

RUDHRA GALLINA

Ontologia da alteridade

“Humanos, outramente humanos”

Sobre a ética de Emmanuel Lévinas

**Brasília – DF
2008**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

Ontologia da alteridade

“Humanos, outramente humanos”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção de grau de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Miroslav Milovic.

RUDHRA GALLINA

**Brasília – DF
2008**

“... só resta ao homem
(estará equipado?)
a difícilíssima dangerousíssima viagem
de si a si mesmo:
pôr o pé no chão
do seu coração
experimentar
colonizar
civilizar
humanizar
o homem
descobrir em suas próprias inexploradas entranhas
a perene, insuspeitada alegria
de con-viver.”

Carlos Drummond de Andrade
Em As Impurezas do Branco
José Olympio, 1973

*“... Não sou eu, sou o Outro
que em mim procurava seu destino.”*

Carlos Drummond de Andrade
Em A paixão medida
Record, 1993

RESUMO

Este trabalho pretende articular a compreensão do sentido metafísico que Lévinas dá à ética, reconhecendo sua herança de pensamento na ontologia heideggeriana, assim como sua aproximação da ética kantiana na tentativa de superar o que ele chama de “clima” heideggeriano. Acompanhamos a discussão sobre como a morte do outro é o ponto em que restituímos o caráter ético para o sentido, para além da finitude da “minha” morte como momento ontológico da existencialidade do “dasein”, na noção de infinito no rosto do outro. Ao final da reflexão, chegamos à consideração do nascimento da ética com a chegada do “terceiro”, onde a justiça rompe com a violência do amor de que brota. Nosso objetivo foi o de reconhecer o sentido humano fundado na alteridade como aquilo que possibilita a experiência e a contextualização humanas.

ABSTRACT

The aim of this paper is to articulate the understanding of the metaphysical sense that Levinas gives to ethics, by recognizing what he inherited from the thinking of Heideggerian ontology, as well as his move towards Kantian ethics in the attempt to overcome what he calls the Heideggerian “mood”. We have surveyed the discussion about how the death of the other is the point at which we give back the ethical character to meaning, beyond the finitude of “my” death as the ontological moment of the existentiality of “dasein”, in the notion of the infinite in the face of the other. At the end of this reflection, we arrive at the consideration of the birth of ethics with the arrival of a “third”, in which justice breaks with the violence of the love from which it stems. Our objective was to recognize human meaning as founded on alterity as that which make human experience and contextualization possible.

Sumário

INTRODUÇÃO:

Motivações para pensar a alteridade com Lévinas

I - A questão pelo sentido da “ <i>Ontologia da alteridade</i> ”	7
II - Contra a metafísica da identidade.....	15

PRIMEIRA PARTE:

Lévinas na tensão entre Kant e Heidegger

I - Investidas contra Heidegger: finitude versus infinitude.....	24
II - Apesar de tudo, a contribuição de Kant e Heidegger.....	27
III - Humanizar o homem.....	31

SEGUNDA PARTE:

Distância e proximidade

I - Ecos kantianos.....	34
II - Ecos heideggerianos.....	38
III - Aproximando-se de Kant contra Heidegger.....	42

TERCEIRA PARTE:

Amor, morte, rosto e infinito

I - Utopia e morte em Ernest Bloch.....	52
II – A morte no rosto, o infinito, o amor e o tempo.....	65
III – A chegada do “terceiro”: ética e justiça.....	82

BIBLIOGRAFIA.....	97
-------------------	----

INTRODUÇÃO

Motivações para pensar a alteridade com Lévinas

I - A questão pelo sentido da “Ontologia da alteridade”

1. Qual é o sentido de uma pesquisa acadêmica em filosofia hoje? Ou, recuando ainda mais: Há ainda algum sentido em realizar tal tipo de pesquisa? Num texto de introdução ao seu pensamento político, Hannah Arendt coloca um questionamento análogo referindo-se à falta de sentido da política nos tempos atuais. A filosofia, apesar de se consagrar como uma disciplina fundamental nos currículos acadêmicos, e por estar agora voltando aos currículos da educação básica, também precisaria ser questionada em seu sentido? Em que consiste esse tipo de questionamento? De onde provém tais suspeitas?

Arendt, em suas análises, aponta para o fato de que o “profissionalismo” esvazia o sentido da política, assim como, também poderíamos pensar, esvaziaria o da filosofia. Isso talvez esteja entre as coisas que a levaram a não querer ser interpretada como uma filósofa, mas como uma pensadora política. De toda maneira, quero colocar essa questão inicial, uma vez que está em jogo aqui um desejo de habilitação para certa “profissionalização” na pesquisa filosófica com a titulação de mestrado.

