

Marcelo De Bastiani

**O Sentido do Humano Como Responsabilidade Pelo
Outro no Pensamento de Levinas**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção de grau de Mestre pelo programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica Do Rio grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza.

Porto Alegre

2008

Marcelo De Bastiani

**O Sentido do Humano Como Responsabilidade Pelo
Outro no Pensamento de Levinas**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção de grau de Mestre pelo programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica Do Rio grande do Sul.

Aprovado em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. André Brayner - UCS

Prof. Dr. Pergentino Stefano Pivatto - PUCRS

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza - PUCRS

Dedicatória

Dedico este trabalho a todos aqueles que compartilham comigo, a responsabilidade em construir um mundo mais ético, por meio de relações verdadeiramente humanas.

Marcelo De Bastiani

Agradecimentos.

Ao Prof. Dr. Ricardo Timm de Sousa, muito obrigado pela amizade e compreensão, pois em momentos onde tudo parecia confuso, soube despertar e conduzir para uma verdadeira iluminação.

Ao colega e amigo Leonardo Agostini, meus sinceros agradecimentos, pelo companheirismo e incentivo na caminhada.

Ao Prof. Pergentino Pivatto, pelo que representou durante o Mestrado, na compreensão do pensamento levinasiano.

À Letícia, muito obrigado pelo carinho e compreensão, nos meus momentos de estudo e ausência. A ti, dedico meus dias.

À minha mãe Lorena e Mano Roberto, que mesmo na distância, sempre se fizeram muito presentes, com seu apoio e confiança e espírito de família.

Aos irmãos Maristas e às irmãs Filhas do Sagrado Coração de Jesus, pela convivência e confiança que sempre depositaram em mim.

Resumo

Embora seja possível constatar inúmeros avanços culturais, científicos e principalmente tecnológicos, isso não significa que se tenha atingido maior dignidade, mais qualidade de vida ou qualidade nas relações. As relações humanas não acompanham essa evolução. A humanidade encontra-se mergulhada em uma crise de sentido, pois perdeu inúmeros parâmetros de referência. Na tentativa de suprir tais parâmetros, recorreu-se à razão para que esta servisse de baliza; porém, sua eficácia também passou a ser questionada por não conseguir responder a todas as exigências necessárias. Assim, a humanidade se encontra órfã de sentido, ou de algo que lhe indique um caminho seguro que aponte para um sentido.

Interessados em aprofundar essa problemática, do sentido do humano, em termos filosóficos, encontramos no cruzamento de nossas experiências nas áreas da Psicologia e da Filosofia em Emmanuel Levinas uma proposta audaciosa: a ética é assumida como a filosofia primeira; a responsabilidade precede a liberdade; e, o Tu é anterior ao Eu. Sua proposta remete a um novo modo de agir e pensar o ser humano que vive em sociedade. A este (ser humano) cabe a tarefa de construir sua identidade e de encontrar um sentido, a qual é exclusivamente sua; porém, nessa (tarefa), o Outro assume um papel fundamental: é no encontro com o Outro, numa atitude de abertura e acolhimento que a ética encontra seu espaço de realização. O Outro se apresenta por meio de um Rosto, o qual é doador de sentido, na medida em que o eu acolhe sua alteridade.

Palavra- chave: Sentido, humano, responsabilidade, Crise, ética

A B S T R A C T

Though it may be possible to verify so many cultural, scientific and mainly technological advancements, that does not signify we have reached more dignity, more quality of life or quality in relations. Human relations do not follow that evolution. Humanity is in a deep crisis, because it has lost many reference parameters. Trying replace these parameters, we have appealed to reason, in order to find a solution; but also its efficacy has been questioned because it could not resolve all these exigencies. For that, humanity has losed its sense, needing something to indicate the right way to follow on.

Interested in examining that problematic of human sense, in philosophical terms, are at the crossroads of our experiences in the fields of Psychology and Philosophy in Emmanuel Levinas, an audacious proposal: the ethics is assumed as a first philosophy; the responsibility precides liberty; and the you is before I. His proposal remit to a new way to act and to consider human being living in society. To that human being belong the task to build his identity and to find a sense, only belonging to him; but in that task the Other assume a fundamental role: it is by meeting the Other, in an attitude of aperture and welcome, ethics find its space of realization. The Other is presented by a Face, that is a sense giver, in the measure that he welcomes his alterability.

Key-word: Sense, human, responsibility, crisis, ethics.

Lista de Abreviaturas

Emmanuel Levinas

Totalidade e Infinito	TI
Ética e Infinito	EI
Humanismo do Outro Homem	HH
Autramenr qu'être ou au-delà de l'essence. La haye	AQ
Entre Nós	EN

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	9
1. A QUESTÃO DO HUMANO NA CONTEMPORANEIDADE	15
1.1 Modernidade e Pós-modernidade	15
1.2 O fracasso da razão Moderna	21
1.3 Dilemas do Humano no Mundo Contemporâneo	26
2. LEVINAS E O SENTIDO DO HUMANO	31
2.1 Conceitos Fundamentais	36
2.2 A crítica da ontologia como filosofia primeira	38
2.3 Totalidade	43
2.4 Infinito	45
2.5 Subjetividade	49
2.6 Alteridade	52
2.7 O Outro como Rosto	55
2.8 O apelo do Outro	57
3. HUMANO COMO RESPONSABILIDADE	60
3.1 A liberdade Investida	60
3.2 Minha Responsabilidade Perante o Outro	67
3.3 A Responsabilidade do Primogênito.	69
3.4 Responsabilidade Ilimitada	72
3.5 A Responsabilidade do Terceiro	73
3.6 Caminho Ético	74
3.7 A Proposta Ética de Levinas	75
3.8 Filosofia e Ética	79
CONSIDERAÇÕES FINAIS	82
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	86

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Emmanuel Levinas é conhecido como filósofo da Alteridade e do Diálogo.¹ Suas concepções são muito valorizadas na contemporaneidade, principalmente por quem quer desenvolver e se aprofundar nas questões do humano, da ética e do sentido que este humano possa encontrar nos dias atuais, onde inúmeras possibilidades se abrem a cada momento.

Como outrora afirmara Aristóteles, ainda no século IV antes de Cristo, o ser humano “é um ser social”, portanto, um ser que vive em relação com seus semelhantes. É justamente no tocante à forma de pensar essas relações que Levinas desenvolve sua proposta filosófica, trazendo à tona inúmeros questionamentos, colocando em xeque toda uma tradição filosófica constituindo-se em um autor que, no questionamento dos humanismos tradicionais, propõe um “humanismo do outro homem”; da alteridade.

O ser humano vive no mundo, e na sua corporeidade, ligado aos objetos, às coisas, pois depende destes para sua sobrevivência. Mas não se restringe apenas a isso, ou seja, não é somente constituído de matéria, ele é também psique e espírito: é psique por possuir uma dimensão relativa ao ânimo; e, é espírito, pois é chamado a uma dimensão transcendente. Matéria, psique, e espírito, reunidos num mesmo ser, formam a complexa constituição do ser humano. Na *pessoa*, a relação entre esses três constitutivos é onde residem inúmeros conflitos e angústias, pois nem sempre aquilo que se deseja, ou se tem necessidade é aceito moralmente pelo próprio homem ou pela sociedade.

Partindo-se dessa análise fica evidente o quão complexo é o ser humano. Cada indivíduo já possui seus conflitos internos e entra em relação com

¹ Cf. SOUZA, 2004 p.69. Entenda-se por “Filosofia do Diálogo”, um modelo de pensar filosófico cujo fundamento e conseqüências não se dão nem podem se dar na solidão de uma mente reflexionante, mas sim, na interpretação ética entre as pessoas, interação esta que é condição para que as grandes questões filosóficas surjam como tais.

outras pessoas, que, por sua vez, têm o mesmo direito de terem seus conflitos, sua individualidade, sua liberdade, enfim, suas questões existenciais para dar conta.

Essa *pessoa* que vive na contemporaneidade, onde a incerteza e as constantes transformações são a marca preponderante, passa por uma descrença na felicidade coletiva; busca-se a realização individual, sem maiores compromissos éticos, esvaziando o sentido da existência. Talvez o estilo dessa época seja fazer uso da máxima "*carpe diem*". Com o fim das utopias e a descrença no futuro, o melhor é viver o dia da melhor forma possível, sem pensar no amanhã, transformando o "ser feliz" no único imperativo categórico.

A contemporaneidade traz consigo um grande paradoxo. Por um lado, presenciamos um gigantesco progresso tecnológico a serviço da vida e do bem estar do homem; por outro, podem-se vislumbrar, sem muito esforço, inúmeras formas de desumanidades cometidas contra a pessoa humana e o meio ambiente. Basta saber que ainda existem pessoas vivendo sob regime de escravidão e semi-escravidão. Preconceitos étnicos, raciais e religiosos, ainda são pano de fundo para inúmeras guerras e conflitos armados pelo mundo afora. O que dizer então dos grupos terroristas, que encontram na crença religiosa seu fundamento para matarem e submeterem nações inteiras ao estado de constante pavor? As diversas formas de violência e injustiças ameaçam constantemente a existência humana e o meio no qual vivemos.

Analisando o contexto, cabe a seguinte reflexão: uma possível causa para tais efeitos que se pode verificar poderia estar noutra lugar senão na filosofia ocidental que na modernidade e na pós-modernidade encontra seu momento de glória? A ela cabe, sem dúvida, o mérito do progresso tecnológico, do desenvolvimento das ciências e do próprio conhecimento objetivo. Porém, cabe a ela, também, uma grande parcela de responsabilidade na formação de um indivíduo egoísta, individualista, sem limites e de certa forma prepotente, que não pensa nas conseqüências que seus atos possam desencadear com relação ao outro e com o próprio planeta. Torna-se responsável em última análise pela formação de um "Eu" cujo principal desejo é dominar as relações em função de si, seja com os objetos, seja com a natureza, seja com os outros.

Uma consequência lógica que se pode constatar historicamente é a origem dos regimes totalitários e das próprias grandes guerras mundiais que imprimiram uma marca negativa no século XX. São a expressão máxima do desejo de dominar a todos e enquadrá-los num sistema (estado) onde as identidades se perdem. Conforme Bauman, “a identidade individual está bombardeada de incertezas”² e isso faz com que o homem se torne um alvo cada vez mais frágil e passível de dominação e manipulação.

Tendo em vista essas considerações preliminares, o escopo da presente pesquisa é refletir sobre a importância do sentido do humano no sujeito que se constitui como responsabilidade perante o outro e a ética nas relações, a partir dos pressupostos levinasianos. Segundo nosso autor, a contemporaneidade apresenta como característica um tipo de relação onde o Eu domina o Outro, fazendo com que este perca sua Identidade, seu Rosto; onde o Eu reduz o Outro ao Mesmo, por meio de uma objetivação, de uma coisificação. Tentar-se-á percorrer seu caminho na busca de superação desse tipo de relação que causa mal-estar na sociedade.

De acordo com Levinas, a única forma de superar uma relação que domine ou reduza o Outro aos meus conceitos e desejos é conferir à ética o espaço de filosofia primeira, pois há uma forte tendência na atualidade de o ser humano se relacionar com o Outro da mesma forma com que lida com objetos descartáveis, ou com uma simples máquina que, assim que estragar, basta entregar a um técnico para conserto ou re-configuração, segundo os interesses próprios que sirvam exclusivamente à satisfação do prazer. Sua proposta é reafirmar a importância e a urgência da ética no contexto atual, e serve também como um grito de alerta. Será difícil à humanidade subsistir a si mesma, se não estiver com seus comportamentos e valores fundamentados numa ética responsável pelo Outro, pelo ambiente, pelo futuro.

Para contribuir com essa reflexão filosófica acerca do sentido do humano em Levinas, valer-me-ei de minha história pessoal e profissional, como psicólogo clínico e institucional. Nenhuma teoria psicológica do homem pode optar pela neutralidade ou pela indiferença em relação à filosofia. A neutralidade e a

² Cf. BAUMAN, 1998, p. 221.

indiferença são também, em última análise, atitudes filosóficas.³ São inúmeras as abordagens que se pode fazer no que concerne ao ser humano e suas problemáticas. Em cada abordagem, como na psicanálise, por exemplo, corre-se o risco de algum reducionismo, reduzindo sintomas a neuroses inconscientes, e o mesmo vale para outras teorias e ciências. É um grande desafio integrar o humano e sua crise numa perspectiva filosófica orgânica não-reducionista, como acreditamos seja a de Emmanuel Levinas.

Contudo, sob o prisma da psicologia clínica, vê-se aumentar cada vez mais o número de casos de pessoas com depressão, síndrome do pânico e fobias as mais diversas, elevando consideravelmente as taxas de suicídio no país, a ponto de o Ministério da Saúde decretar que esse seja um caso de saúde pública chamando veementemente a atenção das autoridades para esse tema. Por isso, percebe-se de um modo geral o quanto as relações estão carecendo de ética, de compreensão, acolhimento e, como diria Levinas, do verdadeiro encontro com o Rosto do Outro. “Compreender uma pessoa é já falar-lhe. Pôr a existência de outrem, deixando-a ser, é já ter aceitado essa existência tê-la tomado em consideração.”⁴

Por que a humanidade passa por uma crise tão grande de sentido? Por que em meio a tantas opções e avanços que a pós-modernidade trouxe o humano está cada vez mais descaracterizado do humano, cometendo violências e barbáries contra si mesmo, contra o semelhante e tendo medo até de si mesmo e medo do outro? O homem tornou-se uma das maiores ameaças para o próprio homem, como afirmara Maquiavel: “*Homo homini lupus*”.

Quem é esse Outro, e que espécie de subjetividade vem sendo construída em relação à realidade a qual vivemos? Permeando todas essas questões, cabe aprofundar o papel da ética, e como a ética vem sendo aplicada na contemporaneidade.

Ao se abordar o sentido do humano, é indispensável que se analise os valores que cada época prioriza num sentido universal. Aliás, apontam-se os

³ Cf. PETER, 1999, p. 7.

⁴ LEVINAS, *Entre Nós*, 2004, p. 27. (Doravante EN).

valores universais, como ponto de convergência numa possível discussão de sentido, onde a experiência subjetiva fala mais alto. Porém, na contemporaneidade, a liberdade/individualidade parece reinar soberana; “sendo tomada, como o valor pelo qual todos os outros valores vieram a ser avaliados e a referência pela qual a sabedoria acerca de todas as normas e resoluções supra-individuais devem ser medidas”.⁵

É notável que a humanidade esteja passando por degradação de valores éticos e morais, refletida nas formas de relações humanas. É paradoxal que em meio a tamanho desenvolvimento científico, tecnológico e cultural, o ser humano precise parar, refletir e procurar um novo sentido para o próprio termo de “humano”, pois, “não é absolutamente claro o que se quer dizer quando se emite a palavra “humano” ou “humanismo”... o que quer dizer ainda humano “⁶?

Ao se falar aqui em relação, há que se ter em mente o ser humano que se relaciona na sua integralidade, matéria, psique, e espírito; portanto, a ética como filosofia primeira deve estar presente em todas as relações do humano com os humanos e a natureza. Assim, examinar o sentido do humano no sujeito que se constitui como responsabilidade pelo outro a partir do “arsenal” crítico disponibilizado por Levinas no século XXI, é o movente e a razão do estudo que segue. Cabe ressaltar que o método que guia esta pesquisa é o analítico interpretativo. Valer-nos-emos dos escritos mais relevantes de Levinas e de seus comentadores.

Num primeiro momento abordar-se-á aspectos da contemporaneidade importantes para a contextualização de seu pensamento. As influências que a modernidade e pós-modernidade vêm desencadeando na forma dos seres humanos se relacionarem, partindo de uma breve visão panorâmica da história da filosofia e evolução do pensamento. Autores que por meio de seu pensamento e conceitos novos que foram introduzindo, influenciaram a história da filosofia e conseqüentemente o curso da História da humanidade.

⁵ BAUMAN, 1998, p. 9.

⁶ SOUZA, 2004, p. 11.

O segundo capítulo será dividido em duas grandes partes. Abordar-se-á a questão do humano em Levinas, a partir de algumas de suas principais categorias. Esta parte de um foco bem específico: a crítica da filosofia ocidental; e transcende os ensinamentos de seus antecessores, trazendo *à baila* conceitos como totalidade, infinito, subjetividade, a fim de uma construção de ser humano onde o verdadeiro respeito à alteridade é o ponto culminante nas relações.

Concluindo esse estudo, adentrar-se-á no terreno da liberdade, da responsabilidade e da relação entre ambas. Levinas se mostra original e até certo ponto polêmico nesse quesito. É onde sua proposta filosófica se faz mais desafiadora e instigante, pois o sentido do humano se constitui como responsabilidade pelo outro, e isso soa como absurdo perante os valores da contemporaneidade. Questionar a liberdade, e propor que a responsabilidade é anterior a minha liberdade como fundamento de um caminho ético, é sem dúvida uma atitude audaciosa, que encontramos na filosofia levinasiana, e que este estudo abordará, ainda que de maneira não tão profunda quanto mereça essa questão.

1. A QUESTÃO DO HUMANO NA CONTEMPORANEIDADE

Para que se possa compreender a proposta ética de Levinas, torna-se imprescindível que, num primeiro momento, se faça uma breve caracterização do que significou o advento da pós-modernidade enquanto parte de um processo histórico da humanidade e suas conseqüências que atravessam gerações.

1.1 Modernidade e Pós-modernidade

Em meio a uma chuva de informações e evoluções conceituais, podemos nos perguntar, mas afinal o que é essa tal pós-modernidade da qual todo mundo fala? No que ela se distingue da modernidade? Como a chegada da pós-modernidade teria acabado a era da modernidade? Dentre tantos estudiosos que se ocuparam do assunto tentando delimitar suas fronteiras e aproximações conceituais, encontramos nas palavras do sociólogo Zygmunt Bauman uma definição dentre tantas:

A pós-modernidade é a modernidade que atinge a maioria, a modernidade olhando-se a distância, e não de dentro, fazendo um inventário completo de ganhos e perdas, psicanalisando-se, descobrindo as intenções que jamais explicitara, descobrindo que elas são mutuamente incongruentes e se cancelam⁷

⁷ BAUMAN, 1999, p. 288.

Conforme as palavras acima citadas, fica evidente o caráter de uma profunda crise e necessidade de adaptação em meio a uma era de transição. Não que a “Pós” modernidade signifique o fim da modernidade, mas denota uma necessidade de transformação e revisão nos mais diversos âmbitos da sociedade.

A idade moderna recebe, normalmente, uma valoração positiva, em oposição à “idade das trevas”, aja vista o advento de inúmeros fatores e acontecimentos que podem ser verificados nos mais diversos setores da sociedade, como por exemplo, na filosofia, ciência, política, economia e religião.

O que mais caracteriza o surgimento desse novo tempo ou “tempos modernos” é o que podemos chamar de renascimento cultural, que englobou as mais diversas dimensões da vida e da sociedade, desde arte até ciência. Com isso, surge uma nova concepção de homem e de mundo, baseada no humanismo, esclarecido, no antropocentrismo, e no naturalismo. A tendência que surgiu neste momento é a pretensão de que o homem se torne o centro do universo, a medida de todas as coisas e ocupe, assim, o lugar que outrora pertencia tão somente a Deus. Os renascentistas demonstraram-se audaciosos, ao proporem um estudo e compreensão dos fenômenos da natureza fugindo da tutela de Deus ou de explicações religiosas. Um dos exemplos mais clássicos que poderíamos citar desse contexto é o de Nicolau Copérnico (1453), que justamente por meio de observações e cálculos matemáticos desbancou a teoria do geocentrismo, colocando cada astro no seu devido lugar, afrontando igualmente a religião que até então era a única portadora da verdade e do conhecimento. Importante mencionar também, Galileu Galilei, com o aperfeiçoamento da luneta para melhor observar os astros.

