destes escritos, ter uma ideia de sua filosofia nascente, como um outro modo de fazer filosofia. Dessa experiência, outras perguntas emergem: como Lévinas se apropria da fenomenologia já nestes textos gestados no campo de concentração? De que maneira o horror da guerra é traduzido em sua escrita?

Do ponto de vista propriamente filosófico, entendemos que o “em carne e osso” da fenomenologia husserliana e a “analítica do *Da-sein*” heideggeriana² influenciarão profundamente a maneira de ler e interpretar a filosofia. No entanto, esta leitura será também imbuída de elementos oriundos da literatura e da experiência judaica. Lévinas encontra na literatura russa uma forma de lidar com os dramas da vida humana, que deixará marcas em sua ética. O horror da guerra e a

² No §29 da obra *Ser e tempo*, Heidegger faz análise da *Beifindlichkeit* que é uma das dimensões constitutivas do *Dasein*, no seu “ser lançado” (*Geworfenheit*). O sofrimento se insere nesse “ser lançado” no mundo.

própria violência passam a ser ressignificados em uma fenomenologia imbricada com a literatura, ainda que de maneira não muito explícita.

Temas emergentes dos textos levinasianos das décadas de 1940 e 1950, como o *Eros*, a ternura, a carícia na significância corporal do tempo³, encontram-se também presentes nos rascunhos inéditos dos *Carnets de captivité*⁴. Trata-se de uma coletânea de textos escritos durante o período do cativo, na qual encontram-se vários registros literários de sua filosofia, com implicações tanto fenomenológicas quanto éticas.

Sob esse viés, torna-se bastante sugestiva uma leitura paralela, articulando o tema da “erótica” que emerge em *Carnets de captivité*, com a quarta seção de *Totalidade e Infinito*. Como se pode observar nestes textos, a erótica⁵ surge como a primeira saída (evasão)⁶ do ser e, aos poucos, vai ganhando propriamente o estatuto de uma filosofia da alteridade. O mesmo processo pode ser aplicado a outros temas presentes nas obras *Da existência ao existente* e em *O tempo e o outro*, por exemplo, os temas relacionados à figura do feminino⁷, à insônia, ao medo, ao trabalho, entre outros. Trata-se de temas abordados por Lévinas de modo fenomenológico.

Fazer uma leitura fenomenológica dos referidos temas e escritos consiste em propor uma ressignificação do sentido de conceitos como a erótica, o trabalho, o medo, as experiências oriundas da noite da insônia e do horror do *il y a* (há) — da náusea — do corpo/carne, da memória, do horror da guerra, da responsabilidade humana, entre outros

³Sobre a temática da significação corporal do tempo, consultar Bensussan, 2012, p. 317-324.

⁴ Coletânea de textos publicados sob a responsabilidade de Rodolphe Calin e Catherine Chalier em 2009a.

⁵ Sobre a erótica, consultar a obra *Eros et fécondité chez le jeune Levinas* (Thayse, 1998).

⁶ O termo “evasão”, que indica a “ex-cedência”, é colhido por Lévinas da linguagem da crítica literária contemporânea (Lévinas, 2001, p. 59-65).

⁷ Sobre a noção do feminino, consultar Thayse, 1998, p. 55-59. Em *Totalidade e Infinito*, o feminino remete a acolhimento, hospitalidade e fecundidade.

temas, em um “de outro modo que ser”. Trata-se de um esforço por uma filosofia “exodal”⁸, sustentada através de uma fenomenologia da (in)condição humana. Conforme interpreta Vergani, “a humanidade do humano é sem condições porque é o outro que nos torna humanos” (Vergani, 2011, p. 5, trad. nossa).

Em se tratando da memória, apontamos para o sentido do sofrimento como o “sem nome”, que não significa ser anônimo. O “sem nome” ou o “tumor da memória”⁹ habita desconfortavelmente o corpo que sofre. Na experiência histórica de Lévinas, o sofrimento habitou os corpos tanto dos mais próximos quanto dos mais distantes, vítimas do nacional-socialismo. Em sua obra literária e filosófica, Lévinas não se limita a fazer uma dedicatória aos mortos¹⁰ e nem a descrever sofrimentos, mas questiona e ressignifica a história (Hayat, 1994, p. 7-19), promovendo, assim, uma reparação e cura da memória. Trata-se de compreender a memória enquanto história vivenciada e questionada, como espaço da interioridade, ou seja, como interrupção do fluxo temporal; e como o tempo imemorial, isto é, o tempo irrecuperável e pré-original da ética. E quando a história passa a ser entendida como memória “grata” ou uma memória “resgatada”, surge o sentido radical da responsabilidade por outrem.

No modo de considerar os temas assinalados acima, aparentemente marginais no pensamento filosófico tradicional, Lévinas está —

⁸ Elemento recorrente no pensamento levinasiano de inspiração bíblica, representado na figura de Abraão, em contraposição à figura de Ulisses, da mitologia grega. Enquanto este retorna a sua terra, aquele vai em direção a uma nova terra sem retorno. Sobre a filosofia exodal, sugerimos consultar Guibal, 2004.

⁹ Sugerimos a leitura do texto *Sem nome* (*Sans nom*), escrito por Lévinas após o horror da guerra. Este pequeno ensaio encontra-se na obra *Noms propres* (Lévinas, 1976, p. 179-185) publicada em 1976. Consultar também o artigo de Pieterzack; Melo (2017, p. 79-90).

¹⁰ Na epígrafe da obra *De outro modo que ser*: “Em memória dos ser mais próximos entre os seis milhões de assassinados pelos nacional-socialistas, junto com milhões e milhões de humanos de todas as confissões e de todas as nações, vítimas do mesmo ódio para com o outro homem, do mesmo anti-semitismo” (Lévinas, 1974).

a seu modo — fazendo uma fenomenologia do cotidiano e encontra o seu estilo próprio de filosofar. É significativo notar que a filosofia levinasiana nasce na imbricação entre a literatura e a experiência judaica, a saber, desafiada pelo modo de interpretar os textos do judaísmo; bem como imbuída dos dramas da existência humana presentes sobretudo na literatura russa, e burilado pela fenomenologia oriunda de seus mestres Husserl e Heidegger, em uma tentativa de releitura e interpretação da história da filosofia clássica. Sob a ótica fenomenológica, Lévinas é capaz, por exemplo, de reler Platão e atualizá-lo — também a seu modo — na filosofia contemporânea. Uma evidência disso está no próprio título de sua obra *De outro modo que ser*, escrito em 1974, que traz um diferencial de inspiração platônica (*A República*, VI, 509b): *o para lá da essência*¹¹. Neste intrigante título entendemos o quanto o pensamento levinasiano é inovador, e isto se deve à imbricação que o autor faz da literatura com a filosofia.

2.2 A literatura como lugar da grande *démarche*

Para ilustrar o que afirmamos anteriormente, além dos *Carnets de captivité*, deparamos com os textos *Parole et silence*¹², nos quais estão registrados vários escritos entre 1947 e 1964, com implicações fenomenológicas relacionadas ao ensinamento, ao escrito, à oralidade e à metáfora, revisitando a filosofia clássica, por exemplo, Platão, em uma espécie de grande *démarche* filosófica que percorre desde os textos do cativo até os escritos de sua maturidade. De modo mais específico, sob o viés literário, destacam-se os textos publicados no volume intitulado *Eros, littérature et philosophie*, no qual emerge a “intriga literária de Lévinas” (*l'intrigue littéraire*), essa expressão com a qual Jean-Luc Nancy (2013, p. 9), no “Prefácio” da obra, descreve o estranhamento de

¹¹ Sobre esta temática, indicamos o livro oriundo de nossa pesquisa: *Por uma sensibilidade além da essência: Lévinas interpela Platão* (Melo, 2018); consultar Narbonne (2004).

¹² Textos organizados também sob a responsabilidade de Rodolphe Calin e Catherine Chalier em 2009b.

Lévinas diante da literatura, refere-se à sua leitura de literatos como Proust, Dostoiévski, Blanchot, Celan, entre outros.

Além da literatura russa, com destaque para Dostoiévski — tema da responsabilidade por todos — evidenciamos algumas questões abertas relacionadas à amizade e proximidade de Lévinas com o literato francês, Maurice Blanchot (1907-2003). Durante o período do cativo, foi Blanchot — seu amigo literato e pensador — que deu apoio econômico à família de Lévinas.

De modo sugestivo, no texto *Sur Maurice Blanchot* (1975), Lévinas reflete sobre o pensamento de Blanchot. É preciso ressaltar também o interesse pelo estudo de Blanchot no Brasil¹³, voltado tanto para o campo literário quanto filosófico, ampliando os interesses da filosofia francesa contemporânea — sobretudo a chamada era “pós-estruturalista” — com autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze e Jacques Derrida.

Afinal, de que modo a literatura nos ajuda a ressignificar o sofrimento humano, sobretudo aquele vivido no contexto do cativo ou do exílio, por motivo de perseguição, como aconteceu com Lévinas?

Ora, a experiência do cativo vivida por Lévinas é diferente daquela que recordamos quando pensamos, por exemplo, na “Canção do exílio” (1843) de Gonçalves Dias (1823-1864). O referido poema é marcado por um romantismo associado ao Brasil, uma pátria recém-liberta da Colônia. Por isso, o seu patriotismo é descrito em tons de um canto saudosista, no qual o poeta exprime tanto a alegria quanto a tristeza por estar longe das terras brasileiras, neste caso, vivendo em Coimbra, Portugal. É evidente que há uma experiência existencial profundamente marcada por uma desterritorialização. Como cantar em terras estranhas? É essa inquietação que leva o poeta a afirmar: “Minha terra

¹³ Sobre o interesse pelo estudo de Blanchot no Brasil, sugerimos consultar o Dossiê intitulado *Dez anos sem Maurice Blanchot*, organizado pela Revista *Letras de Hoje*, v. 48, n. 2, 2013.

tem palmeiras,/ Onde canta o Sabiá; / As aves, que aqui gorjeiam, Não gorjeiam como lá” (Dias, 1969).

A experiência de Emmanuel Lévinas, no entanto, não se assemelha à realidade vivida pelo poeta, mas se configura como um testemunho de resistência ética. Desde as suas obras iniciais, o tema da “ética” está presente em seus escritos. Isso nos leva a considerar os *Carnets de captivité* como um “lugar” onde se evidencia as questões ligadas à violência, ao horror da guerra e, de modo ainda mais radical, como um “sofrimento inútil”¹⁴. Neste caso, trata-se da experiência do ódio dirigido contra a humanidade nos campos de concentração e como resposta para tal sofrimento, Lévinas propõe uma alternativa ético-filosófica, fundada na relação inter-humana.

A título de ilustração, podemos recorrer à experiência da escrita de Maurice Blanchot que nos ajuda a entender o que Lévinas pretende com a sua filosofia antissistêmica. Blanchot joga livremente com os termos: escritura, noite e porvir (futuro), explorando-os em um sentido diferente, que vai além da compreensão noite, ou mesmo, do sofrimento. Como interpretar, por exemplo, a grande noite do cativo — noite da insônia — e, ao mesmo tempo, considerá-la como noite da inspiração para a escrita? Qual seria a origem de tudo isso? Seria a própria experiência do sofrimento?

Se mesmo imerso naquela “noite escura” — para além do ódio e da guerra — ainda resta a noite que fala, que inspira e que ensina. Assim, cabe-nos investigar e descrever o sentido de tudo isso, suportado pela condição humana. Quais “metáforas”¹⁵ nos conduzem para fora dessa escuridão? De que natureza é esse “desastre” literário,

¹⁴ O texto *Sufrimento inútil* (1983), que se encontra publicado na obra *Entre nós* (Levinas, 2010, p. 117-129), é bem posterior aos do cativo, mas o conteúdo expressa com o mesmo vigor o sentido do “tumor da memória” dos textos chamados *Carnets de captivité*.

¹⁵ Sobre a metáfora, ver Lévinas, 2009b, p. 323-347.

denominado assim por Blanchot, e que, no pensamento ético-filosófico de Lévinas, adquire significância como um “de um outro modo que ser”?

Uma metáfora bastante sugestiva utilizada por Blanchot é a da figura de Lázaro, ou seja, daquele chamado a sair do túmulo: “*Lázaro, veni foras*”! (Blanchot, 2011, p. 211-213). Essa metáfora nos leva a questionar se a arte de ler e escrever — como espaços literários — nos ajudam a ressignificar o sofrimento humano. Afinal, como rolar a pedra da dor e do sofrimento que nos sufoca?

Segundo Blanchot, “a leitura não é uma conversação, ela não discute, não interroga” (Blanchot, 2011, p. 211). O livro “está aí” simplesmente para ser lido, e, quando o abrimos e começamos a lê-lo, é como se o mundo ganhasse cores, vida e tonalidades à nossa volta. De modo metafórico, entendemos o sofrimento na dinâmica do inter-humano, quando compartilhamos o sofrimento que suportamos com os outros, experimentamos um alívio, pois o outro nos ajuda “para fora” de nossos túmulos. Nesse sentido, o Lázaro que somos revela a condição humana.

Em nosso entendimento, este jeito blanchotiano de “rolar pedras”¹⁶ sugere o esforço constante do humano de ressignificar a dor e o sofrimento. De fato, a natureza nos é dada de modo bruto. Mas com habilidade, o ser humano encontra modos de suportar a si mesmo e sua própria dor. Aliás, o “suportar” é constitutivo do humano, pois expressa a nossa subjetividade que se descobre continuamente, em contínuo processo. Para tal, precisa deixar-se burilar também pelas circunstâncias da própria vida, e dentre elas, está a experiência do sofrer. Nesse sentido, o sofrimento pode ser compreendido como um verbo que também indica um estado da condição humana em seu processo de amadurecimento. Em outras palavras, o sofrer emerge não se

¹⁶ Diferentemente de *Sísifo* que empurra uma pedra por não ter outra opção, ou melhor, por castigo; em Lévinas, o sofrimento está entranhado na condição humana.

opondo à alegria, mas fazendo parte intrinsecamente da vida, surgindo como um aprendizado na escola do inter-humano, que é, por excelência, marcada pela passividade. O sofrimento exige tanto a paciência de quem o suporta quanto a proximidade daquele que vem ao encontro.

Outra metáfora bastante sugestiva para abordar o assunto do sofrimento é “a noite sem astro”, traduzida também na linguagem blanchotiana como um “desastre”¹⁷. Quando o sofrimento nos acomete, é como se nos achegasse o “des-astro”. No sofrimento, é como se os astros perdessem o brilho ou, então, a noite permanece desprovida de astros. De modo interpretativo, sem o brilho das coisas, a fenomenologia não consegue cumprir o seu papel, nem como ciência rigorosa e nem mesmo como método para o conhecimento dos fenômenos que se manifestam, pois o *logos* da razão é deslocado. No sofrimento há uma fenomenologia às avessas. Lévinas intui essa dinâmica em sua filosofia desde os primeiros ensaios filosóficos, razão pela qual almeja uma “evasão” do ser (Rolland, 2001) que sempre visa a luz para se manifestar. A filosofia levinasiana é marcada pela ambivalência, por exemplo, do *eros*, do lusco-fusco da noite, que não se afirma nem como dia, nem mais como noite. O “rosto” (*visage*) humano é sempre plural em seu modo de se expressar a dor, o sofrer e até mesmo o gozo (*jouissance*) da vida.

Há ainda uma terceira metáfora de inspiração blanchotiana, que nos ajuda a reinterpretar o sofrimento humano: o sentido do “por vir”, tal como se encontra registrado na literatura de Blanchot em *O livro por vir* (2018). É certo que ninguém espera o sofrimento como um *por vir* no tempo. Pelo contrário, o sofrimento pertence à ordem do inesperado, do não planejado e do imprevisto. Em *O tempo e o outro*, e, posteriormente, retomado em *Totalidade e Infinito*, a noção do feminino, no sentido da erótica, é expressa como um “mistério”, mas aponta também para a relação de fecundidade, associando-se ao “futuro”, a saber, o

¹⁷ Alusão à obra *A escritura do desastre* (2016a) de Blanchot.

“filho” ou a “filha”, retirando o ser humano da mera condição mortal que gera dor e sofrimento.

De uma perspectiva literária, Blanchot aborda um “por vir” profético, afirmando:

A profecia não é apenas uma fala futura. [...] Mas a fala profética anuncia um futuro impossível, ou faz do futuro que anuncia, e porque ela o anuncia, algo de impossível, que não poderíamos viver e que deve transtornar todos os dados seguros da existência (Blanchot, 2018, p. 113-114).

A escritura levinasiana também traz uma denúncia de natureza “prof-ética” e também “po-ética”. Ler e interpretar o pensamento de Lévinas significa mergulhar nas suas hipérboles e metáforas, sempre descobrindo o novo que está “por vir”. É neste sentido que aproximamos os dois autores, Lévinas e Blanchot, no esforço de pensar a escritura do “por vir”.

É verdade que os textos de Blanchot mencionados anteriormente pertence ao período pós-guerra, mas, a título ilustrativo, Blanchot nos ajuda a compreender o “por vir”, não como um futuro dado, mas como o “presente que é retirado”. Seria isso o que a experiência do sofrimento faz conosco, como se nos roubasse o presente?

Entendemos que sim, conforme Blanchot, pois trata-se da retirada de toda “possibilidade de uma presença firme, estável e durável” (Blanchot, 2018, p. 114). No sofrimento, não há o anúncio de uma destruição, mas de um tempo de deserto, uma experiência suportada e que grita, despertando em nós o além, mesmo em meio ao medo e à insegurança. O deserto é a condição errante do humano. Surge como se fosse sem tempo e sem espaço para a volta, um tempo “sem passado, sem presente, tempo de uma promessa que só é real no vazio do céu e na esterilidade de uma terra nua, onde o homem nunca está, mas está sempre fora” (Blanchot, 2018, p. 115).

Com Lévinas, pode-se nomear, no contexto do campo de concentração, o “sofrimento inútil”, dor injustificável causada pelo ódio contra a humanidade. Contudo, não se trata apenas da dor daquele ou daquela que suporta no próprio campo; há também o sofrimento “pelo outro”, o sofrimento que carrego na proximidade de quem sofre e padece. Trata-se do sofrimento pela humanidade. Em *Carnets de captivité*, Lévinas (2009a, p. 70) entende o “sofrer do sofrimento de outrem”¹⁸, recorrendo inclusive ao sentido do martírio, que não é apenas sacrifício da vida, mas da fidelidade até a morte.

E assim, constatamos que, embora a literatura não seja uma questão amplamente abordada em Lévinas — e talvez este seja o motivo da escassez de comentários críticos sobre a temática em questão — não se pode negar que sua filosofia sempre foi inspirada pela literatura, e que, em suas obras, ressoam questões literárias que, na maioria das vezes, se encontram diluídas em temas filosóficos.

Aliás, o título atribuído a Lévinas como “filósofo da ética”, foi conferido por Philippe Nemo, na apresentação da obra *Ética e Infinito*. Isso é uma verdade, tendo em vista a riqueza de seus textos publicados. No entanto, é preciso redescobrir o autor das metáforas literárias, aquele que ultrapassa o mero normativo, a saber, redescobrir as metáforas presentes nas obras do autor, que sugerem novidades, por exemplo, a filosofia da vulnerabilidade humana, conforme o estudo de Cesare del Mastro em sua obra *La métaphore chez Lévinas: une philosophie de la vulnérabilité* (2012). No seu estilo hiperbólico de escrever e tratar os temas do cotidiano da vida, Lévinas nos instiga a uma leitura fenomenológica que não se reduz às análises descritivas, nem ontológicas, mas que se dá num “avesso”, tocando a carnalidade da escritura que somos.

¹⁸ Traduzimos a expressão “souffrir de la souffrance d’autrui” no sentido do “sofrer com” ou “por outrem”, indicando a “com-paixão”. É bastante sugestivo que Lévinas acrescenta: “se réjouir de ses joies”, apontando que não se trata somente do “sofrimento pelo sofrimento”, mas de um sofrimento acompanhado “de suas alegrias”. O próprio Lévinas reconhece que se trata de uma reflexão *sui generis*.

2.3 Sofrimento e subversividade

Neste texto, entendemos por subversividade o esforço da condição humana em transgredir ou mesmo transcender os desafios oriundos pelo sofrimento, na busca por uma saída, uma “travessia”. Trata-se de uma travessia que é própria da condição errante e que exige uma mística para enfrentar a desolação do tempo. E somente se pode enfrentá-la estando “fora”, no “além”, no “por vir”. É a escritura que nos impulsiona a sair, mas antes tem que adentrar, habitar esse lugar. Não há exterioridade sem esta intimidade consigo, sem a paciência de habitar esse lugar. O desastre consiste em permanecer onde, praticamente, não se pode permanecer. Nesse sentido, o alimento na desolação reside em alimentar a própria miséria da condição humana e atravessar o deserto.

Da condição errante, passamos a transgredir a própria condição que nos é imposta. Se por um lado, o sofrimento se configura como um peso, uma dor praticamente insuportável; por outro, o sofrer por outro passa a adquirir significância no movimento em direção para o outro — para fora — um movimento solicitado pelo outro. Transgredir significa passar além de nós mesmos, visando uma “transcendência” (Blanchot, 2016b, p. 46).

Conforme aponta a etimologia da palavra “transcendência”, o prefixo “-trans” sugere um movimento de um poder de ultrapassagem ou de ruptura. Estamos sempre prontos a nos deixar conceder por este movimento, mesmo que seja a título de metáfora (metá-fora). Lévinas entende a transcendência como o movimento do desejo, a saber, como uma “trans-ascendência”¹⁹, aquilo que na linguagem blanchotiana é entendido como o “por vir”.

O “por vir”, em seu sentido metafórico, não se constitui como um anúncio “futurístico”, mas *à venir*, ou seja, como um acontecer na

¹⁹ Expressão inspirada em Jean Wahl. Consultar: Lévinas, 1980, p. 23, nota 1; 1987, p.109.

história humana. O que ocorre e é suportado pela condição humana, fugindo do controle da razão, aliás, na sua desrazão, passa a ser identificado com o sofrimento, com o mais espantoso, fugindo à interpretação do sentido do evento nos moldes da “admiração” (*thaumazein*)²⁰ dos gregos. Segundo as leis de seu acontecer, o sofrimento nos espanta e nos leva a retornar à origem daquilo que somos: à nossa natureza frágil e vulnerável, aquilo que na literatura judaica é referido como “vimos do pó da terra”, “somos barro” (*adamah*). Voltar a este lugar significa encontrar uma nova forma de ler e interpretar o próprio *logos*, que segundo o pensamento levinasiano: é por excelência o *Dizer* ético²¹, aliás, inspiração.

Quando lemos, colocamo-nos no movimento da escritura, a saber, do que nos faz *dizer*. Se a escritura fosse somente o dado — o escrito — teríamos um mero trabalho arqueológico de escavação, mas o novo da escritura reside em se deixar mostrar, revelar-se ao outro, num movimento de alteridade. A escritura faz surgir, e, na leitura e na escrita, se faz presente, no seu próprio “desastre”. O desafio consiste em ler e interpretar para além do escrito.

Nesta grande *démarche* do sofrimento humano, estão presentes elementos “existenciais” ou “afecções” (*pathos*) da própria vida humana no mundo, envolvendo também nossos desejos oriundos da experiência *erótica*, do “gozo” — *jouissance* (Lévinas, 1980, p. 120) e da vida ética, que irrompe do encontro com o rosto (*visage*) do *outro*. E assim, na dinâmica da alteridade, o ser humano encontra elementos para ressignificar o sofrimento. Trata-se do que nomeamos como resistência ética, pois encontram-se elementos subversivos, oriundos das

²⁰ Além do “maravilhar-se” ou “olhar com admiração” (Platão, *Teeteto*, 155d), comumente utilizado, entendemos que o termo *thaumazein* sugere perplexidade, assombro e/ou estranhamento, sobretudo, diante da realidade do sofrimento com o qual nos deparamos.

²¹ Petrosino (2017, p.75), em sua obra *Emmanuel Lévinas: le due sapienze* afirma que o *Logos* (é) ético.

experiências ligadas ao gozo, à carícia²² e à abertura radical ao *outro* em sua bondade, gratuidade e hospitalidade. Diferentemente de uma postura negativista, na qual o sofrimento é visto como um peso aniquilador, a condição subversiva do humano faz com que o sofrimento seja integrado de modo pleno na dinâmica da vida.

Neste sentido, entendemos que o sofrimento também pertence à ordem da alteridade, por mais que este outro que vem, fazendo-nos de refém, seja um intruso, impondo-nos uma condição terrível. Eis o sentido de abordar o tema do sofrimento de modo alargado, sem enclausurá-lo em uma dimensão negativa.

Na carícia, por exemplo, há uma espécie de tempo que pertence à consolação, denominado por Lévinas como o tempo da fecundidade, o qual expropria o próprio tempo da consciência. Na carícia, há um elemento “subversivo” que impede o humano de cair na apatia e, muito menos, em uma passividade doentia. O seu significado é ético, de um *dizer* sem dissimulação. Por isso, é de fundamental importância a relação de carícia, na proximidade com o outro, sobretudo, em circunstâncias de maiores fragilidades na vida. O dizer da carícia nos arranca do tédio, fazendo-nos descobrir a pele dada à relação. Na obra *De outro modo que ser*, assim afirma: “um dizer que se descobre — isto é, que se desnuda da sua pele — como sensibilidade à flor da pele, à flor dos nervos, oferecendo-se até ao sofrimento; portanto, inteiramente signo, significando-se” (Lévinas, 2011, p. 36).

E assim, alargando a compreensão do sofrimento no autor, re-descobrimos “a carnalidade da escritura” que somos. Por isso, surge a necessidade de entrelaçar o sentido ético levinasiano com o risco da

²² O tema da carícia emerge pela primeira vez na obra *O tempo e o outro* como “a espera do por vir puro, sem conteúdo” (Lévinas, 2006, p. 187); e nos *Carnets de captivité* (2009a, p. 172) encontram-se elementos da carícia mesclados com outros temas, como: a carne e a ternura. E mais tarde, o termo é desenvolvido como uma “fenomenologia do eros”, em *Totalidade e Infinito*, em uma “maneira da ternura” (Lévinas, 1980, p. 235), e aprofundado em *De outro modo que ser* numa vulnerabilidade entendida como sensibilidade à “flor da pele” (Lévinas, 2011, p. 36).

literatura blanchotiana, a fim de encontrar elementos que ressignifiquem o sofrimento humano, sobretudo, diante do caos e do horror das guerras mundiais. A metáfora literária nos auxilia a trazer significância ao horror causado pelo próprio *logos* (da razão), que maquinou todo o sofrimento inútil, além disso nos ajuda a repensar o (im)pensável no tumor da memória, para além dos campos da morte, conforme a experiência vivida pelo próprio Lévinas. Desse modo, no entrelaçamento da literatura com a filosofia²³, procuramos elementos que pudessem traduzir os “traumas” da realidade mais patética da condição humana, a experiência do “*traumazein*” (traumático) e não simplesmente a experiência da admiração (*thaumazein*) grega.

3 Considerações finais

A seguir, nestas considerações finais, evidenciamos alguns desafios que surgem ao adentrarmos no pensamento levinasiano. Do ponto de vista linguístico, várias obras do autor como — *Carnets de captivité* (2009a), *Parole et silence* (2009b) e *Eros, littérature et philosophie* (2013) — ainda não se encontram traduzidas para o português.

Do ponto de vista metodológico, ao iniciarmos a leitura dos textos de Lévinas, tendemos a recorrer a algumas metáforas para traduzir o estilo de sua escritura. Isso ajuda quando o leitor já está familiarizado como a escritura levinasiana. No entanto, não se pode negar que a tentativa de investigar a novidade em sua filosofia envolve, de maneira intrínseca, o viés das metáforas e das hipérboles, que indicam o estilo singular de sua escritura. Derrida (1967, p. 124, nota 1), por exemplo, caracteriza a escritura levinasiana em seu caráter “ondular”, ressaltando o dinamismo de seu pensamento, que não se reduz às análises

²³ Sobre este entrelaçamento ético-filosófico levinasiano e ético-literário blanchotiano, sob o viés da metáfora, permite-nos sugerir as pesquisas que temos feito (Melo, 2019, p. 20-35; 2020, p. 275-307).

puramente descritivas e nem dedutivas. Ora, tal característica pode tanto encantar quanto espantar o seu leitor. Neste sentido, antes de se adentrar propriamente na leitura dos textos do autor, é bastante sugestiva uma espécie de “grande introdução” em uma *démarche* do pensamento do autor, evidenciando alguns elementos básicos para sua compreensão.

No que tange ao aspecto temático, a sensação que se tem quando se depara com o pensamento de Lévinas, é de que ele se configura como uma repetição de ideias, o que torna a síntese mais difícil, pois os assuntos estão distribuídos em forma de “camadas”. Por exemplo, nos *Carnets de captivité* (2009a, p. 171-172) deparamo-nos com o tema do carnal (*charnel*), da ternura (*tendre*) e da carícia (*caresse*). Já em *O tempo e o outro*, o autor retoma a discussão sobre a relação com o feminino, despertando para a diferença essencial entre o erotismo e a alteridade, por isso desenvolve o argumento em longas páginas de *Totalidade e Infinito*, a partir do tema da paternidade, da erótica e do filho. Finalmente, em *De outro modo que ser*, o autor avança ainda mais, afastando do discurso da paternidade, mas abrindo-se para o sentido da maternidade, que se torna a grande novidade da discussão, uma vez que a ternura e a carícia ganham carne, é nesse contexto que o verbo se faz carícia.

Do ponto de vista das fontes de Lévinas, o modo como ele relê o *logos* grego, recorrendo à sua experiência vivida no judaísmo e na literatura, é bastante provocativo. Há uma estranheza própria do modo de fazer filosofia levinasiano. Em nossa pesquisa doutoral, denominamos essa característica de “curvatura” da razão, um modo de filosofar que desafia os conceitos e realiza um trabalho interdisciplinar com outras áreas do saber, como a literatura, a saúde, entre outras.

Devido à complexidade da questão proposta sobre o sofrimento, permanece “em aberto” a possibilidade de um estudo aproximativo entre a temática abordada por Lévinas no tocante ao sofrimento humano e os autores contemporâneos, como Michel Henry, com sua

“fenomenologia da afetividade”. A temática em questão requer um estudo interdisciplinar, em diálogo com outras ciências afins, por exemplo, a área da saúde e da bioética, que possa nos ajudar a evidenciar a novidade fenomenológica em Lévinas para a filosofia contemporânea, além de nos abrir para as questões mais pertinentes da atualidade.

Revisitando a problemática levantada, também consideramos ser pertinente um estudo que aborde a questão do sofrimento suportado pelo justo — “o servo sofredor” — oriundo da literatura judaica. Trata-se de um estudo situado na fronteira da teologia filosófica. O sofrimento já se instala em nós antes mesmo de o pensarmos. E além disso, sentimos com os outros e também pelos outros. Mesmo aquilo que é de modo singular, por exemplo, a morte do outro, me toca na passividade de meu ser. O “do outro” adquire significância no inter-humano, afetando-nos para além da esfera da consciência.

Referências

- BENSUSSAN, G. De la “signification corporelle du temps”. In: HOUSSET, E.; CALIN, R. (Ed.). *Lévinas: au-delà du visible. Études sur les inédits de Lévinas des Carnets de captivité à Totalité et infini*. Caen: Press Université de Caen, 2012, p. 317-324.
- BLANCHOT, M. *A escritura do desastre*. Trad. Eclair Antônio Almeida Filho. São Paulo: Lumme Editor, 2016a.
- BLANCHOT, M. *O espaço literário*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- BLANCHOT, M. *O livro por vir*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- BLANCHOT, M. *O passo além*. Trad. Daniel Barbosa Cardoso e Eclair Antonio Almeida Filho. São Paulo: Lumme Editor, 2016b.
- DEL MASTRO, C. *La métaphore chez Lévinas. Une philosophie de la vulnérabilité*. Bruxelles: Lessius, 2012.

- DERRIDA, J. Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas (1964). In: DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967, p. 117-228.
- DEZ ANOS SEM MAURICE BLANCHOT, *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 48, n. 2, abr./jun. 2013. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/fale/issue/view/672>. Acesso em: 08 jan. 2025.
- DIAS, G. *Poesia*. Coleção Nossos Clássicos. São Paulo: Agir, 1969.
- GUIBAL, F. *La gloire en exil*. Le témoignage philosophique d'Emmanuel Levinas. Paris: Cerf, 2004.
- HAYAT, P. Épreuves de l'histoire. Exigences d'une pensée. In: LEVINAS, E. *Les imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994, p. 7-19.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. F. Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.
- LEVINAS, E. O sofrimento inútil. In: LÉVINAS, E. *Entre nós: Ensaios sobre a Alteridade*. 5. Ed. Trad. Pergentino Stefano Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 117-129.
- LEVINAS, E. *Carnets de captivité et autres inédits*, I, ed. Rodophe Calin et Catherine Chalier. Paris: Imec-Grasset, 2009a.
- LÉVINAS, E. *Da evasão*. Trad. André Veríssimo. Vila Nova de Gaia: Estratégias Criativas, 2001.
- LÉVINAS, E. *Da existência ao existente*. Trad. Paul Albert Simon e Ligia M. de Castro Simon. São Paulo: Papirus, 1998.
- LEVINAS, E. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Trad. José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- LEVINAS, E. *Eros, littérature et philosophie inédits*, III, ed. Jean-Luc Nancy et Danielle Cohen-Lévinas. Paris: Imec-Grasset, 2013.
- LEVINAS, E. Jean Wahl sans avoir ni être. In: LÉVINAS, E. *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987, p. 91-112.
- LEVINAS, E. *Parole et silence et autres conférences inédites*, II, ed. Rodophe Calin et Catherine Chalier. Paris: Imec-Grasset, 2009b.
- LEVINAS, E. Prefácio a "O tempo e outro", *Phainomenon*, *Revista de Fenomenologia*, n. 11, 2006, p. 155-190. Disponível em: <https://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/98/73>. Acesso: 14 jan. 2025.

- LEVINAS, E. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Suivi d'un essai de Miguel Abensour. Paris: Éditions Payot & Rivage, 1997.
- LEVINAS, E. Sans nom. In: LÉVINAS, E. *Noms propres*. Paris: Fata Morgana, 1976, p. 179-185.
- LEVINAS, E. *Sur Maurice Blanchot*. Montpellier: Fata Morgana, 1975.
- LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Ensaio sobre a Exterioridade. Trad. José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 1980.
- MELO, E.A. A carnalidade da escritura: uma interlocução entre Emmanuel Lévinas e Maurice Blanchot. In: RIAL, G.; SANTOS, L. (Orgs.). *IV Seminário Internacional Emmanuel Lévinas, Linguagem, feminino e literatura*. Belo Horizonte: Conpedi, 2019, p. 20-35. Disponível em: <http://site.conpedi.org.br/publicacoes/8p5kv98g/9445u6qj/Hr2C0VEGETahQAzc.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- MELO, E.A. Por uma filosofia do “fragmento”: a metáfora do “des-astre” em Lévinas e Blanchot. *Teoliterária – Revista de literaturas e teologias*, v. 10, n. 22, 2020, p. 275-307. Disponível em: <https://doi.org/10.23925/2236-9937.2020v22p275-307>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- MELO, E.A. *Por uma sensibilidade além da essência: Lévinas interpela Platão*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2018.
- NANCY, J.-L. Préface. L'intrigue littéraire de Lévinas. In: LEVINAS, E. *Eros, littérature et philosophie inédits*, III, ed. Jean-Luc Nancy et Danielle Cohen-Lévinas. Paris: Imec-Grasset, 2013, p. 9-30.
- NARBONNE, J.-M. *Lévinas et l'héritage grec*, suivi de W. Hankey, *Cent ans de néoplatonisme en France*. Québec-Paris: Press Université de Laval; Vrin, 2004.
- PETROSINO, S. *Emmanuel Levinas*. Milano: Feltrinelli, 2017.
- PIETERZACK, C.; MELO, E.A. Il “tumore della memoria” in Lévinas. Dall'offesa alla responsabilità per l'altro. Pisa – Roma, *Per la filosofia. Filosofia e insegnamento*, anno XXXIV, n. 100-101, mag.-dic., 2017, p. 79-90.
- PLATÃO. *A República*. 14. ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- PLATÃO. *Teeteto – Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

- ROLLAND, J. Sair do ser por uma nova via. In: LÉVINAS, E. *Da evasão*. Trad. André Veríssimo. Vila Nova de Gaia: Estratégias Criativas, 2001, p. 11-56.
- THAYSE, J.-L. *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*. Paris: L'Harmattan; Canadá: L'Harmattan, Inc., 1998.
- VERGANI, M. *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*. Brescia: Morcelliana, 2011.

O fenômeno ético-político da vergonha no pensamento de Emmanuel Levinas

George Gomes Ferreira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.159.03>

1 Introdução

O filósofo francês Alain Finkielkraut, em conferência intitulada *Il y a quelque chose à dire en faveur de la honte*², de maio de 2007, foi bem enfático ao propor uma síntese pouco usual para o pensamento de Emmanuel Levinas: “Levinas é um filósofo da vergonha” (Finkielkraut, 2008, p. 276). A provocação de Finkielkraut, mesmo que imersa em seu característico moralismo conservador, apresenta-se, senão, como uma perspectiva singular da alteridade em sentido levinasiano. Desse modo, articular um sentimento tão distintamente humano a uma ética tão radical, me parece uma excelente forma de, não só colocar em relevo as diferentes visões de Levinas sobre a vergonha, mas também de apontar para um importante debate sobre o fundo moral da política.

¹ Doutorando no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará e professor efetivo de Filosofia na Rede Estadual de Ensino do Ceará.

E-mail: georgegomesf@gmail.com

² A referida conferência foi pronunciada no *Institut d'études levinassiennes*, do qual Alain Finkielkraut é um de seus fundadores. Finkielkraut esteve em contato direto com Levinas durante sua formação acadêmica. Atualmente, é constantemente citado no cenário midiático por alimentar polêmicas expressando abertamente suas posições racistas, anti-feministas e contra a imigração na França.

Por isso, o que me proponho aqui é investigar quais as ligações entre a vergonha e o núcleo mais denso da crítica levinasiana da ontologia, também com sua descrição da subjetividade responsável e com o desafio de inspirar eticamente a política. À guisa de orientação, pergunto-me: qual o papel da vergonha na crítica do jovem Levinas ao ontologismo emergente? De que modo a compreensão da vergonha, re-trabalhada ao longo de sua obra, compõe e faz andar sua descrição da responsabilidade pelo outro? E o que ela aponta de específico sobre a necessidade de ser justo, como paradigma da questão política no pensamento levinasiano? Para responder tais questionamentos, sirvo-me das diversas análises e apontamentos feitos por Levinas sobre o tema, presentes, principalmente, no ensaio *Da evasão* (1935), e nos livros *Totalidade e Infinito* (1961), *De outro modo que ser* (1974) e *De Deus que vem à ideia* (1982).

Apesar de ter pouca expressão na literatura filosófica nacional e internacional, a abordagem da vergonha no pensamento levinasiano já foi explorada em diferentes contextos. O filósofo italiano Giorgio Agamben, por exemplo, usa partes do texto *Da evasão* como base para suas noções de subjetivação e dessubjetivação no livro *O que resta de Auschwitz* (1998). Também existem estudos que buscam elucidar os aspectos centrais da vergonha em sentido levinasiano, entre os quais destacam-se os trabalhos de James Creech, em *La honte dans la théorie* (2016) e de Steve Larocco, em *The Other, Shame, and Politics: Levinas, Justice and Feeling Responsible* (2018). E no Brasil, uma visão importante do tema foi desenvolvida por Marcelo Fabri, na sua recente publicação *Da indiscrição ao pudor: criemos nossos filhos na vergonha da razão* (2022).

Sem ter a pretensão de reorientar as ideias centrais de Emmanuel Levinas em torno do significado da vergonha, julgo necessário, porém, abordar o que a análise deste sentimento tem a dizer sobre a estrutura do *sujeito ético* em sua obra. E a partir disso, pretendo considerar a perspectiva na qual ele libera um novo sentido para a relação entre a ética e a política, que sob a forma da justiça, inspira-se na

responsabilidade por outrem. Quanto a este último objetivo, porém, foi preciso considerar uma modificação importante no léxico usado por Levinas a partir dos anos 1970, que me obrigou a tratar a vergonha a partir de outros dois afetos, o de “culpa” (*coupable*) e o de “má consciência” (*mauvaise conscience*). Isso sem prejuízo para a análise pois ambos, na acepção de Levinas, remetem a uma mesma forma de relação dramática, do ser ou do sujeito consigo, a partir de seu *pensar no outro* (*penser à l'autre*).

2 O ser que a vergonha descobre

Os estudos levinasianos dos anos 1930 foram claramente orientados por suas leituras de *Ser e Tempo*. Seu texto *Martin Heidegger et l'ontologie* (1932) nos dá uma ideia da importância que teve o discurso sobre o ser e a existência humana em sua filosofia. Mas bem antes que sua admiração pudesse guiar impunemente seus primeiros escritos filosóficos, Levinas já teria um grande exemplo de como a vergonha adere à pele, nesse caso, a sua própria, quando seu antigo mestre em Friburgo filiou-se ao partido nazista, em 1933. E apesar de não se poder calcular o quanto essa decepção contribuiu para condicionar suas ideias como um todo³, não se pode deixar de notar a forte ligação que tal constrangimento tem com seus textos do período, e de modo muito

³ James Creech, em seu artigo *La honte dans la théorie* como a experiência da vergonha reflete a sua visão negativa de “ser” e de “eu”, a partir da ideia de uma responsabilidade incondicional pelos outros: “Nas múltiplas iterações dessa ideia no pensamento de Lévinas, paradoxalmente, um estatuto especial, um ‘privilégio’ imenso e quase narcísico, é atribuído ao seu ser e ao seu eu, no sentido de que é justamente o único eu pelo qual ele não sente nenhuma responsabilidade, nenhuma simpatia, e em nome do qual ele afirma não ter mais nenhuma expectativa, absolutamente. O que se revela nesse gesto de narcisismo negativo, por assim dizer, é o destino do teórico iniciado em uma vergonha transformada em pensamento, que passa a transmitir apenas essa vergonha convertida em base de uma ética tão rigorosa, tão elevada, que, diante de suas exigências, todo eu real está condenado a um fracasso inevitável e a ainda mais vergonha” (Creech, 2006, p. 107).

mais próximo, com o ensaio *Da evasão* (1935). Sobre essa ligação comenta James Creech:

Imaginar uma evasão do ser, nas circunstâncias particulares deste ano de 1935, é também imaginar uma fuga do pensamento de Heidegger e do pesado fardo político que esse pensamento carrega passados quase dois anos — Levinas planejou muito bem. A questão da evasão “nos leva ao coração da filosofia”, escreve ele, o que significa ao coração da ontologia heideggeriana (Creech, 2006, p. 102, trad. minha⁴).

As reflexões presentes em *Da evasão*, que por sua vez retomam algumas das questões já introduzidas no texto *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934), conduzem às primeiras considerações sobre a vergonha na obra de Levinas. Elas procuram elaborar uma descrição da existência humana a partir dos diversos elementos da vida cultural e política da Europa nas primeiras décadas do século XX. Vida e ser humano marcados pelos efeitos devastadores da primeira guerra, pela crescente ameaça nazista, pela difusão do existencialismo na literatura e filosofia e por uma profunda desilusão com o humanismo iluminista.

Sua crítica aborda, tanto a autossuficiência do sujeito moderno identificado com o espírito burguês e o idealismo, como a aceitação do ser naquilo que ele tem de mais definitivo, que é a sua coincidência com nossa existência corporal, assumida pelo ontologismo inspirado em *Ser e Tempo*. E é a partir deste último aspecto que sua análise recupera um ponto importante, já presente em sua visão do hitlerismo: o problema da relação entre o corpo, enquanto prova incontestável de nossa existência, e o espírito, como aquilo que nos permite ir além desse existir. Mas ao expandir as ideias do texto de 1934, *Da evasão* mostra algum avanço na percepção de que o fato de estarmos inevitavelmente presos a nosso

⁴ Daqui em diante deve-se subentender que todas as citações de textos em idiomas diferentes do português foram traduzidas por mim. Agradeço, porém, ao meu irmão Jean Pierre G. Ferreira, por contribuir neste trabalho com a sua tradução própria do texto *Les enseignements*, de Levinas, usada aqui quase integralmente da forma como a recebi.

corpo reflete, senão, a própria *nudez* do ser, em toda sua *pureza e brutalidade*. No jovem Levinas, o ser puro, na sua forma bruta, se mostra, se expõe, aparece tal como ele é, abrindo uma perspectiva singular sobre a vergonha em sentido ontológico:

A nudez é envergonhada quando é a potência de nosso ser, da sua intimidade última. E a do nosso corpo não é a nudez de uma coisa material antítese do espírito, mas a nudez de nosso ser total na sua plenitude e solidez, de sua expressão mais brutal que não podemos deixar de atestar (Levinas, 1982, p. 87).

Levinas entende aqui a vergonha como destituída de qualquer elemento moral, considerando que, nela, procuramos nos esconder não apenas dos outros, mas também de nós mesmos. Assim, a necessidade de evasão que esse modo de existir nos impõe é uma tentativa já frustrada de fugir de nós mesmos. Segundo Creech:

O drama, para Levinas, não é, portanto, esse desejo de fuga, pois a fuga é concebida como a solução para o problema. A tragédia é que o ser que tanto deseja desaparecer está intoleravelmente preso a si mesmo, isto é, àquilo que se tornou seu ser-vergonha (Creech, 2006, p. 104).

Tal contradição, aberta na dimensão mais íntima do ser, foi explorada por Giorgio Agamben, em seu livro *O que resta de Auschwitz* (1998). Nele, o filósofo italiano retoma algumas passagens do texto *Da Evasão*, que dão início a uma longa análise acerca dos processos de *subjetivação* e *dessubjetivação* humana. A partir de sua análise do texto levinasiano, diz ele:

Envergonhar-se significa: ser entregue a um inassumível. No entanto, este inassumível não é algo exterior, mas provém da nossa própria intimidade; é aquilo que em nós existe de mais íntimo. [...] Na vergonha, o sujeito não tem outro conteúdo senão a própria *dessubjetivação*, convertendo-se em testemunha do próprio desconcerto, da própria perda de si como sujeito. Esse duplo movimento, de subjetivação e de dessubjetivação, é a vergonha (Agamben, 2008, p. 110).

O que Agamben apreende, portanto, das teses de Levinas sobre a vergonha, é que o ser exposto é incapaz de tomar as rédeas de si mesmo, o que equivaleria à sua noção de dessubjetivação. Por outro lado, tal sentimento é também a forma mais drástica de se ver apropriado de seu ser, inevitavelmente ligado a ele e, como tal, presente a si mesmo, ou seja, subjetivado por excelência na medida em que assiste sua própria dessubjetivação. Agamben reforça com isso o caráter eminentemente ontológico da vergonha no jovem Levinas. Ela não se refere a algo que possamos ter feito e nem a um atributo qualquer em nós, muito menos a uma inadequação observada por outrem, mas, de fato, é o próprio ser, o ato de ser, esse existir do qual nós *somos* o testemunho, que é o objeto da vergonha. Assim, conclui Levinas:

Portanto, é a nossa intimidade, quer dizer, a nossa presença perante nós mesmos que é vergonhosa. [...] A vergonha é, no fim das contas, uma existência que procura desculpas. O que a vergonha descobre é o ser que se descobre (Levinas, 1982, p. 87).

A vergonha, que em seu caráter ontológico corresponde a um olhar mais profundo sobre si, denuncia a essência de um ser que não surgiu impunemente no mundo, e que se manifesta exatamente quando toma conta de que está preso a si, irremediavelmente, sem escapatória. Procurar uma *desculpa* para esse existir, significa assim a forma autêntica desse ser encurralado, a própria afirmação de sua existência. E isso, de certo modo, não estava inteiramente desligado do modo como Heidegger descreve a *culpa*, enquanto existencial constitutivo na resposta ao apelo do Ser e na estrutura da preocupação do *Dasein*. Veja-se, por exemplo, o que ele diz no §58 de *Ser e Tempo*:

Mais originário do que todo *saber* a seu respeito é o *ser-culpado* [*Schuldsein*]. E só porque o *Dasein* é culpado no fundo do seu ser, e como dejectado cadente [*geworfen werfallendes*], fecha-se para si mesmo, que a consciência é possível, se é certo que o que esse apelo dá a entender é no fundo *esse ser-culpado*. O apelo é o apelo da preocupação. O ser-

culpado constitui o ser que denominamos preocupação (Heidegger, 2012, p. 785).

Porém, Levinas recorre à vergonha na esperança de encontrar um caminho para fora da existência fática, e que não signifique um retorno a si, como se vê na estrutura da preocupação do *Dasein*. Na vergonha, o ser é, puramente, a inconformidade com ele mesmo. A necessidade de evasão que esse desajuste manifesta seria então, para ele, uma revolta interior que rejeita o projeto ontológico de aceitação do ser. Ela não é uma busca pela autenticidade nem por uma determinação, na medida em que, para Levinas, o ser se basta, é pura condição de *inamovibilidade*.

