



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS - UFAL
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS COMUNICAÇÃO E ARTES - ICHCA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOSEILTON NUNES DA SILVA

**O ROSTO COMO VIA DE ACESSO AO INFINITO E A ÉTICA EM
EMMANUEL LEVINAS**

MACEIÓ - AL
2023

JOSEILTON NUNES DA SILVA

**O ROSTO COMO VIA DE ACESSO AO INFINITO E A ÉTICA EM
EMMANUEL LEVINAS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes da Universidade Federal de Alagoas como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Cristina Amaro Viana.

MACEIÓ - AL
2023

Catálogo na Fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

A553e Silva, Joseilton Nunes da.
O rosto como via de acesso ao infinito e a ética em Emmanuel Levinas /
Joseilton Nunes da Silva . – 2023.
89 f.

Orientadora: Cristina Amaro Viana.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Alagoas.
Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. Maceió, 2023.

Bibliografia: f. 87-89.

1. Lévinas, Emmanuel, 1906-1995. 2. Rosto. 3. Infinito 4. Ética. 5.
Metafísica. I. Título.

CDU: 125

JOSEILTON NUNES DA SILVA

**O ROSTO COMO VIA DE ACESSO AO INFINITO E A ÉTICA EM
EMMANUEL LEVINAS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes da Universidade Federal de Alagoas como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovado em: 20 de abril de 2023.

Banca Examinadora:



Profa. Dra. Cristina Amaro Viana
Presidente de Banca Examinadora – PPGFIL/UFAL



Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão.
Avaliador Externo – PPGFIL/UFPE



Prof. Dr. Francisco Pereira de Sousa.
Avaliador Interno – PPGFIL/UFAL

Dedico:

À Deus Criador e Pai que nos proporciona a vida e saúde para continuarmos a viver. À minha mãe e meu pai (*in memoriam*) que em sua simplicidade souberam me dar amor e carinho.

AGRADECIMENTOS

A escrita de uma dissertação é um trabalho solitário e, muitas vezes, cansativo. Demanda muitas horas de estudo e concentração para que a obra possa chegar a cabo. Todo este trabalho não seria possível sem a presença direta ou indiretamente de pessoas magníficas que fizeram parte incessante deste momento. Neste sentido, seguem meus sinceros agradecimentos.

À Profa Dra Cristina Amaro Viana, que com sua paciência e compreensão soube muito bem direcionar este estudo e me orientar com maestria e singeleza.

À CAPES, que viabilizou esta pesquisa com o fomento que tanto contribuiu para que tivesse êxito e tempo suficientes para levá-la a termo.

Aos professores do PPGFil com quem tive a oportunidade de crescer e partilhar, nas várias disciplinas, experiências enriquecedoras e eloquentes.

À Secretária do PPGFil Alessandra Lins, que sempre solícita, prestou todo o atendimento e as diretrizes possíveis, mesmo num período pandêmico pelo qual passamos.

Aos colegas de curso, com os quais pude aprender e trocar muitas experiências.

Aos meus familiares, que sempre me apoiaram de uma ou de outra forma, e sempre me incentivaram para que este trabalho chegasse a termo.

Aos nobres Professores, Dr. Francisco Pereira dos Santos e Dr. Sandro Cozza Sayão, que de pronto atenderam ao nosso pedido de participação nas bancas de qualificação e defesa, e com quem pude também aprender, nas várias oportunidades em que estive com eles em sala de aula e demais eventos acadêmicos.

Ao meu amigo Willames Frank, que com sua gentileza e caridade, muito me ajudou nas configurações deste trabalho.

Ao Universo inteiro que na singeleza e pureza das coisas sempre proporciona oportunidade de contemplação e vida.

(...) Ninguém contestaria que os bens que se pode fruir, dividindo-se de fato de uma só maneira – bens exteriores, bens do corpo e bens da alma – o homem verdadeiramente feliz deve reuni-los todos. Não, ninguém consideraria felizes aqueles que não possuíssem coragem, nem sabedoria, nem sentimentos da justiça, nem inteligência, aquele que o vôo de uma mosca fizesse tremer, que não evitassem os excessos quando desejassem comer ou beber, que, por um quarto de Óbolo, entregassem os seus melhores amigos, e quanto à inteligência fossem tão estúpidos e falhos como uma criança ou como um homem louco.

ARISTÓTELES, *A Política*. Livro Quarto, p.116.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar a temática do Rosto em Emmanuel Levinas. Temática esta que confere ao autor certa exclusividade, visto que não se encontrou precedentes na História, ao abordar-lha numa perspectiva filosófica de forma tão radical. A partir daí, temas inerentes ao filósofo, como infinito e ética, corroboram para a plenitude de nosso intento. Neste sentido, o itinerário levinasiano adquire uma característica nova centrada na figura do outro, dentro de uma perspectiva Ética – Metafísica – onde a epifania do rosto já reclama responsabilidade. Sendo um dos temas centrais na filosofia de Levinas, a responsabilidade por Outrem transcende a visada ontológica proposta pela tradição filosófica, que tem seu ápice em Heidegger, e inverte a dinâmica do ser, sensível às interpretações totalizadoras, propondo uma nova visada a partir da exterioridade com um significado ético. O outro que está aí, em sua exterioridade, enquanto ser entre os seres, é o diferente de mim, onde tudo posso a seu respeito, inclusive, negar-lhe o direito de existência. Contudo, é também aquele por quem eu não posso poder. Ou seja, não posso me furtar à responsabilidade que seu rosto exige. A radicalidade do pensamento de Levinas ultrapassa a condição imanente do ser e abre uma fissura no horizonte do ente, a ponto de desvelar a face de Outrem e, a partir daí, permear o horizonte do infinito. Neste sentido, nossa proposta converge com a dinâmica do pensamento levinasiano onde a ética é filosofia primeira e sua efetivação uma exigência imanente.

Palavras-chave: Levinas; rosto; infinito; ética; metafísica.

ABSTRACT

This paper aims to analyze the theme of the Face in Emmanuel Levinas philosophy. This theme grants the author a certain exclusivity, since there is no precedent in history that approaches it from such a radical philosophical perspective. Therefore, themes inherent to Levinas philosophy, such as infinity and ethics, contribute to the fullness of our intention. In this sense, the Levinasian itinerary acquires a new characteristic centered on the figure of the Other within an ethical-metaphysical perspective, in which the epiphany of the face already demands responsibility. As one of the central themes in Levinas philosophy, the responsibility for the Other transcends the ontological perspective proposed by the philosophical tradition, culminating in Heidegger, reversing the dynamics of being sensitive to totalizing interpretations by proposing a new perspective based on exteriority with an ethical meaning. The Other who is there, in his exteriority, as a being among beings, is different from me, where I can do anything about him, including denying his right to exist. However, it is also the one over whom I can have no power. In other words: I cannot escape the responsibility that its face demands. The radicality of Levinas's thought goes beyond the immanent condition of being and opens a crack in the horizon of the entity, to the point of revealing the face of the Other and, from there, penetrating the horizon of the infinite. In this sense, our proposal converges with the dynamics of Levinasian thought, in which ethics is the first philosophy and its realization is an immanent condition.

Keywords: Levinas; face; infinity; ethics; metaphysics.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- AE** – De outro modo que ser ou para lá da essência. Lisboa, 2011.
- DI** - De Deus que vem à Ideia. Petrópolis, 2008.
- DSS** – Do Sagrado ao Santo: cinco novas interpretações talmúdicadas. Rio de Janeiro, 2001.
- DHH** – Descubriendo la existência con Husserl e Heidegger. Madrid, 2005.
- EE** – Da existência ao existente. Campinas, 1998.
- EI** – Ética e Infinito. Lisboa, 2007.
- EN** – Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade. Petrópolis, 2005.
- HH** – Humanismo do outro homem. Petrópolis, 1993.
- NIT** – Novas Interpretações Talmúdicadas. Rio de Janeiro, 2002.
- QLT** – Quatro Leituras Talmúdicadas. São Paulo, 2017.
- SpA** - Die Spur des Anderen. 1983.
- TA** – El Tiempo y el Otro. Barcelona, 1993.
- TI** – Totalidade e Infinito. Lisboa, 1980.
- VR** – Violência do rosto. São Paulo, 2014.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	METAFÍSICA E SUBJETIVIDADE	15
2.1	A constituição do sujeito	15
2.2	O Estrangeiro	24
2.3	Vontade e temporalidade	30
2.4	Subjetividade e transcendência	38
3	A ÉTICA: COMPROMETIMENTO E SENSIBILIDADE	44
3.1	A responsabilidade ética	44
3.2	O trabalho como condição transcendental	49
3.3	Viver de... a fruição	51
3.4	A face das coisas: a sensibilidade	55
4	O ROSTO COMO PROCESSO AO INFINITO	58
4.1	O rosto de outrem: da imanência à transcendência	58
4.2	Sair de si: O encontro ético com o outro	61
4.3	Rosto e discurso	63
4.4	A presença do rosto: traço do infinito	72
4.5	O face a face: exigência ética	76
4.6	A ideia do Infinito: ir além da imanência	79
5	CONCLUSÃO	83
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	88

1 INTRODUÇÃO

O pensamento de Emmanuel Levinas tem despertado grande interesse no cenário filosófico contemporâneo. Seja por sua originalidade, seja por sua visada interpretativa a partir de temas que são tradicionalmente caros à filosofia. Tanto em um quanto em outro caso, o pensamento de Levinas se mostra um solo fértil para se pensar o sujeito e seu modo de relação com o mundo.

Sendo o nosso autor herdeiro da tradição filosófica de viés Ocidental, junta-se a isso, a tradição religiosa na qual está ele inserido. Ou seja, a tradição judaica que complementa o sujeito Levinas. Mesmo que estejam em planos distintos, mas não opostos, estas duas tradições completam o arcabouço reflexivo levinasiano, pois o permite pensar transitar a partir de temas que são de grande relevância teológica, por um lado e, por outro lado, temas relevantes do cânone filosófico. Desse modo, temas como ética, metafísica, justiça, diaconia, política, podem ser expressos apenas a título de exemplos.

Sabemos que a filosofia desde seus antecedentes na Grécia, traz consigo uma de suas teses fundamentais centradas na ontologia. Desde Parmênides, passando por Aristóteles, encontrando seu ápice em Heidegger na contemporaneidade, o Ser e seus correlatos, os entes, assume uma configuração hegemônica e totalizadora. *O Ser é*. Em vista disso, veremos que a proposta levinasiana se coloca como referência no sentido de rompimento desta proposta totalizante e elege a face do Outro homem como sendo esta abertura para um novo sentido, para uma nova compreensão do que seja o Ser e, conseqüentemente, ao entendimento da própria Ética que, por conseguinte, Levinas a traduz como Metafísica.

De modo geral, a filosofia levinasiana é uma filosofia ética. Neste sentido, a visada interpretativa que a ética representa se configura, em Levinas, como *Primae Philosophiae* - filosofia primeira (Metafísica). Ora, se a relação ética se dá no plano da relação entre pessoas, o compromisso ético assumido por Levinas fundamenta-se por meio da responsabilidade por aquele que não fui eu quem fez, mas que me diz respeito.

Levinas é herdeiro da fenomenologia. Nesta visada interpretativa, ele parte das coisas mesmas para refletir filosoficamente. Desse modo, Outro é o outro homem com quem partilho minhas angústias, meus anseios, minha vida. Contudo, esta partilha não esbarra nas coisas, nem tampouco no homem, como se pudesse, por exemplo, a partir da linguagem, apenas nomeá-las ou descrevê-las.

De certa forma, a filosofia levinasiana que tem como pressuposto a figura do outro, não se restringe ao ser tal qual se apresenta. É na face do outro em sua mais pura e significativa

necessidade (a face do outro, segundo Levinas, é carente e vive de uma constante indigência) que está a certeza da não posse do ser como categoria fenomênica, pois já rompendo o fenômeno, onde não se pode descrever ou nomear. Na visada antropológica levinasiana, o sujeito que se apresenta como conhecedor de si a partir do *cogito*, ao se colocar diante de Outrem que se faz presente no face a face, já reconhece a sua fragilidade e se compreende como responsável. Uma responsabilidade que, levada ao extremo, elege o Outro homem “senhor soberano” onde ele é que pode tudo, pode inclusive se recusar responder a uma saudação.

O eu totalizador que sempre prevaleceu no percurso da história da filosofia, tendo seu ápice em Descartes¹ e depois em Hegel², agora se encontra frente ao outro. É chamado a responder por Outrem e este responder interrompe toda a vontade egológica de dominação e de poder resistente no eu. É onde o *eu penso, eu existo*, como afirmação da subjetividade, vê-se instado a sair do estado de inércia centrado em si mesmo e partir em direção ao outro, para a relação social, para o dinamismo que fundamenta o diálogo e os acordos. Onde surge a relação econômica como possibilidade de negociação e de sinceridade. Neste plano, a exigência ética se faz patente e obriga mais que a uma relação, obriga ao respeito e à responsabilidade.

Na dinâmica do encontro com o outro, o eu tem sua responsabilidade elevada ao máximo de exigência. Em Levinas, quanto mais o sujeito se torna justo³ mais responsável torna-se. É uma condição de dependência que mesmo no instante da fuga da responsabilidade, já se encontra o cuidado pela vida do outro. Sou responsável por tudo e por todos e eu mais do que todos, diz Dostoiévski⁴ e que Levinas reproduz e toma para si como forma de justificar esta condição de

¹ Observamos isto, por exemplo, quando o filósofo aborda a temática sobre o corpo, na sexta meditação. Diz Descartes: “Primeiramente, então, senti que tinha uma cabeça, mãos, pés, e todos os outros membros de que é composto este corpo que eu considerava como uma parte de mim mesmo, ou talvez, também, como o todo. Ademais, senti que esse corpo estava colocado entre muitos outros, dos quais ele era capaz de receber diversas comodidades e incomodidades, e notava essas comodidades por um certo sentimento de prazer ou voluptuosidade, e as incomodidades por um sentimento de dor”. (2015, p. 99).

² Percebemos com Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, por exemplo, quando ele fala da consciência, “É isso o movimento da *consciência*, e nesse movimento ela é a totalidade de seus momentos. A consciência deve igualmente relacionar-se com o objeto segundo a totalidade de suas determinações, e deve tê-lo apreendido conforme cada uma delas. Essa totalidade de suas determinações faz do *objeto em si* a essência espiritual; e isso ele se torna em verdade para a consciência, mediante o apreender de cada determinação sua singular como o Si, ou pelo relacionamento espiritual para com elas, acima mencionado”. (2003, pp. 530-31. Grifos do autor).

³ Aqui, cabe salientar que para Levinas, a relação entre responsabilidade e justiça é muito próxima uma da outra e, muitas vezes, andam juntas. No entanto, há diferença entre si. Enquanto a responsabilidade está já no plano da ética, do amor ao próximo, a justiça demanda em certo momento a presença do terceiro. Este terceiro, por sua vez, se apresenta na figura do Estado e, por ele, a condição da lei. Diz Levinas em certo momento numa entrevista: “A política, abandonada a si mesma, tem um determinismo próprio. O amor deve sempre vigiar a justiça”. (EN, 2005, p. 148). Para melhor compreensão deste ponto, cf. EN. p. 143-164.

⁴ *Os Irmãos Karamazov*. A partir desta frase de Dostoiévski, Levinas define sua posição a respeito da responsabilidade infinita por outrem. Responsabilidade que não permite desculpas nem lamentos, mas apenas, cuidado e atenção por outrem.

dependência e de responsabilidade do mesmo ao outro. É o estrangeiro que precisa de acolhida, é o faminto que necessita de alimento, etc.

Para Levinas, o Outro é absolutamente Outro, é Outrem. Sua vida me diz respeito. Antes de ser-para-a-morte como propõe Heidegger, Outrem é um ser para a vida, é a possibilidade de dizer sim, é ter ainda tempo para respirar. Nesta relação, a temporalidade levinasiana desafia a tradição que chega até Heidegger e abre uma fissura, dando acesso à transcendência por meio da filialidade. Na relação entre pai e filho, encontra-se justamente o fio condutor que desafia o tempo colocando a alteridade do pai no filho, no Outro que não é mais ele, mas também faz parte dele. É na relação pai e filho que o ainda-não torna-se realidade e traduz o desejo do infinito. Nesta relação, encontra-se também a figura do feminino, a mulher como alteridade por excelência. Diante disso, observa-se também, que não necessariamente esta relação filial precisa assumir um viés biológico. Pode ser o professor que assume a responsabilidade pelo seu discípulo, é o clérigo que tem responsabilidade pelos seus fiéis, etc.

Para alcançar o nosso intento, nesta dissertação, partimos de alguns questionamentos a fim de que possamos nos guiar no sentido de alcançar o fim proposto. Neste sentido, nos perguntamos: 1º) Como Levinas entende o sujeito? 2º) Para além do mesmo existe o outro. Como se dá esta constituição entre um e outro? Ao mesmo tempo em que um se constitui, constitui-se também o outro ou o outro só aparece em referência ao mesmo? 3º) Como é entendida a ética no itinerário levinasiano? 4º) No processo da constituição do seu pensamento, como Levinas entende a metafísica? 5º) O que é o Rosto? E 6º) Como se dá a passagem ao Infinito, uma vez que somos seres finitos?

Neste sentido, a dissertação está estruturada em três capítulos, a fim de que possamos responder as questões acima elencadas, bem como investigar o encadeamento entre as respostas na proposta ética de Levinas e, assim, compreender o tema proposto com maior propriedade. Neste sentido temos a seguinte estrutura: no primeiro capítulo, Metafísica e Subjetividade. No segundo capítulo, a Ética: Comprometimento e Sensibilidade. E, por fim, o terceiro capítulo, o Rosto como processo ao Infinito.

No primeiro capítulo, portanto, desenvolveremos a temática da subjetividade atrelada ao discurso meta-ontológico. Buscaremos apresentar a partir da antropologia levinasiana, como o sujeito se constitui e se entrelaça na relação com o Outro. Visto que Levinas dialoga com a tradição e, especificamente com a fenomenologia husserliana, buscaremos compreender até que ponto há convergência e quando aparecem as divergências entre eles, seja para traçar sua crítica, seja para concordar com os pontos que ele acreditava pertinentes. Sendo assim, de modo sintético, este primeiro capítulo busca apresentar como a visada subjetiva atrelada à possibilidade

metafísico-ontológica se faz presente no pensamento do autor e de como se estabelece a relação entre o sujeito constituinte e o outro metafísico. As problemáticas do acolhimento, da subjetividade, e da responsabilidade se fazem presentes e dão sentido ao capítulo culminando na face do outro. Trata-se desse modo, da exigência ética em sua gênese.

No segundo capítulo, desenvolveremos a argumentação ética propriamente dita. Sabemos que toda a filosofia de Levinas é Ética. Contudo, cabe aprofundar esta temática a fim de poder compreender com mais eficiência e perspicácia, a sua significação. Mesmo partindo do pressuposto de que a ética é entendida em Levinas como Metafísica, este fato mesmo já nos impele para fazer uma investigação centrada no tema. É neste sentido, portanto, que nos empenharemos no tratamento exaustivo e metodológico–interpretativo, valendo-nos de tópicos correlatos que lhes fazem fronteira. Assim sendo, a corporeidade, o acolhimento, a fruição e o desejo, são tópicos que nos interessam clarificar a fim de melhor compreender a especificidade da Ética levinasiana.

Culminaremos desse modo, no terceiro e último capítulo. O percurso ao encontro do outro exige que se rompa a inércia do comodismo para ir de encontro a ele. Este processo de sair ao outro já propõe uma abertura em direção ao infinito que se efetiva na face de outrem. Atrelado a isto encontra-se o processo da linguagem, antes mesmo de qualquer palavra. “O rosto fala” e fala porque dá origem a toda a relação, mesmo antes de pronunciar qualquer palavra (EI, 2007, p 71). O rosto é, dessa forma, um discurso mudo. Por se tratar do tema central desta pesquisa, buscaremos compreender de forma mais aprofundada a temática do rosto, suas relações, seu sentido próprio, uma vez que se trata de um tema caro à Levinas, presente em muitas de suas obras, destacamos principalmente, *Totalidade e Infinito*. Finalizaremos o capítulo com a ideia de infinito.

Como recurso metodológico, seguimos a análise das temáticas propostas partindo de algumas obras fundamentais de Levinas, tais_ como: *Totalidade e Infinito*; *Outramente que ser ou para lá da essência*; *Humanismo do outro Homem*; *De Deus que vem a ideia*; *Ética e Infinito*, *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, dentre outras que foram de grande relevância para o entendimento das problemáticas apresentadas.

Como complementação, para tornar mais claros alguns conceitos que se mostrarem obscuros, ou de difícil compreensão, utilizaremos alguns comentadores a fim de nos ajudar a compreender melhor os termos. Desse modo, autores como Rogério Jolins Martins; François-David Sebbah; Sandro Cozza Sayão; Nilo Ribeiro Junior; Magali Menezes; Francisco Pereira, serão fundamentais para compreender de que forma o Rosto apresenta-se como via de acesso ao infinito segundo a ética levinasiana.

2 METAFÍSICA E SUBJETIVIDADE

Agora fecharei os olhos, taparei os ouvidos, distrairei todos os meus sentimentos, até apagarei do meu pensamento todas as imagens das coisas corporais, ou, pelo menos, porque é difícil fazer isso, eu as reputarei como vãs e falsas; e assim, entretendo-me somente comigo mesmo, e considerando meu interior, tratarei de tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo.

(DESCARTES, 2015, p. 27)

2.1 A constituição do sujeito

A História da Filosofia tem sido também a história do pensamento ocidental. Nela, encontramos, não apenas os anseios do ser humano em busca da compreensão de sua própria vida, como também, da sua identidade. Não raro, percebemos que estes anseios caracterizam a própria dimensão da angústia humana em busca da compreensão de sua gênese sobre a terra e o “porque” de sua finitude.

Somos finitos. Nascemos, crescemos, mas também morremos. Diante desta constatação “infeliz”, o que fazer? Como entender a subjetividade humana e sua relação com os demais seres? É o que veremos mais detidamente a partir das análises feitas a partir de Emmanuel Levinas.

A problemática do sujeito não é recente, ela remonta aos primórdios da filosofia, na Grécia, já em seu Período Clássico. Podemos perceber isto em Platão, por exemplo, quando faz a descrição da dualidade humana distinguindo entre corpo e alma⁵. Também na Modernidade com Descartes⁶, e sua investida sobre o *cogito*. Contudo, esta problemática se acentua e culmina na contemporaneidade, principalmente pós-Segunda Guerra Mundial, a partir de 1945⁷.

⁵ Sobre este conceito da dualidade em Platão, conferir o diálogo *Fedão*. Neste diálogo, Platão apresenta Fedão fazendo uma reminiscência à Equécrates sobre Sócrates, que se encontra na prisão, próximo à sua execução discutindo com seus interlocutores como Simias, Cebete etc. Diz Cebete – e a partir daí começa a discussão a respeito do tema – “Sócrates, tudo o que à alma, dificilmente os homens poderão acreditar que, uma vez separada do corpo, venha ela a subsistir em alguma parte, por destruir-se e desaparecer no mesmo dia em que o homem fenece. No próprio instante em que ele sai do corpo e dele sai, dispersa-se como sopro ou fumaça, evola-se, deixando, em consequência de existir em qualquer parte”. PLATÃO. *Fedão*. Versão eletrônica. Trad. Carlos Alberto Nunes. s/d. disponível em: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>

⁶ No tocante a este tema em Descartes, cf. *Meditações Metafísicas*. Já no prefácio, p. 27, ele propõe as questões principais que pretende refletir. “essas duas questões, de Deus e da alma, fossem as principais das que devem ser demonstradas antes pelas razões da filosofia que da teologia”... Depois, na p. 31, ele acrescenta: (...) “depois que as razões pelas quais provo que há um Deus e que a alma humana difere do corpo tiverem sido levadas ao ponto de clareza e evidência que estou seguro de que se as pode conduzir” (...). Para uma melhor clareza a este respeito cf. sexta meditação. DESCARTES, René, *Meditações metafísicas*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. Col. Folha. Grandes nomes do pensamento, Vol. 5. São Paulo, Folha de S. Paulo, 2015.

⁷ Podemos perceber o debate sobre esta dualidade também na modernidade, por exemplo, com Sartre quando aborda o tema sobre o “obstáculo do solipsismo”, em *O Ser e o nada*. Diz Sartre: “A alma do Outro está separada da minha, portanto, por toda a distância que, antes de tudo, separa minha alma de meu corpo, logo, meu corpo do corpo do Outro, e, por fim, o corpo do Outro de sua alma”. Cf. *O Ser e o nada* p. 291s.

Neste período nebuloso da história humana — especificamente a Segunda Guerra Mundial — em que não apenas o homem, mas também a divindade foi posta em dúvida, (HH, 1993, p.91), o próprio homem teve que se reinventar, teve que encontrar sua própria saída de volta para “terra natal” — exilado e perdido que estava — como a aventura de *Ulisses* em retorno para *Ítaca*⁸. Redescobrir o homem em sua própria humanidade, eis o desafio da Filosofia Contemporânea.

Autores contemporâneos como Michel Foucault, Paul Ricoeur, Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger etc., tiveram seu olhar voltado para a problemática do sujeito. Contudo, é em Levinas que o humano toma uma nova significação⁹, “Todo o respeito pelo ‘mistério humano’” (HH, 1993, p. 92). O aparecer efetivamente humano frente à vida, o “estar-aí” heideggeriano, já não é mais dado como pura condição ontológica do existente, mas perpassa o império do mundo fenomênico. Para Levinas, “[...] o humano significa o começo de uma racionalidade nova e de além do ser. Racionalidade do Bem, mais alta que toda a essência”. (EN, 2005, p. 292). Racionalidade que mesmo em sua condição su ojetiva supõe já um *surplus* (excedente) da responsabilidade por outrem.

É conveniente desde já inferir que nossa investigação assume, em sua gênese, a característica mesma de uma filosofia que procura compreender o sujeito e, nesta compreensão, busca perscrutar sua essência e seus meandros meta-ontológicos, a fim de que no mais profundo de sua interioridade, seja encontrado seu próprio sentido. Para, isto e já na via de Emmanuel Levinas, é preciso que trilhemos caminhos seguros a fim de não nos desviarmos e, assim, chegar ao nosso objetivo.

O autor lituano nos coloca frente a uma nova maneira de pensar o humano – a partir de uma nova racionalidade – a “racionalidade” do “Bem”. Ora, se a filosofia de Levinas é uma filosofia ético-metafísica, cabe esclarecer dessa forma que,

Se uma metafísica busca edificar-se, ela encontrará – entre outras balizas – o Sujeito, ou seja, o pensamento, ou ainda, o Eu. Se uma ética quer se fundar, é do Sujeito, dos sujeitos, dos sujeitos-objetos que ela partirá, que ela falará. Emmanuel Lévinas sabe muito bem disso, ele que se interrogou longamente, de uma nova maneira e audaciosa, sobre este nascimento – difícil – de um Sujeito, metafísico e moral (POIRIÉ, 2007, p. 15).

⁸ Sobre a aventura de Ulisses, ou Odisseu, que retorna para casa depois da guerra de Tróia, cf. Homero, Odisseia. Nesta obra o autor relata o percurso que o herói grego faz em direção à sua terra natal, Ítaca. Cabe lembrar também que Levinas faz menção à esta mesma aventura, só que neste caso, contrapondo Abraão à Ulisses. Enquanto o primeiro parte para outras terras sem desenvolver uma relação de apego e vai construir novos vínculos, o segundo, pelo contrário, volta para as suas antigas atitudes e segurança da terra natal. A esse respeito diz JUNIOR, “A melhor maneira que o filósofo encontrou para expressar o antagonismo experimentado entre a filosofia grega – Ulisses – e a sabedoria judaica – Abraão – aparece nos inúmeros adjetivos que ele reúne em torno de cada uma dessas tradições” (2005, p. 133).

⁹ Cf. *Entre nós*, 2005, p. 153. Onde o autor comenta sobre o sujeito na filosofia contemporânea.

Este é o propósito de Levinas, este é seu percurso dentro do campo filosófico e que nós procuraremos trilhar. Desse modo, pensar o sujeito filosoficamente a partir de Emmanuel Levinas é aderir ao roteiro inexorável de uma filosofia que tem o mesmo e o outro como centro de uma discussão efetivamente ética ou, digamos mais precisamente, ético-metafísica.

Entender o sujeito na filosofia de Levinas é poder penetrar nas entranhas do ser e descobrir-lhe sua condição mesma de transcendência. Sua subjetividade é uma subjetividade que vai da “existência ao existente”¹⁰, surpreende o visível e atinge o outro, o desconhecido, o não sintetizável. “Há como que uma vertigem para o pensamento, ao curvar-se sobre o vazio do verbo *existir*, de que não se pode, ao que parece, nada dizer e que somente se torna inteligível em seu participio – o existente -, do que existe” (EE, 1998, p. 15. Grifos do autor). Posta esta relação, o sujeito levinasiano rompe a materialidade do aparecer e adquire um sentido novo, transcendente.