Com o surgimento dessa nova concepção em abordar o mundo através da observação e experimentação, a crença numa “formula do universo”, vai solidificando-se sempre mais até encontrar um dos maiores expoentes da física moderna, Isaac Newton. A ele coube o grande mérito de formular leis devidamente comprovadas pela experimentação e, portanto, verificáveis.

À medida que estes novos ideais acenados pelo renascimento vão se difundindo pela civilização ocidental surgem muitos outros pensadores. Um deles, considerado o pai do empirismo, Francis Bacon (1561- 1626) que se tornou famoso pela sua célebre frase “saber e poder coincidem essencialmente.” Constata-se o surgimento de uma nova maneira de pensar, ou seja, ocorre aqui uma mudança total de paradigma. Sai-se de um contexto onde a ciência e o próprio ser humano eram passivos, contemplativos para assumir uma postura ativa. Torna-se importante conhecer e interpretar a natureza e seus fenômenos, pois através disso, é possível dominá-la e transformá-la. Nota-se aqui, que o conhecimento não é mais um fim em si, mas um instrumento de dominação.

Dos personagens que mais contribuíram para essa transformação, da modernidade onde o edifício do conhecimento começou a se solidificar, foi sem dúvida o matemático René Descartes⁸. Segundo ele, devíamos questionar nossa herança intelectual, pois a única certeza é que éramos seres vivos e pensantes (*cogito ergo sum*). Descartes acreditava também que a respostas para nossas perguntas, ou seja, a verdade estaria dentro de cada um. Essa nova perspectiva ajudou a desconstruir o mito da filosofia antiga onde se julgava que a sabedoria e a verdade já haviam sido anunciadas no passado pelos grandes sábios⁹, e caberia ao homem simplesmente se adequar e se conformar, reproduzindo as gerações que nos precederam. Acima de tudo, devemos duvidar de tudo. Como se eu desejasse entregar-me inteiramente a verdade.¹⁰ Ao insistir na dúvida, e de que se suspeitasse das verdades aceitas até então, Descartes foi preparando as mentes para uma revolução, onde o homem moderno pode exercer uma grande influência e dominação na própria natureza.

Durante séculos, a existência humana veio se desenvolvendo meio que envolta de pré-determinismo e formalismo. Às grandes instituições cabia a responsabilidade de ditar as regras e normas do viver, do pensar, e porque não dizer, do sentido da existência humana. Porém, a era da segurança que a

⁸ René Descartes é apontado por muitos estudiosos como um dos fundadores da modernidade, na medida em que fornece subsídios para um novo conceber da liberdade como livre-arbítrio, como autonomia alcançada pelo conhecimento, permitindo o homem tornar-se senhor. Senhor da sua escolha.

⁹ SCHILLING. 1999, p. 62.

¹⁰ Cf. DESCARTES, 2004, p. 17.

metafísica proporcionava findou. Durante muito tempo viveu-se assim, onde as divindades eram as tutoras de tudo que existe sob o céu e sob a terra. Com isso, a paz e harmonia social pareciam garantidas. Poucos foram os que se atreveram a pensar fora disso. E aos que isso fizeram, não sobrou muita coisa além da fogueira, e condenação. A unicidade do ser humano parecia uma realidade. Para os cristãos o corpo fenecia, mas a alma desde que salva lhes cabia a imortalidade e momentos maravilhosos, divinos partilhados junto à presença do Criador. Salvar a alma parecia ser a maior missão do homem na terra, e com isso instaurou-se um reinado do pensamento religioso e místico.

A alma¹¹ sempre foi objeto de estudo e ocupação ao longo da história da humanidade, por inúmeros filósofos e estudiosos. “A alma participa do divino mais do que qualquer outra coisa corpórea. O divino é o belo, o sábio e o bom.”¹² Esse excerto confirma a íntima vinculação entre alma e divindade. No entanto, esse conceito de “alma” se modificou se diluiu e assumiu uma nova significação. Ninguém duvida de que haja estreitas relações entre determinados processos que se desenrolam no interior do nosso corpo e a forma pela qual os vivenciamos.¹³ Com o avanço das ciências naturais e exatas, surge a pretensão de se criar e desenvolver, a exemplo dessas, uma ciência do espírito, onde a psicologia teria o legado de estudar os fenômenos psíquicos e os estados da consciência. Dito de outra maneira caberia a ela investigar a alma como se ela tivesse um corpo físico passível de intervenções cirúrgicas. De fato, com a evolução da anatomia muito se procurou, no corpo humano, onde estaria localizada a alma, ou a sede da alma. Como resultado disso, nem Descartes, que acreditava que a alma teria sua sede na glândula pineal, e nem Santo Tomás de Aquino que achava que a alma estaria espalhada pelo corpo inteiro, tinham razão. A alma continua sendo um mistério que ocupa, ainda hoje, cientistas, psicólogos, filósofos e poetas.

Com a dissolução desses conceitos e das grandes instituições, que por sua vez ditavam os grandes valores e as verdades que sempre orientaram a

¹¹ Alma aqui não se refere exclusivamente a conceitos religiosos, entenda-se na linguagem filosófica como espírito.

¹² PLATÃO, sec. IV a.C.

¹³ Cf. LORENZ, 1986, p. 84. No tocante a esse assunto abre-se espaço para refletir mais adiante, sobre importância da subjetividade.

humanidade para um sentido, mergulha-se numa profunda crise sentida cotidianamente. As relações humanas sempre seguiram as normativas que a Igreja, e Estado propuseram como um caminho para a realização individual e coletiva. Essas grandes transformações torna o ser humano órfão de sentido, pois nunca precisou pensar tanto, e escolher tanto, em meio às inúmeras possibilidades por algo que lhe desse sentido. Isso sempre lhe fora dado. Mas o que se constata é que se procurou muito pela liberdade e autonomia e agora que foram conquistadas, não se sabe direito o que fazer com elas.

Diante disso, uma questão que se impõem é: o que está acontecendo com a humanidade, se aparentemente alcançou a tão sonhada liberdade? O fato é que a dimensão do sentido passa a pertencer a um patamar essencialmente antropológico da existência humana, ou seja, o homem finalmente reconhecido como o responsável pela sua existência e coexistência. Por isso a importância do termo cunhado pela fenomenologia que coloca a “ontologia como filosofia primeira” – essa concepção será posteriormente, como veremos veementemente criticada por Levinas. Com o enfraquecimento da influência das Instituições e o fortalecimento da racionalidade, o peso da responsabilidade passa a pesar sobre os ombros do humano, e esse peso gera uma profunda angústia. O desamparo sentido pelos indivíduos é um dos frutos da morte das utopias, que aumentou o desespero e a busca frenética por estratégias que aliviem suas angústias existenciais.

No entanto, o que parece de mais importante e contundente em relação a este momento, que tem sido (adequadamente ou não) denominado de pós-modernidade, é o impacto que suas características têm causado nos sujeitos e em seu modo de viver. À medida que a rejeição das pluralidades e diferenças se intensificaram, a solidão passou de um sentimento esporádico para uma condição padrão. Basta voltarmos o olhar para a história da Segunda Guerra Mundial, e lembrar com que tamanha intolerância e desumanidades os judeus e todos aqueles que eram considerados diferentes foram tratados.

O modo de viver que a pós-modernidade veio nos apresentando, fez com que o ser humano se adaptasse desenvolvendo outros recursos que até então não tinham sido tão explorados, a saber, a ciência e a razão, por meio do método

científico. O desenvolvimento da racionalidade foi grandioso. Vattimo afirma, o homem que, para viver, sente necessidade de refletir, comparar e discernir, é já o homem que nasceu numa certa cultura e não no seio da natureza pura e simples¹⁴. Inúmeros são os fatores que influenciam “o que é o homem”. O homem pós-moderno alicerçou-se sobre o mito da ciência e da razão como portadoras de super poderes, os quais resolveriam todos os problemas da humanidade. Essa crença passou a ser assumida de maneira indiscriminada quase que por todas as culturas. Afirma Teixeira:

A ciência moderna é fruto de uma mentalidade que vem de longe. Tal mentalidade tem a ver com o século XVII, que introduziu na cultura ocidental o mito da razão que funda a confiança no progresso indefinido do homem e na possibilidade de sua autolibertação. A este esforço se une ainda a certeza de que não existem outros valores absolutos alternativos à razão mesma. O homem contemporâneo vê-se envolvido por uma nova inquietação. Tal aflição tem a ver com o fato de o ser humano hodierno amar-se e conhecer-se capaz de tudo; perceber-se como o mestre da própria vida e da própria morte. Porém, ao mesmo tempo, presente à sensação de poder fazer tudo, o homem experimenta a impossibilidade de não poder fazer grande coisa.¹⁵

Conforme percebemos nesse excerto, existe uma contradição entre o que o homem pode e não pode realmente fazer, até onde chega o alcance de sua autonomia para a realização. Essa tensão levada a sério traz como consequência uma crise existencial na humanidade, que poderíamos defini-la como “o fracasso da razão”. Para os objetivos que nos propomos e importante analisar em que consistiu propriamente esse fracasso.

¹⁴ Cf. VATTIMO, 1980, p.24

¹⁵ TEIXEIRA, 2005, p. 15.

1.2 O Fracasso da Razão Moderna

Seguindo os preceitos da tradição filosófica ocidental, é inegável considerar as inúmeras promessas que a racionalidade fez perante a humanidade. A concepção que se tem hoje do ser humano está ainda muito influenciado nos alicerces do iluminismo, onde a racionalidade seria capaz de esclarecer todas as questões e resolveria qualquer conflito humano, por meio da infinita capacidade do pensamento, onde desmoronaram importantíssimos, conceitos como homem, Deus, e mundo. Conceitos esses que sempre foram tomados como referência para o agir humano, em sociedade. A grande tendência que se observa atualmente é que o “princípio de realidade, hoje, tem que se defender no tribunal de justiça onde o princípio do prazer é o juiz que está presidindo.”¹⁶ Vive-se numa espécie de “perda da realidade” que tem por consequência a perda do sentido, uma vez que o destino do sujeito, demasiado ocupado com questões especulativas, se tornou míope no que diz respeito ao “revelativo.”¹⁷

O consumismo assume ares de uma resposta social a todo mal-estar que vem sendo produzido nos dias atuais, encontrando nas coxicomias um importante aliado de efeito analgésico para silenciar a dor do vazio existencial e a frustração de que a felicidade e bem-estar não se encontram tão disponíveis quanto um produto qualquer de super mercado. O desejo e o prazer são a tônica do comportamento pós-moderno, fazendo vir à tona uma identificação do sujeito com o objeto desejado, consequentemente despersonificando a individualidade e a valoração humana. A dignidade do homem passa a ser pautada pelo seu potencial de consumo e não mais pelo que ele essencialmente é. Homem.

A heterogeneidade, a fragmentação, a descontinuidade, o efêmero, a indeterminação, a indiferença e a desconfiança nos discursos universais são

¹⁶ BAUMAN, 1998, p. 9.

¹⁷ TEIXEIRA, 2005, p.17.

apontados como marcos importantes do pensamento pós-moderno¹⁸. Contudo, se analisarmos os últimos grandes acontecimentos da era pós-moderna fica evidente a falência, o fracasso desse modo de conceber a realidade influenciada pela compreensão de um contexto histórico onde o agir humano foi justificado pelo mesmo.

Isso possibilita o surgimento de diversas crises da humanidade, sejam elas de ordem sociais, políticas, ecológicas ou econômicas. Em meio a essa profunda crise, estabelecida por uma demasiada confiança no racionalismo, surge à necessidade de se pensar uma saída. Por outro lado, a constatação de tal dúvida mostra logo o seu reverso: é exatamente na urgência de pensar em tal sentido que talvez repouse a justificativa ou a legitimação mais profunda para pensar a possibilidade de tal pensar; [...]. “pensar o itinerário da razão que nos levou a tal impasse”.¹⁹ É necessário aprender com o passado valorizar o presente e construir o futuro. A respeito da crise da humanidade e do fracasso da razão, afirma ainda Souza:

A partir do início da constatação da crise profunda que habita o humano, que na modernidade de certa forma havia sido recalcada pela luminosidade das descobertas e das promessas, somos obrigados a perceber uma mudança de direção ou, se quisermos, o início de uma espécie de declínio da confiança da razão totalizante, que se expressa nas mais diferentes áreas.²⁰

Percebe-se que a modernidade não consegue cumprir suas promessas, deixando o homem sem parâmetros, sem em quem confiar entregue a si mesmo e a sua desenfreada vontade de prazer e dominação, gerando violência. Não é difícil perceber como a violência, tomada no seu sentido mais amplo está presente no cotidiano de diversas formas. Pensemos o quanto somos violentados por um tempo que passa depressa demais, arrebatando todo o “tempo” que temos. “O tempo é curto para ao menos experimentar a extensão das promessas frustradas, que,

¹⁸ HARVEY, 2004, p 34.

¹⁹ SOUZA, 2004, p. 11.

²⁰ Idem, 2004, p. 20.

aliás, devoram-no como o tempo-Saturno devorava seus filhos”²¹. O quanto somos violentados pela cultura da estética, pelo imperativo do prazer, pela solidão que vem da superficialidade das relações, enfim, por algumas das coisas que têm sido chamadas de características da pós-modernidade.

Não há dúvida que hoje parcelas da humanidade podem ter uma condição de vida muito mais confortável que gerações que nos precederam. Ao mesmo tempo, somos estimulados a jamais nos saciarmos, a viver como escravos da vaidade e das ambições. A chuva de informações e opções entorpece o psiquismo, trazendo consigo o germe de uma vida competitiva e exigente, impossibilitando um discernimento sereno acerca do sentido e da qualidade de vida. De fato, pode-se definir a modernidade como a época, ou o estilo de vida, em que a colocação em ordem depende de desmantelamento da ordem “tradicional”, herdada e recebida; em que “ser” significa um novo começo permanente.²²

Nossas crenças têm sido abaladas pela velocidade das transformações a que temos assistido. Isso nos deixa perplexos e perdidos, principalmente porque parece que sempre nos surpreendemos com o que nos acontece. É como se não tivéssemos a menor idéia das conseqüências dos avanços que temos sido pródigos em criar. Tudo parece caminhar aos trancos e barrancos, seguindo o rumo casual, descontrolado. O consumo abundante é-lhes dito e mostrado, é a marca do sucesso e a estrada que conduz diretamente ao aplauso público e à fama. “Aprende-se que possuir e consumir determinados objetos, e adotar certos estilos de vida, é a condição necessária para a felicidade, talvez até para a dignidade humana?”²³

Temos sofrido inúmeras pressões para mudanças de fora para dentro, do social, para o psicológico, o tempo todo. As mudanças que acontecem no social derivam de avanços tecnológicos, fruto da inteligência de alguns homens e mulheres e também da esperteza dos empreendedores. Tais mudanças vão alterar nossas crenças, de modo que os alicerces sobre os quais estão crescendo as novas gerações são muito diferentes dos alicerces sobre os quais cresceram seus

²¹ Idem, 1998, p. 13.

²² BAUMAN, p. 20.

²³ Ibidem, 1999, p. 56.

pais. Serão criaturas bastante diferentes de nós. Temos de aproveitar para nos beneficiar daqueles ventos que nos chegam de fora, fruto indireto das idéias e avanços de conhecimento que temos sido capazes de gerar. Essas mudanças psicológicas poderão desembocar em uma nova forma de ser. Pessoas assim modificadas, ainda que por processos aleatórios, poderão um dia ser capazes de construir uma ordem social mais justa, que respeite as limitações de muitos e as diferenças existentes entre todos nós.

Nossa sociedade está, cada vez mais, produzindo possibilidades de significações, tanto reais como virtuais. Aliás, apontamos a realidade virtual como algo que vem ganhando cada vez mais espaço. Com o advento da tecnologia e principalmente na área da informática, as fronteiras e distâncias que faziam o homem se recolher a suas proximidades e sua cultura, não tem mais tanta influência assim. “O desvio do projeto da comunidade como defensora do direito universal à vida decente e dignificada para o da promoção do mercado como garantia suficiente da universal oportunidade de auto-enriquecimento aprofunda mais o sofrimento dos novos pobres, a seu mal acrescentado o insulto, interpretando a pobreza como humilhação e com a negação da liberdade do consumidor, agora identificada com a humanidade.”²⁴

Antigamente se dizia que a maior viagem que o ser humano podia fazer era para dentro de si mesmo, e para tanto não precisaria nem sair de casa ou do próprio quarto. Pois bem, atualmente sem sair de casa o sujeito pode viajar praticamente o mundo inteiro e estabelecer relações das mais diversas como, por exemplo, comerciais, afetivas e até mesmo sexuais. O mundo ganhou o adjetivo de “aldeia global”. Voltando à metáfora da viagem, o que se percebe que sempre que se sai para viajar compra-se uma passagem de ida e outra de volta, e quase sempre há um destino pré-definido. Isso não é bem o que acontece com esse outro tipo de viagem que se dá pelo meio virtual. A realidade confunde-se muito com a fantasia, e as pessoas relaciona-se longamente por meio de pseudônimos. Para muitos é uma viagem sem data para o retorno definido, se é que este se dá. Pode ser ainda uma viagem para lugar algum.

²⁴ Ibidem, 1998, p.34.

Ao se pensar as relações humanas nos dias atuais, é necessário considerar também a realidade virtual. “Os laços que ela gera, em profusão, têm cláusulas embutidas até segunda ordem e passíveis de retirada unilateral; não prometem a concessão nem a aquisição de direitos e obrigações.”²⁵ Porém uma pergunta que não quer calar, qual o papel da ética, nesse tipo de relações que acontecem de “ego ideal” para “ideal de ego”? Ou seja, aquilo que é dado na relação está longe de significar e realmente representar a realidade. Aliás, o que se sabe é que há inúmeros pensadores promovendo debates e provocando essa discussão inclusive em nível judicial. Deparamo-nos, portanto diante de uma nova realidade (virtual) que se apresenta e vem pedindo passagem, e pedindo inclusive regulamentação mínima, o que significa para nós uma regulamentação da ética mínima.

Essa nova realidade merece muita reflexão, pois se nos apresenta uma nova forma de relações que até pouco tempo só se viam em filmes de ficção científica e muitos nem imaginavam. A humanidade encontra-se diante de uma grande necessidade de significação e re-significação da realidade.

Todos esses acontecimentos influenciam diretamente na construção da subjetividade e “intersubjetividade”. Na verdade, é como se o ser humano precisasse nascer duas vezes. Não basta o nascimento puramente biológico para caracterizar o homem como humano. É necessário outro nascimento, caracterizado pela construção da subjetividade como tal. Essa construção só é possível por meio da relação. O homem é o ser que está em constante relação. Essa relação pode ser a da intersubjetividade assim como a relação do homem com o mundo com o que convive e estará inserido na historicidade²⁶. Para Buber, o homem se torna Eu na relação com o Tu. O face-a-face aparece e se desvanecem, os eventos de relação se condensam e se dissimulam é nesta alternância que a consciência do Eu se esclarece e aumenta cada vez mais²⁷. Nessas pequenas passagens fica evidente a necessidade e a responsabilidade que o Eu tem em relação ao Outro. O homem se constrói e se realiza na relação.

²⁵ Idem, p. 35.

²⁶ Cf. SIDEKUM, 1979, p. 65.