Por essa razão, observa Miguel Abensour, em seu texto *Le mal élémental*, a vergonha pensada por Levinas contradiz, por si só, expressões de auto-afirmação e de orgulho como uma de suas consequências. Segundo Abensour, isso exclui o hitlerismo do conjunto de manifestações do ser envergonhado em Levinas. Pelo contrário, a afirmação do corpo como unidade de sentido da própria existência, sem qualquer possibilidade de opor-se a si mesmo, é aquilo que alimenta o projeto nazista de dominação e destruição de tudo o que julga inadequado à continuidade de sua linhagem, à pureza de seu sangue, à existência de sua raça. Diz Abensour:

O hitlerismo, diferentemente da vergonha e da náusea, não é, portanto, um mal-estar, porque desconhece a dinâmica própria destas últimas, ou seja, a recusa em permanecer, o esforço para sair de uma situação insustentável, a tentativa de sair sem saber para onde vai. Portanto, ele não participa da sensibilidade moderna que se forma dentro de uma dupla experiência, a do ser como ser fixado [*être rivé*] e a da revolta. Contrariando essa sensibilidade, ele pratica uma autoafirmação que é suficiência, autossuficiência. A ideia de evasão é inconcebível para ele e a rebelião é odiosa. É uma civilização, ou melhor, uma anticivilização, fundada na brutalidade do ser, na brutalidade do fato consumado (Abensour, 1996, p. 172).

Assim, nos primeiros passos de sua produção filosófica, Levinas insiste em alguns aspectos que marcariam sobremaneira suas ideias mais maduras. A vergonha, longe de iluminar o ser na sua coincidência harmônica consigo mesmo, reflete a gravidade da necessidade de fugir dele. Algo que para Levinas fazia parte da experiência de sua época de juventude, não só a partir da literatura da evasão ou das filosofias da existência, mas principalmente, no prenúncio de uma barbárie que marcaria para sempre a humanidade, e que em sua nascente filosofia, atestava a mais pura aceitação do ser como ele é.

3 A liberdade que, na vergonha, se descobre injusta

No final dos anos 1940, ou seja, em meio aos ecos da guerra, da experiência do cativeiro e dos horrores do holocausto, está claro para Levinas que o problema do ser vai em uma direção bem diferente da busca de um sentido para a humanidade. Suas análises no período, contidas em *Da existência ao existente* (1947) e em *O tempo e o outro* (1948), anunciam a radicalização de seu método fenomenológico que, a partir de então, volta-se para o problema da alteridade e para a necessidade de descrever a subjetividade humana nos termos do acolhimento. A vergonha ganha, portanto, um novo papel na sua filosofia, e um significado eminentemente moral, que contesta a espontaneidade do sujeito e a soberania do Eu em sua liberdade.

A primeira referência encontrada a esse respeito aparece em *Les enseignements*, conferência pronunciada em 1950. Levinas exercita ali algumas das questões que iriam ter um importante papel na obra *Totalidade e Infinito*. Uma delas, refere-se ao problema de auto-fundamentação da liberdade. Para ele, “a filosofia moderna nunca questiona a própria liberdade como justificada” (Levinas, 2011, p. 183). Nesse sentido, o medo de estar face aos outros domina o pensamento ocidental e propaga o receio de colocar a própria liberdade em questão:

Os filósofos contemporâneos admitem como evidente a boa consciência da liberdade. A liberdade pode, no máximo, ser formidável e difícil e condicionar uma fuga para o inautêntico. Ela pode ser traída — ela não é traída por si mesma, ela nunca aparece como perfídia e vergonha. Sob o olhar dos outros, a minha consciência pesada [*mauvaise conscience*] é apenas orgulho ferido, com medo de não me afirmar o suficiente, com medo de não ser reconhecido e de me deixar tratar como algo desprovido de liberdade (Levinas, 2011, p. 183).

Ora, Levinas duvida que a liberdade esteja inteiramente afinada com uma consciência tranquila. Pelo contrário, é uma ideia muito fácil de aceitar que, na presença de outros, eu me encontro inibido de praticar algumas ações, de ser espontâneo, de ultrapassar limites. Não parece então que, face aos outros, já não estou investido de minha liberdade, e que quando a exerço, o faço, senão, ilegitimamente? Mas como pensa Levinas, esses são, de certo modo, indícios de que há algo anterior à liberdade capaz de fundamentá-la. Diz ele:

Nesta vergonha de ser eu, nessa necessidade de cobrir a nudez da própria liberdade, de cobri-la para ocultá-la e de já vesti-la de púrpura que substitui a investidura, anuncia-se portanto um acontecimento de justificação da liberdade, uma instalação no ser que precede a liberdade, uma criação, uma eleição (Levinas, 2011, p. 184).

Levinas introduz aqui uma visão singular da relação entre criação e justiça: enquanto seres criados, fomos eleitos, o que, em princípio, significa que nós e os nossos atos carecem de uma justificação. Que a nossa existência não é, por si só, *justa*, assim como não o é a nossa liberdade. Para ele: “Somente um ser criado e eleito se justifica como livre. O debate sobre a necessidade de justificação da liberdade reaparece no texto *A filosofia e a ideia do Infinito*, de 1957, quando Levinas aprofunda a perspectiva moral da alteridade e formula a tese de que a relação com o *Rosto do Outro*, enquanto aquilo que impõe limites à minha espontaneidade de sujeito, é como ter a ideia do Infinito, que significa menos uma consideração teórica, e mais “uma vergonha que a

liberdade tem de si mesma, ao descobrir-se homicida e usurpadora no seu próprio exercício” (Levinas, 2007, p. 214). Seus contornos definitivos, porém, seriam finalmente apresentados em *Totalidade e Infinito*:

A ideia do perfeito não é ideia, mas desejo. É o acolhimento de Outrem, o começo da consciência moral, que põe em questão a minha liberdade. [...] Cumpre-se na vergonha em que a liberdade, ao mesmo tempo que *se descobre* na consciência da vergonha, se *esconde* na própria vergonha. [...] O discurso e o Desejo em que outrem se apresenta como interlocutor, como aquele sobre quem *não posso* poder, que não posso matar, condicionam a vergonha em que, enquanto eu, não sou espontaneidade inocente, mas usurpador e assassino (Levinas, 1971, p. 82-83).

Assim, como no texto de 1957, Levinas concebe a relação de alteridade nos termos da exigência moral que se impõe no rosto de outrem, mas que manifesta senão a ideia do Infinito em nós, ou seja, a capacidade de pensar algo que nos é inteiramente exterior. Mas o que pode parecer apenas “consciência de...” é, na verdade, a introdução de uma lei que não foi produzida internamente, um ensinamento não-maiêutico, a própria heteronomia sob a forma inicial de uma vergonha que acompanha o próprio fato de sermos livres. Desse modo, o acolhimento do outro se confunde com a experiência da vergonha, como quando o estrangeiro me perturba em minha casa, e constrange minha espontaneidade de vivente, inibe a *força que vai*: “O acolhimento é, *ipso facto*, a consciência de minha injustiça — a vergonha que a liberdade sente por si própria” (Levinas, 1971, p. 85). Para Steve Larocco, em seu estudo intitulado *The Other, Shame, and Politics: Levinas, Justice, and Feeling Responsible* (2018):

O que está acontecendo, em uma linguagem com a qual Levinas provavelmente não ficaria feliz, é que o rosto do outro impõe um tipo de dessubjetivação, isto é, uma forma de ser que expõe a subjetividade egoica à sua própria insularidade cega e defensiva e sua não integração originária. Em relação ao rosto do outro e suas necessidades e reivindicações, o sujeito sente sua própria exterioridade a si mesmo, sua

condição fundamental. Eu sou apenas através do outro. Ele sente essa condição em sua constituição nos olhos do outro e em sua exigência ética, e não na separação ou individuação egoica. É ao desequilibrar o eu egoico que se aborda a moralidade e a justiça não jurídica e não calculista (Larocco, 2018, p. 4).

A partir de *Totalidade e Infinito*, a vergonha passa então a *farejar* essa injustiça inscrita na liberdade. E desse modo, ela também reflete uma condição crítica do próprio pensamento, da razão que se identifica com a vontade livre. A chegada do outro inaugura em mim a capacidade de recuar aquém do meu saber, ela se iguala ao próprio *ensinamento* como condição da heteronomia. Desse modo, reforça ele:

A presença de outrem — heteronomia privilegiada — não choca com a liberdade, mas a investe. A vergonha para si, a presença e desejo do Outro, não são a negação do saber: o saber é a sua própria articulação. A essência da razão não consiste em assegurar um fundamento e poderes, mas colocá-lo em questão e em convidá-lo à justiça (Levinas, 1971, p. 88).

Esse modo de compreender a vergonha e, portanto, o próprio acolhimento do outro como uma forma de nosso despertar *respeitosamente* para o desconhecido, já investido por uma moralidade, é precisamente aquilo que anima o estudo de Marcelo Fabri, expresso em seu artigo *Da indiscrição ao pudor: criemos nossos filhos na vergonha da razão* (2022). Nele Fabri aponta uma série de desafios éticos relacionados à sede insaciável de conhecimento e de afirmação da potência do pensamento humano, que somente a vergonha é capaz de aplacar:

O pressuposto do saber como crítica depende, paradoxalmente, da vergonha da própria liberdade. O autêntico filosofar não pode prescindir de um acontecimento decisivo: a vergonha desconcertando o arbitrário da liberdade. A filosofia é a crítica, e por isso não se trata de ir para o objeto de modo espontâneo e apressado, mas de uma relação caracterizada pelo recuo e o respeito, isto é, pelo ato de se colocar a si mesmo sob suspeição (Fabri, 2022, p. 19).

Assim, pode-se dizer que a descrição da subjetividade, elaborada a partir dos textos que prepararam a publicação de *Totalidade e Infinito*, e que se consolida nele, supõe um novo entendimento do papel da vergonha no pensamento levinasiano. De certo modo, há uma clara ampliação de escopo, que, a partir de então, não denuncia apenas a existência nua e brutal que o olhar sobre o ser revela, mas também o reconhecimento, sob a forma de se *pôr em questão*, da própria violência de uma liberdade injustificada, ou seja, carente de justiça. Levinas reconduz a vergonha para uma perspectiva social, na medida em que ela participa fundamentalmente da hospitalidade ao estrangeiro, enquanto consciência moral que é, senão, a consciência da própria injustiça de que sou capaz de cometer contra ele.

No entanto, será exatamente esse paradigma, da consciência e da justiça coincidindo com a responsabilidade em *Totalidade e Infinito*, que Levinas colocaria em questão na sua nova compreensão da subjetividade ética. Com isso, as dificuldades de se retomar essa “aventura da vergonha” incluem não só superar a completa exclusão do termo de seu léxico filosófico, mas também, decifrar o seu novo modo de articular as noções de consciência e de justiça. Será, portanto, o retorno das questões ontológicas e sua reconsideração acerca da ordem política, com a *presença do terceiro*, o que enfrenta-se a seguir.

4 A culpa para lá da justiça e a presença do *terceiro*

A tarefa de compreender os rumos que a vergonha toma no pensamento levinasiano, após *Totalidade e Infinito*, exige que se assimile as mudanças operadas a partir da radicalização da ética na obra *De outro modo que ser* (1974). Vê-se que, nesse período, noções como acolhimento, ensinamento, e até mesmo de rosto, deixam de figurar centralmente na sua descrição da responsabilidade. Um dos objetivos de Levinas, nesse novo esforço, é o de se desprender o máximo possível de noções que reintroduzem a relação de alteridade, no campo da

ontologia, e isso afeta não só o uso de uma linguagem menos dependente do verbo ser, como também a reformulação de ideias que, até então, apontavam para uma construção do sujeito pela *separação*. Segundo o que diz Jacques Rolland: “Em *De outro modo que ser*, esse sujeito não é simplesmente exigido e colocado como exigido, mas é de alguma forma deduzido da relação ou, se quisermos evitar esse léxico inadequado, é justificado pela relação” (Rolland, 1998, p. 49).

Mas a mudança central, que parece excluir a participação da vergonha na constituição da subjetividade, é o agravamento da responsabilidade, que não significa apenas responder pelo próximo, mas responder no lugar dele, pelo que ele fez e ainda que tenha sido contra mim, o meu perseguidor. A nova fórmula relacional é o da “proximidade do próximo”, encontro do primeiro que chega, e, por isso, daquele que me escolheu e me fez único, ou “um” que é “para-o-outro”. Outro para quem sou um “Eu” já responsável, antes de vê-lo, de ouvi-lo e, claro, de tomar consciência dessa mesma responsabilidade:

E, enquanto eleito sem eleger a sua eleição, ausente da investidura recebida — o um é passividade mais passiva que toda a passividade do sofrer. A passividade do um — a sua responsabilidade ou a sua dor — não começam na consciência, ou seja, não começam; elas consistem, aquém da consciência, nesta ascendência pré-original do Bem sobre o um, sempre mais antiga do que qualquer presente — do que qualquer começo — diacronia que impede que o um se agregue e se identifique como uma substância, contemporânea dela própria, como um Eu transcendental (Levinas, 1978, p. 95).

Ora, diferente da responsabilidade em *Totalidade e Infinito*, que começa com a reversão da “consciência de...” em consciência moral e, por isso, de minha própria injustiça, acolhendo e desejando o outro na sua vergonha, aqui, em *De outro modo que ser*, o sujeito constitui-se no trauma, na condição de refém, na obsessão em responder por tudo e por todos. Há aqui um extravasamento da responsabilidade em que o “sujeito” já não coincide sequer com a sua própria “consciência de si”, mas

como um *si mesmo* como perda de si, no exílio, na sua oferta de si a outrem, ou, como diz Levinas, no acusativo do “Eis-me aqui”⁵. A vergonha, portanto, exclui-se de todo esse processo. Mas, então, o que é mesmo isso que se “sente” na proximidade do outro?

Todas as formas pelas quais Levinas exemplifica a responsabilidade, de algum modo, miram a noção de culpa. Ele próprio recorre a uma de suas obras preferidas da literatura russa para demonstrar esse aspecto: “‘Cada um de nós é culpado diante de todos por todos, e eu mais do que os outros’, escreveu Dostoiévski em *Os Irmãos Karamázov*” (Levinas, 1978, p. 228). Mas não só isso, também quando usa a tragicidade da mitologia grega para comparar a responsabilidade à dor e ao sofrimento do qual não se pode livrar: “A irremissível culpabilidade em relação ao próximo é como a túnica de Nesso na minha pele” (Levinas, 1978, p. 228). Mas o que o leva a preferir as manifestações da culpa e não a vergonha em sua descrição?

No desenvolvimento de sua filosofia, Levinas se utilizou da vergonha na medida em que seu objetivo foi apontar o modo como o ser ou o sujeito vê a si e sua liberdade. Tal visão condiciona sua noção de responsabilidade ao fato de que, na presença do outro, despertamos para o caráter negativo daquilo que nos constitui enquanto capazes de acolhê-lo, do qual a vergonha dá testemunho. E, de certo modo, por meio dela nos *descobrimos*, pois a vergonha é ainda uma maneira de olhar para si, de agarrar o seu ser ou de constranger a sua própria espontaneidade. Mas, de fato, esse não seria o grau mais elevado que a responsabilidade parece alcançar em Levinas. A noção de culpa, que traduz sua posição mais radical sobre a responsabilidade por outrem, reflete um completo *desapossamento* do sujeito, uma sujeição a qual a proximidade do outro me submete e me faz suportar. Dessa forma,

⁵ Diz Levinas: “A palavra Eu significa *eis-me aqui*, respondendo por tudo e por todos” (Levinas, 1978, p. 180-181).

enquanto na vergonha o Eu se mostra e se vê, na culpa o Eu parece se entregar a uma punição, ao *sofrer* por outrem.

Mas para Larocco, tais linhas divisórias não são tão claras, na medida em que Levinas recorre a mais de um aspecto da vergonha em suas formulações. Segundo ele:

Antes de tudo, a vergonha não é um fenômeno unitário. Para Levinas, sintomaticamente, a vergonha não parece se referir a apenas uma coisa. Em vez disso, Levinas parece usar o conceito de vergonha de pelo menos duas maneiras (e talvez mais). Às vezes, ela parece ser equivalente à culpa. A vergonha é aquilo que se experimenta quando se faz algo errado. É um efeito de uma moldura jurídica da experiência. Essa confusão entre vergonha e culpa não é incomum, uma vez que, no uso cotidiano, há uma proximidade conceitual entre os termos, centrada na percepção de algum tipo de falha social (Larocco, 2018, p. 5).

De toda forma, o agravamento da noção de responsabilidade, também provoca uma mudança significativa na noção de justiça, que por sua vez afeta diretamente o estatuto filosófico da vergonha no pensamento levinasiano. A ética, enquanto expressão de uma exigência desmedida de responsabilidade, ou seja, assimétrica, diacrônica e anárquica, desconhece o que é justo ou injusto, escapando a própria dimensão comparativa da justiça. A relação com o outro na sua proximidade, desse modo, prescinde de todo um campo de determinações ontológicas e, desse modo, da própria vida social e política com os outros. Mas se a ética se exclui das relações sociais mediadas e universalizantes, que estão para além da própria consciência humana, como seria possível encontrar um lugar para a vergonha?

No quinto capítulo do livro *De outro modo que ser*, Levinas reintroduz uma série de questões ontológicas e políticas por meio de uma revisão de sua noção de *terceiro* (*tiers*)⁶, que agora entra de chofre numa

⁶ Apesar de aparecer em outros momentos da obra levinasiana, a forma como ele fala do *terceiro* em *De outro modo que ser*, refere-se, notadamente, à sua condição no plano

relação, que até então era exclusiva do próximo. Tal anúncio marca uma violação da intimidade do “à dois” e inaugura, na perspectiva da última fase do pensamento levinasiano, o campo da política, como uma questão de consciência e de preocupação com a justiça. Levinas diz que “a responsabilidade pelo outro se vê perturbada e se torna problema com a entrada do terceiro” (Levinas, 1978, p. 245), e também que “a consciência nasce como presença do terceiro”. Mas qual é esse problema? E o quê, propriamente, Levinas chama agora de ter consciência?

Tendo a pensar que este seria o momento em que a ética como dimensão privilegiada da responsabilidade ilimitada pelo outro experimenta agora o momento de sua própria vergonha. O encontro com a multiplicidade de rostos não condicionaria um olhar crítico sobre si? Isso não significaria uma visão do sujeito e de sua sujeição? Mas também não seria vergonhosa a sua incapacidade de ser responsável por tantos outros e não corresponder às suas expectativas? Nesse ponto, Jacques Derrida, em seu *Adeus a Emmanuel Levinas* (1996), vai ainda mais longe, e enxerga aí uma reconsideração de Levinas sobre os riscos de violência da própria ética, quando ausente dos terceiros:

[...] se o face-a-face com o único engaja a ética infinita de minha responsabilidade pelo outro numa espécie de juramento *avant la lettre*, de respeito ou de fidelidade incondicional, então o aparecimento inelutável do terceiro, e com ele da justiça, subscreve um primeiro perjúrio. Silencioso, passivo, doloroso mas inevitável, um tal perjúrio não é acidental e secundário, ele é tão originário quanto a experiência do rosto (Derrida, p. 2008, p. 50).

Larocco, a seu turno, duvida que Levinas tenha explorado todo o potencial de sua *vergonha compassiva*⁷. Na sua visão:

da justiça social. O terceiro representa, de certo modo, todas as pessoas que não podem falar por si mesmas pois estão ausentes ou excluídas das decisões que lhes dizem respeito.

⁷ Larocco comenta sobre este tipo de vergonha: “A vergonha compassiva [...], decorre do fato de alguém ser exposto como tendo uma responsabilidade irrealizável para com o outro e, mais crucialmente, pelo outro, uma responsabilidade que mantém a pessoa

Levinas, em sua abordagem sobre o terceiro, pode não ter atribuído significância política suficiente à vergonha compassiva, que emerge na relação face a face, mas que deveria se estender de forma poderosa ao domínio do político — e, em alguns momentos, o faz. Se houver justiça na política, não será por meio de uma acomodação relutante a algum tipo de razão calculista baseada no terceiro [...], mas sim por meio de uma cultura de vergonha compassiva que atenda ao outro, até mesmo ao inimigo, em sua vulnerabilidade, imperfeição e diferença (Larocco, 2018, p. 15).

Certamente há poucos recursos no livro *De outro modo que ser*, para levar as suposições de Derrida a cabo. Porém, é igualmente incerto que, como pensa Larocco, Levinas tenha enfraquecido a vergonha e a culpa na “questão do terceiro”. De toda forma, o “nascimento da questão” como uma “questão de consciência” é inseparável de uma última consideração sobre o tema: a ética, traduzida como responsabilidade infinita, exige novos contornos, e um enquadramento da generosidade noutros termos, para que ela mesma não caia em injustiça e, por isso mesmo, seja vergonhosa.

5 Um humanismo de consciência pesada

Não são poucas as dúvidas quando se trata de descobrir como a ética levinasiana seria capaz de inspirar uma política justa no sentido que tão expressão é mais cara à sua filosofia. No entanto, suas reflexões, principalmente após *De outro modo que ser*, constituem, senão, um grande esforço para traduzir, em termos políticos, aquilo que para ele seria a responsabilidade ética levada àqueles que não se *apresentam* por

impotentemente atenta e cativa. É o sentimento que se experimenta ao ver uma pessoa em situação de rua e, apesar dos imperativos sociais para ignorá-la [...], sente-se perturbado e interpelado pela condição de miséria do outro. Socialmente, pode-se ser inocente em relação aos problemas do outro, mas, ainda assim, sente-se envergonhado. Nesse sentido, a vergonha surge de uma incapacidade elementar de atender plenamente às necessidades do outro, uma necessidade que se reconhece integralmente e, de algum modo, não se pode deixar de reconhecer (Larocco, 2018, p. 6).

si, ou que *apelam* a nós desde uma proximidade que não é imediatamente frente-a-frente. Ora, o *terceiro* da relação é, precisamente, aquele que depende, sobremaneira, de uma consciência perturbada pela ambiguidade desta não-presença. Desse modo, é importante considerar que, boa parte da produção filosófica de Levinas, desde então, se concentra nos impactos da alteridade sobre o sentido da humanidade, alçada em uma responsabilidade já convertida em busca por justiça.

Mas de que forma podemos pensar que aí a vergonha retorna politicamente? E o que podemos dizer dela no paradigma instaurado com a presença do terceiro? Pode-se dizer que o livro *O humanismo do outro homem* é o primeiro a tratar de uma questão crucial para a última fase de suas ideias: a *consciência de si* é insuficiente para responder pelo fracasso da humanidade. Na base de suas novas ideias, percebe-se, portanto, a centralidade que passa a ganhar o problema da consciência em Husserl e a crise do humanismo, pelos quais ele aborda a própria crise do “sentido” e, a seu modo, tentando responder a Heidegger o que significa pensar. Diz ele:

Os mortos que ficaram sem sepultura nas guerras e os campos de extermínio afixam a ideia de uma morte sem amanhã e tornam trágica a preocupação para consigo mesmo e ilusórias tanto a pretensão do animal *rationale* a um lugar privilegiado no cosmos, como a capacidade de dominar e de integrar a totalidade do ser numa consciência de si (Levinas, 2012, p. 71).

Mas devemos voltar ao ponto em que a entrada do terceiro se torna um “problema”, e com isso, tentar entender como a vergonha, já ressignificada como culpa, ganha um novo sentido. O terceiro, como se sabe, instaura uma outra ordem, diferente daquela pela qual sou responsável infinitamente pelo outro. A “questão” que ele levanta é, precisamente, a possibilidade de que, investido na relação à dois, eu esqueça dos outros rostos, próximos do meu próximo, e, por conseguinte, sem saber, eu acabe por cometer ser injusto. A pergunta que se procura responder é, nesse sentido, como eu desperto para a justiça no fundo

de um mandamento tão exigente? Encontra-se, enfim, uma nova linha de raciocínio no livro *De Deus que vem à ideia* (1982), cuja fórmula final parece estar em dois de seus textos, ambos publicados em 1981: *Notas sobre o sentido* e *A má consciência e o inexorável*.

Em *De Deus que vem à ideia* Levinas empreende uma descrição da subjetividade ética implicada na busca por um sentido para o humano. Sentido que não se esgota na teia de significados presentes nas estruturas impessoais do ser. Mas como encontrá-lo sem desmontar o projeto de uma ética fundada na passividade mais passiva? Como o *sentido* chega ao pensar sem que este já seja uma ação consciente, e que como tal, seja puramente subjetiva, uma “consciência transcendental” ou “intencional”? Vemos, assim, Levinas explorar uma perspectiva que, outrora, havia sido uma exigência muito parecida com a da epifania do rosto em trabalhos anteriores:

A morte do outro homem me põe em causa e questiona como se desta morte, invisível ao outro que se expõe, eu me tornasse o cúmplice, por minha indiferença; e como se, antes mesmo de lhe ser devotado eu próprio, eu tivesse que responder por essa morte do outro, e não deixá-lo na solidão (Levinas, 2002, p. 210).

Aqui existe uma reorientação importante no pensamento ético levinasiano, pois enquanto o rosto, em *Totalidade e Infinito*, diz precisamente “Não matarás!”, como um impeditivo aos meus poderes, e, em *De outro modo que ser*, a proximidade do outro me ordena a suportar a sua dor e o seu sofrimento, inclusive em seu lugar, desta vez ele suplica contra a minha indiferença e em favor da solidariedade diante de sua morte. Esse novo paradigma Levinas concebe-o como uma nova forma na qual o ser e o sujeito são colocados em questão, plano de um sentimento muito próximo da vergonha e da culpa: a *má consciência* (*mauvaise conscience*). Traduzido como remorso ou como consciência pesada, este é, sem dúvida, um olhar diferente sobre a responsabilidade até então:

Má consciência que não se refere ainda a uma lei. Concretamente — ou seja, pensada a partir de seu incontornável “aparecer em cena” no fenômeno ou na ruptura dos fenômenos — essa má consciência, essa colocação em questão me vem do rosto de outrem, que, em sua mortalidade, me arranca do chão firme no qual eu me ponho e persevero ingenuamente — naturalmente — em minha posição simples de indivíduo (Levinas, 2002, p. 213).

Vê-se, portanto, que o sujeito está implicado numa dimensão de socialidade ética, cuja entrada significa, para Levinas, “a colocação em questão diante da morte do outro como remorso [*remords*] ou, ao menos, como escrúpulo [*scrupule*] por existir” (Levinas, 2002, p. 212). O que está em jogo nos termos desta consciência é, senão, o próprio sentido do humano, este que não está investido, de início, do seu próprio *direito de ser*. Direito esse:

Não desvelado no brilho de sua perseverança no ser, por mais precária ou segura que ela seja pela mortalidade e finitude desse ser, mas afetado na hesitação e no pudor — e, talvez, na vergonha de injustificado que nenhuma qualidade conseguiria nem cobrir, nem investir e nem instalar como personagem discernível em sua particularidade. [...] A “boa consciência”, indo na reflexão sobre o eu pré-reflexivo até a famosa consciência de si, já é o retorno do eu desperto na responsabilidade — do eu como para-o-outro, do eu de “má consciência” — à sua “integridade” ontológica, a sua perseverança no ser, à sua saúde (Levinas, 2002, p. 217).

A má consciência pode ser entendida como a impossibilidade de uma consciência efetivar sua intencionalidade. É uma ruptura na própria base segundo a qual, se *pensa o pensado*. A morte de outrem é, por excelência, um pensamento que, definitivamente, não pensa, porém, faz mais do que pensar, e, assim, gera a subjetividade para esta não-indiferença absoluta. Mas o que, talvez, se abra como um aspecto novo na filosofia tardia de Levinas, é a possibilidade de a ética levinasiana ir mais além, como se ter a consciência pesada, fosse um tipo de vergonha mais indeterminada e, por isso, mais abrangente, modo pelo

qual podemos nos responsabilizar, também, pelo terceiro que não sobreviveu, ou seja, pelos afogados de quem Primo Levi dá seu testemunho:

Nós, tocados pela sorte, tentamos narrar com maior ou menor sabedoria não só nosso destino, mas também aquele dos outros, dos que submergiram: mas tem sido um discurso “em nome de terceiros”, a narração de coisas vistas de perto, não experimentadas pessoalmente. A demolição levada a cabo, a obra consumada, ninguém a narrou, assim como ninguém jamais voltou para contar sua morte. Os que submergiram, ainda que tivessem papel e tinta, não teriam testemunhado, porque sua morte começara antes da morte corporal. Semanas e meses antes de morrer, já tinham perdido a capacidade de observar, recordar, medir e se expressar. Falamos nós em lugar deles, por delegação (Levi, 2004, p. 73).

É precisamente esta interpretação da “má consciência” articulada ao “morrer por outrem” como testemunho que François-David Sebbah utiliza em suas considerações sobre a etapa final da filosofia levinasiana. Em seu livro *Ética do sobrevivente: Levinas, uma filosofia da derrocada*, Sebbah não só reforça a ideia de que o “morrer por outrem” constitui, em última análise, a experiência radical da ética em Levinas (Sebbah, 2021, p. 60) com a ideia de que responsabilidade e culpabilidade em Levinas são indistintas, como também assume o testemunho como uma espécie de prestar contas com pelo direito de ser. Diz ele:

[...] é quando a experiência de outrem se “focaliza” na experiência da mortalidade de outrem, se reúne e se concentra nessa dupla experiência de “morrer devido a outrem” e “morrer por outrem”, que, então, a outra face do “morrer por” se revela. Por trás da realização, do “êxito” do desinteressamento radical, do sacrifício, aparece o fracasso inevitável: nunca vou salvar outrem de sua morte, de sua mortalidade. Se eu a testemunho, se a testemunho por Outrem que esteve vivo, é porque estou vivo quando ele já não está mais vivo, isto é, estruturalmente sobre-vivendo (à morte do outro), fracassando necessariamente em salvar o outro da morte, falhando em substituir-me a ele até trazer

para mim sua morte enquanto tal, seu morrer; portanto culpado (de não ter podido absolutamente salvá-lo) (Sebbah, p. 64).

Na última fase do pensamento levinasiano, a ética finalmente interpela o ser na busca de um sentido para o humano que fracassou miseravelmente. Mas o que cabe na responsabilidade pela morte de outrem não se converte imediatamente em retomada de um sujeito soberano ou de uma ordem indiferente, calculista, que organiza e reproduz a violência sob seus termos. Um eu que se apresenta na não-indiferença de deixar o outro só, cuja consciência está intranquila, é produto direto da proximidade, e não o contrário. E o que isso, em última instância, significa para Levinas, é que da ética emana o que chamamos “sentido”, e somente deste provém o direito do meu existir enquanto humano e, até mesmo, qualquer outra forma de justiça.

6 Considerações finais

Procurei aqui fazer uma descrição da ética Levinasiana a partir de um elemento que, apesar de eu mesmo considerá-lo central, passa um tanto quando despercebido nos principais comentários acerca de sua filosofia. E uma das razões para a diminuta importância que se dá ao debate sobre a vergonha em seu pensamento, pode vir do próprio caráter complexo que este sentimento possui em nossa vida cotidiana. Mesmo quando o tema é lançado, o que se observa é que a vemos apenas em seu caráter negativo, bloqueador, e não procuramos entender como ele participa da construção de nossa subjetividade, e no caso desse estudo, da articulação entre as dimensões ética e política de nossas vidas.

As ideias de Levinas, porém, apresentam diversas ligações com o sentimento de vergonha. Vergonha do ser, da liberdade, da política e da própria humanidade, são todas elas possíveis formas de entrada no debate acerca de diversos aspectos de sua obra, e de diferentes períodos

de sua filosofia. Nesta pesquisa, eu pude encontrar os vários modos de articulá-la a seu pensamento. Percebi que a vergonha explica um pouco da estrutura subjetiva segundo a qual nos relacionamos com nosso próprio ser, acolhemos e somos responsáveis pelo outro. Por meio dela, entendemos melhor o sentido que tem a evasão para o jovem Levinas. Enquanto no campo da alteridade, é possível vê-la diretamente ligada ao modo como nossa liberdade se reconhece injusta. Entendida como culpa ela participa do desapossamento de si, e como consciência pesada ela nos gera para a não-indiferença com a morte de outrem.

O olhar sobre a vergonha, porém, leva a uma percepção muito intrigante do problema da relação entre a exigente ética levinasiana e suas condições de inspirar relações políticas, relações mediadas em nossa sociabilidade. Posso arriscar a dizer que, na perspectiva em que Levinas considera a sua ética, a vergonha é, na verdade, um sentimento político. Sem poder comprová-lo inteiramente, pelo menos, asseguro que ela é da ordem da consciência, e a consciência é o que permite interrogar-se pela justiça. A vergonha que Levinas converte em consciência pesada é ela mesma política. Tal vergonha se ocupa daquilo que está para além da intimidade do *à dois*, do *face-a-face*, da responsabilidade ilimitada. É uma vergonha por não poder suportar tantos outros e seus rostos quanto é necessário, o que faz da política, do Estado e das instituições, um meio para dar escala a esta vergonha, transmiti-la, nunca contorná-la, jogando esta generosidade para debaixo do imenso tapete da impessoalidade de um sistema.

A má consciência cuja expressão é a compaixão na morte de outrem e, portanto, já morrer por ele, é também aquilo que em nós verdadeiramente capta a dor e o sofrimento do *terceiro*, que enxerga um número sem fim de rostos, ou seja, a própria humanidade que não pode salvar. Assim, é nela que Levinas deposita a difícil tarefa de buscar um sentido para o humano, capaz de nos mostrar que ter um lugar ao sol é já viver no lugar de alguém. Viver a vida de quem não sobreviveu, e

por isso, resta a mim dar seu testemunho e justificar o meu próprio direito de continuar existindo.

E apesar de tudo o que foi exposto, partindo da provocação de Finkielkraut, não creio que Levinas possa ser chamado de filósofo da vergonha. Olhando para o conjunto de sua obra e seus principais esforços, sua filosofia não é *da* vergonha, no sentido de que não é *sobre* ela e tampouco, como o pensa James Creech, produto dela. A vergonha no fundo, é um sinal dado a outrem, o *Dizer* ressoando no *Dito*, a responsabilidade caindo na necessidade de ser justo, a ética tocando a política, na forma da passividade mais passiva. E até pode ser pensada como um gesto ou uma ação, desde que este já seja entregar o seu ser ao outro, como Levinas nos lembra ao citar *Lamentações* (3-30): “Virar a face àquele que fere, e encher-se de vergonha”.

Referências

- ABENSOUR, Miguel. Il Male elementale. In: LEVINAS, Emmanuel. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*. Macerata, Itália: Quodlibet, 1996.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (HomoSacer III). São Paulo: Boitempo, 2008.
- CREECH, James. La honte dans la théorie. *Le Coq-héron*, v. 1, n. 184, p. 100-108. 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/cohe.184.0100>. Acesso em: 12 jan. 2025.
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- FABRI, Marcelo. Da indiscrição ao pudor: criemos nossos filhos na vergonha da razão. *Revista Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 25, p. 8-24, 2022.
- FINKIELKRAUT, Alain. Il y a quelque chose à dire en faveur de la honte. Relecture d'Emmanuel Lévinas. *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, n. 7, p. 267-299, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. de Fausto Castilho. São Paulo: Ed. Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

- LAROCCO, Steve. The Other, Shame, and Politics: Levinas, Justice, and Feeling Responsible. *Religions*, v. 9, n. 12, 2018. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/9/12/381>. Acesso em: 20 jan. 2025.
- LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Martinus Nijhoff (Le Livre de Poche), 1978.
- LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LEVINAS, Emmanuel. *De l'Évasion*. Introduit et annoté par Jacques Rolland. Paris: Fata Morgana, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- LEVINAS, Emmanuel. *Parole et silence et autres conférences inédites (Oeuvres II)*, Bernard Grasset/IMEC, 2011.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*. Paris: Martinus Nijhoff (Le Livre de Poche), 1971.
- ROLLAND, Jacques. Un Chemin de Pensée. Totalité et Infini – Autrement qu'être. *Rue Descartes*, n. 19, p. 39-54, 1998. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40978488>. Acesso em: 24 jan. 2025.
- SEBBAH, François-David. *A ética do sobrevivente: Levinas, uma filosofia da derrocada*. Passo Fundo: Conhecer, 2021.

Adeus: o ensinamento de Levinas a Derrida

Jean Pierre Gomes Ferreira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.159.04>

1 Introdução

Adeus. É em despedida que nos dirigimos a outros com esta saudação que traz em si a saudade, a dor da partida, de partir e não poder mais reunir, partir e não mais voltar, nem mesmo o olhar, com uma palavra que é a primeira e a última a ser dita. Despedimo-nos dos outros, de Outrem, e deles de nós, mas também de nós, da palavra que falamos, da palavra falada, ao falar adeus fazendo da palavra-falada-fala adeus tanto nossa quanto dos outros, uma palavra comum, e mais de outrem do que nossa no momento em que é dita, pois é dada aos outros quando sai de nossa boca, de nós, do mais íntimo de nós como palavra nua na sinceridade mais profunda de nosso coração, como uma expressão do nosso pensamento e afeto, do que queremos dizer brevemente. Palavra que já não nos pertence mais no momento em que a dizemos, que pertence ao outro, outrem, a Deus, que não volta mais para nós, não volta atrás, não pode mais voltar à sua origem, à boca da qual saiu, nosso corpo, nossa alma, nosso ser.

É em tom de despedida diante do adeus dado desde o início, do adeus aos vivos e aos mortos, dos judeus mortos, Levinas e Derrida, e

¹ Doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Ceará, professor efetivo na EEMTI Integrada 2 de Maio da Secretaria de Educação do Ceará, escritor no blog Arkhephilosophia.

tantos outros no holocausto, mas também dos palestinos mortos por Israel, em nome de um Estado que representa em seu nome Deus na terra, que nosso objetivo aqui é pensar o *ensinamento* do *adeus* de Levinas a Derrida tomando como *ponto de partida* o discurso *Adeus* de Derrida pronunciado na ocasião da morte de Levinas em 1995. Nele, Derrida diz *temer* dizer adeus diante da morte do mestre e amigo morto e que sabia que sua voz *tremaria* ao dizer, mas que aprendeu com Levinas a “pensar” e “pronunciar” esta palavra “de outra forma”. A questão que se coloca aqui é: *por que este temor e tremor de Derrida em dizer adeus a Levinas? Qual o ensinamento de Levinas a Derrida no que diz respeito à palavra adeus? Qual esta outra forma de pensá-la e pronunciar-la que aprendeu com o mestre? Esta outra forma de pensar e pronunciar a palavra adeus é a mesma em Levinas e Derrida? O que o mestre ensina é o mesmo que o discípulo aprende? É o mesmo ensinamento?*

2 O *ensinamento* do *adeus* de Levinas

O que se coloca em questão, primeiramente, a partir da palavra *adeus* é o *ensinamento* (*enseignement*)² tal como o entende Levinas em suas obras da década de 50 até *Totalidade e infinito* (1961), mas que é uma *inquietação* para si que advém antes deste período e se mantém, apesar de implícito, depois dele.

Esta inquietação é tanto religiosa quanto filosófica. Em seu escrito judaico *O pacto* (1933), o *ensinamento* aparece num sentido religioso como um dos quatro mandamentos da *Torá*, livro a partir do qual há uma *aliança* ou um *pacto* com o deus judaico. Nele, o *ensinar* (*lelamed*) é o segundo dos mandamentos, pois o primeiro é *aprender* (*lilmod*):

² A palavra francesa *enseignement* pode ser traduzida tanto por *ensinamento* como por *ensino*. Ao pensar o *enseignement*, Levinas pensa esta diferença presente em *enseignement* dando prioridade ao sentido de *ensinamento* em relação ao de *ensino* como se pode perceber a partir de sua crítica à *maiêutica socrática* quanto à aprendizagem de uma ideia a partir de si mesmo.

“Sem a atividade teórica de estudo, sem a obrigação de ouvir e ler, sem o *lilmod* nada pode entrar em nós. Mas também é preciso ensinar o que foi aprendido para poder transmiti-lo” (Levinas, 1994, p. 79, trad. nossa). O ensinamento é a *transmissão da tradição, do aprender (lilmod)* a tradição no *ler* enquanto *atividade teórica de estudo* dos textos da *Torá* e do *Talmud* e, principalmente, no *ouvir o mestre*. O ensinamento acontece “na vitalidade, na inventividade e na renovação que ocorrem precisamente por meio da assunção através da tradição, ou de uma lição ensinada ao outro e assumida pelo outro” (Levinas, 1994, p. 79, trad. nossa). O ensinamento é a *verdadeira aprendizagem* que “consiste em receber a lição tão profundamente que se torna uma necessidade dá-la ao outro.” (Levinas, 1994, p. 79, trad. nossa). O ensinamento é *dar uma lição aprendida com a tradição*.

É em suas conferências no fim da década de 40 e durante a década de 50 que o ensinamento se torna uma inquietação propriamente filosófica para Levinas. Em *Parole et silence* (1948), ele adquire as características que vão perpassar suas conferências e obras seguintes, quando é definido como uma *relação ética e social* entre o *mestre* e o *discípulo*, o *eu* aprendendo o que o *outro* ensina essencialmente na *linguagem*, pois, no “fundo de todas as relações sociais se encontra aquilo que conecta mestres e alunos — o ensinamento. A essência da linguagem é ensinamento.” (Levinas, 2009a, p. 158).

O *ensinamento*, para ele, difere do *ensino* de um *conhecimento*, seja este religioso, científico ou filosófico, de uma habilidade ou técnica, ou ainda, de uma palavra a partir de um significante e um significado numa língua, isto é, de um *signo*. O ensinamento é o *aluno ou discípulo* aprender a “compreender-se a partir do outro”, de um *mestre*, principalmente a partir da *fala* do mestre, pois é “Ensinamento oral! A presença de Outrem que fala e que me ensina <f. 58.> é essencial no aprender” (Levinas, 2009b, p. 121, trad. nossa), como diz em *Pouvoirs et Origine* (1949).

Para Levinas, o ensino é o que *parte* de um *eu* ou *sujeito*, algo *imane*nte, um *conhecimento* *dado* ao outro a partir de si mesmo cuja origem, para ele, é a *maiêutica* *socrática*. O ensinamento, por sua vez, é o que *parte* do *outro* ao *eu*, do outro que *transcende* o eu, um ensinamento transcendente ao conhecimento que o eu tem a partir de si mesmo. Esta transcendência é ressaltada principalmente na conferência *Les Enseignement* (1950), quando o ensinamento se torna uma relação do eu *criatura* com o *ato criador* do outro que o transcende *absolutamente*, e o faz transcender, *Deus*:

O ato criador, de fato, não pode ser assumido pela criatura; que pode aprender este ato; aprender um ensinamento é, portanto, uma relação transcendente. É precisamente por isso que aprender não é uma revelação, não é a visão de uma ideia, a revelação do eterno, dado de uma vez por todas. A visão de Deus não é assunto dos seres vivos (Levinas, 2009b, p. 186, trad. nossa).

O ensinamento é *transcendente* ou *metafísico*, o que, para Levinas, quer dizer, *ético*. É em *Totalidade e infinito* que a ética do ensinamento adquire sua forma mais filosófica como crítica do ensino de um conhecimento da *totalidade*, do *finito*, do eu, pois o ensinamento é a relação com o *infinito* que é *Deus*, uma relação *assimétrica*, *diacrônica*, *an-árquica*, *não-alérgica*, *ética* e *metafísica*, segundo Levinas. É o ensinamento da *ideia de infinito* que o *eu* acolhe em seu *pensamento* advinda no *rosto* do *outro* ou de *Outrem* que é *Deus*, uma ideia do outro que o eu não pode *aprender a partir de si mesmo*, de sua *razão*, nem *apreender* por *experiência*, pois *vai além* do pensamento racional e empírico do eu ou sujeito em relação a um objeto e conhecimento deste como outro. O ensinamento é *acolhimento* do discurso de Outrem “onde ele ultrapassa em cada instante a ideia que dele tiraria um pensamento”, é “*receber* de Outrem para além da capacidade do Eu” (Levinas, 2020, p. 38, grifos do autor), de tal modo que “A relação com o Outrem ou o Discurso é uma relação não-alérgica, uma relação ética, mas o discurso acolhido é um ensinamento” (Levinas, 2020, p. 38). *Pensar mais do que pode pensar*, o que, segundo

Levinas, é o que Descartes aprende, de certo modo, em seu *Cogito* ao pensar a ideia de infinito.

Depois de *Totalidade e infinito*, Levinas não se refere mais ao ensinamento na forma da figura do mestre, como observa Joëlle Hansel (2011, p. 152, trad. nossa): “A figura do mestre e o tema do ensinamento aparecem com frequência nos textos de Levinas publicados no período que se inicia imediatamente após a guerra e que termina com a publicação de *Totalidade e Infinito*”. Segundo ela, o desaparecimento do ensinamento e da figura do mestre se deve, provavelmente, à “radicalização da ética levinasiana” a partir de *Autrement qu’être et au-delà de l’essence* (1974) no qual há a perda da *receptividade* da *ideia do infinito* que não vem mais “de fora”, mas o ensinamento continua a ser tematizado nos textos talmúdicos. Também para Henrik Vase Frandsen (2012, p. 303, grifos do autor, trad. nossa): “a partir de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, a questão do ensinamento parece ter desaparecido, pelo menos na superfície do seu texto.” Para ele, porém, isto não quer dizer que houve uma mudança radical no pensamento de Levinas a partir desta obra, pois, há uma “continuidade do problema” que é a “questão do eu, e as diversas noções servem apenas para formular e esclarecer esta perspectiva própria” (Frandsen, 2012, p. 304, trad. nossa).

Se as palavras *ensinamento* e *mestre* desaparecem do vocabulário utilizado por Levinas nas obras seguintes à *Totalidade e infinito*, não desaparecem, porém, o ensinamento e o *mestre*, ou ainda, o *ensinamento do mestre*, de Levinas, do outro, de Outrem, de Deus. Pelo contrário, o ensinamento se aprofunda, podemos dizer, em seu pensamento do *adeus* como último ensinamento do mestre ao ser pensado como a *Deus* ou *a-Deus*, com a inquietação com o *nome de Deus* ou, mais propriamente, com a *palavra Deus* tal como é “*ouvida e entendida (entendre) não contaminada pelo ser*” (Levinas, 1978, p. 10, grifos do autor, trad. nossa). *Deus* é o *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, o *outramente que ser ou além da essência*, podemos dizer, o outro que ensina diretamente *a partir de seu nome, de sua palavra*, da palavra *Deus*, uma palavra que inquieta o

pensamento de Levinas em conferências e cursos na década de 70 reunidos em duas obras principais: *De Deus que vem à ideia* (1982) e *Deus, a morte e o tempo* (1993). É a partir do nome, palavra, da *questão* de Deus nestas obras, portanto, que o ensinamento do *adeus* se coloca em Levinas e se aprofunda no íntimo do ser.

O *adeus* está relacionado particularmente à *morte*, ao *tempo*, a *Deus*, palavras que, assim como o *adeus*, são significadas, ouvidas e entendidas diferentes a partir do momento em que Levinas pensa um *outramente que ser*, isto é, *Deus*, pois: “As questões relativas a Deus não se resolvem por respostas em que cesse de ressoar ou se pacifique plenamente a interrogação” (Levinas, 2002, p. 11). Deus não é *dito* como *ser*, não pode ser *interrogado* com um determinado *fim* ou *finalidade*, não é um *tema* para o conhecimento, lembremos: “A visão de Deus não é assunto dos seres vivos (Levinas, 2009b, p. 186, trad. nossa). Não pode ser questionado a partir do *finito*, a não ser como o faz Descartes em seu *Cogito*, em que Deus é a “ideia-do-infinito-em-nós” quando “*pensa a Deus*”, um Deus que *vem à ideia*, à “palavra Deus como palavra significante”, que, para Levinas, é independente da questão e da decisão quanto à existência ou não de Deus de Descartes, pois é uma “significação” que “poderia significar ou significa, mesmo que ela se disjunja de toda fenomenalidade” (Levinas, 2002, p. 11). É como ideia de infinito ou na palavra Deus “*eminentemente*” ou “*absoluta*” que se coloca a questão do ensinamento que se dá não apenas a partir de um outro, na socialidade da figura do mestre, mas de *Deus*, quando se *toma consciência* daquele vem à palavra *Deus*, de uma *significação* independente de si como outro, Outrem, de uma relação *a Deus* que traduz, a partir de então, o *infinito* que é Deus *no eu*, *em mim*, *em nós*, *no que é finito*, *no ser em sua totalidade*, *de uma alteridade total*.