A filosofia de Lévinas não é uma filosofia comum do ser, é uma filosofia da subjetividade e da subjetividade transcendente, isto é, virtualmente religiosa. Sua questão fundamental não versa sobre o que é real, mas sobre como nasce e evolui o sujeito. (MARTINS e LEPARGNEUR, 2014, p. 29).

Marcado pela aventura aniquiladora que foi o século XX¹¹, em relação ao humano, este intento de re-significar o sujeito torna-se imperativo quase que obrigatório. “‘O homem nasce no meio do saber’, afirma Michael Foucault. ‘O sujeito é para com o outro; seu ser vai-se para com o outro; seu ser se mata em significação’, escreve Levinas” (POIRIÉ, 2007, p. 19). Dessa forma, não se trata de compreender um sujeito qualquer, mas, ao contrário, trata-se de compreender um sujeito que além de sua permanência e sua condição imanente, voltada para si, sabe-se conhecedor de si mesmo e do outro, ao ponto de tal conhecimento tornar-lhe cada vez mais responsável “por” e cúmplice “de” Outrem. “O sujeito não é em si para si; ele existe pelo outro e para o outro, fora de si” (MARTINS e LEPARGNEUR, 2014, p. 30). Neste sentido, como diz Levinas,

“o Si é Sub-jectum: ele encontra-se sob o peso do universo – responsável por tudo. [...] O Si é aquilo que inverte a obra recta, imperturbável e sem dispensa, na qual se desenrola a essência do ser. Ser em-si, encurralado em si ao ponto de se substituir a tudo aquilo que vos impele para este não-Lugar, o ser em si é precisamente isso, jazendo em si ‘para lá da essência’” (AE, 2007, p 131-32).

¹⁰ Esta expressão é utilizada pelo autor como título de uma de suas obras. Como obra de juventude, Levinas faz uma visita pelas mais diversas condições do viver humano. Pensada quando ainda estava preso sob domínio Nazista, o autor enfrenta, ele mesmo, estas angústias e suas conseqüências, reflexo daquele momento na Europa.

¹¹ A Segunda Guerra Mundial e mais precisamente o genocídio do povo judeu abalaram profundamente a própria noção de Sujeito: os nazistas encarregados de conduzir os trens de deportados aos campos de extermínio não tratavam as crianças, as mulheres e os homens como ‘mercadoria’? [...] Pela primeira vez na história, sem dúvida, o ser humano não valia nada” (POIRIÉ, 2007. p. 17).

Abre-se assim a possibilidade de “saída de si” ao encontro do Outro, ao desconhecido, ao exterior de si. Processo de abertura ao infinito. Neste processo de abertura, o Eu sente-se impelido à sociabilidade, sem que seu existir tenha qualquer predominância sobre o Outro mas, ao contrário, sua afirmação seja sempre a con-firmação de sua dívida, impagável, em relação ao outro.

Neste sentido, como podemos entender essa abertura em Levinas? Em *Humanismo do outro homem*, ele nos apresenta três possibilidades. 1ª “abertura de todo objeto a todos os outros”; 2ª “designa a intencionalidade da consciência”; e, por fim, a 3ª “o desnudamento da pele exposta à ferida e à ofensa” (HH, 1993, p. 99). Neste último sentido percebemos a condição mesma da fragilidade do humano frente à vida. Podemos entender mais precisamente esse desnudamento da pele especificamente no rosto de outrem, onde sua aparição já exige acolhimento e proteção.

Cabe salientar que, no acolhimento de Outrem dado à existência, e que me faz face, está expressa a conduta ética da responsabilidade¹². Neste sentido, faz-se necessário esclarecer que para Levinas, a Ética é compreendida como *filosofia primae*, ou seja, como Metafísica. Não sendo nem um tema, a Ética, nem outro, a Metafísica, entendidos em seu sentido clássico, tratados no curso da História, mas entendidos a partir de uma nova configuração, com uma re-significação, tanto metodológica quanto teórica¹³.

Cabe salientar¹⁴, ainda, que Levinas é herdeiro da Fenomenologia. Método filosófico desenvolvido por Edmund Husserl e seguido por Heidegger, na primeira metade do século XX, que busca compreender as coisas a partir delas mesmas. Para Husserl, costuma-se ver o mundo de uma forma em que o objeto percebido nunca está sozinho, está sempre envolto em uma série de possibilidades. A isto, Husserl chamou de ingenuidade.

Husserl concebe que nossa ingenuidade em validar é uma ratificação do teatro do mundo e dos objetos, pessoas, animais, processos que ali ela encontra: em suma, a peça inteira e seu elenco. Mas essa ingenuidade é o equivalente de um juízo de

¹² Sobre a responsabilidade ética discorreremos com mais precisão no próximo capítulo.

¹³ Para esclarecer estes temas – Ética e Metafísica – em Levinas, utilizamos as definições propostas por MARTINS e LEPARGNEUR, Introdução a Levinas (glossário). Ética, “é para Lévinas a filosofia primeira. A ética, por ser relação, antecede a ontologia. Na relação com o infinitamente outro enquanto outro – Outrem -, não é adequada a ideia teórica do outro próprio. O Outro é a Razão que fundamenta o Eu” [...]. Quanto à Metafísica, “para Lévinas, a metafísica é o momento de ‘saída do ser’ – do ‘mesmo de mim mesmo’ – para o ‘outro de mim mesmo’. É a excedência do ser ou a saída do ser. É ir em direção ao Outro, ao Bem, ao ‘bem que está além do ser’. Nesse sentido, o Outro precede o Eu. O Outro se torna transcendência” (MARTINS; LEPARGNEUR, 2014, p. 7-8).

¹⁴ Sobre a influência dos mestres de Friburgo, e o contato do autor com a fenomenologia, sugerimos para consulta a obra de doutoramento em filosofia de Levinas: *En décrouvant l’existence avec Husserl et Heidegger* (1949). Apenas indicamos a obra pelo fato de enquanto dava-se a confecção desta dissertação, não termos entrado em contato com ela, dadas as dificuldades de acesso e posse.

existência: Husserl entende nossa vida ingênua como se constantemente ela enunciasses uma certeza quanto a tudo (SALANSKIS, 2006, p. 44).

Ao invés disso, Husserl propõe uma nova visada. A suspensão enunciativa do isto existe. (SALANSKIS, 2006, p.44). Cumpre deixar de lado essas certezas existentes do mundo, o que exige para isso, um processo de suspensão, a que Husserl denominou de *epoché*, ou seja, de colocação entre parênteses, para poder clarificar a conceituação. Esta colocação entre parênteses seria o que podemos traduzir, se colocássemos numa leitura matemática, a possibilidade de resolver uma determinada equação, e aos poucos fosse acrescentando os algoritmos. Dessa forma, tendo absorvido o método fenomenológico husserliano de investigação, nosso filósofo buscou compreender a problemática do sujeito a partir da realidade imanente na qual está inserido. Ou seja, em sua materialidade concreta, em seu viver cotidiano, mas não se rendendo a ela. Neste sentido, ele busca se desvincular dessa vivência material do sujeito e vai além. Neste sentido,

A fenomenologia é a evocação dos pensamentos – do pensamento que está no mundo. Reflexão completa, necessária à verdade, ainda que seu exercício efectivo houvesse de fazer aparecer os seus limites. Presença do filósofo junto das coisas, sem ilusão, sem retórica, no seu verdadeiro estatuto, esclarecendo precisamente este estatuto, o sentido da sua objetividade, do seu ser, não respondendo apenas à pergunta de saber ‘o que é?’, mas à pergunta ‘como é o que é que significa que ele seja?’ (EI, 2007, p. 18).

Um chamado a ir fundo na investigação. Não convém se deter em respostas simples ou fantasiosas que servem apenas para ludibriar o outro, ou dar-lhe uma devolutiva aparente. Cabe salientar, no entanto, que para Levinas, uma das expressões do pensamento de Husserl que vai impactar mais diretamente em suas reflexões é a presença da intencionalidade. Pela intencionalidade, o mesmo em sua condição de sujeito, visa o outro. Num primeiro momento, objeto frente a outros objetos, mas já se desvinculando desta condição por não se deixar descrever, por ser especificamente Outro. Diz Levinas: “A relação com outrem pode investigar-se como intencionalidade irreduzível, ainda que se tenha de acabar por ver nisso a ruptura da intencionalidade” (EI, 2007, p. 20). Compreensão radical que leva o filósofo a não permanecer nas ilusões do que aparece, mas envolto das particularidades que se lhe impõem, sabe distinguir o essencial das coisas.

Ainda no plano da fenomenologia, como aludimos acima, Levinas transitou também no plano da ontologia heideggeriana. O que lhe permitiu, posteriormente, traçar algumas críticas a respeito deste mestre de Friburgo. Com Heidegger, a fenomenologia assume outro cenário interpretativo, consagrando a problemática sobre a analítica do *Dasein*, o *ser aí*. Essa investida ontológico-metafísica encaminhada por Heidegger, possibilitou este filósofo tecer

algumas críticas ao fundador da fenomenologia por não ter sido tão radical como deveria no que diz respeito principalmente à intencionalidade. A este respeito, SALANSKIS diz o seguinte:

Frequentemente, mas de maneira não sistemática e na verdade variável, o esforço para purificar o conceito de intencionalidade sugere uma dupla crítica à sua versão husserliana: por um lado, o fundador da fenomenologia não teria compreendido a importância da linguagem, da sociedade, da história, de outrem, da alteridade em geral no estabelecimento da relação intencional; por outro, ele teria, ao inverso, aumentado a função do sujeito e teria muito obsessivamente reconduzido essa relação à sua fonte egológica (2006, p. 109).

Certamente! Estas críticas a respeito de como Husserl entendia a intencionalidade e, por conseguinte, a subjetividade humana, se estendem mesmo dentro do ciclo de pensadores que adotaram seu método. Assim foi com Heidegger, como nos atesta Salanskis, como foi também com Levinas. Por seu turno, Levinas também não dispensa suas críticas Heidegger. Mesmo tendo uma admiração excepcional pelo filósofo de Friburgo, principalmente no que diz respeito à obra *Ser e Tempo*, que também foi obra de admiração por Husserl, de modo especial pelas análises desenvolvidas a respeito do ser. Sobre Heidegger diz Levinas: “A minha admiração por Heidegger é, sobretudo, uma admiração por *Sein und Zeit - Ser e Tempo*” (EI, 2007, p. 23. Grifos do autor). E mais adiante, Levinas se refere ao filósofo da seguinte forma: “Com Heidegger, na palavra ser revelou-se a sua ‘versatilidade’, o que nele é acontecimento, o ‘passar-se’ do ser. Como se as coisas e tudo o que existe se ‘ocupassem em estar a ser’, ‘fizessem uma profissão de ser’” (EI, 2007, p. 24).

É, na verdade, esta intimidade com a obra heideggeriana que leva o nosso autor a aprofundar sua análise crítica do ser. Esta análise, que perpassa por obras como *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, passando por *Da existência ao existente*, e tendo seu efetivo aprofundamento em *Totalidade e Infinito* e posteriormente em *De outro modo que ser* ou para lá da essência, contribuíram para que Levinas percebesse o quanto as análises heideggerianas conduziram o sujeito à condição de ser entre os seres. Ou seja, colocou-o numa categoria ontológica em que a sua existência é existência com os objetos, ou mais precisamente, com os seres. De todo modo, essa análise ontológica feita por Heidegger, em que está implícita a análise fenomenológica do verbo ser, conforme Levinas (EI, 2007, p. 24), leva os filósofos de seu tempo, principalmente os franceses, a interpretá-la como análise existencialista, mesmo que Heidegger não gostasse de ser reconhecido como tal. Segundo Levinas, para Heidegger em *Ser e tempo*, “a existência humana interessava-lhe enquanto ‘lugar’ da ontologia fundamental” (EI, 2007, p. 25).

É inegável a admiração de Levinas pelo filósofo de Friburgo, principalmente pela obra supracitada, *Ser e Tempo*. Contudo, esta admiração inicial aos poucos fora se eclipsando, dados os fatores dos acontecimentos que iam se aproximando na Europa naquele momento. As posições, principalmente políticas e ideológicas do mestre, fizeram Levinas levantar suspeitas a respeito do que ele pensava filosoficamente na prática. Estas suspeitas se concretizam com as atrocidades vividas nos campos de concentração nazistas. Ali, a própria condição humana foi posta em dúvida¹⁵. O sujeito em sua condição subjetiva deixa de existir. Em uma de suas várias entrevistas, dessa vez concedida à Francois Poirié, Levinas mostra toda a sua indignação pela adesão de Heidegger ao Nazismo. Diz Levinas: “Essa é a parte mais negra de meus pensamentos sobre Heidegger e da qual me é impossível esquecer” (POIRIÉ, 2007, p. 69).

De certa forma, a importância de Heidegger para a filosofia contemporânea continua sendo inequívoca. O próprio Levinas atesta isso. As análises fenomenológicas sobre o sujeito, feitas por ele, constituem um marco no pensamento filosófico. Uma vez que o homem é este “ser no mundo”, está fadado a lidar com todas as suas angústias, com seus humores e receios, com suas dores e traumas. Em última instância, com sua morte. A angústia da morte frente à vida, que em Heidegger encontra sua expressão máxima, é entendida por Levinas a partir da presença do Outro em sua face. Esta presença da face de Outrem que me vem ao encontro, se expressa na responsabilidade pela sua morte. É o fato de não deixar outrem morrer sozinho.

Se em Heidegger, o *Dasein* está exposto ontologicamente em sua própria angústia frente à morte, para Levinas, ao contrário, é o receio e a responsabilidade pela morte de outrem que possibilita a saída da penumbra ontológica, e surge com uma nova visada interpretativa. Neste sentido,

O receio pelo outro homem não faz retornar a angústia por *minha* morte. Ele, o receio, desborda a ontologia do *Dasein* heideggeriano. Distúrbio ético do ser, para além de sua boa consciência de ser ‘em vista desse ser mesmo’ cujo ser – para – a – morte marca o fim e o escândalo, mas em que ele não desperta escrúpulos (POIRIÉ, 2007, p. 145. Grifos do autor).

¹⁵ Cabe salientar aqui que não apenas a humanidade do homem foi posta em crise, mas também a “ideia” de Deus. Tema caro também para Levinas, abordado em escritos específicos, e que marcou esse período da história. Sobre a posição de Heidegger a respeito de Deus, Martin Bubber fala o seguinte sobre a “morte de Deus” de Nietzsche comentado por Heidegger: “Heidegger, na verdade, acredita que nessa negação extrema ele pode, com uma posição nova, começar por um pensamento ontológico, a doutrina do ser, que chega a estabelecer-se no homem ou através do homem – uma doutrina em que a colocação de Parmênides sobre o ser, como o absoluto que antecede e está acima, se entrelaça curiosamente com a teoria de Hegel sobre o princípio primordial que alcançou a autoconsciência no espírito humano. Para Heidegger tornou-se possível estabelecer essa nova posição sem levar em consideração a ‘morte de Deus’, porque para ele o ser está ligado ao destino e à história do homem e neles se esclarece, sem que com isso se transforme em uma função da subjetividade humana” (BUBBER, 2007, p. 68).

O receio pelo outro homem contemporiza as obrigações que devo para com ele. Desse modo, na proximidade do rosto a dinâmica do ser está em aberto, possibilita saída, marcha para o infinito sem se limitar em ser. Usurpação da injustiça convertida no compromisso ético da responsabilidade incondicional pelo outro. Tal movimento coloca o eu despido de seu egoísmo frente ao ser.

Este compromisso está marcado pela obrigação bíblica no mandamento “Tu não matarás!” No entanto, mata-se outrem. É que neste caso, a exigência ética, segundo Levinas, não se sobrepõe à condição biológica do outro (EI, 2007, p. 70). Ele é de carne e osso. Em si, outrem está exposto em sua condição imanente, sua pele está nua, aberta a todas as intempéries e a todas as possibilidades de sofrimento. Dessa forma,

Levinas reflete sobre a possibilidade de uma subjetividade tramada como a textura da carne que se deixa atravessar pelo apelo da **epifania** do Outro, que cintila no olhar acanhado de quem nada pede a não ser justiça. Aqui reverbera uma face humana que se permite transe, que se deixa levar não pela arte, não pela técnica, não pela dinâmica da razão, mas uma face que se permite entregar ao próprio apelo inusitado, onde dizer eu é revelar-se já responsabilmente, infinitamente comprometido com a não morte do Outro (SAYÃO, 2006, p. 24. grifos do autor)

Este comprometimento refletido sobre o sujeito em sua obrigação de responsabilidade por Outrem revela o sentido mesmo desta condição, ou in-condição do humano, em que a face de Outrem me questiona e me coloca, desde antes, dentro de uma nova visada ética em que nada do que eu faça é suficiente para compensar o sofrimento do outro e, portanto, eu não me excetuo da responsabilidade por outrem, sou convocado a este respeito. Em um de seus livros de maturidade - *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, Levinas argumenta:

[...] como se, um entre outros, me encontrasse – precisamente *eu (je)* ou *eu (moi)* – como aquele que, convocado, ouviu o imperativo, a título de destinatário exclusivo, como se para mim somente, para mim antes de tudo, este imperativo fosse dirigido; como se eu, doravante eleito e único, tivesse que responder pela morte e, conseqüentemente, pela vida de outrem (EN, 2005, p. 244, grifos do autor).

O Si mesmo, como aquele que está no mundo, leva consigo toda a responsabilidade. Por ele mesmo e, mais ainda, pelo outro que lhe faz face. Não tem escapatória, não tem desculpas. Mesmo que pareça um exagero, pela forma radical de se apresentar os fatos, a filosofia de Levinas nos leva a tal entendimento. O Eu que em sua condição intersubjetiva tem toda a autonomia de fechar-se em seu egoísmo, de realizar o que apenas deseja ou quer, na perspectiva levinasiana, perde sua base individualista de sustentação e é alçado ao encontro do outro.

Desse modo, uma vez que se desloca de seu lugar de comodidade em direção ao Outro, o sujeito quebra sua aspiração egoísta e sua tranquilidade em virtude de uma atitude

ética presente no apelo da responsabilidade exigida por outrem. A este respeito, portanto, a perda de sua tranquilidade traz em sua insistência imanente um acalento da serenidade e da paz, fruto de seu despojamento e de sua entrega.

Neste sentido, levando em consideração a estrutura mesma da relação entre Eu e Outrem que se efetiva no existir imanente, entendemos que esta relação contribui para a construção da paz que está atrelada com o absoluto da relação ética. Por sua vez, esta relação ética se dá na prática cotidiana que vai do Eu ao Outro. Nesta relação o sujeito, senhor de si, é também aquele que se despoja da sua condição de senhor e passa a servir o outro. Processo este que supera o desejo egoísta do “eu posso tudo” e desemboca no compromisso “eu devo tudo”. Ora, dizer que tudo pode, já é também assumir todo o peso da responsabilidade por aquele que é indigente e que em sua indigência, nada pode, a não ser gritar por socorro. Não um grito de socorro desesperado de último momento, embora também nele, mas um grito de socorro que seja atendido antes mesmo de Outrem se sentir lesado ou ameaçado. Outrem, que em sua condição de existente, reclama justiça e esboça toda a sua dignidade enquanto próximo, enquanto faz frente ao Eu, e exige uma postura ética. Neste sentido,

Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irredutibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber. E tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia (TI, 1988, p. 30).

Em contraste com a filosofia tradicional em que o ser totalizador se torna imperativo e, a partir daí, dominação, totalidade, a filosofia levinasiana busca responder com a exigência ética da responsabilidade por outrem. Uma responsabilidade em que Levinas costuma atrelar – dado o peso de sua significação – à expressão de Dostoiévsky, “Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que todos” (EI, 2007, p. 82). E continua Levinas: “Não devido a esta ou àquela culpabilidade efectivamente minha, por causa de faltas que tivesse cometido; mas porque sou responsável de uma responsabilidade total” [...] (EI, 2007, p. 82). Uma responsabilidade irrestrita, que eleva toda e qualquer tentativa de fuga, à sua condição de doação total pela vida de Outrem e de tudo o que lhe pertence no mundo.

Alguém certamente poderia objetar: mas não se trata de uma filosofia radical demais, quando aborda a responsabilidade do sujeito dessa forma? A resposta seria positiva. Realmente, é uma filosofia radical. E, diria mais ainda, de uma radicalidade tão fecunda que extrapola o próprio ser, o ser do ente. É a forma mais original do nosso filósofo penetrar nas

entranhas mesmas da filosofia e nutrir sua essência de um exagero violento, capaz de evadir o próprio sentido de bondade para com Outrem. Como nos atesta Douek é uma

Hemorragia pelo outro, isto é responsabilidade infinita, sem reserva, até a obsessão: o sujeito é ‘irresponsável do bem que ele faz, mas culpado pelo mal que os outros lhe fazem’ (lesc,366), responsável pelos erros do outro, pela culpa do outro, pelo mal que ele faz, responsável pela responsabilidade do outro, responsável a ponto de se substituir ao outro; nessa substituição involuntária, o sujeito carrega os erros dos outros que nem sequer cometeu, seus sofrimentos e suas culpas. (DOUEK, 2011, p. 189/190).

Eis o convite que a filosofia levinasiana nos oferece e nos exige. Tal encaminhamento em torno de um pensamento reflexivo e comprometido como este, permite-nos enveredar por certos caminhos, dentro de uma perspectiva positiva, que nos levem a compreender que a problemática do sujeito não se confunde com uma egologia subjetivista. Ao contrário, atesta minha responsabilidade por outrem e extravasa toda a tentativa de acomodação e de dever cumprido, como se mais nada pudesse ser feito. O sujeito é sempre chamado a responder. “Dizer: eis-me aqui” (EI, 2007, p. 81), é ser convocado a assumir sua responsabilidade pela fragilidade do Outro humano. É estar de prontidão ao apelo interpelante de Outrem no momento em que a exigência ética se faz presente e entra em cena. Responder a um chamado é entender que Outrem me diz respeito, e por isso, o atendo. “Ser espírito humano é isso” (EI, 2007, p 81).

Atrelada a esta responsabilidade ética irrestrita de si para com outrem, encontra-se a dimensão do *acolhimento*, da renúncia de si para atender o outro em sua fragilidade, em seus lamentos. “Sou eu que suporto outrem, que dele sou responsável” (EI,2007, p. 84). Sem mais nem menos, sem desculpas nem recusa de meu dever perante outrem. Estou eu mesmo sujeito, uma sujeição que me encarrega pela vida de outrem como primogenitura. Dessa forma, não tem escapatória, o Eu encontra-se numa relação, na qual, não tem substituição: “Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me” (EI, 2007, p. 84).

Dentro deste arcabouço de reflexão e sentido em que nos encontramos, falar de uma experiência do sujeito e de sua responsabilidade pelo outro homem – Outrem – é poder perceber que antes de toda a dimensão ontológica que persegue o humano, está a dimensão ética. Esta dimensão, por sua vez, segundo o nosso autor, se apresenta na face de outrem, do estrangeiro, que mesmo desconhecido, reclama justiça.

2.2 O Estrangeiro

Como indicado logo acima, a proposta filosófica de Levinas está fundada na fenomenologia. “A vida intelectual de Levinas em Estrasburgo vai ganhar novos horizontes

na aventura da fenomenologia” (JUNIOR, 2005, p. 30). Tendo suas análises fundadas no que aparece, a fenomenologia parte da relação do ser enquanto este ser, este objeto, este fenômeno. Transitando pelas análises mais profundas, principalmente no que diz respeito ao humano, como constatamos em *Totalidade e Infinito*, há uma preocupação em distinguir a relação do ser humano com ele mesmo e, por seu turno, com as coisas do mundo com as quais ele se relaciona e frui.

É verdade que estamos no mundo. Como partícipes e construtores de relações, não estamos sós e, por isso, buscamos formas de convivência que nos permitam viver bem. Ora, para viver bem dentro de um conjunto de relações, é preciso, antes de tudo, saber como e com quem nos relacionamos e como esta relação se efetiva. Nesta experiência de vida, não há como dissociar a relação humana com os outros seres. No entanto, esta relação não deve ser de soberania de um sobre os outros, mas ao contrário, de harmonia e de complementaridade, uma vez que “Nenhuma terra será alienada irrevogavelmente, pois a terra me pertence, pois vós não sois senão estrangeiros, domiciliados em minha casa” (HH, 1993, p. 104). Neste sentido, entendida a nossa condição de estrangeiros sobre a terra, nossa responsabilidade torna-se ainda mais efetiva e o nosso compromisso ético para com Outrem irrestrito.

Para Levinas, quando nos deparamos com o Outro humano, o próximo, que nos faz face, nossa responsabilidade extravasa o sentido primeiro desta relação. Ou seja, diante de outrem, sou chamado a ouvir seu apelo e a atender suas demandas por justiça. Outrem que me faz face é o estrangeiro, a viúva, o faminto que deseja se alimentar e, poderíamos acrescentar o sem teto, etc. Diante deles, não tem escapatória, sou devedor. Levinas utiliza esses conceitos advindos da tradição judaico-cristã para pensá-los filosoficamente. E encontra neles não apenas sentido, mas também, possibilidade de transcendência.

A dinâmica de compreensão dessa categoria do estrangeiro se dá na perspectiva levinasiana, a partir da morada. Neste espaço em que o homem se depara simultaneamente, dentro de casa, ao mesmo tempo, apercebe-se fora. “Simultaneamente fora e dentro, vai para fora a partir de uma intimidade. Por outro lado, a intimidade abre-se dentro de uma casa, que se situa nesse fora” (TI, 1988, p. 135-137). A morada é para o homem o lugar de encontro com sua intimidade. Aí, não apenas sente-se protegido, mas também acolhido. “No lar, a vida interior encontra acolhimento, que se chama intimidade” (SIDEKUN, 2015, p. 61). É um estranho que se achega e se abriga. Na morada, o Eu que se acha em sua vulnerabilidade pode fazer planos, pode também acolher Outrem. Nela o homem não está só, está rodeado de inúmeros outros entes que compõem toda a sua rede de significações. É a mesa que lhe serve

de apoio às refeições, o escritório no qual se debruça em suas elucubrações, é o quarto onde pode repousar e recobrar suas forças, etc.

Em sua relação de intimidade com a casa, o sujeito que frui, em seu recolhimento, é também aquele que é acolhido. Em Levinas, essa relação se dá na perspectiva de inversão, onde

O isolamento da casa não suscita magicamente, não provoca ‘quimicamente’ o recolhimento, a subjetividade humana. Há que inverter os termos: o recolhimento, obra de separação, concretiza-se como existência econômica. Porque o eu existe recolhendo-se empiricamente na casa. O edifício só ganha a significação de morada a partir desse recolhimento (TI, 1988, p. 137).

No recolhimento em casa, a subjetividade está fora de toda a relação com o mundo exterior. “No outro lado da porta, a habitação é abraçada pelo mundo. A porta é um abismo de separação” (SIDEKUN, 2015. p. 61). Nesta relação de interioridade e exterioridade e de real vivência com a morada o sujeito cognoscente realiza-se empiricamente e, nesta realização pode, por conseguinte, idealizar sua condição de vida e projetar seu ser para além, para novas dimensões. É aí, por exemplo, que livre das intempéries, pode voltar-se para si mesmo, perscrutar sua interioridade, reconhecer seus medos, mas também, suas potencialidades, seus desejos, suas carências.

Doravante, pelo recolhimento na casa, uma vez recolhido, pode também acolher. Em Levinas, o acolhimento tem um sentido todo especial, porque se acolhe sempre outrem, e outrem é o outro homem. Na gratuidade do acolhimento na habitação se estabelece a relação econômica como ponto essencial, uma vez que na separação com a exterioridade o Eu em seu recolhimento pode fruir sua generosidade. Para Levinas, neste caso, “Separar-se não é permanecer solidário de uma totalidade, é positivamente estar *algures*, na casa, estar economicamente. O ‘algures’ e a casa explicitam o egoísmo, maneira de ser original onde se produz a separação” (TI, 1988, p. 157). Aqui, não se trata de um egoísmo pensado em sua condição de negatividade. Nessa concepção de egoísmo proposta por Levinas, “o egoísmo é vida: vida de... ou fruição” (TI, 1988, p. 157). É possibilidade criativa, fruição de um espaço em que a atividade individual substitui a necessidade de uma coletividade totalizadora que desconhece, muitas vezes, a autonomia e a singularidade do sujeito, bem como sua intimidade.

Neste sentido, podemos perceber o quanto a proposta levinasiana se faz necessária nos dias atuais. Sua crítica à totalidade “surge, de fato, de uma experiência política que ainda não esquecemos”. (EI, 2007. p. 64); experiência esta marcada no tempo e que torna-se reflexo da condição humana vivenciada num determinado período da história, e começa a fazer eco exigindo uma nova visada, a fim de re-significar os conceitos, que até então eram defendidos e afirmados com veemência pela própria filosofia.