²⁷ Cf. BUBER, 1977, p. 32.

1.3 Dilemas do Humano no Mundo Contemporâneo

Partindo-se da premissa de que o homem não é uma mônada fechada, pois ninguém vive só, necessariamente o sentido do humano perpassa pela qualidade das relações que somos capazes e responsáveis em criar. Alguns estudiosos como Freud e Adler, por exemplo, concebem o homem como um ser voltado para a realização de seu sentido na busca e satisfação da vontade de prazer e de poder, respectivamente. Esse modo de proceder quando levado às últimas conseqüências acarretam num tipo de relações humanas desastrosas, principalmente no âmbito da ética.

Frankl, no entanto refere que o ser humano é chamado a buscar um sentido na autotranscendência da existência humana. Existe no ser humano, uma vontade de sentido que o direciona para alguma coisa ou para alguém, além de si mesmo a fim de preenchê-lo de sentido.²⁸ Essa vontade de sentido, transcende a teoria do prazer e de poder, sem, contudo desmerecer por completo seus postulados que se fazem realidade e verdade, em muitas situações da vida contemporânea.

Desde que o homem se reconhece como tal, embora com grau de responsabilidade até então bem menor, a questão do sentido de sua existência faz parte de seu itinerário, permitindo assim o nascimento de uma filosofia do cotidiano. A construção do sentido à existência é parte de um compromisso filosófico e ético. Esse compromisso nasce junto com o ser humano e o acompanha por toda sua existência. “Procuramos o sentido da vida. Será essa a única forma de nos interessarmos pelo sentido da vida, a saber, procurando por ele?”.²⁹

²⁸ Cf. FRANKL, 2005, p. 82.

²⁹ Cf. SOUZA, 2003, p. 81.

Nesta construção do sentido, corre-se o risco de cair em algumas armadilhas que podem afastar, cada vez mais, do sentido verdadeiro. Diante disso, pode-se perguntar: mas, então, seria o sentido alguma coisa já pronta, a qual devemos todos alcançar?³⁰ Não estaríamos, esperando ou procurando uma fórmula, ou estado de existência onde se possa dizer: “este é o sentido”? Talvez a pergunta pelo sentido da vida, a mais original de todas, devesse ser compreendida como um convite a uma intervenção no curso da vida, a construção de uma forma de agir, uma ética que significa, em última análise, que o sentido da vida não é uma questão de perguntar, mas de agir³¹.

Com essas perguntas e, fundamentalmente, com o tema do sentido do humano, entramos em grandes conflitos filosóficos. O enfoque aqui é adentrar na objetividade daquilo que é primordialmente subjetivo e também relativo: o sentido. Todo ser humano busca um sentido, é tarefa objetiva de cada um buscar uma realização subjetiva. Para o ser humano encontrar um sentido, não basta atender as necessidades fisiológicas ou reduzir as tensões intrapsíquicas satisfazendo seus instintos e pulsões por meio do prazer. “A transcendência de si mesmo constitui, assim, a essência da existência humana”.³² Só é possível viver, “convivendo” e a filosofia nasce das relações estabelecidas entre os humanos. Nunca houve um problema filosófico que não fosse um problema genuinamente humano, assim como não há absolutamente nenhum problema humano que não seja um problema genuinamente filosófico³³ por isso acredita-se que a filosofia tem muito a se pronunciar, ajudando a humanidade a construir um sentido.

A partir do momento em que a modernidade prometeu um lugar de primazia à razão, à racionalidade e à individualidade, o homem descuidou de sua subjetividade, afastando-se “da noção de alteridade como valor”³⁴. Além disso, a subjetividade produzida na pós-modernidade tem seu centro no valor da exterioridade, assumindo uma configuração estetizante, em que o outro e o seu olhar passam a ocupar um papel de grande importância na economia e na

³⁰ Idem p. 81.

³¹ Idem p. 83.

³² FRANKL, 1978, p. 10.

³³ Cf. SOUZA, 2004, p. 12.

³⁴ MACEDO, 2003, p.164.

organização psíquica do sujeito, levando as relações a serem pautadas por uma cultura de narcisismo.

A pós-modernidade tem levado o homem a se relacionar e se preocupar com a superfície, com os invólucros e nem tanto com o conteúdo e as raízes, do verdadeiro significado, do humano. O Ser-no-mundo³⁵ é experimentado, pensado e interpretado tendo como pano de fundo os valores da pós-modernidade. Isso quer dizer que a pós-modernidade também moldou o sujeito quanto à sua personalidade, sua motivação e seu comportamento. A fragmentação, a anarquia, a instabilidade e o caos levam o homem a uma concepção de personalidade encapsulada, fechada em si mesma, como mônada³⁶ o que nos parece tão comum atualmente.

Essa problemática é enriquecida se esplanadas idéias centrais de Viktor E. Frankl, contemporâneo a Levinas, que se ocupou em estudar e escrever acerca do sentido, também conhecido como o fundador da chamada terceira escola de psicologia de Viena: a Logoterapia. De acordo com ele:

A pessoa tem que atingir e captar o sentido tem que apreendê-lo, percebê-lo e efetivá-lo, isto é, realizá-lo. O sentido, portanto, em virtude da sua relação com a situação é também por seu turno irrepetível e único; e esta unicidade do “único que se impõe” faz com que o sentido, extraído da sua transsubjetividade, em vez de ser algo dado por nós, seja para nós um dado, por muito que a percepção e realização deste dependa da subjetividade do saber e da consciência humana.³⁷

³⁵ Termo cunhado tipicamente pela filosofia heideggeriana. O ser-no-mundo é o primeiro existencial e a estrutura fundamental do *Dasein* – ponto de partida para elucidar os demais. Por ser fundamento, é a base que dá possibilidade de compreensão do *Dasein* de cada ser humano e de todos os demais entes que são co-existentes. A expressão composta deve ser tomada como um fenômeno dotado de unidade, que não pode separar, com o perigo de tirar-lhe o sentido. É o modo de ser constitutivo desse Ser, mas se explica por meio de seus termos: Ser-no-mundo. Já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de unidade.

³⁶ SOUZA, 2000, p. 59.

³⁷ FRANKL, 1989, p. 76.

Um elemento importante presente no excerto supracitado é que, na aventura pela construção de sentido o ser humano faz uso da “consciência”³⁸; é somente por meio dela e de sua capacidade intuitiva de seguir e rastrear os vestígios do verdadeiro sentido que está por trás de cada realidade e cada acontecimento que chegamos à realização. Ou seja, é preciso levar em consideração a realidade do que é apenas subjetivo. A falibilidade do saber e da consciência não prejudica a transsubjetividade do ente captado pelo saber humano nem a do dever-ser captado pela consciência humana.³⁹ Com isso supera-se a idéia de que só tem valor aquela realidade que pode ser mensurada, idéia esta que foi preconizada por uma intensa onda de cientificismo

A consciência que o ser humano tem de si poderia ser considerada o ponto capital na busca do sentido. O que poderia dizer ao homem se realmente este realizou seu sentido? Quem poderia dizer ao homem que este se encontra distante e enganado quanto à realização de seu sentido senão sua consciência? No entanto, em meio a tantas transformações que a pós-modernidade apresenta, Levinas aponta que a consciência é o principal alvo atingido, causando um fenômeno que poderíamos chamar de despersonalização. Ele afirma:

Mas é a consciência de si, ela mesma que se desintegra. A psicanálise atesta a instabilidade e o caráter falacioso da coincidência consigo no *cogito*, que, no entanto, devia fazer cessar as espertezas do gênio maligno e restituir ao universo - que se tornou suspeito em tudo - sua segurança d outrora. A coincidência consigo na consciência onde o ser é, desde Descartes, mostra-se ao Outro (e, a seguir ao próprio sujeito), como exercida ou trabalhada por pulsões, por influências numa linguagem que compõem uma máscara chamada pessoa, a pessoa ou ninguém, a rigor um personagem dotado de consciência puramente empírica. Conseqüentemente, o mundo fundado sobre o cogito aparece humano, humano demais a ponto de fazer com que se procure a verdade no ser, numa objetividade de algum modo superlativa, pura de toda “ideologia”, sem vestígios humanos.⁴⁰

³⁸ O termo consciência é tomado aqui no sentido de sensação humana da valoração objetiva dos fenômenos que ocorrem no mundo exterior ao homem.

³⁹ Cf. FRANKL, 1989, p. 76.

⁴⁰ LEVINAS, *Humanismo do Outro Homem*, 1993, p.83. (Doravante HH).

Esta afirmação de Levinas faz refletir acerca da crise do humanismo, que pode ser reconhecida também como crise, da racionalidade e da consciência. Em meio a tanta evolução que a humanidade tem presenciado, nos mais diversos âmbitos, ainda assim, parece que o homem continua tendo um longo percurso pela frente até alcançar a humanidade. Até parece contraditório, em meio a tanto humanismo, a humanidade precisa clamar pelo humano ainda. Essa estrutura lógica racionalizante passa longe do verdadeiramente humano.

Nota-se, assim que quem age contra a sua consciência e/ou contra seus valores mais profundos, que só a consciência pode apontar, não encontra um sentido consistente que conduz à realização integral do ser – salvo algumas mentes portadoras de certas patologias que desintegram a consciência, ou seja, que diante do rosto de outrem a consciência não se questiona. Em meio ao processo evolutivo da humanidade ou ela se tornará uma comunidade de “seres realmente humanos ou então uma organização rígida de seres desumanizados novamente irresponsáveis, depende exclusivamente de nos deixarmos ou não conduzir por nossas valorações não-rationais”⁴¹. Em outras palavras, é preciso conscientizar, ensinar a consciência a buscar em cada situação o que realmente torna o homem humano e não contentar-se simplesmente com a superação da condição de animal, mesmo que racional.

⁴¹ LORENZ, 1986, p.69.

2. LEVINAS⁴² E O SENTIDO DO HUMANO

Conforme visto anteriormente, pode-se presumir que a questão do humano é uma das maiores preocupações do pensamento levinasiano. O sentido desse humano é uma construção ética do sujeito que se constitui como responsabilidade pelo outro através do seu agir livre e ético. Levinas toma como recurso para apresentar sua proposta filosófica, alguns conceitos fundamentais, e a explicitação

⁴² Emmanuel Levinas nasceu em Kaunas, Lituânia em 1906, e faleceu em 1995. Cresceu em meio ao contexto de uma família que, como as outras famílias judias da cidade, educava as crianças na cultura judia e cultura russa. Seu pai era proprietário de uma bem sortida livraria da cidade, o que lhe proporcionou um fácil acesso às obras de autores russos como Pouchkinem Gogol, Dostoievski, Tolstoi, Lermontov e outros. Porém, sua formação cultural não se reduz apenas à literatura, mas também ao estudo e às práticas de sua religião: o Judaísmo.

Ainda em nível de contexto, faz-se mister lembrar que neste período eram muito fortes os ideais revolucionários socialistas que, aos poucos, iam tomando corpo ao longo da Rússia e evidentemente, em países vizinhos, e/ou por ela dominados, em oposição aos governos tirânicos dos czares.

Em 1917, com a Revolução Russa, fugiu para a Ucrânia, e mais tarde foi para a França onde se naturalizou. Formou-se em filosofia, portanto bastante imbuído da cultura do mundo ocidental. Em seu processo de formação teve contato com grandes mestres, como por exemplo, Husserl, e teve ligações com Heidegger e sua filosofia existencial.

Após ter-se doutorado na fenomenologia de Husserl, cuja tese fora- *Lá Theorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Levinas passou a ser considerado um dos maiores fenomenólogos de nosso tempo, principalmente na França após Segunda Guerra Mundial, mas a influência de seu pensamento continua se expandindo pelo mundo afora, principalmente nos dias atuais. É importante salientar que a vida de nosso autor atravessou e foi marcada pelos eventos mais traumáticos e importantes do século passado, onde inúmeras barbáries foram cometidas contra os seres humanos. Com certeza tudo isso teve forte influência na construção de seu pensamento filosófico, juntamente com o contato de outros grandes mestres da filosofia, como Sartre, Gabriel Marcel, entre outros.

Levinas lecionou na Universidade de Poitiers e, de 1979 em diante na Sorbonne, Paris. Foi condecorado com o título de “Doutor Honoris Causa em Filosofia e Teologia” pela Universidade de Lovaina e Leiden. Trabalhou também na Universidade de Friburgo (Suíça); e em Jerusalém. Juntamente com isso foi chamado a ministrar inúmeras palestras e publicou vários artigos.

Em quase todos os seus escritos percebe-se uma estreita relação entre seu pensamento filosófico e suas pesquisas nos textos da Sagrada Escritura. Sabe-se que pela influência de sua tradição judaica, refere-se principalmente ao Pentateuco, ou seja, os cinco primeiros livros da Bíblia. Portanto não é de se estranhar que o autor tenha sido condecorado com o título de “Doutor *Honoris Causa*” também em Teologia. É notável a grande influência que Levinas exerce neste campo.

contextual desses conceitos, como por exemplo, o da liberdade, é de suma importância para que se possa conceber o surgimento da ética. Essa se dá no encontro entre os humanos que vivem numa cultura pulverizada de valores e possibilidades, onde há fortes indícios de que a liberdade é a regra do jogo totalizante; primeiro impulso e sustentação da identificação do Outro no Mesmo: Sou livre para poder subjugar o Outro,⁴³ ou seja, a liberdade como valor supremo, associada à vontade de poder, e prazer, torna o homem e suas relações um utensílio, um meio para alcançar tal satisfação. Com o excesso de liberdade pode-se perder a humanidade, visto que a dignidade do homem é medida pelo quanto de proveito pode-se tirar em cada relação, e principalmente de seu potencial de consumo. Chaliier afirma:

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

Embora a liberdade seja um fenômeno tipicamente humano, é justamente no seu exercício, que consiste em abrir mão de si em prol da responsabilidade pelo outro, que se constitui o agir e o acontecimento ético.

É em meio a esse tipo de relação que cabem algumas perguntas: o que é o homem? O que o difere do animal? Essas questões ainda hoje permanecem passíveis de reflexão por parte de todos os que sobre ela se debruçam. “O que o termo humanismo não desperta ainda ou não desperta mais?”⁴⁵ A despeito dessa questão, o que se percebe é uma multiplicidade, porém na unidade. Levinas não se preocupa tanto em encontrar um sentido único por si só, ele vai além, busca pensar em algo que dê sentido ao sentido, que seja capaz de transformar e orientar as

⁴³ Cf. SOUZA, 1999, p.148.

⁴⁴ CHALIER, 1993. p. 67.

⁴⁵ HH p.11.

relações entre os homens. “A Roma para onde convergem todos os caminhos, a sinfonia em que todos os sentidos se tornam cantantes o cântico dos cânticos”.⁴⁶

De certo modo, o homem não deixa de ser também um animal, pois compartilha da dimensão biológica, porém não se restringe apenas a isso, pois é dotado também de racionalidade. Esse pode ser um ponto de partida para a reflexão. Tem-se, assim, que o ser humano é um animal racional. Diante disso, no que se segue, percorrer-se-á a filosofia levinasiana, explicitando as dimensões do ser humano para responder a questão: o que torna realmente o homem humano? O que o distingue da animalidade? A esse respeito escreve o autor:

Louca aspiração ao invisível quando uma experiência pungente do humano ensina, no século XX, que os pensamentos dos homens são conduzidos pelas necessidades, as quais explicam sociedade e história; que a fome e o medo podem vencer toda a resistência humana e toda a liberdade. Não se trata de duvidar da miséria humana – do domínio que as coisas e os maus exercem sobre o homem – da animalidade. Mas ser homem é saber que é assim. A liberdade consiste em saber que a liberdade está em perigo. Mas saber ou ter consciência é ter tempo para evitar e prevenir o momento da inumanidade. É o adiamento perpétuo da hora da traição – ínfima diferença entre o homem e o não homem – que supõe o desinteresse da bondade, o desejo do absolutamente Outro ou a nobreza, a dimensão da metafísica.”⁴⁷

Nesse pequeno excerto de Levinas, percebemos inúmeras tensões e circunstâncias que podem levar o homem a agir somente pelos instintos e pulsões, sem fazer uso de sua condição racional e, portanto, humana. O humanismo é consequência de uma decisão, de um agir humano.

Cumprido destacar que frente a essa questão (de o que torna o homem humano), a proposta levinasiana é a do humanismo do outro homem. Essa transcende a idéia proposta pelos seus antecessores de que o homem é um modo-de-ser-no-mundo, e por este simples fato, seguindo a tradição fenomenológica de busca pelas vertentes primeiras, encontrar-se-ia toda a essência do humano.

⁴⁶ Ibidem, p. 46.

⁴⁷ LEVINAS, *Ética e Infinito*, 1982, p. 22. (Doravante EI)

Porém, mais importante do que descobrir ou desvelar uma essência do humano, é dar condições para que haja uma ruptura da totalidade, possibilitando o surgimento da ética. De acordo com ele, o humanismo é muito mais fruto dessa forma de se relacionar do que compartilhar da natureza humana. Esse humanismo tornar-se-á uma construção ética, a partir da abertura e acolhimento ao outro. Nessa construção não há espaço para pré-conceitos ou contaminações anteriores pelo conhecimento do ser. As relações e a sociedade precisam ser pensadas a partir do argumento da ética como filosofia primeira. É necessário transcender a tentação de pensar por analogia entre Eu e Outro. Desse modo, segundo Levinas, num verdadeiro encontro, o outro se manteria absolutamente outro:

O homem é o único ser que não posso encontrar sem lhe exprimir este encontro mesmo. O encontro distingue-se do conhecimento precisamente por isso. Há em toda atitude referente ao humano uma saudação - até quando há recusa de saudar. A percepção não se projeta aqui em direção ao horizonte - campo da minha liberdade, de meu poder, de minha propriedade - para apreender, sobre este fundo familiar, o indivíduo. Ela se reporta ao indivíduo puro, ao ente como tal. E isto significa precisamente se se quiser exprimi-lo em termos de compreensão, que minha compreensão do ente como tal é já expressão que lhe ofereço desta compreensão⁴⁸.

O autor faz uma profunda distinção entre Eu e Outro. Aborda como se existisse um grande abismo entre ambos, porém não um abismo perigoso, ou assustador. É nesse intervalo, de um abismo a outro, que acontece a liberdade e a possibilidade de se pensar o verdadeiramente humano, o surgimento da ética. É nesse sentido que acontece o verdadeiro encontro, respeitando cada um seus limites. A alteridade estabelece-se aqui uma separação, como condição de acolhimento e abertura para o Outro, pois o infinito é sempre anterior ao Eu.

Referindo-se ao encontro e à relação entre Eu e Outro e suas conseqüências, Bauman comenta:

⁴⁸ LEVINAS, *Entre Nós*, 2004, p. 28. (Doravante EN).

Acima de tudo, penetrar nesse espaço representa tirar uma folga da atividade cotidiana, deixar do lado de fora suas normas e convenções mundanas. Na reunião moral de dois, eu e o Outro chegamos despídos de nossos adornos sociais, despojados de *status*, distinções sociais, desvantagens, posições ou papéis, não sendo ricos nem pobres arrogantes ou humildes, poderosos ou destituídos – reduzidos a simples essencialidade da nossa humanidade comum⁴⁹.

Esse excerto de Bauman, vem de encontro com o que Levinas postula num verdadeiro encontro ético, pois muitas vezes as relações ficam ofuscadas pelos cargos, papéis e funções que cada indivíduo ocupa na sociedade, e uma vez que se age considerando todos esses adornos, ao invés de a ética ter lugar, pode surgir a corrupção e o agir pelo interesse.