Ter tomado consciência de Deus não significa tê-lo incluído num saber que assimila, numa experiência que permanece — sejam quais forem as modalidades — um aprender e um apreender? [grifos nossos] E, assim, a infinidade ou a alteridade total ou a novidade do absoluto

não fica restituída à imanência, à totalidade que o ‘eu penso’ da ‘apercção transcendental abraça, não é restituída ao sistema ao qual o saber acaba de chegar ou tende mediante a história universal? O que significa esse nome extraordinário em nosso vocabulário não se encontra contradito por essa restituição inevitável, a ponto de desmentir a coerência deste significar soberano e de reduzir seu nome a um puro *flatus vocis*? (Levinas, 2002, p. 12).

O que Levinas coloca em questão, neste sentido, é o *ensino* de Deus como *ser no ente* a partir da filosofia entendida como *ontoteologia* ou *metafísica*, no sentido de Heidegger, a partir de seu *ensinamento* de Deus *para além do ser*, como um *outramente que ser*. Segundo seu ensinamento de Deus, há uma *deferência* do humano enquanto discípulo diante do mestre que é Deus, diante do ensinamento de Deus que o ser humano não é capaz de pensar por si mesmo, ensinamento de um “pensamento em que não seriam mais legítimas as próprias metáforas da visão e da visada”, “pensamento do absoluto sem que este absoluto seja atingido como fim” (Levinas, 2002, p. 13), o ensinamento da palavra Deus em sua significação, significado e significante para Levinas. Um “pensar a Deus”, uma “relação a Deus”, a palavra *a Deus*, ou *a-Deus*, que é pensar concretamente o *próximo* em sua *distância*, a relação com o outro *homem* em seu *rosto*: “como se o rosto de outro homem, que ao mesmo tempo ‘me suplica’ e me ordena, fosse o nó da própria intriga da superação por Deus, da ideia de Deus e de toda ideia em que Ele seria ainda visado, visível e conhecido” (Lévinas, 2002, p. 15). Um pensamento, contudo, desmentido ao ser visado e, sobretudo, tematizado por uma fenomenologia e sua “visada intencional” a partir da qual o sujeito visa Deus em seu pensamento enquanto infinito e na palavra Deus mesma. O ensinamento de Deus, do *a Deus* ou *a-Deus*, porém, é para além do que o ser humano visa no *tempo*, advém de *outro tempo*, numa “Dia-cronia que nenhum movimento tematizante e interessado da consciência — lembrança ou esperança — consegue reabsorver ou recuperar nas simultaneidades que ele constitui” (Levinas, 2002, p. 15-16). Neste sentido, pensar *a Deus* é pensar:

5. A-Deus

O Mesmo votado ao Outro: pensamento ético, sociabilidade que é proximidade ou fraternidade, que não é síntese. Responsabilidade por outrem, pelo primeiro que vem na nudez de seu rosto. Responsabilidade para além do que posso ter cometido ou não em relação a outrem, e para além de tudo o que poderá ou não ter sido meu fato, como se eu fosse votado ao outro antes de ser votado a mim mesmo (Levinas, 2002, p. 213).

É no pensamento da morte do outro, diante do *inexorável* que é a morte que se aproxima no rosto do outro de modo ambíguo tanto como sua morte e como do eu, como “Temor que me vem do rosto de outrem.” (Levinas, 2002, p. 225), que há o ensinamento do a-Deus de Levinas. Temor pelo outro que é por poder matar o outro numa relação com ele e com a morte por meio do *assassínio*, mas, sobretudo, temor diante da morte do outro como primeira e da *responsabilidade* por ela. Temor sentido na: “Retidão extrema do rosto do próximo [...] Retidão da exposição à morte, sem defesa [...] questionamento de minha presença e de minha responsabilidade” (Levinas, 2002, p. 225).

Em seu pensamento sobre a morte, Levinas antepõe o temor pela morte do outro ao temor pela morte de si rompendo com a fenomenologia de Heidegger em *Ser e tempo* que pressupõe o ser como um *ser-para-a-morte*, para o qual a morte é *insubstituível*, pois não se pode morrer no lugar do outro, nem outro em seu lugar. Ser para o qual o outro, logo, *Deus*, o absolutamente outro, não está *em si*, não é uma *ideia em si* para o *homem* ou para o *Dasein* finito nem mesmo como *infinito*. Para Levinas, porém, o pensamento da morte não advém do ente humano, da *compreensão* do seu *ser mortal*, mas no rosto do outro homem. A morte do outro é primeira em relação à do eu, assim como o temor por ela: “O temor por outrem, pela morte do próximo, é meu temor, mas de modo nenhum temor por mim” (Levinas, 2002, p. 225). Mais ainda, o temor pela morte de outrem é mais *glória* do que *temor em si*, é um “excedente de significância”, uma “irreducibilidade” do outro, o *a-Deus*, ou *a Deus*:

Talvez seja esta irredutibilidade do a-Deus ou do temor de Deus ao escatológico [...] que o termo glória significa, para além do ser. [...] O a Deus não é um processo do ser: no apelo, eu sou enviado ao outro homem pelo qual esse apelo significa, ao próximo pelo qual me preocupo (Levinas, 2002, p. 226).

É na morte que o homem teme Deus, e pensa a Deus, a-Deus, mas também que há a glória enquanto “maravilha do eu desembarçado de si”, uma “suspensão do eterno e irreversível retorno do idêntico a ele mesmo e da intangibilidade de seu privilégio lógico e ontológico” (Levinas, 2002, p. 227). Para Levinas, a morte não é pensada em *angústia* como na ontoteologia de Heidegger. É um *desinteressamento*, uma *passividade*, uma *afetividade sem intencionalidade*, a *afecção por excelência*, *contrária a qualquer esforço de consolação*. Há um ensinamento da morte do outro em Levinas que é o de que ela afecta o eu de tal modo que este não consegue ser *indiferente* à ela, pois há diante dela o *medo* ou *coragem*, bem como a *compaixão*, a *solidariedade*, a *responsabilidade* pelo outro na morte. O eu se rompe *em lágrimas*, mas também *em si mesmo* ao ser afetado em seu íntimo pela morte de Outrem, ao dizer a-Deus.

O afeto da morte não é algo *negativo*, que deva ser *negado* segundo Levinas, pois não é a relação do *ser* com o *nada* ou com o *não-ser*, não é *aniquilação*. A morte é a relação do finito com o que lhe é mais distante, o infinito, com o que excede a finitude do tempo. É a relação do finito com o que lhe é infinito, outro, *diferente*, e ao qual não se é indiferente. É o “Abalo ético do ser, para além de sua boa consciência de ser ‘em vista deste próprio ser’ cujo ser-para-a-morte marca o fim e o escândalo, mas sem despertar escrúpulos” (Levinas, 2002, p. 226). É uma relação *metafísica*, não no sentido ontoteológico de Heidegger que ainda se dá com o ser no tempo, mas no sentido de que há uma *separação* entre o finito no tempo e o infinito noutro tempo, pois o infinito não pode ser pensado no *mesmo* tempo que o finito, e, sim, *como além do que se pode ser pensado pelo finito em seu tempo*, além de sua morte pensada como “desaparecimento, nos seres, daqueles movimentos expressivos

que os faziam parecer vivos — movimentos esses que são sempre respostas”. A morte é o que afeta “sobretudo esta autonomia ou esta expressividade dos movimentos que chega a cobrir o rosto de alguém” e que, neste sentido, “é o *sem-resposta*” (Levinas, 1993, p. 13, grifos do autor). Sem resposta para o *homem*, não, porém, a *Deus* como resposta para “O *esse* humano [que] não é *conatus*, mas desinteressamento e *adeus*” (Levinas, 1993, p. 20).

É a partir desta relação ética e metafísica do finito com o infinito, de um tempo com outro na morte, que Deus é pensado por Levinas como outro modo que o ser finito no tempo e o *adeus* deixa de ser angustiado no afeto do ente humano diante da morte, da sua morte, para ser um *a-Deus* glorificado no afeto da morte do outro, quando não há mais temor pela morte, pelo *adeus*. No *adeus* pensado como *a-Deus* por Levinas, o *ser se dá* ao outro em *doação*, em *responsabilidade*, diz *eis-me aqui*. No *a-Deus*, na morte, o *ser parte, se parte e se reparte* com o *outro* *tramente que ser, Deus, a que ou quem se dá* na morte quando diz: “‘Tudo está nas mãos de Deus, menos o temor de Deus’, diz Ravi Hanina, citado em página antiga do Talmude (*Tratado Berakoth 33B*). [Pois] O temor de Deus competiria ao homem” (Levinas, 2002, p. 227).

O ensinamento do *adeus* em Lévinas é de um *eis-me aqui* na morte, no fim do tempo, do finito ao infinito, é um não fugir à *responsabilidade* ao outro, a *Deus*, é um dizer *a-Deus*, *eis me aqui*. Parafraseando Levinas, *na morte, todos morremos, mas ninguém morre, dá-se ao outro, sua vida ao outro, no lugar dele, dá a-Deus ao mais íntimo de si mesmo, seu ser, sua essência*.

3 A aprendizagem do *adeus* de Derrida

O que o discípulo Derrida aprende com a morte do mestre e amigo Levinas, com o ensinamento do *adeus* de Levinas como a Deus, a-Deus? Num primeiro momento, *temor e tremor* ao dizer *adeus*, é o que diz logo no início de seu discurso *Adeus* em *Adeus a Emmanuel Levinas* (2015), lembrando do ensinamento do mestre da palavra *adeus* pensada e pronunciada de outra forma como a *Deus*:

Há muito tempo, há tanto tempo, eu temia dizer *Adeus* a Emmanuel Lévinas.

Sabia que minha voz tremeria no momento de fazê-lo, e sobretudo de fazê-lo em voz alta, aqui, diante dele, tão perto dele, pronunciando esta palavra de *adeus*, esta palavra ‘a Deus’ que de uma certa maneira, recebi dele, esta palavra que ele me ensinou a pensar ou a pronunciar de outra forma (Derrida, 2015, p. 15, grifo do autor.)

As palavras de Derrida são de *abalo ético* pela morte do amigo e mestre. É o *afeto* do discípulo diante do mestre morto, ausente no ensinamento a partir de sua fala, mesmo que possa ainda aprender seu ensinamento a partir da escrita, pois o ensinamento, para Levinas, um *ouvir* nela a *fala* do mestre, do outro, de outrem, em si, infinito. Há um *logocentrismo* no ensinamento do mestre, um *ouvir-se falar* que o discípulo deve *conter*, *superar*, *relevar* caso queira se *eleva*r a mestre. Ao *adeus*, dito e não dito pelo mestre em sua morte, ao *adeus* sem resposta, o discípulo deve, contudo, responder dizendo também *adeus*, *dar adeus ao adeus*, *dar adeus* ao *a Deus*, ao outro, ao mestre enquanto discípulo, substituir o mestre, pôr-se no lugar dele, na herança e dívida com seu ensinamento, porém, não como o *mesmo*, de modo *idêntico*.

Não é o mesmo *adeus*, o do mestre e do discípulo, de quem *morre* e de quem *vive*, ou *sobrevive*, do morto e do vivo, do morto ao vivo e *deste àquele* na morte. “A quem nos dirigimos num momento como este?”, pergunta Derrida (2015, p. 16), o discípulo vivo, sobrevivendo diante do mestre morto, *sobrevivente* à morte do outro, pelo menos por

enquanto. Há uma diferença entre o ensinamento e a aprendizagem do *adeus* dado pelo mestre na morte e pelo discípulo em vida. Mais ainda, há uma *différance* quanto ao *a* do *a-Deus* falado e ouvido no ensinamento mestre para o *a* do *adeus* escrito pelo discípulo, pensado enquanto *primeira letra do alfabeto* e introduzido na palavra francesa *différence* por Derrida ao criar o neografismo *différance*, pensando assim uma outra forma de relação *a Deus*, a partir da *escritura*, e não primordialmente a partir da fala, da *oralidade*, em *oração*, a partir de uma *gramatologia* e não de uma *semiologia*. É partir do *a* falado, no caso, ao se pronunciar *différence*, mas oculto na escrita desta palavra, e que Derrida inscreve nela criando a *différance*, que há uma diferença do ensinamento de Levinas a Derrida quando ao *adeus*, pois, o *a* na *différance* de Derrida, e no *adeus*, podemos dizer:

[...] não se ouve, permanece silencioso, secreto, discreto como um túmulo: *oikesis*. [...] este lugar, residência familiar e túmulo do próprio no qual se produz em diferença [*différance*] a *economia da morte*. Esta pedra não está longe, desde que lhe saibamos decifrar a inscrição, assinalar a morte do dinasta (Derrida, 1991, p. 35, grifos do autor).

No *a-Deus* pensado a partir do outro, absolutamente outro, outramente que ser que é Deus para Levinas, o único verdadeiramente invisível, há também um *a* invisível, silencioso, secreto, discreto como um túmulo, um *a* *craseado* diante de *Deus*, como à *Dieu*, à-*Dieu*, a *de-mostrar* aquilo que, para Derrida, o *a* significa na *différance*: “essa alteração ou agressão gráfica e gramatical [que] implica uma referência irreduzível à intervenção muda de um signo escrito” (Derrida, 2001, p. 14) na fala, numa escrita dita *fonética* e a *de-mostrar* que “não existe escrita puramente fonética (em razão do espaçamento necessário dos signos, da pontuação, dos intervalos, das diferenças indispensáveis ao funcionamento dos grafemas etc.)” e por meio dos quais “toda a lógica fonologista ou logocêntrica torna-se problemática” (Derrida, 2001, p. 31-32). Incluindo a de Levinas no ensinamento do *a Deus*, podemos dizer, ao

dar prioridade ao ensinamento oral diante do escrito com o qual Derrida aprendeu a “pronunciar de outra forma” a palavra adeus, mas não sem a inquietação do *temor e tremor* do discípulo diante do logocentrismo do mestre.

É a *aprendizagem* do adeus que se coloca em questão em Derrida diante do *ensinamento* do adeus do mestre Levinas, de sua morte, dizendo-lhe simplesmente *adeus* e não *a-Deus*. Aprendizagem *antes* do ensinamento, tal como *manda* ou *ordena* a Torá, na qual o aprender (*limold*) vem antes do ensinar (*lelamed*) como mandamento. Aprendizagem que é, para Levinas, lembremos, o *verdadeiro ensinamento* da tradição judaica que “consiste em receber a lição tão profundamente que se torna uma necessidade dá-la ao outro” (Levinas, 1994, p. 79, trad. nossa), mas “na *vitalidade*, na *inventividade* e na *renovação* que ocorrem precisamente por meio da *assunção* através da tradição, ou de uma lição ensinada ao outro e assumida pelo outro” (Levinas, 1994, p. 79, trad. e grifos nossos). Ou seja, numa tradição aprendida de modo diferente do que foi ensinada, mesmo que seja *a* mesma tradição, pois há diferença entre *quem* ensina e *quem* aprende, há uma *différance* entre ensinamento e aprendizagem na relação ética-metafísica entre mestre e discípulo.

Apesar da aprendizagem vir primeiro, a inquietação de Levinas é com o ensinamento. A aprendizagem não parece ser um problema para ele, ainda que, para Hansel (2011, p. 159, trad. nossa), a pedagogia levinasiana tome o “ponto de vista daquele que ‘é ensinado’”, isto é, do discípulo, e não “o ponto de vista quem o ministra”, já que é a partir de uma *receptividade não passiva* do discípulo em relação ao mestre, de uma *aproximação*, *abertura* e *acolhimento* da fala do mestre pelo discípulo que Levinas parte. Apesar desta receptividade do discípulo, o ensinamento *parte* do mestre e não do discípulo, por mais que este não seja passivo diante do ensinamento daquele, do contrário, o ensinamento se confundiria com uma *intencionalidade* do discípulo em aprender e apreender a partir dele mesmo o pensamento do mestre, e não o pensamento dele como outro, de outrem, para além do que pensa e de qualquer

intencionalidade sua. É precisamente quando há um *transbordamento* da aprendizagem, isto é, um ensinamento, que a *tradição* é transmitida, do contrário, permaneceria um conhecimento aprendido no *ensino*. Talvez seja preciso entender *literalmente, ao pé da letra*, o que Levinas diz sobre a *verdadeira aprendizagem* que é o *ensinamento*, pois se:

A transmissão envolve, portanto, um ensinamento que já [80] está delineado na própria receptividade para aprendê-lo. A receptividade é prolongada: a verdadeira aprendizagem consiste em receber a lição tão profundamente que se torna uma necessidade dá-la ao outro (Levinas, 1994, p. 79-80).

A verdadeira aprendizagem, em Levinas, é o *ensinamento* do mestre ao discípulo e não a *aprendizagem* em si mesma do discípulo a partir do que o mestre ensina, ou não. Somente há aprendizagem verdadeira *quando se ensina, quando há ensinamento*, que, apesar de segundo, vem em primeiro, assim como o outro, outrem, o absolutamente outro, outramente que ser, Deus.

Apesar de primeira, a aprendizagem em segundo lugar no ensinamento de Levinas, isto é, no ensinamento de Deus em sua significação religiosa e filosófica enquanto *a-Deus*, responsabilidade diante do outro, ao outro e pelo outro para além do *temor de Deus*, e do *tremor* diante dele na aprendizagem de sua significação pelo ser humano. É a aprendizagem do *adeus*, porém, a inquietação de Derrida no temor e tremor de discípulo diante da *violência* e *metafísica* do mestre em seu ensinamento do *a-Deus*, da morte, do mestre morto, mas também diante de si na lembrança e no *presente-vivo, face a face*, quando estava vivo. Em *Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*, ele se refere a este temor e tremor diante do mestre Levinas devido a *profundidade* do seu pensamento sobre o *ser* dos gregos a Heidegger e deste àqueles: “É a essa profundidade que o pensamento de Emmanuel Levinas nos faria tremer” (Derrida, 2011, p. 116). Ele se refere também a este temor e tremor diante de outro mestre, Michel

Foucault, e seus *ensinamentos*, em *Cogito e História da loucura* ao se referir à *consciência infeliz*³ do discípulo:

[...] guardo, por ter tido há algum tempo a oportunidade de receber os ensinamentos de Michel Foucault, uma consciência de discípulo admirador e agradecido. Ora, a consciência do discípulo quando este começa, já não digo concorrer, mas a dialogar com o mestre, ou antes, a proferir o diálogo interminável e silencioso que o constituía como discípulo, a consciência deste é nesse momento uma consciência infeliz (Derrida, 2011, p. 44).⁴

Não é apenas a *presença* do mestre diante de si num face a face que faz temer e tremer o discípulo, é mais ainda sua *ausência*, segundo Derrida. Precedendo a si, o mestre o espreita “sempre ausente” em contestação, recusa, acusação na “interminável desventura” da consciência infeliz do discípulo que “não sabe ou ainda esconde de si mesmo que, assim como a vida verdadeira, o mestre talvez esteja sempre ausente” (Derrida, 2011, p. 44). Segundo ele, o discípulo teme o mestre como uma *criança*, o *enfant*, que *não sabe falar* e é constantemente corrigida e *mal-entendida* mesmo quando fala ou escreve corretamente. Além de sua *presença*, a *voz* do mestre precede a do discípulo e seu ouvir a si mesmo, o *falar-ouvir* do mestre antecede numa *presença sempre ausente*, *metafísica e violenta* a consciência do discípulo que é, deste modo, *infeliz*. Diante disso, diz Derrida (2011, p. 44): “É preciso então quebrar o vidro,

³ Levinas se refere à “consciência infeliz” em *De Deus que vêm à ideia* como o que “não se instala no repouso absoluto da terra sob a abóbada do céu. [que não] é tomado como puramente objetivo” (Levinas, 2002, p. 78), a “Todo pensamento que não levasse a instalar o idêntico — o ser” (Levinas, 2002, p. 146) e ao “sentido que não se refere àquilo que se instala na positividade” e que “passa por puramente subjetivo, por sonho”. (Levinas, 2002, p. 160). Em outras palavras, como *outro modo que ser do pensamento que não o idêntico, objetivo, de uma positividade advinda da subjetividade do eu*.

⁴ Derrida publica seus textos sobre Levinas e Foucault na *Revue de métaphysique et de morale* no mesmo ano, 1964, e nos mesmos volumes, 3 e 4, de modo que estes textos parecem ressoar de um ao outro em seu início, contudo, a reação dos mestres não foi a mesma, pois Foucault não aceitou bem a desconstrução de seu texto por Derrida e rompeu relações com o discípulo por anos, o que justifica o temor de Derrida mais por Foucault do que por Levinas.

ou antes o espelho, a reflexão, a especulação infinita do discípulo sobre o mestre. E começar a falar.” Isto é, *desconstruir a hierarquia* mestre e discípulo, a oposição que existe entre eles, inverter a *hierarquia violenta* que há entre eles apesar de haver no ensinamento de Levinas uma *não-violência*, pois, “em uma oposição filosófica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um *face a face*, mas com uma hierarquia violenta” (Derrida, 2001, p. 48). O mestre enquanto eu deve aprender a dar ouvido ao discípulo enquanto outro, ao ensinamento dele enquanto outro. O *lilmold* antes do *lelamed*, diria a Torá, e também Levinas, de certo modo, mas que Derrida leva ao limite em sua aprendizagem do ensinamento do a-Deus do mestre ensinando-o, porém, de outra forma.⁵

A quem nos diz *adeus*, principalmente na morte, muitas vezes sem dizer, sem tempo para dizer, e sem esperar resposta, *adeus sem resposta, devemos dizer adeus, responder adeus*, aprender a dizer adeus, o último e mais difícil ensinamento do mestre ao discípulo, que o faz *temer e tremer*, pois é, para si, um *sacrifício*, um colocar-se no lugar do outro, *morrer por ele*. É em resposta ao ensinamento do a-Deus do mestre Levinas que o discípulo Derrida deseja antes “dizer-lhe ‘adeus’, a ele, Emmanuel, e não apenas lembrar o que ele nos tinha ensinado sobre um certo Adeus” (Derrida, 2015, p. 16, grifos do autor).

Em vez de meditar sobre o adeus de Levinas, Derrida se estende em seu discurso numa meditação da “retidão de uma exposição à morte, sem defesa” presente no pensamento de Levinas. Lembra das

⁵ Neste ponto, a reação de Levinas difere da de Foucault, pois não apenas aceita a desconstrução de seu pensamento por Derrida como a *différance* produzida por este, substituindo também ele o segundo e pelo a na palavra *essence* (essência) transformando-a em *essance* (essância) para significar o “sentido verbal do termo ser”: “Nous écrivons *essance* avec a pour désigner par ce mot le sens verbal du mot *etre* : l’effectuation de l’être, le *Sein* distinct du *Seiendes*.” (Levinas, 1992, p. 78). E, mais ainda, ao pensar o a-Deus em sua dia-cronia do tempo como o “adiamento” da *différance* pensado por Derrida: “No adiamento ou na diferença (*différance*) incessante desta pura indicação, nós entrevemos o próprio tempo, mas como incessante dia-cronia: proximidade do Infinito, o *sempre* e o *jamaiz* de um des-inter-essamento e do a-Deus.” (Levinas, 2002, p. 159).

definições de Levinas para a morte, como “uma certa experiência, para o sobrevivente, do ‘sem-resposta’” (Derrida, 2015, p. 21) e da interdição que o rosto do outro impõe ao *matar* no mandamento “‘tu não matarás’”. O rosto do outro é uma *interdição* ao eu, assim como a “morte do outro” é uma interdição ao *assassínio*, à morte pensada em sua complexidade a partir da angústia do ser mortal. Se, segundo Levinas, na morte, no a-Deus, há a *separação infinita*, ética e metafísica, do infinito ao finito, do outro ao eu, de Deus ao *homem* que define a *relação ao outro* na socialidade e em sua linguagem, contudo, como deixa entrever Derrida, há uma separação mais profunda na morte e na relação ao outro a partir dela:

Se a relação ao outro supõe uma separação infinita, uma interrupção infinita onde aparece o rosto do outro, o que acontece, onde e a quem acontece quando uma outra interrupção vem, no momento da morte, aprofundar ainda de infinito o fosso dessa separação primeira, interrupção dilacerante no âmago da interrupção propriamente dita? (Derrida, 2015, p. 24-25)

Esta questão permanece *sem resposta* em *Adeus*. Dá adeus à ela, por um momento. Prefere *saudar* em adeus Levinas depois de ser saudado com sua morte, seu a-Deus “no fundo de nosso coração, em nós, mas antes de nós, em nós diante de nós — chamando-nos, lembrando-nos: ‘a-Deus’” (Derrida, 2015, p. 30). Mas, como diz a partir de Levinas: “A saudação do a-Deus não significa o fim. ‘O a-Deus não é uma finalidade’ [...] O a-Deus saúda o outro para além do ser”. É somente *depois do Adeus*, quando está *só*, sem o amigo e mestre, que Derrida retoma o ensinamento do adeus de Levinas e pensa na outrora “interrupção dilacerante no âmago da interrupção propriamente dita” no momento da morte, no *dar a morte*.

O *adeus* enquanto *a Deus*, ou *a-Deus*, não é o fim, tão pouco a morte. No adeus, há uma *continuação*, o envio de uma questão que a morte mesma põe, que Derrida antecipa em *Adeus*, mas somente retorna a ela em seu livro *Dar a morte* (1999). Nele, retoma o tema da

morte do outro e do adeus em Levinas, questionando e respondendo ao *adeus* que ele lhe disse *sem resposta*, a responsabilidade pela morte do outro: “Como incluir-se na morte do outro? Como não o fazer? Que pode querer dizer ‘incluir-me na morte’?” (Derrida, 2013, p. 63).⁶ O que pretende é aproximar o pensamento de Levinas sobre a responsabilidade pela morte do outro do “que a morte nos dá a a-prender ou nos dá a pensar para além do dar-tirar: o *adeus*” (Derrida, 2013, p. 63). Por um lado, Derrida repete o ensinamento do adeus do mestre Levinas no que a palavra *adeus* *supõe dizer, pode significar* para o mestre:

Suponho que *adeus* pode significar pelo menos três coisas:

1. A saudação ou benção dada [...].
2. A saudação ou benção dada no momento de se separar, e de se deixar, por vezes para sempre e não se pode nunca excluí-lo): sem retorno aqui-em-baixo, no momento da morte.
3. O a-deus, o para Deus ou o diante de Deus antes de toda e em toda relação ao outro, em todo e qualquer outro *adeus*. Toda a relação ao outro seria, antes e depois de tudo, um *adeus* (Derrida, 2013, p. 63-64, grifos do autor.)

Por outro lado, Derrida busca se separar da voz do mestre, falar e ouvir o *adeus* de outro modo: “O que é o *adeus*? Que quer dizer *adeus*? O que é dizer ‘*adeus*’? Como dizer, como escutar e entender ‘*adeus*’? Não o *adeus*, mas *adeus*? E por que pensar a morte a partir de *adeus* mais do que o inverso?” (Derrida, 2013, p. 63, grifos do autor). Seu questionamento é quanto ao *adeus* para além do “dar-tirar” pressuposto na morte, do *dar a morte*. Trata-se de pensar o *adeus* *antes* da morte, o *adeus* como um *segredo* de morte, *da morte*, do *dar a morte* numa *violência metafísica* que não é a *violência dada* no *assassinio*, mas no *sacrifício*, no

⁶ Derrida se refere à seguinte passagem em *Deus, a morte e o tempo*: “É pela morte do outro que sou responsável a ponto de me incluir na morte. O que talvez se mostre numa proposição mais aceitável: ‘Sou responsável pelo outro na medida em que ele é mortal.’ A morte do outro é a primeira morte” (Levinas, 1993, p. 53, trad. nossa).

qual se dá a vida pelo outro, ao outro, a Deus, no a-Deus em que se dá o adeus à vida em sua totalidade e finitude.

É no *sacrifício* que o sentido da responsabilidade pelo outro se anuncia de modo mais apreensivo para Derrida, em temor e tremor, como um “‘dar-se a morte’”, um *dar a morte ao outro* sem que isto seja visto como assassinio, ou ainda, um *dar a morte* a si sem ser visto como suicídio. Sacrifício que é entre o suicídio e o assassinio um *mysterium tremendum*⁷: “o mistério terrificante, o pavor, o temor e o tremor do homem cristão na experiência do dom sacrificial” (Derrida, 2013, p. 17).

No sacrifício, dá-se adeus à vida pelo outro, a Deus. É a morte pelo outro encarnada na *pessoa* em sua *singularidade*, “pelo olhar de Deus”, “pelo olhar de um outro, de um ‘ente supremo, absoluto e inacessível, que nos tem na mão, não exteriormente, mas interiormente.” (Derrida, 2013, p. 17). É no sacrifício, como morte pelo outro, a-Deus, que o eu se torna uma pessoa responsável e *se dá absolutamente a morte*. Não de modo *inconsciente*, como um *desejo de morte* ou de *matar* do eu, tão pouco *consciente*, com um conhecimento da morte e de suas *causas*, físicas e metafísicas, mas na consciência da responsabilidade do dar-se a morte pelo outro, ao outro, a Deus, num *mysterium tremendum*, e diante disso que Derrida (2013, p. 23) se questiona: “Qual é a relação entre o ‘dar-se a morte’ e o sacrifício? Entre dar-se a morte e morrer pelo outro? Entre o sacrifício, o suicídio e a economia deste dom?” *Economia do dom*, no caso, que é a do *dar* e *tirar* ao mesmo tempo, dar a vida pelo

⁷ A expressão *mysterium tremendum* é tomada por Derrida de Jan Patočka cujo ensaio *La civilisation technique est-elle une civilisation de déclin, et pourquoi?* é utilizado por Derrida em *Dar a morte* para questionar a morte em sua *genealogia* no ocidente e “denunciar, deplorar, combater um retorno presente, na Europa de hoje, do mistério ou da mistificação orgiaca” (Derrida, 1999, p. 50). O *mysterium tremendum* é a retomada no cristianismo europeu do *mistério orgiaco* dos gregos particularmente a partir da morte de Sócrates e de como Platão a representa e a *conversão* desta na morte de Jesus Cristo tal como a representa o cristianismo, conversão que é uma *reviravolta* produzida pela cristianismo na consciência da morte, ou ainda, uma *aufhebung* no sentido hegeliano tal como Derrida a traduz, como um *relevar* e um *eleva*r ao mesmo tempo, no caso, um *relevar a morte do outro* e num *eleva*r a morte eu ao mesmo tempo.

outro tirando-a na morte, de um dar-se a morte, em suicídio ou assassinio, e ao mesmo tempo não dar, na medida em que se dá a vida na morte a outro num *mysterium tremendum*.

O *mysterium tremendum* inaugura outra morte, uma outra maneira de dar ou de se dar a morte. Desta vez, a palavra 'dom' é pronunciada. Estoutra maneira de apreender a morte, quer dizer, ali ainda a responsabilidade, provém de um dom recebido do outro, daquele que, na sua transcendência absoluta, me vê sem que eu o veja, me tem na sua mão permanecendo inacessível para mim. A 'reviravolta' cristã, que por sua vez converte a conversão platônica, é a irrupção de um dom. Um evento dá o dom que transforma o Bem em bondade esquecida de si e em amor que renuncia a si mesmo... (Derrida, 2013, p. 55).

No sacrifício, no *mysterium tremendum*, a morte que é um *mal* dado ao outro, ou a si, se torna um *bem*, um *dom*, o *amor infinito*. Uma *morte* que não é dada a mim e nem a ninguém, nem tirada de mim e de ninguém. Morte que suspende o *dar-tirar* ao se dar a vida pelo outro e, ao mesmo tempo, torna possível dar-tirar a vida do outro. Morte que não pode ser *poupada* a outro e nem a si na economia do dom, pela qual se é *absolutamente responsável*.

Para se dar a morte, no sentido em que toda a relação à morte é uma apreensão interpretativa e uma aproximação representativa da morte, é preciso arcar em si com a morte. É preciso *dá-la a si mesmo arcando com ela* (Derrida, 2013, p. 61, grifos do autor).

É no momento do sacrifício, diante da responsabilidade dele, por ele, pela morte do outro, que o temor e tremor se intensificam diante da morte e ao mesmo tempo perdem toda sua intensidade e se adquire uma *paz tremenda* na morte.

Ao pensar o sacrifício, Derrida dá adeus a Levinas, e também a Heidegger, dá adeus aos mortos, à morte, para que a *morte se dê absolutamente*. É no sacrifício que o dizer adeus ao outro, a-Deus, se torna mais difícil, mas também mais benevolente, mais bondoso. É preciso aprender a dizer *adeus* em sacrifício, o sacrifício que é dizer adeus, a-

Deus, para que a morte se dê em absoluta responsabilidade como um *bem*, uma *bondade*, sem negação, sem ser compreendida como um nada ou negação da vida, sem trabalho do luto, para que seja aprendida como uma *afirmação da vida* em toda sua *singularidade*. A morte do outro se dá absolutamente ao se dizer adeus a ele. É o que se deve a ele, a-Deus, em *sacrifício*.

No pensamento do *dom*, que é já uma *dívida*, Derrida pensa o *adeus*, o *dar adeus* que é, para si, um *sacrifício*, o *dar a Deus sua vida na morte*. O sacrifício de Isaac tal como o narra Kierkegaard em *Temor e tremor* é o ponto de partida de Derrida para pensar o a-Deus de Levinas, a relação a “Deus escondido, secreto, separado, ausente ou misterioso”, a “Deus que guarda silêncio quanto às suas razões”. O que se guarda em silêncio é a *responsabilidade* no momento em que o sacrifício de Isaac se aproxima, o ensinamento de um *adeus* mais profundo do que qualquer outro *adeus*, o *adeus* do pai ao filho ao sacrificá-lo a Deus: “Ora, nesta aproximação do sacrifício, o que nos ensinaria Abraão? Que longe de assegurar a responsabilidade, a generalidade da ética leva à irresponsabilidade” (Derrida, 2013, p. 79). No limite, ensina que, no sacrifício, o ensinamento da responsabilidade pela morte do outro leva, portanto, à irresponsabilidade em relação à morte do outro, a *dizer adeus a Deus*. No sacrifício de Isaac, do filho pelo pai e por Deus, num *dever absoluto* ao pai, a Deus, Derrida dá *adeus* ao a-Deus de Levinas quando diz que:

Seguindo a injunção judaico-cristã-islâmica [que Abraão dá origem], é talvez preciso pensar Deus e o nome de Deus sem esta representação ou estereotipia idolátrica — e dizer então: Deus é o nome da possibilidade para mim de guardar um segredo que é visível no interior mas não no exterior. [...] desde que há segredo e testemunho secreto em mim, e para mim, há o que eu chamo Deus [...] Deus está em mim, ele é ‘eu’ absoluto, ele é esta estrutura da interioridade invisível a que se chama, em sentido kierkegaardiano, a subjectividade (Derrida, 2013, p. 134).

É na cumplicidade do silêncio e segredo do sacrifício de Isaac que Abraão dá adeus a Deus e Deus dá a-Deus ao homem. O sacrifício é um *dar a morte em segredo*, dar uma morte que não pode ser dita, *a não ser a Deus em silêncio, em confissão, como segredo, um mysterium tremendum*. O *adeus* em Derrida não é o mesmo que o *adeus* de Levinas, pois, neste, não há nenhum segredo a ser revelado ou escondido: *adeus* é *a-Deus*. Para Derrida, *adeus* é *dizer a Deus o que não é dito a mais ninguém quando se dá a morte, a vida na morte, em sacrifício*: “A quem nos dirigimos num momento como este?” (Derrida, 2015, p. 16) *A Deus*. Dizer *adeus*, para Derrida, é *dizer a um outro absolutamente outro que é qualquer outro, Deus, e a mais ninguém a morte dada em segredo*. “Um segredo [que] faz sempre tremer” (Derrida, 2013, p. 70, grifos do autor). É em segredo que se dá a morte a Deus, em sacrifício, mas também em toda morte, e em segredo que se dá a morte no *adeus*.

É do *dizer a Deus um segredo, o da morte dada*, segundo Derrida, que vem este *temor e tremor* que se sente, bem como as *lágrimas*, e toda uma sintomatologia que faz tremer sem *sabermos porquê* ao se dizer *adeus*. O temor e o tremor do *dizer adeus* é o *dizer a Deus um segredo*, fazer de Deus a *testemunha* da morte dada em sacrifício como o fez Abraão com Isaac, ou pretendeu fazê-lo, até ser interrompido pelo “amor infinito” de Deus, *o do pai ao filho*, o que Abraão deixou de ter, deixando-se de se ver como pai ao sacrificar o filho, neste sentido, substituindo o amor infinito do pai pelo filho pelo *amor finito do filho ao pai*, *o amor a Deus*, e, no sacrifício de Isaac a Deus por Abraão, *dando-se*:

[...] o dom do amor infinito, a dissimetria entre o olhar divino, que me vê, e eu-próprio que não vejo aquilo mesmo que me olha, é a morte dada e suportada do insubstituível, é a desproporção entre o entre o dom infinito e a minha finitude, a responsabilidade como culpabilidade, o pecado, a salvação, o arrependimento e o sacrifício (Derrida, 2013, p. 73).

O *adeus* é, em Derrida, o que *se diz a deus em segredo* ao outro, a absolutamente *qualquer* outro e a *ninguém*. A qualquer outro e a

ninguém não em *fala*, mas por *escrito*, *literariamente*, no “segredo sem fundo [que] se anunciaria a *possibilidade* da ficção denominada literatura” (Derrida, 2013, p. 136, grifos do autor). É na literatura que o segredo de Deus está guardado por Abraão e que Deus guarda o segredo deste ao mesmo tempo que o segredo de ambos não é segredo algum nem para Isaac e nem para nós. É nela que “a história de Deus e do nome de Deus como história do segredo, [é] ao mesmo tempo secreta e sem segredo” (Derrida, 2013, p. 134). É na ficção da literatura que o discípulo Derrida diz *adeus* ao *a-Deus* pronunciado por Levinas, pensando-o em toda sua profundidade quando se dá a morte ao outro, e a si, em sacrifício a Deus, quando se diz *adeus a Deus*.

4 Considerações finais

Para o mestre Levinas, não há violência no ensinamento, na palavra, na oralidade, no discurso, mas não é o que o discípulo Derrida pensa ao ouvi-lo. Há uma violência na metafísica que o mestre não consegue evitar mesmo em seu discurso mais ameno, a violência de sua *presença*. A presença do mestre, estar face a face com ele, olhar-lhe nos olhos, contemplar seu *rosto* ao dizer “olhe para mim quando eu estiver falando” é contemplar a *moral* de uma tradição que representa, a violência do passado no presente transmitida em ensinamento na *fala*.

Se o mestre é Outrem e seu ensinamento é ético na relação metafísica com o aluno, sua presença não deixa de ser moral, uma *relação social*, uma *relação de poder* que passa em violência de geração a geração. Não é apenas a transmissão de um saber, ou de uma ética, mas também de uma violência moral a partir do poder. Se o mestre é Outrem, ele não deixa de ser um *eu* que violenta o *outro* em seu ensinamento quando o ensina, quando há um *ensino*, quando a palavra oral se torna uma *palavra de ordem*, e o ensinamento se torna um *ensinamento*, isto é, quando o ensinamento oral se torna *signo* e deve ser repetido pelo

estudante tal como o mestre *mandou*, quando o discurso do mestre em ensinamento se torna um *mandamento* a ser repetido de modo idêntico.

Levinas pressente a violência em seu ensinamento oral, a violência que se pode fazer ao outro como mestre, a violência de um adeus, o temor a Deus, que é humano, não de Deus, mas é Derrida ao dizer adeus ao a Deus do mestre que diz o que ele não disse, que há uma violência metafísica na tradição filosófica grega do *logos* como Levinas observou, que Derrida chama de *logocentrismo*, mas que esta não é exclusividade dos gregos ou da filosofia, pois há logocentrismo na ciência, apesar de todo seu *racionalismo* não tradicional e em todo ensinamento da *tradição*, e a judaica não é *imune* a isso, menos ainda a cristã. A violência está presente na presença da fala do mestre no ensinamento de uma tradição ou de um saber, por mais racional e consciente que se seja disso, e não pode ser evitada.

Dizer adeus ao mestre é dizer adeus também à sua violência, à violência de seu a-Deus, principalmente quando se dá sua morte. É à violência da morte que se diz, por fim, adeus, dando à morte do outro e responsabilidade por ela um *fim* na medida em que ser responsável pela morte do outro, incluir-se na morte do outro, leva à irresponsabilidade do dar a morte, do dar-se a morte, em não ser mais responsável pela morte do outro no sacrifício.

Entre o ensinamento do adeus de Levinas e a aprendizagem do adeus por Derrida, tem-se uma separação infinita que é o que os coloca em relação. O ensinamento do adeus de Levinas sem violência no mandamento de Deus “não matarás” é aprendido por Derrida com temor e tremor por sentir no ensinamento também o mandamento de Deus “matarás”, a morte dada a Deus em sacrifício como um *bem* ao outro e a si.

Eis o *ensinamento* de Levinas a Derrida do *adeus*: se há uma separação entre o eu, nós, e o outro, os outros, Outrem, absolutamente (qualquer) outro ao dizermos adeus, há também uma relação consigo,

com o outro, com Outrem, com absolutamente (qualquer) outro, outra vida, vivo ou morto, com Deus na palavra *adeus*. *Adeus*.

Referências

- DERRIDA, J. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.
- DERRIDA, J. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- DERRIDA, J. Cogito e história da loucura. In: DERRIDA, J. *Escritura e diferença*. Trad. Pedro Leite Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 43-90.
- DERRIDA, J. Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. In: DERRIDA, J. *Escritura e diferença*. Trad. Pedro Leite Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 43-90.
- DERRIDA, J. *Dar a morte*. Trad. Fernanda Bernardo. Coimbra: Palimage, 2013.
- DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Trad. Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- FRANSEN, H. V. L'enseignement et le soi. *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*. França, 2012, n. 49, p. 303-314. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cpuc/908>. Acesso em: 21 jan. 2024.
- HANSEL, Joëlle. Éthique et enseignement: la figure du maître dans Totalité et Infini. *Les Temps Modernes*. França, 2011/3, n. 664, p. 151-169. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2011-3-page-151.htm>. Acesso em: 11 jan. 2024.
- OTTONI, P. *Derrida – a traduzir*: exposição. Campinas: Unicamp, 1993.
- LEVINAS, E. *Autrement qu'être et au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1978. (Le livre de poche).
- LEVINAS, E. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Editions Grasset e Fasquelle, 1993.
- LEVINAS, E. The pact. In: LEVINAS, E. *Beyond the verse: Talmudic Readings and Lectures*. Transl. Gary D. Mole. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1994.
- LEVINAS, E. *De deus que vem à ideia*. 2. ed. Trad. Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli, Evaldo Antônio Kuiava. Petrópolis: Vozes, 2002.

- LEVINAS, E. Parole et silence. In: CALIN, Rodolphe; CHALIER, Catherine (Orgs.). *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Paris-França: Éditions Grasset & Fasquelle, 2009a.
- LEVINAS, E. Pouvoir et Origine. In: CALIN, Rodolphe; CHALIER, Catherine (Orgs.). *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Paris-França: Éditions Grasset & Fasquelle, 2009b.
- LEVINAS, E. Les Enseignements. In: CALIN, Rodolphe; CHALIER, Catherine (Orgs.). *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Paris-França: Éditions Grasset & Fasquelle, 2009c.
- LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. 3. ed. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2020.

Deus e Diferença Ética em Levinas

José Tadeu Batista de Souza¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.159.05>

1 Introdução

O problema que nos propomos refletir nesse texto foi uma das questões que inquietaram Levinas nos anos de 1975 e 1976. Elas foram expostas, inicialmente, nos cursos que ele ofereceu na Sorbone em Paris, nos aludidos anos². Depois apareceram em uma publicação que tem como título *Deus, a Morte e o Tempo*.

Tomamos como referencial da nossa reflexão, a segunda parte que tem como título: *Deus e a onto-teo-logia*. Vemos assim, que se trata das reflexões de Heidegger a respeito da “constituição onto-teo-lógica da metafísica”. Ele considerou que ela era o modo de visibilidade da própria filosofia.

Podemos dizer, em poucas palavras que, o objetivo de Heidegger era promover uma saída da metafísica e garantir um distanciamento da onto-teo-logia. Esse esforço heideggeriano em superar a metafísica e distanciar-se da onto-teo-logia deve ter motivado a

¹ Professor na Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: josetadeuoli@gmail.com

² Os referidos cursos foram ministrados nos dias de quinta-feira de 10 a 11 horas da manhã e de 12 a 13 horas da tarde. Em um primeiro momento, a temática abordada foi apresentada com o título de *A morte e o Tempo*. No segundo momento foi exposta como *Deus e a Onto-Teo-logia*.

composição do que foi denominado de Ontologia Fundamental em condições elucidar os possíveis sentidos do ser.

A tentativa heideggeriana de investir na superação da metafísica e garantir o distanciamento da onto-teo-logia foi um feito que muito agradou à Levinas suscitando o seu acordo e, até certo ponto, uma manifesta adesão. No entanto, ele discorda de modo radical no que concerne à direção do entendimento do sentido da superação. Para Levinas, a superação da metafísica, a manutenção da diferença ontológica, a não aceitação de Deus como ente privilegiado e fundamento do ser, significavam, ganhos muito significativos para o pensar filosófico.

Contudo, não obstante a positividade e importâncias dos ganhos conquistados, não era uma alternativa que pudesse fundar os rumos de suas meditações filosóficas. Para nosso autor, a urgência da filosofia não seria superar a metafísica, em decorrência de sua contaminação teológica. A grande tarefa seria encontrar um caminho que desse condições de elaboração de um pensamento sobre Deus. Em outras palavras, era necessário saber a possibilidade de pensar sobre Deus para além da onto-teo-logia. A resposta para essa questão se constituiu para Levinas em um horizonte que balizou suas reflexões filosóficas por um tempo.

A seguir, tentaremos apresentar a tese levinasiana de que a ética se configurou como um modelo de racionalidade em condições de elucidar a inteligibilidade da compreensão de Deus. Em um primeiro momento, nos esforçaremos para expor a sua reflexão sobre as análises e contribuições de Heidegger ao colocar em questão a velha problemática do ser. No segundo momento, tentaremos evidenciar a convicção levinasiana de que a ética assumida como “filosofia primeira” configura um modo de racionalidade que faz possível a compreensão de Deus para além da inteligibilidade do ser, da diferença ontológica, da identificação de Deus com o ser e fundamento dos entes e, por conseguinte, distinta da onto-teo-logia. Finalmente, tentaremos encaminhar a conclusão mostrando que, Levinas teve a percepção de que as

elaboraões da compreensão de Deus a partir do modelo de razão grega resultaram na sua inclusão no contingente de dados ou entes objetivos e, conseqüentemente, no banimento da sua transcendência.

2 A procura de um conceito de filosofia

Inicialmente, devemos ter em mente que nosso autor tem um enraizamento em tradiões culturais bastante diferentes. Trata-se das culturas russa, com sua magistral literatura, do judaísmo, especificamente, o Talmude e da tradião grega.

Quanto a literatura russa, destacam-se as menões de Levinas às obras de Tolstói e Dostoiévski.

Da tradião grega, podemos dizer que a Fenomenologia representada por Edmund Husserl e, até certo ponto, por Heidegger, é o enraizamento mais fundamental de Levinas.

A respeito da tradião judaica, devemos ter presente que ele não propõe considerar a Bíblia uma dimensão fundante do trabalho filosófico. Admitiu que, são dois campos distintos, cada um com sua autonomia e com suas profundas diferenças “tanto na fala como na escritura” (Levinas, 1998, p. 98).

Portanto, pode-se considerar as análises, os comentários e as exegeses dos textos bíblicos como recursos ilustrativos daquilo que deve ser expresso pela fenomenologia. Provavelmente, o autor quer evitar o risco de fazer o trabalho teológico, e, por conseqüente, de ser assim interpretado. Pode ajudar na interpretação considerar a sua declaração: “não considero meu trabalho como teológico” (Levinas, 1998, p. 98). Ele enfatizou o caráter filosófico de suas reflexões, mesmo na análise sobre a tradião judaica. Nessa perspectiva disse ele: “Cito a tradião judaica, mas sempre de tal forma que possa ilustrar o que para mim claramente se manifesta como puramente fenomenológico. A fenomenologia é, em certo sentido, a verdadeira fonte de minha filosofia” (Levinas, 1998, p. 98). Sendo assim, considerar a diversidade de

influências possibilita uma aproximação ao entendimento de filosofia do autor, os seus temas preferidos e os principais conceitos propostos.

A compreensão da concepção de filosofia pode ser um dado importante para a hermenêutica de suas intuições expostas em variados textos. Em uma entrevista concedida à Bertrand Révillon foi perguntado: “Imaginemos, Emmanuel Levinas, que um jovem, aluno de bacharelado lhe pede uma definição de filosofia, o que lhe responderia?” (Levinas, 2006, p. 91). Levinas respondeu:

Sem dúvida, trataria de fazer-lhe ver que a filosofia brinda ao ser humano a possibilidade de perguntar-se sobre o que diz e sobre o que nos dizemos ao pensar. Que consiste em não se deixar adormecer pelo som das palavras e das generalidades que elas designam, em abrir-se a unicidade do único no real, isto é, a unicidade do outro. Falar a verdade longe de cantos de Sereia, despertar, ganhar em sobriedade, deixar os entorpecentes (Levinas, 1998, p. 98).