É esta reviravolta, esta ressignificação, que encontramos na proposta levinasiana e que se impõe à própria visada filosófica contemporânea. A verdade sobre o ser já não se mostra suficiente, faz-se necessário enveredar pelas vias do bem. O bem que desde Platão e Sócrates se mostra como categoria ética fundamental, representa para o nosso autor, não apenas a mesma dimensão ética proposta pelos gregos, mas desponta como possibilidade de transcendência. É desejo de absoluto já rompendo a categoria do ser. É [...] “Desejo de além da satisfação e que não identifica, como necessidade, um termo ou um fim. Desejo sem fim, de além do ser: *des-interessamento*, transcendência – desejo do Bem” (DVI, 2008, p. 100. Grifos do autor).

Concordamos que a temática do desejo é importante para o nosso autor, e disso trataremos adiante no tópico 1.4, deste capítulo, com mais detalhe. Contudo, é inegável que no aconchego da morada ele se encontra também subsumido e presente. Entendemos que em Levinas, a morada é lugar essencial de vivências, de acolhimento e, portanto, de desejo. Dessa forma, acolher é permitir que o outro participe de uma vivência diferente.

No ambiente privado da casa onde nos recolhemos, abre-se a possibilidade da hospitalidade, onde a condição primeira está no despojar-se de si em função do outro. Este outro, estrangeiro por excelência. Assim, a hospitalidade coloca Outrem diante de mim, expressa uma abordagem onde o primeiro contato é o próprio rosto. A primeira palavra proferida é a do rosto, pois ele significa por si mesmo. “O rosto fala. Fala, porque é ele que torna possível e começa todo o discurso” (EI, 2007, p. 70). Não posso me furtar à sua presença. Dessa forma podemos inverter os termos fenomenológicos, ao invés de “ser” como “ser percebido” como é na proposta de Husserl, podemos dizer com Levinas, “ser” é “ser acolhido”. Dessa forma, afirma Derrida: “O rosto sempre se dá a um acolhimento e o acolhimento acolhe apenas um rosto, este rosto que deveria ser nosso tema hoje, mas sabemos, no entanto, lendo Levinas, que ele deve escapar a toda a tematização” (2008, p. 39). O rosto está sempre fugidio, impossibilita toda tematização e aprisionamento. O rosto “é o incontível, leva-nos além” (EI, 2007, p. 70).

Na impossibilidade de conter o Outro em seu rosto, abre-se a via para a transcendência. Desse modo, no acolhimento de outrem – que não se reduz à categoria de objeto - abre-se a possibilidade de doação. Doação e serviço. O eu que acolhe, é também aquele que se põe a serviço de outrem. Está inteiramente disponível para atender o outro que lhe vem ao encontro. Neste acolhimento devido ao outro, que faz face ao eu, está todo o horizonte permeado de responsabilidade que não me deixa escapar perante a sua presença. Neste sentido diz Levinas: “Reconhecer outrem é reconhecer uma fome. Reconhecer Outrem

– é dar. Mas é dar ao mestre, ao senhor, àquele que se aborda como ‘senhor’ numa dimensão de altura” (TI, 1988, p. 62).

Reconhecer outrem em sua estrangeiridade requer uma dinâmica nova, requer ação. É já reconhecer uma fome, é ser impelido para ação, é estar de prontidão ao outro. Eis o chamamento que nos arranca do conforto do lar e nos põe em estado de atenção por outrem. A esta condição dá-se o nome de diaconia. Poder servir! Doar-se sem desejar nada em troca, espontaneidade sincera que quebra todo tipo de egoísmo e arrogância individuais. Estar de prontidão para atender aquele que sofre, e poder servir-lho em suas necessidades, é a condição ética por excelência, onde aquele que serve não exige nem deve esperar nada em troca, consciente de sua responsabilidade e de seu compromisso com Outrem.

Diaconia antes de todo o diálogo: analiso a relação inter-humana como se, na proximidade com outrem ‘para além da imagem que faço de outro homem, - o seu rosto, o expressivo no outro (e todo o corpo humano é, neste sentido mais ou menos, rosto) fosse aquilo que me *manda* servi-lo (EI, 2007, p. 81 grifos do autor).

Neste sentido, podemos perceber a profundidade do itinerário ético levinasiano. Cumpre assumir uma responsabilidade onde o servir independe de uma resposta positiva de outrem. Independe inclusive da maneira como outrem age ao ser abordado. Devo fazer o bem ao outro, “A recíproca é assunto dele” diz Levinas (EI, 2007, p. 81). Na verdade, num século em que tudo é muito particular, onde as pessoas são levadas a viver de um consumismo desenfreado, a palavra de ordem que se propaga é dar para receber. Para Levinas, ao contrário, a recíproca não é verdadeira, não existe um “dar” para “receber”. Dá-se porque outrem exige e porque sou responsável por ele, sem querer nada em troca.

É justamente aí que se fundamenta a perspectiva ética de nosso autor, rompendo com o modelo insano do capitalismo contemporâneo. Certamente não está errada a concepção de solidariedade, temos que ser solidários, principalmente com os mais vulneráveis – e aí é que está realmente a chave de leitura desta concepção de diaconia – ofertar aos vulneráveis. Nesta condição econômica – vulnerabilidade – o outro não tem como reagir, sente-se impotente e na sua impotência, o que devolve é o apelo por justiça. Portanto, diante da fragilidade de outrem, o que se afirma efetivamente é minha responsabilidade por ele. “O eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que os outros” (EI, 2007, p. 82).

Sendo uma das temáticas mais importantes no itinerário levinasiano, como veremos adiante, a responsabilidade por outrem é também o ponto fundamental do qual não posso fugir. Nela está implícita a responsabilidade ética que figura na presença e na relação com o rosto de outrem. Neste sentido,

Entenda-se bem, o filósofo não se refere aqui de uma responsabilidade da subjetividade, mas à *subjetividade como responsabilidade* anterior à liberdade. A responsabilidade existe porque o eu foi en-carregado de alguma coisa por uma ordem/mandamento do Rosto (JUNIOR, 2005, p. 164. Grifos do autor).

Ordem ou mandamento necessário para se manter dentro do círculo de relações com outrem. Neste círculo em que se forma uma comunidade, a condição já está dada, não tem escapatória, sou responsável, pois o rosto de outrem que se apresenta, já reclama para si respeito e, antes de tudo, justiça. Na verdade, não pode haver relação efetiva se antes não se estabeleceram as condições, mínimas que sejam, para que esta relação se efetive. Ora, sabe-se que a base de tudo dentro de qualquer relação humana se dá pelo respeito. Respeito ao diferente de mim, respeito às opiniões divergentes, a fim de construir um ambiente fraterno. Ambiente onde se percebe em sua interioridade, possibilidades de convivência harmoniosa, onde os desejos e aspirações que se busca realizar como pessoa e, por conseguinte, como grupo, fortaleça os laços de amizade e de paz e, por isso mesmo, busca compreender o outro como humano. Dimensão ética. E nesta dimensão ética,

Os diferentes em suas múltiplas faces, direcionados por um sentido que se pode traduzir aqui pelo respeito à vida e pela salvaguarda da condição humana, ultrapassando a superficialidade para considerar o fato que somos múltiplos e que isso não implica em nada mais do que o reconhecimento dos diferentes mundo humanos que configuram o que chamamos humanidade, é um avanço significativo e um horizonte claro desde o qual se pode pensar as relações internas e externas das nações e dos povos. (SAYÃO, 2010, p. 304).

É nesta base, portanto, da relação interpessoal, comunitária, que podemos pensar a responsabilidade por outrem. Neste dinamismo que se supera a aparente segurança do conforto atestada pelo sujeito em seu incipiente poder egoísta, aparece o outro com sua face desnuda, mas também, permeada de possibilidades e entra numa sociabilidade estranha, diferente, que não aceita ser reduzida a objeto nem, tampouco, ser tematizada. “Situado em uma relação ética, o outro homem permanece outro. Aqui, é precisamente a estranheza do outro, e se podemos dizer sua ‘estranheiridade’, que o liga a você eticamente” (POIRIÉ, 2007, p. 84). Sociabilidade estranha em que a face de outrem não se deixa captar como objeto fenomênico, mas sua aparição já é vestígio que ficou de uma passagem insólita no caminho da imanência. Onde “A epifania do absolutamente outro é rosto em que o Outro me interpela e me significa uma ordem, por sua nudez, por sua indigência. Sua presença é uma intimação para responder” (HH, 1993, p. 53). É nesta intimação por uma resposta, que a vida de outrem me diz respeito.

Esta dinâmica permanente da face de outrem – sempre fugidia e jamais tematizável – configura-se, na perspectiva filosófica de Levinas, como um chamamento cada vez mais complexo para responsabilidade total. Responsabilidade infinita que ressoa como melodia ou santidade, “Não digo que os homens são santos ou que andam em direção à santidade. Apenas digo que a vocação à santidade é reconhecida por todo ser humano como valor e que esse reconhecimento define o humano” (VR, 2014, p. 29/30). Onde, nas palavras do autor, “[...] o Outro, próximo ou distante, confere-lhe uma responsabilidade, irrecusável como um traumatismo, responsabilidade acerca da qual o eu não tinha tomado decisão, mas do qual não pode fugir, inclausurado em si” (HH, 1993, p. 79-80). Responsabilidade onde toda a culpa para com outrem já é compromisso ético de fidelidade, mesmo diante da possibilidade de fuga.

Não seria este, por exemplo, o sentimento que levou Sócrates a permanecer na prisão, depois de uma condenação injusta, mesmo tendo diante de si a possibilidade de fugir, conforme nos transmite Platão, no *Crítion* e depois rememorado por *Fédon*? Ora, a argumentação de Sócrates nos leva a crer que sim. A responsabilidade assumida pela sua decisão de permanecer na prisão, e cumprir o veredicto do tribunal ateniense, corresponde com o compromisso ético frente a outrem. Descumprir a ordem, o veredicto, seria ferir a justiça e desonrar seus antepassados que promulgaram as leis. Seria, em última instância, macular a *polis*. Eis a carga simbólica conduzida por Sócrates, e que na perspectiva levinasiana do outro, compartilhamos.

Dessa forma, o compromisso ético gerado pela relação com outrem – estrangeiro - transcende toda a tentativa de aproveitamento pessoal que possa ferir a dignidade e a honra alheia. Difícil conclusão! Mas necessária, uma vez que a vida de outrem me diz respeito ou, mais propriamente, como diz Levinas, “(...) eu sou responsável por outrem, mesmo quando me aborrece, inclusive quando me persegue” (EN, 2005, p. 147).

Assim fica posto, segundo entendemos, que a relação ética que permeia toda a filosofia levinasiana encontra seu fundamento e sua força no compromisso ético assumido para com outrem – estrangeiro por excelência - a partir de sua face. Além do mais, a relação com outrem nos permite abarcar, não num sentido totalizante, a sensibilidade do outro homem em sua condição de ser, enquanto existente, onde sua vontade se efetiva “no” e “através” do tempo, como veremos a seguir.

2.3 Vontade e temporalidade

Diante das temáticas ora propostas, buscaremos traçar alguns caminhos que nos levem à sua compreensão e, por seu turno, possibilitem mergulhar no pensamento do nosso autor a

este respeito. Neste sentido, cabe salientar a necessidade de esclarecer alguns pontos fundamentais que poderão servir de norte para nossa investigação. Primeiro, a proposta aqui apresentada, não tem como finalidade por termo à discussão. Segundo, à guisa de compreensão, deve-se atentar para o conjunto da obra levinasiana como um “complexo” de conceitos fundantes. Terceiro, os conceitos propostos para esta discussão, tem como ponto principal a obra *Totalidade e Infinito*¹⁶ – obra a qual estamos trabalhando, mesmo não se retendo nela – obra que projeta o autor para o cenário filosófico e o consagra como um pensador contemporâneo.

Posto isso, nosso compromisso com a investigação leva-nos a traçar alguns paralelos com autores que trabalharam a mesma temática a fim de corroborar com o arcabouço teórico ao qual nos propomos como “intenção” reflexiva a fim de que possamos alcançar nosso objetivo. Dessa forma, seguindo os passos de Levinas como quem caminha na direção de um alvo, sem conhecimento do caminho, seremos guiados pela luminária da razão e orientados pelos traços fenomenológicos inquiridos por nosso autor.

Neste percurso fenomenológico em que Levinas nos insere, observaremos que temas clássicos da filosofia como “vontade” e “temporalidade”, serão fundamentais em nossa investigação. Neste sentido, buscaremos a partir de agora abordá-los mais detidamente, visto que Levinas atribui-lhes uma nova significação a partir da relação com Outrem. Sabemos, por seu turno, que a filosofia de Levinas é uma abordagem do Outro além do Ser. Dessa forma, compreender sua filosofia é compreender a relação estabelecida entre “o mesmo” e “o outro” numa relação de proximidade e vivência ética¹⁷.

Como se sabe, a vontade é um tema recorrente na história da filosofia que culminou numa corrente filosófica chamada “voluntarismo”¹⁸. Veremos, no entanto, que Levinas aborda o tema entrelaçado na problemática com o rosto do Outro. Dessa forma, “O sujeito não tem em si mesmo recurso algum que não se esgote sob o sol inteligível. A sua vontade é razão e a sua separação, ilusória” (TI, 1988, p. 194). Se compreendermos a este respeito o entrelaçamento entre razão e alma, poderemos aproximar a temática com Agostinho¹⁹ e

¹⁶ “É também J. Wahl que orchestra o júri e a recepção da obra *Totalité et Infini*, pela qual Levinas foi consagrado como o ‘ultimo moralista’ pelo círculo filosófico francês”(JÚNIOR, 2005. p. 130).

¹⁷ Cabe salientar que Levinas entende a Ética como filosofia primeira e, portanto, como Metafísica. Quanto a isto cf. também, SEBBAH, 2009, ps, 49 - 51. Aí o comentador procura fazer uma explanação mais detalhada sobre o que seja a ética como metafísica no pensamento de Levinas.

¹⁸ Segundo Abbagnano, o termo foi utilizado pela primeira vez em 1883 por Tönnies e divulgado por Wundt, empregado para indicar duas tendências doutrinárias diferentes: 1ª. A que afirma o primado da vontade sobre o intelecto; 2ª a que vê na vontade a substância do mundo. (2007, p. 1203).

¹⁹ Esta referência a Agostinho se dá especificamente por entendermos que no percurso da História da Filosofia ele foi o quem melhor trabalhou sobre os temas, atrelando-os assim, ao sujeito, à subjetividade. Dessa forma, nos

perceber que entre a inseparabilidade da razão com a vontade, está a alma com sua autoridade sobre a ação. Diz Agostinho nas *Confissões*: “A alma manda ao corpo, e este imediatamente lhe obedece; a alma dá uma ordem a si mesma, e resiste! Ordena a alma à mão que se mova, e é tão grande a facilidade, que o mandado mal se distingue da execução” (AGOSTINHO, 1999, p. 217). E continua Agostinho um pouco mais adiante:

Manda na proporção do querer. Não se executa o que ela ordena enquanto ela não quiser, porque a vontade é que manda que seja vontade. Não é outra alma, mas é ela própria. Se não ordena plenamente, logo não é o que manda, pois, se a vontade fosse plena, não ordenaria que fosse vontade, porque já o era (AGOSTINHO, 1999, p. 217).

Razão e vontade numa intrínseca relação que conduz o homem à sua condição de “ser no mundo”. Vontade como critério de ação em que o sujeito se torna refém de si mesmo a ponto de não poder distinguir entre o objeto de volição e sua própria vontade. Constituição da identidade na dualidade entre mente e corpo? Contradição entre uma alma que deseja fazer o bem e um corpo que lhe impõe dificuldades, uma vez que não esteja em sincronia?

Quanto ao nosso autor, a relevância do tema supõe desde o início a relação entre o Mesmo e o Outro, entre a subjetividade constituída e a responsabilidade exigida por outrem. Dessa forma, portanto, a vontade que se funda no pensamento levinasiano se dá no encontro, na dinâmica da comunidade. Para Levinas,

A vontade é livre de assumir a responsabilidade no sentido que quiser, mas não tem a liberdade de rejeitar essa mesma responsabilidade, de ignorar o mundo palpável em que o rosto de outrem a introduziu. No *acolhimento do rosto, a vontade abre-se à razão*. (TI, 1988, p. 196. grifos do autor).

Neste sentido, a relação com outrem subjaz o acolhimento. Acolhimento que se configura na primeira palavra que se dá no aparecer do rosto, mas ao mesmo tempo, diálogo sem palavra, no entanto, formalização de um discurso. “Rosto e discurso estão ligados. O rosto fala. Fala, porque é ele que torna possível e começa todo discurso” (EI, 2007, p. 71). Contudo, *Logos* não totalizante. Ao contrário do aparato grego de auto-afirmação do “mesmo” por meio do discurso/razão, a proposta de Levinas coloca uma nova dinâmica, um novo aparato significativo que suspende toda a tendência de dominação. Antes de qualquer palavra proferida pelo Si, está o apelo da face do outro. Sua palavra é, antes de tudo, sentido.

[...] se o rosto traz a primeira significação, ou seja, o próprio surgir do racional, a vontade distingue-se fundamentalmente do inteligível que ele não deve compreender e onde não deve desaparecer, porque a inteligibilidade desse inteligível reside

referimos a ele tanto no que diz respeito ao tema da “vontade”, como também, da “temporalidade” nesta perspectiva de aproximação e diálogo com nosso autor.

precisamente no comportamento ético, isto é, na responsabilidade à qual ele convida a vontade. (TI, 1988, p. 196).

Este comportamento ético que se funda no rosto de outrem, cessa toda a possibilidade de abarcamento do outro como tentativa de tematização e conhecimento. A investida do sujeito em tentar absorver outrem acaba por fracassar, porque outrem em seu rosto é justamente o que não se reduz à inteligibilidade. Na epifania do rosto, o que resta é compromisso e responsabilidade. A negação primeira é a de “não possessão”. Negação daquilo que não se deixa conhecer ou totalizar – o Rosto. No entanto, estamos no mundo. E como participantes da criação, nos relacionamos com os demais seres criados e presentes no mundo. No mundo, não ficamos apenas na relação de passividade: produzimos, fruimos, estabelecemos relações. Produzir significa alterar a natureza, transformar algo, dar sentido e finalidade à determinada ação. Como produtor, o homem estabelece relação, cria possibilidades, torna-se soberano.

Ao estabelecer relações com outrem, na criação, efetiva-se também a relação econômica. Na relação econômica onde os seres partilham a sua interioridade e onde o comércio se efetiva, “O absurdo do *fatum* frustra a vontade soberana. Com efeito, a inscrição numa vontade estranha faz-se por intermédio da obra que se separa do seu autor, das suas intenções e da sua posse e de que se apodera de uma outra vontade”. (TI, 1988, p. 205. grifos do autor). Neste sentido, a obra, fruto do trabalho humano, suspende a autoridade de seu autor. Com isso, fica desprovido de autonomia, principalmente quando sua obra se encontra em posse da vontade de outrem. Sujeita a interpretações e mal entendidos, a obra suspende a boa intenção de seu autor e cria novas possibilidades de abertura. Assim, a abertura que se efetiva pela obra, na dimensão do desconhecido, recorre ao apelo de outrem como pedido de generosidade.

Cabe salientar, que para Levinas,

Toda vontade se separa da sua obra. O movimento próprio do acto consiste em desaguar no desconhecido – em não poder medir todas as suas consequências. O desconhecido não resulta de uma ignorância de facto. O desconhecido em que o acto desemboca resiste a todo o conhecimento, não se coloca à luz, dado que aponta o sentido que a obra recebe a partir do outro (TI, 1988, p. 205).

Ora, esta negatividade expressa nas consequências do desconhecido reforça a dinâmica do comportamento do autor em realizar a obra com maestria e curiosidade suficientes, a ponto de sua identidade coincidir com a sua obra. Dessa forma, portanto, ao atribuir sentido à obra de suas mãos, o autor autoriza, mesmo sem ter conhecimento da vontade alheia, o processo de reconhecimento e de crítica. Dito de outro modo, independente da intenção disposta no produto de suas mãos, uma vez posta em “comércio”, a obra recobra autonomia própria e exige interpretação, exige sentido.

A obra se faz no tempo. E, desse modo, o seu aparecer se apresenta como fato histórico. Como acontecimento expresso na abertura interpretativa de outrem. Assim, afirma Levinas: [...] “a vontade acha-se apanhada em acontecimentos que só aparecerão ao historiador. Os acontecimentos históricos encadeiam-se nas obras. Vontades sem obras não constituirão história. Não há história puramente interior”. (TI, 1988, p. 206). O processo histórico que marca a entrada em cena da vontade está impregnado de vida, de “força de vontade”, a fim de se tornar realidade e fazer-se aparecer. Neste aparecer, o produto de tal “criação” exige a presença de outrem, reclama sua posse. Por tanto, a relação autor/obra, diz respeito sempre a outrem que está prestes a desvendar o conteúdo intrínseco de uma subjetividade que se põe em aberto a partir da obra.

De outro modo, como partícipe do mundo em sua corporeidade, o sujeito humano em sua vontade tende a se tornar, pelo egoísmo, senhor de si e dos outros. Sente-se impelido à dominação e ao apego, à posse. Assim,

O corpo, onde pode luzir a expressão e onde o egoísmo da vontade se torna discurso e oposição por excelência, traduz ao mesmo tempo a entrada do eu nos cálculos de outrem. Por conseguinte, torna-se possível uma interação de vontades ou história – interação entre vontades definidas cada uma delas como *causa sui*, pois a ação sobre uma pura atividade suporia uma passividade nessa atividade. (TI, 1988, p. 208).

Na interação com os outros, os sujeitos em suas vontades, podem saciar seu apego às coisas, mesmo que este apego os objetualizem. Neste processo, a relação entre as vontades possibilita o acesso ao processo histórico, onde a dinâmica do ser se efetiva ontologicamente e torna possível a quantificação e, de todo modo, a efetividade de um discurso totalizador. Dessa forma, “A vontade contém a dualidade da traição e da fidelidade, na sua mortalidade, a qual se produz ou se exercita na sua corporeidade” (TI, 1988, p. 210), e, dessa forma, possibilita a interpretação de seu modo de vida e de sua interação com outrem no fazer-se cotidiano. Sua ação é fato que se dá no tempo.

Neste sentido, a temporalidade exige de nós um aprofundamento e uma compreensão de sua ação. Bem sabemos que no percurso da História da Filosofia, alguns temas se tornam reincidentes, mesmo sendo trabalhados por pensadores tradicionais. Isto fica claro quando nos deparamos com conceitos clássicos como metafísica, ética, política, etc. Como já indicamos acima, e já desenvolvido, sobre o conceito de vontade, nos deteremos agora sobre o conceito da temporalidade.

Retornamos, portanto, a Agostinho e nos perguntamos: Para Agostinho, o que é o tempo? Ele mesmo responde: “Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei” (1999, p. 322). Contudo, para Agostinho, o tempo se

apresenta, a princípio, numa permanência constante do instante presente. Para explicar este problema, a solução apresentada pelo filósofo foi a de que o tempo presente se dava a partir de três momentos: passado do presente, presente do presente e futuro do presente. Contudo, percebe-se que Agostinho não se deu por satisfeito com esta explicação, e seguindo sua investigação, tomou o tempo como certa distensão. Diz ele:

Ninguém me diga, portanto, que o tempo é movimento dos corpos celestes. Quando, com a oração de Josué, o Sol parou, a fim de ele concluir vitoriosamente o combate, o Sol estava parado, mas o tempo caminhava. Este espaço de tempo foi suficiente para executar e pôr termo ao combate. Vejo portanto que o tempo é uma certa distensão (AGOSTINHO, 1999, p. 331).

Visto que a temática sobre o tempo percorre toda a história da filosofia, em alguns momentos com mais ênfase, outros menos, chega na contemporaneidade com mais afinco e torna-se objeto de estudo por grandes pensadores que não mediram esforços para entender a temática. Foi assim com Bergson²⁰, quando procurava entender o tempo a partir dos graus de duração, como também Husserl e Heidegger, com a noção de tempo vivido no campo temporal ou pre-sença, respectivamente. Contudo, a temática nos remete a outro filósofo que também buscou trilhar esta seara e tentar sua compreensão, Emmanuel Levinas.

Levinas, como já indicamos acima, vem de antecedentes fenomenológicos. Com sua aproximação com Husserl, busca compreender alguns temas caros à filosofia, como metafísica, ética, subjetividade etc. Contudo, por sua autonomia intelectual, não segue o mestre em sua “totalidade” e trilha seu próprio caminho, na certeza de que a filosofia, em toda a sua estrutura pragmática e reflexiva, pode corresponder aos anseios do humano e de sua condição no mundo.

Posto isto, seguiremos nosso intento na busca de compreensão da temporalidade proposta por Levinas, e de como esta temática se põe em seus escritos. Neste sentido, cabe-nos perguntar: para Levinas, o que é o tempo? Em seu livro *De Deus que vem à ideia*, ele responde o seguinte: “O tempo, na sua paciência e duração, na sua espera, não é ‘intencionalidade’ nem finalidade [...], mas é ao infinito e significa a dia-cronia na responsabilidade por outrem” (DVI, 2008, p. 118). Já em *Totalidade e Infinito* ele afirma:

O tempo é precisamente o facto de que toda a existência do ser mortal – sujeito à violência – não é o ser para a morte, mas o ‘ainda não’, que é a maneira de ser contra

²⁰ Cabe lembrar que Levinas destaca a importância do pensamento bergsoniano no que diz respeito à temporalidade. Em *Ética e Infinito*, afirma Levinas: “É a Bergson que pertence o mérito de ter libertado a filosofia do prestigiado modelo do tempo científico” (2007, p. 16). Afirma ainda que Heidegger só teria chegado a desenvolver a concepção de temporalidade do *Dasein* por consequência da análise de Bergson.

a morte, um recuo em relação à morte no próprio âmbito da sua aproximação inexorável (TI, 1988, p. 203).

Dessa forma, neste segundo momento, percebemos que nosso autor toma distância do pensamento heideggeriano sobre o tempo e coloca a temática do *Dasein* como ser para a morte, em segundo plano, ao passo que o “ainda não” temática também utilizada por Ernst Bloch²¹ toma lugar na discussão. Dessa forma, concordamos com Sebbah, quando diz que em Levinas, “o humano é menos ser-para-a-morte – como em Heidegger – que ser-para-o-nascimento” (SEBBAH, 2009, p. 84). E continua mais adiante Sebbah:

A temporalidade levinasiana, inversamente à duração bergsoniana, é estritamente descontínua, exprimindo-se como interrupção, como intermitência. Cada “estase” “no” tempo ou “do” tempo, não tem, em certo sentido, vínculo com os momentos do tempo, anteriores e posteriores. O tempo é violência e traumatismo (SEBBAH, 2009, p. 85).

Em Levinas, portanto, “Ser temporal é ser ao mesmo tempo para a morte e ter ainda tempo, ser contra a morte”. (TI, 1988, p. 213). Dessa forma, conforme afirma Sebbah, a temporalidade levinasiana desafia a morte (SEBBAH, 2009, p. 85). Se a temporalidade levada por esta dimensão do humano nos impulsiona a refletir sobre a condição mesma da existência do ser no mundo, cabe analisar como o presente vivido²² em presença de outrem evidencia a necessidade de uma responsabilidade sobre a vida do outro, uma vez que para Levinas

Não posso em absoluto captar o instante da morte [...] contrariamente a todos os instantes da minha vida, que se estende entre o meu nascimento e a minha morte, e que podem ser evocados ou antecipados. A minha morte vem num instante sobre o qual, sob nenhuma forma, posso exercer o meu poder (TI, 1988, p. 213).

Diante da morte, uma exterioridade me afeta. Contudo, ainda há tempo. Ainda posso respirar! Há tempo para me expressar, tempo para sorrir, tempo para dizer não a própria morte. No entanto, estou refém de outrem. A morte que é uma exterioridade me ameaça e me desampara. Não tenho poder sobre ela, nem tampouco, estou livre dela. Fenômeno do viver que possibilita a intrínseca aventura da relação com outrem no anonimato. A morte é aquilo sobre o qual o meu poder se desfaz, e me exige cada vez mais dependência. No anonimato da existência sou obrigado a me reinventar constantemente, e reinventar supõe renascer, encontrar novo tempo, galgar novas possibilidades. É ter consciência de minha condição, ser livre. Segundo o nosso autor, “A

²¹ Cabe destacar que Levinas tem outras preocupações que não as de Bloch. No livro *De Deus que vem à Ideia* ele diz: “Sua esperança é imanente e a utopia provisória. Minha preocupação não é a de Bloch” (LEVINAS, 2008, p. 137).