O homem não é uma mônada fechada, um simples “ser-no-mundo”, ou seja, na realidade. Se assim o fosse seriam excluídas todas as possibilidades de razões, significados, e da própria liberdade. O homem seria um subproduto de causa e efeito, e para Levinas, essa reflexão seria muito simplória. É necessário que o homem desperte a consciência de que os fenômenos humanos são consequência da intencionalidade de seus atos. Nisso consiste a humanidade do comportamento humano. As pulsões e os instintos impulsionam, mas as razões e os significados atraem.⁵⁰ As razões e significados representam um resgate ao *logos*. Levinas assume a audaciosa tarefa de pensar um sentido que reúna univocidade e liberdade.

Em Levinas, junto com a questão do humano, vem genuinamente atrelada, a questão do sentido e significado do humano. O Outro é primordialmente sentido, “pois ele o confere à própria expressão, e é por ele somente que um fenômeno como o da significação se introduz, de *per si*, no ser”.⁵¹ Com isso, fica saliente que, em Levinas, o Outro é um meio pelo qual o Eu se reencontra; é na convivência que surge a aproximação e também os limites. Afirma Levinas:

O Eu é idêntico mesmo nas suas alterações: representa-se e pensa-as para si. A identidade universal em que o heterogêneo pode ser abrangido

⁴⁹ BAUMAN, 1998, p. 62-63.

⁵⁰ Cf. FRANKL, 2005, p. 47.

⁵¹ HH p. 57.

tem a ossatura de um sujeito, da primeira pessoa. Pensamento universal é um eu penso.⁵²

Esse “Eu penso” faz emergir o ponto de partida na busca pela construção de sentido para a humanidade. Não é um simples estar-aí, mas é um ser-em-ato, com responsabilidade tanto pelo Eu como pelo Outro que se apresenta em sua exterioridade radical.

O sentido do humano é uma preocupação que perpassa praticamente toda proposta filosófica de Levinas. No entanto, este propõe uma filosofia que busca antes de qualquer coisa a justiça. Sua concepção de realidade é pautada pelo respeito e acolhimento da alteridade, levando o humano a encontrar sentido na medida em que se constitui como sujeito responsável pelo outro, para além de toda e qualquer reciprocidade, ou seja, de forma incondicional.

A forma pela qual essa consciência se dá é a seguinte: o outro se apresenta a nós por meio de um Rosto, não em aspectos fisiológicos, nem de representação, mas é o próprio abismo da alteridade, a fuga do representável naquilo que não se apresenta: o não lugar por excelência, não descritível, o não apreensível. É por meio do Rosto, que emergem alguns aspectos importantes do pensamento levinasiano, a saber, o Outro como Rosto, o Apelo do Outro, e principalmente a liberdade como responsabilidade.

2.1 Conceitos Fundamentais

Dentro do contexto do que já foi exposto, Levinas começou a se questionar, “não será um equívoco a exaltação da ontologia como filosofia

⁵² LEVINAS, *Totalidade Infinito*, 1980, p. 24. (Doravante TI)

primeira?” Somente com essa simples questão que Levinas começa a levantar, surge uma grande ruptura com toda Filosofia Ocidental, tornando-se principalmente um grande crítico de Heidegger. É exatamente neste momento filosófico que Levinas busca fundamentação nas sagradas escrituras, mas principalmente nos textos talmúdicos, para dar uma resposta em favor da humanidade, propondo então “*O Humanismo do Outro Homem.*” Perguntando-se e preocupando-se pelo sentido do ser, o autor defende que somente a ética poderá dar um novo sentido à vida humana. Podemos notar que este questionamento e preocupação perpassam toda a filosofia levinasiana. Pode-se afirmar que a maturidade de seu pensamento desencadeou na obra, *o Humanismo do Outro homem.* Afirma Sayão:

Levinas, a partir de toda uma crítica á filosofia em sua estrutura ocidental grega, que segundo ele toma por base a necessidade de diluição das diferenças dentro de categorias e reduções pensadas a partir do rompimento da alteridade, como forma de organização da própria vida, assume como tarefa primordial pensar a possibilidade de um sentido que reúna univocidade e liberdade.⁵³

O contexto descrito anteriormente recebe respostas para uma possível superação da grande crise de sentido que o ser humano atravessa, por parte de Emmanuel Levinas. Este denuncia profeticamente o humanismo vigente, pois esse tipo de humanismo não leva em conta a alteridade, está esquecendo o “Outro Homem” e a responsabilidade que o Eu possui diante do Outro. Segundo o referido autor, essa crise de valores remete automaticamente a uma crise de sentido. Em meio a essa confusão onde o homem não sabe o porquê de sua existência, desconhece sua verdadeira missão e o fim de sua passagem pela terra. Deve-se ir às causas, às raízes dessa crise, ou seja, compreender o homem de maneira integral, na profundidade de todo seu ser.

Para empreender essa laboriosa missão, em tentar compreender o ser humano, Levinas parte de Husserl⁵⁴ (fenomenologia) de Heidegger⁵⁵ (ontologia) e

⁵³ SAYÃO S. C. In. SUSIN, 2003, p. 45.

⁵⁴ Em Husserl fenômeno é considerado tudo que está presente à consciência, sendo para esta uma significação. A fenomenologia husserliana deve ser distinguida do fenomenismo. Cf. HUSSERL, 2008, p. 7.

de Rosenzweig⁵⁶ (crítica da totalidade). Toma os ensinamentos de seus grandes mestres como ponto de partida, mas consciente de que estes não são suficientes: é preciso transcender seus ensinamentos, ir além, e é aí que Levinas apresenta sua proposta filosófica.

2.2 A crítica da ontologia como filosofia primeira

Como vimos, com a modernidade surge uma nova compreensão da realidade, onde o homem se vê envolto a um problema ético e filosófico novo. Já não se exige mais a solução do problema do ser, se este existe ou não, essa questão ontológica que vinha atravessando praticamente toda história desde os pré-socráticos fora resolvida com o “*cogito, ergo sum*”⁵⁷ de Descartes:

Mas logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da filosofia que procurava.⁵⁸

⁵⁵ O ente que é ao modo da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. Deus é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. A frase: Somente o homem existe de nenhum modo significa apenas que o homem é um ente real, e que todos os entes restantes são irreais e apenas uma aparência ou a representação do homem. A frase: somente o homem existe significa; o homem é aquele ente cujo Ser é analisado pela insistência ex-sistência no desvelamento do Ser a partir do Ser e no Ser. A essência existencial do homem é a razão pela qual o homem representa o ente enquanto tal e pode ter consciência do que é representado. (HEIDGGER, 2005, p.83). Fundamentado nesse pensamento, Heidegger postula a Ontologia como filosofia primeira.

⁵⁶ Sem Franz Rosenzweig, é o pensamento de Levinas, considerado e sua multiplicidade de conseqüências, apenas precariamente inteligível, a filosofia de Levinas não poderia, muito provavelmente, ter chegado ao ponto de extrema radicalidade ao qual chegou, sem o vigor subjacente do pensamento de Rosenzweig – que poderia ser chamado, no presente contexto de experiência radical e preservação da multiplicidade original da realidade. Cf. SOUZA, 2003, p. 237.

⁵⁷ “Penso, logo existo”. Sobre esta temática, Cf. TI, p. 72-73.

⁵⁸ DESCARTES, 2004, p. 54.

A questão filosófica fundamental passa a ser agora o sentido do ser, e nem tanto a preocupação com a verdade como na idade média, ou, em outras palavras, qual é a finalidade do meu pensar, agir e ser.

Com o avanço da consciência moderna, e uma vez que saber é poder, o homem tem a si mesmo como limite, ou melhor, a liberdade parece não se debater mais em valores até então assumidos pela humanidade. Com esse avanço o homem fica desorientado, entregue à sua própria tendência de dominação. Não se tem mais definido quais são os critérios que norteiam o agir, até onde o homem pode e deve ir. Partindo dessa concepção torna-se legítimo usar as pessoas, manipular a natureza, poluir e desmatar as florestas em nome de um avanço tecnológico.

Toda essa forma de pensar e de fundamentar o agir humano pode ser interpretada como uma herança, ou influência mal aplicada e compreendida do grande filósofo Immanuel Kant (1724-1804), onde é no Eu, na razão humana, que se encontram as condições de possibilidade do conhecimento. Estabelece-se então uma relação de sujeito-objeto. Levinas vai criticar fortemente essa relação, denominando-a de *Eu imperialista* em oposição ao termo Eu transcendental. A história da filosofia moderna, sobretudo no campo do conhecimento, é caracterizada justamente pela prerrogativa da relação do Eu Transcendental. Por isso, Levinas entende esse tipo de filosofia ocidental como uma filosofia da violência,⁵⁹ embora o principal alvo de sua crítica não seja o Eu Transcendental, mas sim a ontologia proposta por Heidegger – Com isso, como veremos, Levinas propõem um rompimento e uma reviravolta ética.

A crítica de Levinas a Heidegger inicia-se a partir do conceito de teoria que, segundo ele, é ambivalente. Significa, primeiramente, uma relação tal com o ser que o ser cognoscente deixa o ser conhecido manifestar-se respeitando sua alteridade sem o marcar pela relação do conhecimento. O problema reside num segundo significado que possa ser atribuído à palavra teoria: entendê-la como

⁵⁹ Cf. TI p. 8. *Prefácio*.

inteligência – *logos* do ser – ou seja, uma maneira tal de abordar o ser onde sua alteridade se desvaneça. Vejamos segundo Levinas a forma como isso procede.

O processo do conhecimento confunde-se neste estágio com a liberdade do ser cognoscente, nada encontrando que, em relação a ele, possa limitá-lo. Esta maneira de privar o ser conhecido da sua alteridade só pode ser levada a cabo se ele for visado através de um terceiro termo – termo neutro – que em si mesmo não é um ser. Nele viria amortecer-se o choque do encontro entre o Mesmo e o Outro. Este terceiro termo pode aparecer como conceito pensado.⁶⁰

Esta concepção de teoria como sendo inteligência dos seres, Levinas denomina com o título geral de “ontologia” que, por sua vez, renuncia ao desejo metafísico, à maravilha da exterioridade.

Entretanto, a própria teoria, segundo Levinas, preocupa-se com uma crítica à ontologia numa perspectiva metafísica. Ela própria descobre o dogmatismo e o arbitrário ingênuo da sua espontaneidade e põe em questão a liberdade do exercício ontológico.

A crítica não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que se faz pelo Outro. 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 a 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.⁶¹

A filosofia ocidental, portanto, foi, na maioria das vezes, uma redução do Outro ao Mesmo pela intervenção de um termo médio e neutro. O primado dessa redução ocorre, já, mui visível, na maiêutica socrática, cujo princípio é nada

⁶⁰ TI p. 29.

⁶¹ TI p. 30.

receber de outrem a não ser o que já está em mim. “O ideal da verdade socrática assenta, assim, na suficiência do Mesmo, no seu egoísmo. A filosofia torna-se egologia.”⁶²

O imperialismo ontológico é ainda mais visível em outra via da mediação fenomenológica que coloca o *medium* da verdade não no ente, mas no Ser do ente. Assevera Levinas:

A partir do ser, a partir do horizonte luminoso em que o ente tem uma silhueta, mas perdeu o seu rosto, ele é o próprio apelo dirigido à inteligência. *Sein und Zeit* talvez tenha defendido uma só tese: o ser é inseparável da compreensão do ser (que se desenrola como tempo), o ser é já apelo à subjetividade.⁶³

O primado da ontologia heideggeriana não assenta sobre o truísmo (verdade evidente): “para conhecer o ente é preciso ter conhecido o ser do ente⁶⁴”. Continuando sua linha de raciocínio à crítica da ontologia, afirma ainda Levinas:

Afirmar a prioridade do *ser* em relação ao *ente* é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com *alguém* que é um ente (a relação ética) a uma relação com o *ser do ente* que, impessoal como é, permite o seqüestro, a dominação do ente (a relação de saber), subordina a justiça à liberdade.⁶⁵

Esse tipo de relação supracitada jamais pode trazer algum benefício ou paz ao Outro, pois a justiça não encontra espaço de realização, e conseqüentemente a própria ética fica comprometida. Segundo Levinas, o “*Eu penso*” redundante, em última análise, em “*Eu posso*”, numa espécie de coisificação do Outro.

⁶² TI p. 31.

⁶³ TI p. 32.

⁶⁴ TI p. 32.

⁶⁵ TI p. 33.

A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder, da injustiça. Ao subordinar a relação com Outrem à relação com o ser em geral, mantém-se na obediência do anônimo e leva, fatalmente, a um outro poder: a tirania (dominação imperialista). Tirania que não se reduz, simplesmente, a homens reificados. Ela remonta a “estados da alma” pagãos, à adoração que homens escravos podem votar aos seus senhores⁶⁶.

É preciso, portanto, para Levinas, inverter os termos e pôr a ética como filosofia primeira. Escreve:

A relação com um ser infinitamente distante – isto é, que ultrapassa sua idéia – é tal que a sua autoridade de ente é já *invocada* em toda e qualquer questão que possamos levantar sobre o significado do seu ser. Não nos interrogamos sobre ele, interrogamo-lo. Ele faz sempre frente. Se a ontologia – compreensão, amplexo do ser – é impossível, não é porque toda a definição supõe já o conhecimento do ser, como dissera Pascal, que Heidegger refuta nas primeiras páginas de *Sein und Zeit*; é porque a compreensão do ser em geral não pode *dominar* a relação com Outrem. Esta comanda aquela. Não posso subtrair-me à sociedade com Outrem, mesmo quando considero o ser do ente que ele é. A compreensão do ser exprime-se já no ente que ressurgue por detrás do tema que ele se oferece.⁶⁷

Sem desconsiderar a proposta heideggeriana, que se apresenta como a compreensão do ser, numa atitude não somente teórica, mas também como resultado de um comportamento e modo de ser no mundo, e que, somos responsáveis para além de nossas intenções, onde a relação com a realidade não finda com a consciência que temos dela. Levinas parte desses pressupostos mas se distingue essencialmente em não concordar em que o Eu e o Outro já estejam determinados pelo “ser-no-mundo”, o que inviabilizaria a relação intersubjetiva.

Explicitada a crítica de Levinas à ontologia como filosofia primeira, calha explanar outro conceito central, a saber, a totalidade.

⁶⁶ Cf. TI p. 34.

⁶⁷ TI p. 34-35.

2.3 Totalidade

Para apresentar a idéia de totalidade em Levinas, partimos do comentário de Marcelo Fabri: "O conceito de totalidade, fundamental para se compreender a história do próprio ocidente, é o *topos* em que se fixa o conceito de ser, não como paz, não como respeito aos seres em sua liberdade, mas como guerra e conflito."⁶⁸

Levinas não concorda e critica fortemente esses tipos de relações humanas fundamentadas na idéia de totalidade. Apresenta como solução uma ruptura, um ir além e quebrar esse sistema totalizante, por meio da interação entre as individualidades, respeitando as diferenças como fundamento da condição humana.

Sendo a totalidade um conceito que representa um objeto pelo pensamento que engloba o todo, Levinas, já no Prefácio de *Totalidade e Infinito*, coloca-a como dominadora da filosofia ocidental. Essa totalidade, afirma Levinas, reduz os indivíduos a formas alienantes e a buscarem seu sentido fora de si.⁶⁹

Para Levinas não é este tipo de sentido que serve ao ser humano, pois este não trata de seus fins últimos, ou de sua finalidade, também se pode dizer de sua escatologia. É preciso ir além, além da História. É transcendendo essa totalidade que o infinito se revela provocando relações de abertura. Essa escatologia nos chama à responsabilidade. Somos responsáveis pela nossa história, daquilo que projetamos, de nossos objetivos, de nossa vida e, Levinas acrescenta, pelo Outro. Deve-se, portanto, em primeiro lugar ser (identidade) para construir com o Outro a sua história, sem priorizar meramente o ser e o conhecer - típico da filosofia ocidental. Não seria possível ser para o outro sem ser em si. Como se poderia fazer algo se antes não se fosse um ser consciente? Surge, a

⁶⁸ PIVATTO, 1999, p 287. Isto representa o centro da crítica de Levinas à filosofia ocidental.

⁶⁹ Cf. TI p. 10.

partir daí, o compromisso de sair de si mesmo e ir ao encontro das pessoas e do mundo, afinal, vive-se no mundo e não fora dele.

Uma das maneiras do eu identificar-se é empreender uma navegação pelo seu *si* mais profundo, estabelecendo uma relação entre interioridade e exterioridade. É sempre o Mesmo em relação ao Outro, incapaz de negar este *si* que lhe pertence única e exclusivamente, suportando a presença do outro como exterioridade.

A relação concreta do *eu* com o *mundo* constitui-se como um dos pontos de partida para que o Mesmo identifique-se no Eu. O mundo, que lhe é estranho e hostil, deveria alterar o Eu. É a *permanência* no mundo o momento privilegiado para que o Mesmo se possa revelar. E permanecendo no mundo, o Eu encontra-se num *lugar* e numa *casa*. O lugar oferece meios. Tudo está ao meu alcance. No mundo as coisas oferecem-se e recusam-se à posse. A identificação do mesmo é, em última análise, concreto egoísmo.

Ora, mas se o Mesmo produz-se como egoísmo, para que este não prive a alteridade do Outro ao entrar em relação com ele, faz-se mister que a relação metafísica não seja uma *representação* propriamente dita, pois o Outro dissolver-se-ia no Mesmo. A alteridade do Outro difere muito do Eu. Enquanto esta é apenas formal, por constituir a sua intimidade mais profunda, aquela não o pode ser. Para Levinas:

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo.⁷⁰

⁷⁰ TI p. 26.

A relação do Mesmo e do Outro é a linguagem. A relação do mesmo e do Outro se processa, originalmente, como discurso, no qual o Mesmo, recolhido em sua ipseidade de “Eu” – de ente particular, único e autóctone – sai de “si”. Tal relação, que supera a totalidade, só pode produzir-se como indo de Mim para o Outro como *frente a frente*. A alteridade só é possível, portanto, a partir de mim.

Neste mundo convive-se com os outros. Para sair de si é preciso ser em si, pois, caso contrário, como e o que poderia sair de si se não fosse em si? Porém o infinito que é sempre anterior ao Eu, é pré-original, provoca essa saída numa relação de passividade onde o mesmo não decide. A essa relação, Levinas define-a como subjetividade, conceito este, que será abordado logo após uma breve explanação de outro conceito que é muito importante em Levinas, que é a temática de infinito.

Em Levinas, portanto, é na constituição de um Eu consistente e capaz de acolher a individualidade de outrem, ou seja, é na heteronomia que se transcende e se rompe com a totalidade, abrindo a possibilidade de construção de uma história onde o homem constrói humanidade.

2.4 Infinito

Partimos de uma das mais importantes obras de nosso autor, intitulada *Totalidade e Infinito* para esclarecer o conceito de Infinito. Para Levinas, infinito quer dizer a transcendência, rigorosamente desenvolvida.⁷¹ Essa transcendência não pode ser parcial e nem dogmática. Esse infinito extravasa o pensamento sem confundi-lo com meras opiniões. O outro não é experienciável no sentido objetivo.

⁷¹ TI p. 12.

O sentido do infinito somente se dá na relação com o absolutamente Outro⁷². Essa relação é subjetiva.