A resposta de Levinas chama à atenção para o risco de nos fixar na estética ou sonoridade dos termos e prováveis abstratas generalizações. De modo ainda mais contundente, ele afirmou que a filosofia consiste em “abrir-se à unicidade do único no real, à unicidade do outro, abrir-se ao amor, falar com verdade, despertar-se” (Levinas, 2006, P. 191).

Vemos no que foi apresentado acima, possibilidades interpretativas e perspectivas de articulações temáticas. Além disso, aparece uma novidade na formulação que propõe à abertura para “à unicidade do único no real” e a explicitação de que ela corresponde “a unicidade do outro”. É importante salientar que a recorrência ao termo “unicidade” referida ao outro se constitui em uma intuição fundante do pensamento levinasiano. Podemos até dizer que ela delinea, de algum modo, o perfil da relação ética de alteridade, por estabelecer o outro como único a solicitar a sua condição de interpelador da ação ética. Por outro lado, propor o eu como único com a obrigação de dar respostas as demandas do outro. Por conseguinte, a implicação entre aquele que

interpela e o que é interpelado configura uma circunstância de realidade, ao mesmo tempo ética e provocadora da reflexão filosófica.

Propor o despertar como um elemento constitutivo da definição da própria filosofia sugere uma interrogação profunda sobre as escolhas das temáticas mais importantes para o filosofar. Ou seja, é necessário colocar a filosofia como carente do despertar. Sendo assim, ela precisa admitir que a prioridade dada ao ser e seus correlatos deixa em um plano secundário o humano e suas infinitas possibilidades de agir em resposta à interpelação ética feita pelos outros. Portanto, despertar para a conquista do sentido do humano é dispor do solo originário do próprio sentido. Por conseguinte, despertar para a ética como um elemento delineador da humanidade do humano significa filosofar para além das ilusões abstratas.

3 Leitura levinasiana de Heidegger

A reflexão levinasiana sobre Heidegger, no texto que estamos considerando, ele a nomeou de “motivos fundamentais do pensamento heideggeriano”. Em primeiro lugar, apontou que: “o mais extraordinário que aporta Heidegger é uma nova sonoridade do verbo ser: sua sonoridade verbal. Ser: não o que é, mas, o verbo, o “ato” de ser” (Levinas, 1998, p. 144)

Nosso autor entendeu que a nova sonoridade do verbo ser seria “a novidade” da obra de Heidegger”. De imediato aponta as consequências.

Inicialmente, aponta a radical diferença entre ser e ente. Logo chama a atenção para a diferença na sonoridade do termo ser como verbo e substantivo. Afirmou que “toda diferença supõe uma certa comunidade” (Levinas, 1998, p. 144). Mas, no entanto, “entre ser e ente não há nada em comum” (Levinas, 1998, p. 144). A seguir, aponta a importância dada por Heidegger à Linguagem, que a considerou como “lugar dessa diferença, onde se aloja o ser” (Levinas, 1998, p. 144). Faz

a citação da importante afirmação de Heidegger: “a linguagem é a morada do ser” (Levinas, 1998, p. 144).

Depois, evidenciou a notável questão do esquecimento da diferença. Esta ficou esquecida e, por conseguinte, passou a ser constitutiva do pensamento filosófico do Ocidente. Tal esquecimento é um acontecimento do próprio ser. O ser deixou-se ocultar e, como consequência, tornou-se esquecido pelo homem. A partir daí, o esquecimento passa a ser característica de uma época do próprio ser e compreendido como fundamento do ente: “o ser faz seu ofício de ser”, exerce seu domínio. Com isso, todo ente passa a ser compreendido e apoiado no ser. A proposição do ser para exercer o papel de fundamento do ente acaba ocultando o ser na sua propriedade e na sua verdade.

Na leitura levinasiana de Heidegger,

[...] a compreensão do ser em sua verdade ficava imediatamente tapada por sua função de fundamento universal dos entes por parte de um ente supremo, por um fundador, por Deus. A ideia do ser, o ser em sua verdade, converte-se em conhecimento ou compreensão de Deus: teologia. Portanto, a filosofia que tem por tarefa investigar o ser, transforma-se em teologia (Levinas, 1998, p. 145).

Foi exatamente a conversão da filosofia em teologia, chegando à significar a época da metafísica, que Heidegger reagiu com a ideia de constituição onto-teo-lógica da metafísica. O que delineou toda a perspectiva do pensamento de Heidegger em busca do não dito, do não pensado — o que ficou registrado como “destruição ou desconstrução da metafísica” (Levinas, 1998, p. 146). Na avaliação heideggeriana isso não poderia acontecer. A filosofia não pode voltar para trás.

Ele ainda considera que o processo de substituição do ser pela onto-teo-logia se constitui em um movente de outros esquecimentos. Alude às ciências que passam a considerar os entes na tentativa de subordiná-los, conquistá-los, exercer sobre eles um poder e deles dispor. Isso redundava numa vontade de poder que se estabelece como compreensão e exercício do ser mesmo. Tudo isso desemboca na técnica. Desse

modo, “o fim da metafísica, a crise do mundo técnico, que conduz à morte de Deus é, na realidade, o prolongamento da onto-teo-logia” (Levinas, 1993, p. 146).

Levinas encerra suas reflexões sobre as intuições heideggerianas, recordando que o fim da metafísica oportuniza ao pensamento do ser, novas possibilidades que não seriam mais ontologia. Se no primeiro momento do pensamento heideggeriano a tarefa principal era construir o que ele mesmo chamou de “ontologia fundamental”, agora se impõe uma nova perspectiva. Observou ainda que o uso do termo ontologia foi abandonado por Heidegger, principalmente, quando estava ligado à lógica. Na sua avaliação, “a lógica teria ainda resquícios da onto-teo-logia” (Levinas, 1993, p. 147). A partir daí, Heidegger continuará a “falar do pensamento do ser”. Trata-se, portanto, de “uma época nova que se deixa marcar pela morte de Deus e o fim da onto-teo-logia” (Levinas, 1993, p. 147).

4 O dizer Ético à Deus além do ser

Terminada as considerações sobre Heidegger, Levinas disse: “Aqui também se trata de acabar com a onto-teo-logia” (Levinas, 1993, p. 147). Essa afirmação mostra a herança do pensamento de Heidegger, quanto ao horizonte do pensar. Mas de outro lado, expõe sua originalidade e as perspectivas do seu distanciamento.

Para o nosso autor o tema da constituição onto-teo-lógica da metafísica se desmonta em paralelo à “caracterização de uma época”, assumida como um modo particular de apresentar o ser. Diz-se época no sentido de um modelo de compreensão da própria filosofia Ocidental e não de um espaço ou tempo. Trata-se, portanto, da época da onto-teo-logia como forma de dizer o ser.

Segundo Levinas, a configuração dessa época era para Heidegger algo negativo que precisava ser superado. De modo que, aquilo não foi dito, não pensado, não alcançado teria naquele momento a

“possibilidade de restabelecer, desta vez com maturidade, o não dito e o não pensado” (Levinas, 1993, p. 144).

Nessa perspectiva, Levinas formula uma pergunta radical que nos ajudará a compreender o sentido da alteridade de Deus. Perguntou: “A falha da onto-teo-logia consistiu em tomar ao ser por Deus, ou em tomar Deus pelo ser?” (Levinas, 1998, p. 147).

Ele teve o interesse de saber como questão fundamental, se o ser tomado como verbo ou como substantivo, constitui-se na fonte última de sentido. Ou seja: é o ser o guardador originário da inteligibilidade última? Seria consistente uma resposta negativa, ou seja, dizermos que não é o ser a fonte do sentido, mas o nada? Essa resposta poderia ser válida, do ponto de Lógico. Mesmo assim, não seria satisfatória por não resolver a questão. Levinas percebe a estreita relação entre o ser e o nada e lembra que, desde Hegel, o nada não é o que se mantém de uma operação negativa do ser. Afirmou ele:

O nada, como sabemos desde Hegel, não é o resultado de uma operação puramente negativa que recuse ao ser; a negação guarda nas solas de seus sapatos a poeira da terra abandonada: todo nada é nada de alguma coisa, essa coisa cujo nada é o nada permanece no pensamento. Ser e nada estão unidos (Levinas, 1998, p. 147).

Pelo visto, a recorrência ao nada não neutraliza o ser, porque existe uma identificação prévia, já anunciada por Parmênides no seu famoso poema sobre a natureza ou a verdade: “Pois o mesmo é pensar e ser” (Leão, 1993, p. 45).

Ao nosso modo de entender, a questão central de Levinas é procurar uma alternativa para falar sobre Deus para além da identificação entre ser e pensamento.

Nesse horizonte, ele elaborou questões fundamentais que se constituem como delineadoras de suas análises. Dito de outro modo, são questões que perpassam todo o seu projeto filosófico. São, por

assim dizer, colunas de sustentação de suas intuições filosóficas mais fundamentais. Eis as perguntas:

Deus não significa o outro que não é o ser? O pensamento significativo não significa à imagem de Deus, a explosão, a subversão do ser: um des-inter-esse (uma saída do <<é>>)? Acaso o outro, irreduzível ao Mesmo, não permite, em uma relação concreta (a ética), imaginar esse outro ou esse mais além? (Levinas, 1998, p. 147).

O que ele perguntou, inicialmente, pode ser considerado uma das mais originárias teses do seu pensamento filosófico. A pergunta mostra sua ousada ideia de ser possível pensar sobre Deus para além da ontologia. A formulação é genial porque desloca o lugar hermenêutico para colocar a intrigante questão de Deus. Isso pode ser percebido no modo como ele coloca a pergunta. O que aparece em primeiro lugar, se refere ao sentido e não à existência ou não existência de Deus. Em seguida, ele anuncia a ideia de Outro, que se constitui em um dos núcleos de sua tese principal. Finalmente, expõe aquilo que na própria forma da pergunta, “que não é o ser?”, pode ser modulado como afirmação fundamental: Deus significa o outro que não é o ser.

Vemos claramente, que a segunda questão esclarece e aprofunda mais ainda a proposição inicial: “o pensamento significativo” é exatamente “a imagem de Deus que implode o ser” e afirma-se como desinteressamento, como fuga do ser.

Percebe-se que a terceira questão apresenta mais duas ideias nucleares do pensamento levinasiano. Primeiramente, a convicção de que o Outro, por ser justamente alteridade, não pode ser reduzido ao Mesmo. Para Levinas, Mesmo e Outro não são pares de um sistema lógico que se diferenciam apenas na forma da grafia, mas fazem parte do mesmo círculo no movimento do pensar. Ao contrário, eles são irreduzíveis um ao outro, cada um tem sua autonomia como seres separados e, por isso, não têm somente diferenças, são absolutamente

distintos. Extamente por serem distintos, irredutíveis, é que as possíveis relações que podem estabelecer serão extraordinárias.

A outra ideia nuclear, referida antes, é que Levinas propõe não somente o pensar a ética, mas vivenciar a relação na gratuidade desinteressada do relacionamento. Portanto, experienciar a relação com o outro sem a pretensão de dominá-lo, manipulá-lo, mas ao contrário, acolhê-lo no mais profundo respeito, garantindo-lhe o seu direito e a sua justiça. É nesse sentido que a ética pode significar mais além. Dita significação, porém, não pode ficar somente no nível da intersubjetividade do instante fático presente, mas abrir-se diacronicamente para outros instantes do devenir.

O que foi dito expressa a concepção levinasiana de ética para muito além da disciplina científica ou filosófica que tem por função investigar o agir humano em conformidade com normas ou preceitos morais. Pois, trata-se de uma dimensão de profundidade muito mais significativa. Para ele, quando se trata de ética, está em questão o sentido do humano e não um aspecto do agir dos homens. Temos, como ele afirmou, “algo mais antigo do que a onto-teo-logia, da qual deve dar conta” (Levinas, 1998, p. 147). À essa antiguidade da ética ele acrescenta a pré-originalidade e, exatamente por ser mais antiga e pré-original deve dar conta da onto-teo-logia que a deixou no esquecimento. Afirmou Levinas: “O fato de que a ética, pré-original, pré-ética, deva dar contas da onto-teo-logia, que é menos antiga do que ela e que a oculta até o esquecimento, é um dos motivos fundamentais da obra *De outro modo que o ser*” (Levinas, 1998, p. 148).

Percebe-se aqui, uma profunda transformação na estrutura do pensamento filosófico Ocidental. A dimensão da ética que sempre foi considerada um aspecto importante das criações metafísicas ou ontológicas, desde os gregos, torna-se agora a condição de possibilidades da compreensão das mesmas. Tem-se agora um novo lugar hermenêutico de quaisquer formas de racionalidades. A ética torna-se “filosofia primeira”. Há, por conseguinte, o que pode ser chamado, a modo

husserliano, de “redução ética”. A formulação apareceu na obra *De outro modo que ser* nos termos seguintes:

A redução não pretende, em absoluto, dissipar nem explicar uma “aparência transcendental qualquer” [...] Mas eis a redução do Dito ao Dizer, para além do logos, do ser e do não-ser, para além da essência, do verdadeiro e do não verdadeiro, a redução à significação, à um-para-o-outro da responsabilidade (ou mais exatamente da substituição) — lugar ou não lugar, lugar e não-lugar, utopia do humano — a redução à inquietude, no sentido literal do termo ou à sua diacronia, que apesar de todas as forças reunidas, apesar de todas as forças simultâneas na sua união, o ser não pode eternizar. O subjuntivo e seu Bem não poderiam ser compreendidos a partir da ontologia. No entanto, a partir da subjetividade do Dizer, a significação do Dito poderá ser interpretada. Será possível mostrar que o Dito e o ser têm sentido porque o Dizer ou a responsabilidade reclamam justiça. Somente assim será feita justiça ao ser; somente assim será compreendida a afirmação — estranha, ao pé da letra — que pela justiça “todos os fundamentos da terra são abalados”. Somente assim se dará verdade ao terreno do desinteressamento que permite separar verdade e ideologia (Levinas, 1974, p. 57-58).

5 Considerações finais

Vimos no que foi exposto que, a ética vivenciada pelos sujeitos humanos como responsabilidade para com os outros, como prática da justiça, hospitalidade amorosa e afirmação da sublimidade da vida, abre o horizonte da transcendência do Bem, que expressa a significação de Deus para além da ontologia

A ética entendida como relação com o outro, com o humano portador de um corpo que o situa no tempo e no espaço da história concretiza o horizonte de abertura em direção ao divino. E mais ainda, a elevação do divino à sua transcendência infinita se materializa na justiça feita ao homem na sua vulnerabilidade e na imediatidade do acolhimento aquele que solicita uma resposta, enquanto responsabilidade incondicional ao primeiro que chega.

Dessa maneira, a ética pode significar mais e melhor do que uma simples elaboração teórica sobre o agir humano, por verificae-se como relação com os outros e, por isso torna-se ótica e possibilidade do dizer humano à Deus.

Vemos claramente que Levinas recusou o primado, não somente da tese heideggeriana, mas também de todo o itinerário da filosofia que vem dos gregos, por ter proposto que tudo o que tem sentido deve ser pensado a partir do ser. O ser, por conseguinte, ficou arraigado no modo do pensamento produzir seus conteúdos e se constituiu na origem de quaisquer possibilidades de sentido. Por isso, os intentos de pensar Deus, só poderiam ser efetivados a partir da ontologia. Apesar de Heidegger ter constatado que no caminhar do pensamento filosófico tenha-se tomado um ente privilegiado, Deus, constituindo-o como fundamento dos demais entes, conformando a onto-teo-logia, o sentido ficou preso nas armadilhas da ontologia. Ou seja, a alteridade de Deus tornou-se imanente ao pensamento que o pensa.

Vimos que Levinas propôs uma alternativa para constituir o sentido e pensar sobre Deus. Sugeriu que Deus tem um sentido eminente e significa para além do ser, por isso, não pode ser capturado por um pensamento totalizante. Deus enquanto Outro requer outra forma para ser abordado. Nesse sentido, vimos que ele formulou um novo lugar hermenêutico para se processar as formas de racionalidade que possam garantir as alteridades de tudo o que se apresenta como diferente e distinto. Afirmou que, o novo lugar possível de pensar sobre Deus e o outro é a ética. Esta última entendida como processos de relações que acontecem entre os humanos. No âmbito da ética concretiza-se a responsabilidade e a exigência radical de praticar infinitamente a justiça para com o outro. Portanto, as possibilidades de expressar Deus em um dito proposicional, ficam condicionadas à capacidade do Dizer originário a outrem.

Referências

- LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la Muerte e el Tiempo*. 2. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, S. A., 1998.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- LEÃO, Carneiro. *Os pensadores Originários*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. *Los Imprevistos de la História*. Salamanca: Ediones Sígueme, 2006.
- LEVINA, Emmanuel. *La Huella del Otro*. México: Taurus, 2001.

O dizer humano: uma hermenêutica da alteridade em Emmanuel Lévinas¹

José Rodrigo Gomes de Sousa² & Nilo Cesar Batista da Silva³

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.159.06>

1 Introdução

O presente texto visa fazer uma abordagem acerca da possibilidade de uma hermenêutica da alteridade em Emmanuel Lévinas. Para tanto, fazemos uma análise de como se origina a hermenêutica e como ela se desenvolve ao longo do tempo. Recorremos, em primeiro lugar, à mitologia grega, na figura de Hermes; isso porque, segundo os relatos, ele seria o encarregado de comunicar aos humanos as mensagens dos deuses. Neste caso, a mensagem divina não pode ser

¹ O presente texto estará em sua integralidade como capítulo de tese.

² Professor da Universidade Federal de Roraima. Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. Mestre em Filosofia e em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba. Graduado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras.

Email: rodrigo.gomes@ufrr.br

³ Docente e pesquisador em Filosofia Medieval na Universidade Federal do Cariri, Bacharel em Filosofia, Licenciado em Pedagogia, Mestre em Filosofia pela UFRN e Doutor em Filosofia pela Universidade do Porto, Portugal. Membro da *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* e Coordena o GT Agostinho de Hipona e o pensamento tardo-antigo na ANPOF. Diretor do Centro de Educação a distância da UFCA. Investigador colaborador do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Portugal, no âmbito *Research Group Reason and Nature*. Pesquisa a influência do Neoplatonismo em autores da Idade Média. E-mail: nilosilva@ufca.edu.br

compreendida diretamente pelos humanos; faz-se necessário que haja uma tradução, uma interpretação e, antes, um dizer.

Observando o seu desenvolvimento ao longo da história ocidental, a hermenêutica surge na forma de exegese. Sua finalidade estaria, até então, limitada à interpretação de textos religiosos (cristãos). Somente depois de certo período, ela será utilizada no âmbito jurídico. Nesses dois usos, a hermenêutica não possuía o caráter de universalidade, sendo somente com Friedrich Schleiermacher que ela ganha contornos de universalidade.

Temos ainda como objetivo apresentar uma nova perspectiva de hermenêutica através dos escritos levinasianos. Em nosso entender, a hermenêutica da alteridade não se constitui em um método que vise uma melhor compreensão do que aparece. O “interpretar” ganha outro sentido na medida em que o compreender parte do outro, não mais dele.

Ao nosso ver, a hermenêutica da alteridade já pode ser concebida desde os primeiros escritos de Emmanuel Lévinas. Em *“Da existência ao existente”*, quando há o que Lévinas chama de abertura, a saída do eu para a exterioridade, essa abertura ocorre por uma necessidade: o desejo do outro. Esse desejo é infinito na medida em que não há como ser saciado, uma fome infinita. Essa abertura só é possível por meio do Outro.

O que identificamos é uma abertura na própria abertura, ou seja, o eu, enquanto sujeito no mundo, está aberto a diversas possibilidades. Essa análise Martin Heidegger irá realizar em *Ser e Tempo*, ao afirmar que o Dasein é ser lançado no mundo; ser-aí. Contudo, mesmo estando em meio aos entes (coisas), ele não está só. A sua segunda abertura seria ao Outro, caso seguissemos essa lógica.

O Outro se revela em sua vulnerabilidade, na sua fragilidade. O primeiro discurso é um apelo à nossa responsabilidade; a partir desse discurso, o eu sai de sua mesmidade e se abre ao Outro, respondendo ao apelo de uma exterioridade que invade a interioridade. Na

relação ética estabelecida entre o Eu e o Outro, observamos que a linguagem se faz presente. A linguagem, no sentido levinasiano, consiste em uma expressividade. Assim, o rosto que nos fala é expressividade, pois não consiste em uma linguagem escrita ou falada, como comumente entendemos.

Quando nos remetemos a uma hermenêutica da alteridade, estamos afirmando que essa hermenêutica não visa um compreender na forma de aprender, mas um compreender que não aprisiona o Outro em categorias já estabelecidas. O Outro nos vem à ideia sem ao menos percebermos; ele ultrapassa as nossas categorias e se revela de outro modo, nunca em uma única forma. Pode-se dizer que, a partir da perspectiva levinasiana, ocorre um giro linguístico hermenêutico na filosofia; esse giro acontece por meio do Outro.

2 O Giro linguístico-hermenêutico

Josef Bleicher, em *Contemporary Hermeneutics*, a princípio, faz uma exposição acerca das origens da hermenêutica. Ele situa o seu surgimento dentro da mitologia grega, mais especificamente com o deus Hermes. Esse deus teria a função de transmitir as mensagens dos deuses para os humanos. Essa mensagem teria que ser inteligível, ou seja, compreensível para os seres humanos, daí a função de intérprete de Hermes. A hermenêutica estaria engajada em duas tarefas: “*uma, a determinação do exato significado — conteúdo de uma palavra, frase, texto, etc.; duas, a descoberta das instruções contidas nas formas simbólicas*” (Bleicher, 1980, p. 11).

O desenvolvimento da hermenêutica se deu como teoria da interpretação, na medida em que foi necessária a tradução de obras literárias cujo acesso não era possível, seja pela distância entre o espaço e o tempo ou pela distinção que existe entre as línguas. Sua função seria, então, revelar o que estava escondido por trás da tradução, que, de alguma forma, ocultava o sentido do texto original. Bleicher assevera que

a hermenêutica, em seu estágio inicial, foi concebida de três maneiras: a primeira, enquanto perspectiva filológica, discute a respeito da língua do texto, como a gramática e o vocabulário; a segunda teria a finalidade de facilitar a exegese bíblica, sendo, assim, mais uma hermenêutica teológica; a terceira proporcionaria uma orientação na jurisdição, ou seja, uma hermenêutica jurídica.

A interpretação literária, segundo Bleicher, surge a partir do sistema educacional grego, que contribuiu para a interpretação e crítica dos textos de Homero e de outros autores. A princípio, estava subdividida em retórica e poética; ao ser unificada, passou a designar-se como uma arte de verificação textual. A segunda fase que o autor identifica foi uma tentativa de encontrar uma metodologia para a interpretação de textos ditos “profanos” no Renascimento e no Humanismo.

Os estudos filológicos surgiram a partir de um interesse prático, haja vista que a cultura grega não só representava um modelo artístico, cultural e de educação científica, mas também a vida em geral. Para Bleicher, o principal impulso para o desenvolvimento da hermenêutica foi a exegese bíblica. Afinal, *“praticamente todas as religiões que confiam em um texto sagrado desenvolvem sistemas de regras de interpretação. Os rabinos estabeleceram regras para a interpretação do Talmude e do Midrash.”* (Bleicher, 1980, p. 12).

A hermenêutica bíblica alcançou a sua primeira grande formulação no curso e os efeitos posteriores da Reforma com Matthias Flacius. Como luterano, considerou a Bíblia como contendo a palavra de Deus (*revelatio sacro lteris comprehensa*) Em oposição à posição dogmática da Igreja Tridenune que reafirmou a ênfase católica na tradição na interpretação de partes alegadamente obscuras das Escrituras, Flacius insistiu na possibilidade de uma interpretação universalmente válida através da hermenêutica. A interpretação alegórica foi restrita ao caso do símile e “não é de todo necessária para a compreensão do Velho Testamento”. Qualquer passagem, cujo sentido não fosse imediatamente claro, poderia ser compreendida se se utilizassem os seguintes procedimentos: interpretação gramatical, referência ao contexto proporcionado pela experiência vivida do cristianismo e, sobretudo, a

consideração de uma passagem à luz da intenção e da forma do todo (Bleicher, 1980, p. 12).

Esse modelo de considerar as partes em relação ao todo marcará o desenvolvimento da hermenêutica antes de Schleiermacher. Para Bleicher, mesmo a hermenêutica protestante, ao se colocar como uma acepção antidogmática, não teria escapado do dogmatismo, que considera as partes em relação ao todo. O autor ainda afirma que Dilthey teria visto essa forma de conceber a hermenêutica como uma deficiência formal, que foi superada por Semler, Michaelis e Ernesti, de forma que introduziram os procedimentos gramatical-históricos, livrando-se da exegese dogmática e, assim, complementando os procedimentos estético-retóricos existentes.

2.1 Hermenêutica enquanto dizer, explicar e traduzir

Palmer, em *Hermenêutica* (1999), argumenta que a palavra “hermenêutica” era, até então, uma expressão comumente ouvida nos círculos teológicos e filosóficos, o que não ocorria na literatura. A intenção primordial de Palmer era situar a hermenêutica no campo literário. Se esse era o objetivo de Palmer, o estudo que ele se propõe a realizar não possui essa objetividade; sua obra será considerada sob uma perspectiva historiográfica.

Quanto à hermenêutica, Palmer irá trazer as raízes que estão fincadas no verbo grego “*hermeneuein*”, que comumente é traduzido como “interpretar”, e no substantivo “*hermeneia*”, que quer dizer “interpretação”. Ele irá se deter na forma como a palavra é associada ao deus Hermes. Dessa análise, surgem indicações que são consideradas importantes no sentido de “*hermeneuein*” e de “*hermeneia*”.

A palavra grega *hermeios* referia-se ao sacerdote do oráculo de Delfos. Esta palavra, o verbo *hermeneuein* e o substantivo *hermeneia*, mais comuns, remetem para o deus-mensageiro-alado Hermes, de cujo nome as palavras aparentemente derivaram (ou vice-versa?). E é significativo que Hermes se associe a uma função de transmutação —

transformar tudo aquilo que ultrapassa a compreensão humana em algo que essa inteligência consiga compreender. As várias formas da palavra sugerem o processo de trazer uma situação ou uma coisa, da inteligibilidade à compreensão. Os Gregos atribuíam a Hermes a descoberta da linguagem e da escrita — as ferramentas que a compreensão humana utiliza para chegar ao significado das coisas e para o transmitir aos outros (Palmer, 1999, p. 24).

Martin Heidegger, segundo Palmer, concebe a filosofia como interpretação, correlacionando-a com Hermes. Em sentido estrito, a coisa traz uma mensagem e, ao se mostrar, já é uma mensagem. Considerando a raiz grega, a hermenêutica é vista como um processo que torna algo compreensível.

O processo entendido como o “tornar compreensível” a partir de Hermes tomará três vertentes: a primeira está associada ao caráter do dizer, que é o se exprimir em voz alta; a segunda é situada como explicar, quando se quer esclarecer uma dada situação; e a terceira é vista como um traduzir, que consiste em traduzir um texto de uma língua para outra.

A hermenêutica concebida como sentido do dizer remete à intenção de exprimir, de afirmar. Esse sentido está relacionado ao deus Hermes. Palmer esclarece que o sentido trazido por *hermeneuein*, aproximado do latim em *sermo*, demanda dizer e, a partir do *verbum*, será entendido como palavra, isso no âmbito da teologia. Assim,

[...] isso sugere que o sacerdote, ao apresentar a Palavra, está a ‘anunciar’ e a ‘afirmar’ algo; a sua função não é meramente explicar, mas sim proclamar. O sacerdote, tal como Hermes, e tal como o sacerdote de Delfos, traz notícias fiéis da divindade (Palmer, 1999, p. 25).

Sob outro aspecto do dizer, há o “expressar”, que terá a indicação em si mesmo de interpretação. Por esse aspecto, o autor afirmará que “somos orientados pelo modo como uma coisa se exprime — o ‘estilo’ de uma ‘performance’” (Palmer, 1999, p. 26). Esse tipo de dizer está próximo da interpretação de um artista que canta, de um maestro com uma

sinfonia ou de um repentista com seu repente. O sentido colocado em interpretar implica uma performance; assim, interpretar o Réquiem de Johann Sebastian Bach não corresponderia apenas a algo exprimido como uma transmissão do que se tem a comunicar, mas corresponderia mais ao que o intérprete tem de interpretar. Ele comunica o que Bach teria a dizer; esse é o sentido do dizer que vai além da palavra dita.

Palmer ainda fará uma referência à linguagem oral e à linguagem escrita. Para ele, a linguagem falada teria uma expressividade, enquanto a linguagem escrita perde esse caráter expressivo: *“a passagem de uma língua a escrita vai fixar e conservar, dando-lhe estabilidade, constituindo as bases da história (e da literatura), mas, ao mesmo tempo, sabemos que a enfraquece”* (Plamamer, 1999, p. 26). Para o autor, a linguagem escrita tem a pretensão de se apoderar de um poder que já foi perdido. Quando as palavras orais são escritas, elas perdem o seu “poder mágico”.

Considerando o caráter de uma leitura em voz alta, a questão levantada ao longo da obra é que a leitura não seria apenas uma pronúncia dos signos que estão no papel; pelo contrário, é entendida como uma performance. Para se fazer uma interpretação, é necessário chegar ao sentido que as frases querem transmitir. Podemos questionar como se pode chegar à apreensão do sentido. Antes de dizer qualquer coisa, é preciso que compreendamos o que vai ser dito; essa compreensão viria da leitura. Portanto, *“a interpretação oral tem duas vertentes: é necessário compreender algo para podermos exprimir e, no entanto, a própria compreensão vem a partir de uma leitura-expressão interpretativa.”* (Palmer, 1999, p. 27).

Palmer questiona-se se alguns textos literários não foram feitos para serem lidos em silêncio. Ele cita os textos de Fiódor Dostoiévski, que parecem dar a impressão de um diálogo que acontece internamente no leitor. Assim, pergunta-se se o sentido não seria inseparável das entonações auditivas que fornecemos. Neste caso, o leitor é quem

confere ao texto a sua expressão, de acordo com a forma como ele compreende.

A leitura oral teria, então, a tarefa que nunca estaria separada do problema da compreensão. Precisamente, o problema da hermenêutica seria o da compreensão. A leitura silenciosa já seria uma interpretação; o leitor, quando se depara com o texto, está, à sua maneira, fornecendo uma sonoridade que a palavra falada perdeu na escrita.

Considerando o que atualmente se denomina de uma nova crítica, o texto teria autonomia, ou seja, possui seu próprio ser. Isso ocorre a partir de seu arranjo e de sua estrutura. Nesse sentido, o texto tem sua própria sonoridade; ele é um acontecimento específico no tempo. Portanto, a obra não deve ser encarada como algo estático, parada no tempo, mas sim como uma existência que se realiza como acontecimento oral. A palavra, entendida como evento, não pode ser concebida apenas como signo, mas também como som.

A hermeneuein, compreendida como explicar, direciona o aspecto da interpretação para a ênfase discursiva e explicativa. *“As palavras não se limitam a dizer algo; elas explicam, racionalizam e clarificam algo. Podemos exprimir uma situação sem a explicar; exprimir é interpretá-la, mas explicá-la é também uma forma de ‘interpretação’”* (Palmer, 1999, p. 30-31).

A palavra, enquanto signo, criptografa uma situação que leva a uma formulação verbal. Por vezes, as palavras escondem mais do que revelam; elas tendem a dizer algo sobre uma realidade. Podemos observar que, anteriormente, não existia essa preocupação com o sentido que as palavras podiam esconder. O sentido dado à explicação, até então, era o de dizer qualquer coisa sobre algo.

Palmer remete a Aristóteles para chegar à noção de interpretação enquanto dizer. O estagirita teria definido interpretação como se fosse uma enunciação, daí o sentido de dizer ou anunciar. Essa definição corresponderia, em certa medida, a uma operação mental; desse modo, o que corresponderia à verdade ou à falsidade de uma determinada coisa implicava uma operação que formula juízos. Assim, *“um*

pedido, uma ordem, uma pergunta ou uma imprecisão não são juízos, segundo Aristóteles, mas derivam de juízos” (Palmer, 1999, p. 31).

Quando se afirma algo sobre uma determinada coisa, Aristóteles evidencia que, anteriormente à formulação de um pedido ou mesmo de uma ordem, há uma formulação de um juízo de verdade ou falsidade. Segundo Palmer, a consequência desse modo de ver a interpretação consiste no fato de que tanto a retórica quanto a poética foram deixadas de fora do tratado de interpretação, pois elas tinham a finalidade de comover quem ouve.

Ainda, Palmer descreve que Aristóteles não concebe a interpretação no sentido da lógica; afinal, a lógica teria como função a comparação de juízos formulados, enquanto a enunciação corresponde à formulação dos juízos. Assim, não haveria um processo de saída do conhecido rumo ao desconhecido.

De um modo geral, Aristóteles divide as operações básicas da mente em 1) compreensão simples dos objetos 2) operações de composição e de divisão, 3) operações de raciocínio partindo do conhecido para o desconhecido. A enunciação, tal como é discutida na obra *Da interpretação* e apenas lida com o segundo sentido: a operação construtiva e divisiva de formular juízos susceptíveis de verdade ou falsidade. A enunciação não é, portanto lógica, retórica ou poética, mas mais fundamental; e a enunciação da verdade (ou falsidade) de uma coisa enquanto juízo (Palmer, 1999, p. 32).

O motivo pelo qual Aristóteles não concebe a enunciação como lógica está em seu caráter intrínseco de dizer a verdade. A lógica, nesse sentido, teria a finalidade de verificação do juízo, mas nunca a de dizer. Nesse parâmetro, ela não pode ser concebida como poética, pois sua função não é agir sobre as emoções e tão pouco enquanto retórica, porque não provoca uma atuação, mas sim tornar o juízo entendível.

Segundo o autor, o modo como Aristóteles concebe a enunciação não é apenas uma compreensão simples dos objetos; ela está além disso. Pode-se dizer que ela está situada no processo que possibilita a

construção do juízo verdadeiro. Aqui, ela atuaria em nível de linguagem, mas ainda não corresponderia à lógica propriamente dita. Nesse sentido, a enunciação seria, então, uma forma de expressar a verdade de algo; ela estaria preocupada em exprimir o que é a verdade ou falsidade, em vez de tratar propriamente da utilidade de algo.

O sentido de dizer no tempo do estagirita remetia ainda a uma operação divina, implicava o divino propriamente e não tinha conotações de uma racionalidade; isso é o que Palmer afirma. Porém, o filósofo grego não vê a enunciação como uma mensagem divina, mas sim como uma operação intelectual. Assim, a mensagem, o dizer, passa a ser encarada posteriormente como explicação. Quais são as consequências disso? *“Começamos já a compor e a dividir para encontrar a verdade de um juízo; porque o dizer é pensado como juízo, começa já a afirmar-se o elemento racional, a verdade torna-se estática e informativa”* (Palmer, 1999, p. 32).

Desse modo, fazer um juízo sobre alguma coisa seria, então, dizer a sua essência. Por outro lado, a verdade será entendida enquanto correspondência, e o dizer será compreendido como juízo. Assim, a verdade postulada, ao acontecer, passa a ser uma verdade estática. Porém, Palmer considera acertada a decisão de Aristóteles em colocar a interpretação antes do processo de análise lógica, pois os modernos, de modo imediato, fixam a interpretação no exato momento da análise lógica.

Na perspectiva que é abordada, o próprio processo lógico seria uma interpretação. Portanto, é possível, sob essa ótica, conceber que, a todo instante, os seres humanos estão realizando uma interpretação, desde a coleta de dados até a análise crítica de uma obra. O método que se utiliza para realizar a compreensão de dado objeto irá substancialmente delimitar o modo como será interpretado. Assim, Palmer afirma que todo método é um modo de interpretação.

A explicação apoiar-se-á certamente nas ferramentas da análise objetiva, mas a seleção das ferramentas relevantes e já uma interpretação da tarefa compreensiva. A análise e interpretação; sentir a necessidade de análise e também uma interpretação. Assim, a análise não é realmente uma interpretação básica, mas sim uma forma derivada; montou primeiro o palco com uma interpretação essencial e primaria, antes mesmo de começar a trabalhar com os dados. E isto infelizmente é tão verdade no que respeita a “análise noticiosa” que interpreta os acontecimentos do dia, como para a análise científica de laboratório ou para a análise literária feita na sala de aula (Palmer, 1999, p. 33).

A interpretação postulada como explicação será associada por Palmer quando o autor se vale de uma passagem do Evangelho de Lucas, no Novo Testamento, onde Cristo teria apelado para as faculdades dos discípulos com a finalidade de explicar tudo o que se sucedia. Para o autor, Jesus estaria mais do que repetindo as palavras da Escritura; ele se coloca dando sentido aos textos antigos.

O postulado que o autor traz em sua afirmação é que existe uma dependência do contexto; assim, a interpretação que o leitor realiza dependerá do contexto específico. Desse modo, a maneira como Cristo se coloca como aquele que dá sentido aos textos adentra o cenário dos anseios de seus discípulos. Ele se apresenta como redentor, o messias esperado. Palmer relata que os teólogos afirmam que a interpretação “*assume intenções naqueles a quem a explicação se dirige*” (Palmer, 1999, p. 34). Portanto, a interpretação, enquanto caráter explicativo, dependerá de um contexto; ela é uma explicação contextual horizontal, e as intenções já são aceitas.

Aqui, a hermenêutica ganhará o sentido de uma pré-compreensão. Isso quer dizer que, antes de explicar o sentido e de dar significado ao texto, é necessário que se tenha uma pré-compreensão do contexto. Essa pré-compreensão que Palmer sugere, no caso de Cristo, consistiria em antever o que seria a profecia e o que ela significaria para seus ouvintes. Neste caso, há uma fusão de horizontes entre quem explica e quem ouve.

Para Palmer, o problema que surge dentro da hermenêutica é como um horizonte individual pode ser acomodado ao horizonte de uma obra. Neste caso, seria necessário um conhecimento prévio; sem esse conhecimento anterior, não poderia haver comunicação. No entanto, na sua perspectiva, esse conhecimento teria que ser alterado no ato da compreensão. Essa alteração seria um modo de fazer entender o que é dito ou resultaria em uma modificação da essência do sentido que realmente o texto quer comunicar? O autor não faz nenhum questionamento a respeito.

Por outro lado, Palmer afirma que a interpretação concebida enquanto dizer faz referência à ideia de performance. O autor teria, antes, que compreender o texto para realizar a sua performance, e isso está associado a uma explicação que, por sua vez, precisa de uma pré-compreensão, na qual esse sujeito deve, antes, adentrar ao horizonte do tema e da situação. Assim, *“ele tem que, na própria compreensão do texto, agarrar esse texto e ser agarrado por ele”* (Palmer, 1999, p. 36).

3 A hermenêutica sob o ponto de vista de Schleiermacher

Jean Grondin, em *“Introdução à Hermenêutica Filosófica”*, afirma que Friedrich Schleiermacher foi influenciado por Ast e Woof; porém, sua hermenêutica se constitui como uma crítica aos seus mestres, que ainda viam a hermenêutica sob o viés filológico. Grondin observa que Schleiermacher concebe a hermenêutica propriamente como um modo de compreender que seria uma conversão do ato de falar que chega à consciência, antes de ter estado em um discurso. A partir desse dado, o discurso está assentado anteriormente sobre a base de um pensamento; assim, a compreensão tem a função de reconduzir à vontade de dizer que está presente na expressão.

Schleiermacher procura, então, o sentido do discurso do outro. A hermenêutica será, então, concebida pelo autor como uma arte da compreensão. Sua pretensão é sair do entendimento de que a

hermenêutica implica apenas regras para fazer uma boa interpretação. Tomando o sentido de arte como um saber-fazer, a hermenêutica, em sua visão, consiste em compreender bem aquilo que é expresso pela outra pessoa.

O pensamento, segundo Schleiermacher, não pode ser completo; assim, não há como expressar algo sem palavras. Por outro lado, seu entendimento parte da premissa de que todo enunciado teria uma dupla relação: a primeira com a linguagem geral e a segunda com o pensamento que origina o enunciado. Schmidt afirma que Schleiermacher entende que dizer e escrever têm como pressuposto essa linguagem particular. *“As palavras têm seu significado em relação com as outras palavras daquela linguagem. Não há apenas um significado para uma palavra que é representado por apenas um objeto”* (Schmidt, 2012, p. 23).

Schmidt traz uma diferenciação importante com relação à retórica e à hermenêutica. Enquanto a retórica trata da expressão do pensamento na linguagem, o caminho da hermenêutica está no sentido do pensamento por detrás de uma expressão. Palmer observa que a atitude de Schleiermacher é traçar uma hermenêutica geral. Isso não quer dizer que os textos de cada área não possuam sua particularidade; o que ele faz de peculiar é considerar que todo texto é expresso em uma língua. Consequentemente, a gramática é utilizada para dar sentido a uma frase. Neste caso, teria que existir uma ideia geral que interaja com a estrutura gramatical para que se possa formar um sentido do texto.

Schleiermacher, como já foi afirmado, assegura que a hermenêutica é concebida apenas como uma técnica de interpretação; porém, ele defenderá que ela está relacionada ao ser humano concreto e que este é atuante no processo de compreensão do diálogo. Por outro lado, também considera que a arte da exploração está fora da hermenêutica; assim, irá concebê-la como arte da apresentação. Desse modo, ela posteriormente tornar-se-á uma arte de reformulação retórica. Uma coisa é a operação de formulação e transformação do diálogo em discursos, e outra é compreender aquilo que foi dito.

Schleiermacher defende que a hermenêutica lida com este último aspecto. Esta distinção fundamental entre falar e compreender constitui a base para uma nova orientação em hermenêutica e abriu caminho a uma base sistemática para a hermenêutica na teoria da compreensão. Se a hermenêutica já não se dedica essencialmente a clarificar os vários problemas práticos na interpretação dos diferentes tipos de texto, então poderá tomar o ato de compreensão como o seu verdadeiro ponto de partida: em Schleiermacher, a hermenêutica transforma-se verdadeiramente numa “arte da compreensão” (Palmer, 1999, p. 93).

A partir desse entendimento, Schleiermacher irá pôr em prática a sua concepção de hermenêutica. Em sua perspectiva, o que se precisa pressupor na hermenêutica é a linguagem. Tendo como foco a linguagem, o filósofo alemão dividirá a hermenêutica em duas partes: a primeira é a interpretação gramatical e a segunda, a interpretação psicológica.

Com relação à interpretação gramatical, Schleiermacher observa que, de certa forma, a língua aparece como algo partilhável. Neste sentido, a interpretação a partir desse fundo diz respeito estritamente à linguagem. Já a interpretação psicológica está centrada precisamente na particularidade do autor. Por outro lado, o filósofo alemão entende que o uso da língua pode acarretar mudanças na própria língua, e o sujeito é impelido a imprimir nela a sua individualidade.

Schleiermacher afirma que uma das regras para compreender o texto é “*construir a partir do inteiro valor prévio da língua, comum ao escritor e ao leitor, e procurar somente neste a possibilidade de interpretação*” (2000, p. 70). O fato é que a língua constitui algo que os sujeitos compartilham e ninguém pode possuí-la por inteiro. Ele ainda concebe que a língua está dividida no tempo e no espaço, haja vista que no tempo se pode ser acrescida, composta ou assimilada no que lhe é próprio; no espaço, essa divisão se daria por dialetos e provincianismos.

A regra é, por isso, a principal, porque cada determinação e fixação do particular individual deve ser uma operação progressiva que a partir da interpretação do particular, determina por fim o sentido preciso do

singular através de toda a sua circunvizinhança. Isto, porém, só é possível quando os diversos usos dos mesmos elementos se relacionam entre si tal como as modificações da língua no conjunto. Isto é, quando todos os significados particulares podem ser tratados sob um esquema comum, assim como todas as variações e alterações da língua em geral apresentam um padrão. Isto vale para os elementos formais bem como para os materiais (Schleiermacher, 2000, p. 70-71).

A pretensão de Schleiermacher é reconstruir a experiência mental do autor do texto. Por meio de sua hermenêutica, é como se Schleiermacher quisesse compreender mais do que o autor disse, procurando, através do texto, encontrar o processo criativo do seu autor. Essa pretensão schleiermachiana parece um tanto reducionista, na medida em que visa compreender mais do que o próprio autor e, consequentemente, compreender o próprio autor. O texto seria, então, um acesso aberto aos atos mentais que nem o próprio autor teria domínio.

A forma que a hermenêutica assume com o filósofo alemão será de “reconstrução”. Assim, para não incorrer em incompreensão, é preciso que o leitor possa reconstruir o argumento do autor. Desse modo, o leitor se comportaria como um auditor que penetraria nas estruturas das frases e do pensamento. Esse tipo de abordagem desencadeará a fundamentação do círculo hermenêutico.

Podemos perceber, brevemente, que Schleiermacher tentou encontrar as leis e os princípios que governam a compreensão. Wilhelm Dilthey também seguirá o mesmo caminho schleiermacheriano, mas como fundamento para as ciências humanas e sociais. Agora, pretendemos abordar o giro hermenêutico-linguístico sob o ponto de vista de Dilthey.

4 A hermenêutica sob aspectos históricos de Wilhelm Dilthey

Jean Grondin (2008) afirma que a hermenêutica sob o aspecto schleiermacheriano tinha o caráter de uma disciplina filológica. Será com Wilhelm Dilthey que ela terá uma conotação metodológica: “*entendemos aqui por metodologia uma reflexão sobre os métodos constitutivos de um tipo de ciência*” (2008, p. 37). Ele percebe que a questão da justificação metodológica das ciências do espírito ainda não está presente na hermenêutica schleiermacheriana.

Diante dos avanços das ciências exatas, Immanuel Kant desferiu um golpe fatal contra a tradição metafísica e transforma a filosofia em uma metodologia das ciências exatas. Porém, a história e a filologia tiveram, nessa época, avanços consideráveis; sendo ciências, elas deviam se apoiar em métodos que fundamentassem seu rigor. É precisamente isso que Dilthey pretende realizar. Tendo como inspiração a *Crítica da razão pura*, Dilthey realizará uma crítica da razão histórica. A pretensão do filósofo seria proporcionar às ditas ciências do espírito uma fundamentação lógica, epistemológica e metodológica.

A tarefa à qual Dilthey se propõe não seria fácil, haja vista que ele travaria combates com o positivismo de Auguste Comte e de Stuart Mill. Segundo Grondin, esses dois autores afirmavam que não existiam métodos específicos nas ciências do espírito; assim, defendem que, para que as ciências do espírito tenham alguma validade, devem adotar os métodos das ciências exatas.

O filósofo alemão entende que a metodologia das ciências exatas não deve ser utilizada nas ciências humanas; afinal, os objetos das ciências humanas não são os mesmos que os das ciências exatas. O autor identifica que, naquela época, as ciências humanas ainda não possuíam o fator empírico que validasse suas conclusões. A defesa de um método próprio para as ciências do espírito fará com que Dilthey

afirme que a “compreensão” é esse método, pois servirá de oposição ao termo “explicação”, que é utilizado nas ciências da natureza.

O projeto de formular uma metodologia adequada as ciências que se centram na compreensão das expressões humanas — sociais e artísticas — e primeiramente encarado por Dilthey no contexto de uma necessidade de abandonar a perspectiva reducionista e mecanicista das ciências naturais, e de encontrar uma abordagem adequada a plenitude dos fenômenos. Por esse motivo, uma obra recente sobre a teoria literária de Dilthey designou-a de “abordagem fenomenológica”. Assim, a tarefa de encontrar base, para uma metodologia desse tipo foi vista como 1) um problema epistemológico, 2) uma questão de aprofundamento da nossa concepção da consciência histórica, e 3) uma necessidade de compreender expressões a partir “da própria vida”. Quando estes fatores forem compreendidos, será nítida a distinção entre a abordagem feita pelas “ciências humanas” (*Geisteswissenschaften*) e a das ciências naturais (Palmer, 1999, p. 107).

Ao explanar que existem distinções entre as ciências humanas e exatas, Dilthey afirma que a questão da compreensão do ser humano é caracterizada como uma recuperação da consciência da historicidade. No entanto, a sua proposta de obter um método para as ciências do espírito será apresentada como uma metodologia da compreensão. O que está por trás dessa proposta é a crítica às tendências do formalismo, do mecanicismo e da abstração da civilização tecnológica, que tendem a englobar o ser humano e sua interioridade em um modelo rígido.