A crítica ao profissionalismo coincide com a crítica já levantada por Martin Heidegger contra o domínio do sentido da técnica, que tanto influenciou o pensamento político de Arendt, sua aluna em Marburg no ano de 1924. Levantar a questão a cerca do sentido faz parte de um modo de pensar que assumimos a partir dessa herança do pensamento heideggeriano, inaugurador de um novo fôlego filosófico ao colocar, no primeiro parágrafo de *Ser e Tempo*, publicado em 1927, a “*necessidade de uma repetição explícita da questão do ser*”. Se a questão do sentido está, antes de mais nada, necessariamente ligada ao conceito de “ser”, ou se, diferentemente, poderíamos

investigá-la a partir de um outro antecedente, de modo que o ser, mas também a morte e o tempo, pudessem ganhar uma orientação a partir de uma dinâmica mais própria do sentido, será o que pretendemos questionar aqui, avaliando até que ponto continuaríamos ligados às conquistas articuladas pela filosofia heideggeriana¹.

Em todo caso, Arendt não foi a única a buscar um sentido para pensar o social a partir do solo preparado pela filosofia existencial de Heidegger. Um outro aluno seu, matriculado no ano acadêmico de 1928-1929 da Universidade de Freiburg, que na época buscava aprofundar suas questões sobre a intuição na fenomenologia de Husserl, acabou ficando fortemente impressionado pela novidade da analítica existencial de *Ser e Tempo*. Trata-se do nosso protagonista, Emmanuel Lévinas.

2. Paradoxalmente, acabamos de falar de dois pensadores de origem judaica que se encontraram numa situação dramática quando seu venerado mestre assumiu alguns anos depois, em 1933, a reitoria da Universidade de Heidelberg, durante o regime nazista,

¹ Em sua reverência aos gregos, reverência de toda a vertente central da filosofia ocidental, Heidegger pretende retomar o fôlego para pensar o sentido autêntico da ontologia a partir da inquietação que toma pé na situação em que se encontravam dispostos os chamados “primeiros filósofos gregos”, como notamos desde as primeiras páginas de *Ser e Tempo*. E ele parece permanecer ligado à essa herança grega, sem questionar essa origem de pensamento em seus pressupostos, como se o “supremo esforço de pensamento” em que os gregos teriam “arrancado aos fenômenos” uma reflexão sobre o sentido, estivesse ligado ao “destino de um povo”, talvez como ele também tenha entendido certa missão para o povo alemão ao engajar-se no nazismo. Assim, questionando a partir de uma consideração ética, o sentido político que parece estar camuflado pelos “grandes ares” da ontologia do ser, encontraremos aqui nessas reflexões éticas, de modo subterrâneo, mas por vezes vindo à tona sem a pretensão de elucidar de vez a questão, a suspeita de que a tradição filosófica que continua o sentido tomado pela origem grega, articularia uma ligação interna entre política e ontologia que condiciona à filosofia uma violência em relação à “alteridade”, privilegiando a identidade de uma cultura, no caso grega, frente às próprias condições em que essa cultura atingiu sua originalidade, gerada talvez pelos “estrangeiros” e “escravos” que possibilitavam uma entrega dos gregos à busca intelectual, mas também as influências mediterrâneas que centralizavam uma inegável diversidade cultural que alimentavam os questionamentos filosóficos. Para além da assumida influência da matemática egípcia e da astronomia babilônica, aceita por aqueles que defendem a originalidade da filosofia grega, como o erudito John Burnet por exemplo, teríamos que pensar como a presença da alteridade no seio do regime genélico das colônias gregas na Ásia Menor, na figura do “estrangeiro”, pode ter contribuído fundamentalmente, ou até constituir, em certo sentido, o próprio fundamento, dependendo de como interpretamos o significado dessa palavra, para o desenvolvimento da filosofia, que, sem uma consideração desse pressuposto, desdobraria um sentido para o pensamento comprometido com certa conquista política de assenhoreamento frente à povos dominados. Enquanto houver a oposição entres os seres humanos, enquanto a alteridade fizer parte de um jogo dialético sustentado por uma identidade originária, teremos a marca de uma ontologia que subordina um sentido para ética estar a serviço da política, perpetuando o domínio do universal frente ao particular, que justifica a violência não só política, entre povos, mas ética, em nosso cotidiano. Não pretendemos questionar a originalidade da filosofia grega, como também não questionamos a originalidade do pensamento de Heidegger, no entanto, procuramos entender como essa originalidade pode ser gerada, o que implica numa consideração de seus pressupostos que, não negando a originalidade, lhe revela talvez uma face sombria, uma “face outra”.

afirmando o projeto de soberania do povo alemão em seu famoso discurso de posse intitulado: “*A auto-afirmação da universidade alemã*”.