²² Magali Menezes, fazendo uma análise de uma das obras de Levinas, diz o seguinte sobre o presente: “no presente se é um sujeito, no instante do presente em que cada momento se é, se nasce incessantemente. O presente não é um intervalo entre o passado e o futuro, como se pudéssemos, desse modo, retomar uma anterioridade, ‘o presente é começo puro’. No presente se percebe o esforço do sujeito em nascer e ser” (MENEZES, 2022, p. 135).

liberdade humana reside no futuro, sempre ainda minimamente futuro, da sua não-liberdade, na consciência-previsão da violência, iminente através do tempo que ainda resta. Ser consciente é ter tempo” (TI, 1988, p. 215). “Graças ao tempo”, afirma Levinas,

O ser definido, ou seja, idêntico pelo seu lugar no todo, o ser natural [...] não chega ainda ao seu termo, permanece à distância de si, ainda preparatória, no vestibulo do ser, ainda aquém da fatalidade do nascimento não escolhido, não se completa ainda (TI, 1988, p. 216).

Não escolhemos nascer. Nascemos simplesmente! E o fato de fazer parte deste mundo, na temporalidade, já nos coloca em relação com outrem, com o pai, com a mãe. A relação de paternidade em Levinas assume um lugar todo especial, uma vez que a relação estabelecida é uma relação de amor – amor sem concupiscência – transcende o fenomenal, o imanente. “O pai não causa simplesmente o filho. *Ser* seu filho significa ser eu no seu filho, estar substancialmente nele, sem no entanto nele se manter identicamente” (TI, 1988, p. 258. Grifos do autor). Dessa forma, a temporalidade levinasiana desemboca numa relação mais que material, numa relação transcendente. Desemboca numa relação paternal, onde o pai se realiza no filho sem, no entanto, manter-se nele identicamente.

Desse modo, a relação da temporalidade levinasiana encontra refúgio numa relação de fecundidade, onde o outro, pela carícia, é outro por excelência. Conforme argumenta Júnior citando Levinas: “A carícia²³ ultrapassa qualquer projeção ou qualquer finalismo da relação, uma vez que o Eros conduz para além do Rosto e culmina no filho (TI 229). O eu. A *fecundidade* que ‘gera o filho’(TI 304) remete a um *tempo infinito*”. E mais adiante ele afirma: “o filho representa um *novo tempo* em relação ao tempo do pai. Na verdade, a filiação/paternidade dá origem a um tempo como travessia da *morte para a ressurreição* do Pai enquanto no nascimento do filho se refaz a *‘infinição do tempo’*” (JÚNIOR, 2005, p. 266. grifos do autor).

Cabe salientar, no entanto, que para Levinas, a relação de filiação não está restrita ao fato biológico. A relação de filiação/paternidade/maternidade assume uma dimensão social. Dessa forma, portanto, a relação do professor com seu aluno, por exemplo, se efetiva como relação e responsabilidade filial.

Vale lembrar ainda, que em Levinas a relação com o feminino é uma relação que possibilita a alteridade por excelência. O Outro feminino, para o autor, é a possibilidade de

²³ Sabemos que Levinas estava levando em consideração esta relação hetero-binária ainda marcante em seu tempo. Em nossos dias, seria viável manter ainda esta forma de compreensão da carícia, do amor/sexualidade, num momento em que outros tipos de relações se fazem presentes? Será que este modo de interpretação daria conta dessas novas exigências?

transcendência. Antes de se obter uma erótica, tem-se uma ética. “Se o outro abre o tempo, o feminino como alteridade por excelência é abertura mesma desse tempo. Para Levinas, o encontro com o feminino se dá na relação erótica, que não é fusão de dois elementos, mas proximidade e, ao mesmo tempo, distância” (MENEZES, 2022, p. 136). Dessa forma, Levinas via no feminino a experiência por excelência da alteridade. Para Levinas, “O feminino é o Outro, refratário à sociedade, membro de uma sociedade a dois, de uma sociedade íntima, de uma sociedade sem linguagem”. (TI, 1988, p. 243). A fecundidade seria o ápice para se entender a relação com o outro. Dessa forma, diz Levinas,

A relação com o filho, ou seja, a relação com o Outro, não poder, mas fecundidade, põe em relação com o futuro absoluto ou o tempo infinito. [...] A fecundidade continua a história, sem produzir a velhice; o tempo infinito não traz uma vida eterna a um sujeito que envelhece. Ele é *melhor* através da descontinuidade das gerações, marcado pelo ritmo das energias inesgotáveis do filho (TI, 1988, p. 246. grifos do autor).

Na fecundidade, este outro que se apresenta como próximo, mais próximo que qualquer outro objeto, traça uma linha divisória no entendimento temporal levinasiano. A fecundidade faz continuar a história sem produzir a velhice, desemboca num tempo infinito. Sendo assim, como pudemos acompanhar, a relação da temporalidade em Levinas assume uma dimensão própria e, de certa forma, assume características transcendentais. Na relação com outrem, a ordem ética que se expressa no Rosto, conduz a argumentação para uma dimensão totalmente nova, onde a idéia de infinito se faz patente e transpassa as dimensões próprias do tempo entendidas tradicionalmente.

Nesta dinâmica de compreensão da temporalidade levinasiana, a relação com o outro que se torna efetiva na relação de filialidade e de maternidade/paternidade, possibilita a compreensão do processo de transcendência, o qual Levinas traduziu como infinito no rosto, de sorte que a alteridade do outro representada no filho indica a condição por excelência da subjetividade e, por seu turno, como possibilidade de transcendência.

2.4 Subjetividade e transcendência

Sabemos que ao desenvolvermos temas importantes no itinerário levinasiano e também da Filosofia Contemporânea, corremos o risco de deixar algo escapar. Em virtude disto, ao abordarmos o tema “subjetividade e transcendência”, tema que já delineamos alguns pontos no decorrer deste capítulo, o faremos a partir de dois enfoques principais: o desejo num primeiro momento, seguindo com a problemática, para além da ontologia. Posto isso, veremos que ao lado de conceitos como ética, exterioridade e infinito, o desejo em Levinas encontra sua máxima importância.

A analítica do desejo, em Levinas, vem carregada de significados. Primeiro porque o desejo pode ser entendido a partir de um plano objetivo, imanente e, conseqüentemente, dentro do arcabouço do sujeito que frui. Segundo porque a temática em sua proposição mais sistemática vai além deste plano ontológico e alcança o além do ser, o infinito. Entendido neste sentido, o desejo é desejo de infinito. Comentando, em *Totalidade e Infinito*, sobre a temática do bem em Platão, nosso autor atrela a problemática do desejo ao contexto do Bem. Sobre esta relação diz Levinas:

Platão não deduz de modo algum o ser do Bem: põe a transcendência como ultrapassando a totalidade. É Platão que, ao lado das necessidades cuja satisfação equivale a acumular um vazio, entrevê também aspirações que não são precedidas de sofrimento e de carência e onde reconhecemos o delineamento do desejo, *necessidade de quem não tem falta de nada*, aspiração de quem possui inteiramente o seu ser, que vai além da sua plenitude, que tem a ideia do Infinito (TI, 1988, p. 90. Grifos nosso).

É com esta concepção de necessidade que Levinas aprofunda sua concepção de desejo. Ao invés de pensar a necessidade como um processo de satisfação em que o objeto desejado, ao ser conquistado, cessa sua busca, Levinas, seguindo Platão, entende a necessidade como carência absoluta, como se o outro não tivesse ou não pudesse satisfazer por completo o eu que necessita.

Como partícipes do mundo nos relacionamos com os objetos que o próprio mundo nos oferece; comemos, bebemos, moramos em determinado lugar etc. Esta condição ontológica nos faz perceber, quanto à satisfação de nossas necessidades, que elas momentaneamente são atendidas, simples e unicamente, ao fruir do mundo. É o que nos parece fazer ver a realidade. Contudo, não é só isso. As nossas necessidades, em sua própria constituição, no sentido lato da palavra, nos possibilitam um fim, a saciedade.

No entanto, sentimos falta de alguma coisa, algo nos escapa e nos sentimos carentes. Em vista disso, o espírito humano exige um algo a mais, uma exigência que nos indica um *surplus* (excedente), nos leva ao desejo. Mesmo que para Levinas estas duas palavras – necessidade e desejo – não tenham a mesma finalidade, se encontram próximas. No entanto, são opostas. Por um lado, encontra-se a necessidade com seu propósito específico de satisfação, por outro, ao contrário, encontra-se o desejo que mesmo satisfeito, num primeiro momento, deseja sempre algo mais. Segundo Sidekum, “O desejo infinito não parte de mim, mas provém do outro, do seu olhar, da sua palavra e do seu infinito. Provém de uma interioridade que já é por si feliz” (SIDEKUM, 2015, p. 89).

Se voltarmos um pouco na História da Filosofia, vamos perceber que em Platão – autor a quem Levinas está sempre recorrendo – encontramos alguns indícios de uma analítica

do desejo. Quando no “*Banquete*” Sócrates delinea o elogio ao amor evocando a estrangeira Diotima²⁴, fica clara a tensão que o autor de *A República* estabelece com relação à saciedade do “amor”. Ora, sendo este filho de Recurso e Pobreza, está sempre necessitando de algo. Ao mesmo tempo em que possui riquezas e abundância, por um lado; está sempre carente, necessitado, em busca de satisfazer sua necessidade, por outro. Há sempre uma carência por outrem. De certa forma, diz Platão, “(...) o que deseja deseja aquilo de que é carente, sem o que não deseja, se não for carente” (PLATÃO, 2001, p. 18).

É verdade que Platão ao desenvolver seu argumento a respeito do amor, ele está visando o transcendente, o Belo, o Bom. Tem um caráter teleológico. Contudo, ele parte do plano material, do belo visível, palpável, admirável e, assim, alcança o que é o Belo em si. Diz Platão:

Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de graus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo (PLATÃO, 2001, p. 26/27).

Percebemos assim que, seguindo esta narrativa de Platão, Levinas parte do visível, do aparente que se dá às nossas mãos para, a partir daí, seguir em direção ao infinito. Cabe, portanto, salientar que nosso autor faz uma distinção explícita quando se refere ao desejo em seu caráter fenomênico, e o Desejo quando se refere ao transcendente. Dessa forma, “(...) Lévinas tem a preocupação de estabelecer a distinção entre Desejo do Infinito e desejo corporal e carnal para transformá-lo em um Desejo propriamente metafísico” (SEBBAH, 2009, p. 68).

O desejo é desejo metafísico e, portanto, transcendente. “Desejo de além da satisfação e que não identifica, com a necessidade, um termo ou um fim. Desejo sem fim, de além do ser: *des-interessamento*, transcendência – desejo do Bem” (DVI, 2008, p. 100, grifos do autor). Ora, se a experiência imanente do “mesmo” se dá respectivamente entre si e outrem, não há como negar a interdependência estabelecida entre ambos. Contudo, vale salientar que não é uma interdependência motivada por uma ação egoísta da posse de outrem pelo “mesmo” nem, tampouco, sua posição de hierarquia atrelada a uma postura monárquica. Dito

²⁴ No discurso, Sócrates comenta o que ouviu de Diotima sua conselheira sobre o amor, e passa a contar como havia acontecido a Agatão e aos demais presentes, diz ele: “E a ti eu te deixarei agora; mas o discurso que sobre o Amor eu ouvi um dia, de uma mulher de Mantinéia, Diotima, que nesse assunto era entendida e em muitos outros — foi ela que uma vez, porque os atenienses ofereceram sacrifícios para conjurar a peste, fez por dez anos recuar a doença, e era ela que me instruíra nas questões de amor — o discurso então que me fez aquela mulher eu tentarei repetir—vos, a partir do que foi admitido por mim e por Agatão, com meus próprios recursos e como eu puder” (PLATÃO, 2001, p. 19).

de outra forma, não se trata de uma autoridade maior por parte do “mesmo” em relação ao Outro.

Observamos que Levinas faz uma distinção clara dos aspectos trabalhados na palavra desejo. O Desejo metafísico tem seu significado diverso do conceito de desejo imanente atribuído comumente. Podemos verificar isto em *Totalidade e Infinito* quando diz:

O desejo metafísico tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro*. A análise habitual do desejo não pode triunfar da sua singular pretensão. Na base do desejo comumente interpretado encontrar-se-ia a necessidade; o desejo marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza. Coincidiria com a consciência do que foi perdido e seria essencialmente nostalgia e saudade (TI, 1988, p. 21, grifos do autor).

Neste sentido, o desejo pretendido por Levinas alcança níveis superiores, vai além daquilo que se pode usufruir por pura e simples satisfação. Nesse estágio, o domínio do desejo ultrapassa a satisfação, que é objeto da necessidade. A necessidade, em si, é uma realização pessoal fundamentalmente egoísta, onde se toma outrem como objeto de puro prazer, de satisfação. Daí provêm todas as importunas decisões do homem; a ganância, o roubo, as brigas, dos desafetos. Todos os infortúnios advindos, ou expressos, por exemplo, do materialismo atrelado ao desejo de posse.

De outro modo, para Levinas, a concepção de Desejo ultrapassa este limite material. O Desejo metafísico é insaciável, porque na presença de outrem, não há posse. É uma fruição daquilo que está sempre se esquivando. É ter sem poder possuir. “O Desejo é desejo do absolutamente outro” (TI, 1988, p. 22). Como se aquilo pelo qual se deseja estivesse sob o domínio de algum ser superior que aguça nosso anseio por querer sempre mais e a cada instante. “É isto o desejo: queimar de um fogo diverso que o da necessidade que a saturação apaga, pensar além daquilo que se pensa” (HH, 1993, p. 53). É uma saciedade estranha que domina o interior daquele que deseja, mas não fica nunca satisfeito. O desejo requerido por Levinas é o Desejo do filósofo que mesmo sabendo, reconhece-se sabedor de nada. Está sempre na indigência, como nos diz Platão, querendo satisfazer-se e por isso, não se limita em ter.

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

É nesta relação que podemos em Levinas falar de uma superação da ontologia. Que podemos ir além de Heidegger em sua analítica do *Dasein*, ou de Husserl com sua análise do fenômeno ou da *epoché*. É por esta disposição intelectual que Levinas alcança a partir do

Rosto de Outrem o Infinito e perscruta as entranhas insaciáveis do *ser*, possibilitando assim o processo de transcendência.

No caminho trilhado até aqui, percebemos que Levinas desenvolve sua argumentação procurando estabelecer alguns parâmetros fundamentais, a fim de contribuir com a discussão filosófica, sem trilhar pela seara da teologia, mesmo sendo ele de condição judaica e bebendo de sua tradição. Seu pensamento, no entanto, se distingue explicitamente por um lado, em comentários sobre a Torá, e por outro, com a própria discussão filosófica. Contudo, ele faz uso de termos da tradição judaica para, a partir daí, refletir filosoficamente. Fato este que lhe outorga o direito de muito frequentemente por em discussão os dois saberes e, a partir daí, poder dialogar entre um e outro. A este respeito Sebbah afirma o seguinte:

[...] o que a filosofia dá – e que só pode ser dado por ela – é a capacidade de produzir ou, pelo menos, de tentar produzir a universalidade; ela é o espaço ao qual cada um deve ter acesso, pelo fato de ser intercambiável com todos os outros. Além disso, diante da suspeita de que sua filosofia seja proveniente de uma ordem de Deus, da Torá, Levinas responde que, pelo contrário, o que ele diz a respeito da relação com Outrem é produzido integralmente de acordo com uma argumentação filosófica e, inclusive, mais precisamente de acordo com uma análise fenomenológica (que visa a universalidade da essência) das relações humanas como tais. (SEBBAH, 2009, p. 174).

Neste sentido, portanto, o contato do autor com temas específicos da tradição judaica como filialidade, estrangeiro, órfão etc, levam-no a refletir sobre a condição humana a partir de uma perspectiva nova, atribuindo um novo *sentido* à discussão filosófica. Não raro, o autor estabelece a relação com outrem como uma relação de transcendência. Na face de outrem encontra-se o preceito ético da responsabilidade. Responder “por”, é já estar de sentinela pela fragilidade de outrem em sua indigência, e poder responder-lhe, é declarar-lhe comprometimento por sua vida. Outrem não está fora do tempo. Como ser vivente, que sente sede, fome, cansaço, está no tempo e clama por justiça. Dessa forma, cabe salientar que em Levinas, “O tempo é o tempo em que o Outro me interpela e eu me responsabilizo, respondendo por ele. É pois o tempo da retidão da minha incumbência de preocupar-me exclusivamente com o Outro” (JÚNIOR, 2005, p. 86). O apelo do outro transcende o meu estado de passividade, é um apelo que abre a porta ao infinito no rosto que se me apresenta.

A argumentação que Levinas desenvolve a respeito do outro está intimamente vinculada com uma outra experiência filosófica entendida como exterioridade. Na exterioridade, o sujeito cognoscente perde sua estatura de superioridade. Nesse caso, é o outro que tem a prerrogativa de autoridade e de superioridade, justamente porque como exterior ao Eu, não se deixa absolver nem tampouco tematizar, mas ao contrário, ordena-o. O ser que se encontra fora tem seu próprio

brilho, e como tal, ofusca toda a investida do Eu em busca de uma compreensão totalizadora. No prefácio de *Totalidade e Infinito* Levinas argumenta o seguinte:

É relação com *um excedente sempre exterior à totalidade*, como se a totalidade objetiva não preenchesse a verdadeira medida do ser, como se um novo conceito – o conceito do *infinito* – devesse exprimir essa transcendência em relação à totalidade, não-englobável numa totalidade e tão original como a totalidade (TI, 1988, p. 11. Grifos do autor).

E mais adiante, ainda no prefácio, continua Levinas:

[...] Uma tal situação é o brilho da exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem. O *conceito* dessa *transcendência*, rigorosamente desenvolvida, *exprime-se* pelo termo *infinito*. Tal revelação do infinito não leva à aceitação de nenhum conteúdo dogmático (TI, 1988, p.12. grifos do autor).

A exterioridade do outro em seu rosto apresenta para Levinas uma guinada na forma de interpretar um ser ontologicamente constituído. Ao contrário dos demais objetos, o outro que se apresenta em seu rosto, não se deixa dogmatizar, não está exposto como um copo d'água que se pode estudar sua composição química, suas propriedades físicas e definir uma conceituação. Pelo contrário, na face desnudada de outrem, há um apelo ético fundamental que não aceita se reduzir a um instrumento de posse e, portanto, transcende essa condição de ser no mundo. Dessa forma, o que se pensou durante a história da filosofia como metafísica, insistindo na tentativa de reduzir o humano como categoria ontológica, encontra em Levinas um novo propósito. [...] “em Levinas a ontologia como filosofia primeira não pode responder pelo humano” (SAYÃO, 2006, p. 155). Neste sentido, a metafísica levinasiana ultrapassa toda a moldura da ontologia tradicional fixada na analítica do ser que encontra sua expressão máxima em Heidegger, com a sua interpretação do *dasein*. Ao invés disso, como já mostramos acima, nosso autor atrela o discurso metafísico ao processo de responsabilidade pela vida do outro humano, amparado no contexto da ética como passaremos a ver no próximo capítulo.

3 A ÉTICA: COMPROMETIMENTO E SENSIBILIDADE

A relação ética que está na base do discurso não é, de facto, uma variedade da consciência, cuja emanção parte do Eu. Põe em questão o eu e essa impregnação do eu parte do outro.

(TI, 1988, p. 174)

3.1 Responsabilidade ética

Depois de termos analisado no capítulo, anterior, temáticas como subjetividade e metafísica cumpre agora neste capítulo, refletirmos sobre a conduta e o agir humanos, justamente porque as condições em que vivemos – mudança de valores, regresso a posições totalitárias, insegurança social, etc, - exigem de nós comprometimento e responsabilidade para atendermos aos anseios, os quais, somos instados a assumir. Anseios de uma vida boa, de paz, de desenvolvimento social, que sejam suficientes para atender às necessidades das pessoas, em harmonia com a natureza e toda a cadeia de relações que se interligam entre si. Anseios estes que exigem repostas urgentes para uma transformação equilibrada entre homem e natureza, onde as decisões políticas sejam sempre guiadas pela reflexão ética, pois “A política deve, com efeito, poder ser sempre controlada e criticada a partir da ética” (EI, 2007, p. 66). Segundo Farias “A responsabilidade política deriva da responsabilidade ética, que é *incondicional*. Como uma estratégia para que a ética não seja corrompida pela moral do jogo político, ou para que o jogo político não se reduza a mera estratégia, que inevitavelmente tornará falso e ridículo todo o discurso ético” (FARIAS, 2018. p. 28. Grifos do autor). Princípio essencial, portanto, onde as decisões serão sempre respeitadas segundo a égide do bem comum.

Neste sentido, observamos que a contemporaneidade, dada a sua necessidade de se reinventar, depois de um período de altas tensões sociais advindas do século passado (Século XX), regido por duas Grandes Guerras e por um longo período de instabilidade e conflitos isolados nas diversas partes do mundo, precisou redirecionar sua visada interpretativa a respeito da permanência do homem e de sua relação com os demais seres no mundo. Onde a exigência primeira está voltada para o próprio homem, em sua condição de “ser racional”, capaz de tomar decisões e cumprir com sua conduta de responsabilidade. A este respeito, buscando esclarecer o conceito, diz Levinas: “Entendo a responsabilidade como responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou que precisamente me diz respeito, é por mim abordado como rosto” (EI, 2007, p. 79). É partindo deste conceito de responsabilidade, que se faz presente na

face de outrem, que começamos entender a nova visada ética empreendida no contexto levinasiano.

As reflexões éticas tomadas em suas particularidades, têm nos levado a tomar decisões cada vez mais radicais e urgentes. Neste sentido, destacamos a guinada interpretativa da ética proposta por Levinas, que corrobora com as demandas cada vez mais urgentes da sociedade contemporânea em busca por justiça, e pelos direitos fundamentais humanos.

Neste sentido, faz-se urgente refletir sobre o futuro, partindo do presente, sem negar ou esquecer o passado. E o presente demanda uma tomada de posição não individualista, não centrada em si mesma - não egoísta - mas, precisamente, em direção ao outro. O outro é este ser com o qual me relaciono, partilho minhas dores e anseios, e pelo qual tenho que responder. Neste processo entre Eu - Outro, a primeira exigência efetiva se dá na responsabilidade. É na responsabilidade assumida, que circunda o compromisso ético fundamental. Por isso, diz Levinas,

A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me (...) A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que *humanamente*, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me (EI, 2007, p. 84. Grifos do autor).

É uma responsabilidade não utópica. Diz respeito à proximidade do outro, ao aqui e agora, no face a face. Aqui, acontece a transformação do mundo. Transformação que começa com a assunção da minha responsabilidade pelo meu próximo, ao ponto de substituir-lhe sem esquecer-me da minha condição de refém, de insubstituível. Sou eu que carrego todo o peso desta responsabilidade. Dessa forma, “O sujeito ético volve-se ativamente numa obsessão ao outro, sente-se responsável e toma sobre si o peso do outro. Aqui se evidencia o pensamento principal de Levinas: substituição²⁵ é ser responsável eticamente pelo sofrimento do outro” (SIDEKUM, 2015, p. 29). Substituição que confere o caráter propedêutico do compromisso irrestrito por outrem. Onde não posso ser-lhe indiferente, nem tampouco, furtar-me em atender-lhe.

Posto que a ética levinasiana esteja atrelada a uma radicalidade infinita, esta radicalidade se justifica pela via da responsabilidade por Outrem. Repetidas vezes, Levinas recorre à Dostoievsky em “*Os Irmãos Karamazov*” para descrever a veemência desta responsabilidade, diz ele: “Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros”; e acrescenta: “sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade” (EI, 2007, p. 82). Parece um tanto exagerado esta posição de Levinas. Como posso me

²⁵ Este conceito é bem mais desenvolvido por Levinas em *De outro modo que ser* ou para lá da essência, mais especificamente no cap. 4. p. 115 – 138.

responsabilizar pela responsabilidade do outro? Questão que não permite uma resposta simples. Precisa-se antes, de uma justificação, de uma tomada de consciência da responsabilidade mesma por outrem na epifania do rosto. É aí que se justifica o sentido primeiro e a dimensão da ética levinasiana. “Eu sou responsável pelo outro antes de ter escolhido sê-lo. Em outras palavras, a responsabilidade é primeira, antecede o próprio ato da consciência e da liberdade. Ela é constitutiva da subjetividade. Mais, ela é a humanidade da subjetividade.” (PIVATTO, 2001. p, 223). Ainda segundo Pivatto,

(...) a relação de responsabilidade não se inscreve na tipologia das relações habituais, derivadas, próprias dos atos constituintes da consciência intencional ou do ser considerado como expansão dinâmica de si mesmo. A relação de responsabilidade é nomeada relação de alteridade pelo fato de o outro manter-se transcendente na relação como inobjetivável, intotalizável, irredutível a categorias, permanecendo sempre absoluto na relação, relação esta, como diz Levinas ‘inconcebível em termos de lógica formal... mas instaurada pela linguagem’ (PIVATTO, 2001, p. 24).

Outrem está além das minhas posses, não tenho domínio sobre ele. Em seu rosto, a própria dinâmica de conhecimento se desfaz e impede a totalização. No rosto de outrem se encontra toda a recusa de inteligibilidade. *Outrem, em seu rosto, se nega a aceitar toda espécie de posse e dominação.* Entendemos aqui que este é um dos pontos centrais da proposta ética levinasiana. Dessa forma, ao lidarmos com essa não *posse* e esta não *dominação* correspondente ao outro em seu rosto, encontramos o cenário aberto pela ética levinasiana, que ultrapassa toda a condição objetiva que possa conceituar ou sintetizar o outro em sua condição de ser entre os seres. Desse modo, a condição de exterioridade do próximo, resulta de uma condição negativa que conflui numa positividade, onde a epifania do rosto confirma sua superioridade frente ao mesmo. Esta superioridade, dada a possibilidade de transcendência, corrobora com aquilo que Levinas chama de dimensão do divino. “A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano” (TI, 1988, p. 64). Visto que a relação face a face, ou falando de outro modo, a relação com o rosto é explicitada com o outro e, ainda, com o outro do outro, a relação com o transcendente acontece no contexto social (TI, 1988, p. 64). Como podemos observar, segundo Aristóteles, que ninguém é feliz sozinho²⁶, muito menos, pode-se assegurar que a ética se efetive individualmente. É em comunidade que a responsabilidade ética entendida por Levinas alcança seu estatuto de transcendência, quando em presença do rosto de outrem.

Desse modo, ao considerarmos o rosto de outrem como passagem ao infinito, como nos informa Levinas, entramos num domínio onde a ontologia entendida na perspectiva heideggeriana

²⁶ A este respeito, cf. *Ética a Nicômaco* livro I na tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Coleção os Pensadores, p. 255 seg.

não tem domínio²⁷. Aqui o que prevalece é a metafísica. A exterioridade, o outro diferente de mim, a transcendência, prefigura a companhia da divindade na presença do humano. A relação entre eu - outro é também a relação Deus – homem. Com essa afirmação, cessa aqui uma dimensão espirituosa da divindade propagada tradicionalmente – que Levinas chama de dimensão mitológica (TI, 1988, p, 64). Ao contrário, precisa-se pensar a ética em seu aspecto metafísico. Isso se dá segundo nosso autor, a partir do ateísmo. Não do ateísmo idealizado por Nietzsche ou por Freud, que criticavam a visão de um Deus matizado pela teologia, mas um ateísmo que está figurado na ética. Diz Levinas: “O ateísmo do metafísico significa positivamente que a nossa relação com o metafísico é um comportamento ético e não a teologia, não uma tematização, mesmo que ela fosse conhecimento por analogia dos atributos de Deus” (TI, 1988, p.64). A este respeito, corrobora conosco a interpretação desenvolvida por Hutchens,

A palavra de Nietzsche da “morte de Deus” passou a ser um “fato quase empírico” em Auschwitz, embora a ausência de Deus lá pertença a outro drama, isto é, um drama com muitos personagens e não apenas o eu e um deus. Auschwitz propõe um problema de infinita responsabilidade no qual todas as partes dessas horríveis práticas assassinas, por mais distanciadas que estejam delas, exigem responsabilidade de nossa parte, mesmo de parte daqueles que nunca nasceram e daqueles que ainda não nasceram (HUTCHENS, 2004, p. 119/20).