Para Dilthey, a vida não pode ser compreendida sem a dinamicidade que ela possui, a saber, dois princípios básicos que regulam a vida: o sentimento e a vontade. Nesse sentido, as ciências humanas não apenas lidam com fatos e fenômenos que são externos ao ser humano, mas também com a sua experiência interna. O autor concebe, então, que a vida, em sua dinamicidade, não pode estar sujeita às regras rígidas e mecânicas do pensamento quantitativo. Nesses termos, o papel das ciências humanas não deve ser o de compreender a vida por meio de fatores exteriores à própria vida.

Segundo Palmer, Dilthey, em sua busca por distinguir as ciências humanas das ciências exatas, esclarece que “*os estudos humanos não lidam com fatos e fenômenos que silenciam o homem, mas com fatos e fenômenos que apenas são significativos pela luz que trazem aos processos internos do homem, à sua experiência interna*” (Palmer, 1999, p. 110). As ciências humanas teriam, de certa forma, algo que lhes é próprio; elas possibilitam a compreensão da experiência interna de alguém por meio de uma transferência mental.

O modo como Dilthey analisa a transposição mental assemelha-se à proposta de Schleiermacher de uma reconstrução da experiência do autor. Porém, o interesse de Dilthey não está especificamente na experiência singular do autor, mas em seu mundo. Assim, por exemplo, é possível, através da experiência do autor, chegar à ideia de beleza que existia no mundo do autor. Na visão de Dilthey, as ciências humanas podem utilizar os mesmos objetos de outras ciências; contudo, seu contexto de relações é totalmente diferente, pois inclui a experiência interna.

Sob o aspecto diltheyano, a compreensão caracteriza as ciências do espírito e a explicação, as ciências exatas. “*As ciências explicam a natureza; os estudos humanísticos compreendem a manifestação da vida*” (Palmer, 1999, p. 112). Assim, ao contrário das ciências da natureza, as humanidades são capazes de captar as entidades individuais, sem que haja um reducionismo científico, como observava Dilthey em sua época.

Dilthey define sua fórmula hermenêutica a partir da experiência, da expressão e da compreensão. Não que cada termo listado tenha o mesmo sentido; cada um possui um sentido distinto, dado pela filosofia da vida que o autor estabelece. Quanto à experiência, ela implica uma vivência mais geral, e o sentido não corresponde ao dado pelas ciências exatas, mas sim a um experimentar o próprio viver.

A vida e o viver implica uma relação peculiar das partes com o todo. Trata-se da relação de significado das partes para o todo. Isto se vê com a maior claridade na lembrança. Em todo nexo de vida em que nossa totalidade adota uma determinada atitude para si mesma ou para outros se cumpre o fato de que as partes têm significação para o todo. Estou contemplando uma paisagem, abarcando-a com a vista. Temos de excluir ante tudo o suposto de que não se trata de um nexo vital, senão de uma relação de mera apreensão. Por isso não é lícito denominar “imagem” à vivência do momento que aqui tem lugar em relação com a paisagem. Escolho a palavra “impressão”. No fundo não me dão mais que impressões. Nenhum eu separado delas nem tampouco algo do havia uma impressão. Este último o acrescento e o construo eu mesmo (Dilthey, 1986, p. 223).

Segundo Palmer, há duas palavras em alemão para o termo experiência: “Erfahrung”, que remete à experiência em geral, quando falamos de nossa experiência de vida, e “Erlebnis”, que tem o sentido de uma experiência vivida.

Uma experiência de amor romântico não se baseia em um só encontro, mas reúne eventos de vários tipos, tempos e lugares; no entanto, a unidade de sentido que possui enquanto ‘experiência’ eleva-os da corrente da vida e junta-os em uma unidade de sentido, ou seja, em uma experiência (Palmer, 1999, p. 114).

A experiência, para Dilthey, não possui em si a consciência; ela tampouco é um dado da consciência com o qual estaria confrontada o sujeito e o objeto. A experiência consistiria em algo anterior à separação entre sujeito e objeto. Essa separação, segundo Palmer, seria um modelo do pensamento reflexivo. Assim, o ato de experienciar não estará separado do perceber e do apreender; a Erlebnis coincidirá com a nossa experiência que vivemos imediatamente.

Dilthey fará uma análise descritiva dessa experiência, que é anterior ao pensamento reflexivo. É dessa análise que surgem as categorias de compreensão e hermenêutica. Palmer afirma que seria justamente esse campo pré-reflexivo da consciência que é demarcado pela fenomenologia de Edmund Husserl e Martin Heidegger. Isso ocorre

quando Dilthey procura, em seu projeto metodológico, tratar de uma íntima relação com a filosofia da vida. Ao fazer a separação *“entre o mero pensar e a vida (ou a experiência)”*, ele vai colocando fundamentos para a fenomenologia do século XX (Palmer, 1999, p. 115).

Segundo a perspectiva reflexiva de Dilthey, não há uma dissociação entre o que é percebido pela nossa consciência e o objeto da nossa experiência. Em outras palavras, o autor procura forjar uma unidade, não havendo uma separação. Assim, não há uma separação entre o que *“está-ali-para-mim”* e o que o eu experimenta, concebido como um *“ali-para-mim”*. Palmer ressalta que o filósofo alemão não está concebendo a experiência enquanto uma realidade simplesmente subjetiva; a experiência seria *“precisamente a experiência daquilo que está-para-mim antes de se tornar objetiva (e, conseqüentemente, uma separação do subjetivo)”* (Palmer, 1999, p. 115).

Dilthey, através dessa unidade *“primitiva”*, irá tentar construir categorias que contenham os elementos do sentido, do saber e da vontade que, necessariamente, surgirão conjuntamente com a experiência. Essas categorias são: o significado, o valor, a relação e a textura. Palmer pontua que o filósofo teve dificuldades na formulação dessas categorias; porém, sua seleção teve como objetivo adquirir um conhecimento que fosse válido objetivamente. Portanto, a experiência constitui algo anterior ao sujeito e ao objeto; ela será esse campo no qual o mundo e a nossa experiência dele se dão de maneira conjunta. Desse modo, não há como separar nossas sensações e sentimentos do contexto geral, sendo a experiência encarada como algo não estático.

Na acepção diltheyana, o significado é compreendido como aquilo que se espera do futuro e que tem uma dependência material do passado. No âmbito da experiência, o passado e o futuro constituem uma unidade formal como caráter presente da experiência. Assim, é nesse contexto temporal que a percepção é interpretada. Para Dilthey, a temporalidade da experiência não constitui algo dado pela consciência reflexiva; ela já nos é dada na própria experiência.

E o que acontece agora quando a experiência se torna o objeto de minha reflexão? Eu fico acordado à noite, preocupo-me com a possibilidade de completar o trabalho que comecei na minha idade, considero o que deve ser feito. Nesta experiência há um contexto estrutural de consciência: uma apreensão objetiva forma sua base, sobre a qual repousa uma declaração como preocupação e sofrimento sobre o fato objetivamente apreendido, como esforço para ir além. E tudo isso está lá para mim neste contexto estrutural. Trago o estado à consciência distintiva. Eu retiro o que está estruturalmente relacionado, isoloo. Tudo o que eu isolei assim está contido na própria experiência e, portanto, só é elucidado. Agora, no entanto, minha percepção da experiência em si é atraída, com base nos momentos nela contidos, para experiências que ao longo da vida, mesmo que separadas por longos períodos de tempo, estavam estruturalmente ligadas a tais momentos; conheço meus trabalhos através de uma reminiscência anterior, com a qual os processos com os quais esses trabalhos surgiram estão relacionados na longa distância do passado (Dilthey, 1965, p. 139-140).

A insistência do filósofo alemão, como expõe Palmer, seria a defesa de que o *“fato tem um significado essencial para todo o estudo da realidade humana”* (Palmer, 1999, p. 117). Assim, a experiência para Dilthey é caracterizada como algo intrinsecamente temporal, sendo que a compreensão da experiência também deve ser dada a partir de categorias do pensamento de modos temporais.

Dilthey, ao insistir na temporalidade da experiência, pretende afirmar a historicidade da existência humana no mundo. A historicidade, para o filósofo, indica que compreendemos o presente a partir do horizonte do passado e do futuro, não correspondendo a um esforço consciente de nossa parte. Assim, a pretensão do autor é tornar explícita essa historicidade, o que irá caracterizar como uma questão hermenêutica, não podendo a historicidade da experiência humana ficar reduzida às categorias científicas das ciências da natureza.

O filósofo alemão utiliza o termo *“Ausdruck”*, que implica em expressão e não deve ser associado às teorias da arte, como afirma Palmer, pois essas teorias estariam sob a estrutura sujeito-objeto. Justifica-se que:

[...] *por exemplo, ligamos quase automaticamente o termo ‘expressão’ a ‘sentimento’; ‘exprimimos’ os nossos sentimentos e uma teoria da expressão em arte encara geralmente a obra como uma representação simbólica de sentimentos* (Palmer, 1999, p. 117-118).

O sentido que Dilthey utiliza para “Ausdruck” corresponde a uma “expressão de vida”. Isso quer dizer que esse termo pode simplesmente remeter a uma lei, à linguagem ou mesmo a uma forma social, como afirma Palmer: *“a qualquer coisa que espelhe a marca da vida interior do homem”* (Palmer, 1999, p. 118). De modo que a expressão que o autor traz à tona não é necessariamente um sentimento que seja expressado em uma obra de arte.

Por outro lado, parece ser a expressão menos inadequada, em comparação com as que temos que escolher. Expressa de maneira muito imperfeita o objeto deste estudo. Pois nele separa os fatos da vida espiritual da unidade psicofísica da vida que é a natureza humana. Uma teoria que pretende descobrir e analisar os fatos histórico-sociais não pode desconsiderar esta totalidade da natureza humana e se limitar ao espiritual. Mas a expressão participa neste defeito com todas aquelas que têm sido empregadas: ciência da sociedade (sociologia), ciências morais, históricas, da cultura: todas estas denominações padecem do mesmo defeito, o de serem muito estreitas ao objeto que tratam de assinalar. E o nome escolhido por nós tem, pelo menos, a vantagem de delinear adequadamente o círculo de fatos centrais a partir do qual se tem verificado a realidade da visão da unidade destas ciências, se os tem fixado seu âmbito e se as tem demarcado, se bem imperfeitamente, com respeito às ciências da natureza (Dilthey, 2015, p. 42).

O autor assinala que as ciências humanas não devem ficar restritas apenas ao aspecto de um método; ele assevera que a hermenêutica tem a capacidade de tratar do âmbito mais geral e de uma certa unidade. Palmer observa que “Ausdruck” poderia ter o sentido de objetificação da mente. Ao colocar esse sentido, isso corresponderia à ideia de que a compreensão estaria centrada em uma expressão fixa da experiência vivida. Palmer observa que, ao seguir esse caminho,

Dilthey pretendia não se apoiar na introspecção, pois não a via como uma base segura para os estudos humanos.

O sentido, para Dilthey, não deve ser encarado como algo subjetivo, pois não é uma projeção feita pelo pensamento, mas uma percepção da relação que ocorre entre o nexos anterior à separação sujeito-objeto, que é realizada pelo pensamento. A compreensão do sentido implicará uma entrada na relação do real com as formas do “espírito objetificado” que estão ao nosso redor. *“É uma questão de interação da pessoa individual e do Geist objetivo, num círculo hermenêutico que pressupõe a atuação conjunta de ambos: significado e o nome dado às diferentes espécies de relações dessa interação”* (Plamer, 1999, p. 126).

O modo como Dilthey concebe a hermenêutica de forma circular não pressupõe um ponto fixo como ponto de partida. Considerando as partes como um todo, a compreensão, ao ser iniciada por meio de uma parte, já leva em consideração o todo. Segundo Palmer, não há compreensão “sem pressupostos”; o ato de compreender deve levar em conta o contexto ou horizonte do intérprete em relação ao horizonte do texto. Tendo abordado a questão da hermenêutica diltheyana, agora fazemos a abordagem a respeito da hermenêutica heideggeriana.

5 A hermenêutica fenomenológica de Martin Heidegger

A maneira como Heidegger descreve o fenômeno revela que o modo como as coisas se revelam deve ser tomado não como algo aparente, que necessite de interpretação, no sentido de parecerem outra coisa. Esse fenômeno mostra não uma coisa aparente, mas o tornar aparente daquilo que as coisas são em sua manifestação. Esse mostrar-se das coisas se dá a partir delas mesmas e de diversos modos, na medida em que os entes são acessados.

O modo como os entes aparecem, segundo Heidegger, é um indício. Esse indício aponta para algo que está encoberto. O mostrar-se implicaria em um aparecimento; esse aparecimento corresponderia a

algo que se mostra sem que ele mesmo seja um aparecimento. Para o filósofo alemão, o fenômeno, constituindo um mostrar-se em si mesmo, implica que algo vem de encontro.

Para designar o sentido de fenomenologia, Heidegger ainda recorre ao termo “*logos*”. Tendo um sentido polissêmico, o autor procura o significado fundamental e o concebe como discurso. A significação do *logos* enquanto discurso, para Heidegger, foi encoberta pelas interpretações adotadas ao longo da história, sendo traduzida por “*razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação*” (Heidegger, 2012, p. 113).

Heidegger define o *logos* como o que se manifesta sobre aquilo que se discorre no discurso. Na perspectiva heideggeriana, o discurso faz ver “a partir daquilo que se discorre”. No discurso propriamente dito, é extraído aquilo do que se discorre. Assim, a comunicação através do discurso, para o autor, consiste em tornar manifesto o que se discorre. A função do *logos* seria, então, um *fazer-ver-que-mostra*.

Esse discorrer (o fazer ver) que Heidegger assimila no dito do discurso terá o caráter do falar; o falar como proferição vocal faz ver algo que antes estava encoberto. O sentido dado por Heidegger ao *logos* remete ao sentido do fenômeno como mostração. Assim, o discorrer consiste em “*ver algo em seu ser junto com algo, fazer ver algo como algo*” (Heidegger, 2012, p. 115).

Essa função do *logos* é trazer a coisa à luz. Esse trazer não implica um sentido que a mente projeta sobre o ente, mas o próprio ente que se manifesta. O modo como procede a fenomenologia faz com que a própria coisa se mostre e não ao contrário, ou seja, não se deve forçar a coisa a se mostrar. Palmer assevera que o *logos* (o falar) não corresponde a um poder que a linguagem confere àquele que dela se utiliza; é a linguagem que dá o poder para que o indivíduo possa, através dela, captar o que é discorrido por meio da própria linguagem. Portanto, a linguagem consiste em um meio para que as coisas venham a se revelar. Heidegger faz uma inversão do sentido antes dado: o sujeito era

quem indicava o que eram as coisas; agora, as coisas é que nos revelam o que elas são.

A ontologia fundamental de Heidegger deve passar pela fenomenologia, pois a fenomenologia, enquanto processo de compreensão e interpretação de como as coisas aparecem, torna possível visualizar as estruturas pelas quais as coisas se manifestam. A ontologia, por sua vez, deve realizar o processo de *“descobrir o modo e a orientação da existência humana; deve tornar visível a estrutura invisível do ser-no-mundo”* (Palmer, 1999, p. 134). A ontologia heideggeriana, como modo de interpretação, constitui uma hermenêutica da existência na medida em que é uma fenomenologia do ser.

A hermenêutica heideggeriana se diferencia da schleiermacheriana na medida em que não procura um fundamento nas condições comuns do diálogo. Por sua vez, Dilthey entendia que a compreensão consistiria em um dos poderes do ser humano; com esse poder, era possível *“a vida encontrar a vida”*. Heidegger concebe a hermenêutica como uma possibilidade ontológica de compreender e interpretar, de revelar o ser das coisas e as potencialidades do ser do *Dasein*. Desse modo, a hermenêutica em Heidegger terá o sentido de uma ontologia da compreensão e da interpretação do ser.

Richard Palmer observa que a compreensão possui outro sentido em Heidegger, enquanto em Schleiermacher a compreensão consiste na *“identidade das realidades internas, de modo que, ao compreendermos, vibrávamos em uníssono com o que falava”* (Palmer, 1999, p. 135). Já Dilthey concebia a compreensão como a captura de um texto ou pintura; essa captura não era apenas um mero dado, mas uma expressão das realidades internas e da própria vida. *“Para Heidegger, a compreensão é o poder de captar as possibilidades que cada um tem de ser, no contexto do mundo vital em que cada um de nós existe”* (Palmer, 1999, p. 135).

A virada heideggeriana em relação à concepção hermenêutica antecessora coloca a compreensão de que não há uma entidade no mundo, mas sim as possibilidades em que as estruturas do ser tornam

possível a compreensão. O que Heidegger faz é reduzir o sentido e a compreensão ao ser; a demonstração dos entes não depende de si mesmos, mas do ser, e a linguagem possibilita esse aparecer do ser dos entes. Em relação à proposta da hermenêutica diltheyana, Heidegger concebe a compreensão não apenas pelo teor histórico, mas também ontológico, não separando a compreensão das nossas disposições.

A compreensão e a interpretação dentro da fenomenologia hermenêutica heideggeriana estão associadas ao que o autor considera como mundo. O mundo heideggeriano não corresponde a esse mundo ao qual se refere um biólogo ou mesmo um geógrafo, como natureza ou meio ambiente; o mundo seria mais especificamente uma referencialidade subjetiva ao nosso mundo interno, ou seja, as estruturas internas do ser, a liberdade, a historicidade e as circunstâncias.

O mundo heideggeriano não corresponde a um mundo contemplativo; ele é o mundo que circunda e possui intercâmbio com as dimensões da vida, da ação prática e do fabricar. Para Heidegger, o nosso contato com o que nos cerca não corresponde a um caráter cognoscível, mas sim ao lidar e ao manusear as coisas; é na sua serventia que os entes se mostram.

Em geral, o utilizável não é de imediato apreendido teoricamente, nem é tema visto-ao-redor pelo ver-ao-redor. O imediatamente peculiar ao utilizável é o como que retraimento em sua utilizabilidade, a fim de ser precisa e propriamente utilizável. Aquilo junto a que o trato cotidiano se detém não são os instrumentos-para-obrar, as ferramentas elas mesmas, mas a obra, o que deve ser produzido em cada caso, aquilo de que há primariamente ocupação e, por conseguinte, é também utilizável. A obra sustenta a totalidade-de-remissão em cujo interior o instrumento vem-de-encontro. A obra a-ser-produzida como o para-quê do martelo, plaina, agulha tem, por seu lado, o modo-de-ser do instrumento. O sapato a ser produzido é para ser calçado (instrumento de calçar), o relógio pronto é para ver-o-tempo (Heidegger, 2012, p. 215).

A maneira como as coisas surgem proporciona uma interpretação; o caráter hermenêutico está associado ao fato de como o ser das coisas se desvelam. O desvelar delas não está imbricado a um olhar analítico, mas ao contexto em que estão inseridas. Neste sentido, a compreensão de uma coisa está em tê-la à mão, na sua serventia. Compreendemos um dado objeto na medida em que o utilizamos para produzir algo.

Ao realizar esse movimento em que as coisas se desvelam e mostram o seu ser a partir de sua serventia, Heidegger aponta para a existência de um mundo que não percebemos; porém, esse mundo está à nossa volta. O mundo concebido por Heidegger consiste em um campo em que as estruturas do ser dão forma à nossa compreensão. O mundo consiste no campo hermenêutico no qual o ser irá se tematizar em linguagem, traduzindo-se em significação, compreensão e interpretação.

A compreensão atua numa fabricação de relações (*Bewandnisganzheit*). Heidegger inventou o termo “significação” (*Bedeutsamkeit*) para designar a base ontológica que permite compreender essa fabricação de relações. Como tal, forneceu as palavras a possibilidade ontológica de terem um significado pleno de sentido; e a base da linguagem. Com isto Heidegger prova que a significação é algo mais fundo do que o sistema lógico da linguagem, funda-se sobre algo anterior a linguagem — e que se insere no mundo — a totalidade relacional. Por muito que as palavras possam moldar ou produzir sentido, apontam sempre mais além do que o seu próprio sistema, para uma significação que já reside na totalidade relacional do mundo. A significação, portanto, não é algo que o homem dê a um objeto; e aquilo que um objeto dá ao homem, fornecendo-lhe a possibilidade ontológica das palavras e da linguagem (Palmer, 1999, p. 138-139).

Sob a perspectiva heideggeriana, a compreensão não pode estar fora de um contexto. Por outro lado, a interpretação tem o caráter de explicitar a própria compreensão. Portanto, o ser humano, em seu ato interpretativo, não irá produzir um valor para os objetos; os próprios

objetos surgem com aquilo que torna possível desvelá-los. É no manuseio da coisa que a compreensão se torna possível.

Segundo Heidegger, dizer corresponde a mostrar; assim, a essência da linguagem está em desvelar o que permaneceria escondido. O pensamento, para o autor, não consiste em algo humano, mas em um evento linguístico em que o ser se deixa desvelar. Essa mudança de ênfase faz com que a questão da compreensão, da hermenêutica, mude significativamente, pois a hermenêutica não seria tão somente um amontoado de regras que visam à análise e explicação do texto. O texto passa a ser encarado como um evento linguístico onde o ser se revela.

6 A hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer

A preocupação de Gadamer não está voltada para a elaboração de uma metodologia ou mesmo para a formulação de princípios interpretativos; antes, procura esclarecer em que consiste a compreensão. Essa falta de preocupação não quer dizer que o autor não considere importantes a formulação desses princípios. Gadamer se questiona sobre como é possível o fenômeno da compreensão.

Como é possível conhecimento? Essa é uma questão que já precede a todo comportamento compreensivo da subjetividade e também ao comportamento metodológico das ciências da compreensão, a suas normas e regras. A analítica temporal da existência (*Dasein*) humana, que Heidegger desenvolveu, penso eu, mostrou de maneira convincente que a compreensão não é um modo de ser, entre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria pré-sença (*Dasein*). O conceito “hermenêutica” foi empregado, aqui, nesse sentido. Ele designa a mobilidade fundamental da pré-sença, a qual perfaz sua finitude e historicidade, e a partir daí abrange o todo de sua experiência de mundo. Que o movimento da compreensão seja abrangente e universal, não é uma arbitrariedade ou uma extrapolação construtiva de um aspecto unilateral, mas está, antes, na natureza da própria coisa (Gadamer, 1999, p. 16).

A questão da universalidade, para Palmer, cria um aspecto limitante. Contudo, na visão de Gadamer, ao utilizar a obra de arte, esclarece que a ação da compreensão “*transcende qualquer horizonte subjetivo da interpretação, tanto do artista quanto daquele que percepção a obra de arte*” (Palmer, 1999, p. 168).

Palmer argumenta que a hermenêutica gadameriana está mais próxima de uma dialética socrática. A verdade não seria possível a partir de uma equação, mas sim dialeticamente. O método seria incapaz de revelar uma nova verdade; o método orienta como o tema deve ser investigado. Neste caso, ele manipula como algo deve se mostrar; em comparação à dialética, o tema é quem suscita ao sujeito uma resposta. Desse modo, não é mais o sujeito que interroga a coisa, mas sim a própria coisa que interroga, e o sujeito passa a ser questionado.

A hermenêutica gadameriana se fundamenta “*no ser, na linguisticidade do ser humano no mundo e no caráter ontológico do acontecimento linguístico*” (Palmer, 1999, p. 170). Considerando as influências de Heidegger, Gadamer procura, através da dialética, revelar o ser ou a coisa que está à nossa vista.

Ao herdar temas que já estão em *Ser e Tempo*, como a história, o pensamento, a experiência humana e a linguagem, Gadamer desenvolverá, assim, seu pensamento filosófico. Em relação à filosofia concebida desde Descartes, o filósofo alemão entende que a subjetivação do conhecimento também afetará a estética; daí a sua crítica ao que se chama de “consciência estética”.

A consciência estética é fruto do pensamento subjetivista. O sujeito que contempla a obra de arte não teria uma consciência preenchida, mas vazia, recebendo todas as percepções que a obra oferece e gozando da imediata que ela pode garantir. Por sua vez, essa experiência estética não está ligada a nada; é algo separado de tudo e não possui relação alguma com a autocompreensão do sujeito.

A consequência desse modo de pensar ocasiona, em primeiro lugar, a impossibilidade de avaliar a arte a não ser pela satisfação. Por

outro lado, a arte não possuiria conteúdo; afinal, ela não é vista como conhecimento. Assim, quando são feitas algumas distinções entre a forma e o conteúdo da arte, em que o prazer estético é associado à forma, a arte não teria uma função no mundo e, muito menos, o artista teria uma função no meio social.

O encontro com a obra de arte não possui a função de ficarmos contemplando-a de forma sensual em relação às suas formas. A obra deve ser vista como aquela que abre um mundo; ela não deve ser encaixada como algo fora de nossa vivência. Esse encontro, então, possibilita que não adentremos em um mundo que desconhecemos. O encontro não nos separa de nós mesmos ou da própria obra.

Quando tomamos para nós a unidade e a personalidade do outro enquanto mundo, realizamos a nossa autocompreensão; quando compreendemos uma grande obra de arte, trazemos para a cena aquilo que experimentamos e aquilo que somos (Palmer, 1999, p. 172).

Para Gadamer, a obra de arte não apresenta o que era, mas o que é; ela perdura uma verdade, e a sua autonomia implica um compartilhamento do conhecimento. Ela não está isolada; aparece como mediadora. Na perspectiva gadameriana, não podemos fazer uma separação entre o elemento estético e os outros elementos da interpretação, sendo inadequada a separação entre forma e conteúdo. Para o autor, a forma e o conteúdo não são essenciais, mas a significação da coisa que a obra mediatiza o mundo em uma forma.

A separação do conteúdo constituiria algo artificial, segundo Gadamer: “à dupla diferenciação da obra poética e de sua matéria e da obra poética e a encenação, corresponde a uma dupla indiferenciação tida como a unidade da verdade, que se reconhece no jogo da arte” (Gadamer, 1999, p. 196-197).

Contra a perspectiva de quem concebe a arte apenas como um objeto decorativo, o filósofo alemão considerará a arte tendo um lugar e um tempo, portanto, a arte é concebida conjuntamente com a história.

Neste sentido, o esforço residirá na tentativa de separar a obra do sujeito, só a partir daí que é possível conceber a obra de arte tendo um como e um que, possuindo um lugar e uma temporalidade.

O modo de ser da obra de arte será encarado como uma espécie de jogo, não que o artista agora seja uma criança crescida que brinca e possua uma sensibilidade a ponto de estar brincando com as formas e, ao manipulá-las, estaria em um estado de gosto. Gadamer não entenderá a função do artista nesses moldes; a arte não seria uma atividade que o sujeito utiliza para se libertar e brincar. Para o autor, o jogo terá o caráter de ser da obra de arte; sua intenção é desassociar o jogo como apenas atividade do sujeito.

O jogo, por si só, é apenas um jogo, uma brincadeira. Contudo, na medida em que é jogado, possui sua própria estrutura e regras, que são independentes dos sujeitos que jogam. Sua estrutura e regras não dependem das subjetividades dos sujeitos envolvidos. *“Todo mundo passa apenas a se perguntar o que vem a ser isso, o que é que isso ‘quer dizer’. Os jogadores (atores) (ou o dramaturgo) não mais existem, mas tão-somente o que é jogado (representado) por eles”* (Gadamer, 1999, p. 189).

Ao adentrar em um jogo, temos a intenção de nos divertirmos, salvo o caso contado por Dostoievski em *“O Jogador”*: *“Pois o jogo tem uma natureza própria, independente da consciência daqueles que jogam. O jogo encontra-se também lá, sim, propriamente lá onde nenhum ser-para-si da subjetividade limita o horizonte temático e onde não existem sujeitos que se comportam ludicamente”* (Gadamer, 1999, p. 176). Desse modo, o jogo tem o seu próprio espírito.

Gadamer entende que as peças de um jogo fazem com que os jogadores tenham uma experiência de atuação, além de fazer com que eles captem o espírito do jogo. A peça transmite uma realidade que é dominante, do que é pretendido através dela, de uma realidade capturada em uma forma. É, então, no evento do jogo que se comunica sua finalidade. A obra, por sua vez, mostra aquilo que pretende: mostrar as coisas como realmente são, a verdade do ser. Desse modo, a obra de

arte será concebida como “*uma apresentação, transformada em imagem de uma verdade do ser enquanto evento*” (Palmer, 1999, p. 178).

Ao considerar a obra como estática, o filósofo alemão concebe a estética fora do campo subjetivista, demonstrando, dessa forma, que existe uma estrutura além do esquema sujeito-objeto. A obra de arte é utilizada como ponto de partida para afirmar que a “consciência estética” não deriva do artista, mas é uma construção reflexiva que possui uma base em uma metafísica subjetiva.

O que está em questão é que a obra de arte, da mesma forma que o jogo, possui sua natureza independente do artista. O que perdura ao longo do tempo é a própria obra e não a subjetividade de quem teve a experiência. Esse ponto orienta Gadamer a fundamentar, segundo Palmer, sua hermenêutica a partir de um campo dialético e ontológico. A obra, para Gadamer, depois de criada, tem independência própria; ela não depende do autor.

O autor fará críticas consideráveis sobre como entendemos a história, seu ponto de partida em relação à consciência histórica, a partir da análise heideggeriana “*da estrutura prévia da compreensão e da historicidade intrínseca da existência humana*” (Palmer, 1999, p. 180). Como já vimos anteriormente, Heidegger afirma que a compreensão de um texto não ocorre com uma consciência vazia.

A crítica de Heidegger e Gadamer refere-se à consciência histórica do século XIX, que almejava entrar no mundo histórico, dando conta dele por vias objetivistas. Gadamer compreenderá que a história não pode abandonar a experiência da vida de cada pessoa; portanto, não há uma separação entre essa compreensão histórica e a própria vida.

Dilthey procurou, através das manifestações da vida, implementar uma objetificação. Para ele, essas manifestações chegam a um conhecimento objetivo. Mesmo fazendo críticas às ciências da natureza, ele estabelece seu projeto a partir do campo histórico objetivista. Assim, o que Dilthey faz é colocar o pensamento objetivista acima da própria

história. A crítica gadameriana implica que esse homem histórico não deve ser colocado acima da relatividade da história.

Heidegger sugere que o objetivismo acaba por proporcionar o desaparecimento do mundo da vida. Isso ocorre quando tentamos capturar esse mundo através do método. O método não revela o mundo vital e, consequentemente, o mundo objetivo compreende uma estrutura que está no interior do mundo vital. Heidegger, então, propõe, pela hermenêutica da facticidade, um caminho pelo qual o sujeito não é dono do mundo, mas aquele que pertence ao mundo. Esse pertencimento ao mundo acontece pelo método da compreensão.

Esta interpretação da compreensão e ontológica, descrevendo o processo do ser. Heidegger tomou esta concepção como o seu ponto de partida para uma análise do ser que iria começar com a facticidade do mundo da vida, e especificamente com a facticidade da existência humana. A sua análise mostrou que a existência é um “projeto já lançado” — orientado para o passado ao “estar lançado” no tempo e no mundo de uma certa maneira, e orientado para o futuro, alcançando no “ainda não”, a captação das possibilidades ainda não realizadas. Um dos significados disto é que, dado que esta descrição da compreensão no Dasein é universal, tem que se aplicar ao processo de compreensão em todas as ciências (Palmer, 1999, p. 184).

Palmer observa que Gadamer utiliza três tipos de tipologia da relação Eu-Tu. A primeira situa “o tu como objeto de um determinado campo”, a segunda apresenta “o tu como projeção reflexiva” e a terceira “o tu como fala da tradição.” Somente a terceira é que o filósofo alemão levará em conta para afirmar uma consciência histórica.

Gadamer não considera a primeira relação Eu-Tu, pois a pessoa é colocada como objeto; ela simplesmente serve como meio para se atingir um determinado objetivo. A segunda relação Eu-Tu concebe o Tu como pessoa concreta; contudo, esse Tu permanece prisioneiro da reflexividade do Eu. A alteridade desse outro é conhecida de modo particular e não universal. Isso tem outra consequência: *“ao pretender conhecer o outro em todo o seu condicionalismo, ao pretender ser objetivo, aquele*

que conhece pretende realmente dominar” (Palmer, 1999, p. 195). A terceira relação Eu-Tu, então, corresponderia a uma verdadeira abertura ao Tu. Nessa relação, não haveria uma objetificação por parte do Eu; o que há é uma escuta por parte desse Eu que pretende ser modificado pelo outro.

Gadamer, em *Verdade e Método*, ao falar da dialética hegeliana, reconhece que a mesma tem seus acertos. Contudo, ele observa que o caminho da experiência da consciência recai sobre si, e já não há nada fora de si. A acusação de Gadamer contra Hegel é que a experiência se consome em ciência, o que corresponde a uma certeza de si mesmo no saber. Assim, a dialética hegeliana culminará em uma superação da experiência; isso implica dizer que há uma assimilação entre a identidade da consciência e o objeto.

Segundo Gadamer, o modo como Hegel considera a experiência não pode ser levado em conta em vista de uma consciência hermenêutica, haja vista que a experiência é pensada como já superada. Desse modo, a experiência nunca é uma ciência; estabelece-se, então, uma oposição em relação ao saber teórico. “*A dialética da experiência tem sua própria consumação não num saber concludente, mas nessa abertura à experiência que é posta em funcionamento pela própria experiência*” (Gadamer, 1999, p. 525).

Ao colocar a experiência sob outro aspecto, parece-nos que Gadamer tenta fazer um resgate da experiência, no sentido de que ela remete a um todo. A experiência não é algo particular na visão gadameriana; isso quer dizer que a experiência agora tem um sentido geral, senão universal. Ela corresponde a algo que faz parte da essência histórica do ser humano. Nitidamente, Gadamer não esconde que a experiência que cada um poderá ter carrega certo caráter doloroso. Por meio de Francis Bacon, ele entende que existe um caráter negativo da experiência, sendo que o ser histórico do homem contém uma negatividade fundamental, aparecendo na relação entre a experiência e a penetração do espírito.

A penetração do espírito não implicaria um conhecimento do estado das coisas, mas sim um retorno a algo do qual estávamos presos por um tipo de cegueira. Desse modo, é imprescindível realizar um momento de autoconhecimento que é necessário para uma experiência autêntica. Para Gadamer, a penetração do espírito consiste em algo a que se chega e em uma determinação do próprio ser humano enquanto ser perspicaz e compreensivo.

O filósofo alemão considera que quem deu o melhor relato acerca da essência da experiência foi Esquilo, ao afirmar que aprendemos pelo sofrimento: *“esta fórmula não significa somente que nos tornamos inteligentes através do dano e que somente no engano e na decepção chegamos a conhecer mais adequadamente as coisas”* (Gadamer, 1999, p. 526). Aprender pelo sofrer consiste na percepção que o homem tem de seus limites, na compreensão de que existe uma barreira que nos separa do divino.

Essa experiência a qual o autor se refere é a da finitude; assim, o ser humano reconhece que não é senhor do tempo nem do futuro. Portanto, segundo Gadamer, o homem experimentado é aquele que conhece os limites de toda previsão e a insegurança de todo plano. Neste sentido, *“a verdadeira experiência é aquela na qual o homem se torna consciente de sua finitude”*. É nessa experiência que o ser humano tem consciência de que não pode simplesmente dar marcha à ré, que há tempo para tudo e que tudo retorna. *“Como autêntica forma de experiência terá que refletir a estrutura geral da experiência. Assim, teremos de buscar na experiência hermenêutica os momentos que antes tínhamos distinguido na análise da experiência”* (Gadamer, 1999, p. 527-528).

A questão da experiência hermenêutica está relacionada à tradição, e Gadamer a considera como linguagem, fazendo referência a um “tu”; ela fala por si mesma. O “tu” não é propriamente um objeto, porém, tem um comportamento semelhante. O autor observa que a tradição do “tu” não tem o texto como uma manifestação vital do “tu”, mas corresponde mais a uma orientação de sentido.

O “tu” para Gadamer não seria um objeto; por isso, a experiência deveria ser mais específica. O objeto da experiência é postulado como pessoa: *“esta experiência é um fenômeno moral, e o é também o saber adquirido nessa experiência, a compreensão do outro”* (Gadamer, 1999, p. 528). Além disso, o autor procura fazer uma distinção entre a experiência do “tu” e a experiência hermenêutica.

Quando observamos o comportamento das outras pessoas, segundo o autor, são destacados alguns elementos típicos, que ele chama de conhecimento das pessoas; essa é a experiência do tu. O que Gadamer realiza é simplesmente associar a relação eu-tu à herança da tradição. Nessa herança, não é propriamente o outro que interpela o leitor, mas sim o texto. Portanto, o texto se comporta como um sujeito com pleno direito, sendo mais do que um objeto.

Mesmo defendendo que Gadamer tem como centralidade o outro, como pretende Jean Grondin, esse outro não é uma centralidade propriamente dita, no sentido de que ele é, de fato, linguagem e é ele que nos fornece a linguagem. Nos parece que esse lugar de privilégio provém de algum lugar; nossa suspeita seria do ser heideggeriano. Mas prossigamos com nossa empreitada.

Grondin observa que a história efetual corresponde a um princípio dentro do pensamento de Gadamer. Essa história efetual refere-se ao estudo das interpretações que são produzidas em uma época, ou seja, a história de sua recepção. Assim, uma obra em determinado tempo desperta interpretações distintas. Em um primeiro nível, a história efetual deve tornar-se consciente da própria situação hermenêutica com a finalidade de controlá-la; isso corresponde a uma interpretação da própria pré-compreensão.

Ao definir a história efetual como princípio, segundo Grondin, Gadamer pretende *“reconquistar o fenômeno hermenêutico básico, que tinha sido perdido nos desvios metodológicos do século XIX”* (Grondin, 1999, p. 192). Ele, então, inicia essa reconquista pelo problema da aplicação; a hermenêutica, em sua visão, ainda era vista como algo secundário. É

somente a partir da indicação heideggeriana que a aplicação da compreensão hermenêutica perderá o caráter secundário.

Ele segue a intuição de Heidegger, segundo a qual compreender é sempre um compreender-se, incluindo um encontro consigo mesmo. Compreender significa, então, o mesmo que aplicar um sentido à nossa situação, aos nossos questionamentos. Não existe, primeiro, uma pura e objetiva compreensão de sentido, que, ao depois, na aplicação aos nossos questionamentos, adquirisse especial significado. Nós já nos levamos conosco para dentro de cada compreensão, e isso de tal modo, que, para Gadamer, compreensão e aplicação coincidem. Isso pode ser muito bem visualizado no exemplo negativo de não-compreensão. Se não conseguimos entender um texto, isso resulta do fato de ele não nos dizer nada, ou não ter nada a nos dizer (Grondin, 1999, p. 193).

A compreensão consiste, então, em uma produção e não em uma reprodução; afinal, ela acontece de modo diverso de indivíduo para indivíduo em épocas distintas, bem como é determinada pela situação histórico-efetual individual. Portanto, para Gadamer, não se entende melhor que o autor, mas de maneira diversa. A aplicação da interpretação hermenêutica não acontece conscientemente; ela está à mercê da própria história efetual. A compreensão do texto consiste em uma tradução para a nossa situação presente, *“escutando nele uma resposta discursiva para os questionamentos da nossa era”* (Grondin, 1999, p. 194).

Quando Gadamer concebe a compreensão como um inserir-se na tradição, ele simplesmente está seguindo a orientação de Heidegger, deslocando o sujeito como senhor do que lhe é revelado. Por outro lado, a história efetual é entendida como mais do que uma subjetividade; ela seria equiparada a uma substância. Nesse sentido, pertencemos à história, do que ela propriamente nos pertenceria. Assim, somos dependentes da história.

Essa abertura ao outro que Gadamer afirma está associada ao que ele entende por tradição. Assim, tal abertura é condicionada por

uma totalidade, e a compreensão também se dá por meio dela. A proposta gadameriana parece não escapar das hordas do ser; o outro, mesmo sendo colocado como aquele que possui alteridade, está condicionado à tradição. Ao colocar a compreensão a partir, por meio e na tradição, o que Gadamer realiza é uma totalização. A reciprocidade que é proposta implica estar dentro dessa tradição, mas não haveria nada fora dessa totalidade?

O outro apontado por Gadamer não é um ponto de partida, dependente da tradição para falar ou expressar algo; isso se assemelha bastante ao ser heideggeriano. Quando o autor fala da fusão de horizontes entre a visão do autor e a visão do leitor, essa fusão acontece dentro da tradição. O eu e o outro são englobados, dependentes dela; aí está o seu caráter totalizante. Não há como escapar: afirmar que há uma alteridade do outro a partir do que Gadamer concebe é fazer um escamoteamento, dissimular a verdadeira alteridade. O outro, em sua radicalidade, não pode ser compreendido. Essa reciprocidade alardeada pelo autor implica um reconhecimento, reconhecimento esse que neutraliza o outro. Ele só pode dizer através da tradição; a sua novidade não lhe pertence, é-lhe dada.

Considerando que tudo seja englobado por essa tradição suscitada por Gadamer, não há nessa totalização um esquecimento de algo anterior? Por meio do dizer que Lévinas insere dentro da filosofia ocidental, a hermenêutica universal gadameriana, por que não uma hermenêutica ontológica, esquece-se da eticidade do outro em sua radicalidade primeira. Antes de ele possuir ou ser parte da tradição, antes da própria tradição, como bem afirma nosso autor, antes da ontologia vem a ética. Pondera-se aqui que a ética levinasiana não constitui a formalidade das éticas, que já são ontologias; sua ética é questionamento.

7 O giro linguístico-hermenêutico de Emmanuel Lévinas

Para compreendermos o giro linguístico que Lévinas empreende, primeiro é fundamental que fiquemos a par de suas críticas em relação a Edmund Husserl. Lévinas também se insere na crítica pós-moderna ao sujeito e à racionalidade moderna. O primeiro ponto em desacordo com Husserl diz respeito ao caráter intelectualivo da redução transcendental, que faz a fenomenologia cair novamente no idealismo. O sujeito transcendental, segundo Lévinas, é quem dá sentido às coisas; é sua consciência que dota os entes de sentido. Lévinas pensa que a identidade do sujeito é constituída de modo passivo pela alteridade.

Também questiona a preponderância da teoria intemporal e a-histórica que Husserl implementa, a qual recairá em uma visão das essências como um eterno presente a ser contemplado. Desse modo, Lévinas colocará em xeque a prioridade da presença e da representação do sujeito ante a temporalidade da consciência, afirmando uma ausência, um passado imemorial, uma temporalidade diacrônica e a alteridade do Outro enquanto absolutamente outro.

Questionará a intencionalidade da consciência, afirmando uma consciência não intencional que é afetada pela proximidade do Outro. A relação do Eu com o Outro não é uma intencionalidade teórica, mas ética. Por conseguinte, não há saber reflexivo frente à alteridade do Outro; o que existe é um desejo metafísico, um desejo que não abarca o totalmente outro. O Outro se revela no face a face e só é abordado por meio do discurso, no qual se mostra como rosto e expressão.

A crítica de Lévinas a Heidegger está situada, em primeiro lugar, na subordinação do que é humano à compreensão do ser, proposta pelo filósofo alemão. A hermenêutica da facticidade teria como finalidade desocultar aquilo que está oculto na existência, ou seja, o modo de ser do Dasein, permitindo compreender a própria existência do ser em seu caráter verbal. O feito que Heidegger proporciona é dar um dinamismo ao ser.

Mesmo reconhecendo a contribuição de seu mestre, Lévinas desconfiará da primazia do ser e da ontologia como filosofia primeira, pois, mesmo o *Dasein* destinado à compreensão do ser, Heidegger não vê uma diferença ética entre o Eu e o Outro, também recusando a ideia de que existe uma diferença ontológica entre o ser e o ente.

Lévinas identifica que o problema da filosofia heideggeriana está na transcendência. Ao invés de a saída de si corresponder a uma saída para o Outro, ela tem como destinatário o ser. Desse modo, o filósofo enxergará uma conexão entre a ontologia, a filosofia do poder e a totalidade da política.

A questão da linguagem em Lévinas e da sua hermenêutica tem como ponto de partida o Outro. Ele questiona a insistência da filosofia contemporânea na análise da linguagem a partir da sua estrutura hermenêutica e no empenho cultural do ser encarnado que se expressa. Não seria o caso de mudar a direção para o Outro? O Outro não é apenas um colaborador e o próximo de nossa obra cultural de expressão; ele também é um interlocutor.

A significação é posta na ética. Quando Lévinas afirma que o rosto fala e que sua manifestação é o primeiro discurso, ele consegue realizar um giro linguístico-hermenêutico no campo da linguagem. A partir desse ponto, desenvolve-se a nossa tese de que, a partir da ética da alteridade, se pode conceber uma hermenêutica da alteridade, a partir do dizer humano.

Ao nos deter na questão do outro em Gadamer, no tópico anterior, pretendemos agora fazer uma breve exposição acerca do outro sob a perspectiva levinasiana. O pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas tem como centralidade o outro; em suas reflexões, ele entende que o ser não foi esquecido, como argumenta Martin Heidegger, mas o Outro é quem verdadeiramente foi esquecido.

Em *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger* (1997), Lévinas afirma que o Eu consiste em uma identificação por excelência, origem do fenômeno da identidade. A identidade do Eu corresponde à

sua identificação a partir de si mesmo; desse modo, ele não é afetado por nada que lhe seja exterior. A sua correspondência com o mesmo está no fato de que é a partir de si que qualquer coisa pode ser identificada.

Esta identificação não é simples “repetição” de si: o “A é A” do Eu, é o “A ansioso de A” ou o “A desfrutando de A”, sempre o “A dirigido para A”. O exterior do eu solicita-o quando precisa: o exterior do eu existe para mim. A tautologia da ipseidade é um egoísmo. O conhecimento verdadeiro, em que o Eu “deixa intervir” e deixa brilhar um ser estranho, não interrompe essa identificação original, não atrai irremediavelmente o eu para fora de si mesmo (Lévinas, 1997, p. 227).

Essa crítica de Lévinas pode ser acomodada ao outro idealizado por Gadamer quando concebe uma reciprocidade e uma fusão de horizontes. O outro gadameriano deseja ser compreendido da mesma forma que o eu; dessa maneira, caem nas armadilhas do ser. Ao serem compreendidos, são capturados em uma forma; aí está a totalidade em volta, que a tudo domina e captura.

A figura do Mesmo para Lévinas consiste em uma interioridade que tudo assimila e toma posse. Essa assimilação por parte do Mesmo ocasiona uma neutralização do Outro; porém, sem uma exterioridade, não seria possível uma interioridade. Na relação entre a interioridade e a exterioridade, não há anulação da última, pois ela irá constituir-se na relação de gozo. O Mesmo depende do Outro.

Outro se encontra ao redor do Mesmo; contudo, o Mesmo ignora a sua presença. Ao ignorar a presença do Outro, ele não o faz com intenção, mas porque, diante de sua ingenuidade, não consegue fazer a distinção de quem é o Outro na sua outricidade. Essa não percepção do Outro acontece porque o próprio Outro, nas palavras de Susin, “o outro é ‘cúmplice’ do gozo, está junto dos elementos, serve de mediação aos elementos” (1984, p. 102).

Essa confusão na qual o Outro se encontra acontece porque ele se apresenta “vestido”. Isso quer dizer que ele se apresenta dentro de

uma formalidade e em uma forma. Lévinas entende que o Outro está vestido quando se apresenta em funções sociais, bem como observa regras estabelecidas e ocupa posições sociais. Caso se apresentasse fora dessa formalidade, em sua alteridade, ele estaria nu, provocando uma perturbação.

É verdade que a minha intimidade mais profunda se me apresenta como estranha e hostil; os objetos usuais, os alimentos, o próprio mundo que habitamos, são outros em relação a nós. Mas a alteridade do eu e do mundo habitado é apenas formal, cai sob a alçada dos meus poderes num mundo onde eu permaneço — como referimos. O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é o simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo (Lévinas, 2022, p. 25).

O outro escapa a uma formalidade; porém, na sua cumplicidade com o gozo, se mostra vestido sob as formas já estabelecidas, não escandalizada no melhor sentido. Se se apresentasse em sua nudez originária, em sua alteridade radical, nesse movimento de mostraçã, ele escandalizaria.

Por isso, há ‘cânones’ de beleza e de movimentos, sob os quais se vela o corpo nu. Os cânones e as regras de convivência funcionam como a ‘representação’ para o processo cognitivo e permitem assumir a nudez do outro domesticada e gozar de sua forma sem revelar sua alteridade (Susin, 1984, p. 103).

Essa nudez na qual o Outro se revela não pode se mostrar; ao aparecer fora das normas, é convidada a se retirar. A sua presença, como nudez elementar, incomoda e consiste no “outro informe, doente, desajeitado; é inquietante, inassumível e ‘sem graça’ (sem gozo)” (Susin, 1984, p. 103). A nudez do Outro, na sua corporeidade nua, provoca questionamentos e revela também as amarras pelas quais estamos presos.