Segundo Pelizzoli, o Infinito leva de imediato aos seguintes termos: exterioridade indicando a ruptura e os limites da totalização e síntese ontológica; alteridade do todo outro; Rosto como revelação do estranho e do sentido ético por excelência.⁷³

Portanto, o eu precisa respeitar o outro como ele é, e não somente isso, mas se o eu quiser construir o sentido da existência, deve se comprometer e se colocar a serviço do outro. "*O infinito não existe antes para se revelar depois. A sua infinição produz-se como revelação, como uma colocação em mim da sua idéia.*"⁷⁴

A idéia do infinito realiza-se pela subjetividade e pela intencionalidade do eu que vai ao encontro e se abre para acolher o Outro⁷⁵ sem que este tenha pedido, mas como uma resposta diante da alteridade que convoca. Uma resposta de passividade. Nisto consiste o agir ético, pois a idéia do infinito "*é a fonte comum da atividade e da teoria,*"⁷⁶ que no campo da ética são apresentados como modos de transcendência. Nestes modos, diz Levinas: "*A verdadeira vida está ausente (...), mas nós estamos no mundo.*"⁷⁷

Tratando-se de metafísica, a verdadeira vida está no outro, que para o eu significa o infinito. Acontece que vivemos no mundo, temos "nossa casa" e, por isso, precisamos emigrar. Emigrar na direção do totalmente outro, que não são as coisas do mundo. Pois isso seria apenas satisfazer as próprias necessidades do eu; mas ir ao encontro do outro significa ter "desejo" puro como o é o amor puro, no sentido de Eu (finito) desejar o Tu (infinito). É nessa relação que Levinas introduz o conceito de desejo:

⁷² TI p. 13.

⁷³ Cf. PELIZZOLI, 2002, p. 61.

⁷⁴ TI p. 14.

⁷⁵ TI p. 14.

⁷⁶ TI p. 15.

⁷⁷ TI p. 21.

O infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela idéia do Infinito, produz-se como Desejo. Não como um Desejo que a posse do Desejável apazigua, mas como o Desejo do Infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer. Desejo perfeitamente desinteressado – bondade.⁷⁸

O Desejável e a bondade supõem, por isso, uma relação concreta em que o Desejável detém (impede) a “negatividade” do eu que se exerce no Mesmo, no poder, na dominação. O que, por sua vez, se produz, positivamente, como posse de um mundo que posso ofertar a outrem, ou seja, como *presença* em face de um rosto. “Porque a presença em face de um rosto, a minha orientação para Outrem só pode perder a avidez do olhar transmutando-se em generosidade, incapaz de abordar o outro de mãos vazias.”⁷⁹ Essa relação por cima das coisas suscetíveis de serem ditas é a relação do Discurso. A relação do discurso, por sua vez, só é possível a partir de um rosto – conceito de difícil definição em Levinas. “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando *a idéia do Outro em mim*, chamamo-lo, de fato, Rosto.”⁸⁰ O *rostos* não pode jamais ser confundido com a *forma*. O rosto de Outrem desestabiliza constantemente e me remete a transcendência de uma possível imagem estática que sua aparição possa deixar na idéia.

O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria. A compreensão dessa miséria e dessa fome instaura a própria proximidade do outro.⁸¹

O rosto é expressão, é um anúncio. O rosto traz uma nova noção de verdade que não é desvelar de um neutro impessoal, mas uma expressão. O ente quebra com todas as generalidades do ser para expor, através de sua “forma” a totalidade do seu conteúdo. Acontece, assim, a viragem da tematização em discurso, que Levinas expressa nos seguintes termos:

⁷⁸ TI p. 37.

⁷⁹ TI p. 38.

⁸⁰ TI p. 38.

⁸¹ TI p. 178.

Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa em cada instante a idéia que dele tiraria um pensamento. É, pois, *receber* de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a idéia do infinito. Mas isso dignifica também ser ensinado.⁸²

A relação com Outrem através do discurso é a relação ética – porque acolho Outrem que é Estrangeiro e que me suplica – mas é, também, ensinamento. Não um ensinamento fundado na maiêutica, mas que vem do exterior trazendo mais do que contendo.

É importante ressaltar que a noção de rosto rompe com a ontologia ocidental e a tematização, uma vez que significa a anterioridade filosófica do ente sobre o ser, que não faz apelo nem à posse, nem ao poder. Possibilita o *imediato* – conceito impossível na ontologia moderna, pois o ente só se *desvela* na abertura do Ser. “O imediato é o frente a frente.”⁸³ É a interpelação e o próprio imperativo da linguagem. A noção de imediato é, pois, a condição de possibilidade de estar com o ente como tal, diretamente e não mais englobado no ser. Eis a ruptura.

Nesta metafísica, ou Infinito “a separação do mesmo em relação ao outro (...) não pode assentar numa oposição ao outro, que seria puramente anti-tética”⁸⁴. Antes dessa separação, observa-se que há uma correlação entre o Mesmo e o Outro. O mesmo vai ao encontro do outro sem que aja um movimento necessário do Outro na direção inversa.

A alteridade, a heterogeneidade radical do Outro, só é possível se o Outro é realmente outro em relação a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de entrada na relação, ser o Mesmo não relativa,

⁸² TI p. 38.

⁸³ TI p. 39.

⁸⁴ TI p. 41

mas absolutamente. *Um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu.*⁸⁵

Acontece, assim, a ruptura da totalidade porque aparece a individualidade do ser. Por exemplo: eu tenho minha identidade, eu sou eu. Não sou como os outros são, sou único e irrepitível; mas não estou só. Há outros indivíduos que, da mesma forma como eu também são "eus" e, na medida em que me relaciono com eles tenho a possibilidade e, mais, a responsabilidade de me mudar a mim mesmo em sentido do Outro, ou, através do outro. Sendo assim a relação leva impreterivelmente a uma transformação do próprio eu.

A ruptura da totalidade abre o caminho para o infinito, que é o outro. Esse outro só é reconhecido como outro na medida em que me reconheço como indivíduo. Disso resulta a relação subjetiva. A relação ética. Neste ponto caberia uma maior explanação sobre o tema individuação na psicologia, mas não é nosso foco no momento.

2.5 Subjetividade

O sentido que Levinas dá à subjetividade é diferente daquele dado por outros autores. Pode-se dizer que a relação subjetiva está muito presente na ética levinasiana. É ela que orienta as relações entre os sujeitos. É ela que leva o ser humano a agir dessa ou daquela forma, a refletir consigo, com os outros, com o mundo e com o Transcendente. Esse transcender-se rompe com a totalidade e inclina-se ao infinito. Isso requer um transcender onde o eu seja capaz de investir todo o seu ser e existir em favor do outro pela sobrevivência, amparo e salvaguarda do Outro. Não basta apenas o sentimento de compaixão e de

⁸⁵ TI p. 24.

bondade, é preciso que o eu todo se coloque a serviço, como responsável pelo Outro. Por isso o eu (individuado) tem que ser inteiro na relação, e não buscar na relação algo como se fosse a sua outra metade, pois o outro é totalmente outro a quem eu não posso poder sobre sua identidade, individualidade.

Por isso, o mais importante da identidade do eu é o outro⁸⁶, porém sem que se caia no perigo da totalização ou coisificação. Ela, a identidade, é tecida pelo outro de tal forma que, quando invocada responde: "*eis me aqui*", àquele que o procede, isto é, o outro. O outro habita o eu como o filho habita a mãe. O eu, eticamente transcendente, é agora responsável até pelo mal que o outro pode fazer inclusive ao próprio eu.⁸⁷ Porém aqui podem surgir alguns mal entendidos. Na atualidade tem-se a mania de responsabilizar o outro pelo mal estar e até mesmo pelo fracasso das relações. A expectativa demasiado elevada que se coloca no outro, na sua responsabilidade pela relação não é humana, responsável e muito menos ética. Parece que há uma compreensão justamente inversa dos pressupostos da ética levinasiana.

Surgem, assim, dois pólos: o pólo do eu e o pólo do outro, e sua relação. É aqui que Levinas se torna bastante original, pois postula que por meio de uma separação, pode haver o verdadeiro encontro, o acolhimento do rosto do outro.

Diante deste contexto, Levinas assume uma postura de crítica à filosofia ocidental, especificamente ao Imperativo Categórico de Kant. Nesse, o eu tinha o poder e a capacidade de reduzir toda a realidade ao seu sistema. Levinas apresenta então, em contraponto, uma consciência ética, capaz de acolher a exterioridade. O outro, nesse sentido, faz uma reconstrução tanto da ética como da relação de alteridade. O Outro passa a ter prioridade sobre o Mesmo, isto é, sobre o eu que se fixa na sua identidade e não reconhece nada além de si.⁸⁸ Com isso não significa dizer que Levinas nega o eu, simplesmente coloca o eu e o outro cada um no seu devido lugar.

⁸⁶ TI p. 60

⁸⁷ Cf. EI p. 88-89.

⁸⁸ Cf. TI p. 12.

O outro é o Rosto, o frente a frente, e com esse o eu se relaciona. Mas, afinal, como se dá essa relação? O que acontece com o eu? E com o outro?

A conjuntura entre o Mesmo e o Outro (...) é o acolhimento de frente e de lado do outro por mim. Conjuntura irredutível à totalidade, porque a posição de 'frente a frente' não é uma modificação do 'ao lado de...'. Mesmo quando tiver ligado Outrem a mim pela conjunção 'e', esse Outrem continua a fazer-me frente, a revelar-se no seu rosto.⁸⁹

Em Levinas, aparece, portanto, a separação entre o Eu e o Outro. Mas essa separação tende à transcendência que não é negatividade⁹⁰, mas como idéia do infinito, no qual o eu deve acolher o outro. Acolhida que permite ao outro permanecer outro como modo de ser. A subjetividade pressupõem sempre uma atitude de abertura, de busca de realização, que se dá por meio da relação com a alteridade.

A subjetividade, portanto, constitui-se como movimento em que incumbe a responsabilidade do eu pelo outro. Isso vai até a substituição por Outrem, onde o eu assume a condição - ou a incondição - de refém.⁹¹ A subjetividade como tal é inicialmente refém; responde até expiar pelos outros.⁹²

Uma noção que permanece como indispensável se se pensa a concepção de subjetividade a partir de Levinas, é a noção de criação (*ex nihilo*), a criaturalidade que marca a subjetividade; mas uma idéia de criação que não une a pluralidade dos existentes à totalidade da existência; antes indica a multiplicidade e a alteridade de origem, de um ser criado absolutamente separado da criação e do Infinito.⁹³

A idéia que Levinas trabalha quanto ao conceito de subjetividade até aqui significa relação e transcendência. Ou seja, ocorre no ser humano, a ruptura da totalidade que se dá pela subjetividade, e que conduz o eu ao Infinito que é o

⁸⁹ TI p. 67.

⁹⁰ TI p. 28.

⁹¹ Cf. TI p. 66 ss.

⁹² Cf. EI p. 106-107.

⁹³ Cf. PELIZZOLI, 2002, p.76.

outro. O homem é um ser em constante relação, um ser para. Ele tem um fim. É no percorrer de seu caminho ético que ele pode alcançar seu sentido, com o qual obterá sua felicidade, sua realização.

2.6 Alteridade

Ao se abordar a proposta filosófica levinasiana é importante explicitar o conceito de alteridade, visto que esta é tomada pelo autor de maneira bastante diferenciada dos demais filósofos, conferindo-lhe importância e originalidade. É justamente seu olhar diferenciado que faz com que Levinas seja também conhecido como o “filósofo da alteridade”. Levinas não se limita a desconstruir o pensamento moderno, ele apresenta uma alternativa que é pensar o ser da pessoa, da sociedade e da cultura a partir da alteridade, ou seja, do outro ser humano.⁹⁴ A relação com outrem não se dá fora do mundo, mas põe em questão o mundo possuído.⁹⁵ Sendo assim, a alteridade passa a assumir um papel fundamental na maneira de nos relacionarmos e de compreender o mundo no qual vivemos.

Assim como a subjetividade, que é construída a partir da relação com os outros, a alteridade também requer a presença de um Eu e um Outro, no entanto, sob a ótica levinasiana, o que muda é a perspectiva que cada um assume na relação. Enquanto na modernidade o Eu vem sempre em primeiro lugar, para Levinas o Outro é que vem antes, condicionando a existência do eu.

⁹⁴ Cf. RUIZ, B. Castor In. Org. Souza R.T. Farias A. B. Fabri M. Alteridade e Ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 118.

⁹⁵ TI p. 167.

A alteridade é a dimensão que perfaz o ser do sujeito, transcende a sua vontade sem tornar-se uma categoria transcendental. Ela existe como abertura histórica que se realiza na relação com o outro, contudo é uma dimensão metafísica da existência humana. A alteridade se impõe como condição do ser. Ela sempre se realiza como relação com o outro. A alteridade é sempre uma abertura para o outro, por isso é sempre relação ética. É neste sentido que Levinas afirma que a ética é a metafísica primeira da qual se origina a conjunto do ser e da existência humana.⁹⁶

Esse tipo de postura que Levinas apresenta se contrapõe ao pensamento moderno onde a individualidade permanece reinante e enraizada numa consciência egoísta, solitária e totalizante: “parece assim não haver fundamento em falar em dignidade humana e suas exigências sem que a primeira palavra desta fala seja, exatamente: Alteridade real para além do poder do ser”⁹⁷ e do saber desse ser, pois por mais que conheçamos alguém, sua alteridade continuará permanecendo um mistério para nós. Caso contrário, estaríamos cometendo uma violência, ao reduzir a alteridade de outrem a meros conceitos ou categorias lógicas de pensamento. A alteridade é uma obra prima sempre em construção e que a mente humana, por mais brilhante que se apresente, jamais abarcará definitivamente em conceitos, pois a alteridade está intimamente atrelada à liberdade. O outro é um ser livre, é a expressão do infinito. Assevera Levinas:

O outro não se opõe a mim como uma outra liberdade, mas semelhante à minha e, por conseguinte, hostil à minha. Outrem não é outra liberdade tão arbitrária como a minha, sem o que franquearia de imediato o infinito que me separa dela para entrar sob o mesmo conceito. A sua alteridade manifesta-se num domínio que não conquista, mas ensina.⁹⁸

Considerando essa imensidão que a alteridade representa não significa impossibilidade de encontro e aproximação, pois mesmo assim o outro se revela e se manifesta de inúmeras maneiras. No entanto nesse momento entra em cena o

⁹⁶ Ti p.135.

⁹⁷ SOUZA, 2000, p.87.

⁹⁸ TI p. 165.

fator *desejo*⁹⁹ como elemento de aproximação. O desejo de Ser, que o ser humano possui, conscientiza-o de sua fragilidade e da necessidade do outro. O outro ajuda na construção do ser. O desejo lhe coloca na atitude de abertura, busca e acolhida do outro que pode lhe ajudar a compensar a contingência de sua existência.¹⁰⁰ Afirma ainda Ruiz:

A alteridade é relação, que vincula a subjetividade e a alteridade como condição primeira do seu ser. Essa relação metafísica é ética. Ou seja, a ética é a metafísica primeira pela qual o ser humano existe enquanto ser e através da qual realiza seu ser como um ser histórico aberto à alteridade¹⁰¹.

Segundo Levinas, a alteridade é uma construção que se dá na relação com o outro. Essa relação é que dá legitimidade à subjetividade e alteridade. “O rosto do outro faz da alteridade uma experiência única porque entre o sujeito e o outro estabelece uma relação singular que faz do outro meu próximo.¹⁰²” Sendo assim, o rosto se transforma numa via de acesso à alteridade humana. Ao nos relacionarmos com o Outro, nos deparamos conseqüentemente com a responsabilidade e o sentido do humano.

Levinas pensou a alteridade de uma forma original, na perspectiva do Outro, como doador de sentido para a questão do humano, assunto este que será explanado no próximo capítulo.

⁹⁹ Desejo, aqui não deve ser entendido como uma necessidade humana que se satisfaz ou deixa de existir com a obtenção do objeto desejado, mas como algo constitutivo da subjetividade humana que impele para uma abertura e realização do ser. Segundo Levinas a idéia do infinito é desejo.

¹⁰⁰ RUIZ C. B. In. Org. Souza R.T. Farias A. B. Fabri M. Alteridade e Ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 139.

¹⁰¹ Ibidem p.141.

¹⁰² Ibidem, P. 142.

2.7 O Outro como Rosto

Ao Eu há um Rosto (outro) que se antepõe, sem que esse Eu possa exigir retorno ou resposta. Um exemplo para clarificar essa premissa levinasiana, é o questionar a validade da prática da caridade, onde o beneficente dessa prática, muitas vezes, não toma interesse pelas causas segundo as quais fora beneficiado. De que adianta o eu entregar sua vida pelo outro, se ele não entende, não aceita; ou seja, se não há ressonância. Porém, esquece-se que se é permanentemente chamado; e essa tarefa jamais chegará ao fim. Esquece-se também que é o Outro o sentido de nosso existir, que existimos porque o outro existe. Se ele não existisse, de que adiantaria Eu ser? Para quem trabalhar? Para quem olhar? É o Outro que complementa o Eu, ou mais, é o Outro que faz o Eu ser.

O outro me identifica chamando-me e, como identificação, supõe permanência e perseverança, o nome que me identifica supõe permanência e perseverança do chamado: o outro pelo fato de eu carregar permanentemente um nome, chama-me continuamente, sempre agora. Poderíamos interpretar Levinas parafraseando Descartes: Eu sou chamado, logo sou.¹⁰³

Se para Descartes o pensar me identifica, para Levinas o chamamento ético me determina, me faz ser Eu. Somente sou, sendo para e pelo outro. E somente tendo o Outro como Rosto, pois por ele, sou chamado. A presença do rosto questiona o meu egoísmo, a minha alegre posse do mundo e lança o desafio da justiça. Acolher o outro, não deixá-lo morrer de fome, buscar uma justiça sempre mais justa são imperativos éticos que o rosto revela.

A presença do Rosto expõe a consciência intencional doadora de sentido a uma espécie de fracasso, pois o Rosto é sentido em si; é excedente de sentido. Na relação com o Rosto a tendência da linguagem em esgotar o sentido

¹⁰³ SUSIN, 1984, p. 315.

dos entes no *Dito* fracassa. O Infinito do Outro escapa ao pensamento, à consciência intencional doadora de todo o sentido e da linguagem. Não há palavra, frase ou síntese capaz de presentificar, objetivar o Infinito de sentido que se revela no Rosto. O rosto é o intraduzível, é o desvio de sentido; é o excesso de sentido que o eu finito não consegue abarcar. A verdade frente à presença do Rosto não é mais teórica, mas acessível na Justiça. Só é possível nos aproximarmos da verdade na relação de acolhimento, responsabilidade para com o outro. A verdade não é um encontro do eu consigo mesmo, mas resposta ao Infinito que exige justiça. A justiça é o fundamento da consciência e o que sustenta a verdade. Afirma Souza:

A verdade é o desafio ético do Olhar do Outro, em originalidade irreduzível, e a tentativa de corresponder a esse desafio de maneira justa. O espaço da verdade ética não é nem uma consciência reflexiva transcendental em processo de descoberta de sua onisciência reflexiva, nem o palco de uma guerra – da qual irrompesse a verdade do Ser. A verdade dar-se-á no nunca acontecido, no infinito decorrer de um futuro ético, no qual sua inteligibilidade sustenta sua própria presença¹⁰⁴.