Fala-se de uma responsabilidade além da própria teologia. De uma responsabilidade em que Deus não é uma figura para além, mas aquém da própria realidade. Não é que Levinas queira desvincular a teologia da filosofia simplesmente. Na verdade, a partir de sua experiência no campo de prisioneiros de guerra e com os relatos dos Campos de Concentração Nazistas percebeu na própria pele – por ser judeu e sabendo do massacre dos seus concidadãos, e até mesmo de sua própria família²⁸ – como o “fracasso” de uma divindade “mistificada” se fez ausente naquele momento. Portanto, ao se referir à divindade, nosso autor busca fazer uma aproximação imanente, mesmo que nesta imanência já esteja presente a própria fissura para a transcendência na face de outrem, onde a relação se efetiva na socialidade com o outro. Neste sentido, a relação ateia posta a partir da relação social, é a

²⁷ A este respeito, concordamos com Nilo Ribeiro quando diz: “num primeiro momento, os escritos filosófico pessoais ampliarão o horizonte do que denominávamos ‘questão ética’ enunciada nos primeiros escritos filosóficos. Essa ampliação dar-se-á sobretudo porque por meio dos escritos pessoais o filósofo tem o cuidado de colocar em destaque a tragicidade que implica a ‘diferença ontológica’ heideggeriana. Esta tragicidade desemboca no ‘Il y a’, ou na verbalidade do ser sem existentes ou no ser neutro. Somente mediante a apresentação do horizonte anônimo do ser violento e despersonalizante podia justificar o esforço do filósofo de procurar sair do ser para ir à *ética* ‘como’ *responsabilidade* pelo outro” (JUNIOR, 2005, p. 77, grifos do autor).

²⁸ Cabe salientar que no período da ocupação Nazista em que os judeus eram levados para os campos de concentração, toda a família de Levinas foi sacrificada, ficando apenas sua mulher com a filha num abrigo de freiras na França. A este respeito Joan Solé diz o seguinte: “A sua filha e a sua mulher passaram parte dos anos de guerra protegidas no mosteiro de Saint-Vincent de Paul, perto de Orleães. Ele soube com alívio, graças à correspondência”. Dos seus pais e irmãos, Solé relata: Toda a sua família, os seus pais e os seus dois irmãos, fora assassinada a rajadas de metralhadora” (SOLÉ, 2017. p. 43).

própria efetividade da transcendência ou, de certo modo, da própria metafísica. Nessa relação, diz Levinas, “Deus eleva-se à sua suprema e última presença como correlativo da justiça feita aos homens” (TI, 1988, p. 64).

Justiça que é requerida pelo apelo do rosto do outro que se me faz frente. Neste sentido, “A ética é uma óptica espiritual” (TI, 1988, p. 65). A ética é efetivada na própria relação com o outro, com aquele que está sem pátria, com o faminto, o sem teto. Nesta correlação, a justiça se faz necessária e exige ainda mais responsabilidade e comprometimento. A sua vida esconde um significado próprio, significado oculto a toda tematização e a todo domínio inescrupuloso que possa enclausurar ou mais precisamente, objetificar o outro.

No domínio da ética levinasiana, a metafísica transcende o projeto material porque a relação de proximidade com a face do outro é sempre imaterial, é uma relação de não pertença, e, por isso mesmo, transcendente. Dessa forma, “Metafísica é o questionamento radical e ético do eu pelo outro, do transcendente” (SIDEKUM, 2015, Op. Cit. p. 70). Neste sentido, a relação com o outro, que é uma relação social, nutrida em seu anseio por justiça, evidencia e efetiva a relação com Deus. Nessa relação, “Não pode haver nenhum ‘conhecimento’ de Deus, separado da relação com os homens. Outrem é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável à minha relação com Deus” (TI, 1988, p. 65). Contudo, cabe salientar, que para Levinas, *não se trata de outrem assumir o lugar da divindade*, mas que na relação face a face, a própria relação é espaço de abertura para Deus. “Outrem não é encarnação de Deus, mas precisamente pelo seu rosto, em que está desencarnado, a manifestação da altura em que Deus se revela” (TI, 1988, p. 65). É pelo rosto nu, livre de qualquer dominação, que a figura de Deus se apresenta. Nesse caso, pela recusa de se tornar tema, o rosto rompe a materialidade fenomênica e transcende ao Infinito.

Contudo, estamos no mundo. E o fato de estarmos no mundo, corrobora ainda mais com nossa argumentação em vista da responsabilidade por outrem. Neste caso, portanto, a abertura ao outro se dá pelo diálogo, pela relação de proximidade, e se efetiva na relação ética da responsabilidade. O ser transcendente que observamos na ética levinasiana só tem sentido se na proximidade com o outro, eu não tenha a preferência do primeiro lugar, mas ao contrário, o outro, senhor de si, deve sempre ter a preferência de primogenitura e com isso, obrigar-me sempre a responder-lhe. Não posso ficar indiferente ao seu apelo. Neste sentido, a relação de socialidade, presente entre mim e o outro, desdobra-se na possibilidade de uma vida econômica. Como tal, a vida econômica se complementa com a relação de trabalho, como veremos a seguir.

3.2 O trabalho como condição transcendental

Antes de mais nada é preciso viver. Para viver bem faz-se necessário reconhecer o nosso lugar ao sol. Reconhecer nosso lugar ao sol é estabelecer um conjunto de relações que nos façam perceber nossa condição de “ser no mundo”, como nos diz Heidegger, para podermos dar sentido à nossa existência. Como “ser no mundo”, estabelecemos relações e partilhamos afetos, sentimos emoções, criamos, transformamos nosso ambiente e propomos saídas para nossas dificuldades. Como partícipes do mundo, construímos nossa própria história e delineamos os rumos que queremos para o futuro. Nossa ação, desse modo, deve corresponder com as preocupações do nosso tempo, nas quais estamos inseridos, e daí, trabalhar em busca de soluções que sejam condizentes com o nosso modo de vida.

Levinas era um pensador do seu tempo. Assim como outros filósofos – J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty, P. Ricoeur, etc. - Levinas estava preocupado em compreender as mudanças e as diferentes revoluções que aconteciam em sua época. As mudanças sociais que se seguiram à Segunda Guerra Mundial: os conflitos existenciais, políticos, éticos etc, fizeram com que estes pensadores pautassem suas investigações em problemas práticos do seu dia a dia, adequando-as ao exame filosófico. É um chamado para os filósofos.

Segue-se, desse modo, que o filósofo não está fora do mundo. Como tal, é chamado a atuar e deve responder e, respondendo, deve perceber que sua participação no mundo exige responsabilidade e ação. Neste sentido, o trabalho do filósofo deixa de ser uma atividade passiva, de escritório, preso à idealidade, e assume um caráter pragmático, atuante nos desdobramentos de seu mundo. Evidentemente que tal ação não desonera a atividade fechada, individual, reflexiva do filósofo dentro de seu escritório. Em uma de suas entrevistas, Levinas argumenta: “Queria certamente ‘trabalhar em filosofia’, mas que isto podia significar além de uma atividade puramente pedagógica ou da vaidade de fabricar livros?” (EI, 2007, p. 17). Um questionamento interessante. E, mais adiante, continua Levinas: “Foi com Husserl que descobri o sentido concreto da própria possibilidade de ‘trabalhar em filosofia’ sem, no seu conjunto, ficar fechado num sistema de dogmas, mas ao mesmo tempo sem correr o risco de avançar por intuições caóticas” (EI, 2007, p. 17). É com a fenomenologia husserliana que Levinas compreende outro modo do fazer filosófico. A fenomenologia parte das coisas mesmas. Não de uma ideia abstrata, mas do objeto na imanência como categoria fundante. Dessa forma, pela fenomenologia, “Na imanência, ‘no lugar’ da árvore eu tenho uma multiplicidade de esboços que me apresentam a árvore sob tal ou tal face, com tal ou tal

luminosidade” (SALANSKIS, 2006. p. 48) É este o encantamento de Levinas a partir da fenomenologia, pelo trabalho filosófico, pensar de outro modo.

Mesmo sem pensar o trabalho, como pensou-o a sociologia, nosso filósofo em alguns de seus livros trata do tema como parte integrante da vida humana. Assim, quando ainda se encontrava preso no campo de prisioneiros Nazista, rabiscava aquele que seria um de seus primeiros livros autorais, *Da existência ao existente*. Neste livro, Levinas aborda as mais diversas situações do humano. Passando pela fadiga, discorre sobre a preguiça, o cansaço, o esforço, a evasão, chegando à hipóstase. Ao se referir ao trabalho, diz Levinas:

É igualmente acima do esforço propriamente dito – numa atitude de reflexão para com ele – que se situa toda a mística do trabalho que explora os temas da alegria ou da liberdade pelo trabalho. A alegria nunca reside no próprio trabalho. Felicidade da tarefa ou do dever cumpridos, heroísmo do sacrifício e da dificuldade, ela se nutre de outras considerações (EE. 1998. p. 35).

Bem sabemos, que todo trabalho demanda esforço. O esforço, por seu turno, indica a própria condição da existência humana no mundo. Pelo trabalho, o homem se encontra reconhecido e, por isso, construtor da própria vida. Como sintetiza Hannah Arendt: “O trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho”. E conclui Arendt, “A condição humana do trabalho é a própria vida” (ARENDR, 2010. p. 8). O trabalho, que na sua condição mesma de realização pelo homem, exerce, por um lado o poder de cansaço, também contribui para o desenvolvimento e o bem estar humanos²⁹.

Pelo trabalho o homem tem acesso às coisas. Pode moldar, transformar a matéria, adequá-la às suas necessidades. Mas, ao mesmo tempo, o trabalho torna-se parte de mim enquanto o exerço.

Mas o próprio trabalho, graças ao qual vivo livremente, defendendo-me da incerteza da vida, não traz à vida a sua significação última. Torna-se também aquilo de que vivo. Vivo de todo o conteúdo da vida – mesmo do trabalho que assegura o futuro. Vivo do meu trabalho como vivo do ar, da luz e do pão (TI, 1988, p. 130).

²⁹ Cabe salientar que faz-se necessário uma distinção entre os dois modos de ver o trabalho. Por um lado, esta relação de trabalho para manutenção da vida, como pensa Arendt, é uma relação laboral que movimenta os diversos personagens sociais tendo em vista a sua própria subsistência. Por outro lado, Levinas pensa esta condição do trabalho não como cuidado de si, mas pensa-o num plano transcendental. Diz Levinas: “Trabalho como condição transcendental da verdade, trabalho que produz ser com a matéria, no duplo sentido do termo produzir: *fazer e apresentar* o ser em sua verdade”. E conclui: “é enquanto trabalhador que o homem é subjetividade” (DVI, 2008, p. 62).

O trabalho é a condição mesma de viver a vida e fruir. Contudo, pelo seu esforço, além de ver-se realizado em suas atividades, dada a sua condição onto-biológica, o próprio corpo sente pelo cansaço. Dessa forma, como as demais atividades profissionais, a atividade filosófica carrega sobre si também, o peso do cansaço. Contudo, “Cabe ao filósofo colocar-se no instante de cansaço e descobrir seu evento” (EE, 1998, p. 31). O fazer filosófico em sua acepção original tem o dever de tornar claro, de ir ao encontro do fundamento das coisas, de desvelar o que está por trás. É um esforço que se faz necessário. Neste sentido,

O esforço é, portanto, condenação, precisamente porque ele assume o instante como um presente inevitável. É uma impossibilidade de se desprender dessa eternidade para a qual ele se abre. Ele é condenação porque assume plenamente o instante e que, no instante, ele se choca com a seriedade da eternidade (EE 1998, p. 36).

Mais adiante, continua Levinas: “O sofrimento do esforço, ou o cansaço, se faz inteiramente dessa condenação ao presente” (EE, 1998, p. 36). E conclui: “Cansar-se, é cansar-se de ser” (Op. cit. 1998, 37). Insistir na permanência do ser³⁰ é abrir espaço para a angústia. É forçar até o último instante o suspiro de vida. Portanto, faz-se necessário “sair do ser”.

Sair do esconderijo egoísta do ser, ou da penumbra sussurrante da existência é uma tarefa que se faz necessária. Para isso torna-se indispensável a presença do outro. Segundo Douek, “Para sair da solidão, para sair de si e do ser, é necessário a presença do outro, de outrem. Há uma ‘impossibilidade de se salvar por si mesmo e de salvar-se sozinho’ (EE, 111): somente a relação com outrem separa ou ‘desliga o eu de seu si’ (EE, 106)” (DOUEK, 2011, p. 137). Essa separação, necessária, do eu em direção ao outro, só faz sentido se, na retidão da palavra, o compromisso ético se efetive como condição primeira da relação. Assim sendo, os objetos tecidos pelo trabalho, favorecem o desejo de fruição tendo em vista a satisfação da vida, como veremos a seguir.

3.3 Viver de... a fruição

Vivemos com o que temos, e trabalhamos para ter com o que viver. Essa é uma expressão que nos leva a refletir sobre o fato de como lidamos com a vida. É fato que precisamos das coisas para viver. “Vivemos de ‘boa sopa’, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc. Não se trata de objetos de representações. Vivemos disso” (TI, 1988, p. 96). Não somos “espírito” apenas. Temos um corpo, e como tal precisa ser alimentado, coberto do frio, acolhido em uma casa. Diante disso, a nossa postura frente ao

³⁰ “O ser é mal, não por sua finitude, mas por sua presença excessiva, excesso de ser, excesso de vida orgânica, *bios* reduzido a *zoé*. Daí certa obsessão, ideia fixa ou ideia “mestra”, que parece ter acompanhado a trajetória de Levinas: sair do ser”. (DOUEK, 2011, p. 127).

mundo deve ser de responsabilidade e ao mesmo tempo de partilha, de comprometimento e de serenidade. Diante de nossa condição imanente, não apenas o desejo de se sentir bem é necessário à nossa vida, como também a satisfação das coisas que nos são dadas.

Lidamos com o produto de nossas mãos. As coisas produzidas, em si mesmas, carregam o peso de nosso suor e, com ele, uma fração de nossa vida, de nossa existência. A satisfação de produzir é também a certeza de que este produto e este esforço tornar-se-ão fundamentais para que a vida se prolongue. Ou seja, é por meio desta produção e deste suor que posso me saciar do pão que necessito para viver. Para Levinas,

Viver de pão não é, pois, nem representar o pão, nem agir sobre ele, nem agir por ele. Sem dúvida, é preciso ganhar o seu pão e é necessário alimentar-se para ganhar o pão; de maneira que o pão que como é também aquilo pelo que ganho o meu pão e a minha vida. Mas se como o meu pão para trabalhar e viver, vivo *do* meu trabalho e *do* meu pão (TI, 1988, p. 97. Grifos do autor).

Para viver, não pode haver uma dissociação entre o objeto pelo qual sacio a minha necessidade, e a minha própria vida. Desse modo, o significado da minha ação deve ser orientado pela complementação de uma satisfação que não fica apenas limitada ao plano ontológico, mas permeia também a transitividade da vida enquanto satisfação desta necessidade – a fome – e, por seu turno, já mergulhando no horizonte da transcendência – o infinito. Ou seja, ao mesmo tempo em que como o meu pão para viver, o fato de realizar este exercício para minha satisfação e manutenção da vida, este objeto – o pão – se torna parte de mim, da mesma forma o meu trabalho. “A vida é uma existência que não precede a sua essência. Esta faz seu preço; e o valor, aqui, constitui o ser. A realidade da vida está já ao nível da felicidade e, neste sentido, para além da ontologia.” (TI, 1988, p. 98).

Faz parte da dinâmica da própria vida, o apelo sincero para uma ruptura dos modelos de produção dos bens utilizados. Estes bens que ao invés de libertar o homem em sua integralidade o aprisionam tomando-o como parte de uma totalidade, que dificilmente reconheça a partir de sua consciência, que pode transcender tal processo de totalização. A isto, por exemplo, ligamos a ganância por ter e poder, como figuras totalizadoras que tornam refém o Eu de seu próprio desejo de ter sempre mais, em detrimento do outro, que sempre indigente, clama por justiça.

Os enredos³¹ - ou, como Levinas costuma dizer, a exterioridade – que circundam a imanência, trazem consigo não apenas a possibilidade de tornar possível a vida, mas, também,

³¹ Por enredos queremos expressar os vários assessórios que são necessários para a satisfação da vida, como aponta o próprio filósofo em *Totalidade e Infinito*: “a independência da felicidade depende sempre de um

a possibilidade de fazer com que a própria vivência mesma, no cotidiano, tenha sentido. Desse modo, no gozo da própria vida, ou fruição, esses enredos passam a contribuir com a própria felicidade desse sujeito em sua persistência de ser. Ou seja, é na produção de meios para satisfação da própria vida que podem ser desvendados os caminhos para uma comunidade fraterna e solidária. É nesta relação de proximidade e de colaboração com outrem, que o eu assumindo sua responsabilidade por outrem pode se afirmar como sujeito.

Desse modo, todo o esforço para tornar a vida mais tranquila deve levar em conta a própria circunstância pela qual a existência processa e absorve estes enredos. Necessitamos disto. Contudo, a análise levinasiana da fruição vai além deste absorver as coisas materiais. A exigência de uma vida boa transcende as condições ontológicas nas quais o ser está inserido. Viver e produzir faz parte de um mesmo ato. Enquanto produzo, vivo, e vice-versa. Neste sentido, Levinas argumenta:

Se ‘viver de...’ não é simplesmente apresentação de alguma coisa, ‘viver de...’ não entra nas categorias de actividade e de potência, determinantes para a ontologia aristotélica. O acto aristotélico equivalia ao ser. Colocado num sistema de fins e de meios, o homem actualiza-se saindo *pelo acto* dos seus limites aparentes. Como toda a outra natureza, a natureza humana realizava-se, isto é, tornava-se inteiramente ela própria, funcionando, pondo-se em relação. Todo o ser é exercício de ser, e a identificação do pensamento com o acto não é, pois, metafórica. Se o viver de..., a fruição, consiste igualmente em pôr-se em relação com outra coisa, tal relação não se desenha no plano do *puro ser*. O próprio acto que se desdobra no plano do ser entra, além disso, na nossa felicidade. Vivemos de actos – e do próprio acto de ser – tal como vivemos de ideias e de sentimentos. Aquilo que faço e aquilo que sou é, ao mesmo tempo, aquilo *de que vivo*. (TI, 1988, p. 98. Grifos do autor).

Dentro deste arcabouço de realizações, não apenas existe uma satisfação, como também, esta satisfação tende a atender a apenas um ser: o eu que frui. Dessa forma, ele não pode partilhar seu modo de existir enquanto vivencia a experiência de ser. Ou seja, o sujeito da fruição, leva consigo o próprio egoísmo de ser. Ninguém pode partilhar este ato, esta vivência. É vida que se faz enquanto trabalha, enquanto come, enquanto dorme, etc. Neste sentido, a própria noção de corporeidade tende a uma relação com outrem de uma forma diferente. Ou seja, uma relação de distanciamento da própria fruição. Esta se faz necessária por sua própria condição imanente. Relação de distanciamento com o outro homem porque ele não pode viver minhas experiências, não pode sentir os meus sentimentos, não pode duvidar a minha dúvida. Sendo assim, enquanto corporeidade, o eu e sua relação com os carburantes da vida, com os objetos do mundo enquanto utensílios, e com os alimentos, para a

conteúdo: é a alegria ou o esforço de respirar, de olhar, de alimentar-se, de trabalhar, de manejar o martelo e a máquina, etc. (TI, 1988, p. 96). Neste sentido de perceber a vida como movimento e como fruição.

própria subsistência, se faz necessária apenas enquanto possibilidade de satisfação da vida. Desse modo,

A corporeidade do ser vivo e a sua indigência de corpo nu e com fome é a realização complementar dessas estruturas (descritas em termos abstratos como a afirmação da exterioridade que, no entanto, não é uma afirmação teórica) e como que uma posição assente na terra, que não é a posição de uma massa sobre a outra. Sem dúvida, na satisfação da necessidade, o caráter estranho do mundo que me fundamenta perde a sua alteridade: na saciedade, o real em que o eu mordida assimila-se, as forças que estavam no outro tornam-se as *minhas* forças, tornam-se eu (e qualquer satisfação de necessidade é sob algum aspecto alimento) (TI, 1988, p. 113/114. Grifos do autor).

Na medida em que fruímos das coisas terrestres que nos são dadas e que, pelo trabalho, podemos suprir as necessidades materiais, somos também levados a fruir dos bens, dos enredos, que são também outros. Desse modo, ao supri minhas necessidades com a água que bebo, com o pão que como etc., acontece um fenômeno estranho na própria condição da alteridade, as forças que estavam no outro, passam a ser minhas próprias forças.

Por outro lado, podemos também compreender este processo num sentido metafórico, o qual transcende a nossa percepção e nossa sensibilidade. Por exemplo, muitas vezes dizemos que sentimos fome e sede de paz, etc., ou que alimentamos a nossa esperança ou nossa fé. Esses fatos, como tantos outros, corroboram com a afirmação de que tudo se torna alimento, segundo entendemos a partir de Levinas. Desse modo, levando em consideração os apetites da alma, percebemos que não apenas precisamos saciar nossas necessidades materiais, como também, transcendemos tais situações. Como nos diz Santos:

Em última instância, tudo no mundo é *alimento*, inclusive idéias e música, mas o alimento em estado prototípico são os próprios alimentos (*nourritures*) dos quais vivemos desde o nascimento. Quando ainda nem abrimos os olhos, sem nada saber, já buscamos, com a boca, o seio materno. A sucção é a primeira fruição. Não por acaso, chama-se ‘de-leite’ ou ‘des - frute’ às mais diversas formas de satisfação experimentadas pela vida afora, e a prazerosa absorção visual de formas e cores é evocada com a expressão ‘comer com os olhos’. Antes que luz para os olhos ou utensílio para as mãos, o mundo se nos é dado como bebida – leite, água – ou comida – pão, fruta – para a boca. Mais que uma etapa do desenvolvimento humano, a assim chamada ‘fase oral’ da infância permanece sedimentada em nosso psiquismo como a recordação da mais simples e sincera forma de relação com o mundo. Estar no mundo é, sem mais, (ab)sorvê-lo. (SANTOS, 2007, p. 62/63. Grifos do autor).

Estar no mundo é saber que podemos sentir dor, fome, frio, etc. É poder perceber que não apenas sobrevivemos, mas que vivemos intensamente e partilhamos nossas experiências e afetos. Tudo isso faz parte do humano. Tudo isso nos faz perceber que no mundo das coisas e dos vivos, nos relacionamos, fruímos, vivemos. A vida como condição de “ser no mundo”,

faz-nos perceber que na imanência, lidamos não apenas com nossos sentimentos e com a transcendência, mas com as coisas, com a sensibilidade como veremos a seguir.

3.4 A face das coisas: a sensibilidade

Como já aludimos anteriormente, Levinas é herdeiro da fenomenologia. Como tal, não poderia deixar de transitar pelos caminhos abertos por seus mestres. Caminhos estes que não estão acabados, mas sempre abertos a possibilidades de interpretações ou de complementações que ficaram sem respostas nas discussões. Como sabemos, a fenomenologia trata das coisas mesmas enquanto aparecem à consciência, e como tal, dados os atributos que lhe seguem, chega-se a uma compreensão aproximada do que seja tal coisa. O mundo das coisas, assim como os seus condicionantes, possibilita ao ser, dado a existência, como nos indica Heidegger, uma tomada de posição radical no sentido de distinguir o fenômeno da consciência que o visa.

Neste intercâmbio entre *noese*, “consciência” que visa um determinado *noema*³², “objeto”, está o eu de carne e osso, que além de todas as circunstâncias, responde por si. “A minha sensibilidade está aqui. Não há na minha posição o sentimento da localização, mas a localização da minha sensibilidade” (TI, 1988, p. 122). Imerso nas coisas, pela sensibilidade, o ser separado é também aquele que frui as coisas. Como já indicamos, a fruição torna-se parte do eu enquanto realiza o ato pelo qual se envolve. O pão torna-se eu, a bebida torna-se eu, não há separação, assim também como quando trabalho e exerço a minha profissão.

Os objetos dos atos mundanos não remetem à preocupação com a existência; constituem a existência. Não respiramos, comemos ou nos abrigamos para viver; respirar, comer ou abrigar-se são o próprio viver. Dentre os atos da vida, o de alimentar-se, ‘plácido’ e ‘simples’, é o exemplo prototípico dessa correspondência inequívoca e pacífica entre desejo e satisfação, uma vez que o alimento permite ‘a realização total da intenção’ (SANTOS, 2007, p. 57).

Enquanto partícipe da realidade mundana, a posição que exerço para com o objeto da minha percepção pode refletir a realidade daquilo a que minha intenção visa, mas também, diante de tal condição podem escapar outras realidades que não foram capazes de serem captadas. Isto se dá por vários motivos, um deles, é o de que a consciência absorve apenas aquilo que se apresenta tal qual a percepção consegue captar. Este é o primeiro momento da consciência.

³² Sabemos que estes conceitos advindos da fenomenologia, servem de modelo para nosso modo de compreensão da própria vida. É neste sentido que os utilizamos aqui, mesmo não sendo objeto nosso estudo e, por isso, não é nosso interesse desenvolvê-los com profundidade. Realçamos apenas o que Salanskis expõe a respeito: “Coletivamente, as noeses fazem de meus vividos os agentes solidários de uma visada, e aquilo que é visado, considerado como tal, nomeado exclusivamente enquanto visado e não porque ele teria além disso ou previamente uma consistência no ser, é batizado de *noema*” (2006, p. 62. Grifos do autor).

Cabe salientar que Levinas procura se aprofundar nesta forma de percepção das coisas. De modo geral, as coisas apresentam uma face. Aquilo que se dá à consciência como fenômeno e como representação. Muitas vezes, encontramos expressões como: em se tratando de alimento, “está com uma aparência bonita”; ou em se tratando de habitação, “a casa tem uma fachada linda”, etc. Ora, estas expressões, segundo Levinas, não expressam senão aquilo pelo qual a nossa percepção consegue captar enquanto ser entre os seres. Há uma face explícita das coisas que nos permite afirmar tais situações. Contudo, há que se levar em conta que existe também uma face implícita das coisas que não se apresenta assim facilmente. Diz o filósofo: “Mas a ‘face das coisas’ que se oferece como elemento não remeterá implicitamente para outra face? Implicitamente, sem dúvida. E aos olhos da razão, o contentamento da sensibilidade torna-se ridículo” (TI, 1988, p. 122).

Dessa forma, para superar esta face que se mostra num primeiro momento à consciência, faz-se necessário uma outra pegada, uma outra visada interpretativa que tencione de modo mais sistemático esta primeira percepção. Segundo o nosso autor, isto só será possível com a ajuda de um mestre. É o mestre que consegue ver onde o aluno não alcança. É o mestre que em sua sapiência pode conduzir o discípulo ao sublime, ao transcendente. Dessa forma,

A sensibilidade não é um pensamento que se ignora. Para passar do implícito ao explícito, é preciso um mestre que chame à atenção. Chamar à atenção não é tarefa subsidiária. Na atenção, o eu transcende-se, mas era preciso uma relação com a exterioridade do mestre para prestar atenção. A explicitação supõe a transcendência (TI, 1988, p. 122).

É comum em certos momentos, passarmos despercebidos por alguma realidade. Fatos os quais, ao tomarmos conhecimento se nos apresentam de uma forma, quando, ao contrário, no contato com outrem, com o mestre, nos surpreendemos e passamos a ter outra “visão”. A chamada de atenção sobre a realidade direciona o olhar desatento para outra realidade com a qual não se teria chegado se não tivesse a diretriz do mestre. Essa relação de socialidade em que o mestre se faz presença em companhia com o discípulo, leva-nos a entender que a figura do outro enquanto aprendiz está ainda eclipsada ou, em certo sentido, ainda por fazer-se. Em linhas gerais, como seres no mundo, estamos sempre aprendendo e, dessa forma, sempre sendo discípulos.

Como cidadãos do mundo, as coisas com as quais nos relacionamos, são diferentes da figura de outrem. “No mundo, outrem não é certamente tratado como uma coisa, mas nunca é separado das coisas” (EE, 1986, p. 44). No mundo, outrem está sempre em relação com os objetos de sua satisfação e de seu poder. Na relação com as coisas sensíveis, pode decifrar os enigmas e dar sentido. Pode sofrer as conseqüências de sua atitude, mas pode da mesma forma, realizar-se

enquanto pessoa e alcançar a felicidade. De todo modo, ao mesmo tempo em que outrem tem essa abertura com as coisas e pode dar sentido a elas, o mesmo não acontece com o rosto. Ele é sentido só para si. “O rosto não tem forma que se lhe junte; mas não se oferece como o informe, como matéria a que falta a forma e que chama por ela. As coisas têm uma forma, vêm à luz – silhueta ou perfil. O rosto significa-se” (TI, 1988, p. 124). O rosto, ao mesmo tempo em que está no mundo com as coisas, se oferece como processo ao infinito. Não se deixa englobar nem, tampouco, decifrar. Como sentido, por si só é justiça e comprometimento. Ao mesmo tempo em que é indignância, é também, ensinamento. É transcendência.

4 O ROSTO COMO PROCESSO AO INFINITO

O rosto é uma presença viva, é expressão. A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por isso mesmo. O rosto fala. A manifestação do rosto já é discurso. Aquele que se manifesta traz ajuda a si próprio, segundo a expressão de Platão. Desfaz a cada instante a forma que oferece.