A crítica levinasiana ao pensamento ocidental está sob o esquecimento do Outro. Para o filósofo, a filosofia nunca esqueceu o Ser, como afirmara Heidegger. Mesmo que a filosofia coincida com a revelação do Outro, ao se manifestar como ser, nesse jogo ela perde a sua alteridade. Como se a filosofia tivesse horror ao que é estranho, ao que não participa da ordem. A esse estranhamento, Lévinas chamará de alergia ao Outro.

A filosofia desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro, por uma alergia insuperável. É por isso que ela é essencialmente uma filosofia do ser, que a compreensão do ser é a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem (Lévinas, 1997, p. 229).

Lévinas observa que o modo como a filosofia nos é transmitida induz ao pensamento teórico e, conseqüentemente, ao regresso. Contra a ideia de regresso, nosso autor irá propor um movimento sem regresso, contrapondo ao mito de Ulisses, que sempre regressa à terra natal, a história de Abraão, que abandona a sua pátria.

A não reciprocidade do Outro; Lévinas chamará essa atitude de ingratidão, pois a gratidão já implica um retorno, um regresso ao Mesmo. O pensamento levinasiano caminha para um questionamento da totalidade; entendo que o Mesmo é representante dessa dominação. O Outro é o questionamento do poder do Eu; para o filósofo, a filosofia surge a partir do Outro.

O Outro se apresenta enquanto rosto, um rosto que é indício e não no sentido plástico, sem movimento. A noção de rosto soa mais como um vestígio de quem passa e deixa um rastro pelo caminho. Segundo Lévinas, o Outrem, que também indica o Outro, aparece primeiramente em conformidade com a forma. *“Outrem está presente num conjunto cultural e esclarece-se por meio desse conjunto, como um texto pelo seu contexto. A manifestação do conjunto assegura essa presença e este presente”* (Lévinas, 1997, p. 235).

A questão da linguagem em Emmanuel Lévinas tem início a partir do desejo, desejo esse que, em seus primeiros escritos, possui o caráter do erótico. A saída do ser implica uma necessidade de evadir-se; assim, o eu, na sua solidão, tem o desejo pelo outro. Sua primeira experiência é a fruição, o viver de algo.

Nos seus escritos posteriores, o desejo erótico ganha uma dimensão metafísica; já não consiste mais em um viver de. Esse desejo agora consistirá em uma busca pelo outro; é esse outro que suscitará o desejo. A inversão que Lévinas faz consiste em assinalar que o desejo não provém do Eu, mas de uma relação em que o outro é anterior.

Ao direcionarmos o pensamento levinasiano para a questão hermenêutica, observamos que há alguns pontos que diferem esse pensamento em relação a Edmund Husserl. O primeiro é sua crítica ao caráter intelectualista da redução transcendental que o filósofo alemão implementa. Aos olhos de nosso autor, esse movimento faz com que a fenomenologia recaia em uma forma de idealismo. O que Lévinas realiza é uma recusa da imanência da consciência, pela qual o sujeito não teria como ascender à transcendência da alteridade. Ele defende, então, um sujeito cuja identidade é constituída por meio de uma passividade em relação à alteridade.

8 Considerações finais

Ao realizarmos todo o esforço para situar as origens da hermenêutica e seu desenvolvimento ao longo da história da filosofia, pudemos identificar que ela foi concebida, até então, como um instrumento para uma melhor compreensão do texto. Sem dúvidas, a hermenêutica teve desdobramentos importantes para seu desenvolvimento. Contudo, ao realizarmos esse levantamento e propor que a hermenêutica tenha outro caráter que não seja o de mero instrumento, indicamos que esse caminho é invertido a partir de um giro linguístico-hermenêutico elaborado por Emmanuel Lévinas.

O giro hermenêutico que identificamos através do outro procura afirmar que há nos escritos levinasianos uma linguagem que não se reduz a uma sonoridade, como faz Martin Heidegger ao reeducar nossos ouvidos para a verbalidade do Ser. A linguagem como “expressão” tem um sentido amplo em relação ao verbo; afinal, afirmar que a linguagem consiste unicamente no uso da escrita e do verbo indica um reducionismo. A nosso ver, seria isso que Heidegger opera no âmbito de “Ser e Tempo”: uma redução à pergunta pelo Ser, indicando, desse modo, tanto sua verbalidade quanto sua mobilidade.

A crítica levinasiana ao modo como Heidegger procede em suas descobertas, em relação ao Ser e sua verbalidade, ao questionar: “Por acaso, o Dasein heideggeriano sente fome?”, consiste em um deslocamento da questão do Ser (ontologia) para o Outro (metafísica). A ética, entendida como metafísica, põe em questão essa primazia da ontologia e, conseqüentemente, adverte que a sonoridade do verbo não deve ser concebida unicamente como linguagem.

Mesmo Heidegger afirmando uma mobilidade do Ser a partir de sua sonoridade, isso não indica que ele tenha um caráter anterior às coisas. Aparentemente, a questão do visível e do invisível perpassa toda a história da filosofia ocidental. Isso porque, desde os pré-socráticos, essa questão é desenvolvida por meio da arché. Em Tales de Mileto, a água, enquanto elemento primordial, dá origem a tudo; na forma de princípio, a arché está na água e não consiste propriamente na água enquanto elemento físico-químico como conhecemos. Neste caso, o invisível e o visível já se encontram presentes no início da filosofia.

Para que haja o velar e o desvelar do ser, é necessário que exista o ente para que, somente depois, o ser se desvele. A anterioridade corresponde aos entes, ao invés do ser. Iremos aqui fazer referência à Torá, quando Deus está pairando sobre as águas; as águas já coexistiam, não foram criadas. Toda a matéria que Deus organiza já é anterior à forma estabelecida. O uso da verbalidade não corresponde a uma criação, mas sim a fazer aparecer o que se encontra oculto.

Toda a intenção de fazer com que o invisível preceda o visível recai no fato de que há uma dependência da matéria, ou seja, do visível. Também em Emmanuel Lévinas encontramos essa problemática em *“Totalidade e Infinito”*, quando há a inversão do ente em relação ao ser. Ao estabelecer a anterioridade do Outro em detrimento do Eu, Lévinas afirma que a exterioridade, enquanto visível, é quem faz com que, de fato, o invisível, a interioridade (Eu), saia de sua egocidade.

O corpo, sendo matéria e uma exterioridade, é colocado como uma posição sob o mundo. A partir dele, ou seja, do rosto, temos a expressão que, de fato, é a origem da linguagem. A expressão do rosto é linguagem no âmbito mais geral; isso porque o verbo, entendido como linguagem, estabelecido por Heidegger, não possui esse caráter mais amplo da expressão.

Todos esses textos dizem e repetem que o rosto fala. Ou, mais precisamente, que pelo neste é o indivíduo que se exprime. Um laço se esboça e depois é traçado mais nitidamente entre sujeito, linguagem e rosto, um laço crucial para a elucidação da personalidade moderna (Courtine, 2016, p. 10).

Ao estabelecer que o rosto interpela a quem o vê, Lévinas entenderá a linguagem como expressão. O outro exprime uma bondade que vem de além do ser. O outro corresponde à bondade do bem; neste caso, o outro é vestígio na medida em que se constitui como um olhar nu e pobre, nu porque não traz em si qualquer exigência de reciprocidade, não está vestido de nenhum valor cultural ou moral. O outro indica uma passagem na qual Deus passou sem que sua imagem se petrificasse na forma de um ícone. Portanto, o vestígio indica um ir ao encontro dos outros que estão no vestígio e não seguir o vestígio.

O que Lévinas propõe é uma vinda do além em direção ao aqui, pois a ida daqui para lá implica que o outro seria apenas uma mediação para chegar a Deus (Ele). O mandamento que vem antes mesmo de nossa consciência enquanto existentes indica uma anterioridade do outro; o “não matarás” é um amor ao próximo e não a si mesmo, da

mesma forma que amar o próximo consiste sempre em uma anterioridade em relação a si mesmo.

O outro é indicativo de uma passagem, vestígio na forma de enigma; o outro, não constituindo um fenômeno, vem perturbar o mundo tranquilo do Mesmo. O outro, como palavra enviada, interpela sem nenhum contexto, não exige reciprocidade e não obriga a que seja acolhido, sem que a vontade seja dobrada. Esse Deus que adentra já saindo, chegando já de passagem, é um Deus que não coincide com a evidência e a certeza, revelando-se a partir do rosto do outro. O sentido que Lévinas dá à transcendência equivale a uma entrada no mundo sem que haja absorção ou violência. O drama a três, pensado por nosso autor, corresponde a uma relação entre o eu, o outro e o Ele (Deus).

Nessa relação, o outro vem ao encontro do eu enviado por Ele. O Deus a que Emmanuel Lévinas se refere não corresponde ao Deus concebido pelas religiões. Como já afirmamos anteriormente, é um Deus que já vem passando, que não tem tempo para repousar a cabeça; ou seja, não se faz fenômeno, não se estabiliza e não pode ser compreendido ou mesmo apreendido; por isso, é enigma. Ele se revela através do rosto do outro, envia o outro; sendo o bem, o outro é a bondade do bem.

Analisando esse aspecto, em que o outro é designado por Lévinas como enviado do bem, sendo vestígio do bem e não podendo ser fenômeno, pois seu rosto indica uma vinda que já é passagem, fala sem se deter em uma estabilidade, como seria o ser e o seu aparecer nos entes. A partir dessa característica, a hermenêutica da alteridade implica uma separação radical entre o discurso do outro e o discurso do eu. Não se pode apreender o outro em seu discurso que vem de além, vindo de além do ser; seu discurso não corresponde a ele. Se assim fosse concebido, estaríamos confundindo o meio pelo qual o outro se expressa e comunica consigo mesmo, caindo em um essencialismo, em uma ontologia.

Pensar uma hermenêutica da alteridade é reconhecer a impossibilidade do fechamento do discurso, mas uma abertura que deve estar constantemente aberta, sem que haja uma circularidade que se feche em si mesma. Identificar o outro em seu discurso é reduzi-lo ao dito; o dito indica um passado que foi presente, daí decorre a possibilidade de fazer rememoração, ou seja, recuperar um passado tornando-o presente. O outro, entendido como dizer, não se encerra em seu discurso, não se estabiliza em um fenômeno; ele, então, é sempre um dizer que passa a des-dizer o que foi dito.

A proposta de uma hermenêutica da alteridade incide nessa impossibilidade de estabilidade, como se propõe a realizar o pensamento ocidental no período moderno. O pensamento moderno procurou a estabilidade. A ciência, em sua forma experimental, foi alçada com essa pretensão moderna. A estabilidade é a forma de ser e aparecer; ao argumentarmos a impossibilidade da estabilidade no âmbito do concreto, essa estabilidade se daria no campo do ideal. Neste caso, nem mesmo no campo ideário é possível permanecer em uma única ideia; passa-se de uma ideia a outra, e o pensamento não é uma estabilidade como se pretendeu até então.

A alteridade, como radicalmente separada do eu, não pode ser identificada com o Mesmo; não corresponde a uma fusão de horizontes, como pensou Georg-Hans Gadamer. O meu mundo e o mundo do autor não podem se fundir; esses dois horizontes são radicalmente separados. A fusão desses horizontes implicaria uma identificação, uma absorção do mundo do outro pelo mundo do eu. A palavra que vem a partir do outro, como expressão, é passagem, vestígio daquilo que não se demora e não se sedimenta. Caso se sedimentasse no dito, já corresponderia a uma estabilização no ser e, conseqüentemente, a um fenômeno compreendido pela razão.

Devemos pensar em uma hermenêutica não mais como um instrumento de interpretação que tenha a função de compreender melhor o que foi dito, mas sim como uma ferramenta que retira as cinzas que

encobrem as brasas, para que, de fato, o ardor delas seja revelado em sua plenitude. Ela, então, deve ser, a cada instante, como uma onda, realizar um processo de vinda e ida, sem nunca se deter.

Referências

- BLEICHER, Josef. *Contemporary Hermeneutics*. Londres, Boston e Henley: Routledge e Kegan Paul, 1980.
- COURTINE, Jean-Jacques; HAROCHE, Claudine. *História do rosto: exprimir e calar as emoções*. Trad. Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2016.
- DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Trad. Fábio dos Santos. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- DILTHEY, Wilhelm. *Crítica de la razón histórica*. Trad. Carlos Moya Espí. Barcelona: Ediciones Península, 1986.
- DILTHEY, Wilhelm. *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Leipzig: Teubner, 1965.
- DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Trad. Eugenio Imaz. Ciudad de México: Fondo cultural e económica, 2015.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3. ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.
- GRONDIN, Jean. *Que es la hermeneutica?* Trad. Antoni Martínéz Riu. Barcelona: Herder, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. 2. ed. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. 4. ed. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Ed. Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Lisboa: Piaget, 1997.

- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Trad. José Pinto Ribeiro, Lisboa: Edições 70, 2022.
- PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999.
- RICOEUR, Paul. *El conflictos de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. Trad. Alejandrina Falcón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica*. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica: a arte e a técnica da interpretação*. Trad. Celso Reni Braida. Petrópolis: Vozes, 2005.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica*. Trad Nicolae Râmbu. Bucarest. Polirom, 2001.
- SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre/Petrópolis: Est/Vozes, 1984.

A justiça mais generosa que a ética em Levinas: uma breve apresentação do livro *Levinas entre ética e justiça*

Leonardo Meirelles Ribeiro¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.159.07>

1 Introdução

Em *Totalidade e infinito*, a ética levinasiana acontece no face a face da responsabilidade do um *para* o Outro, em que a noção de ética se confunde com a de justiça, ao implicar a primazia que tem o Outro sobre o Eu ou, ao implicar a prioridade da generosidade infinita do eu *para* Outrem. O “devo tudo ao Outro” é ético e também justo.

Já em *De outro modo que ser* Levinas aprofunda outros contornos que já haviam sido anunciados de certa forma anteriormente, porém, “é no capítulo V, [...] que a questão do terceiro, da justiça e da verdade é colocada de forma mais direta, frontal, se me atrevo a dizer” (Ricoeur, 1997, p. 30)². Trata-se, especificamente, da seção 3a do capítulo V de *De outro*

¹ Professor e pesquisador em Filosofia. Ex-consultor da UNESCO em Brasília, ex-consultor de Direitos Humanos para a OEA no Haiti, ex-servidor da ABIN, é graduado em Direito pela UFMG, em História pela PUCMINAS e em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia; é Mestre em Filosofia pela Université Paris X, Doutor em Filosofia pela UFMG. O autor tem publicado vários artigos em Filosofia e dá palestras principalmente sobre a Filosofia de Emmanuel Levinas, no Brasil e no exterior.

E-mail: meirelles_leonardo@yahoo.com.br

² Lévinas aponta a esse respeito: “Em *Totalidade e Infinito*, o termo *justiça* abrange toda a conjunção ética — ou “intersubjetiva” — do *Humano*. Seu propósito insiste mais na

modo que ser, a que ele dedica o título “Do Dizer ao Dito ou a Sabedoria do Desejo”, onde se opera uma virada em sua obra no momento em que o Outro se torna (também) multiplicidade com a chegada do Terceiro. Nessa passagem, Levinas conserva a alteridade de Outrem (por quem o eu é infinitamente responsável), mas Outrem significa, além do seu rosto, uma pluralidade de rostos, como outros do Outro, que reclamam justiça; aqui o Terceiro é Outrem, e Outrem é o Terceiro, é “o fato de que o Outro, meu próximo é também terceiro em relação a outro, ele também próximo” (Levinas, 2004, p. 24), o que certamente amplia a perspectiva de Outrem, mas, paradoxalmente, a restringe como se verá mais adiante. Porém, diferentemente do que ocorre em *Totalidade e infinito*, em *De outro modo que ser*, a entrada do Terceiro surge como problema do Terceiro e da justiça que, no caso aqui analisado é o de colocar em risco a sustentação da noção de ética desenvolvida até então. Esse é o nosso problema.

2 Um problema que se resolve?

Em *De outro modo que ser*, a justiça vem como limitação da generosidade infinita. Mas, permanece a questão sobre o problema da coexistência entre ética e justiça em *De outro modo que ser*, onde a clareza e

ruptura que significaria a vocação ou o chamado do Humano — através da responsabilidade do Eu para o outro, na ruptura com a ontologia da totalidade e da perseverança do ser em seu próprio ser —, do que na diferença entre a forma jurídica, política e institucional desta responsabilidade e o ‘para-o-outro’ ou a bondade de um-para-o-outro, na lealdade original do eu para com o outro, e na sua extraordinária aventura que se diz interior, em que outrem pode contar *comigo* antes de mim mesmo. Este propósito de *Totalidade e infinito* estende-se no meu *De outro modo que ser ou para além da essência*, que se esforça para alcançar, nas últimas páginas do livro, o estatuto *jurídico* do justo e do injusto — e também a ordem do universal lógico —, porém, para alcançá-lo a partir das formas éticas e da axiologia da santidade, cuja possibilidade — ou acaso — significaria sempre, de uma forma enfática ou eminente, o humano” (Levinas, 1988, p. 60).

a possibilidade lógica de convivência entre os conceitos não parecem evidentes.

Aqui a justiça é o retorno da Razão e do que por *direito* ela traz. O problema que a justiça traz é que o outro da relação ética também faz parte da relação justa. A comunidade de iguais é também uma comunidade de outros separadamente. Não se trata somente de compartilhar e pronto. Outrem tem prioridade (e não tem), no meio de muitos.

Segundo Guibal, em *De outro modo que ser*, “o que a princípio se chamava simplesmente de ‘justiça’ [TI] é dividido, distinguido e depois articulado [AE] entre a ‘loucura’ espiritual da santidade (ética) e a ‘medida’ racional da justiça (social)” (Guibal, 2005, p. 172).

Levinas reconhece, com a chegada do Terceiro, a necessidade da mensuração e da comparação entre os incomparáveis movida pela preocupação de ser justo.

Atente-se que o terceiro não é meu próximo, mas um Outro próximo! A multiplicidade é pensada aqui como multiplicidade do Outro e dos outros. Trata-se do conjunto e do tema e do agrupamento, mas de cada um separadamente no todo. Eis aqui a ética e a justiça juntas demandando do Eu.

Com a instalação da justiça, se abre a possibilidade do retorno do Ser tão combatido por Levinas, sinônimo da Totalidade e do Mal. A igualdade de tratamento justo entre os homens é o ser. Mas o ser justo é o mal? Não nos parece, porque informado pela ética, segundo Levinas.

Com o limite da ética da generosidade infinita e da necessidade de justiça, o mal, no entanto, pode se reinstalar.

Nesse momento, há sempre o risco da justiça se encerrar no Ser se sua preocupação se puser como preocupação do eu, se os juízes, (ou o Eu) no fim das contas, forem pesar, medir e julgar observando estritamente a Lei. O fato de que a justiça tenha sua origem no Terceiro não garante que ela conserve sua relação com o Dizer e que não se encerre no ser. “A justiça brota do amor. Isto não quer absolutamente dizer que o rigor

da justiça não se possa voltar contra o amor entendido a partir da responsabilidade” (Levinas, 2010, p. 135).

A justiça não pode, nesse sentido, senão estar demasiadamente bem instalada, o que significa, em termos levinasianos, que ela estaria ocupando em demasia “seu lugar ao sol”, segundo expressão de Pascal, usurpação do que não lhe cabe de direito.

Como resolver a questão da prioridade que deve ser dada a Outrem (e até a mim) e a necessidade de dividir igualmente a generosidade que neste caso de justiça, é preciso limitar? Levinas diz que ética e justiça, apesar de separadas conceitualmente, acontecem ao *mesmo tempo*: no rosto de outrem já se encontram todos os outros rostos.

Para responder a esta questão buscamos apoio teórico na ideia de paradoxo (ou ambiguidade — a respeito da ambiguidade sugerimos o livro *Autrement que savoir* de Jacques Rolland), nos servimos da noção de Dizer e de Dito de Levinas, e da relação entre finito e Infinito. Se chega à conclusão de que esse impasse criado em *De outro modo que ser* entre a ética e a justiça é uma espécie de “charada”. Há um enigma, noção que é bem descrita, aliás em “Enigma e fenômeno”, em *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*.

O infinito se mostra: sem se mostrar. Já como enigma, única forma de salvar a si, sem que se deixe capturar pelo discurso em que o saber o aprisiona. Em outras palavras, a vibração ética e a vibração da justiça não podem se sincronizar. Essa é a condição de possibilidade de uma conviver com a outra, de uma ser e da outra significar. No ser justo e no além do ser ético.

Para que isto possa se desenvolver, é preciso percorrer, digamos, uma certa “fenomenologia do Dizer”, cuja inspiração informa a relação entre o Dizer e o Dito. É preciso compreender a sutileza desta relação dentro da relação ética e justa.

É graças a essa maneira de se insinuar como rastro no rosto, partindo antes de se mostrar, não se deixando alcançar que a in-

formação da razão (in-formar no sentido de tirar a forma, mas também no sentido de informação — como colocar forma dentro: in) é afetada.

Lembremos: informada por um passado imemorial, an-árquico, a justiça levinasiana tem como origem o Dizer. *“A noção de anarquia, tal como aqui apresentamos, precede o significado político (ou antipolítico) que lhe e popularmente atribuído. [...] Ela só pode perturbar [...] o Estado”* (Levinas, 2004, p. 160).

O que significa que a justiça é impossível sem que aquele que a realiza esteja inserido na proximidade.

É graças ao paradoxo ou ambiguidade em Levinas que se pode “compreender” (na verdade, não se compreende, e ainda bem!) que a justiça pode ir além do ser e se preserva da lógica totalizante da ontologia sem que isso comprometa, de certa forma sua coerência.

A justiça passa a ser desenhada pelas linhas do limite em *De outro modo que ser* cuja generosidade infinita se de-fine. Instância do ser: é preciso compreender o mundo. Compreender significa marcar um espaço, de-limitar. Assim, a distância infinita que separa o Outro se encurta, o tempo se encurta. Porém, dentro das linhas do infinito.

Segundo Levinas: *“é só no Dito, no epos do Dito, que a própria diacronia do tempo se sincroniza como tempo memorável, se torna tema”* (Levinas, 2004, p. 65).

Para resolver esse impasse entre o finito da lei e infinito da ética, desenvolvo no livro “Levinas: entre ética e justiça” a ideia de que a resolução do problema vem da relação entre o Dizer e o dito.

3 Considerações finais

Por meio deste caminho, que não entramos aqui em detalhes, pois afinal esperamos que leiam e explorem o livro, chegaremos à conclusão de que a justiça, no fundo, é uma ilimitação da ética. Ou seja, a justiça, apesar de limitada e limitadora da generosidade infinita da ética, vai mais longe que a ética, não por ser mais generosa que a ética,

que em si é infinitamente generosa — sendo a justiça limitadamente generosa com cada qual. Mas a justiça, segundo nosso entendimento, é mais generosa que a ética exatamente por ser mais limitada. É a preocupação em atender a todos, que faz a justiça limitar a ética. É porque é preciso ir além, para “servir” mais, para responder mais ainda, que a justiça restringe, para ir mais longe. Aí se encontra um paradoxo que tentamos decifrar no livro que convidamos todos a ler, um paradoxo em que a resposta é esbarrada, única forma de se aproximar do infinito, pela tangente, mas que traz uma conciliação ao problema apontado que aparece em De outro modo que ser, e “salva” Levinas de críticas filosóficas.

Aqui a Razão reaparece sob outros contornos, e ela, enquanto Ser, vai além do além do ser, precisamente por recuá-lo. Em outras palavras, a Razão reaparece para preservar o espírito da responsabilidade ética. Ao limitar a ética, a justiça vai além dela. E isto não é desse mundo.

Referências

- CHALIER, C. *La trace de l'infini*. Emmanuel Lévinas et la source hébraïque. Paris: Cerf, 2002.
- CHALIER, C. *Lévinas. L'utopie de l'humain* [1993]. Paris, Albin Michel, 2004.
- CHALIER, C.; ABENSOUR, M. (Dir.). *Cahier de l'Herne*. Emmanuel Lévinas. Paris: L'Herne, 1991.
- COHEN-LEVINAS, D.; SCHNELL, A. (Ed.). *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2016.
- DEKENS, O. *Politique de l'autre homme*. Lévinas et la fonction de la philosophie. Paris: Ellipses, 2003.
- DERRIDA, J. *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980. (Coll. “La philosophie en effet”).

- DERRIDA, J. Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas – disponible sur *Gallica* – (repris dans *L'écriture et la différence*). Seuil, Points Essais, 1967); *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997.
- DESROCHES, D. Est-il possible de dire l'éthique de la proximité ? Contribution au dossier Kierkegaard-Lévinas. *PhaenEX – Journal of existential and phenomenological theory and culture*, v. 4, n. 1, p. 112-145, 2009.
- DIFFICILE JUSTICE. *Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*, Actes du XXXVI^e Colloque des intellectuels juifs de langue française – 1996. Textes réunis par Jean Halpérin et Nelly Hansson. Paris: Albin Michel, "Présences du judaïsme", 1998.
- GUIBAL, F. *Emmanuel Lévinas ou les intrigues du sens*. Paris: PUF, 2005.
- HANUS, G. *Échapper à la philosophie ? Lecture de Lévinas*. Verdier, 2012.
- L'ÉTHIQUE comme philosophie première: Emmanuel Lévinas. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août-2 septembre 1986, publié sous la direction de Jean Greisch et Jacques Rolland, *La nuit surveillée*. Paris: Ed. du Cerf, 1993.
- LEVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974]. Paris: Le Livre de Poche, 2004. [AE]
- LEVINAS, E., *Autrement que savoir*. Emmanuel Levinas. Paris: Osiris, 1988. [AS]
- LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1949]. 3^e éd. Corrigée. Paris: Vrin, 2001. [DEHH]
- LEVINAS, E., *Difficile Liberté*. Essais sur le judaïsme [1963]. 3. ed. revue et corrigée: Paris, Le Livre de Poche, 2003. [DL]
- LEVINAS, E., L'extravagante hypothèse. In: *Rue Descartes 19 – Collège international de philosophie*. Paris: PUF, 1998. [EH]
- LEVINAS, E., *Ethique et infini* [1982]. Paris: Le Livre de Poche, 2000. [EI]
- LEVINAS, E., *Ethique comme philosophie première* [1982]. Paris: Payot & Rivages, 1998. [EPP]
- LEVINAS, E., *Totalité et infini – Essai sur l'extériorité* [1961]. Paris: Le Livre de Poche, 1990. [TI]
- LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a Alteridade*. Trad. Pergentino S. Pivatto. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.

- NARBONNE, J. M. De l' «au-delà de l'être» à l' «Autrement qu'être»: le tournant Lévinassien. In: *Emmanuel Lévinas, une philosophie de l'évasion*. Paris: Éditeur Presses Universitaires de France, 2006/1. (Collection Cités, n. 25).
- PASCAL. *Pensées*. Paris: Éditions de Port-Royal, 1669. Chap. XXXI.
- PETITDEMANGE, G. *Philosophies du XX^e siècle*. Paris: Seuil, 2003.
- PETROSINO, S.; ROLLAND, J. *La vérité nomade*. Introduction à Emmanuel Lévinas. Paris: La Découverte, 1984.
- REY, J.-F. *Lévinas*. Le Passeur de justice [1997]. Paris: Michalon, 2004.
- MEIRELLES RIBEIRO, L., *Levinas entre ética e justiça*. Belo Horizonte: Traço Fino Editora, 2024.
- RICOEUR, P. *Amour et justice*. Paris: Points, 2008.
- RICOEUR, P. *Autrement, lecture d' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d' Emmanuel Lévinas*. Presses Universitaires de France, 1997.
- ROLLAND, J. Une logique de l'ambiguïté. In: *Autrement que savoir*. Paris: Osiris, 1988.
- ROLLAND, J. *Parcours de l'autrement*. Lecture d'Emmanuel Lévinas. Paris: PUF, 2000.
- RUE DESCARTES n. 19, Emmanuel Lévinas. Sous la resp. de D. Cohen-Lévinas et S. Trigano. Paris: In Press, 2002.
- SEBBAH, F.-D. *Lévinas*. Ambiguïtés de l'altérité [2000]. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

Totalitarismo e Totalidade: interfaces entre Hannah Arendt e Emmanuel Levinas

Luciane Martins Ribeiro¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.159.08>

1 Introdução

Iniciamos nosso texto com a seguinte questão: Como filosofar após Auschwitz?

Filosofar após Auschwitz nos leva a pensar sobre questionar a evidência fundamental do existir e da existência como grau de importância da ontologia². Ao mesmo tempo, levantar essa indagação se mostra como um *empreendimento temerário*, pois o ato de questionar assume um novo peso após a realidade traumática e os horrores vivenciados na Segunda Grande Guerra. Não cabe mais no arcabouço da filosofia fazer elucubrações conceituais sobre o trauma, como também, não

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto. Mestra em Filosofia pela FAJE-BH. Especialização em Ciências da Religião e Graduada em Filosofia, ambos pela PUCMinas. O presente trabalho foi realizado com apoio da Universidade Federal de Ouro Preto e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – Código de Financiamento 001.

E-mail: lucianeribeirofilosofia@gmail.com

² No artigo *A ontologia é fundamental?*, escrito em 1951, Levinas questiona a prevalência da ontologia na filosofia contemporânea, argumentando que essa abordagem negligenciou a dimensão ética como estrutura fundamental do humano. Levinas desafia a ontologia heideggeriana, ao destacar a preeminência da responsabilidade ética e a relação com o outro frente as análises ontológicas do ser que configuram o estatuto da totalidade.

comporta mais a ingenuidade de recusar a ferida exposta pela violência. Nesse sentido, aquele que assume o exercício de pensar já está exposto e sendo confrontado e desafiado pelo fato de existir e questionar a existência em meio as experiências traumáticas e transformações em nosso tempo. Dessa forma, a reflexão filosófica deixa de ser apenas um exercício intelectual e passa a configurar como uma experiência intensa, desafiadora e até mesmo dolorosa em meio a um período de mudanças políticas e de incertezas. Somos afetados! Não há escapatória. Portanto, até mesmo a recusa em perceber essas considerações configura já uma postura. E ela não é neutra.

Refletir sobre como filosofar após Auschwitz é também mergulhar em uma indagação disposta a *compreender*³ as origens e as características do totalitarismo, a fim de entender como a desumanização e a brutalidade puderam se tornar normativas em sociedades que sacrificaram a singularidade e a alteridade em prol de ideologias que levaram a ascensão de regimes totalitários. Ao reconhecermos as sementes do totalitarismo e indagarmos o primado ontológico, nossa reflexão não se destinará a uma descrição histórica nem extenuante, mas, impreterivelmente, a um chamado à ação como forma de resistências frente a neutralidade e a atomização do humano, levando-nos a um comprometimento com a responsabilidade.

Diante desse contexto, teceremos algumas linhas sobre as perspectivas filosóficas de Arendt e Levinas, buscando explorar interfaces entre os conceitos de totalitarismo e totalidade. Uma proposta que visa reconhecer as feridas abertas pela violência quando a bússola da existência aponta para uma única direção, e, diante desse trauma,

³ No prefácio à segunda edição (1967) da obra *Origens do Totalitarismo* (1951), Arendt enfatiza que “compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes *examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós* [...]. *Compreender* significa, em suma, *encarar a realidade*, espontânea e atentamente, *e resistir a ela* — qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido” (Arendt, 1967, p. 21).

impulsionar a busca por caminhos que restituam a dignidade da subjetividade e promovam o humanismo do outro homem.

2 Totalitarismo

Em *Origens do Totalitarismo*⁴ (1951), Arendt nos conduz a um itinerário metódico sobre três grandes eixos que se entrecruzam na compreensão do fenômeno totalitário: as origens do antissemitismo, o desenvolvimento do imperialismo como estrutura do pensamento racial e propulsor do racismo, e a fundamentação do totalitarismo enquanto regime político. De certa forma, podemos dizer que as análises de teor mais histórico se concentram nos dois primeiros eixos, pois segundo Arendt o totalitarismo inaugura uma nova forma de regime sem precedentes na história. Segundo o comentarista Odílio Aguiar,

[...] o totalitarismo não possui uma história e nem estava contido potencialmente num evento do passado, mas cristalizou elementos de várias proveniências, a exemplo do imperialismo, do antissemitismo, da crise dos estados nacionais e do eurocentrismo. A respeito, numa polêmica com Voegelin sobre o método do livro acima referido, diz:

⁴ “A publicação de *As Origens do Totalitarismo*, em 1951, é um divisor de águas na história das interpretações do fenômeno totalitário. Os trabalhos anteriores, mesmo reconhecendo a especificidade do nazismo, do fascismo e do stalinismo, continuavam enquadrando-os no tradicional esquema conceitual da teoria política. Livros indiscutivelmente importantes — como *The dual State*, de Ernst Fraenkel (1942), *Behemoth*, de Franz Neumann (1941) — chamavam a atenção para a peculiaridade dos novos regimes autoritários. Fraenkel, em especial, demonstrava a inadequação da teoria do Estado forte quando aplicada ao nazismo. De seu ponto de vista, no nazismo o Estado é somente uma fachada para o poder do partido. Suas análises foram de grande importância para Arendt, a qual incluiu, na parte três de *As origens do totalitarismo*, muitas de suas considerações. Porém, nenhum desses autores havia sido capaz de apreender a radicalidade da novidade do sistema totalitário. A razão para isso não deve ser buscada apenas do lado das limitações de sua grade de leitura. Na verdade, não há motivos para que suas metodologias sejam desabonadas. O problema com suas interpretações pode ser melhor apreendido a partir de razões históricas: eles não conheceram a realidade dos campos de extermínio” (Adverse, 2022, p. 389-390). Outra referência que destaca alguns comentaristas da obra pode ser também encontrada em Pires, 2020, p. 40-41.

‘eu não escrevi uma história do totalitarismo, mas uma análise em termos históricos dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo’ (Arendt, 1994, p. 403, *apud* Aguiar, 2008, p. 74).

Assim, cabe dizer que o totalitarismo não se reduz unicamente nas expressões concretas dos governos totalitários como o nazismo e o stalinismo, mas se mostra como um fenômeno mais amplo ao considerarmos o movimento totalitário como uma realidade multifacetada e enraizada em diversas dimensões da experiência humana. Segundo Arendt, o movimento totalitário se expressa como anterior a tomada de poder, pois trata-se de um movimento que constrói o seu poder a partir da mobilização das massas, da propaganda imbuída de ideologias extremistas e do isolamento dos indivíduos. Por isso, as análises sobre o antissemitismo e o liberalismo também se tornam eixos essenciais para compreender amplamente o fenômeno do totalitarismo, pois assinalam a sua origem e o seu desenvolvimento⁵.

Ao explorar o antissemitismo, Arendt destaca um novo grupo social, denominado por ela como a “ralé” (*mob*). Este grupo é caracterizado por não possuir representação política e não almejar qualquer forma de representatividade, pois desconfiam das instituições e enxergam no aparato político apenas conspirações. A ralé é um estrato social ambíguo, composta tanto por indivíduos marginalizados quanto por indivíduos elitizados, mas que compartilham de um ódio em comum: o antissemitismo. Nas palavras de Arendt,

Não pode haver dúvida de que, aos olhos da ralé, os judeus passaram a representar tudo o que era detestável. Se odiavam a sociedade, podiam denunciar o modo como os judeus eram tolerados nela; e, se odiavam o governo, podiam denunciar como os judeus haviam sido protegidos pelo Estado, ou se confundiam com ele. Embora seja um erro

⁵ Entretanto, como o objetivo desse artigo não se dirige a uma análise pormenorizada de todo o livro, faremos o recorte de apenas alguns elementos que consideramos fundamentais para fazer uma interface com o pensamento de Levinas.

presumir que a ralé caça apenas judeus, estes estão certamente em primeiro lugar entre as suas vítimas favoritas (Arendt, 2012, p. 161).

Ao proclamarem um inimigo em comum, a ralé encontra uma forma de coesão interna, uma identidade e um sentimento de pertencimento, mesmo que seja por meio da violência e da negação da condição política do ser humano e de sua humanidade. Além disso, a ralé não pode ser confundida com a categoria política de povo, pois ao invés de buscarem uma representação política ela se refugia na crença de um “*grande líder*” que emerge da própria ralé e se identifica com ela. Segundo Arendt,

[...] a ralé é fundamentalmente um grupo no qual são representados resíduos de todas as classes. É isso que torna tão fácil confundir a ralé com o povo, o qual também compreende todas as camadas sociais. Enquanto o povo, em todas as grandes revoluções, luta por um sistema realmente representativo, a ralé brada sempre pelo “homem forte”, pelo “grande líder”. Porque a ralé odeia a sociedade da qual é excluída, e odeia o Parlamento onde não é representada (Arendt, 2012, p. 159-160).

A ralé, portanto, integra o movimento das massas, que, segundo Arendt, não se reduz aos interesses de classes como propõe o pensamento marxista. De acordo com a filósofa, esses dois grupos aliados a uma ideologia comum são a base para a constituição e ascensão de uma nova forma de governo: o totalitarismo. A ideologia cumpre um papel fundamental para o movimento totalitário ao organizar a massa e zelar pela manutenção de seu estado de apatia e perda da capacidade de julgar e de agir. O recente artigo de Helton Adverse esclarece que:

[...] o conceito de ideologia em Arendt diferencia-se de sua acepção corrente. Via de regra, ao menos desde Marx, o termo refere-se a uma determinada visão de mundo que mascara a realidade da dominação de classe. Ou, então, o termo indica simplesmente uma doutrina ou conjunto de ideias que define um ideário político. Nenhuma dessas

acepções é estranha a Arendt, mas nenhuma delas é suficiente para explicar a ideologia totalitária, de seu ponto de vista. Enquanto o terror é a destruição total do espaço político, a ideologia é uma *Weltanschauung*, uma visão totalitária do mundo. Como tal, nada pode, ao menos potencialmente, ficar de fora de seu campo de compreensão. Isso não significa que ela ofereça de antemão uma teoria que englobe toda a realidade, mas que toda a realidade é passível de ser explicada a partir das poucas premissas que sustentam determinada ideologia. A partir dessas premissas, a ideologia é capaz de deduzir o mundo, virando de ponta cabeça nossa experiência comum do conhecimento e colocando-se, por conseguinte, ao abrigo de qualquer refutação que a realidade possa interpor. ‘As ideologias, diz Arendt, assumem que apenas uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência pode explicar nada porque tudo está compreendido neste consistente processo de dedução lógica’ (Arendt, 1975, p. 470, *apud* Adverse, 2022, p. 395).

Sob o prisma do movimento totalitário, a ideologia opera no meio social e político invertendo os conceitos e separando-os da experiência. Sua função destina-se a uma explicação total da realidade por meio “da camisa de força da lógica” (Arendt, 2012, p. 626) que não tem a pretensão de transformar a realidade, mas de suprimir a liberdade como capacidade interior do homem de pensar e de agir. Nesse sentido, a ideologia do terror do movimento totalitário, ganha total expressão por meio da propaganda totalitária que inventa um inimigo comum, distorce a realidade, substitui o princípio de ação pela atomização dos indivíduos e a palavra do líder se torna lei universal. Assim, as singularidades subjetivas são suprimidas pelo movimento totalitário, as diferenças são apagadas e o isolamento se torna constante. Ademais, o espaço público da realização da ética e da política se dissolve, o espaço entre os sujeitos e a sua possibilidade de expressão e de interlocução é preenchido pelo medo e pelo terror como “realização da lei do movimento” (Arendt, 2012, p. 618) e salvaguardado pela nova forma de governo.

Nesse sentido, o movimento efetivamente se configura como a essência do regime totalitário. É nesse cenário que a ideologia da

supremacia racial emerge como um ponto focal, desempenhando o papel crucial de justificar não apenas o terror total, mas também a violência e as atrocidades perpetradas pelos indivíduos, os quais são, por sua vez, homogeneizados e psicologicamente manipulados pelo regime. Assim, acontece a expressão máxima do racismo⁶, manifestando-se como uma transparência subversiva que alega fundamentar-se em uma suposta lei da natureza ou da história. Nas palavras de Arendt:

O terror, portanto, como servo obediente do movimento natural ou histórico, tem de eliminar do processo não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria fonte da liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar de novo. No cinturão de ferro do terror, que destrói a pluralidade dos homens e faz de todos aquele Um que invariavelmente agirá como se ele próprio fosse parte da corrente da história ou da natureza, encontrou-se um meio não apenas de libertar as forças históricas ou naturais, mas de imprimi-lhes uma velocidade que elas, por si mesmas, jamais atingiram. Na prática, isso significa que o terror executa sem mais delongas as sentenças de morte que a Natureza supostamente pronunciou contra aquelas raças ou aqueles indivíduos que são “indignos de viver”, ou que a História decretou contra as “classes agonizantes”, sem esperar pelos processos mais lerdos e menos eficazes da própria história ou natureza (Arendt, 2012, p. 620-621).

⁶ “O racismo pode destruir não só o mundo ocidental, mas toda a civilização humana. [...] Pois, não importa o que digam os cientistas, a raça é, do ponto de vista político, não o começo da humanidade mas o seu fim, não a origem dos povos mas o seu declínio, não o nascimento natural do homem mas a sua morte antinatural” (Arendt, 2012, p. 232). Fortalecendo a percepção de Arendt sobre a ameaça do conceito de raça, Levinas afirma, em um breve artigo de 1933, como resposta à ascensão de Hitler ao poder e a posse de Heidegger à reitoria, o risco para a humanidade de se levar adiante o pressuposto racial, entendido como um acorrentamento do sujeito que se destinará, como os campos de concentração mais tarde comprovaram, a uma “existência sem vida”, à violência, ao massacre e à destruição. Nas palavras de Levinas: “O biológico, com tudo o que comporta de fatalidade, torna-se mais do que um *objeto* da vida espiritual: tornar-se seu coração. As vozes misteriosas do sangue, os apelos da hereditariedade e do passado aos quais o corpo serve de veículo enigmático perdem sua natureza de problemas submetidos à solução de um Eu soberanamente livre. [...] A essência do homem já não está na liberdade, e sim numa espécie de agrilhoamento” (Levinas, 2016, p. 62).

Diante do exposto, as análises de Hannah Arendt sobre as origens do totalitarismo nos conduzem a uma compreensão dos fatores que culminaram no extermínio dos judeus, negros, deficientes, homossexuais e todos aqueles que não se encaixavam no estatuto ideológico da raça ariana. De modo que os campos de concentração e de extermínio não foram apenas os lugares para executar uma matança sem precedentes dos “indesejáveis” e “indignos de viver”, mas se mostraram como laboratórios de experimentação do domínio total do regime. Isto equivale a dizer que os campos de concentração operavam com a finalidade de transformar a personalidade das pessoas, considerando-as supérfluas⁷ ao eliminar suas reações e espontaneidade e reduzindo-as a categoria de pura animalidade.

3 Totalidade

O questionamento filosófico de Emmanuel Levinas sobre os riscos da totalidade no pensamento filosófico ocidental e para a compreensão da vida humana já se anunciavam no artigo “*De L'évasion*”, escrito e publicado pela primeira vez em 1935⁸. Nesse artigo, o filósofo judeu lituânio demarca a necessidade de um pensamento de resistência frente a ontologia heideggeriana e o primado do ser, destacando a necessidade de evasão. Segundo Levinas, a ontologia heideggeriana carrega a expressão máxima do *logos* objetificador da filosofia ocidental, portanto, é preciso operar a saída do invólucro da identidade que absorve as diferenças no egoísmo de si mesmo, e, conseqüentemente,

⁷ Para uma compreensão mais abrangente sobre o conceito de superfluidez, conferir em Adverse, 2022, p. 389-400.

⁸ “*De L'évasion*” foi publicado em Paris no tomo V das *Recherches Philosophiques* em 1935. Entretanto utilizaremos neste trabalho a reedição 1981 que conta com os comentários e notas de Jacques Rolland e uma carta de abertura de Emmanuel Levinas. Para as citações utilizaremos a publicação de 1982 da tradução portuguesa de André Verísimo publicada pela editora Estratégias Criativas.

evadir-se do ser que reduz a identidade e ofusca a alteridade englobando-as em sua totalidade impessoal. Neste sentido,

[...] a existência é um absoluto que se afirma sem se referir a nada mais. É identidade. Mas nesta referência a si mesmo o homem distingue uma espécie de dualidade. A sua identidade consigo mesmo perde o caráter de uma forma lógica ou tautológica; ela reveste como demonstraremos uma forma dramática. Na identidade do eu, a identidade do ser revela sua natureza de encadeamento pois que ela aparece sob a forma de sofrimento e convida à evasão. Também a evasão é a necessidade de sair de si mesmo, quer dizer de *romper o encadeamento mais radical e mais irremissível que é o facto de que o eu é si mesmo*. [...] O ser nada tem em vista a não ser a brutalidade da sua existência que não coloca a questão do infinito (Levinas, 1982, p. 63-64).

A ótica do ser é, portanto, condição de neutralidade e anonimato, sentido da totalidade em que a única possibilidade da verdade se encontra na referência ao todo. O questionamento de Levinas sobre a totalidade e a necessidade de evasão se torna ainda mais premente quando observamos a ascensão de Hitler ao poder e o “Discurso da Reitoria”, “A auto-afirmação da universidade alemã”⁹, proferido por Heidegger no momento de sua posse como reitor da Universidade de Fribourg. Neste contexto, a concepção da ontologia heideggeriana, que por si só já incitava as preocupações de Levinas quanto ao caráter ético da humanidade, pareceu adquirir uma dimensão sinistra quando aparentou estar alinhada às ideias totalitárias do regime nazista. O avanço

⁹ Em nota introdutória, o tradutor João Camillo Penna esclarece que “A auto-afirmação da universidade alemã”, o “Discurso da reitoria” (*Rektorastrede*), de Martin Heidegger, foi proferido no salão da Universidade de Fribourg em Brisgau, no dia 27 de maio de 1933, em tom solene, com toques marciais, com o recém-empossado reitor cercado de estandartes estampando suásticas, diante de um salão repleto com uma platéia mista, composta de membros da comunidade acadêmica e de oficiais nazistas de uniforme, ao som do hino nacional-socialista *Horst-Wessel Lied*, cantado após a leitura do “Discurso” (cf. o testemunho do ex-reitor Josef Sauer [Ott 1993, 153]). Trata-se em suma do discurso de posse à reitoria, cargo que Heidegger ocupará de 17 de maio de 1933 a 23 de abril de 1934, em um período de aproximadamente dez meses” (Penna, 2007, p. 149-166).

da guerra e a produção da “solução final” nos campos de extermínio fará com que Levinas afirme, em sua maturidade filosófica, que “todo totalitarismo político repousa sobre um totalitarismo ontológico” (Levinas, 1976, p. 289).

A partir dessa afirmação, podemos dizer que o conceito de totalidade atrelado à ontologia está vinculado a algumas noções estruturais do movimento totalitário como o isolamento dos indivíduos e sua absorção pelo sistema, tal como analisado por Arendt. Vejamos algumas considerações sobre o pensamento levinasiano quanto a totalidade do ser e possíveis articulações com o pensamento arendtiano.

No livro *Le temps et l'autre* (1947), Levinas apresenta “a solidão como uma categoria do ser, mostrar o seu lugar numa dialética do ser ou, antes (já que a dialética tem um sentido mais determinado) o lugar da solidão na economia geral do ser” (Levinas, 1994, p. 17). A solidão aparece, sob a influência heideggeriana, como a forma mesma do existente existir. O existente existindo no ser está só. Ele não é um outro e não participa da existência do outro. “Nesse sentido, *ser é isolar-se, pelo existir*. [...] O existir se nega a qualquer relação, a qualquer multiplicidade. O existir não diz respeito a mais ninguém do que ao existente” (Levinas, 1994, p. 21). Neste sentido, o elemento que constitui o existir de um ente não é intercambiável, não permite relação ou intencionalidade. O ente se vê, então, enraizado em seu próprio ser. Trata-se de uma solidão que não remete apenas para o isolamento, mas mostra-se “como unidade indissolúvel entre o existente e a sua obra de existir” (Levinas, 1994, p. 22).

A totalidade do ser imprime no sujeito tanto a solidão existencial quanto seu isolamento social. Essa prerrogativa é em certa medida compartilhada no pensamento político arendtiano quando a filósofa afirma que:

O isolamento pode ser o começo do terror; certamente é o seu solo mais fértil e sempre decorre dele. [...] Enquanto o isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana

como um todo. O governo totalitário, com todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas. Mas o domínio totalitário como forma de governo é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada. *Baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter* (Arendt, 2012, p. 632-634).

Neste sentido, pode-se pensar que o totalitarismo e um traço da ontologia provocam a desumanização dos sujeitos lançando-os na solidão e no isolamento produzidos pelo terror existencial, psicológico e físico. Vale frisar que a solidão e o isolamento não são apenas experiências produzidas no espaço como distanciamento dos indivíduos, mas se referem também a amputação da condição comunicativa do ser humano. E na perspectiva de Levinas, a totalidade do ser se mostra como uma tentativa de apagamento da dimensão ética trazida pelo rosto do outro como resistência à violência e ao assassinio.