O rosto é a impossibilidade da dominação-objetivação. Sua presença significa, revela o Infinito. O rosto fala, é discurso. Mas não um discurso onde o eu fala consigo mesmo. O rosto é o absolutamente estranho, o separado, o Estrangeiro; traumatismo do estranho. Sua linguagem é apelo à justiça, ao acolhimento, à hospitalidade. “O outro enquanto outro é Outrem. Chamamos justiça ao acolhimento de frente, no discurso. Se a verdade surge na experiência absoluta em que o ser brilha com a própria luz, a verdade só se produz no verdadeiro discurso ou na justiça.”¹⁰⁵ Nesses termos, tem-se a justiça como decorrência de uma autêntica relação social. A justiça consiste em reconhecer em outrem o meu mestre. Aquele que me convoca sem nada dizer.

Conforme foi visto até então, é por meio do rosto que o Outro se apresenta a mim, e nesse encontro surge um apelo, o qual não se pode ignorar. Veremos então no que consiste esse apelo.

¹⁰⁴ SOUZA, 1999, p.143.

¹⁰⁵ TI p. 58-59.

2.8 O apelo do Outro

Para ilustrar tamanha responsabilidade que o Eu assume diante do apelo do Outro, Levinas recorre várias vezes ao sentido da frase de Dostoiévski. “Cada um de nós é culpado diante de todos, por todos e por tudo, e eu mais que os outros.”¹⁰⁶ A relação eu/outro, moralmente falando, é profunda, pois não basta fazer o que se quer, buscando simplesmente a satisfação dos desejos. Eu sou eleito¹⁰⁷ e como único responsável, devo exercer, com a máxima competência, tal tarefa. Eu não tenho liberdade ante essa questão. Antes de minha liberdade está a necessidade do outro. “Antes da liberdade está o apelo que o rosto que vejo me faz, mesmo que ele não diga nada. A liberdade não é natural nem racionalmente pura; ela é sempre mediada pela influência que a alteridade provoca na relação com o sujeito.”¹⁰⁸

Só pelo fato do outro olhar para mim, me diz que sou eu o escolhido, o eleito, o primeiro a exercer tal obra. Não tenho como passá-la a um outro; sou eu o primogênito, o Messias salvador. Sou eu quem vim ao mundo para suportar o peso da responsabilidade que tenho pelo outro. Não é porque tenho liberdade, não é porque eu sou o único *animal rationale*, que pensa que caminha apoiado sob suas próprias forças com as quais identifica. Todavia, é pelo outro e para o outro que sou; é somente aí que me identifico. O outro, o infinito me elege e me manda. Eu não sou eu pela minha liberdade, nem pela minha consciência, mas sou eu na medida em que obedeço. Saio de mim, vou ao encontro do outro e retorno a mim, dando-me sentido.

É nesse momento que adentramos na centralidade desse estudo, pois o sentido do humano aparece de maneira mais clara na medida em que o sujeito se constitui como responsabilidade pelo Outro. Essa responsabilidade para com

¹⁰⁶ POIRIÉ, 2007, p. 27.

¹⁰⁷ Cf. TI p. 258.

¹⁰⁸ RUIZ, 2008, p. 146.

outrem não acontece por acaso, mas é fruto de uma consciência onde a essência de outrem precede minha liberdade.

Percebe-se, assim, a minha total sujeição ao outro. Não sou nada se minha existência não for direcionada a ele. É somente no rosto humano de Outrem que a minha alegria se completa e, é só alcançando esta meta que ela terá sentido. Preciso, portanto, acolhê-lo. No entanto só posso fazer isso se me julgo um sujeito livre e, portanto, responsável. Isso supõe que o sujeito não está inteiramente dependente de uma vontade que se impõe como única regra para um sujeito agir desse ou daquele modo.¹⁰⁹ O eu não pode ficar indiferente ao sofrimento do outro. Esse sofrimento é um apelo que exige uma resposta: é uma responsabilidade do eu que vem antes de qualquer liberdade.

Em Levinas o sentido último do humano não se encontra na natureza racional, mas na resposta ética à presença do rosto que se apresenta como Infinito absoluto, interrompendo o poder de síntese do Eu frente à realidade. Contestando a racionalidade como horizonte último, Levinas institui um novo humano em que a meta não é a palavra “lógica” e sim a palavra “dialógica”; não a idéia e sim a relação; não o conceito e sim o rosto; não o logos que se relaciona com o mundo como objeto e o sistematiza e, sim, o dia-logos, palavra partida, em que o dizer do eu, interrompido pelo dizer do outro, é subtraído para sempre da tentação do fechamento, da perfeição e da totalização.

Dito de outra maneira, o apelo do outro pode ser entendido como uma relação de responsabilidade-para-com-o-outro, só que uma responsabilidade assimétrica entre Eu-outro, e a preservação dessa assimetria é o que garante a justiça, “pois a justiça só tem sentido se conservar o espírito de des-inter-esse que anima a idéia de responsabilidade pelo outro homem”¹¹⁰.

Ao abordarmos o apelo do outro nos termos de responsabilidade esbarramos numa grande tensão, pois na análise de Levinas, a tradição filosófica Ocidental priorizou a liberdade. As relações humanas partem do pressuposto da liberdade. Na modernidade a liberdade é considerada o valor supremo, nada, nem

¹⁰⁹ Cf. MELO, 2003, p. 225.

¹¹⁰ El p. 91.

ninguém questionam isso; o homem se confunde com a liberdade. Não sabe direito o que fazer com o “poder”, de “poder fazer”. É um sujeito que se defronta com um grande antagonismo, pois teoricamente pode tudo, mas, ao mesmo tempo esse poder lhe escapa por entre os dedos das mãos e se dá conta que não pode nada. Tudo está ao alcance das mãos, mas também tudo parece longínquo. Por isso, a partir desse momento, é imprescindível discorrer sobre uma grande tensão que se apresenta na contemporaneidade em detrimento a filosofia levinasiana, a saber, a liberdade e a responsabilidade que o Eu adquire diante do Outro.

3. HUMANO COMO RESPONSABILIDADE

Ao discorrer acerca da liberdade e da responsabilidade em Levinas, é imprescindível trazer à *baila* a relação existente entre elas: uma precede a outra, contudo, ambas se complementam. Por isso diz-se “relação”. A idéia de relação é importante e necessária para entendermos a ética em Levinas. A consciência moral é a subjetividade como responsabilidade. É o eu posto em questão. A minha liberdade não tem a última palavra. Não estou sozinho no mundo. O outro – meu mestre – questiona, bloqueia a minha liberdade/espontaneidade. A liberdade é justificada, torna-se ética, responsável, acolhendo o Outro na justiça, por isso diz-se liberdade investida.

3.1 A liberdade Investida

O conceito de liberdade invertida é fundamental na compreensão da proposta ética levinasiana, pois consiste numa novidade, inversão na história da filosofia. Tal proposta assume ares de denúncia e contradição com relação aos valores da contemporaneidade, como por exemplo, a liberdade e autonomia. Ao abordar-se esses conceitos (sob o escopo da proposta levinasiana), surge inegavelmente uma grande tensão, pois o autor não desvincula da liberdade a responsabilidade. “Para Levinas, a tradição da autonomia não é propriamente uma filosofia ética; é, antes, uma egolatria, que embasa e constitui a valência da injustiça e da violência que marcam as relações inter-humanas.”¹¹¹ Dito de outra

¹¹¹ PIVATTO, 1992. p. 330.

maneira, a liberdade por si só não garante que as relações se tornem éticas e justas. Conforme assevera Levinas:

O homem livre é votado ao próximo [...] Ninguém pode permanecer em si: a humanidade do homem, a subjetividade, é uma responsabilidade pelos outros, uma vulnerabilidade extrema. Bem antes da consciência e da escolha – antes que a criatura se reúna em presente e representação para se fazer essência – o homem aproxima-se do homem. Ele é tecido de responsabilidades.¹¹²

Esse pequeno excerto do autor da alteridade nos mostra qual é realmente a missão de um homem livre. Em outras palavras, é buscar relações saudáveis, sem jamais esquecer que sua existência é precedida pela existência e responsabilidade pelo outro homem. A liberdade carece de responsabilidade, para tornar-se ética.

Desde os tempos mais remotos encontramos registros de que a ética sempre fora uma preocupação na sociedade. No entanto não havia muitas questões que exigissem grandes reflexões, uma vez que essa já se encontrava prescrita em códigos, em leis e se traduzia por uma moralidade prática individual, social, coletiva, razoável e conforme as aspirações de indivíduos e grupos humanos.

No entanto, como visto no capítulo um, com o advento da modernidade e as inúmeras transformações sociais que esta trouxe, a ética se torna um problema filosófico e, conseqüentemente, social. A concepção de humano, de indivíduo, entra em crise, a qual repercute nas relações interpessoais. Preocupados com a situação, surgem importantes filósofos como Kant, por exemplo, que elabora o Imperativo Categórico onde o homem é chamado a agir conforme sua consciência, ou melhor, a pessoa deve sempre agir por *dever*. Para Kant, a lei moral não exprime nada mais do que a Autonomia da razão pura prática,

¹¹² HH p. 124.

isto é, da liberdade. Essa moral é concebida como independente de todos os impulsos e tendências naturais ou sensíveis. A partir da Autonomia todo o ser racional deve considerar-se fundador de uma legislação universal, pois cada um deveria agir de tal maneira que seu motivo para ação poderia ser convertido num motivo comum a todos. O princípio da Autonomia coloca o Eu como fundamento da ação. Nós mesmos devemos decidir como vamos agir.

As contribuições hegelianas também são importantes e contribuem para a presente reflexão. Ao distinguir a moralidade da eticidade, seu intento consiste em produzir uma ética organizada em nível de Estado, onde o indivíduo não mais como em Kant depende de seu dever-ser, conforme sua consciência, mas segundo uma ordem universal, apontando para a necessidade da superação da moralidade pela eticidade. A Filosofia do Direito de Hegel passará, então, a representar um desafio no sentido dos indivíduos, entre a ordem e a liberdade, com vistas na construção de uma estrutura institucional sendo simultaneamente funcional e ética, (onde há a proteção das liberdades individuais uma das maiores conquistas da modernidade). Na eticidade hegeliana o problema que pode surgir é o dos totalitarismos, conforme pensam alguns intérpretes de Hegel. Isso pode justificar o aparecimento do socialismo e o comunismo e suas conseqüências.

Segundo Levinas, tanto a moral kantiana, como a eticidade hegeliana entram em crise profunda levando a humanidade a perder seus referenciais e a produzir duas grandes guerras mundiais, entre outros conflitos. “Para Levinas, a tradição da autonomia não é propriamente uma filosofia ética; é, antes, uma egolatria, que embasa e constitui a valência da injustiça e da violência que marcam as relações inter-humanas.”¹¹³

Nesse contexto, Levinas surge como um grande crítico da filosofia ocidental, pois partindo da realidade dessa crise, desafia a humanidade a buscar um novo sentido para a vivência humana. As críticas, em geral, apresentam-se com muitos aspectos positivos, pois indicam sempre limitações e debilidades que alguma estrutura possa conter. No entanto, corre-se o risco de cair numa espécie de vazio e permanecer apenas no “criticar por criticar”. Frente a isso, é preciso um

¹¹³ PIVATTO, 1992, p. 330.

segundo momento, talvez o mais exigente: apresentar uma alternativa, uma proposta nova. Esse segundo momento é assumido por Levinas que, profética e audaciosamente, propõe a ética como Filosofia Primeira. Diante de um mundo onde se privilegia o Eu, a liberdade inconseqüente e desvinculada de qualquer responsabilidade, ou, em outras palavras, onde a ética só é pensada a partir de um Eu que reduz o Outro ao Mesmo, Levinas apresenta sua proposta ética, na qual o Eu é responsável pelo Outro, (ser-para-o-outro) e a responsabilidade não nasce de um compromisso, mas é sempre uma resposta ao Rosto que me fala me chama, onde a responsabilidade vem antes da liberdade, a saber, a liberdade é investida.

O conceito de liberdade está associado à autodeterminação; à ausência de limites; à espontaneidade absoluta do eu; ao poder que cada ser humano tem para constituir-se no seu eu; ilimitado poder sobre todas as coisas. Pela liberdade o ser humano é causa, princípio de si mesmo. A liberdade pode ser entendida como Autonomia; espaço em que o eu se faz a si mesmo; esforço do eu em ser ele mesmo; espontaneidade, independência; o ser do homem em si mesmo, para si, e, sobretudo por si mesmo. A liberdade é uma espécie de fundamento de si, um poder absoluto do eu para fazer-se a si mesmo, conquistar o seu próprio ser.

O Rosto em sua exterioridade, em seu Infinito ético convida o Eu á bondade; a transformar a liberdade em serviço ao Outro. Não mais o egoísmo, mas a bondade. Não se quer eliminar a liberdade, mas torná-la responsável, justa. A liberdade não se justifica pela liberdade ou a partir de si, mas pela justiça. O Rosto em sua altura/miséria põe em questão a minha liberdade/a espontaneidade do eu e sua tentação de ficar preso a si/seus interesses egoístas.

O respeito à exterioridade, à justiça, é o cerne da ética levinasiana. Quando a alteridade não é respeitada como tal, dá-se início à violência e à negação do Outro – esquecimento da dimensão ética. A ética prima pela multiplicidade, respeito à singularidade, à responsabilidade, à justiça. A ontologia é a nostalgia da unidade/presença, da liberdade e também o delírio da síntese final – objetivação de toda a realidade (nem Deus escapa ao desejo de presença/imanência). A injustiça, a violência se dá quando a multiplicidade é

eliminada e a transcendência, exterioridade absoluta do Outro é assimilada pelo Eu/Mesmo. Acerca disso, assevera Pivatto:

Para Levinas, a ontologia, por submeter tudo e a todos ao seu denominador, não resguarda a alteridade e a transcendência que a relação metafísica exige. Por isso, a ontologia é vista por Levinas como egologia e violência e a ética que dela deriva e se propõe não passa de ética de interesse e de poder, com justificações racionalizadas¹¹⁴

A verdade é justiça, respeito à alteridade, à transcendência do Outro. Na tradição a noção de liberdade é parte da ontologia onde o ser tem a primazia. A liberdade está presa ao dinamismo do Mesmo. Seu esforço orienta-se na direção do Eu, a favor do Eu e contra o Outro. “Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro, apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarquia de um eu”¹¹⁵ Dentro desta tradição ontológica a razão e a liberdade antecedem a ética e a justiça. A verdade e a justiça têm seu fundamento na liberdade. Levinas pretende inverter esta lógica. A justiça é fundamento da verdade e da liberdade. De acordo com Pivatto:

A verdade não é mais entendida como adequação, mas como respeito do outro enquanto outro, isto é, metafísica. A liberdade não é mais colocada como força primeira, força que se expande; agora, ela precisa de justificação. Isto não é recair no irracional, pois o irracional não consiste nos seus limites, mas no infinito do seu arbitrário. A liberdade em consequência, vai nortear-se pela relação da justiça, que a sustenta¹¹⁶

A liberdade ontológica precisa ser justificada pela bondade. A espontaneidade da liberdade ontológica acaba inevitavelmente conduzindo à guerra, à violência, ao conflito de interesses. É necessário justificar a liberdade, mas não a partir de si, e, sim, na justiça. A presença de Outrem/Rosto não representa uma ameaça à liberdade, mas um questionamento, um apelo ético. De acordo com Levinas:

¹¹⁴ PIVATTO, 1999, p. 359.

¹¹⁵ TI p. 33.

¹¹⁶ PIVATTO, 1992, p. 339

Abordar Outrem é pôr em questão a minha liberdade, a minha espontaneidade de vivente, o meu domínio sobre as coisas, a liberdade da “força que se afirma”, a impetuosidade de corrente e à qual tudo é permitido, mesmo o assassinio. O “Tu não cometerás assassinio”, que esboça o rosto em que Outrem se produz, submete a minha liberdade ao julgamento.¹¹⁷

Para Levinas, a justiça não decorre da liberdade; é antes pelo contrário, o que justifica a eticidade da liberdade. A razão de ser da liberdade é a justiça. A subjetividade é pensada em Levinas como responsabilidade, bondade – ser para outrem, acolher o outro, hospitalidade, amizade, pluralismo, fraternidade, justiça que conduz à paz.

Eu sou livre para oferecer minha resposta – minha resposta justa – à questão da Alteridade do Outro. A justiça é quem conduz, a partir deste ponto, a minha liberdade: eu sou absolutamente livre para colocar meu Eu à disposição do encontro com o Outro, ou seja, para ser responsável. O núcleo da minha responsabilidade não é ela mesma, e sim a possibilidade fundamental de engajá-la a serviço da justiça para com o Outro.¹¹⁸

Há sempre uma prioridade do outro em relação a mim. O outro passa sempre diante de mim. Dissimetria da relação interpessoal. O outro sempre tem precedência e prioridade sobre o eu. Neste movimento acontece uma inversão da direção de vida do homem natural – movimento egoísta do eu em direção do eu. Movimento que não retorna para o eu, para a própria pátria (a exemplo de Ulisses), mas um movimento que sai de si em direção a uma pátria estranha sem possibilidade de retorno.

As relações humanas verdadeiras encontram na justiça o seu fundamento. Nenhum rosto humano poderia ser encontrado de mãos vazias e de portas fechadas. A justiça é o próprio des-inter-esse e negação do ser; movimento com que o eu diz não ao próprio ser, a fim de fazer o outro ser. Impossibilidade de perseverar no ser. O humano como bondade que deixa o lugar para o outro. Diante

¹¹⁷ TI p. 283.

¹¹⁸ SOUZA, 1999, p. 152.

do outro – de todo outro – o eu lhe deve sempre e tudo incondicionalmente, até se tornar seu refém e responsável por seu próprio mal; todavia, uma vez que não existe só um outro, mas uma pluralidade de outros, e o meu eu está obrigado também diante de todos os outros, surge a urgência e a necessidade da justiça como medida e como igualdade. A justiça tem seu fundamento na bondade e na misericórdia. A justiça como bondade e misericórdia transcende a esfera jurídico-institucional. É o incomensurável da justiça como bondade e misericórdia que, diante do terceiro, institui a justiça como medida e como o conjunto das leis e das instituições que a garantem. A justiça não está garantida, segura nas mãos do Estado. Por isso, a justiça original – justiça como responsabilidade infinita pelo outro – permanece. “A justiça atinge o seu potencial justamente com a comparação, mas não há nada a comparar quando o outro é encontrado no singular. A cena primordial da ética é, desse modo, também a cena primordial e ancestral da justiça social.”¹¹⁹

Se para a modernidade a liberdade é o compromisso do eu com seus interesses, em Levinas, a Responsabilidade é o compromisso infinito do eu pelo outro; é resposta ao chamado do rosto em seu infinito apelo por uma justiça mais justa. O eu não encontra-se como em Sartre condenado à liberdade, mas sim à responsabilidade. Sou responsável por tudo e por todos. Responsabilidade irrecusável que precede a todo o livre consentimento, todo pacto, todo contrato. Responsabilidade por tudo e por todos que vai até o ponto da substituição. Uma sociedade com estruturas e uma organização política humana deverá ter a marca da responsabilidade infinita do eu pelo outro. A liberdade é uma vocação à responsabilidade. Sou chamado pelo Bem a sair de mim em direção do Outro. É a subjetividade comandada pelo Bem.