(TI, 1988. p. 53)

4.1 O rosto de outrem: da imanência à transcendência

Fica cada vez mais evidente que não se pode falar sobre ética no Século XXI, principalmente no Ocidente, sem mencionar Emmanuel Levinas. Desde cedo envolto nos círculos filosóficos franceses, Levinas inseriu no pensamento filosófico ocidental – principalmente nos campos da ética e da metafísica - uma forma nova de se compreender o humano, e com ele, a própria filosofia. Como é comum no cânone filosófico, a observância ao teórico se diz em termos racionais, como primícia de um conhecimento efetivamente coerente e pleno de sentido. Por outro lado, ao trilhar o percurso levinasiano, observamos que em sua jornada filosófica, o outro efetivamente humano, se torna evidência apenas enquanto aparição de seu rosto e, neste aparecer, se faz condição prévia de transcendência.

Dessa forma, ao propor o Outro em seu rosto como condição imanente e já como possibilidade de transcendência temos, então, que a ética levinasiana opera, a princípio, como uma antropologia. Constatamos isto com Sidekum quando diz:

O conceito de rosto desvela a realidade do outro, assim o rosto é epifania da alteridade infinita absoluta do outro. Essa epifania consiste na revelação da mais profunda condição da existência humana. A antropologia, assim, é tratada em nível da ética (SIDEKUM, 2015, p. 69).

Ao discorrermos sobre as temáticas de Levinas propostas nesta dissertação, observamos como esta antropologia se configura como respeito ao outro, de tal modo que a lisura do humano se apresenta pelo tripé da responsabilidade: diaconia – termo bíblico que será desenvolvido adiante – acolhimento e ética. Desse modo, a filosofia levinasiana nos coloca no arcabouço sensível do humano que se apresenta em seu sentido encarnado, na face de Outrem, onde em sua manobra de aparição, já entra se esquivando e negando qualquer possibilidade tematização ou descrição de sua imagem. Assim se apresenta o Rosto de outrem, exigência ética por excelência, sempre aberto e sempre carente de nada. Sempre aberto ao acolhimento, mas ao mesmo tempo, reclamando justiça. Desse modo como diz o

próprio filósofo, “não se trata de uma fenomenologia do rosto, mas de que o acesso ao rosto é, antes de tudo, ético” (EI, 2007, p. 69).

Na presença do Outro, em seu rosto, encontramos o acesso ao primeiro discurso que radicaliza e faz frente ao Mesmo com sua autoridade e seu apelo por justiça. Logicamente contraditória, mas rica de sentido, essa proposta de compreensão do humano, nos coloca frente ao desafio de entrar numa radicalidade ímpar – a responsabilidade por excelência. Radicalidade que Levinas nos proporciona entender a partir de um novo sentido, de modo que o fundamento normativo da vida ética não seja único, e que o desdobramento imperativo de uma relação simétrica Eu – Tu seja revisto e seja substituído pelo desdobramento assimétrico de uma nova relação, Eu - Outrem.

Entendido dessa forma, o encontro com o Outro já pressupõe (utilizando uma referência bíblica – recorrente no autor) uma atitude profética em que Levinas traduz como diaconia. “Diaconia antes de todo o diálogo” (EI, 2007, p. 81). Como chamado a servir o outro, a diaconia destrona o Eu de sua postura “monárquica” de autoridade sobre outrem e reconhece, segundo Levinas, a responsabilidade que recai sobre si. É nesse processo de servir, que a relação do Mesmo ao Outro, expressa toda nobreza e singularidade, pois reconhece que Outrem em seu rosto, está indefeso. Envolvido que está neste processo de serviço ao outro, a condição expressa nesta relação, só pode confluír numa única exigência, a exigência ética. Para Levinas, antes do diálogo, vem o serviço. “analiso a relação inter-humana como se, na proximidade com outrem ‘para além da imagem que faço de outro homem – o seu rosto, o expressivo no outro [...] fosse aquilo que me manda servi-lo’” (EI, 2007, p. 81). Desse modo, o movimento de encontro ao outro, que se efetiva numa relação imanente em que a proximidade com outrem expõe a fragilidade do humano no face-a-face, obriga o eu, posto nesta relação, a cuidar e proteger o outro. Contudo, esta relação de proximidade só se efetiva verdadeiramente quando a responsabilidade é assumida. É quando, neste caso, se expõe toda significância no rosto.

Neste sentido, portanto, a perspectiva levinasiana do encontro, perpassa toda a insistência de dominação do ser e produz em sua integralidade a solidariedade e o respeito por aquele que não sou eu, mas que me diz respeito, onde a face de outrem que me “faz vista” exige de mim respeito e acolhimento, pois o “Rosto sempre se dá no acolhimento e o acolhimento acolhe apenas um rosto” (DERRIDA, 2008. p. 39). De todo modo, essa acolhida torna-se, assim, uma exigência ética.

Entendida dessa forma, portanto, a proposta de refletir filosoficamente a temática do rosto em Levinas, leva-nos a buscar novas possibilidades de conhecimento do humano já mesmo extravasando o princípio do aparecer. Não se trata de uma fenomenologia do rosto,

como vimos logo acima, justamente porque a fenomenologia dá conta apenas daquilo que aparece. O Rosto levinasiano transcende o aparecer, o dado. Como nos aponta Puccio,

Com efeito, o rosto do Outro é, no entanto, alteridade radical, irreduzível a uma forma sensível ou a uma condição histórico-social particular. Ele interpela ao Eu a partir de sua expressão silenciosa, da humildade de um descenso anterior a todo o contexto, despojado de palavra e imagens, e livre de toda economia que busque a satisfação das necessidades humanas neste mundo³³. (PUCCIO, 2016, p. 274. Trad. livre).

Neste aspecto revolucionário de compreensão do outro, a proposta aqui apresentada, que tem como fio condutor o Rosto, não numa completude finalística, definitiva, mas como abertura, e abertura de diálogo, proposta pelo próprio rosto de outrem em seu aparecer, que nos permite ir além. Assim, podemos dizer com Levinas, “O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado” (TI, 1988, p. 173). E mais ainda, “O rosto é a própria identidade de um ser. Ele se manifesta aí a partir dele mesmo, sem conceito” (EN, 2005, p. 59). Rompe-se assim, a narrativa ontológica de dominação e de apreensão do outro. O rosto em sua dinâmica de aparição e fuga leva-nos a entender a recusa de se tornar tema, de se tornar objeto. Condição esta que faz-nos entender como o autor atrela este princípio radical do aparecer do rosto ao processo de acesso ao infinito. Pois,

A ideia do Infinito ensinada no seu paradoxo por Descartes, pensamento sem igual, que pensa mais do que ele pode conter, cuja sabedoria concreta na obediência ao mandamento procuro dizer, mandamento que, no rosto de outrem, me consagra ao outro homem – eis algo da “visada do futuro”, para além do por-vir, a verdadeira “fenomenologia” (EN, 2005, p. 204).

Uma consagração ao outro homem que viabiliza toda a entrada em cena da relação ética como responsabilidade. Ser consagrado, como ser devotado, é estar ao mesmo tempo no vestígio da religião e na sombra da filosofia. Neste sentido, se refletirmos com Douek, veremos que este processo de compreensão do rosto proposto por Levinas nos leva a entender que “Rosto, face, olhar, visão”, são “*metáforas* presentes não apenas na Bíblia (‘a face de Deus’), como também na filosofia: ‘o amado, no espelho do amante viu-se a si mesmo’”(Fedro, 255d) (DOUEK, 2011, p. 158, grifo nosso). Dessa forma, mesmo passando por este intercâmbio entre *filosofia e teologia*, onde o que aparece – o rosto – e sua, ou suas, várias possibilidades de interpretação fazem parte de um campo mais amplo de sentido, o

³³ PUCCIO, 2016 – pp 271-301. Em efecto el rostro Del Otro es, em tanto alteridad radical, irreductible a una forma sensible o a una condición histórico-social particular. Él interpela AL Yo a partir de su expresión silenciosa, de la humildad de un descenso anterior a todo contexto, despojado de palabras e de imagines, y liberado de toda economía que persiga la satisfacción de las necesidades humanas em este mundo.

rosto insere-se num contexto ético. Neste sentido ao mesmo tempo, podemos observar com Puccio, que a condição de fenomenalidade do rosto de outrem está dentro de certo dinamismo ético onde o empreendimento metafórico expresso no rosto passa por sua estrutura imanente, daí,

a exposição à vulnerabilidade concreta do rosto surge, metaforicamente, nas pegadas sensíveis e históricas do pobre como presença real e como habitação interpelante de sua alteridade nas palavras da literatura e nas imagens da arte. Esta fenomenologia da vulnerabilidade encontra, pois, na exposição à fragilidade sensível e histórica dos pobres, um caminho para descrever a “forma primeira” como a exposição ao rosto surge e se oferece sem fazer-lhe inferior o registro do conhecimento nem do gozo de quem se encontra em casa (*chez-soi*) (PUCCIO, 2016, p. 8. Trad. livre).³⁴

Dessa forma, a condição de vulnerabilidade em que se encontra outrem na aparição de seu rosto, leva-nos a indagar sobre o direito absoluto do ser na representatividade exclusiva sobre a vida particular, individual, do Mesmo. Sabemos com Levinas que a responsabilidade primeira é com Outrem, ele me diz respeito (EI, 2007, p. 80). Nesta condição, portanto, a minha responsabilidade pela vida de outrem é uma responsabilidade sem retorno e sem desculpas, é uma responsabilidade que supõe já um despojamento de todas as tentações de voltar-se sobre o outro e de dominar-lhe.

4.2 Sair de si: O encontro ético com o outro

Todo caminho é uma abertura para infinitas possibilidades. Traça-se um objetivo, e a partir daí, persegue-se os seus meandros e suas metas a fim de alcançá-lo. Dessa forma, como pretendido, a busca pelo objetivo do Eu (que não é uma pura subjetividade), segue uma dinâmica própria e se sustenta a partir da tese da alteridade. Essa tese que tem como princípio norteador a própria filosofia levinasiana da ética, que rompe com o *ser* totalizante ou a ontologia, e se refugia no outro, como possibilidade de transcendência, possibilita a realização de uma nova sistemática no interior da compreensão ética e desenvolve uma reação em torno da atitude totalitária que impede a evasão.

Filosofar com Levinas a partir daí, possibilita uma tomada de posição coerente a fim de compreender que tal dinâmica de saída, questiona já o estatuto do Eu. Percebemos que este movimento sistemático de saída de si em direção ao outro, proposto pelo autor, se clarifica justamente pelo fato de que ao compreender a dinâmica que rege este movimento, já está

³⁴la exposición a la vulnerabilidad concreta del rostro surge, metafóricamente, en las huellas sensibles e históricas del pobre como presencia real y como habitación interpelante de su alteridad en las palabras de la literatura y en las imágenes del arte. Esta fenomenología de la vulnerabilidad encuentra, pues, en la exposición a la fragilidad sensible e histórica de los pobres, un camino para describir la “manera primera” como la exposición al rostro surge y se ofrece sin hacerlo bajo el registro del conocimiento ni del gozo de quien se encuentra en casa (*chez-soi*).

posta sua efetividade na ética. Dessa forma, o processo em direção ao outro se realiza como momento de responsabilidade e de reverência pelo não eu. Contudo, a relevância de seu pensamento, mesmo com base husserliana, vai encontrar eco na interpretação heideggeriana do ser, como já aludimos acima, no primeiro capítulo.

A partir de Heidegger, a filosofia levinasiana encontra novos ares e caminha em direção à transcendência. Trata-se, no entanto, de sair de si. Saída que se fundamenta na responsabilidade impressa na presença da face do outro, pois segundo Levinas, “Heidegger define claramente a filosofia em relação aos outros modos de conhecimento como ‘ontologia fundamental’” (EI, 2007. pg. 24). Se Levinas entende o pensamento heideggeriano como “uma ontologia fundamental”, é justamente porque a proposta de pensar o ser esbarra na tentativa de reduzir todas as coisas a objeto. Por isso propõe algo novo, a transcendência no rosto. O ser, é ser *aí*, no mundo, onde “‘Mundidade’ é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2014. pg. 33). Ora, mesmo que a visada hermenêutica traçada por Heidegger tenha contribuído para o desenvolvimento filosófico de nosso autor, as críticas não foram amenas, visto que

O pensamento heideggeriano permanecia *limitado* à aliança indefectível do ser com o aparecer; ele permanece limitado ao ser e ao aparecer, o que significa, de fato, dizer que, em certo sentido, ele os absolutiza, nada concebendo que possa desbordá-los e, de modo algum, desbordar o nada, o outro absolutamente não substancial (SEBBAH, 2009. p. 133).

De certa forma, mesmo que as críticas ao mestre de Friburgo não tenha se limitado apenas ao pensamento levinasiano, o que torna relevante em sua análise é justamente o fato de que ele ao se deparar com esta nova interpretação filosófica avança e encontra seu próprio modelo interpretativo. Portanto, a visada ao outro em sua integridade como humano, perpassa toda a tentativa interpretativa proposta por Heidegger e vai além. É neste caminho em direção ao outro que Levinas desenvolve sua interpretação e encontra sua “vocaçã³⁵”: *vocatio* em sentido pedagógico, como propensão para qualquer ocupação, segundo Abbagnano, como ir ao encontro “de”.

Sair de si já pressupõe um ato de nobreza e singularidade. Ato este que, repleto de responsabilidade, exige uma atitude ética no encontro com Outrem, uma vez que Outrem em sua indigência está nu, com fome, descalço e sem lar. Dessa forma, a perspectiva levinasiana

³⁵ Segundo a definição de Abbagnano sobre o que seja a vocação se adequa justamente ao idário de vida perseguido por Levinas. Neste sentido, para Abbagnano a vocação deixa de ser interpretada em sua visada místico-religiosa e passa a designar todas as demais ocupações humanas. Desse modo, “A vocação é hoje um conceito pedagógico e significa propensão para qualquer ocupação, profissão ou atividade” (2007, p. 1203).

de encontro ao Outro, perpassa toda a insistência de dominação, e produz em sua integralidade a solidariedade e o respeito por aquele que não sou eu, mas que me diz respeito, onde a face de outrem que me “faz vista” exige de mim respeito e acolhimento, pois o “Rosto sempre se dá no acolhimento e o acolhimento acolhe apenas um rosto” (DERRIDA, 2008. p. 39). Por seu turno torna-se assim, uma exigência ética.

O nosso filósofo, em sua proposta filosófica da alteridade, nos faz sair da condição de passividade e nos sensibiliza com a presença de Outrem. Como se a vida de Outrem correspondesse a um desejo insaciável, onde a própria fruição demonstra sua indignação e sua limitação. Sair de... e “deparar-se” no encontro a outrem é, desde o início, correr o risco de se tornar dependente sendo independente. Uma inferência lógica contraditória que se explica pela responsabilidade ética de outrem. É saber que antes mesmo de exigir reciprocidade, exige-se respeito. Outrem é livre, e na sua liberdade, torna-se senhor sobre mim. E, ao mesmo tempo em que assume esta autoridade sobre mim, pode também acolher.

4.3 Rosto e discurso

Centrado apenas na subjetividade, o ser humano torna-se egoísta, concentra em si os princípios do saber e, por conseguinte, sente-se no direito de dominar o outro. Foi assim com a filosofia moderna e de modo especial pelo Iluminismo, com a exaltação da razão, principalmente pelos europeus. Contudo, encontramos ecos de uma nova visada interpretativa que procura de um modo totalmente outro sintetizar este conceito de subjetividade. A relação agora não mais está centrada no sujeito em sua predominante prepotência, mas efetiva-se na relação com o outro. Nesta relação, o que predomina é o compromisso ético sintetizado na responsabilidade. A responsabilidade pelo Outro que faz face ao Mesmo, tem em sua estrutura filosófica um encadeamento especial. De modo que “A manifestação do Outro produz-se, certamente, à primeira vista, de acordo com o modo pelo qual toda a significação se produz (HH, 1993, p. 50).

Em sua dinâmica de aparição e expressividade, rosto de outrem é sentido só para ele. Com isso, a presença de outrem que faz face ao Eu pode ser englobada numa significação apenas axiológica. Contudo, o rosto é significação sem sentido, a significação, neste caso, é significação ética. Neste plano, outrem é sempre desejo, e desejo de infinito, pois sempre está na fronteira do ser. “O Desejo do Outro, que nós vivemos na mais banal experiência social, é o movimento fundamental, o elã puro, a orientação absoluta, o sentido” (HH, 1993, p. 49).

Em sua persistência em ser, o Eu encontra sua resistência no rosto de outrem, pois nele está explícito a responsabilidade. Sou responsável por outrem antes mesmo de ele se expressar. Em seu aparecer como rosto, sua vida já me diz respeito, tenho dívida a pagar. Para

Levinas, o rosto fala, e responder é responder por ele. Responder é dizer: eis-me aqui. “Mas o dizer é o fato de, diante do rosto, eu não ficar simplesmente a contemplá-lo, respondo-lhe. O dizer é uma maneira de saudar outrem, mas saudar outrem é já responder por ele” (EI, 2007, p.71). Resposta que se traduz em compromisso. Com isso, perceber-se que a abordagem levinasiana do rosto não se limita simplesmente a uma abordagem imanente do rosto, sua evidência é vestígio que se abre ao infinito.

Dessa forma, entendemos que compreender a filosofia de Levinas e sua abordagem sobre temas específicos da contemporaneidade exige um esforço singular para o teórico que queira assumir tal responsabilidade, pois ele nos apresenta de uma maneira nova conceitos que vão de encontro com a racionalidade tradicional e, em alguns casos, dela se afastam. É o caso, por exemplo, do rosto e da ética. Desse modo, a ética, que desde a antiguidade grega, até os dias de hoje, é tema fundamental para a filosofia, chega em Levinas e assume uma nova significação.

Levinas rompe com a tradição do pensar ocidental na medida em que ele assenta no princípio da filosofia o rosto do outro. Esse rosto não é compreendido por Levinas como expressão da interioridade, mas como sua incondicional exterioridade, o que significa que o rosto do outro é infinitamente estranho, infinitamente transcendente. O rosto tem uma significação ética. Ele apela ao eu, e questiona o eu, exige justiça. (SIDEKUM, 2015, p. 150).

Se, desde os gregos, a relação dialógica nas discussões era intrínseca e a persistência axiológica entre ética e política era vital, essa persistência, por seu turno, pautava as discussões filosóficas, desde Sócrates, passando por Platão e encontrando sua máxima em Aristóteles. O rosto levinasiano, por outro lado, tem sua abordagem filosófica aprofundada, e mesmo que sua relação permaneça ainda, no plano objetivo, a relação entre ética e política³⁶ assume outra dimensão, passa a ser entendida a partir da significância mesma da responsabilidade Eu-Outro, assunção do compromisso ético por excelência.

A filosofia contemporânea dentro das diversas possibilidades de abordagem do mundo, tem se debruçado sobre o homem e sua ação. “Jogado no mundo” após a modernidade, ele tem que assumir sua vida e seus atos, uma vez que não tem mais um Ser sobrenatural no qual possa confiar e esperar, ou este sobrenatural, como entende Bubber, está eclipsado³⁷. O Existencialismo atesta isso.

³⁶ É certo que a relação entre ética e política em Levinas, não são opostas, complementam-se. Contudo, enquanto a ética expressa a condição de responsabilidade na face de outrem, a política expressa pela justiça o envolvimento do terceiro. Levinas acentua que a ética em sua efetivação deve orientar a política, ou seja, a política deve-lhe obediência.

³⁷ Cf. BUBBER, Martin. Eclipse de Deus.

Sartre como um dos expoentes desta corrente filosófica, tem colocado o homem como que entregue a si mesmo. O homem é responsável pelos seus atos, pela sua vida. Nesta condição, ele está só, condenado constantemente a ser livre. “Estamos sós, sem desculpas. É isso que eu expresso com a afirmação de que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou de si mesmo e, no entanto, livre, porque, uma vez lançado no mundo, é responsável por tudo aquilo que faz” (SARTRE, 1970, p. 7). Com essa alegação vital, o existencialismo sartreano condiciona o homem à liberdade, define seu papel no mundo e o expõe sobre suas tomadas de decisão a fim de que seja responsável tanto em suas atitudes linguísticas quanto em sua práxis.

Sartre, assim como outros expoentes da filosofia contemporânea, volta seu olhar para o homem justamente num momento em que a humanidade está ameaçada. O homem que tanto acreditou na razão, se vê refém dela. Os horrores das duas Grandes Guerras Mundiais colocaram em xeque a segurança que o homem tinha na razão. Ameaçado de extinguir a própria espécie, ele se viu obrigado a repensar seu percurso no mundo. Neste sentido, os teóricos, portanto, passam a refletir com mais profundidade sobre a condição da existência humana no mundo e o seu futuro. Surgem as grandes correntes do pensamento nos séculos XIX e XX. A Fenomenologia e o Existencialismo pelo campo da filosofia, a Psicanálise no campo da Psicologia, etc.

Nesse complexo de relações e dúvidas sobre o humano, que é a primeira metade do século XX, Levinas procura pensar o humano por um novo prisma, uma nova “visada”. Em Levinas, o homem encontra um novo caminho, pois sua responsabilidade não é apenas por si, mas responsabilidade pelo outro homem. A vida do outro me diz respeito, “ele é antes de tudo aquele por quem eu sou responsável” (EN, 2005, p. 145). Não existe mais a solidão existencial pragmática sartreana que despoja o homem de sua condição primária de cuidado pelo outro para ser livre, mas se torna ao contrário, dependente dele. A condenação existencial agora, não é mais a íngreme liberdade solitária do sujeito de si para si, mas uma condenação de responsabilidade pelo outro homem. Em Levinas, ser livre é saber-se responsável, é ter a certeza de quão importante é saber que tem alguém para contar e cuidar. É ter clareza do primado da ética como condição de vivência e de amor. Amor a si, porque sabe-se especial e fraterno, mas amor também ao próximo, porque sabe da importância e da dívida que tem para com ele.

Seguindo esta leitura, observamos que na filosofia de Levinas, o rosto de outrem é tema fundamental. É no rosto que começa todo o diálogo, toda relação. Nele, a ética se funda e exige do Eu responsabilidade, respeito. Não posso ficar indiferente ao outro que me faz frente. Que grita

socorro e pede justiça. “O rosto de Outrem se impõe a mim, que o acolho em sua alteridade, tal como o hóspede acolhe o estrangeiro” (DOUEK, 2011, p. 159). Desse modo, para o nosso autor, a figura do estrangeiro tem uma significância toda especial. É aquele que está à deriva, sem apoio e sem defesa, é o sem teto nos grandes centros urbanos que não tem onde reclinar a cabeça, é o morador de rua que não tem o que nem onde comer, é o drogado em sua espúria condição de subversivo social etc. Levinas resgata a figura do estrangeiro da tradição judaica para demonstrar que a responsabilidade por outrem está presente na hospitalidade. “Na hospitalidade, acontece uma relação especial entre o peregrino e o anfitrião. O outro permanece oculto no seu mundo estranho, na sua vergonha e na sua alteridade”. (SIDEKUM, 2015, p. 139).

Nos dias de hoje, poderíamos dizer que a responsabilidade ética está no atendimento ao refugiado que pede exílio, fugindo das guerras civis e dos sistemas totalitários, por exemplo. Desse modo, colocar-se na condição do outro e perceber nele a fragilidade do humano, é avivar a esperança por dias melhores onde a única certeza que temos é que estamos no mesmo barco ou, se preferir, no mesmo mundo.

A acolhida de outrem a partir do seu rosto é uma exigência não apenas do plano teórico, mas da práxis, é ética. “O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro; mas essa pobreza e esse exílio que apelam para os meus poderes visam-me não se entregam a tais poderes como dados, permanecem expressão de rosto” (TI, 1988, p. 190). Por isso, Levinas não tem interesse em desenvolver uma nova ética, mas dar um novo sentido à já existente. “A minha tarefa não consiste em construir a ética; procuro apenas encontrar-lhe o sentido” (EI, 2007, p. 73). Este sentido está no rosto de outrem que me faz frente, em sua primogenitura.

Levinas argumenta que o rosto de outrem vai além da imanência, rompe com o aparecer, com a plasticidade do ente. Diz Levinas, “Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se pode descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objeto” (EI, 2007, p. 69). Neste sentido, como objeto, pode ser dominado, oprimido, pode de certa forma, ser descrito. Mas o rosto, por outro lado, é discurso e como tal, tem uma significação própria. Ao proferir a palavra a outrem, no discurso, o eu já se compromete, revela sua dependência. Neste sentido para Levinas,

A função original da palavra não consiste em nomear um objeto a fim de comunicar-se com o outro, num jogo insequente, mas sim em assumir por alguém uma responsabilidade em relação a outro alguém. Falar é comprometer-se com os interesses dos homens. A responsabilidade configuraria a essência da linguagem (QLT, 2017, p. 41).

Responsabilidade aceita sem que a integridade e a liberdade do outro sejam afetadas. Neste intercâmbio entre a expressão e a responsabilidade que a linguagem exige o aparecer do rosto torna-se como que uma exigência dialógica mesmo na sua recusa de falar. O rosto é expressão, é linguagem. O rosto fala, e fala justamente porque é livre e se reconhece como autor de sua história e capaz de fazer frente, de se expressar, de comunicar seus afetos e desafetos e, por isso, ser capaz de se impor simetricamente ao fazer-se presente, ainda que se recuse a proferir palavra.

De todo o modo, o rosto de outrem é evasão, é fuga e, dessa forma, acesso ao infinito. Para Levinas, “no rosto do outro, revela-se o infinito” (SIDEKUM, 2015, p. 150). O rosto de Outrem é o que não pode ser dominado nem abarcado, é uma fuga infinita onde o Eu fica sempre sem domínio, sem posse, sem possibilidade de descrição. “O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, na sua expressão, o sensível ainda captável transmuda-se em resistência total à apreensão” (TI, 1988, p. 176). Portanto, quando outrem em seu aparecer no rosto, percebe-se dominado, dissipa-se como a água colocada sobre as mãos.

Longe de qualquer domínio, de qualquer apreensão totalizadora, longe das descrições e do conhecimento, está outrem em seu aparecer como rosto. Sendo assim, vale ressaltar, que “o rosto é, por si mesmo, visitação e transcendência. Mas o rosto, todo aberto pode, ao mesmo tempo, estar em si mesmo, porque está no vestígio da ‘eleidade’” (HH, 1993, p. 67). Estar no vestígio, é não ter sido encontrado ainda, mas saber que passou. O rosto, mesmo sendo sempre fugidivo à apreensão totalizadora do mesmo, deixa rastro onde pode ser perseguido e desvelado, mas nunca se deixa possuir, pois a posse é uma satisfação do *ego* entregue à sua própria tendência, à sua autossuficiência.

De todo modo, saída, a fuga e, por seu turno, a evasão, é compreendida em Levinas como um dos temas fundamentais, pois é nele que outrem permanece totalmente outro sem aceitar ser dominado. Seu ser não é meramente imanente, mas transcende toda noção de ser, ontologicamente dado. Para Levinas, na evasão, a predominância de ser é questionada, é posta em desafio. Se em Heidegger o ser é permeado de autossuficiência como ser; em Levinas, pelo contrário, o ser é a saída de si. Dessa forma, “A necessidade de evasão [...] nos conduz ao coração da filosofia. Ele nos permite renovar o antigo problema do ser enquanto ser” (DV, *Apud*. DOUEK, 2011, p. 120).

Assim, conforme afirma Douek, “A partir desta questão central: como sair do ser? Que, como já se disse, não será resolvida, Levinas lança mão de análises fenomenológicas do *besoin* (necessidade), do prazer, da vergonha e da náusea” (DOUEK, 2011, p. 120. grifos da autora). A autora, por seu turno, vai fazer uma escolha de duas dessas análises e apresenta a vergonha e a

náusea como sendo fundamentais, pois dizem respeito diretamente ao contexto e à vivência humanas. Argumenta ela que Levinas procura descrever a vergonha como sendo um sentimento onde o homem se esconde dos demais depois de ter cometido, por exemplo, algum ato indevido. Ao passo que a náusea, é a “experiência do ser puro” (DOUEK, 2001, p. 121), saída de si.

Feitas estas considerações, cabe salientar que o rosto de outrem para Levinas é, num primeiro momento, ética, como já aludimos acima. É onde toda a relação começa e atesta a sua primogenitura, é rosto. É impossível, segundo Levinas, encontrar outrem em seu rosto e ficar-lhe indiferente. Tenho que responder. Esse ter que responder, é uma exigência ética que fundamenta todo o discurso, toda a fala. Ao falar, torno-me responsável por outrem. Sua vida me diz respeito.