A leitura levinasiana da ontologia heideggeriana constata ainda que na distinção entre existir e existente este último encontra-se jogado ou lançado na existência. No entanto, esse abandono refere-se à incapacidade do existente de possuir sua própria existência, remetendo à ideia de um existir que existe sem sujeito. Trata-se de um existir sem existente o qual Levinas denomina de *Il y a*. Não se trata da abundância ou generosidade do “*es gibt*” heideggeriano. Mas, do ser em sua impessoalidade e anonimato. O existir puro o qual não permite ser abarcado em sua verbalidade. Pode-se dizer que o existir impessoal possui um “campo de forças” ao não permitir que o existente assuma a existência anônima sobre si. Ao mesmo tempo ele exerce uma “força de atração” em relação aos entes, pois o ser ao se impor como existência domina os existentes sob uma espécie de vigilância. Dessa forma, mantém o existente exposto ao ser. A partir do ser-para-a-morte como mal do ser, Levinas evoca o horror de uma existência sem saída. Uma situação em que os sujeitos são privados de suas particularidades ao se perderem

no anonimato. Portanto, o *Il y a* como elemento disforme, indeterminado e anônimo se mostra em tom de ameaça e insegurança para o sujeito. Assim, “*é impossível, diante dessa invasão obscura, envolver-se em si mesmo, fechar-se em seu casulo. Está-se exposto*” (Levinas, 1998, p. 69). Trata-se de uma exposição total ao ser em que o sujeito é despersonalizado, isto é, “*o sujeito é despojado de sua subjetividade, de seu poder de existência privada*” (Levinas, 1998, p. 71).

Neste sentido, pode-se pensar que o *Il y a*, enquanto representa o horror de um existir impessoal e ameaçador, partilha afinidades com o conceito de terror no pensamento de Arendt. Nesta perspectiva, encontramos uma situação em que o sujeito é despersonalizado, perdendo sua subjetividade e a capacidade de existência privada, em face da dominação totalizadora. Essa perda não se limita a transformar as pessoas em peças anônimas e descartáveis do sistema, mas estende-se a destruição da capacidade de espontaneidade e de desejo nos seres humanos. Além disso, ao considerarmos o *Il y a* como um “campo de forças”, é possível perceber de maneira mais precisa a dinâmica de controle e vigilância constante dos indivíduos, uma dinâmica que encontra ressonância nas estratégias da ideologia totalitária. Vale destacar que o movimento totalitário, apoiado pela ideologia, incessantemente incute o medo e o terror através de propagandas totalitárias, mantendo os indivíduos permanentemente sob sua influência.

Diante das aproximações entre os conceitos de totalidade e totalitarismo, a evasão, proposta por Levinas como uma necessidade premente, assume contornos de uma resistência ética contra a totalidade e o totalitarismo que ameaçam ofuscar e extinguir a singularidade humana. Evadir-se significa sair, realizar o movimento de separação da totalidade posicionando-se frente ao ser enquanto corpo frutivo, pois a necessidade de evasão “*é o acontecimento fundamental do nosso ser [...]*”

que nos permite dizer que a necessidade é uma busca do prazer"¹⁰ (Levinas, 1982, p. 70-71). De modo que o prazer não se configura como algo realizável integral e inteiramente, antes é movimento e se ousa se concentrar, concentra-se apenas no instante, pois aparece desenvolvendo-se e desfazendo as formas de ser. No entanto, o prazer

[...] é processo e processo de saída do ser. A sua natureza afectiva não é somente a expressão ou o signo desta saída, é esta saída mesma. O prazer é a afectividade, precisamente porque não adopte as formas do ser, mas que tende desfazê-las. Mas é uma evasão enganosa. Porque é uma evasão que fracassa (Levinas, 1982, p. 73).

O fenômeno do prazer surge como o ponto de partida para o movimento de evasão, porém, sua realização plena não se completa e é ambígua, podendo inclusive resultar em um retorno à totalidade do ser. Isso ocorre quando o sujeito que experimenta o prazer, sob a premissa de sua autonomia e liberdade, tenta subjugar o outro à sua esfera afetiva, transformando-o em um objeto da satisfação. Nesse tentativa de retenção do outro, o que acaba por reforçar a lógica da identidade e da totalidade. A efetivação do movimento de evasão acontece, de fato, quando o rosto/corpo do outro se aproxima anunciando uma interpeção que já é um mandamento contra a violência e a dominação. Instaurando assim uma dinâmica para além do ser enquanto transcendência ética do rosto/corpo do outro que rompe a totalidade do ser e abre-se para o desejo do infinito. Em outras palavras, a evasão se cumpre na relação face a face, pele a pele, corpo a corpo em que o anúncio de cuidado estampado no rosto do outro se mostra como uma linguagem originalmente outra, entoando o primado ético como condição da humanidade do homem. Neste sentido, como nos diz Levinas ao final do

¹⁰ E, nesse sentido, ousamos dizer que a busca de prazer, como movimento inicial da evasão, também pode ser considerada como uma busca pela preservação da individualidade e da humanidade, que o totalitarismo procura anular. O prazer, em certo momento, se destacaria como um elemento que frearia a atomização dos indivíduos no contexto totalitário.

artigo *Da Evasão*: “trata-se de sair do ser por uma nova via correndo o risco de inverter algumas noções que ao sentido comum e à sabedoria das nações lhes parecem as mais evidentes” (Levinas, 1982, p. 85).

4 Considerações finais

À guisa de conclusão, podemos dizer que em conjunto, Arendt e Levinas nos oferecem análises abrangentes e interconectadas sobre o fenômeno totalizador, apontando para a necessidade de resistirmos à violência que permeou a história e continua a ameaçar a condição humana. Podemos dizer que a intenção de Arendt é nos convocar a *compreender* as raízes do totalitarismo, capacitando-nos para a ação e tomada de decisões enquanto posicionamento político. Suas análises nos levam a resgatar o nosso lugar no mundo como participantes ativos da cidadania. Ao desmitificar as origens do racismo, Arendt confronta a ideia de uma suposta lei natural ou histórica do conceito de raça, promovendo a nossa conscientização sobre o grave papel que a ideologia desempenha na manipulação dos indivíduos para a promoção da violência extrema e na degradação das singularidades subjetivas.

O pensamento levinasiano complementa essa abordagem ao apontar que a “*a face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental*” (Levinas, 2000, p. 10), indicando que a violência que reside no ser não só consiste em ferir e aniquilar, mas em interromper o movimento ético subjacente à condição humana. Levinas, assim, nos convoca a confrontar a totalidade do ser, do conhecimento e da guerra, preservando o movimento de evasão como forma de resistência ética. Isso reitera a precedência da relação com o outro na preservação da humanidade e da pluralidade diante da totalidade opressiva. Vale ressaltar que, para Levinas, a relação com outrem encontra-se na ordem da afecção e da sensibilidade, onde a expressão do outro se diz como corpo e linguagem, escapando à assimilação da inteligibilidade subjetiva e do ser.

Portanto, tanto Arendt quanto Levinas provocam em seus leitores a possibilidade de filosofar após Auschwitz, fortalecendo a atitude de, além de alertar sobre o terror do poder totalitário, contribuir para que estejamos precavidos para enfrentar e resistir a uma ameaça cujos resquícios permeiam as páginas da história e a nossa contemporaneidade. Em meio a essa reflexão, emerge a promessa de um novo tempo como nos ensina Hannah Arendt “um novo começo é a promessa, a única “mensagem” que o fim pode produzir. [...] Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós” (Arendt, 2012, p. 639). E nesse sentido, Levinas corrobora com o ensinamento que o novo tempo é o tempo do outro enquanto um chamado à responsabilidade além do ser, que obriga a cuidar do outro, a não o deixá-lo só, pois “o humano só se oferece a uma relação que não é poder” (Levinas, 2004, p. 33). A promessa de um novo tempo, rejeita a lógica do totalitarismo e da totalidade e afirma a reconstrução da dignidade da subjetividade e a alteridade de cada outrem, lançando luz sobre a possibilidade de construirmos relações mais éticas e resistentes diante das ameaças ainda latentes.

Referências

- ADVERSE, H. Hannah Arendt e As origens do totalitarismo. O surgimento de uma nova forma de governo. *Revista Sapere aude*, v. 13, n. 26, jul.-dez., 2022, p. 389-400.
- ADVERSE, H. Solidão, Filosofia Política e Totalitarismo em Hannah Arendt. *Cadernos Arendt UFMG*, v. 01, n. 02, 2020, p. 13-29.
- AGUIAR, O. A. A tipificação do totalitarismo segundo Hannah Arendt. *Revista DoisPontos*, v. 5, n. 2, out, 2008, p. 73-88.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Cia de Bolso, 2012.
- BISOL, Benedetta. Racismo, corpo e liberdade: a filosofia do hitlerismo no Brasil hoje. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 76, ago., 2020, p. 126-141.

- CARRARA, O. V. As raízes do totalitarismo segundo Levinas. *Revista Ética e Filosofia Política*, n. XXII, v. I, jun., 2019, p. 57-77.
- LEVINAS, Emmanuel. A ontologia é fundamenta? In: *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel. *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo*. Belo Horizonte: Âyiné, 2016.
- LEVINAS, Emmanuel. *Da evasão*. Lisboa: Estratégias Criativas, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998.
- LEVINAS, Emmanuel. *De L'évasion*. Paris: Fata Morgana, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté: essais sur le judaïsme* (1963). 2. ed. rev. e aum. Paris: Le Livre de Poche, 1976.
- LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. 5. ed. Paris: Fata Morgana, 1994.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- PENNA, J. C. Discurso da reitoria: A auto-afirmação da universidade alemã. *Terceira Margem*, n. 17, jul.-dez., 2007, p. 149-166.
- PIRES, F. A. M. Hannah Arendt e o totalitarismo como forma de governo apoiada na ralé e nas massas. *Revista Investigação Filosófica*, v. 11, n. 1, 2020, p. 39-56.
- SANTOS, Marcelo L. *Emmanuel Levinas e a inteligibilidade da experiencição*. Utopia y Praxis Latinoamericana. Maracaibo, sep. v.11, n.34, 2006.

A filosofia trágica no pensamento ético de Levinas

Nilo Ribeiro Junior¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.159.09>

1 Introdução

Nossa investigação parte da constatação indubitável de que a filosofia contemporânea se vê atravessada pelo ímpeto de um pensamento eminentemente *trágico* constituído em torno das ideias e da escritura dos mestres do niilismo (Schopenhauer e Nietzsche). Ambos se revelam avessos à tradição do Idealismo hegeliano que identifica Ser ao Pensar bem como reagem criticamente ao imaginário do Romantismo que acompanha o Iluminismo dos fins do Séc. XVIII ao início do Séc. XIX. Esse se revelou afim com sentimentos provenientes de certo nacionalismo e de uma religiosidade difusa advinda do cristianismo, assim como veicula valores que subjazem à arte, à música, à política, enfim, à sociedade e à cultura da época. Graças, pois, ao abandono da Razão pela valorização da *vontade como representação* (Schopenhauer)² e

¹ Prof. de Filosofia e Ciências da Linguagem, Escola de Humanidades da Universidade Católica de Pernambuco, Recife. Email: prof.ribeironilo@gmail.com

² É fundamental levar em conta a crítica radical que Schopenhauer tece ao pensamento de Hegel explicitada já no Prefácio da segunda edição de sua obra: *O mundo como vontade e como representação* (2005). Recorda o filósofo que “o leitor sempre me encontrará no ponto de vista da REFLEXÃO, isto é, da deliberação racional, nunca no ponto de vista da INSPIRAÇÃO chamado intuição intelectual, ou do pensamento absoluto, cujos nomes mais corretos são: vazio intelectual e charlatanismo. Trabalhando, portanto, com espírito honesto e sincero,

pelo *retorno à vida* em seu *dever*, tal como se frui e se padece (Nietzsche), eis que se apresentam aí as novas formas de *niilismos* que vêm desbancar a tradição Metafísica da filosofia Ocidental identificada com a façanha de ter levado a termo a passagem do Mito ao Logos teórico-demonstrativo.

Interpelados pelo caráter instigante e não menos disruptivo inaugurado por essa corrente filosófica que transgride os cânones da Razão, é possível vislumbrar alguma similitude à vocação, em certo sentido niilista da filosofia da alteridade em Levinas, na medida em que também ela reage à síntese e à totalidade do saber subjacente à Modernidade. Isso permite, portanto, postular a condição de um pensamento *outramente* trágico presente na obra levinasiana. Em vista de desenvolver nosso argumento trataremos de explicitar o caráter *sui generis* do pensamento e da linguagem ética do autor se comparados especialmente à filosofia de Nietzsche para, em seguida, trazer alguns elementos que permitam pensar uma outra maneira de filosofar que se mostre ainda mais original que o niilismo criativo nitzscheano.

2 O trágico como forma de pensamento

Em princípio, do ponto de vista do próprio método levinasiano, há de se insistir no *outramente* trágico subjacente ao seu pensamento filosófico. Por um lado, em nome da salvaguarda da alteridade de outrem, Levinas se mostra terminantemente crítico à “*Totalidade violenta e necrológica proveniente da Idolatria da Razão*” (Souza, 2020, p. 42) a ponto de ele haver propugnado uma filosofia *para além* do Idealismo como

enquanto o falso e o ruim se propagavam fazendo-se valer de maneira geral, sim, vendo o vazio intelectual e o charlatanismo na mais alta consideração, há muito tempo renunciei à aprovação de meus contemporâneos. É impossível a uma contemporaneidade que durante vinte anos exaltou Hegel, esse Caliban espiritual, como o maior dos filósofos, de maneira tão sonora que toda a Europa ouviu, encetar o desejo de aplauso àquele que descobriu semelhante farsa; uma tal contemporaneidade não possui mais coroas de glória para outorgar: sua aprovação substituiu-se e sua censura não significa coisa alguma” (p. 30).

um “pensamento que pensa sempre mais do que pensa” graças ao contato concreto e singular com a Palavra de outrem que é da ordem do infinito (Levinas, 1997, p. 212). Por outro lado, não se pode negar, sua filosofia se processa também num “*aquém* do niilismo criativo ou poético” de seus mestres contemporâneos.

É pois, imperativo dar por descontado que diferente de Schopenhauer e de Nietzsche, o filósofo franco-judeu prima pela reabilitação da (ana)árquica e da (an)arqueológica “*sabedoria do amor*” (Levinas, 2011, p. 175) advindas do encontro do face a face e do corpo a corpo com outrem. Encontro esse assignado por um (Inter)-dizer do outro, isto é, por um Dizer que instiga e interpela a Desejar outrem ao mesmo tempo em que se interdita a posse e a redução do outro ao Mesmo. Trata-se de um (Inter)-dizer que se diz por um certo *profetismo* conquanto esse subjaz à filosofia ética levinasiana. Aliás, diga-se de passagem, esse *profetismo* se justifica, segundo Levinas, pelo fato de no encontro com um Rosto o eu se ver inspirado e/ou impulsionado a ter de responder, em forma de testemunho, ao apelo ético de cuidar de outrem antes mesmo que o sujeito livre tenha optado por essa acolhida. Por isso, nesse caso preciso, o *profetismo* se diz numa linguagem irreduzível à poética que atravessa a *tragédia* [da vida] sobre a qual Nietzsche apoia seu pensamento e sua escritura, tal como vamos mostrar mais adiante.

Pode-se chamar profetismo a esta inversão na qual a percepção da ordem coincide com a significação desta ordem feita por aquele que a ela obedece. E, deste modo, o profetismo seria o próprio psiquismo da alma: o outro no mesmo: e toda a espiritualidade do homem seria profética. O infinito não se anuncia no testemunho como tema. Eu dou testemunho do Infinito no sinal feito ao outro, no qual me encontro arrancado ao segredo de Gíges, agarrado pelos cabelos (Ezequiel 8,3), do fundo da minha obscuridade, no Dizer sem Dito da sinceridade, no meu eis-me, presente de imediato no acusativo (Levinas, 2011, p. 164).

Outro esclarecimento que merece nossa atenção no início desse percurso é o de que via de regra fomos habituados, e não sem razão, a pensar Levinas desde o horizonte da Fenomenologia e da Ontologia ou, em última instância, em associar seu pensamento a uma filosofia do *sentido* desde o confronto com Husserl e Heidegger a ponto de se insistir que a Ética emerge como o *Sentido* para além do Ego transcendental e da Existência ou do Ser. Nesse caso, ao se pretender identificar o pensamento do outro à uma filosofia do sentido, não resta dúvida de que a Ética emerja como uma *óptica* a partir da qual tudo ganha sentido: a subjetividade, o mundo, os deuses, a cultura, a sociedade, a política, e até mesmo o agir ético e a moral etc.

Entretanto, há de se reconhecer o caráter fortemente hiperbólico de seu pensamento filosófico marcado pela pretensão de edificar-se qual o “Logos do *pró-logo*” (Levinas, 2011, p. 27) — o autor assim se refere à sua própria obra *Autrement qu’être* — tal como se evidencia em sua escritura da maturidade. Além disso, a radicalidade com que Levinas pensa a ética já não mais a partir do imaginário da *visão*, mas desde o *contato/proximidade* e da (des)ordem de uma inter(pele)-ação visceral com outrem, tudo isso, parece sugerir o caráter *trágico* de seu pensamento em contraposição à visão de História, em certo sentido romântica, que subjaz ao imaginário óptico do sobrevoos que nutre a filosofia do Espírito do hegelianismo. Isso se confirma pela própria maneira de a escritura do autor se tecer quase ao estilo de apotegmas ou no mínimo marcada por um (des)-enredo que acompanha uma textualidade que de fato se traduz como uma “perturbação da lógica formal” (Levinas, 1988a, p. 162), a exemplo do que se percebe nitidamente na poética linguagem da filosofia nietzscheana.

3 Um retorno à vida e a gnose da fruição

Tendo em vista o caráter *trágico* que permeia o pensamento ético de Levinas, é de se notar que já desde suas primeiras obras,

especialmente em *O Tempo e o Outro* (1945) ao colocar ênfase numa “moral dos alimentos” (Levinas, 1979, p. 45), o autor tenha sublinhado que o viver de..., precede todo finalismo que se queira conceder à existência humana a partir da Ontologia. Isso não deixa de revelar a intenção do filósofo judeu de valorizar a *vida* como ela é em seu *devoir* tal como o faz Nietzsche contra a Metafísica inaugurada pela filosofia socrática. Nessa ótica, recorda o filósofo franco-lituano:

A vida do homem no mundo não vai além dos objetos que o preenchem. Talvez não seja justo dizer que vivemos para comer, mas também não é justo dizer que comemos para viver. A última finalidade do fato de comer está contida no alimento. Quando se respira uma flor, é ao cheiro que se limita a finalidade do ato. Passear é tomar o ar, não pela saúde, mas pelo ar. São os alimentos que caracterizam nossa existência no mundo. Existência extática (ser fora de si), mas limitada pelo objeto (Levinas, 1979, 45-46).

Por isso, a *linguagem* mais apropriada à vida em sua fluência e, portanto, da qual se frui é aquela da literatura uma vez que a vida enquanto satisfação e gozo não se esgota na compreensão ontológica e sequer nos arrazoados do discurso coerente da Razão. Esta mesma ideia do retorno à vida como gozo e à sua linguagem do sentir para além da mera preocupação com a compreensão do Ser e seu Dizer, fora retomada largamente em *Totalidade e Infinito* (1961) pois, segundo nosso filósofo,

Sentir é precisamente contentar-se sinceramente com o que é sentido, fruir, ser sem pensamento [...]. É a vida no sentido em que se fala de gozar a vida. Fruímos do mundo antes de nos referirmos aos seus prolongamentos: respiramos, vemos, passeamos, etc. Mas por cima da fruição desenha-se, com a permanência, a posse, o pôr em comum — um discurso sobre o mundo. A apropriação e a representação acrescentam um acontecimento novo à fruição. Fundam-se na linguagem como relação entre homens (Levinas, 1988a, p. 121-124).

Salta aos olhos que ao lado dessa ênfase na vida como afecção/sentir, Levinas não tenta se aproximar das “morais hedonistas” (Levinas, 1988a, p. 118) a exemplo da valorização da vida do *indivíduo* que, em Nietzsche, ganha forte destaque em função da “exaltação do caráter dionisíaco da existência humana” (Nietzsche, 1972, p. 27). Isso se justifica porque o filósofo lituano está convencido que,

A sensibilidade descreve-se, pois, não como um momento da representação, mas como o próprio ato da fruição [...] A sensibilidade não é um conhecimento teórico inferior ainda que intimamente ligado a estados afetivos: na sua própria *gnose*, a sensibilidade é fruição, satisfazer-se com o dado, contenta-se [...]. A sensibilidade que descrevemos a partir da fruição do elemento não pertence à ordem do pensamento, mas à do sentimento, ou seja, da afetividade onde tremula o egoísmo do eu. As qualidades sensíveis não se conhecem, vivem-se: o verde das folhas, o rubro deste pôr do Sol. Os objetos *contentam*-me na sua finitude, sem me aparecerem num fundo de infinito. O finito como contentamento é a sensibilidade (Levinas, 1988a, p. 120) A fruição é uma exaltação, um cume que ultrapassa o puro exercício de ser (Levinas, 1988a, p. 128).

Nesse caso, reconhecer certo Elogio à *egoidade* presente no pensamento levinasiano não tem em mente nem se submete à moralização do egoísmo de um “sujeito moderno” autocentrado que não pensa no outro e tampouco se identifica ao cogito moderno sem corpo, asséptico e sem vida. A *egoidade* sadia a que se refere o filósofo também não se deixa associar ao “eu posso” do corpo próprio de Husserl nem sequer à existência do Dasein (sem fome) de Heidegger. Afinal, Levinas pensa o *indivíduo* em função de um “viver de...”, no qual a fruição, o gozo, o saborear, a degustação, enfim, “o *carpe diem*” (Levinas, 1988a, p. 129) emerge como possibilidade mesma de o sujeito viver egoística e intensamente de sua condição no mundo da vida sem ter de se preocupar com o “manusear dos utensílios” como quis Heidegger em sua Ontologia fundamental (Levinas, 1988a, p. 119).

A positividade original da fruição, perfeitamente inocente, não se opõe a nada, e neste sentido, basta-se desde logo. Instante ou paragem, êxito do *carpe diem*, sabedoria dos “depois de nós”, o dilúvio. Tais pretensões seriam puros contrassensos e não eternas tentações, se o instante da fruição não pudesse furtar-se absolutamente ao esboramento da duração (Levinas, 1988a, p. 129).

4 O indivíduo ético e a linguagem do desejo

É, portanto, desde um “sujeito feliz” (Levinas, 1988, p. 127), entregue à vida sensível, que há, de fato, possibilidade de abrir-se ao outro, isto é, de poder desejar outrem para além do desejável. Nesse caso, segundo a percepção de Levinas, o Desejo de outrem pressupõe da parte daquele que o acolhe um *indivíduo* realizado, frutivo para o qual o outro não vem preencher ou satisfazer as necessidades de um sujeito carente. Em contrapartida, o outro cava o indivíduo, esvaziando-o até o infinito, bem numa perspectiva (anti)-edipiana do Desejo entendido como falta (Levinas, 1988a, p. 161).

Fora a fome que saciamos, a sede que apacamos e os sentidos que apaziguamos, existe o Outro, absolutamente outro que desejamos para lá dessas satisfações, sem que o corpo conheça qualquer gesto para apaziguar o Desejo, sem que seja possível inventar qualquer nova carícia. Desejo insaciável, não porque responda a uma fome infinita, mas porque não requer alimentos. Desejo sem satisfação que, dessa forma, constata a alteridade de outrem [...]. Os desejos que podemos satisfazer só se assemelha ao Desejo de forma intermitente: nas decepções da satisfação ou nos aumentos do vazio que marcam a sua voluptuosidade [...] O verdadeiro Desejo é aquele que o Desejado não colmata, mas produz. É bondade. Não se refere a uma pátria ou a uma plenitude perdidas, não é a saudade — não é nostalgia. O desejo traz a falta no ser que existe completamente e a quem nada falta (Levinas, 1997, p. 212-213).

Ora, nos indagamos se não haveria aqui uma clara aproximação daquilo que os mestres do nilismo contemporâneo postulam com a

arqueologia do saber (fora do Idealismo) e com a *genealogia da moral* (valores do super-homem) marcadas pela relação não-idílica ou romântica, mas, em certo sentido *trágica* de um indivíduo tido como *vontade de potência* exatamente porque “entregue à condição dionisiaca e aos valores telúricos” em detrimento da razão apolínea em Nietzsche? (Nietzsche, 1972, p. 15)

Em contrapartida, se se pode perceber que em Levinas o sujeito se faz responsabilidade, ou seja, se é possível referir-se a ele por um certo “*individualismo ético*”, isso não supõe da parte de sua filosofia uma eguidade inflada, potente, viril, contente e, só por isso sensivelmente capaz de suportar a ferida da palavra cortante, qual uma espada, que vem de um Rosto a ponto de Levinas poder dizer em *Totalidade e Infinito* que o outro é ao mesmo tempo meu algoz e meu médico? (Levinas, 1988, p. 218).

A identidade do eu vem-lhe do seu egoísmo, cuja insular suficiência a fruição completa e ao qual o *rostos ensina o infinito* de que essa suficiência insular se separa. Esse egoísmo funda-se, sem dúvida, na infinitude do outro que só pode realizar-se produzindo-se como a ideia do Infinito num ser separado [...] A palavra não se instaura num meio homogêneo ou abstrato, mas num mundo em que é preciso socorrer e dar. Supõe um eu, *existência separada* na sua fruição e que não acolhe o rosto e a sua voz que vem de uma outra margem, de mãos vazias (Levinas, 1988a, p. 193, grifo nosso).

E eis que a *linguagem* própria dessa espécie de *individualismo ético* não diz respeito ao reconhecimento que brota do *diálogo* entre dois sujeitos que se comunicam, e que se harmonizam e se reconciliam segundo a universalidade abstrata da Razão [hegeliana]. Antes, refere-se ao que Levinas associa à *linguagem do desejo*, pois a Epifania do Rosto suscita um movimento de resposta ao outro em forma de uma busca insaciável de outrem expresso por uma palavra profética.

A palavra profética responde essencialmente à epifania do rosto, duplica todo o discurso, não como um discurso sobre temas morais, mas

como momento irreduzível do discurso suscitado essencialmente pela *revelação* do rosto enquanto ele atesta a presença do terceiro, de toda a humanidade, nos olhos que me observam (Levinas, 1988a, p. 191).

Em suma, na medida em que o “eu” na filosofia levinasiana emerge como um indivíduo viril e potente, cujo critério de valoração da ação se circunscreve à capacidade de gozar das coisas que lhe são dadas para saboreá-las antes mesmo de se poder pensá-las e/ou de usá-las, parece que o filósofo lituano tende a reconhecer o legado de Nietzsche para se pensar uma *subjetividade* que se coloque fora dos padrões do sujeito cartesiano do eu penso e do Espírito em Hegel.

É verdade, porém, que o filósofo franco-lituano dá um passo além quando enuncia a ética como uma *sui generis* metafísica. Nela, o eu separado e autossuficiente da fruição e do gozo pode abrir-se à alteridade de outrem. Esse outro ao vir de alhures solicita que o pão saboreado seja compartilhado com o Rosto em sua fome e em sua nudez de estrangeiro. Nisso consiste o *drama* ético da relação com outrem. O advento do Rosto não deixa de ser *traumático* para o indivíduo feliz e satisfeito em seu *carpe diem*, muito embora, paradoxalmente, a ética não negue jamais o eu/sujeito. Afinal, ele se vê arrancado, deslocado de seu lugar de satisfação e de prazer para ter de se ocupar da hospitalidade ao outro, mas esse eu é único; só ele pode responsabilizar-se pelo bem do outro.

5 Subjetividade como sensibilidade e proximidade como linguagem

Há de se notar que para além das inúmeras considerações que se poderia tecer a respeito do caráter *trágico* subjacente à ética/linguagem da alteridade impressa em *Totalidade e Infinito* (1961), urge deslocar nosso olhar em direção a *Autrement qu’être* (1974). Pois, como é sabido, na obra da maturidade o filósofo franco-lituano radicaliza sua

descrição da “*subjetividade como sensibilidade*” (Levinas, 2011, p. 75), isto é, a identifica a uma subjetividade como “sensibilidade à flor da pele” (Levinas, 2011, p. 36) — não como sujeito/corpo “eu posso” (Husserl) ou como *Dasein* (Heidegger) nem mesmo como um corpo-próprio (Merleau-Ponty). Trata-se mesmo de um sujeito que se encontra na incondicional condição de uma (ex)-posição quase absurda uma vez que na carícia do contato de outrem o eu se vê destituído de sua posição de sujeito ou, em certo sentido, se percebe numa condição quase abjeta dada sua susceptibilidade diante da vulnerabilidade do corpo e da Palavra do Rosto do outro que o carrega de uma sã culpabilidade.

O fato é que seguindo a descrição da *aproximação* do outro ao eu, e se se toma esse *contato* do eu com outrem como sendo da ordem da Sensibilidade, a subjetividade encontra-se submetida a uma “sangria desatada” de uma perda sem fim da identidade ou de si mesmo, assevera Levinas. Percebe-se assim que na proximidade do próximo o sujeito está em plena obsessão pela sua condição de refém, isto é, ele se encontra obcecado, cercado por todos os lados sem escapatória alguma, seja para a morte, seja para o êxtase graças ao fato de “no próprio contato, aquele que toca e aquele que é tocado *separam-se*, como se o tocado, afastando-se, sempre já outro, não tivesse nada em comum comigo” (Levinas, 2011, p. 103).

Em outras palavras, a *subjetividade* diz respeito a um sujeito alterado ou desorbitado visceralmente pela proximidade/contato/corpo-palavra, isto é, pela afecção/padecimento de outrem. Trata-se de uma situação *dramática* levada aos extremos da qual não resta senão padecê-la. E, portanto, esse padecimento do contato não se apresenta em nada romântico. A relação com outrem supõe o (ad)vento do Rosto a destituir ou destronar o sujeito de sua posição idílica do gozo de modo “a provocar uma autêntica *defecção* na identidade” (Levinas, 2011, p. 107). Isto tudo porque outrem toma de assalto, surpreende, invade, avassala e se instala feito um posseiro nas próprias entranhas do corpo/sujeito.

Portanto, aquilo que aparece como hipérbole por conta do contato radical com a palavra do Rosto, sinédoque da carne de outrem, não se separa da mesma *linguagem* que ao pretender dizer a subjetividade não pode dizê-la senão pondo em questão a lógica do discurso coerente do Logos demonstrativo, o que requer, segundo Levinas, uma linguagem *profética*.

6 Do nascimento da tragédia à literatura russa

Ao lado do caráter *trágico* do pensamento levinasiano acenado há pouco, vale trazer à baila a maneira como Nietzsche se opõe ao *romantismo* da arte retratado em seu escrito *O caso Wagner* (Nietzsche, 1999, p. 23) a fim de poder perceber como ambos pensadores parecem, em princípio, coincidir na pretensão de reabilitar uma filosofia da tragédia. Ora, contra Wagner, afirma Nietzsche que sua música, diferente de um Mozart, “*se desfaz da síntese entre apolíneo e Dionísio em nome de uma ternura mórbida sem fim carregada de exigência de redenção apregoada pelo cristianismo*” (Nietzsche, 1999, p. 31).

Em outras palavras, a música de Wagner parece fixar-se na “degenerescência” do presente, atuando, ao mesmo tempo, como sua causa:

Em sua arte acha-se misturado, do modo mais sedutor, aquilo de que atualmente o mundo inteiro tem mais necessidade — os três grandes estimulantes dos esgotados: o brutal, o artificial e o inocente (idiota) (Nietzsche, 1999, p. 24).

Como sintoma de *décadence*, Nietzsche reage tenazmente à tendência de Wagner ao caótico e de sua renúncia à simplicidade melódica. Nesse contexto vigora a ideia de que “*a vida não mais determinaria o todo, impedindo, pois, que o singular pudesse nele se integrar*” (Nietzsche, 1999, p. 43).

Entretanto, apesar de se poder reconhecer a proximidade entre esses dois filósofos em torno do trágico, há que se notar que, na contracorrente da crítica de Nietzsche à *arte* de Wagner pelo esvaziamento da potência do indivíduo, Levinas tem em mente as relações humanas e a existência como responsabilidade pelo padecimento do outro pensadas em torno do imaginário da *literatura* russa. Por isso, ele colocará ênfase na *sensibilidade* como susceptibilidade do indivíduo à extrema vulnerabilidade de um Rosto.

O eu, abordado a partir da responsabilidade, é o para-o-outro, desnudamento, exposição à afecção, pura susceptibilidade. Ele não se põe, possuindo-se e reconhecendo-se, ele consuma-se e entrega-se, des-situa-se, perde o seu lugar, exila-se, relega-se para si, mas como se a própria pele ainda fosse uma forma de se abrigar no ser, exposto à ferida e à ofensa, esvaziando-se num não-lugar, ao ponto de se substituir ao outro, mantendo-se em si somente como no rasto do seu exílio (Levinas, 2011, p. 153-154).

É graças a isso que o filósofo lituano pode identificar a *subjetividade* a uma “passividade mais passiva que toda passividade”, tal como encontrara expressa nos Irmãos Karamazov de Dostoiévsky (Levinas, 2011, p. 161). Trata-se, nesse caso, da passividade de uma responsabilidade radical que não pode ser equiparada sequer a um altruísmo ou à compaixão, termos já suficientemente criticados por Nietzsche por sua similaridade aos valores da “moral dos fracos”, porque, segundo Levinas,

A subjetividade do sujeito, o seu próprio psiquismo [se dá] como inspiração: ser autor daquilo que me foi insuflado inadvertidamente — ter recebido, não se sabe de onde, aquilo de que sou autor. Na responsabilidade pelo outro, eis-nos no seio dessa ambiguidade da inspiração. O dizer inaudito encontra-se enigmaticamente na resposta anárquica, na minha responsabilidade pelo outro (Levinas, 2011, p. 164).

Evidente, tendo-se certamente em mente a *genealogia da moral* em Nietzsche, Levinas não se deixa aprisionar pela atmosfera da crítica

à passividade do sujeito feita pelo mestre do niilismo. Retendo-se sobre o caráter hiperbólico da relação com outrem e tendo em vista a condição humana assumida a partir da situação ética pré-originária, não há mais espaço para se pensar “a *virilidade* do indivíduo” (Nietzsche, 2016c, p. 46) tal como postulara Nietzsche, embora sem deixar-se seduzir pelo pessimismo da vontade em Schopenhauer. Talvez isso se explique também por conta do próprio deslocamento temático da filosofia da alteridade que passa da ênfase na *positividade* do indivíduo em função da separação entre o eu feliz e o outro — o que levou alguns intérpretes a identificar o pensamento de Levinas em *Totalidade e Infinito* com um *individualismo* ético, tal como já salientamos anteriormente — para uma *subjetividade* marcada pela extrema *passividade* em função da ênfase no contato/*proximidade* de outrem em *Autrement qu’être*.

Subjetividade do sujeito enquanto estar-sujeito-a-tudo, susceptibilidade pré-originária, antes de toda a liberdade e fora de todo presente, acusada no desconforto ou na incondição do acusativo, no eis-me que é obediência à glória do Infinito que me ordena a Outrem (Levinas, 2011, p. 161).

É, pois, precisamente, contra a ideia de *vontade de potência* de um indivíduo viril, que o pensamento *outramente* trágico em Levinas, parece nos conduzir para além do horizonte do pensamento de Nietzsche. Por um lado, é verdade, Levinas chega a identificar a condição ética da subjetividade a uma *psicose* — um sujeito destituído da *neurose* identificada por Nietzsche “à ética e à moral ocidental” (Nietzsche, 2016b, p. 37) — exatamente porque na relação com outro, o indivíduo passa a *viver* “fora de si” embora sem perder a condição de sujeito frutivo, satisfeito e feliz.

O sujeito, na responsabilidade, aliena-se nas suas entranhas da sua identidade mediante uma alienação que, não esvaziando o Mesmo de sua identidade, o obriga à responsabilidade mediante uma intimação irrecusável, que a ela é obrigado como uma pessoa que ninguém poderia substituir. A unicidade, fora do conceito, psiquismo como

semente de loucura, o psiquismo é já *psicose*, não um Eu, mas mim sob intimação (Levinas, 2011, p. 157).

Por outro lado, nessa (in)condicional condição ética inaugurada pela aproximação do Rosto do outro é dado ao indivíduo o poder de transmutar-se de um “viver-para-si para um *viver-para-outrem*” (Levinas, 2011, p. 103). Eis que, nesse caso, a vida *trágica* em Levinas ganha uma expressão ímpar que não encontra sua significação original na poética (nietzschiana), mas numa linguagem eminentemente *profética*. Isso se explica pelo fato de a subjetividade ser vivida absolutamente susceptível ao padecimento do outro, cuja Palavra fere a subjetividade com seu apelo ético. Palavra de outrem que o impele a ter de falar em favor da vida de outrem, isto é, de uma subjetividade entregue a um pró-ferimento — ferimento prévio — de um eu/corpo dado em *testemunho* pelo outro, ou melhor, em nome da voz do outro que apela desde minha carne pela vida ameaçada.

O testemunho — essa forma do mandamento ressoar na boca de aquele mesmo que obedece, de se revelar antes de qualquer aparecer, antes de qualquer apresentação diante do sujeito — não é “maravilha psicológica”, mas a modalidade pela qual o Infinito an-árquico escapa ao seu começo. Não é um recurso engenhoso ao homem, enquanto intermediário, para se revelar [...] para se glorificar — mas a própria forma pela qual o Infinito, na sua glória, escapa ao finito, ou a forma pela qual ele se escapa, não entrando pela significação do um-para-outro no ser do tema, mas significando e, desse modo, excluindo-se do nada (Levinas, 2011, p. 162).

Acrescenta-se a isso o fato de que a *vida* agora *dada* desde uma anacrônica relação jamais sincronizável pelo saber de um indivíduo potente, se torne uma vida “de” outrem. Por isso ela só pode se dizer numa (pro)-fética *linguagem* vez que o viver para outrem já não supõe um esforço, uma potência e uma afirmação do indivíduo que teima em viver de si para si ou viver desde si para outrem. Antes, trata-se, segundo o filósofo lituano, de um viver da (in)spiração que vem do hálito

[de vida] ou do sopro/dizer do outro que (in)abita minha pele e que (im)podera o sujeito tornando-o capaz de falar em nome do outro no mundo inóspito à sua visitação.

7 A inversão da tragédia na  tica levinasiana

Graças à (in)abita  o de outrem no Mesmo, assiste-se a uma *inversão* do trágico, embora sem deixá-lo de ser, em Levinas, se comparado ao que propugna Nietzsche e Schopenhauer. Entretanto, o filósofo lituano se apressa em esclarecer que no caso da *subjetividade*  tica inabitada e inspirada pela vida de outrem a ter-se de carregar o outro dentro de si, não se trata da aniquilação do sujeito em nome de uma moral enfadonha ainda refém da tradição da filosofia ocidental criticada, com razão, por Nietzsche.

Há de se recordar que Levinas refere-se, portanto, ao sujeito como um *sub-jectum*, a saber, aquele sujeito que estando sob a escuta e sob   palavra de outrem, se (en)carrega do outro, isto é, carrega o outro em suas entranhas, hospeda-o em sua própria carne.

O Si   Sub-jectum: ele encontra-se sob o peso do universo — responsável por tudo [...]. A Anacorese do Eu em Si — aquém da sua identidade — no Outro, a expiação que suporta o peso do não-eu, não é nem triunfo, nem fracasso. Fracassar pressupõe já uma liberdade e o imperialismo de um Eu político ou eclesiástico, ou seja, uma história de “eus” constituídos e livres. O Si enquanto expiação encontra-se aquém da atividade e da passividade (Levinas, 2011, p. 131-132).

Desponta nesse contexto uma ulterior figura da *eleição* que vem chancelar a exigência de uma profética linguagem da filosofia trágica levinasiana. Pois, segundo o filósofo, antes da positividade da vontade anterior   razão ou anterior   potência do indivíduo dos mestres do niilismo, o poder de dar-se a outrem se justifica em Levinas por uma paradoxal “eleição” do Bem que é o outro³. Ao escolher o indivíduo, o

³ “O Bem não poderia fazer-se presente nem entrar em representação. O presente   começo na minha liberdade, ao passo que o Bem não se oferece à liberdade — ele

outro o (in)pulsiona, o move ou instiga a tirar o pão de sua própria boca para matar a fome [da vida] de outrem. E isso se justifica porque, segundo o filósofo franco-lituano,

A responsabilidade por outrem — na sua anterioridade em relação à minha liberdade — [...] é uma passividade mais passiva que toda passividade, exposição ao outro sem assunção desta mesma exposição, exposição sem reserva, exposição da exposição, expressão, Dizer [...]. Este Dizer permanece passividade porquanto *sacrifício* sem reserva, sem moderação — precisamente por isso não voluntário, sacrifício de refém designado que não se escolheu como refém, mas, possivelmente, eleito pelo Bem por eleição involuntária, não assumida pelo eleito (Levinas, 2011, p. 36).

Dito de maneira ainda mais radical, trata-se mesmo de uma subjetividade *eleita* para poder se oferecer em *sacrifício* — *korban* em hebraico significa *aproximação* ou fazer-se próximo do próximo que, embora próximo é separado, retirado, estrangeiro, santo, outrem —, qual corpo/vida entregue a outrem num Eis-me no acusativo ou em um (des)Dizer-se diante de outrem. Esse desdizer significa concretamente uma perda de si — desinteresse e despreocupação pela própria vida — visando ocupar-se da vida de outrem vulnerável que corre perigo de morte. Isso pressupõe viver eticamente impulsionado a ter de salvar o outro, inclusive de salvá-lo de sua própria desumanidade, revestindo-se, assim, de sua própria pele.

escolheu-me antes mesmo que eu o tivesse escolhido [...] O Bem investe a liberdade — ele ama-me antes que eu o tenha amado. Por esta anterioridade — o amor é amor. O Bem não é o termo de uma necessidade susceptível de satisfação [...] O Bem, como o Infinito, não tem outro; não porque seja o todo, mas porque é o Bem, e porque nada escapa à sua bondade” (Levinas, 2011, p. 32, nota 8).

8 A linguagem talmúdica e a sensibilidade ética

As duas referências que nos ocorre evocar em seguida dizem respeito ao modo como Levinas retoma o problema da relação *trágica* com outrem desde o Judaísmo e, que, curiosamente, vem abordado no contexto das Lições Talmúdicas, a saber, no âmbito da *linguagem* em que os homens (rabinos) comentam entre si a respeito do caráter ético de um versículo bíblico sem se preocuparem em realizar uma síntese que harmonize romanticamente as diferenças de opiniões. Afinal, segundo o filósofo judeu, o Talmude se opõe terminantemente a uma hermenêutica fundada na totalidade das interpretações graças à sua preocupação infinitamente ética pelo outro cuja palavra não se deixa apreender por uma síntese porque outrem se coloca num além da hermenêutica.

Em primeiro lugar, vale recordar a Lição talmúdica (Levinas, 2003, p. 180) na qual Levinas se ocupa do sentido ético da *subjetividade* como *substituição* evocando de maneira plástica a figura bíblica do “*travestimento* de Jacó por seu irmão Esaú” (Levinas, 2003, p. 181). Trata-se de uma interpretação eminentemente ética que os mestres do Talmude conferem ao “roubo da primogenitura” de Esaú por seu irmão Jacó. Interpretação que conduz a uma inversão surpreendente de sentido se comparado com a interpretação literal do texto bíblico.

Como é sabido, essa história bíblica narra o drama de dois irmãos e se desdobra em dois atos ou em dois momentos. No primeiro momento, aparece Esaú que, em certo sentido, encarna o protótipo da humanidade que visa a todo custo satisfazer suas necessidades básicas em detrimento de sua vocação messiânica. Esaú propõe então vender sua primogenitura (eleição) ao irmão Jacó “em troca de um prato de lentilhas a fim de saciar sua fome” (Levinas, 1979, p. 43). E, em seguida, no segundo momento, aparece Jacó que, em vista de receber a benção de seu pai Abraão — que se encontra no leito de morte —, deve se *recobrir* (investidura, hábito) do couro de um animal que imite a pele do

irmão Esaú a fim de não ser reconhecido pelo pai como usurpador da herança do irmão.

Ora, o sentido eminentemente ético-dramático atribuído aos talmudistas para tal transgressão se encontra no fato da responsabilidade que Jacó assume de tomar sobre si a “culpa” e até mesmo o mal que é praticado por Esaú por um tipo de humanidade ávida dos bens terrenos em detrimento das relações humanas e da justiça. Trata-se de um homem guerreiro e violento e que, como tal, se deixa tomar pelas preocupações cotidianas ao invés de assumir a benção e a responsabilidade que lhe advém da eleição conferida pela primogenitura como filho mais velho de Abraão. Segundo a interpretação ética talmúdica, a única maneira de se manter “fidelidade à Lei” e ao “amor ao irmão” é a de ocupar-se inclusive da irresponsabilidade e da perseguição (noutro episódio bíblico Esaú procura matar seu irmão Jacó) do outro.

Emerge, portanto, do imaginário da existência humana encarnada pela figura de Jacó, a concepção de uma *fraternidade* que supera até mesmo o vínculo biológico ou político graças à *despreocupação por si mesmo* em vista de *preocupar-se* prioritariamente com o outro e com suas questões do amor e da justiça. Essa fraternidade, por sua vez, se estende à própria vocação de Israel na *substituição* pelos outros povos. Nesse caso, ser eleito significa outrossim responsabilizar-se pelos outros e não mero privilégio ou preferência em relação aos outros como se eles fossem preteridos pelo pai.

Essa *substituição* sem explicação é, paradoxalmente, justificada segundo a fidelidade que Jacó/Israel tem pela Lei ou pela palavra/revelação “de” Deus, à qual Esaú não a assume ou à qual ele não aderiu pela ética ao fazer de sua primogenitura objeto de comércio. Trata-se, enfim, de uma *fraternidade* a partir da *paternidade* marcada pela revelação de Deus na Lei. A única maneira de Israel ser fiel a essa palavra “de” Deus é que ele se tenha feito fiel à (in)-fidelidade da humanidade — representada pela figura de Esaú — que se esquia de sua responsabilidade transgredindo a Lei ou o mandamento do Rosto.

E assevera Levinas, “*não se trata de interromper a infidelidade à Lei — do ser humano encarnado pela figura de Esaú — por meio de uma mera exortação ou um discurso teórico sobre o amor*” (Levinas, 2003, p. 182). Jacó/Israel responde se responsabilizando pela injustiça de Esaú ao se antecipar e tomar sobre si a culpa e a infidelidade do irmão à Lei/amor. Infidelidade associada à violência praticada contra o outro homem, segundo a interpretação do Talmude!

Como o protótipo da humanidade expressa pela figura de Jacó assume a responsabilidade pelo sofrimento desse mundo, Israel anuncia uma *fraternidade* oposta à (anti)-fraternidade iniciada com Caim (que mata seu irmão Abel) e prolongada por Esaú até aos nossos dias. Confirma-se, assim, a fidelidade de Jacó/Israel à Torá/revelação como obediência à palavra de Deus na obediência ao Rosto humano. Israel anuncia, portanto, a vitória do “amor como prescrição”⁴ sobre a “morte”. Este amor de Israel denuncia ao mesmo tempo o “Há impessoal do Ser” (da Ontologia) como ilusão de um “amor anônimo” permeado de normas objetivas procedentes da Política, assevera Levinas.

Acrescenta-se a isso que se Jacó é o protótipo da vocação profética da existência humana na *substituição* pela injustiça de Esaú, a *linguagem profética* desse relato bíblico-talmúdico pela boca dos talmudistas é também “o anúncio da própria vocação profética de Israel” (Levinas, 2011, p. 181). A única linguagem capaz de dizer essa vocação profética é a da linguagem bíblico-talmúdica. Afinal, só ela pode assegurar que uma vocação tão particular seja interpretada no horizonte do “*universalismo da vocação profética de todo ser humano convocado a sofrer no lugar do outro e de associar-se, assim, ao sofrimento de Deus*” (Levinas, 1988b, p. 163). Afinal, eleição e vocação aqui entendidas não são da ordem de

⁴ Entenda-se nesse contexto que o amor como prescrição é sinônimo da moralidade do homem como responsabilidade diante do mandamento do outro. Trata-se de uma “prescrição”, paradoxalmente, sem lei, sem dever e sem normas pensadas conforme a razão universal, porque é uma prescrição do amor de haver sido constituído pelo outro, para ser responsável pelo seu Rosto, na relação face-a-face.

um mérito pessoal/grupal, mas da lógica de uma radical “obrigação”, isto é, trata-se da vocação que confere a “obrigação” ao eleito de ter de viver-para-outrem, a saber, de ter de viver dedicado ou consagrado (*korban*) a salvar e cuidar dos demais.