A promoção do homem como passagem de ser natural a ser humano passa pela responsabilidade para com o outro, nisto está sua moralidade. Porém, essa responsabilidade não é objeto de escolha pessoal; é investidura anterior à escolha, o outro investe a liberdade, conferindo-lhe sentido. A liberdade torna-se moral na relação de alteridade. Deve ficar bem claro que isso só é válido na primeira pessoa, como eu. A investidura da responsabilidade não se produz como assunto consciente intencional; é

¹¹⁹ BAUMAN, 1998, p. 68.

produzida na passividade em que o eu arrima às bordas do ser, pela resposta ao chamado do Infinito, resposta com a qual se ergue como ente para o outro, como ser para. A investidura, portanto, não deriva de uma hermenêutica, nem de um código de ética ou de uma moral institucional (Estado, Lei, Contrato). O Infinito só pode ser o Bem e do Bem não pode vir senão o bem. A passagem do Infinito deixa um vestígio que a responsabilidade significa, inaugurando o reino da Bondade, a possibilidade da paz e da fraternidade¹²⁰

Conforme a passagem supracitada, nota-se que a bondade é uma resposta, portanto, deriva de uma atitude perante a vida, uma ação e não simplesmente de idéias ou discursos vazios. É exercitando plenamente a nossa responsabilidade, que chegaremos à construção do reino da bondade, onde prevalece a justiça na relação. A liberdade é investida de responsabilidade.

3.2 Minha Responsabilidade Perante o Outro

Olhando sob essa ótica, descrita no sub-capítulo anterior, poderia se pensar o quanto o eu é limitado pelo Outro. Porém, Levinas ensina prontamente que o Outro não limita a liberdade do Mesmo, antes a justifica. Diz ele: *"Mas o outro, absolutamente Outro - Outrem - não limita a liberdade do Mesmo. Chamando-a à responsabilidade, implanta-a e justifica-a"*.¹²¹

A minha liberdade só acontece a partir do Outro. A exterioridade absoluta do Outro não se oferece a um saber objetivante. O Rosto é o que não pode ser desvelado. A verdadeira relação com o Rosto passa pelo acolhimento. O acesso ao Rosto não é teórico, mas ético – responsabilidade que torna a liberdade justa. No acolhimento do Outro a minha liberdade é posta em questão.

¹²⁰ PIVATTO, 1999, p. 362-363.

¹²¹ TI p. 181.

Quando o outro me olha, me convoca, e isso supõe já estar à disposição independente de qualquer hermenêutica do olhar. Nesta situação não preciso perguntar pela minha liberdade, pois ela fundamenta-se na verdade e a verdade está no outro. Quando me encara, não posso desampará-lo. Devo corresponder à confiança que ele depositou em mim. Devo dizer algo e, dizendo algo, já estou respondendo e correspondendo ao apelo que o outro me faz, e exercendo o meu papel. Ainda nos diz Susin: "A palavra gera e comanda a verdade que gera a razão e a liberdade. É a verdade que liberta e não a liberdade que verifica. A verdade, porém, provém da revelação do outro e da relação face-a-face".¹²²

Percebe-se, assim, que é a partir do outro que adquiro a verdade e a liberdade. É pela palavra do Outro que me vem a verdade e, com esta, me liberto. Há, portanto a revelação do outro que se relaciona comigo. Afirma Levinas:

Não é, pois, a liberdade que explica a transcendência de Outrem, a transcendência de Outrem explica a liberdade; transcendência de Outrem em relação a mim, que, infinita como é, não tem a mesma significação que a minha transcendência em relação a ele.¹²³

Por isso, a partir do chamamento do outro, não me resta outra opção. Sou necessariamente obrigado a estender a mão, a ampará-lo na sua dificuldade. Não posso jamais perguntar à minha liberdade, se posso ou não fazê-lo. Neste caso, nessa particular e significativa situação, estou diante de uma questão em que somente tenho uma alternativa: responder a seu apelo como, eis-me aqui. Não tenho argumentos para não fazê-lo, pois, mesmo que não seja um necessitado ele sempre me convoca. E somente eu sou responsável por ele. Não tenho como pedir substituição; sou insubstituível nesta obra salvífica. Cristo também pediu ao Pai que se afastasse dele o cálice, contudo entregou sua vida nas mãos da vontade do Pai. Como salvador devo fazer o que o Rosto em mim imprime. Se, para isso, devo entregar a minha vida pelo outro, como Cristo o fez por nós, é eu agora que devo

¹²² SUSIN, 1984, p. 289.

¹²³ TI p. 204.

fazê-lo pelo outro. Não posso transferir a tarefa para um Outro, para um terceiro. Se assim o faço, exerço correta e dignamente a minha tarefa de eleito, de único responsável. A responsabilidade é, assim, para Levinas, a primeira coisa, o que caracteriza o sujeito como sendo um-para-o-outro.

A responsabilidade não nasce de um compromisso, mas é sempre uma resposta, onde a responsabilidade vem antes da liberdade. Será sempre uma resposta fiel a um fiel convite, colocando minha responsabilidade a serviço do irmão. Sendo assim, a responsabilidade não é posta como compromisso, mas como uma alegre e espontânea resposta ao chamamento. Se fosse compromisso, resultaria de uma opção minha entre escolher o sim ou o não. Tratando-se de Rosto, isso não se sucede dessa forma. Trata-se de uma resposta espontânea que nasce da responsabilidade que tenho pelo Outro.

3.3 A Responsabilidade do Primogênito.

Desde que fui escolhido como primogênito na obra messiânica¹²⁴, na obra da salvação em prol do meu irmão que sofre, desde aí sou para sempre responsável por ele, pois ele me seduziu. Não tenho como fugir desta tarefa, que só a mim é confiada. Pelo frente a frente, pelo contato que tivemos, eu e ele. Desde esse momento eu me tornei o maior responsável pela sua vida. Pois quanto mais o eu assumir as responsabilidades, tanto maior será a missão.¹²⁵ Se sou responsável, como dizer não? Como negá-lo? Pois: "A palavra do outro é, para mim, revelação e mandamento, e o outro como palavra-mandamento é a imagem

¹²⁴ Referimo-nos aqui sobre *O Homem Messiânico*, em Susin.

¹²⁵ Cf. PIVATTO, 1992, p. 345.

mesma de Deus anunciando-se a mim. A minha palavra será invocação e resposta, ou seja, responsabilidade."¹²⁶

Levinas usa o termo "primogênito". No Antigo Testamento, o primogênito ocupa a sucessão depois da morte do pai.¹²⁷ Portanto a sua responsabilidade (como primogênito), o seu comprometimento é bem maior. Para confirmar isso, são exigidas do primogênito atitudes responsáveis, exemplos de bondade, de caridade, enfim, de irmão para seus irmãos. Embora Levinas não faça referência direta a Ele, Cristo foi o mais exemplar primogênito. Ele nos deu exemplos de caridade, de serviço, de simplicidade, de total obediência ao Pai. A bondade do primogênito deverá, assim, ser a qualidade primordial. Afirma Susin:

É este o modo de eleição pelo bem: para ser irmão do meu irmão, que me constitui único e primogênito. A primogenitura, na explicação de Levinas, reúne dois elementos: eleito como primeiro. Isso não significa vindo ao mundo cronologicamente como primeiro, mas ser posto como primeiro – eleito nas relações de bênção, de nomeação e de designação – e por isso precisamente eleito como primeiro na responsabilidade: responsável pelos irmãos e provedor dos bens necessários aos irmãos.¹²⁸

Porém, muitas vezes, é feita dessa tarefa um orgulho pessoal, um mérito somente seu. Pensa e diz-se que somente o eu sabe fazer de tal forma. Se fosse o outro não faria algo parecido. Levinas ensina-nos, como também o Evangelho, que se deve agir justamente ao contrário. Fazer desse serviço um orgulho, mas no sentido discreto, silencioso. Orgulho de ter sido o eleito, o escolhido, o primogênito e, assim poder, através dessa graça, se santificar. A isso confere Susin:

A eleição à primogenitura não exalta ao orgulho mas à responsabilidade no modo de inquietude, de vigilância, fadiga e sacrifício por todos e por tudo. Sua excelência está precisamente nesta sujeição única e

¹²⁶ SUSIN, 1984, p. 269.

¹²⁷ Lembramos que Levinas estudou principalmente o Antigo Testamento.

¹²⁸ SUSIN, 1984, p. 362.

insubstituível a todos, responsabilidade a qual o primogênito é unigênito.¹²⁹

Neste caminhar com responsabilidade, Levinas faz uma comparação muito interessante. Ela consiste, pois, na responsabilidade que o homem tem sobre as outras criaturas. O homem propriamente foi o último ser a ser criado¹³⁰, mas graças a uma característica que lhe é própria - a racionalidade - é o primeiro a ser responsabilizado pelos atos cometidos. E Levinas vai além: é responsável por seus, e pelos atos dos outros sobre os quais é como que, instintivamente, responsabilizado. Somente assim o eu é considerado o primogênito, o qual, de fato, sempre já o é. O eu, não sendo responsável, condena-se a si mesmo, pois não se vive sozinho. Assim, "... a exigência infinita em relação a si - precisamente porque põe em questão a liberdade - coloca-me e mantém-se numa situação em que não estou sozinho, em que sou julgado."¹³¹ Conforme Susin:

O homem é o último a ser criado num mundo que estava aí antes dele, que não começou na sua liberdade e nos seus projetos. No entanto, o homem é o primeiro a receber o castigo, porque é o primeiro responsável por este mundo, refém de toda outra criatura, sofredor suportar a tudo.¹³²

Sou, portanto, criatura que precisa conviver com os outros e, para os outros. Não tenho a liberdade de escolher não conviver com o outro. Sou o primeiro responsável pelo outro. Nisto consiste a minha liberdade, a minha realização, o sentido do meu viver.

¹²⁹ Ibidem, p. 362.

¹³⁰ Mais uma vez lembremos aqui, a grande influência que das sagradas escrituras, sobre a vida de nosso autor.

¹³¹ TI p. 284.

¹³² SUSIN, 1984, p. 365.

3.4 Responsabilidade Ilimitada

Esta responsabilidade para com o outro é sem limites. Jamais se chegará num ponto final. Eu sou tão responsável que carrego o outro comigo como se eu fosse um refém. Pago por atos cruéis que não conheci, nem cometi. Eu não sou para mim; eu sou para o outro.¹³³

Mas, diante disso, qual o papel que o outro tem? Até que ponto ele é responsável por si mesmo? Ou não é? Se o outro souber disso, não irá ele se acomodar e esperar para que eu faça por ele? Levinas é categórico e responde:

O rosto em que Outrem se volta para mim não se incorpora na representação do rosto. Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto. Menos, porque o rosto me chama às minhas obrigações e me julga. O ser que nele se apresenta vem de uma dimensão de altura, dimensão da transcendência, onde pode apresentar-se como estrangeiro, sem se opor a mim, como obstáculo ou inimigo. Mais, porque a minha posição de eu consiste em poder responder à miséria essencial de Outrem, em encontrar recursos. Outrem que me domina na sua transcendência é também o estrangeiro, a viúva e o órfão, em relação aos quais tenho obrigações.¹³⁴

Percebe-se, assim, que minha responsabilidade não tem limites. Sou responsável, agora e sempre e, em todo lugar, pelo outro. Ser para o Outro, não poderia ser um caminho para a construção de um verdadeiro sentido da vida?

Contudo, Levinas ainda fala de um terceiro. É ele também responsável? Até que ponto vai sua responsabilidade? Qual é o papel dele?

¹³³ Cf. EI p. 88-89.

¹³⁴ TI p. 339.

3.5 A Responsabilidade do Terceiro

A responsabilidade pelo outro, de certa forma divido com um terceiro. A ética levinasiana exige muito do meu eu; por outro lado não deixa o Rosto, não deixa o Outro vagando e, ainda, não deixa um terceiro sem responsabilidade; também ele tem certo comprometimento para consigo mesmo. Quando eu, o outro e o terceiro caminharmos juntos, trilharemos mais facilmente o caminho ético proposto por Levinas.

Pois bem, até aqui, muito pouco se falou do terceiro que também tem uma tarefa de suma importância na ética de Levinas. Da mesma forma que eu sou responsável por eles, eles o são por mim. Só que eu não tenho como fazer os outros assumirem essa responsabilidade. No absolutamente outro (Rosto), o outro se apresenta a mim e também me diz, mesmo sem falar nada, qual é a tarefa que eu devo exercer. A partir daí não tenho como escapar-me dessa responsabilidade. No caso deles, mesmo que o processo seja igual, não tenho como obrigá-los a tal aventura.

Para esclarecer essa complexidade, veja-se mais uma vez a contribuição de Susin:

Com a entrada do terceiro, como a multiplicidade e com a necessidade de medidas de justiça entre os que têm iguais direitos, há uma última recuperação, que corre o maior risco de traições: a recuperação do eu. É que sou com o outro para o terceiro, sou com o terceiro para o outro, etc. e mesmo sem saber quanto ou como, estou também sob a responsabilidade do outro e do terceiro. Confio-me à responsabilidade de outro, enquanto tomo medidas para cumprir minha responsabilidade por todos. Eu e o outro nos tornamos responsáveis iguais entre nós e responsáveis iguais aos outros, graças precisamente ao terceiro. Somos 'próximos iguais' para a multiplicidade.¹³⁵

¹³⁵ SUSIN, 1984, p. 431.

Este absolutamente Outro jamais nega o Mesmo,¹³⁶ jamais o violenta. Fica à mesma altura, ao mesmo nível. É a não violência por excelência. Assim sendo, ao invés de ferir a minha liberdade, como muitos poderiam pensar, chama-a à responsabilidade, implanta-a, dá-lhe seu devido sentido.¹³⁷ Este rosto que nem sempre compreendo – e é por isso também chamado de Infinito – vem ao meu encontro. Por vezes é para ser ajudado; outras tantas vezes se dobra para ajudar. Isto é responsabilidade, isto é ética.

3.6 Caminho Ético

Nesta responsabilidade mútua, brilha uma qualidade que é essencialmente importante nesta tarefa: *a bondade*. Essa bondade é mais dever do que qualidade. É um dever que cada vez mais se qualifica, cada vez mais se aperfeiçoa, graças à responsabilidade que o Mesmo carrega em relação ao Outro. Onde: "*A ética, para além da visão e da certeza, desenha a estrutura da exterioridade*".¹³⁸ Não é como parte da Filosofia, mas como Filosofia Primeira, filosofia primordial, filosofia da essência.¹³⁹

O objeto dessa filosofia primeira, dessa eticidade sem desvios, ou seja, o outro exige de mim a máxima atenção e compreensão e responsabilidade. Afirma Levinas:

Positivamente diremos que, desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter que assumir responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade incumbe-me. É uma responsabilidade

¹³⁶ TI p.181.

¹³⁷ TI p.181.

¹³⁸ TI 284.

¹³⁹ Cf. TI p. 284.

que vai além do que faço. Habitualmente somos responsáveis por aquilo que pessoalmente fazemos. Digo, em *Autrement qu' être*, que a responsabilidade é inicialmente um por Outrem. Isto quer dizer que sou responsável pela sua própria responsabilidade¹⁴⁰

Isto é ser eticamente responsável. Os direitos naturais que possuo, mesmo que justificados ou estabelecidos pela sociedade, se desfazem ante às urgências de que o outro sente falta. Para ele, o direito de viver se torna ilegítimo diante da fome do outro. Se há dois direitos naturais, estes são os direitos do outro, antes mesmo que eu os conheça. Eles vêm antes da minha liberdade, de minha benevolência. Qualquer direito meu é suprimido com a presença de um rosto necessitado. Isto é, ser ético é ser co-responsável. E mais: esta responsabilidade cresce na medida em que se realiza. O rosto de Outrem me ordena, não tanto pelas palavras que diz, mas por sua significação. Outrem já é uma ordem, é significação, é ética.

Em Totalidade e Infinito, Levinas dá a entender que a liberdade é segunda.¹⁴¹ Isto é, a relação entre liberdade e responsabilidade, requer primeiro a responsabilidade pelo outro, para, a partir daí, o eu tornar-se livre.¹⁴² Isto se dá, conforme Levinas, pela apologia em que a linguagem entre o Mesmo e o Outro, consiste já no apelo do outro para o Mesmo.

3.7 A Proposta Ética de Levinas

¹⁴⁰Cf. LEVINAS, *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence* 1974, p. 88.

¹⁴¹Cf. TI p. 283-284. Sobre isso se tem o comentário de PIVATTO. Diz ele: "Não é a responsabilidade que é medida pela consciência e liberdade, mas vice-versa: é a responsabilidade que abre a consciência e dá sentido à liberdade". (Veritas, 1992, p. 353).

¹⁴² TI p. 229.

Para entender-se a novidade da proposta ética de Levinas, precisa-se situar, ou contextualizar, em primeiro lugar, a ética na história da filosofia. Levinas não condena o Eu. Ele pensa que há em todo ser humano um fundo de bondade.¹⁴³ Esta bondade precisa ser, constantemente, chamada a agir em prol do outro. Se isto não ocorrer, esta força pode ser submergida, o que levará ao egoísmo humano.

Percebe-se assim que Levinas sente a dificuldade que há nas relações humanas. Problemas entre o Eu e o Outro. Pode-se dizer, filosoficamente, que este é o problema da intersubjetividade, ou seja, da possibilidade de relação de dois ou mais sujeitos, sem objetivação de nenhum destes. Pergunta-se: estará este problema no Eu ou no Outro? Ou ainda em ambos?

Levinas pensa nos dois pólos: o pólo do Eu e o pólo do Outro. É o pólo do eu de um lado e o pólo do outro de outro. Esta distinção vinha acontecendo assim desde os clássicos. Depois com Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger e outros. Em Husserl, Levinas questiona a preocupação quanto à verdade teórica, entendendo que isto não resolveria os conflitos. Em Heidegger, que não basta querer uma responsabilidade autêntica. Isto, segundo Levinas, fica apenas no campo teórico¹⁴⁴. E, sabe-se que a preocupação do nosso autor consiste no agir humano, isto é, a prática, sem, contudo, descuidar da teoria. Para Levinas, verificar apenas a teoria, sempre gerou conflito e isto é motivo para ser analisado e pensado. Levinas diz que tudo isso acontece, tudo existe, no entanto essa relação Eu-Outro não é ética. Ela sempre foi tratada como conceito, nunca tendo o outro como alteridade. É neste ponto que Levinas investe o seu pensar filosófico.

Levinas faz a crítica à filosofia ocidental, sempre a partir do Eu como fonte de poder, como fonte da verdade, como princípio da liberdade. Princípios que levaram Nietzsche a anunciar a morte de deus.

Esse Eu ocupa o lugar do *deus* morto. Levinas pensa que Nietzsche tem muita razão em dizer que Deus morreu. Mas, Levinas logo acrescenta

¹⁴³ TI p. 285.

¹⁴⁴ PIVATTO, 1992, p. 353.

que, sem dúvida este certo deus morreu e não podia não morrer, pois era um *deus à guisa do Eu*, na medida da sua espontaneidade e racionalidade. Mas não morreu o Deus verdadeiro.¹⁴⁵

Mas então, a questão é: qual foi o deus que morreu? Certamente não foi o verdadeiro Deus. Foi o deus que o Eu plantou, o deus que o Eu manipula, o deus da minha comodidade, dos meus interesses, da minha razão, enfim, o Eu deus.

Já vimos também que Levinas se inspirou no Antigo Testamento, sobretudo nos profetas, especialmente quanto à questão da justiça. O "tu não matarás", quinto mandamento da lei mosaica, é tomada por Levinas para resguardar a alteridade, sobretudo dos mais necessitados: o pobre, a viúva, o órfão, o estrangeiro. A partir disso, Levinas reformula a ética, que articula a relação Eu-Outro, como filosofia primeira. Começa-se, então a preocupação pelo outro, a ver o outro como Rosto, como Alteridade.