Entende-se dessa forma, que o ser humano é um ser de linguagem e, além disso, de fala. Diferente dos demais animais na Natureza – que também possuem certo tipo de linguagem, pois se comunicam entre si – o homem é capaz de expressar esta linguagem por meio da fala. Considerando, portanto, esta capacidade de expressão do humano, muitos autores, principalmente os teóricos da linguagem, se debruçaram sobre os efeitos dela no convívio humano. Noam Chomsky, filósofo americano e teórico da linguagem, afirma que provavelmente 99,9% (noventa e nove vírgula nove por cento) de nossa linguagem é desenvolvida consigo mesmo. Ou seja, de uso interno à mente. Neste caso, nós passamos mais tempo falando conosco mesmos do que expressando nossa linguagem com outros (CHOMSKY, 2014, p. 26).

Para Levinas, a fala é fundamental. No uso expresso da linguagem a partir da fala, o homem se dá a conhecer. Em sua expressão, já mesmo no aparecer do rosto, encontra-se a abertura ao discurso. Neste sentido, em Levinas, “O rosto que acolho faz-me passar do fenômeno ao ser num outro sentido: no discurso, exponho-me à interrogação de Outrem e essa urgência da resposta – ponta aguda do presente – gera-me para a responsabilidade” (TI, 1988, p. 160). Não é um discurso monológico onde apenas o eu expressa seu ponto de vista como se fosse uma verdade absoluta, mas uma relação dialógica formal onde os integrantes deste discurso (Eu-Outrem) podem dialogar, mesmo diante de uma relação assimétrica, em que o outro tem sempre o direito à primeira palavra, tem a maior autoridade.

Na experiência fecunda do rosto, em que o outro apresenta a própria condição na in-condição humana, encontra-se o respeito, o amor, a fraternidade. Desse modo a relação de proximidade existente entre o mesmo e o outro, deve ser compreendida, segundo Levinas, a partir do imperativo ético já expresso na relação dialógica, no face-a-face. É verdade que no rosto de outrem, segundo Levinas, encontra-se além da primeira palavra, a abertura para a morte, pois a face é a que se encontra mais exposta, mais entregue às intempéries, no dizer do autor, mais nua. “A pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. A mais nua, se

bem que de uma nudez decente” (EI, 2007, p. 69). No rosto, o ser que se apresenta, fica sujeito às intempéries, aos açoites, à morte. Por outro lado, o rosto que se apresenta, traz consigo também a exigência fundamental da qual não posso fugir. “Sou responsável por outrem” (EI, 2007, p. 80). Ele me diz respeito. Portanto, não posso ficar indiferente ao apelo de sua fala. Posso não querer ajudar-lho, passar adiante; mas não posso ficar imune ao seu clamor. Seu aparecer me afeta já de início.

Pelo fato de, no discurso, que se inicia no face-a-face a relação ética se fazer presente, por si só o Eu, consciente de si e de sua responsabilidade frente a outrem, não pode ficar neutro como se estivesse fechado no isolamento. O próprio encontro com o outro põe-lhe em questão. Outrem em seu rosto, “Permanece absoluto na relação. [...] A relação ética que está na base do discurso não é, de facto, uma variedade da consciência, cuja emanção parte do Eu. Põe em questão o eu e essa impregnação do eu parte do outro” (TI, 1988, p.174).

Não posso dominar outrem. Ele me escapa na medida em que tomo conhecimento de sua presença. Outrem não se reduz a um objeto a ponto de ser englobado e/ou absorvido. Seu “estar no mundo” na relação face-a-face, é liberdade absoluta. Condição ontológica que suprime qualquer motivação totalizante. Outrem, segundo Levinas, não se reduz jamais a um conteúdo, está sempre em fuga.

Para além de qualquer imposição ou qualquer efeito de dominação irrestrita do Eu com relação a Outrem, está o discurso com sua confrontação ética a partir da apresentação tácita no rosto. Antes de ser conteúdo que poderia ser abarcado, o rosto é ensinamento, é abertura para o infinito que não se reduz à categoria de conteúdo. É enigma indecifrável. O rosto “é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além” (EI, 2007, p. 70). É a própria expressão do infinito que não se reduz a uma categoria de tema. Por outro lado, o rosto é o que me abre a porta ao discurso, à fala.

Atrelado ao discurso ou a fala, deve estar a preocupação que move nossa socialidade cotidiana. Assim como todas as discussões filosóficas da tradição, nosso olhar deve se voltar para os problemas com os quais lidamos quotidianamente. Nosso lugar de fala deve ser também o lugar no qual convivemos com os outros e pelo qual buscamos desenvolver mecanismos que nos façam viver bem.

Dessa forma, passados mais de 20 (vinte anos) anos da última grande publicação de Emmanuel Levinas, aparece - *Entre nós*: ensaios sobre a alteridade – nesta obra, a exigência pela responsabilidade e pelo cuidado por outrem continua patente. Assim como no século XX, nossa sociedade contemporânea ainda não se encontrou em vários aspectos, um deles, a ética.

As discussões no campo da filosofia e das demais ciências humanas tem se aprofundado na busca de uma saída para essa crise, sem ainda a ter encontrado.

Os seres humanos foram estimulados pela filosofia a pensar sobre eles próprios como se estivessem separados da realidade e tivessem poder sobre ela. O eu filosófico está em um vácuo existencial: distante da realidade circundante e sem se sentir por ela ameaçado, ele age como se o reino natural fosse simplesmente um contexto no qual ele atua. Tudo o que os seres humanos vivenciam e sobre o que agem como agentes privilegiados está ali simplesmente para 'receber' a ação. No entanto, esse eu separado e com poder tem esse privilégio unicamente porque a filosofia despojou-o de sua peculiaridade individual e colocou em seu lugar o poder de agir como se não fizessemos parte do universo (HUTCHENS, 2007, p. 61).

Desse modo, a relação do homem com a natureza tem exigido cada vez mais responsabilidade, não só de cada pessoa individualmente, com também, e ainda mais, das grandes potências mundiais. Responsabilidade que, intrínseca a si, impõe o acolhimento ao outro enquanto Outro, na relação ética. Outrem me diz respeito.

A ideia de cuidado transcende o aspecto precisamente humano, e direciona-se também a todas as criaturas vivas que compõe o nosso planeta. Ao mesmo tempo em que as relações humanas foram se esfriando no decorrer da modernidade, também a preocupação com o cuidado sobre o outro foi se desvanecendo na mesma proporção. As grandes corporações mundiais que detêm o poder investiram no lucro a qualquer preço, na produção em grande escala e deixaram de lado o ambiente comum, esqueceram-se do futuro das novas gerações. Nessa investida, o que importa é o lucro, é a satisfação pessoal e a ganância.

Com o desenvolvimento do capitalismo, veio também a dissipação das relações. As pessoas tornaram-se individualistas, passaram a cuidar apenas de si e de seus próprios interesses e, com isso, deixaram de lado o contato com o outro. As pessoas deixaram de se falar, apenas se comunicam. E quando o fazem, é sempre numa relação de superioridade, um sobre o outro. “A redução do outro ao mesmo emancipa o eu da necessidade de admitir a diferença” (HUTCHENS, 2007, p. 65). O Eu nesta relação, é sempre superior ao Outro. O respeito é sempre relativo ao momento e a circunstância. Não há face-a-face. A relação é sempre assimétrica e desigual, de uma assimetria egoísta.

Em vez disso, faz-se necessário, mais intensamente, resgatar o respeito pela vida, pelo outro. Nesta nova visada interpretativa da realidade, faz-se necessário perceber que o outro, mesmo inserido no mercado, seja ele de trabalho, seja financeiro, deve permanecer com a sua integridade de pessoa humana preservada. Desse modo, Levinas se expressa na valorização do outro enquanto outro – Outrem. Ele reflete sobre a postura do homem no mundo e sua responsabilidade, não apenas consigo mesmo, mas também com o outro. Ou, melhor dizendo,

em Levinas, cuidar de si, é cuidar do outro, porque o outro que me faz face, me diz respeito. “Movimento para o outro que não retorna ao seu ponto de origem como para aí retorna o desenvolvimento incapaz de transcendência. Movimento para além do cuidado e mais forte que a morte” (QLT, 2017, p. 89). O outro que sofre, clama por justiça. O faminto na rua, o desempregado nas grandes cidades, o órfão e a viúva são aí categorias que estão constantemente presentes, e na sua presença, reclamam justiça.

O cuidado de si, que não deve ser negligenciado, deve transcender o particular, deve sair e confrontar-se com o outro. Deve instaurar a justiça. Desse modo, “A justiça alcança o nível de uma linguagem profética. O bem, a gratuidade, é uma linguagem contemplativa, mas a justiça abarca a radicalidade da humanidade, ela é profética” (SIDEKUM, 2015, p. 182). Por isso, a linguagem deve permanecer uma linguagem significativa que corrobore com a efetividade ética. A linguagem ética assim compreendida deve, por seu turno, visar a proximidade do outro que começa, por exemplo, na presença aflita do outro, deste outro que se manifesta na face enrugada do agricultor rural, na face desfigurada do viciado em entorpecentes, etc., atende seu clamor e lhes faz justiça.

Nessa condição ontológica em que o ser está lançado, o apelo ao outro, parte da sua vulnerabilidade enquanto integrante de uma sociedade ativa. O operário que condiciona sua força de trabalho ao patrão, não vê suas forças se dissiparem, não percebe que na relação de produção, está sempre em desvantagem. Sua produção é muitas vezes invisível e o lucro, dela provindo, não lhe diz respeito. Por isso Levinas adverte: “O poder não se confunde inteiramente com o próprio impulso, não acompanha a sua obra até ao fim. Gera-se uma separação entre o produtor e o produto. O produtor num certo momento deixa de *acompanhar*, fica para trás” (TI, 1988, p. 206. grifos do autor).

A primeira palavra que se deve expressar nesse contexto, é respeito e cuidado pelo próximo. Respeito por sua vida, uma vez que não mais tem domínio sobre o que produz, nem tampouco por sua própria vida. Carente de justiça, sua vida se encontra inferiorizada, seu corpo subjugado, seja nas grandes fábricas, seja no campo onde predomina o agronegócio, por isso requer cuidado. O processo de superação desta condição só será possível a partir do momento em que tiver abertura ao diálogo. A partir do momento em que outrem se fizer ouvir por meio da sua própria linguagem. E sua linguagem é linguagem ética porque faz face ao Eu.

Dessa forma, na relação entre Eu-Outro, o discurso proferido face a face condiciona o diálogo à retidão da linguagem ética que se expressa na face. Como assinala Douek, “A linguagem possibilita que o Mesmo entre em relação com o Outro, de maneira a preservar a

alteridade, a transcendência, a exterioridade e a infinitude do Outro” (DOUEK, 2011, p.164). O cuidado que surge dessa relação, é sempre cuidado pela vida do outro.

Pautada por este viés de responsabilidade e ética, a filosofia levinasiana é também a filosofia do cuidado. Responder por outrem é ter cuidado por sua vida. De certa forma, podemos perceber que o cuidado por outrem diz respeito também ao cuidado pelo ecossistema, pelo planeta em que moramos, nossa casa comum. Neste sentido, podemos dizer que o pensamento de Levinas é um pensamento do respeito mútuo e de cuidado, por si, pelo outro e pela vida.

4.4 A presença do rosto: traço do infinito

Centrada na fenomenologia, como já vimos anteriormente, a visada filosófica levinasiana tende a versar sobre a égide da intencionalidade. Toda a consciência é consciência de. “A consciência consiste no fato de tematizar e manifestar o ser através da multiplicidade. E imediatamente anuncia sua universalidade e identidade” (SpA, *Apud*. SIDEKUM, 2015, p. 126). Ter consciência de um objeto, poder fazer reflexões sobre ele, denominá-lo, é já possibilidade de possuir o outro. Levinas leva essa discussão além, ao se referir ao rosto de outrem. Pensa de outro modo. “Ele é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além” (EI, 2007, p. 70). Em sua recusa de se tornar conteúdo, o rosto de outrem assume uma postura diferente da visada interpretativa fenomenológica, e liberta-se da imanência, tensiona o existir e toca o infinito.

Como ser entre os seres, em sua fenomenalidade, o rosto de outrem está exposto. Em sua exposição imanente, pode ser definido, tematizado, pode ser descrito. Nesta condição de fenômeno, o rosto é sempre um ser entre os seres, que pode sofrer as inúmeras consequências de sua exposição. Pode ser alvejado, maltratado, ferido. Pode ser também, apresentado com determinada cor, formato, expressão. Desse modo podemos dizer que o rosto é visto. Em sua materialidade como ser entre os seres, o rosto desenvolve as várias expressões descritas pela linguagem. Pode ser abertura e iniciar um diálogo, pode tornar possível a comunicação e aproximar a relação entre o mesmo e o outro. Conforme nos indica Levinas em *Totalidade e Infinito*,

A relação com outrem, a transcendência, consiste em dizer o mundo a Outrem. Mas a linguagem completa o pôr em comum original – que se refere à posse e supõe economia. A universalidade que uma coisa recebe da palavra, que a arranca ao *hic et nunc*, perde o seu mistério na perspectiva ética em que a linguagem se situa. O *hic et nunc* remonta também à posse em que a coisa é captada e a linguagem que a designa ao outro é um desapossamento original, uma primeira doação (TI, 1988, p. 155).

O momento presente em que se efetiva a relação com Outrem, possibilita nesta relação também, o dever de responder pelo outro, como único responsável pela sua vida. O aqui e agora que a proximidade com outrem atesta, na correspondência da linguagem exige também o compromisso ético exposto no rosto que se me faz frente. É nesta condição de envolvimento com outrem que a linguagem sussurra a voz do infinito e desperta uma nova significação. Desse modo, Levinas assegura que

A linguagem não exterioriza uma representação preexistente em mim – põe em comum um mundo até então meu. A linguagem *efectua* a entrada das coisas num éter novo onde recebem um nome e se tornam conceitos, primeira acção acima do trabalho, acção sem acção, mesmo se a palavra comporta o esforço do trabalho, mesmo se, pensamento encarnado, ela nos insere no mundo, nos riscos e nas vicissitudes de toda acção. Ultrapassa a cada instante o trabalho pela generosidade da oferta que ela faz de imediato desse mesmo trabalho. As análises da linguagem que tendem a apresentá-la como uma acção significativa entre outras menosprezam a *oferta* do mundo, a oferta de conteúdos que responde ao rosto de outrem ou que o questiona e abre apenas a perspectiva do significativo.

A ‘visão’ do rosto não se separa da oferta que é a linguagem. Ver o rosto é falar do mundo. A transcendência não é uma óptica, mas o primeiro gesto ético (TI, 1988, p. 155/156. Grifos do autor).

A revelação do Outro em seu rosto possibilita a entrada em cena da linguagem. Mesmo que num primeiro momento, o rosto seja representado pela imagem que temos dele, a própria astúcia da linguagem expressa no rosto, que propicia o diálogo, nos infere a recusa de qualquer significação totalizadora. Ou seja, mesmo que se possa entrar em relação com outrem a partir da primeira palavra expressa no rosto, evidencia-se a recusa deste de se tornar conteúdo e, dessa forma, de ser absorvido. Para Levinas, “O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso” (TI, 1988, p. 53). Desse modo, o aparecer do rosto é, num primeiro momento, ético. Sendo esta aparição uma condicionante para a socialidade, a forma como lidamos com o próximo deve ser de tal modo comprometido a ponto de não ferir a honra nem a liberdade alheias. Isto será possível se o compromisso ético expresso na relação dialógica com outrem justifique a tomada de posição em direção a um mundo de paz, onde “As relações pacíficas estabelecem-se entre *pessoas* que se olham ‘face a face’ e se descobrem rostos humanos e, portanto, admitem a ‘existência de uma lei ao invés de se entregarem a ambíguos elãs míticos” (JÚNIOR, 2005, p. 109/110 grifos do autor).

Na presença de outrem, a possibilidade que se abre no diálogo, à instauração da paz, exige a presença do terceiro. Esta presença se dá, segundo Levinas, por uma terceira pessoa que ele denominou de *eleidade*.

O pronome ‘Ele’ exprime sua inexprimível irreversibilidade, quer dizer, fora do alcance de toda revelação e de toda dissimulação – e neste sentido – absolutamente

não englobável ou absoluta, transcendência num passado absoluto. A ‘*eleidade*’ da terceira pessoa é a condição da irreversibilidade (HH, 1993, p. 63. Grifos do autor).

Na relação Eu – Tu fica aberta toda a possibilidade, inclusive, de matar outrem. Contudo, na presença do terceiro, tudo muda. A relação com outrem e deste com o terceiro, requer uma nova significação, para isso, Levinas recorre à tradição judaica para exemplificar esta *eleidade*. Diz Levinas: “Em determinadas orações muito antigas, fixadas por vetustas autoridades, o fiel começa por dizer a Deus ‘tu’ e acaba a proposição começada dizendo ‘ele’, como se, na cercania do ‘tu’ sobreviesse a sua transcendência no ‘ele’” (EI, 2007, p. 88). É verdade que neste exemplo podemos perceber que nosso autor busca uma aproximação deste “ele” com viés de transcendência. O outro é Deus e por isso transcendente ou infinito.

De todo modo, não fica restrito a esta interpretação. Aproxima a discussão ao mundo real, contingente, no qual lidamos e criamos relações.

A *ileidade* faz com que o eu possa ficar consciente do ‘*locus* original da justiça, um terreno comum a mim e a outra pessoa onde sou contado entre elas’ isto é, onde nós possuímos todos os deveres e todos os direitos medidos e não assumidos no relacionamento face a face. Embora o eu seja responsável pela outra pessoa e pelo terceiro, eles têm um relacionamento excludente dentro do terreno compartilhado da *ileidade* (HUTCHENS, 2007, p. 143).

Certamente, o eu sabe do peso que carrega sobre si, da responsabilidade pelo outro. Contudo, não sabe qual é a relação estabelecida entre o outro e o terceiro. Mesmo assim, a responsabilidade por outrem é intransferível. Neste sentido, cabe salientar que a afirmação desta responsabilidade se dá a partir da relação estabelecida para com outrem. Esta relação se efetiva na presença do outro e dele para com o terceiro e culmina na aplicação da justiça, presença do Estado.

Desse modo, diz Levinas, “A justiça funda o Estado” (EN, 2005, p. 248). Não é raro vermos nos discursos oficiais dos chefes de Estado, por exemplo, a argumentação de que deve-se ir até o limite das discussões para se evitar os conflitos, ou esclarecer os mal-entendidos. Neste caso, a relação face a face que se expressa nas mesas de negociações é sempre o momento mais requerido a fim de se chegar a um acordo. Estar frente ao outro é condição suficiente para o compromisso ético. Desse modo, se quisermos levar a discussão um pouco mais a fundo, perceberemos que o que se expressa, o que se apresenta como face de outrem, nestes espaços, vai bem mais além do que o círculo de negociadores ali presentes. Cada um representa não apenas a si próprios, mas a uma nação, a um povo, uma geração inteira. Sua face ali expressa, traz consigo todo o peso da responsabilidade a si confiada.

Desse modo, a filosofia levinasiana proporciona em seu próprio seio, uma reviravolta no entendimento do rosto. O rosto, assim apresentado, torna-se vestígio de uma visada mais radical. Atinge a infinitude do outro e fica dele devedor. Todas as discussões tornam-se abertura na direção de uma responsabilidade infinita, de modo que todo esforço dispendido para selar um acordo, contribui para construção de uma sociedade melhor, mais justa.

Certamente, temos que concordar que todo este esforço de que tratamos aqui, no entendimento e nas discussões, só é possível diante de um sistema que propicie isto, ou seja, num sistema democrático. Neste sentido, cabe salientar o apareço que Levinas nutria pela Democracia, mesmo tecendo algumas críticas a respeito de como se desenrolavam as discussões democráticas. “A democracia não é a justiça ela mesma, sugere Levinas, mas ela pode afiar a justiça por meio da criação de leis que servem para melhorar a legislação e encorajar a excelência ética” (HUCHENS, 2007, p. 144/45). Pela democracia, abre-se a possibilidade de diálogo. Nela, o fazer face a outrem torna-se oportuno e, por seu turno, as discussões e as negociações realizam-se.

Comentando Paul Ricoeur, em um de seus textos no *Le Monde* em que Ricoeur fala sobre as eleições inglesas, diz Levinas: “Ricoeur vê aí um dos perigos da democracia: exclusão para sempre de uma minoria existente” (EN, 2005, p. 272/73). Perigo em que a classe abastada escolhia seus representantes em detrimento dos que menos possuíam. As minorias sem vez nem voz. O pobre que não pode se manifestar, ou quando se manifesta, não consegue se fazer vencer, nem ouvir. Contudo, no processo de efetivação da justiça, fica patente que a democracia é quem propicia a partir das discussões, o aperfeiçoamento das instituições e, por seu turno, da vivência ética.

De todo modo a partir das discussões, postas nestas negociações, muitas vezes, ficam em evidência também as condições deploráveis em que as minorias, o diferente, outras identidades, não encontram espaço, e que sendo diferentes das dos chefes negociadores, muitas vezes ficam de fora. Estes sobrepujam, por exemplo, a figura do negro em relação ao branco, dominador, explorador, tão presentes na sociedade. Assim também como as discussões a respeito dos indígenas, que por muito tempo fora questionada sua própria condição de humanidade.

Se em todas estas narrativas tivessem, ao contrário da discriminação, a responsabilidade e o comprometimento éticos expressos no rosto, evitar-se-iam, por exemplo, argumentos como o de Tocqueville quando diz a respeito do negro: “O seu rosto [negro] parece-nos horrível, a sua inteligência parece-nos limitada, os seus gostos são vis, pouco nos falta para que o tomemos por um ser intermediário entre o animal e o homem” (Tocqueville, *Apud* Andrade, 2017, p. 302). E Levinas complementa: “Para Tocqueville, a sociedade é certamente um mal necessário, e ele tem

dela uma visão de aristocrata” (EN, 2005, p. 272). Do mesmo modo argumenta Gutiérrez quando expõe a disputa entre Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas, a respeito da escravidão dos indígenas latino-americanos no início da modernidade, em 1550. Diz Gutierrez: “Os índios eram seres inferiores em relação aos europeus. Eram subumanos ou simplesmente não-humanos. Sua escravidão era lícita, pois, não sendo seres humanos, ninguém precisaria de argumentos para escravizá-los” (GUTIÉRREZ, 2007, p. 19). A neutralização do outro era patente. Sua face apenas vestígio, ou se quisermos utilizar uma terminologia de M. Bubber, um eclipse. Eclipse não de Deus, como apresenta Bubber, mas do outro. Este, não refletia a visão do branco europeu que em sua condição de dominador, estava com o poder e com a força.

Por outro lado, a justiça expressa na presença de outrem em sua articulação democrática, nas discussões para o aperfeiçoamento das leis, torna possível o aprimoramento social e uma vivência ética em que a felicidade seja o fim por excelência. Neste sentido, o outro que se apresenta frente a frente, nas mesas de negociações, abre caminhos de possibilidades para um mundo mais fraterno e coerente onde a exigência ética expressa no rosto seja sempre o vetor das mudanças necessárias para um novo mundo, para uma nova visada na busca do bem comum.

4.5 O face a face: exigência ética

Sempre ancorados nos princípios fundamentais da ética, princípios estes que permeiam e fundamentam toda a filosofia levinasiana, observamos que a tomada de posição do nosso autor a respeito do rosto tem sua razão de ser, uma vez que encontra-se ancorada a partir de sua tradição religiosa, ainda que dela se distancie quando se trata de fazer filosofia. Por seu turno, “Levinas acredita que o texto bíblico contém um pensamento absoluto numa expressão rigorosa que exige um estudo rigoroso” (JÚNIOR, 2005, p. 109). É verdade. No entanto, o autor faz questão de deixar os dois campos do conhecimento em seu devido lugar. Suas obras de filosofia não se confundem com suas leituras Talmúdicas, mesmo que nelas, ele faça uso, muitas vezes, do discurso filosófico. Como fica exposto, por exemplo, nas *Quatro Leituras Talmúdicas*: “Os que assistem pela primeira vez a esta sessão de comentários talmúdicos não devem deter-se na linguagem teológica das linhas. Trata-se de pensamentos de sábios e não de visões proféticas” (QLT, 2017, p. 30). É reflexão e aprofundamento. É discussão em torno de um determinado tema que não fica preso num primeiro flexionar das palavras, vai além. Arranca de seu interior as interpretações mais agudas e ocultas que possam aparecer no texto, ou no diálogo. Desse modo, o fundamento exigido pela filosofia, sua pragmática reflexiva, é diretiva, coerente e que nosso autor soube aplicar em todas as suas reflexões.

Neste sentido, a preocupação do autor em atrelar o discurso do rosto numa proposta filosófica com todo o seu rigor, tem um sentido que só a aparição do rosto em sua mais pura simplicidade pode oferecer, já significando-se. Neste sentido, Levinas afirma o seguinte:

O que chamamos de rosto é precisamente a excepcional apresentação de si por si, sem paralelo com a apresentação de realidades simplesmente dadas, sempre suspeitas de algum logro, sempre possivelmente sonhadas. Para procurar a verdade, já mantive uma relação com um rosto que pode garantir-se a si próprio, cuja epifania também é, de algum modo, uma palavra de honra. (TI, 1988, p. 181).

O rosto não tem paralelo com qualquer outro objeto. Em seu aparecer, como manifestação fenomênica, é já também a possibilidade de se recusar a ser objeto no mundo. De todo modo, fazer face a outrem é o ato mais puro de bondade, uma vez que a relação com outrem exige uma tomada de posição em que o processo estabelecido entre o eu e o outro é um chamado à responsabilidade e, portanto, é um chamado ético. A atitude ética que se expressa no rosto de outrem é também a exigência de uma nova consciência, de uma verdade que significa por si mesma e, a partir daí, revela-se a assunção de uma responsabilidade infinita do Eu pelo Outro.

Na presença do rosto de outrem, mesmo que a intenção do eu seja a de reter, como conteúdo a sua significação, esta intenção torna-se frustrada, uma vez que o rosto como vestígio, jamais se deixa abarcar. “Outrem como meu tema e Outrem como meu interlocutor, liberto do tema que parecia por momentos retê-lo, contesta de imediato o sentido que dispenso ao meu interlocutor” (TI, 1988, p. 174). Cria-se assim, num primeiro momento, uma expectativa positiva, uma vez que na relação estabelecida entre eu e outrem, a possibilidade de dominação estava aparentemente concretizada. Por outro lado, em sua recusa de se deixar dominar, a epifania do rosto manifesta sua retidão ética.

A relação estabelecida face a face é de uma ordem diferente, de uma nova propositura. Em uma de suas entrevistas, quando interpelado sobre a relação do rosto com a ética, Levinas diz o seguinte: “Relação de uma outra ordem que não o conhecimento em que o objeto é investido pelo saber, aquilo que passa pelo único modo de relação com os seres” (POIRIÉ, 2007, p. 84). E um pouco mais adiante ele continua: “Situado em uma relação ética, o outro homem permanece outro. Aqui, é precisamente a estranheza do outro, e se podemos dizer sua ‘estranheiridade’, que o liga a você eticamente” (POIRIÉ, 2007, p. 84). Esta relação com o outro, com o estrangeiro, da qual já falamos acima, torna ainda mais patente a minha responsabilidade por ele, e desse modo, reafirma o compromisso ético. Neste sentido também, outrem não se deixa definir. Por mais que se queira tirar, numa aventura gnosiológica, uma definição, ou até mesmo criar um saber, em sua infinitude e retidão ética expressa no rosto, outrem lhe escapa.

Desse modo, a relação de proximidade, “fazer face a...” exerce também uma experiência de fraternidade. A palavra proferida a outrem ancora sua resistência na exigência ética expressa pelo rosto. Fazer face a Outrem é já na sua singularidade prestar continência, onde a presença do outro configura-se como autoridade que profere uma ordem. “O rosto pede-me e ordena-me” (EI, 2007, p. 81). Ao mesmo tempo carente e pleno de poder. Carente porque diante do mesmo, o outro fica indefeso, sua face está nua, sem resistência (EI, 2007, p. 70). Por outro lado pleno, porque na presença do mesmo o outro carrega em sua face uma lei: “Não cometerás assassinio” (EI, 2007, p. 72). Como primeira palavra, e palavra de ordem, o rosto que se apresenta, justifica a ação e, pela sua justificação, a ação torna-se compromisso ético.