À luz do que foi dito a respeito da figura da vocação existencial de Jacó, vale trazer à tona uma segunda referência à *literatura* talmúdica. Salta aos olhos o fato de que o filósofo lituano vise por meio dela contrapor-se ao niilismo de Nietzsche segundo o qual a *virilidade* do indivíduo é o pressuposto fundamental para a transvaloração da “moral dos senhores” (Nietzsche, 2016C, p. 47).

Haja vista, no contexto específico da Lição talmúdica *Os prejuízos causados pelo fogo* de sua obra *Do Sagrado ao Santo* (Levinas, 2001, p. 163), Levinas procura expressar o que ele denomina de passagem do âmbito da *responsabilidade* de um indivíduo ético (ainda presente em *Totalidade e Infinito*) à radicalidade da *subjetividade* como *maternidade* (Levinas, 2011, p. 94) e como *substituição* do outro e que, portanto, emerge do âmago do *drama* do contato e da proximidade do outro na obra da maturidade: *Autrement qu’être*.

E o faz de modo a retomar a experiência da *misericórdia* como aquilo que faz parte do léxico do humanismo judaico em vista de poder dizê-la [a misericórdia] como sinônimo da *maternagem* ética, vez que, segundo o filósofo, carregar o outro dentro de si supõe o drama de um *subjectum* que está “sob a audição”, isto é, que *substitui* outrem porque o suporta sobre os ombros. Substituição que significa eticamente ser “na passiva” esvaziado de si de modo a viver, de promover e de cuidar do outro desde um corpo único.

Trata-se, portanto, de uma *subjetividade maternal*, que confrontada pelo corpo exposto do outro a todo tipo de intempéries, inclusive exposto à maior das provações trágicas que podem abater sobre o outro, a saber, sua própria morte, o *subjectum* se expõe radicalmente à disposição do outro num corpo que se faz *signo* e que se diz no eis-me aqui a outrem. Pois, segundo Levinas,

A responsabilidade pelos outros significa na *maternidade* — até ao ponto da *substituição* aos outros, até ao ponto de sofrer tanto do efeito da perseguição como do próprio perseguir onde se precipita o perseguidor. A *maternidade* — gestação do outro no mesmo —, isto é, o carregar por excelência — carrega ainda a responsabilidade pelo perseguir do perseguidor [...]. O Sensível — *maternidade*, vulnerabilidade, apreensão — ata o nó da *incarnação* numa intriga mais ampla do que a apercepção de si; intriga onde estou atado aos outros antes de estar ligado ao meu próprio corpo (Levinas, 2011, p. 94, grifo nosso).

Nesse caso, compreende-se que a *substituição* de outrem significa *dramaticamente* no contexto da ética e da profética não deixar o outro morrer sozinho ou morrer na/de solidão. Evidente, o sentido genuíno dessa (in)condição não se vincula a um substituir fisicamente o outro porque em nome da substituição não se pode anular ou eliminar o corpo de carne como condição insubstituível de outrem em seu sentir e em seu padecer. No entanto, a substituição ética refere-se a algo ainda mais radical conferindo assim à filosofia da alteridade um carácter diferencial e genuinamente *trágico* se comparado à tragédia nietzschiana, graças à centralidade da *substituição* frente à morte de outrem.

Dito ainda de outro modo, o carácter *trágico* do pensamento ético levinasiano corresponde àquela *subjetividade* que embora passiva se sente profundamente comovida (comoção das entranhas) e perturbada pelo sofrimento do outro. Essa subjetividade só se revela plenamente humana quando absolutamente declinada diante da morte do outro homem. Por isso, graças à centralidade da *substituição* como incondicional condição ética da humanidade materna do ser humano, é possível verificar no contexto da Lição Talmúdica a maneira como o filósofo lituano pode indagar-se pela natureza mesma dessa substituição:

O que significa a palavra Misericordioso? Significa *RaKamim* — misericórdia, que evoca o termo aramaico para *Rakmana* — que enraíza-se na palavra *Rekem*, que quer dizer útero. Rakamin é a relação do útero com o outro, no qual se faz a gestação. *Rakamim* é própria *maternidade* (Levinas, 2001, p. 171-172).

E em seguida acrescenta Levinas:

O elemento maternal [na paternidade divina] é muito notável, como é notável no judaísmo a noção de uma virilidade que há de ser limitada e cuja negação parcial é talvez simbolizada pela circuncisão; a exaltação de uma certa fraqueza que não significaria covardia; a maternidade é talvez a própria sensibilidade da qual se fala tão mal entre os nietzscheanos (Levinas, 2001, p. 172).

Diante dessas considerações, resta-nos por concluir que, se é verdade que a *genealogia da moral* em Nietzsche tem motivos suficientes para “*debochar* da moral clássica/moderna”, ao “pôr em evidência seu caráter marcadamente alienante, totalizante, ‘heterônomo e alheio à Vida e à vontade’” (Nietzsche, 2016a, p. 65), por outro, a ética da alteridade desponta no cenário do niilismo contemporâneo com um certo *ar de deboche* à sua proposição. E isso se justifica, evidentemente, não por uma nostalgia da moral axiológica, deontológica e/ou teleológica da Tradição, mas pelo fato de o outro inaugurar uma moral (an)árquica portadora de uma linguagem (an)arqueologicamente (pro)-fética jamais redutível a uma poética como quisera Nietzsche.

E, portanto, se a ética da alteridade pode *debochar* da moral dos mestres do niilismo, ela o faz, primeiro, porque ao salientar que a condição primeva de nossa humanidade consiste em se descobrir já na *imediateção dramática* ou no âmago de uma relação *trágica* inolvidável com um Rosto, seria impossível que o *indivíduo* não pudesse *rir* de seus próprios equívocos a despeito das diversas tentativas que, porventura, o tenham conduzido a querer reduzir o outro a certas categorias ontológicas advindas da esfera da atividade ou do afã de ter de se salvar a própria pele em detrimento dos demais.

E, em segundo lugar, porque ao tentar retirar respectivamente o *indivíduo* e a vontade do esquecimento a que os submeteram a ética e a metafísica ocidental, os mestres do niilismo acabaram por olvidar aquela Palavra irredutível do Rosto que advém da terceira margem e,

que está continuamente a solicitar visceralmente *hospitalidade* sem, contudo, prometer qualquer recompensa de vida eterna.

9 Considerações finais

Urge enfatizar, à guisa de conclusão, que a ética da alteridade está calcada na anárquica *passagem* de outrem, que sendo da ordem de um *passado ab-soluto* não poderá jamais ser remetido e retido por qualquer tipo de arqueologia do saber e de *genealogia* da moral que pretendam situá-las [ética] no domínio da vida e da vontade de poder. Disso decorre que a ética do Rosto tem em vista um *esquecimento* mais radical do que aquele propugnado por Nietzsche da *genealogia da moral* em nome do super-homem que esqueceu a moral ocidental. Trata-se antes, de um *esquecimento* proveniente de “um passado (i)memorial de outrem” que ao passar, deixa vestígios de sua vinda na relação ética, sem que o outro possa ser apreendido pelo pensamento, embora sua passagem também não remeta jamais à sua ausência já passível de ser lembrada e apreendida. E essa passagem anárquica e (an)arqueológica de outrem cuja voz (mandamento) vem de um passado imemorial põe em questão todo tipo de *genealogia* e *arqueologia* do saber daquele *indivíduo* que se queira investido e todo-potente da vida (Nietzsche) ou que se identifique à vontade de representação (Schopenhauer) que se queira perseverante no seu ser contra toda forma de idealismo descarnado. Logo, fora do âmbito da “moral dos senhores” (Nietzsche) e da “vontade de representação” (Schopenhauer) emerge a *voz* do (in)finito de um Rosto como um Dizer irreduzível aos Ditos das morais da vida e/ou da vontade. Enfim, a *trágica* relação com outrem inaugura um (por)-vir para a humanidade que, longe de se apresentar como um consolo para os homens fracos, impotentes e ressentidos, anuncia-lhes a boa-nova de que o reino do céu [em outrem] está próximo e, que só pode ser vivido na terra, isto é, tão somente a partir de onde já se pode escutar os sinais da chegada de um Rosto.

Referências

- LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: Fata Morgana, 1979.
- LEVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- LEVINAS, Emmanuel. *De outro odo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2011.
- LEVINAS, Emmanuel. *Quatro Leituras Talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70. 1988a.
- LEVINAS, Emmanuel. *Do sagrado ao santo. Cinco novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel. *A l'heure des nations*. Paris: Les Editions de Minuit, 1988b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016c.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A origem da tragédia*. Lisboa: Guimarães e Cia, 1972.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da Razão idolátrica*. Porto Alegre: Zouk. 2020.

A construção da subjetividade enquanto corporeidade a partir de Emmanuel Levinas e Merleau-Ponty

Vitória Jeniffer Gomes da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.159.10>

1 Introdução

Questões que ocasionam uma grande necessidade de resposta costumam se estabelecer enquanto problemas fundamentais da filosofia. Desse modo, grandes pensadores se debruçaram sobre diversas temáticas buscando respostas e aprofundando as reflexões acerca dos diferentes problemas que os defrontavam. Pensar a ética enquanto *prima filosofia*, assim como Emmanuel Levinas o fez, é concordar que os problemas e conceitos primordiais para o exercício do pensar e do agir éticos são de origem filosófica e merecem maior atenção.

Pensar a ética numa perspectiva que visa o desinteressamento da ação e que se finque como uma prática da generosidade em relação ao completo estranho é um pensamento nobre, embora lido como ingênuo por grande parte dos críticos do pensamento levianasiano. No entanto, o filósofo lituano-francês revela saber da existência e da possibilidade do mal, do agir egoísta, mas discorda que o humano possa ser

¹ Graduada, mestranda na Universidade Federal de Pernambuco na linha de pesquisa de Filosofia Fenomenologia e Cognição, Bolsista de Mestrado CNPq e membro do Programa Virtus. E-mail: vitoriajeniffer692@gmail.com; vitoria.jeniffer@ufpe.br

definido por essa possibilidade, indo contra a tradição filosófica que se pauta na busca pelo compreender do ser das coisas, na qual este último é sempre definido enquanto a essência que, sendo identidade pura, sem afecção pelo contato com o exterior, seria capaz de revelar os segredos escondidos no outro.

A filosofia levinasiana propõe um outro modo de relação, partindo em busca do que seria um *outramente que ser*, que se afasta da noção de essência dos antigos. O *outramente que ser* vai além da essência designada. Com isso, a leitura do homem é senão a da existência de um indivíduo dotado de diversas faces, que podem revelar ações generosas, mas também ações totalitárias. Se há a possibilidade do bem, há também a possibilidade do mal. Dessa maneira, como evitar o momento em que o mal há de se presentificar, incorporando-se às ações humanas? A resposta levinasiana à questão é que a ética deve se exercer enquanto um modo de despertar para o humano. O indivíduo deve, assim, estar sempre vigilante, de modo a prevenir o momento da traição humana, quando haveria de violentar o outro.

A lembrança do mandamento ético “tu não matarás”, capaz de lembrar ao indivíduo de sua responsabilidade e prevenir o exercício da violência, seria o contato com o rosto do outro. Diante do rosto, qualquer que seja o sujeito em questão, esse se veria diante da impossibilidade de matar, pois o rosto é apelo, é mandamento. Ainda assim, está presente no rosto desse estranho que ordena ao indivíduo uma dicotomia. Este, por sua vez, se enxerga enquanto responsável por outrem, ao mesmo tempo em que se sente por ele ameaçado. A proximidade de outrem perturba o eu, que não suporta a ideia de ser por ele afetado. O medo lhe diz que a única saída segura é dar fim a este outro. Como superar a dicotomia presente neste rosto vulnerável e seguir uma via ética da ação?

Mais uma vez, Levinas pensa em uma solução cabível à situação: deve o homem se relacionar com a alteridade do outro por intermédio do Desejo metafísico. A transcendência do metafísico é a saída

ética, na medida em que compreende que a distância que o outro possui em relação ao eu é incapaz de ser alcançada. A alteridade do outro, que surge enquanto o próprio infinito, dotado de altura e mistério, é incompreensível ao eu. A aceitação da limitação da razão só é possível por essa via do desejo. O meu vínculo primeiro com o Outro advém desse Desejo, que é metafísico.

Ademais, se o desejo só pode possibilitar a relação ética na medida em que é metafísico, como devemos pensar o papel que o corpo ocupa nesta relação? Seria a corporeidade um obstáculo ao exercício da responsabilidade? Ou o movimento corporal, em um mundo onde os corpos provocam reações uns aos outros sempre que entram em contato, é, na verdade, imprescindível para pensarmos a ética do respeito? Há como falar de uma ética desencarnada? Como, afinal, o corpo reage ao Outro?

Com isso, encontramos uma lacuna no pensamento levinasiano acerca do modo de relação que o corpo possibilita na relação inter-humana, uma vez que existe uma noção de desejo intrinsecamente ligada à satisfação das necessidades, como a sede e a fome, e que, uma vez satisfeitas, produzem no ser humano uma sensação frutiva, a qual pode ser o impulso para a efetuação de diversos movimentos corporais significativos ao entrar em contato com o outro. Levinas menciona esta espécie de desejo, que é lido enquanto necessidade. No entanto, enxerga, neste último, um modo de relação que se baseia na posse e na subjugação do outro pelo Mesmo. Do infinito pelo finito.

A lacuna se encontra, por sua vez, na ambiguidade presente na filosofia do autor, onde o corpo aparece enquanto forma primordial na qual a dominação se exerce, mas também enquanto aquilo que possibilita a concretude do outro e o encontro ético por intermédio do rosto, sendo a própria subjetividade constituída a partir do corpo. A partir disso, podemos pensar nos seguintes questionamentos: é possível que o sentido ético do agir possa decorrer da corporeidade, levando em

consideração que a subjetividade pode ser construída enquanto corpo e que é por meio do encontro que a abertura à ética se torna possível?

É a partir dos questionamentos apresentados que o presente texto se desenha, sendo o objetivo primordial apresentar uma breve leitura levinasiana do corpo, de modo a enfatizar a presença das ambiguidades no que diz respeito à função que este cumpre, presente na literatura de Levinas, com a proposta de descrever fenomenologicamente um sentido ético vindo do corpo, destacando seu aspecto positivo na medida em que este é dotado de intencionalidade, sendo esta última não da ordem de uma consciência enquanto representação, mas da ordem da fruição enquanto a separação do ser. Assim, ao trabalhar uma noção positiva acerca do aspecto corporal, investigamos a hipótese na qual o próprio desejo metafísico só se torna possível a partir do corpo, sendo este último o pontapé inicial, uma vez que atua enquanto uma ultrapassagem do ser.

Para alcançar os objetivos propostos no texto, seguiremos o seguinte caminho: no primeiro momento, apresentaremos a ética da alteridade tal como Levinas a compreende, ou seja, enquanto exercício da responsabilidade, destacando as duas vias do desejo nela presentes. No segundo momento do texto, passaremos por dois conceitos importantes para a leitura levinasiana do corpo, a saber: a fruição e a nudez. Com isso, reforçamos o aspecto positivo do corpo a partir de uma troca dialógica entre as ideias de Levinas e do filósofo francês Merleau-Ponty, no qual, por fim, investigaremos de que modo cada um desses conceitos contribui para a construção de uma noção de sensibilidade, onde o corpo emerge, afinal, enquanto desencantamento ontológico, uma vez que promove a saída da totalidade pelo atributo da vulnerabilidade revelada na nudez.

Em suma, espera-se que o texto passe a enfatizar, a partir dos argumentos que o prosseguirão, a ideia de que não há como se falar de uma ética sem corpo, uma vez que a corporeidade é intrínseca ao espaço e o afeta, assim como ela também é por ele afetada. A dupla

afecção entre o espaço e o corpo influencia na maneira como o indivíduo interage, por sua vez, com os outros. Como diz Merleau-Ponty em *a Fenomenologia da Percepção*: “O corpo é veículo do ser no mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 122). Assim, se o corpo é veículo do ser no mundo, ele não age de maneira arbitrária, sendo, portanto, dotado de intencionalidade. Tudo o que podemos vislumbrar do mundo, antes de o fazermos pela lógica, o fazemos pelo corpo. Ele é o fundamento de todo o saber, mas nunca é a última fala sobre o que há neste mundo. O corpo traz sempre uma nova interpretação sobre o mundo; é abertura, e esta interpretação se dá levando em consideração as condições do espaço onde este está inserido. “Um corpo que é ferido na carne pelas situações que o atravessam” (Carboni, 2021, p. 39). É no corpo que se torna possível a nossa abertura ao mundo e aos outros. Desse modo, a corporeidade está intrinsecamente vinculada à ética.

Como citado acima, investigar os problemas relacionados à ética vai além de uma mera análise que vise o aprimoramento das relações sociais. A ética é um modo de vida no qual o Eu percebe o mundo diante de si, estabelecendo relações com este mundo e com os outros que percebe. Portanto, é imprescindível que essa relação não seja baseada em indiferença ou violência. É necessário que a ética seja o despertar para a humanidade, e, para tal, ela não pode se situar desvinculada de um corpo e de um sentido.

2 Levinas e a ética da alteridade: entre o metafísico e a necessidade

2.1 Levinas e a ética da alteridade

Ao criticar veementemente toda a tradição filosófica ocidental, Emmanuel Levinas (1906) inaugura um novo sentido para o pensar e o fazer filosóficos. Se antes a filosofia era lida enquanto o amor à sabedoria, agora ela é sabedoria do amor. Isso significa uma virada, na qual a

razão impessoal moderna não ocupa mais o centro das discussões filosóficas. Desse modo, a ética é elevada ao status de filosofia primeira, uma vez que as preocupações com seus valores e práticas na relação intersubjetiva se tornam, segundo o filósofo, uma exigência primordial para o exercício da filosofia. A crítica à modernidade se estabelece enquanto uma extensão da sua oposição à tradição filosófica ocidental.

Para Levinas, o agir filosófico propagado pela tradição revela uma prática de redução de todas as singularidades em prol de um culto exacerbado a uma razão soberana e à unidade, que se mostra na leitura do universal enquanto identidade. Parmênides, ao dizer que “O Ser é” (Parmênides, 2002, VIII, 15-20), atuou de modo a descrever toda a realidade como identidade pura, irreduzível a qualquer pluralidade que lhe seja apresentada, na qual o Ser, de forma alguma, poderia ser atravessado pelas diferenças que lhe defrontam. Com isso, a crítica levinasiana à ontologia enquanto *prima philosophia* se centra na ideia de que esta prática filosófica, obcecada em dizer das coisas o seu ser, implica uma violência, uma vez que se exerce a partir da dominação de um Eu sobre um Outro. Levinas acredita que a razão, por si só, não é capaz de dar conta de todas as demandas que envolvem as relações humanas.

Assim, o filósofo discorda da ideia de que a identidade não envolva a abertura à exterioridade em toda a sua pluralidade. Ao dizer que a ética é a filosofia primeira, Levinas explicita que a própria subjetividade é relação social, construída a partir das interações entre um Eu e um Outro. Vale ressaltar que não é seu objetivo construir uma nova ética, mas sim atribuir-lhe um novo sentido, a saber, o sentido do humano. Para Levinas, o sentido do humano é o exercício da responsabilidade. Com isso, o filósofo acredita estar estabelecendo um sentido ético no qual, independente da passagem do tempo, da sociedade na qual esteja inserido, da cultura à qual pertença, este se baseie em um ideal que não possa ser recusado. Este ideal, próprio da consciência humana, seria a responsabilidade.

Descrevo a ética, é o humano, enquanto humano. Penso que a ética não é uma invenção da raça branca, da humanidade que leu os autores gregos nas escolas e que seguiu certa evolução. O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro. Não creio que haja uma humanidade que possa recusar este ideal, mesmo que se deva declará-lo ideal de santidade (Levinas, 1997, p. 151-152).

Por ética, o filósofo compreende a busca pelo que chama de humano. A humanidade seria descrita como prática da generosidade, que é resposta ética à vulnerabilidade que se apresenta na nudez que o Outro carrega por intermédio do seu rosto na relação intersubjetiva com o Eu. É uma vivência que tem por objetivo o acolhimento e a assunção da responsabilidade diante deste. A humanidade da consciência se baseia na vivência pautada na responsabilidade, no respeito e no acolhimento diante de Outrem, diante de seu Rosto. “O Rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo sentido consiste em dizer “tu não matarás”” (Levinas, 1982, p. 70).

O encontro com o Rosto do Outro é, desse modo, um momento ético, sendo o contato com o Rosto um apelo. É a minha relação com o que está nu, despido. O Rosto é sentido somente para si mesmo e não pode ser captado pela visão. Ele é também, segundo Levinas: “O tu não matarás”. No entanto, há uma dicotomia na relação com o Rosto, pois, ao mesmo tempo em que é mandamento ético, é também tentação a violência, totalização.

O Rosto não é absolutamente uma forma plástica como um retrato; a relação ao Rosto é, ao mesmo tempo, relação ao absolutamente fraco, ao que está absolutamente exposto, o que está nu e ao que é despojado, é a relação com o despojamento (Levinas, 1997 p. 146).

Segundo Levinas, “na relação ao Rosto, o que se afirma é a assimetria: No começo, pouco me importa o que Outrem é em relação a mim, isto é problema dele, para mim ele é antes de tudo aquele por quem eu sou responsável” (Levinas, 1997, p. 147). Ademais, o Rosto é

um conceito-chave para falar da ética, dado que marca o próprio delineamento desta. É o início da inteligibilidade, é a própria linguagem.

Como foi dito, a Responsabilidade surge do apelo ao rosto do Outro. Outro que não é um Outro Eu, mas é totalmente Outro, diferença, alteridade. Ele aparece enquanto expressão do infinito, ou seja, como algo que está distante do indivíduo. O sujeito nunca pode alcançá-lo. No entanto, cabe ao Eu encontrar um modo de relação com este Outro que não represente violência e totalização. Por conseguinte, a responsabilidade, para Levinas, é radicalizada a tal ponto que o Eu deve abdicar de sua vida em prol da vida do Outro, se necessário. Salvá-lo, morrer pelo infinito, eis a ética.

Se, por um lado, o Humano é abordado como a prática da assunção da Responsabilidade, por outro, o inumano seria a ausência dessa prática, a qual o indivíduo, na totalidade, estaria cego a este e enclausurado em si. Na totalidade, o Eu viveria egoisticamente, de modo a se apropriar de todas as coisas que lhe defrontam por meio da dominação. Assim, o exercício da responsabilização aparece enquanto algo de fato assustador e radical. No entanto, Levinas traz uma resposta a esta questão ao dizer que, embora não seja divertido, o exercício da responsabilidade pelo Outro é o próprio exercício do Bem, sendo, portanto, uma prática necessária.

A Responsabilidade não pode ser cedida. Ao se descobrir responsável, não há como fugir, pois o Outro me ordena. Vale pontuar a importância da chegada do Terceiro² na relação para o exercício da ética da alteridade, pois sua chegada transforma totalmente a relação entre o Eu e o Outro. Na relação intersubjetiva com o Outro, ele passa diretamente pelo Eu. Ao deparar-se com o seu rosto, o indivíduo percebe-se responsável por ele. Com a chegada do Terceiro, a relação entre eles é abalada. O Eu passa a questionar-se: E agora? Quem é o meu

² O terceiro pode ser lido enquanto todos os outros que ficam de fora na relação intersubjetiva entre o Eu e o Outro. É expressão de todas as alteridades que compõem a vida em sociedade.

outro? A quem devo prestar a minha responsabilidade? Com o Terceiro, aquele delineamento inicial da ética traz a necessidade do teórico, da filosofia. A filosofia surge, então, com a chegada do Terceiro. Afinal, há uma necessidade de um caminho que mostre ao indivíduo como agir em relação a ele. Com a sua presença, se faz também necessária a justiça, que, apesar de comportar uma parcela de violência devido à comparação daquilo que não pode ser comparado, mantém estável a vida em sociedade.

A justiça trabalha enquanto uma comparação que envolve julgamento, mas julga somente ações, não alteridades. Ademais, é necessária uma pesagem para que ambos (Eu, Outro e Terceiro) possam viver bem em sociedade. Levinas está, assim, atribuindo um novo sentido — que não o da liberdade e do excesso de racionalismo — à ética. Pelo contrário, do excesso de racionalismo teriam advindo à humanidade as suas maiores mazelas.

O filósofo separa radicalmente a razão, assim como a liberdade, como conceitos próprios do pensar e agir éticos, pondo em seu lugar o exercício da responsabilização e do respeito por outrem enquanto atitudes próprias do ser humano. A ética se manifesta, portanto, enquanto busca pela humanidade, como já foi dito. De acordo com Levinas,

[...] o sofrimento de compaixão, o sofrer porque o Outro sofre, não é mais que um momento de uma relação muito mais complexa e, ao mesmo tempo, mais inteira, da responsabilidade por Outrem. Na realidade, sou responsável por Outrem, mesmo quando pratica crimes. Isto é para mim o essencial da consciência judaica. Mas, penso, também, que é o essencial da consciência humana: “Todos os homens são responsáveis uns pelos outros, e eu mais que todo mundo”. É a fórmula de Dostoievski que aplico aqui (Levinas, 1997, p. 150).

A ética da alteridade segue uma outra via, conduzindo ao desinteressamento, ao desapego de si. Estou para o Outro sem que este tenha a obrigação de, reciprocamente, estar para mim. A ética não aspira retorno. Minha relação com ele é assimétrica; somos alteridades

distintas. A filosofia, enquanto ética, marca um despertar do homem para a humanidade enquanto característica e valor fundamental do ser humano, propondo uma relação não violenta entre o Eu, o Outro e o Terceiro, simbolizada pelo face-a-face — ou seja, pelo encontro do Rosto, que me mostraria a impossibilidade de violentar outrem.

A humanidade da consciência não está absolutamente nos seus poderes, mas na sua responsabilidade. Na passividade, no acolhimento, na obrigação a respeito de outrem; é o outro que é primeiro, e aí a questão da minha consciência soberana não é mais a primeira questão (Levinas, 1997, p. 155).

A ética é responsabilidade antes da liberdade, é o Outro antes do Eu, representando uma luta contra a totalidade, contra toda a violência diante do outro. A princípio, toda a exemplificação acerca desse sentido que o filósofo atribui à ética pode parecer ingênua e óbvia. Contrário a esse pensamento, Levinas sabe da possibilidade do mal, da violência, do não despertar para o Humano.

Como citado anteriormente ao longo deste texto, o despertar ético, no qual a Responsabilidade emerge, é, senão, um momento. O indivíduo nunca será inteiramente ético em suas relações com todos os outros. Por vezes, estamos imersos num estado de embriaguez que nos torna alheios aos demais ao nosso redor. Afinal, na maior parte do tempo, o Eu está preso na totalidade, está na inércia. Entretanto, a filosofia levinasiana aparece enquanto um caminho, uma possibilidade. É uma chamada para que estejamos sempre despertos, para que possamos evitar o momento da desumanidade, da animalidade. Nisto consiste o ser humano. Ademais, o óbvio, por vezes, precisa ser dito, dado que ainda há violência, desumanidade e indiferença permeando as relações humanas em nossas vivências.

2.2 O desejo metafísico e a necessidade

Por metafísico, compreende-se a espécie de desejo que remete à transcendência. O metafísico está para além de tudo aquilo que possa ser compreendido ou alcançado. Tende para algo que é dotado de uma altura própria e que, por sua vez, é inalcançável, a saber, a ideia do infinito. No desejo, é possível relacionar-se com uma alteridade distinta, dada a sua capacidade de aproximação não violenta com a infinitude. O desejo metafísico faz menção ao invisível. O desejo por aquilo que não se pode ver ou tocar, e, no entanto, é capaz de despertar uma vontade imensa de possuir o que não se pode alcançar, chamamos desejo do invisível. Tal é o desejo pela vida, mesmo sabendo que a única certeza é que ela, um dia, chegará ao fim.

Desse modo, o metafísico nunca pode ser cumulado. É um Desejo que nunca será saciado, nunca se satisfaz, mas, antes, como diz Levinas abre o apetite (Levinas, 1980, p. 22). Um exemplo disso pode ser visto na presença da caridade e da generosidade. O Desejo metafísico, que torna possível a relação ética com o outro por intermédio da sua não satisfação, não se encerra na prática da ação. A generosidade e a caridade nunca se esgotam ao serem praticadas; pelo contrário, ao ser responsável pelo outro, algo em seu rosto me ordena a continuar assumindo a culpa por tudo o que possa acontecer de mal a ele. O metafísico se revela assim, na prática de uma ação que é descentralizada do indivíduo, remetendo para o que está fora de si, ou seja, remetendo para o outro. Tal prática é o exercício da responsabilidade: morrer pelo infinito, eis a ética.

A necessidade, por sua vez, possui uma intencionalidade inteiramente diversa, buscando sempre satisfazer a falta que se presentifica, seja essa falta uma fome, seja essa falta uma sede. O que falta, deve ser possuído. A necessidade se esconde enquanto desejo, que visa à dominação em prol da satisfação. Nesta espécie de desejo, pouco importam outrem e o seu destino. o Eu é para si, vive para si, alheio à alteridade.

E, no entanto, não se pode dizer que ele não percebe uma exterioridade. Pelo contrário, ele a percebe e a usa a seu favor.

Na necessidade, a exterioridade do outro é subjugada à interioridade do eu. O outro se torna um outro eu. Sua alteridade reduz a identidade do mesmo. O exterior é percebido e dominado. O Eu enxerga o mundo com seus olhos e o reduz a tudo aquilo que cabe à sua visão. Desse modo, a principal divergência entre as duas espécies de desejo parece ser o direcionamento para o qual a intencionalidade tende. Enquanto a necessidade se encaminha para o livre exercício do mesmo, no desejo metafísico, a intencionalidade caminha para o outro, enquanto movimento que se descentraliza de si e vai para fora, rumo à transcendência.

Com isso, o metafísico é considerado ético por sua capacidade de compreensão acerca da altura do outro, que não pode ser alcançada ao entrar em contato com o eu. O metafísico compreende a separação. Entretanto, se o desejo, enquanto necessidade, é capaz de enxergar uma exterioridade, mesmo que seja para subjugá-la, ele não poderia ter uma outra intuição que não o interesse por si? A percepção da exterioridade não levaria, na necessidade que aflige o corpo do indivíduo, a se dar conta de que ele e o outro são seres separados? Para tal, nos cabe investigar de que modo a estrutura corporal se desenha, para então percebermos se o corpo pode ou não ser o fundamento da ética enquanto exercício pleno da responsabilidade.

3A leitura levinasiana do corpo

3.1 A fruição enquanto separação e retorno a si

Em *Totalidade e Infinito* (1980), Levinas tece uma análise do movimento frutivo, a fim de investigar de que maneira a intencionalidade do corpo se relaciona com a exterioridade. A princípio, a fruição é

descrita como gozo e sofrimento simultâneos, dotada de uma intencionalidade que não se desenha segundo a representação.

Via representação, a intencionalidade se desenha como um para si; o contato com a exterioridade visa, portanto, reduzir o exterior ao interior. Nela, o mesmo permanece sempre igual a si próprio, inalterável. O contato com o exterior, a relação com o objeto é senão compreensão e apreensão. Nas palavras do filósofo, “Trata-se daquilo que, segundo a terminologia cartesiana, se torna uma ideia clara e distinta. Na clareza, um objecto, à primeira vista exterior, dá-se, ou seja, entrega-se a quem o encontra como se tivesse sido inteiramente determinado por ele” (Levinas, 1980, p. 108). A clareza é própria do movimento intencional enquanto representação. Nela, todos os sentidos se esgotam, uma vez que não há relação com a exterioridade.

A ideia clara e distinta de Descartes manifesta-se como verdadeira e como que inteiramente imanente ao pensamento: inteiramente presente — sem nada de clandestino e em que a própria novidade não tem mistério. Inteligibilidade e representação são noções equivalentes: uma exterioridade que entrega ao pensamento na clareza e sem impudor todo o seu ser, ou seja, totalmente presente sem que, com razão, nada choque ao pensamento sem que nunca o pensamento se sinta indiscreto. A clareza é o desaparecimento daquilo que poderia chocar (Levinas, 1980, p. 109).

A inteligibilidade, enquanto representação, não permite a distinção entre interior e exterior. A interioridade sempre há de ser igual a si própria. Para o Outro, a inteligibilidade via representação revela a possibilidade de ser determinada pelo Mesmo, sem, no entanto, determiná-lo. A relação entre ambos não é recíproca, uma vez que não há o reconhecimento do exterior. Permanecer o Mesmo é já representar-se. Na representação, a intencionalidade é clareza, esgotamento de todos os sentidos, da exterioridade e daquilo que poderia vir a me chocar.

O próprio tempo, na representação, se esvai, sendo puro presente, lido como eternidade, sem a presença do devir. Assim, o movimento intencional via representação é negativo.

O Eu penso é a pulsação do pensamento racional identidade do Mesmo inalterado e inalterável nas suas relações com o Outro é, de facto o eu da representação. O sujeito que pensa pela representação é um sujeito que escuta o seu pensamento (Levinas, 1980, p. 111).

Via representação, o universal é ditado pelo particular. O pensamento acerca do universal é em primeira pessoa. Desse modo, há uma correlação entre a inteligibilidade e a representação, na qual toda a realidade é reduzida ao pensamento, que é identidade. A representação é interpretada por Levinas como uma forma de dominação.

No entanto, a intencionalidade e a inteligibilidade via fruição parecem ter um outro direcionamento que não culmine em representação. É precisamente em oposição à representação que descrevemos a constituição da intencionalidade na fruição. Enquanto, na representação, o movimento intencional é negativo, em razão do esgotamento dos sentidos da exterioridade, na fruição, o movimento da intencionalidade é positivo, uma vez que a fruição é o extravasamento dos sentidos, uma relação com a exterioridade ao afirmar o mundo, opondo-se a ele corporalmente.

O corpo nu e indigente é o próprio reviramento, irreduzível a um pensamento, da representação em vida, da subjectividade que representa em vida que é suportada por essas representações e que delas vive, a sua indigência — as suas necessidades — afirmam a exterioridade como não constituída antes de toda a afirmação (Levinas, 1980, p. 112).

O corpo é elevação, é a ultrapassagem do ser, que é sempre o mesmo. O reconhecimento da exterioridade atesta a separação do ser do objeto. O Eu que frui das coisas se alegra com a presença e sofre com a falta desta. O fato de poder sofrer e se alegrar revela o devir na inteligibilidade frutiva: o Eu não dispõe do objeto eternamente, assim

como não visa transformá-lo em um outro de si. A fruição é o gozo que se contenta com o que lhe defronta, sem questionar a sua origem.

E, no entanto, a fruição, ao mesmo tempo em que é ultrapassagem, é também o peso da posição, pois o corpo também habita e possui. A representação busca dar conta do objeto enquanto objeto constituído pelo pensamento. Para Levinas, a fruição pode ser descrita como o “viver de...” — e aquilo de que eu vivo não aparece como representação. O extravasar dos sentidos nunca se torna posse, nem apreensão última das coisas de que fruo. Trata-se de uma relação simultânea entre necessidade e falta. A exemplo disso, pode-se pensar a alimentação: “O alimento condiciona o próprio pensamento que o pensaria como condição” (Levinas, 1980, p. 113). Na alimentação, o eu frui da sensação que o ato de alimentar provoca em seu corpo, sem se questionar sobre essa sensação. A isso chamamos contentamento. Na alimentação, o dever também emerge, uma vez que a certeza de que poderei sempre me alimentar não existe. Afinal, o alimento pode vir a faltar no dia seguinte.

O corpo é, assim, um corpo que se encontra situado em um espaço e que sofre as mudanças deste. Merleau-Ponty (1908), em *Fenomenologia da Percepção*, destaca que o corpo é um veículo do ser no mundo, apresentando uma análise acerca do conceito de percepção como particularidade do sujeito que está no mundo e o percebe a partir de suas vivências, independentemente da razão. “Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada” (Merleau-Ponty, 1999, p. 3).

Desse modo, “o mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele” (Merleau-Ponty, 1999, p. 5). Embora a racionalidade seja importante para a análise desse mundo que é percebido, Ponty, assim como Levinas, parecem chamar a atenção para a importância da contribuição de todo o esquema corporal no processo de compreensão do mundo, enquanto lugar capaz de ofertar uma resposta

imediatamente a outrem antes mesmo que a ação possa ser processada pelo pensamento.

O corpo é dotado de uma intencionalidade própria, o que nos permite dizer que os movimentos corporais que cada indivíduo executa não são arbitrários. Há uma intencionalidade no modo de caminhar de cada indivíduo, em seu modo de se alimentar, de dormir. O corpo sabe. Para melhor exemplificar este ponto, pode-se pensar em uma criança que tem pouco menos que um ano de idade. A criança conhece o mundo por meio da experimentação sensível: sabe que, ao chorar, será acolhida pelos adultos, que irão suprir sua falta. Aprende que algo é perigoso ao ver, tocar e, neste processo de experimentação, se machucar. O corpo intencional revela uma série de saberes próprios à experiência sensível, que escapam à razão. O corpo é uma forma de experienciar o mundo, um ponto primordial e ativo por onde a percepção humana pode caminhar.

Com isso, Merleau-Ponty aproxima a noção de percepção corporal da atitude corporal, fugindo à concepção de uma percepção fundada no intelectualismo. Segundo o filósofo francês, o corpo é o lugar onde se torna possível apreender o sentido do mundo no qual está situado. O corpo é expressão — e expressão criadora de diversos sentidos. “Isto porque a percepção não é uma representação mentalista, mas um acontecimento da corporeidade e, como tal, da existência” (Nóbrega, 2008, p. 2). O corpo possui uma significação própria que está atrelada aos seus movimentos, que são intencionais:

As sensações aparecem associadas a movimentos e cada objeto convida à realização de um gesto, não havendo, pois, representação, mas criação, novas possibilidades de interpretação das diferentes situações existenciais (Nóbrega, 2008, p. 2).

Desse modo, se o corpo é expressão criadora de sentido e, por sua vez, é dotado de uma intencionalidade própria que não se confunde com a representação do pensamento enquanto compreensão,

então, o corpo pode ser o lugar no qual é também a subjetividade constituída, uma vez que cada ser é dotado de um corpo encarnado em determinado espaço e sofre as influências deste espaço.

Cada corpo carrega consigo uma história que envolve o contexto cultural, a época e as pessoas com quem conviveu. Cada corpo é dotado de uma historicidade e revela, em seus traços, a vida que por ele passou. É movimento.

Não é o sujeito epistemológico que efetua a síntese, é o corpo; quando sai de sua dispersão, se ordena, se dirige por todos os meios para um termo único de seu movimento, e quando, pelo fenômeno da sinergia, uma intenção única se concebe nele (Merleau-Ponty 1999, p. 312).

O sentido do mundo não está na vivência de uma essência sem corpo, mas na intencionalidade dos movimentos corporais. A palavra do mundo é, antes de tudo, gesto.

Voltando ao pensamento levinasiano, esse corpo, situado em um espaço, aparece como uma eterna contestação ao direito que o indivíduo tem de atribuir às coisas o sentido da sua própria consciência. Na fruição corporal, o contentamento permite uma relação com a exterioridade que não tenha como objetivo à sua dominação. É um contentamento diante daquilo que é finito, sem que se tente vislumbrar o infinito. A fruição é uma alegria desinteressada, que não remete a infinitude do Outro.

Dessa maneira, a fruição atesta uma separação do Ser, ultrapassagem, ao não se fixar no desvelar dos objetos, diferentemente da representação, que obtém sua liberdade via dominação de Outrem. O corpo nunca poderá se saciar ou possuir algo em sua completude. É saciedade e falta simultâneas. Fruo do alimento e, em seguida, sou afetado de maneira arrebatadora pela fome. No fruir, há também felicidade e sofrimento, pois as coisas de que fruo podem vir a me faltar no futuro. É na relação do Eu (interioridade) com o não eu (por exemplo, os alimentos) que há a abertura à exterioridade. A vida não se conhece:

vive-se, alegre-se, sofre-se, sem que essa alegria ou esse sofrimento remetam a Outrem, sem recair em dominação. Ao fruir do céu azul, de um dia de sol, na companhia dos amigos, o Eu não vislumbra o avesso das coisas. Ele contenta-se. O corpo é, portanto, elevação, separação do Ser. “Fruir sem utilidade, sem remeter para nada, eis o humano” (Levinas, 1980, p. 118).

Fruir é o contentamento com a vida, sem a preocupação com a finitude da existência. O sensível aparece não como algo concebível, mas vivido. Por conseguinte, a sensibilidade, descrita a partir do elemental enquanto fruição, não é da ordem da inteligibilidade correlativa à representação. Ela é relação com o exterior, onde o manter-se, o viver de, difere de pensar.

Assim, “a intencionalidade se caracteriza por não se absorver nesse movimento sem fim de adequação, compreendendo-se como um excesso de sentido (*surplus*) em relação a toda adequação aspirada” (Ribeiro Jr., 2019, p. 16). A intencionalidade do fruir de... é relação com a exterioridade, que é outrem. A sensibilidade, por sua vez, descrita a partir da fruição, não pertence à ordem do pensamento, mas do sentimento. As qualidades sensíveis se vivem antes de serem conhecidas. A sensibilidade basta-se.

3.2 A vulnerabilidade como nudez exposta

O corpo nu é a mudança de sentido. Por nudez, enfatiza-se o estar sem ornamento das coisas (Levinas, 1980, p. 61). O extraordinário da nudez, no pensamento levinasiano, consiste em não visar uma significação, sendo assim, ela não surge enquanto o desvelamento da coisa. A nudez não é o captar de algo; ela emerge enquanto Rosto. O Rosto não está inserido no reino dos poderes do Eu. Ele possui uma significação própria, sem se submeter a um sistema de referência. O Rosto é expressão.

A nudez do corpo, por sua vez, faz referência à nudez do rosto. A relação com o Outro, que se revela vulnerável em sua nudez, é uma

relação com algo que escapa aos poderes do Eu. No entanto, ao entrar em contato com a nudez do rosto do outro, que é penúria, o Eu imediatamente se reconhece enquanto responsável por ele. A nudez, que presentifica a miséria, detém o poder de mostrar ao indivíduo a dor da fome e dor frio, a fragilidade da vida do outro e o seu papel de ser responsável por ele.

A relação com outrem vai além da retórica; o seu rosto nu me ordena algo. A relação primeira é ética. É por intermédio do cuidado que a vivência do humano se torna possível. O olhar do outro é uma súplica. Seguindo Levinas, Merleau-Ponty traz um corpo próprio que também dialoga com outros corpos. O corpo, aberto à exterioridade, abre-se também a outros corpos, e é nessa abertura que a criação de sentidos se torna mais evidente.

Dessa maneira, o esquema corporal é dinâmico e se relaciona de maneira singular com o ambiente no qual o indivíduo está situado. O eu que atua em determinado espaço é também por ele afetado, seja por suas características sociais, culturais, artísticas entre outras. O corpo dinâmico é, por sua vez, dialógico, estando sempre aberto a outrem. Relação que envolve uma série de estados afetivos. É no corpo que o eu reconhece a vulnerabilidade de outrem e se comunica por ela pelo gesto.

Com isso, afirmamos que a compreensão no pensamento de Merleau-Ponty é situacional, na qual o corpo depende do espaço e de outros corpos para poder apreender significações em suas ações. A compreensão corporal não é possível de uma maneira isolada; é sempre necessária a presença de outrem. O corpo é o “aqui” de cada ação, envolvendo uma série de dores, alegrias e hábitos que só podem construir sentidos a partir da interação entre um eu e um outro em um espaço. O corpo possui um caráter ético na medida em que é abertura do ser ao mundo. Estar aberto envolve a relação entre diversos sujeitos, sejam eles humanos, animais ou outros seres.

Levinas acredita que é na vulnerabilidade exposta por meio da nudez que o reconhecimento aparece. O corpo permite a compreensão da situação que chama a responsabilidade do indivíduo. O reconhecimento é a impossibilidade de fuga diante do Humano, pois reconhecer é dar. Mas o dar é direcionado a Outrem, não enquanto dar algo ao miserável, mas sim em servir ao seu mestre. Reconhecer é ser generoso. É no corpo vulnerável que a separação se delineia inicialmente. O corpo é elevação, mas também o peso, por ser o contato com a exterioridade, contato por oposição. A sua intencionalidade se desenha em outro plano que não o da representação. “A corporeidade do ser vivo e a sua indigência de corpo nu e com fome é a realização complementar dessas estruturas... e como que uma posição assente na terra, que não é a posição de uma massa sobre a outra” (Levinas, 1980, p. 113). É no corpo nu de Outrem que o eu é retirado do plano do ser, onde é o centro de todas as coisas que se apresentam a si e vive para satisfazer as suas necessidades.

O princípio de vulnerabilidade prescreve, no fundamento da ética, o respeito, o cuidado e a proteção do outro e do vivente em geral, sobre a base da constatação universal da fragilidade, da finitude e da mortalidade dos seres (Hottois, 2001, p. 869).

A vulnerabilidade intrínseca ao corpo traz ao sujeito uma contestação acerca dos privilégios dos quais ele dispõe. No contato com um corpo marcado por inúmeras violências, o indivíduo passa a questionar a sua consciência e seu modo de relação com outrem. O corpo nu é a mudança no movimento que a consciência manifesta no mundo pela intencionalidade. O corpo é um questionamento da minha posse livre diante do mundo. A intencionalidade do viver enquanto corpo não é a representação do objeto, mas o contentamento. No contentamento o Eu não intenciona descobrir e apreender o infinito, porque se contenta com a presença do finito diante de si, como já foi dito anteriormente.

4 Considerações finais

O objetivo do presente texto consistiu inicialmente em apresentar a leitura levinasiana acerca do esquema corporal, com ênfase no seu aspecto intencional, levando em consideração a influência que o corpo sofre do espaço e das interações com os outros que constituem o espaço com ele. Dessa maneira, Emmanuel Levinas e Merleau-Ponty apresentam pontos de vista que parecem se complementar. Levinas, a partir da noção de intencionalidade frutiva, torna possível a percepção da exterioridade via contentamento e a saída da totalidade, uma vez que a separação do ser é condição inicial. Essa separação, posteriormente, possibilita a transcendência que remete ao desejo metafísico. Ao passo que Merleau-Ponty, com o conceito de corpo próprio, apresenta uma noção de percepção situacional, na qual o corpo é capaz de interagir com outras corporeidades, construindo o sentido do mundo a partir deste contato. O corpo é dotado de movimentos que se fazem encarnados em um espaço, possuindo historicidade e culturas próprias à sua vivência como ser único.

A partir dessas categorias, é possível pensar a própria corporeidade (que é expressão criadora de sentidos) enquanto conceito imprescindível à construção da subjetividade da alteridade do eu, uma vez que a própria subjetividade se dá no momento do encontro entre um eu e um outro, sendo, portanto, uma relação social. Por fim, após a breve análise de alguns desses conceitos que contribuem para pensarmos a contribuição da corporeidade à prática da ética da alteridade, defendemos o argumento inicial que foi o ponto de início da pesquisa: a saber, que a ética necessita sempre de um sentido, um sentido que sempre é interpretado e reinterpretado, dotado de significação, e, como tal, este não pode dar-se desvinculado de um corpo, local onde todas as práticas das ações humanas se encerram, afinal.

Referências

- CARBONI, Paulo Henrique. *Corpo e responsividade: implicações éticas da fenomenologia da percepção*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Maria, 2021, p. 96.
- HOTTOIS, Gilbert; MISSA, Jean-Noël. *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique*. Bruxelles: De Boeck – Université, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: Ensaios sobre a alteridade*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. *Corpo, percepção e conhecimento em Merleau-Ponty*. Estudos de Psicologia, Rio Grande do Norte, v. 13, n. 2, 2008, p. 141-148.
- RIBEIRO JR., Nilo. *Sabedoria da Carne: uma filosofia da sensibilidade ética em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2019



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Os textos que compõem esse volume, de uma maneira ou outra, mostram a proximidade (quicá obscena) das razões que levaram Levinas a escrever e as razões que nos levam à sua obra. No XX Encontro Nacional de Filosofia da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, realizado em Recife entre 30 de setembro a 04 de outubro de 2024, o GT Levinas reuniu uma diversidade de investigações, cujas pesquisas além de explorar o pensamento levinasiano, ressoaram em nossas inquietações diante de conflitos sociais e políticos da atualidade, bem como no cenário filosófico contemporâneo.

A partir dos ensinamentos de Levinas, e em interlocução com outros filósofos — como Heidegger, Platão, Derrida, Nietzsche, Arendt e Merleau-Ponty —, os diálogos deste encontro delinearam a cartografia de uma ética que se insinua antes do conceito e de uma justiça atravessada por essa, marcadas sob a sensibilidade ética do corpo, nos gestos da hospitalidade e nos rastros da alteridade. Cada reflexão apresentada, bem como aquelas aqui reunidas, representa um passo nesse percurso, em que a filosofia não é apenas saber, mas demanda — um apelo que se inscreve na carne do tempo e nos convida à escuta do outro.