Para Levinas, a ética surge quando o Eu começa a entrar em crise diante de um Outro que contesta, que se opõe, que critica o Eu. Diante dessa situação crise é a vida, no sentido da mudança.¹⁴⁶

Toma-se essa última opção, ou seja, a da ética, citada acima, como a única proposta possível na ética levinasiana. Nesse sentido, Pivatto diz que, "ou o ser humano é moral ou não é humano".¹⁴⁷

O "tu não matarás" salva e respeita o Outro. O outro começa a ser acolhido, ajudado. Aqui é o Eu todo que começa a entrar em crise. É uma crise positiva, salvadora. Esta crise conduz a um agir ético. É o Eu que abre as mãos, vai ao encontro do Outro, abre as portas de sua casa (consciência), para acolher o estrangeiro, o órfão, enfim, o Rosto. O Eu sai da indiferença, descobre o outro como Rosto. Este é o agir ético, segundo Levinas.

O Outro, assim como o Eu, surge a partir de si mesmo. Por isso, não há mais ligação entre o Eu e o Outro. Levinas usa o termo "separação"¹⁴⁸ para anular

¹⁴⁵ PIVATTO, 1995, p. 53.

¹⁴⁶ Cf. PELIZZOLI, 2008, p.282.

¹⁴⁷ PIVATTO, 1999, p. 367.

qualquer tipo de dependência do Outro para com o Eu. Contudo, Levinas fala da relação, onde o Eu é finito e o Outro é infinito¹⁴⁹. O Eu está em relação com o Outro, com o Outro que é infinito¹⁵⁰. Da mesma forma como quis Descartes quando afirmou que há no Eu imperfeito a idéia de perfeição, pois esta é dada ao Eu pelo ser que é Perfeito (Deus). Entende-se aqui que é possível o finito conter a idéia do infinito. O finito e o infinito, o imperfeito e o Perfeito são independentes, mas relacionais. É importante ainda lembrar que o Eu não é colocado como submisso - como aparece em Descartes, mas como responsável pelo Outro. Nesse sentido, para Levinas, a liberdade do Eu será compreendida a partir do serviço, da responsabilidade para com o Outro.¹⁵¹

O outro é visto pela sua transcendência. Esta é a novidade ética em Levinas: "A novidade da relação ética como transcender-se vai exigir do Eu não apenas intenções ou sentimentos de bondade e para com o Outro, ou sentimentos de compaixão, ou afirmações de respeito pelos seus direitos, pela sua liberdade, etc. O transcender-se será ético à medida que o Eu investir todo o seu ser-existir em favor do Outro, pela sobrevivência, amparo e salvaguarda do Outro."¹⁵²

Neste sentido percebe-se que a ética é uma transcendência do Eu.¹⁵³ Transcendência não como movimento de pensamento, de vontade, de aceitação ou como dever religioso, mas onde todo o Eu se coloca a serviço como responsável pelo Outro. Como consequência disso resulta ao eu o direito e a liberdade.

Na medida em que Levinas vai avançando no seu pensamento, vai amadurecendo sua proposta ética. Tomando a responsabilidade como transcendência do Eu, ele vai dizer que o Eu vai constituir-se como uma unicidade responsável para com o Outro. Isto significa que: "A identidade profunda do Eu é

¹⁴⁸ Cf. TI p. 54. Levinas diz que essa separação se apresenta como Revelação.

¹⁴⁹ TI p. 272.

¹⁵⁰ TI p. 119 ss.

¹⁵¹ TI p.190.

¹⁵² TI p. 59.

¹⁵³ TI p. 118.

habitada pela alteridade, é tecida pela alteridade. O mais profundo da identidade do Eu é o Outro".¹⁵⁴

Levinas fala em "um-para-o-Outro", ou "um-pelo-Outro". Como se acontecesse uma transubstanciação que expressasse essa passagem. Ou a transcendência que o Eu dá na direção do absolutamente Outro. Não é uma passagem física, mas espiritual. Passagem do egoísmo para o altruísmo¹⁵⁵ que se dá no ser humano responsável pela humanidade. Isto ocorre devido à invocação que o outro faz ao eu, no frente a frente. A esse pedido o Eu responde "eis-me aqui" ao Outro. Isso significa que o Eu é o responsável por tudo aquilo que o Outro faz. E que essa tarefa do Eu não pode ser transferida a outro. O eu é, neste caso, o primogênito da salvação.

Levinas apresenta a sua proposta ética, aproveitando algumas inspirações da filosofia ocidental; introduz na relação Eu-Outro, aspectos da lei mosaica. Procura pensar o Outro a partir do outro; diferente da tradição ocidental que pensava o outro a partir do eu, como citamos acima.

Em meio a tudo isso, ainda pergunta-se, qual é o papel da ética? Qual é a função da filosofia? E é sobre essa temática que nos dedicaremos nas páginas que seguem.

3.8 Filosofia e Ética

Baseados em nossas discussões anteriores vê-se que a contemporaneidade está forjando o surgimento de uma nova humanidade, ou seja, a partir de tantas transformações e inovações a humanidade está sendo convocada

¹⁵⁴ TI p. 60.

¹⁵⁵ Cf. TI na II seção.

a se re-inventar e re-significar. Isso significa que cabe à filosofia também assumir seu papel que é fundamental nessas transformações, pois se admitimos que as relações, e a forma de encarar realidade e a vida estão mudando, automaticamente, isso influenciará a filosofia. Na verdade a filosofia como um todo está sendo re-dimensionada naquilo que possui de mais precioso: o método, ou métodos, com que intenciona chegar à realidade propriamente dita; e esse redimensionamento passa necessariamente pelo redimensionamento do humano.¹⁵⁶

A ética deve priorizar o ser-para-o-outro, antes da liberdade e da consciência, onde o Eu perde sua autonomia. Para Levinas, o Eu deve ser visto na sua heteronomia¹⁵⁷. Dito de outra maneira, no encontro com o outro é que a ética encontra um espaço privilegiado de realização. Esse encontro pressupõe uma responsabilidade que vem de um passado imemoriável, anterior ao surgimento do eu, pois o outro está aí desde sempre.

Ao filósofo, segundo Pelizzoli, cabe a função de pensar: "Não só os novos paradigmas filosóficos da Ética (...) mas também as formas de objetividade e efetivação desta Ética em nosso contexto social¹⁵⁸. "A filosofia é mais que filosofia, é 'a sabedoria do amor'. Na verdade, Levinas quer ir mais além de Levinas".¹⁵⁹

Neste caso, cabe também ao eu a responsabilidade de ir além do eu mesmo. Nesse ir além, o eu deve amar o próximo, se colocar a serviço do outro, viver para que o outro seja feliz. O sentido ético da proposta de Levinas consiste então, no transcender-se na direção do Outro. Transcender-se que significa um movimento sem retorno do eu finito na direção do Outro infinito.

A liberdade não pode ser pensada como primeira e sim como posterior à responsabilidade, como já vimos anteriormente; ela é segunda. O eu é eleito à responsabilidade do outro como alteridade. Isto requer uma postura radical, ética.

¹⁵⁶ Cf. SOUSA, 2000, p. 71.

¹⁵⁷ Cf. WAGNER, 1996, p. 219.

¹⁵⁸ PELIZZOLI, 2002, p. 47.

¹⁵⁹ PIVATTO, 1999, p. 432.

O eu não pode, neste sentido, ser tido como ativo, pois aí ele poderia optar em servir ou não o Outro. O eu não tem essa liberdade original, tem antes a responsabilidade original: fonte de todo agir e *sentido* humano, ou seja, o sentido do humano no sujeito que se constitui como responsabilidade pelo outro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A motivação desta dissertação foi uma grande inquietação: a crise de sentido do humano. Frente a essa inquietação buscou-se apoio na Filosofia para refletir sobre possíveis soluções de superação dessa crise. No arsenal teórico da filosofia levinasiana encontramos algumas respostas, explicações, mas acima de tudo, surgiram outros questionamentos, os quais não cabem destacar neste momento, talvez num futuro trabalho de doutorado.

Num breve vôo panorâmico sobre a modernidade, vimos muitas mudanças e transformações que esta trouxe, a começar com a ruptura da visão cristão-metafísica; a emancipação do sujeito como centro do conhecimento dos objetos; a racionalidade assumindo quase que na íntegra o papel da religião; e o “Iluminismo” decretando a liberdade ontológica como premissa fundamental à existência humana. Enfim, vendeu-se a idéia de que o homem tudo poderia, mas com o advento da pós-modernidade descobriu-se que há uma grande ilusão. É difícil conjugar o “sonho do tudo pode”, do “ideal” à “realidade.” Na verdade o homem “consciente” se dá conta que “poder”, não significa necessariamente “poder fazer”. Há nesse sentido, uma espécie de fracasso da racionalidade. E é aqui que entra a ética como normativa para frear esse tipo de relação, onde a vida possa ser respeitada em suas últimas conseqüências.

Em meio a essa crise, nota-se que o ser humano busca um refúgio, uma saída para aliviar tanto sofrimento e preencher um vazio existencial. Surgem assim, algumas psicopatologias do momento, como depressão, ansiedade, uso excessivo de tóxicos e outras síndromes das mais diversas. Porém, se pousarmos um olhar mais detalhado sobre o que essas patologias apontam em última análise, constata-se uma profunda incapacidade do ser humano de se colocar diante de si mesmo e diante do Outro. São doenças derivadas da falta de ética nas relações. Ou que no mínimo sua cura e/ou alívio passa pelas relações que o humano estabelece, uma vez que o ser humano caracteriza-se pelas suas relações.

O que se torna evidente é que as relações humanas estão em crise, e conseqüentemente o mundo está em crise, mas a boa notícia é que há uma maneira muito mais humana das pessoas se relacionarem entre si, que não somente aquela do “eu imperialista” que visa dominar as coisas, o meio e as pessoas em função de si e seus interesses egoístas. O termo mais humano quer significar, aqui, maior respeito à interioridade e à singularidade do Outro. Em uma palavra, uma acolhida à alteridade de Outrem, a seu Rosto que se revela por pura bondade. A proposta da ética levinasiana demonstrou-se como a firme base sobre a qual, tais tipos de relações, podem se fundamentar e acontecer.

Existe, de fato, no mundo atual, a necessidade de uma ética com as características aqui apresentadas. Parece algo bastante tranquilo aceitar a idéia de que, se houvesse um maior diálogo nas relações interpessoais, inter-religiosas, diplomáticas, políticas, econômicas, sociais, entre outras, não haveria tantas guerras, injustiças, e “desumanidades”. Por vezes, tem-se a impressão de que as pessoas falam, mas não se escutam; conversam, mas não se entendem.

Levinas sugere que toda relação – sempre entre as pessoas –, deve levar em conta o Outro. Para isso, cada um deve sair de si e ir ao encontro do Outro. Exige um transcender-se, onde o Eu não deve ter privilégios. O Eu deve ser responsável pelo Outro. Por tudo aquilo que o Outro faz. Nisso consiste a liberdade do eu: ser para o Outro. E disso resulta, segundo Levinas, o *sentido* para o eu, pois, é pelo Outro, como Rosto, como invocação, que o eu se liberta. Libertação, que consiste em ser responsável pelo Outro. Dizer que Outrem tem um Rosto significa dizer que é infinito e, portanto, não cabe num conceito que o Mesmo possa abstrair e/ou formular. O Rosto só se pode revelar e jamais permanece estático. A rigor, significa afirmar que o Mesmo jamais pode ir a Outrem com um preconceito. A própria discriminação social e/ou racial perde, aqui, seu sentido de existir. Outrem é sempre um mistério e um mestre com quem sempre posso aprender.

Percebemos, assim, que Levinas faz uma reviravolta ética no sujeito. Na tradição ocidental, o eu tinha toda a primazia. Tudo se pensava e se conhecia a partir do Eu. Levinas aponta o Outro como Infinito, do qual o Eu se conhece e se realiza.

O nascimento biológico do ser humano e o nascimento do humano não são simultâneos. O primeiro é um evento dramático, observável e bem circunscrito, onde se tem necessidades básicas e fisiológicas para suprir. É um viver frutivo um “viver de”; outra etapa do nascimento do humano é um processo intrapsíquico que se desenvolve lentamente, onde um Eu/individualidade é posta diante de um outro/alteridade e a partir deste encontro surge a necessidade de uma resposta. Mas não basta qualquer resposta. Exige-se uma resposta ética, da qual deriva a responsabilidade e a liberdade. A acolhida dessa alteridade é capaz de provocar um compromisso ético com a humanidade. É urgente construir uma nova “casa” uma nova “morada”, ou seja, uma nova forma das pessoas se relacionarem com os humanos e com o planeta. O ser humano é um ser infinito, portador de um potencial criativo e transformador inigualável, capaz de criar, recriar e re/significar continuamente. Em sua natureza mais íntima é feito para se relacionar. O Eu jamais saberá que é sem a presença de um Tu. Descobre-se como único porque há um Outro. A alteridade é essencial na formação da subjetividade que em última instância, é sempre intersubjetiva, por isso é essencial para a própria individualidade.

Consideramos ousada essa proposta. Porém, pensamos ser esta, o outro extremo de uma possível relação. Sabemos que o problema do Ocidente reflete na estrutura capitalista. Nesta, o homem é movido e medido pelo seu potencial de consumo e pelos bens que possui. Ele se torna sujeito, na medida em que está inserido no Mercado como explorado ou explorador.

Em meio a essa análise parece surgir um problema complexo e exigente: como viabilizar a efetivação desta proposta ética a fim de que ela toque, realmente, a base da sociedade? O que se percebe nas relações é que o Outro assusta, ameaça e por conseqüência, essas relações estão cada vez mais superficiais carecendo de encontro e responsabilidade. É possível aplicar tal proposta – ser – para – o – outro numa realidade onde o que vale é o “Ter”, ou “parecer¹⁶⁰” ter? Ter, quanto mais, melhor. Nem que, para isso, precisa-se negar ou até suplantar o

¹⁶⁰ Muitos estudiosos afirmam que vive-se atualmente numa espécie de ditadura da imagem, onde se prioriza o parecer (aparecer), estética em detrimento ao ter. Porém não será possível discorrer mais sobre esse assunto neste momento.

outro. Não será essa proposta de Levinas um tanto romântica para a dura realidade? Não será um ideal irrealizável? E a quem caberá a tarefa de viabilizar tal proposta, senão ao filósofo ao pensador, ao educador?

O que sabemos é que uma ética que questione as atuais estruturas de funcionamento da sociedade, e da política, não se torna nada atraente aos meios de comunicação, à mídia e principalmente aos que atualmente são beneficiados pela situação e que mais poderiam ajudar numa melhor conscientização e preservação da vida e do próprio planeta. Então, em termos levinasianos, deve-se assumir uma atitude proativa e de responsabilidade perante si mesmo, perante o Outro, perante a natureza, e até perante o maior dos mistérios: o transcendente. Uma atitude de abertura e acolhida pautada na bondade e amor, certamente são propulsoras da ética e da construção do sentido do humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A- De Levinas

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Trad.: João Gama, Lisboa, Edições. 70, 1982.

_____. *Humanismo Do Outro Homem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. *Totalidade e Infinito*. Trad.: José Pinto Ribeiro, Portugal, Edições 70, 1980.

_____. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

_____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La haye: Martinus Nijhoff, 1974.

B- De Apoio

BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar Da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

CHALIER, Catherine. *Levinas – A Utopia do Humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. 6.ed. ,SP: Ed. Ática, 1995.

COLOMBO, Olívio Plínio. *Pistas para Filosofar (II) Questões de Ética*. 2. ed., Porto Alegre: Evangraf, 1994.

DESCARTES, René. *Discurso do Método: as paixões da alma*. Coleção os pensadores. São Paulo. Editora Nova Cultura, 2004.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FRANKL, Viktor E. *Psicoterapia e Sentido da Vida*. São Paulo. Quadrante, 1989.

_____. *Um sentido para a Vida: Psicoterapia e Humanismo*. 13ª Ed. Aparecida-SP. Idéias & Letras, 2005.

_____. *Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

FROMM, Erich. *Ter ou ser*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

HEIDEGGER, Martin. *A História da Filosofia*. São Paulo, Nova Cultura, 2005. Os Pensadores.

HARVEY, D. *Condição Pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2004.

HUSSERL, Edmund. *A Crise da Humanidade Européia*. Introd. e trad. Urbano Zilles – 3 ed. Porto Alegre, Edipucrs, 2008.

LORENZ Konrad. *A Demolição do homem: Crítica à falsa religião do progresso*. São Paulo. Editora brasiliense, 1986.

MELO Nélio Vieira de. *A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MACEDO, M. M. K. *Uma leitura psicanalítica sobre o sofrimento na pós-modernidade*. In: P. A. Guareschi, A. Pizzinatto, L. L. Krüger, M. M. K. Macedo (Orgs.). *Psicologia em questão: reflexões sobre a contemporaneidade*, (pp. 163-175). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs Porto Alegre, 1994.

_____. *Levinas: A Reconstrução da Subjetividade*. Porto Alegre: Edipucrs Porto Alegre, 2002.

PETER Ricardo, *Viktor Frankl: A Antropologia como Terapia*. São Paulo. Paulus, 1999.

PIVATTO, Pergentino Stefano. *A Nova Proposta Ética de E. Levinas*. Viamão: Cadernos da FAFIMC, nº 13, 1995.

_____. *Ética de Levinas e o Sentido do Humano - Crítica à Ética Ocidental e seus Pressupostos*. Porto Alegre: Veritas, nº 147, 1992.

_____. *Ser moral ou não ser humano*. Porto Alegre, Veritas, V.44, n. 2, junho, 1999.

POIRIÉ François. *Emmanuel Levinas: Ensaaios e Entrevistas*. São Paulo. Perspectiva, 2007.

SCOPINHO Sávio Carlos Desan. *Filosofia e Sociedade Pós-moderna: Crítica filosófica de G. Vattimo ao pensamento moderno*. Porto Alegre. Edipucrs, 20004.

SCHILLING, Voltaire. *O Conflito das Idéias*. Porto Alegre: Age Editora, 1999.

SIDEKUM, Antonio. *A Intersubjetividade em Martin Buber*. Porto Alegre: EST, 1979.

SOUZA, Ricardo Timm de. *As fontes do Humanismo Latino*. V2. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

_____. *Sentido e Alteridade – Dez Ensaaios Sobre o Pensamento de E. Levinas*. Porto Alegre. Edipucrs, 2000.

_____. *Sobre a Construção do Sentido: O pensar e o Agir Entre A Filosofia e a Vida*. São Paulo. Ed. Perspectiva, 2003.

_____. *O tempo e a Máquina do Tempo*. Porto Alegre. Edipucrs, 1998.

_____. *Razões Plurais: Itinerário da racionalidade ética no século XX* Porto Alegre. Edipucrs, 2004.

SOUZA Ricardo Timm de. E OLIVEIRA Nythamar Fernandes de. (Orgs.). *Fenomenologia Hoje II. Significado e Linguagem*. Porto Alegre. Edipucrs, 2002.

SUSIN, Luís Carlos. *O Homem Messiânico*. Uma Introdução ao Pensamento de Levinas. RJ: Ed. Vozes, 1984.

SUSIN, Luís Carlos, FABRI M. PIVATTO P, SOUSA R.T.: *Éticas Em Diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre. Edipucrs, 2003.

TEIXEIRA. E. B. A. *Fragilidade da Razão*. Porto Alegre. Edipucrs, 2005.

_____. *A aventura Pós-moderna e sua sombra*. São Paulo. Paulus 2005.

WAGNER, Luiz Pedro. *Ética com Responsabilidade em E. Levinas*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

VATTIMO Gianni. *O Fim da Modernidade: Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*. Lisboa, Ed. 70, 1980.