Para Levinas, esta relação de proximidade com outrem que me faz face, guarda consigo todo o respeito e comprometimento uma vez que em suas análises, o autor percebeu que o processo traumático que pode ser efetivado com relação a outrem, ou seja, a tentativa de negação do outro, não pode chegar a cabo em sua totalidade. Ou seja, esta negação do Outro, expressa no assassinio, só tem êxito até o momento em que este outro se apresenta como rosto-objeto, ou seja, na materialidade fenomenal do aparecer enquanto rostidade do rosto. “O assassinio visa ainda um dado sensível e, entretanto, encontra-se perante um dado cujo ser não poderá *suspender-se* por uma apropriação” (TI, 1988, p. 177. Grifos do autor). Mas aqui verifica-se uma coisa interessante. Na sua tentativa de erradicar o outro, de aniquilar sua existência, a presença do rosto, mesmo num primeiro momento, material, imanente, como objeto, já oferece em seu aparecer uma tentativa de ruptura, um rasgo no ser. Neste sentido, diz Levinas:

Matar não é dominar mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão. O assassinio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, porque o rosto exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível. A alteridade que se exprime no rosto fornece a única ‘matéria’ possível à negação total. Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder. Outrem é o único que posso querer matar (TI, 1988, p. 177).

É fato que na contextura do mundo, outrem se apresente como abarcável e, por seu turno, seja passível de intempéries de tal monta. Mas ao mesmo tempo, como vimos, este aparecer do rosto, que se torna presente, é também resistência, e traz consigo a imprevisibilidade de ação. Não se sabe a reação do outro. É o fator surpresa expresso no rosto que rompendo a resistência do ser, abre espaço ao infinito, ao transcendente.

Esse infinito, mais forte do que o assassinio, resiste-nos já no seu rosto, é o seu rosto, é a *expressão* original, é a primeira palavra: ‘não cometerás assassinio’. O infinito paralisa o

poder pela sua infinita resistência ao assassínio que, dura e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente (TI, 1988, p. 178. Grifos do autor).

Mesmo um ser histórico como é, em sua relação com os outros seres, o outro que se apresenta em sua face despida, sem resistência, condiciona sua presença ao próprio fato de, como rosto, não se deixar reduzir ao mesmo. Com sua persistência de existir, grita espontaneamente por justiça e fere a totalidade como exigência de transcendência e rogo ao infinito como veremos a seguir.

4.6 A ideia do Infinito: ir além da imanência

O projeto filosófico da modernidade, centrado na figura do sujeito, e de um sujeito centrado em sua racionalidade, procurou compreender o homem em sua manifestação no mundo a partir do uso de sua razão. Desse modo, desenvolve-se a corrente racionalista no princípio de que tudo é possível através da razão. Ser racional é poder dominar a natureza. O homem passa a ter domínio sobre si mesmo, sobre os objetos e sobre a própria natureza.

Já em suas raízes clássicas na Grécia Antiga, com Platão especificamente, a racionalidade do homem passa a ser explorada em sua dualidade, como já afirmamos no primeiro capítulo. Por seu turno, o fato desta concepção da razão predominar em toda a história da filosofia a partir daí, levou a concentrar poderes quase mágicos à razão a ponto de afirmar que tudo o que foge à razão, não é crível nem, tampouco, científico. Desse modo, a modernidade filosófica centrada em Descartes, leva esta concepção ao seu nível máximo. Com Descartes, as estruturas da filosofia são postas em crise, justamente porque os filósofos – principalmente os escolásticos - não eram unânimes em seu entendimento nas teses filosóficas defendidas e comentadas nos círculos de debates.

De certo modo, sabe-se que Descartes, principalmente no “Discurso”, procura fazer uma crítica severa a este tipo de filosofia que era proposta até então. As divergências, os debates públicos nas Universidades e escolas, a forma como era entendido e produzido o próprio fazer filosófico, tudo isso era motivo de reflexão e de meio utilizado para se buscar fazer diferente. Por isso, Descartes pode afirmar:

[...] depois que empreguei alguns anos em estudar assim o livro do mundo, e em procurar adquirir alguma experiência, tomei um dia a resolução de estudar também a mim próprio e de empregar todas as forças de meu espírito na escolha dos caminhos que devia seguir (DESCARTES, 1987, p. 33).

Percebe-se assim, que a proposta racionalista cartesiana, mesmo com sua advertência – que podemos dizer, retórica – de que seu método não deveria servir de modelo para ninguém, definiu a forma de como se fez filosofia a partir daí, em toda a modernidade. Certamente encontramos seus lampejos também na contemporaneidade. Desse modo, o racionalismo cartesiano referenciou as discussões nas mais diversas correntes do pensamento moderno, ancorando-se também em correntes filosóficas contemporâneas como, por exemplo, a fenomenologia. Levinas como herdeiro da fenomenologia, por exemplo, foi buscar um de seus temas – a ideia de infinito – em Descartes.

A alteridade metafísica não se obterá acaso pelo enunciado superlativo das perfeições, cuja pálida imagem o ‘cá em baixo’ preenche? [...] A ideia do perfeito é uma ideia do infinito. A perfeição que a passagem no limite designa não fica no plano comum ao *sim* e ao *não*, em que a negatividade opera. E, inversamente, a ideia do infinito designa uma altura e uma nobreza, uma transcendência. O primado cartesiano da ideia do perfeito em relação à ideia do imperfeito conserva aqui todo o seu valor. A ideia do perfeito e do infinito não se reduz à negação do imperfeito. A negatividade é incapaz de transcendência. (TI, 1988, p. 29. Grifos do autor).

Sabemos que a ideia de infinito apresentada por Levinas, não é uma dimensão que diga respeito apenas ao que está fora, o transcendente, mas que, em sua própria constituição de ser infinito, se intersecciona com o finito. Não se pode falar apenas de uma substância supra-sensível perfeita, inalcançável, em que só espíritos superiores poderiam ter acesso, mas a própria condição de existência do infinito, possibilita a coexistência do finito que o pensa. Nestes termos, “Pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é pois pensar um objecto. Mas pensar o que não tem os traços do objeto é na realidade fazer mais ou melhor do que pensar” (TI, 1988. p. 36). De todo o modo, a ideia de infinito, proposta por Descartes³⁸, como marca do criador em nós, deu embasamento sistemático para que Levinas pudesse aprofundar e escancarar a deficiência cartesiana do termo. Diz Levinas:

No acesso ao rosto, há certamente também um acesso à ideia de Deus. Em Descartes, a ideia do Infinito permanece uma ideia teórica, uma contemplação, um saber. Penso, na minha opinião, que a relação com o Infinito não é um saber, mas um desejo (EI, 2007, p. 75).

Já apresentamos acima, no cap. 2, na seção sobre o desejo, que a busca fecunda de Levinas pelo Infinito, não se deixa reduzir pela imanência, mas ao contrário, é na presença do

³⁸ Segundo o filósofo, por ter consciência de uma substância fora de mim que seja infinita, eu não posso ter essa consciência, sendo finito, tendo vinda de mim mesmo. Diz ele na terceira meditação: “E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir que tudo de tudo o que disse anteriormente que Deus existe; pois, ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de eu ser uma substância, eu não teria, contudo, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido posta em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita” (DESCARTES, 2015, p. 72).

rosto que a própria retidão da transcendência se faz presente, embora, já se esquivando. Enquanto Descartes supõe uma ideia de infinito provocativo, aberto a possibilidades de teorizações, em Levinas pelo contrário, é pela aparição do rosto enquanto desejo, que abarca a própria ideia de infinito, que ele se efetiva, pois para Levinas,

O infinito vem-me à ideia na significação do rosto. O rosto *significa* o infinito. Este nunca aparece como tema, mas a própria significância ética: isto é, no fato de que quanto mais justo eu for mais responsável sou; nunca nos livramos de outrem (EI, 2007, p. 87. Grifos do autor).

A própria resistência do rosto de se deixar dominar, já caracteriza um apelo pela transcendência. Outrem se torna objeto de desejo quando em sua significância, reflete o aparecer imanente momentâneo. Por outro lado, no aparecer do rosto encontra-se a primeira exigência, o primeiro ordenamento que não se deixa reduzir à materialidade e já, por isso mesmo, assume sua intriga ética como “Desejo” infinito, como já expusemos acima, na seção sobre o desejo, no Cap 2.

Avançando terminologicamente no interior do conceito percebemos que de uma forma mais aprofundada, Levinas esclarece o seguinte: “o *in* do infinito designa a profundidade da afecção com que é afetada a subjetividade por essa ‘introdução’ do Infinito nela, sem apreensão e compreensão” (DVI, 2008, p. 99. Grifos do autor). O sujeito enquanto ser que pensa, em sua própria condição de pensante, não consegue perscrutar o infinito, pois é exterior a si, transcendente. “O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma ideia em nós; está infinitamente afastado da sua ideia – quer dizer, exterior – porque é infinito” (TI, 1988. p. 36).

Desse modo, a pergunta que Levinas se faz é a seguinte: “Como compreender o adjetivo ‘infinito’? Na origem, é um substantivo ou um advérbio? Dito de outro modo: o infinito ‘é’ ‘algo’, ou apenas um ‘como’, notadamente o ‘como’ da alteridade: infinitamente outra?” (DVI, 2008, p. 133). Perguntas difíceis logo de entrada, porque leva a discussão a uma interpretação lingüística. No entanto, a discussão vai além da linguagem, ela sozinha não dá conta, mesmo que se faça uso dela para expressar o conceito. A significância do rosto transcende os limites da linguagem. Por isso, um pouco mais adiante, Levinas responde o seguinte:

Penso que o infinito é o domínio em que essas distinções desaparecem. Não se trata de uma resposta retórica. Penso que se o infinito fosse *um infinito* sob o qual houvesse substância, um *Etwas überhaupt* (o que significaria o termo de substantivo), ele não seria absolutamente outro, seria um outro mesmo. [...] o ‘In’ do In-finito é ao mesmo tempo a negação e a afecção do Finito – o não e o *em* – o

pensamento como busca de Deus – a ideia do Infinito em nós de Descartes (DVI, 2008, p. 134. Grifos do autor).

É imperioso esse reconhecimento que Levinas tem com Descartes. E não apenas com ele, mas também com Buber, ao abordar a relação Eu – Tu, em que Buber soube descrever e interpretar muito bem. No entanto, é factível o distanciamento ou o desdobramento da interpretação feita por Levinas, a ponto de mostrar as deficiências em que um e outro pensadores caíram. Quanto a Descartes já destacamos acima, esta deficiência; no caso de Buber, esbarra no entendimento do outro como simetria. O que para Levinas, por outro lado, a relação é, ao contrário, uma relação assimétrica, onde a responsabilidade está inteira sobre os ombros do Eu e não do outro. Em seu aparecer como rosto, o outro é soberano, é o incontível, e justamente por não se deixar limitar, carrega consigo a seiva da transcendência, ou falando de outro modo, é possuidor do acesso ao infinito.

Na relação com o Outro, segundo Levinas, a minha dívida nunca será paga. Jamais terei cessado a minha responsabilidade para com ele. Em sua infinitude, presente no rosto, sempre serei devedor. Por mais que a minha atitude e a minha ação sejam justas, como devem ser, esta condição de justiça só aprofunda ainda mais a minha dívida para com Outrem. Neste sentido, ancorada na figura de Outrem, a exigência ética traz consigo a senda do infinito. É desse modo que Levinas diz: “[...] Ninguém pode dizer em momento algum: cumpri todo o meu dever. Excepto o hipócrita... é neste sentido que há uma abertura para além do que se delimita; e tal é a manifestação do infinito” (EI, 2007, p. 87).

Considerando, portanto, que a abertura ao infinito está posta no rosto de outrem, as delimitações impostas pela objetividade não são suficientes para determinar uma caracterização específica de outrem. Como vimos, em Levinas a relação frente a frente desestabiliza toda e qualquer pretensão de totalização a respeito do Outro. Percebemos, neste caso, que a relação ética expressa no rosto, feita discurso, primeira palavra, se nega a por um fim a esta relação, porque em sua expressão, o eu não pode poder. Neste sentido, portanto, Levinas se apresenta como pensador e teórico não apenas da subjetividade como também da ética e *Ética* entendida como *Metafísica*.

5 CONCLUSÃO

Todo o processo de escrita traz consigo suas angústias e seus lamentos. É um processo em que além de concentração e preparação requer muita habilidade polidez. Nem todo mundo consegue realizar este feito com maestria, mas é possível. As horas a fio, o cansaço, as distrações são alguns dos motivos que impedem muitas vezes de alcançar tal objetivo. No entanto, escrevemos! Escrevemos porque, muitas vezes, somos rígidos conosco mesmos. A arte descrever, com todas as suas petulâncias e seus modos é, sem dúvidas, um dos meios de expressão humana que mais marcou a história, não apenas da filosofia, mas do pensamento humano em toda a sua história depois que a escrita fora descoberta pelo homem.

Na História da Filosofia, vemos algumas críticas com relação a esta forma de expressão do humano. Já em Platão, vemos uma das mais fecundas críticas que se pode ver a respeito dela. Em seu livro *A farmácia de Platão*, Derrida começa descrevendo as intervenções de Platão no Fedro, ele diz o seguinte: “Desonramo-nos apenas se escrevemos de modo desonroso. Mas o que é escrever de modo desonroso? E, também pergunta Fedro, o que é escrever de um belo modo (*kalôs*)”? E mais adiante responde: “[...] saber se, justamente, é decente ou indecente escrever, em quais condições é bom que isso se faça e em quais isso seria inconveniente, eis uma questão que nos resta, não é verdade?” 274 b)” (DERRIDA, 2005, p. 13).

Descobrir o modo certo de escrever é um intento que se busca e só se consegue, realmente com muito esforço e dedicação. Não temos dúvidas! A habilidade desenvolvida a partir da práxis da escrita é o enredo mais significativo que se pode esperar do espírito humano. Acreditamos que as críticas de Platão a respeito de se é desonroso ou se é belo escrever, passa pelo fato de que uma vez expresso o pensamento, deve-se expressá-lo de tal forma, que ao expô-lo, seja claro e significativo, para os que tenham dele contato, não sintam-se decepcionados. Podemos neste sentido, refletir com Levinas e colocar no plano da responsabilidade, a condição de respeito e de sensibilidade para com o outro.

Ora, a responsabilidade, tema que delineamos no decorrer deste trabalho, tem uma significação toda especial porque está centrada na responsabilidade ética do mesmo para com outrem. Não é assim que devemos nos portar? Qual será nossa resposta ao fazermos face a outrem? A direção para uma resposta passa justamente na responsabilidade por outrem. Fazer face a outrem, já é um chamamento ao diálogo. Como vimos no decorrer do trabalho, “o rosto fala”. Fala, porque é ele começa define todo o discurso. Ao mesmo tempo, podemos afirmar com Levinas: “todo o dito, pode ser desdito”.

Buscamos no decorrer do trabalho, evidentemente, desenvolver da melhor forma possível, uma escrita que pudesse chegar às mãos do leitor com a melhor estilística, com a melhor propriedade linguística. É um dever. Contudo, sabemos das dificuldades e dos percalços que a própria dinâmica da escrita carrega sobre si. Não é apenas um uso retórico para convencer o leitor do que está dito, mas uma constatação que figura como intermédio e confissão de quão difícil é o processo de dizer algo através da escrita. Desse modo podemos dizer com Levinas, “Que o *dizer* deve implicar um *dito* é uma necessidade da mesma ordem que a que impõe uma sociedade, com leis, instituições e relações sociais” (EI, 2007, p. 71. grifos do autor). *Fato* é que ao procurar a melhor forma de expressar os pensamentos em palavras, muito do que poderia ter sido dito, ficou oculto, deixou-se de ser dito. Muito do que poderia ter vindo à luz, ficou na escuridão do próprio ato de pensar.

Mesmo assim, passando pelos temas que acreditamos corresponder melhor ao nosso objeto de estudo, ao proposto para este trabalho, acreditamos ter chegado ao nosso “*topos*”. Não mais estamos na planície. Caminhamos, subimos a montanha e de lá pudemos ver o que nossos olhos possibilitou. Usamos o farol que nos coube, iluminados pelo brilho da razão conforme foi possível. Nesse ínterim, andando com aquele que fora nosso guia, pudemos visitar as agrúrias do ser e descobrir a partir daí, as fissuras abertas neste mesmo ser, e vislumbramos o brilho do infinito.

Neste brilho, conseguimos perceber que o ser em sua própria condição de ser, entendido por Heidegger, ficou indefeso, dado a própria sorte, como se sua condição de ser no mundo não tivesse outra condição senão a fatalidade da própria morte. Mas, vimos que tem saída. Com Levinas, percebemos que a fissura aberta no próprio ser, possibilitou no encontro face a face, compreender o sentido mesmo do existir. Na face de outrem, está estampada a própria saída da retidão de outrem. A relação efetiva, sua justificação e sua intrépida visada, ancoram sua complacência no frente a frente. Para Levinas, a verdadeira relação se dá no aparecer do rosto e não no contato lado a lado. Na face de outrem está o domínio de toda incomensurabilidade de outrem. É aí que se pode falar em acolher o estrangeiro, o órfão, a viúva, o desempregado...

Na presença do estrangeiro, o eu que poderia estar tranquilo e acomodado em sua condição de ser, é convocado a “sair ao encontro de”... É impelido pela própria dinâmica de ser, a dar uma resposta e à partilhar o pouco que tem. A chegada de outrem é a própria desestruturação do eu, porque na face de outrem que se apresenta, está a dívida impagável de mim para com ele. Está o peso da responsabilidade. Sou responsável por outrem antes mesmo que ele me suplique. Como diz Levinas ao citar *Os Irmãos Karamazov* de Dostoiévski, “sou

responsável por tudo e por todos e eu mais do que todos” (EI, 2007, p. 82). Uma responsabilidade incondicional porque é uma responsabilidade ética. Responsabilidade que em sua própria essência, não se limita nem fica refém. É a face de outrem quem obriga. É o próprio intercâmbio de relação que sintetiza e põe em claro este compromisso assumido para com outrem. No aconchego do lar, o eu que se põe a acolher outrem está sujeito a todas estas condições impostas por aquele que chega. É na face de outrem que, assumindo essa responsabilidade infinita, o eu pode oferecer sua hospitalidade.

Desse modo, a filosofia de Levinas, como vimos no decorrer deste trabalho, é uma filosofia em que a ética pode ser definida como metafísica. O imanente que se faz realidade na face de outrem é caracterizado pela exigência ética do respeito, da responsabilidade, do acolhimento e, por sua vida, o eu não pode se furtar responder.

Como objeto de estudo para este trabalho, escolhemos os temas do Rosto atrelado a Ética para descobrirmos, assim, como se relacionam entre si, e de como nesta relação, se alcança a passagem ao infinito. Ora, todo rosto, é rosto de alguém. É presença real que se firma e que se expressa. Contudo, diferentemente das outras áreas do conhecimento que lidam com o rosto, como a estética, a psicologia, a própria ciência, o rosto levinasiano é o rosto do Outro homem, onde toda e qualquer forma de descrição já é ultrapassada. A negativa que o próprio rosto carrega é a fissura aberta para o Infinito, onde a linguagem não consegue pousar. É a fissura aberta no ser que a imanência não pode absorver. O Rosto levinasiano, fruto da proposta deste trabalho, é a verdadeira assimetria do outro onde nada lhe pode conter.

Como roteiro de trabalho, procuramos delinear nosso estudo em três capítulos, onde pudemos abordar como linhas divisórias, alguns eixos filosóficos estruturais. Iniciando pela gnosiologia, procuramos abordar no cenário levinasiano, desde a concepção do sujeito e sua relação consigo mesmo, até sua confrontação na presença de outrem. Observamos, portanto, que este sujeito, que em Heidegger, é caracterizado como “ser para a morte” passa a ser compreendido na visada interpretativa levinasiana como “ser para a vida”. Passando pela ética, no segundo capítulo, onde vislumbramos as questões centrais e caras ao pensamento de Levinas, como a responsabilidade, fruição, trabalho, e de como o próprio homem se relaciona com as coisas em seu meio. Culminando no terceiro e último capítulo, numa perspectiva metafísica, objeto central desta pesquisa, em que aprofundamos, na medida do possível, os temas centrais de nossa pesquisa como o próprio Rosto, sua relação com o discurso, a exigência ética e por fim como se dá a passagem ao infinito.

Desse modo ao abordar, no primeiro capítulo, a constituição do sujeito, buscamos a partir dos temas propostos em cada seção, delinear como o autor entende a subjetividade

humana e de como essa subjetividade se constitui. A partir daí, num processo de conhecimento do outro, buscamos traçar um panorama geral – mesmo sendo difícil como já salientamos acima – abarcar em sua completude os anseios e os condicionamentos do próprio sujeito dentro de uma imanência em que a relação com outrem se dá com a co-participação dos outros seres. Dessa forma, ao explorar a própria constituição do sujeito dentro do cenário filosófico, buscamos abordar a relação deste sujeito com os seus iguais, o outro homem. Daí, caminhamos na direção de entender esta relação com a temporalidade, aprofundando a questão da subjetividade com a transcendência e culminando na relação subjetivo-metafísica.

Traçando este panorama, pudemos entrar no campo propriamente ético onde circunda a temas específicos que vão direcionando nosso trabalho para aquilo que será nosso foco – o Rosto. No segundo capítulo, buscamos mostrar como a temática da ética, é fundamental na concepção filosófica levinasiana, temas que dão sustentação às seções, como a própria ética, juntam-se a responsabilidade, passando pela relação de trabalho, que não deixa de ser uma forma de representação e de relação com o outro e com os demais objetos do mundo, que vai culminar na fruição. Na fruição o outro que trabalha, pode fruir do fruto deste trabalho e garantir a manutenção da própria vida, e vida feliz. Neste percurso prescritivo que a própria ética levinasiana nos envolve, culminamos na compreensão da face das coisas. Face esta que está mais diretamente vinculada com o viver objetivo com o outro.

Por fim, pudemos, depois de traçado todo este panorama de interpretação e relação do sujeito e deste com outrem, chegar ao objeto de nosso estudo, o Rosto. Aí, percebemos que mesmo a ousadia da linguagem, sistema de conteúdo por excelência, não é suficiente para conter-lhe. Na analítica do rosto, pudemos perceber em suas seções, que a ideia de Rosto proposta por Levinas, se encontra a passagem mesma para o Infinito. Então, os temas que abordamos em cada seção procuraram, senão de forma devidamente aprofundada, como deveria ser, ao menos abordar os conceitos que nos pareceram mais cruciais para o entendimento do capítulo. Desse modo, temas como o Rosto como processo ao infinito, a saída de si, a relação do rosto com a própria linguagem, no discurso, o encontro face a face, chegando ao final com a ideia de Infinito, deram o tom de nossa pesquisa.

Fica, portanto, expressa nossa gratidão e, com ela, o nosso agradecimento a todas e todos os amigos e amigas que contribuíram com o nosso trabalho, seja na leitura, seja nas dicas de aperfeiçoamento, seja ainda nas dicas de leitura e pesquisa. Sabemos que, como já pontuamos, muito poderia ter sido dito, mas a própria condição de dizer já implica o não dito. Desse modo, ao atrelarmos este entendimento ao nosso trabalho, o modo de compreensão do autor ao qual nos envolvemos nos possibilitou chegar aos resultados aqui expostos. Esperamos que, mesmo nos

limites da linguagem os quais nos inserimos, tenhamos alcançado nosso intento. Por vezes, no decorrer do processo muitas coisas aconteceram que dificultaram e atrasaram o desenvolvimento do processo de escrita, mas rompidas todas as barreiras conseguimos chegar a termo. A presença de outrem, em seu rosto, mesmo trazendo consigo as exigências que me cabem assumir, traz consigo também, as angústias e as fraturas da própria relação. Isto confirma ainda mais aquilo que Levinas afirma em vários de seus textos, a minha responsabilidade por outrem transcende todas as minhas possibilidades, inclusive de me angustiar. Concluimos, portanto esta dissertação com a certeza de que nada está dito por definitivo, porque ao dizer, deixamos algo para trás. Contudo, fizemos o que tinha que ser feito. Falar!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5ª Ed. Revista e ampliada. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo. Martins Fontes, 2007.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11ª Ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2010.

ANDRADE, Erico. *A opacidade do Iluminismo: o racismo na filosofia moderna*. Belo Horizonte. Critérion, nº 137, Ago. 2017, p. 291-309.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Trad. de Antônio Costa Leal e Lídia do Valle Santos Leal. Col. Os Pensadores. São Paulo. Abril Cultural, 1978.

BUBBER, Martin. *Eclipse de Deus: Considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Campinas – SP. Verus, 2007.

CHOMSKY, Noam. *A ciência da Linguagem*, Conversa com James McGilvray. Trad. Gabriel de Ávila Otero; Luisandro Mendes Souza; Sérgio de Moura Menuzzi. São Paulo, SP. UNESP (FEU). 2014.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo. Perspectiva, 2008.

_____ *A farmácia de Platão*. Trad. de Rogério da Costa. 3ª Ed. São Paulo. Iluminuras, 2005.

DOUEK, Sybil Safdir. *Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas: um elegante desacordo*. São Paulo. Loyola, 2011.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. Col. Folha. Grandes nomes do pensamento, vol. 5. São Paulo. Folha de S. Paulo, 2015.

FARIAS, André Brainer de. *Poéticas da Hospitalidade: Ensaios para uma filosofia do acolhimento*. Porto Alegre – RS. Zouk, 2018.

GUTIÉRREZ, Jorge Luiz. *Aristóteles em Valladolid*. São Paulo. Mackenzie, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. 1ª reimpressão. Petrópolis - RJ. Vozes, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Vol. Único. 2º Ed. Petrópolis – RJ. Vozes, 2003.

HUTCHENS, Benjamin. *Compreender Lévinas*. Trad. vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis - RJ. Vozes, 2007.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Trad. de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro. Contraponto, 2015.

JUNIOR, Nilo Ribeiro. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levias*. Tomo 1. São Paulo. Perspectiva, 2005.

LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao Existente*. Tradução de Paul Albert Simon e Ligia Maria de Castro Simon. Col. Travessia do século. Campinas – SP. Papirus, 1998.

_____. *De Deus que vem à Ideia*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (Coord. Revisor). Col. Textos Filosóficos. Petrópolis - RJ. Vozes, 2008.

_____. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Tradução de José Luis Péres e Lavínia Leal Pereira. Col. Translata. Lisboa, - Portugal. Universitas, 2011.

_____. *Entre Nós: Ensaio sobre a exterioridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (coord.). 2ª Ed. Col. Textos Filosóficos. Petrópolis - RJ. Vozes, 2005.

_____. *Ética e Infinito*. Tradução de João Gama. Lisboa, Portugal. Edições 70, 2007.

_____. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivato (coordenador). Col. Textos Filosóficos. Petrópolis, RJ. Vozes, 1993.

_____. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa, Portugal. Edições 70, 1980.

_____. *Violência do Rosto*. Trad. de Fernando Soares Moreira. São Paulo. Loyola, 2014.

MARTINS, Rogério Jolins; Humberto Lepargneur. *Introdução a Lévinas: pensar a ética no século XXI*. São Paulo. Paulus, 2014.

MENEZES, Magali Mendes de. *O dizer como Subjetividade Maternal: Um ensaio desde Emmanuel Lévinas e Jacques Derrida*. Porto Alegre – RS. Circular, 2022.

PLATÃO, *Fedão*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Versão eletrônica, disponível em: <http://br.egroups.com/group/acropolis/> acesso em: 20/11/2021.

POIRIÉ, Francois. *Emmanuel Lévinas: ensaios e entrevistas*. Trad. J. Guinsburg, Marcio Honorio de Godoy e Thiago Blumenthal. Col. Debates. São Paulo. Perspectiva, 2007.

PUCCIO, Cesare del Mastro. *Filología y fenomenología de la vulnerabilidad: la metáfora em el pensamiento de Emmanuel Levinas*. Acta fenomenológica latinoamericana, volumen V. Acta del VI Colóqui Latinoamericano de Fenomenología), Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima, Pontificia Universidad Católica Del Perú, 2016. PP 271-301.

SAYÃO, Sandro Cozza. *A ideia do infinito e a ética em Emmanuel Levinas como fundamento para pensar os direitos humanos e a paz*. In. PELIZZOLI, Marcelo (org.) *Cultura de paz: Restauração e Direitos*. Recife. Ed. Universitária – UFPE, 2010.

_____. *Sobre a Leveza do humano: um diálogo com Heidegger, Sartre e Levinas*. Tese. Rio Grande do Sul. PUC/RS, 2006.

_____. *Levinas e o argumento do infinito: um diálogo com Descartes*. Princípios, Natal, v. 18, nº 30, jul/dez, 2011, p. 143-162.

SANTOS, Luciano costa. *O sujeito é de sangue e carne: A sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas*. Tese. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2974/1/396312.pdf> Acessado em: 21/09/2021.

SARTRE, Jean-Paul, *O existencialismo é um humanismo*. Trad. do original por Rita Correia Guedes. Disponível em: https://www.academia.edu/33003533/Jean_Paul_SARTRE_O_existencialismo_%C3%A9_um_humanismo_pdf . Acessado em 06/07/2022.

SEBBAH, François-David. *Lévinas*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Col. Figuras do saber. São Paulo, SP. Estação Liberdade, 2009.

SOLÉ, Jean. *Levinas: A ética do Outro*. Tradução de Filipa Velosa. São Paulo – SP, 2017.