Entretanto, apesar da decepção pessoal com a postura política assumida por Heidegger, parece que nem Arendt, nem Lévinas ficaram completamente cegos pelo ressentimento e, pelo contrário, conseguiram desenvolver, talvez justamente pela experiência de exclusão que viveram, uma sensibilidade maior para continuar pensando, apesar de tudo, e mesmo a partir do pensamento heideggeriano, uma forma original de colocar a questão pelo sentido do social, não mais articulada pelas categorias da tradição que, de alguma maneira, articularam os horrores do totalitarismo europeu que colocou em crise o sentido da palavra “humano”.

Foi também sob uma impressão gerada a partir de leituras de *Ser e Tempo* que encontrei um sentido mais significativo para me envolver com as pesquisas filosóficas no início de minha graduação na Universidade de Brasília, em 1996. Agora, seguindo ainda de alguma maneira nessa esteira fenomenológica da herança heideggeriana, mas acompanhando a reação crítica que faz a filosofia de Lévinas, encontrei novas referências que dão o sentido desta pesquisa de mestrado.

Sem deixar de reconhecer a importância de Heidegger para a filosofia, mas também não mais conseguindo se deixar levar pelo “clima” anti-humanista da ontologia heideggeriana com seu ápice na finitude da morte, Lévinas se aproxima de Immanuel Kant e de Ernst Bloch para radicalizar, em favor da ética, da vida e do “humano”, as intuições ontológicas de *Ser e Tempo* no que pretendo chamar de “***Ontologia da alteridade***”.

Com isso, abrimos uma possibilidade de restituir um equilíbrio entre ética e ontologia, ou melhor, uma consideração ontológica da ética como reinvenção ética da ontologia, indicando um novo sentido para que esta última não fique apenas reduzida ao pensamento heideggeriano do “ser” referido ao “nada” da morte, mas sim, nessa referência ao pensamento ontológico de Bloch, outro pensador que também não casualmente é de origem judaica, revigorar as possibilidades do comprometimento da ontologia com o social.

No entanto, assumindo como ponto de partida a fundamentação ética que Lévinas atribui ao pensamento, as condições desse equilíbrio devem ser articuladas a partir de uma *incondição* imposta pela ética, na qual encontraríamos uma constante fonte renovadora de um fôlego social para a filosofia, o que talvez nos habilitasse, enquanto “***humanos, outramente humanos***”, a pensar uma origem da filosofia na

atualidade, libertando-nos de certo condicionante político da projeção grega, ou de qualquer outra configuração que privilegie alguma identidade, mesmo que seja a identidade humana. Filosofia que atendesse à busca de um sentido para uma habitação “que não aspira ao retorno, porque é desejo de um país no qual não nascemos”². Filosofia do “estrangeiro”, do “emigrado”, do “apátrida”, daquele que encontra o solo onde pisa pela primeira vez, que se estranha e pode pensar sobre o que vê. Onde o privilégio não é o de quem já está lá, mas de quem chega. Privilégio que não é de quem sabe, mas de quem não sabe e, assim, pode pensar o novo, sem ironia e sem reminiscência. Visão que provém do estranho e, assim, revigora o atual, atualizando, despertando o pensamento daqueles que “parecem estar dormindo, mesmo quando acordados”. Temporalidade ontológica do sentido se articulando desde o outro. E assim, filosofia que se pode dizer responsável pelos outros homens, aqueles que são tratados muitas vezes, como dizemos, de forma “inumana”.

Sem sua subordinação à ética, a atividade que chamamos de filosofia talvez permaneça restrita aos ambientes acadêmicos como jogo político que corrobora a manutenção de estruturas de poder em que só podemos pensar o já pensado. Talvez sejamos levados a pensar que a ontologia, sem sua subordinação à alteridade, além de estruturar a violência da identidade que articula políticas totalitárias, corrobora também a morte do filósofo crítico, que hoje, em nossa sociedade, encontra-se numa crise de identidade, mas que ainda se apega às imagens do passado, anulando seu potencial crítico, impotente, não sabendo o que fazer a não ser dar aulas de história da filosofia, e quando solitariamente, em seu gabinete, conversando com fantasmas.

3. Em busca dessa reinvenção da filosofia, Lévinas se posiciona contra o termo “ontologia”, preferindo falar de “metafísica”³, para radicalizar a transcendência do

² Lévinas, *Totalidade e Infinito*, p. 3.

³ Gostaria desde já prestar um esclarecimento à cerca do uso da palavra “metafísica”, uma vez que falaremos usando-a em duas acepções distintas ao longo do texto e, muitas vezes, confundindo-a com a palavra “ontologia”. Essa confusão, que também aparece na história da filosofia, acontece devido ao fato de que se entende o “estudo do ser”, significado literal do sentido grego que origina a palavra “ontologia”, como o que fundamenta o desenvolvimento dos outros saberes de modo transcendental, isto é, “para além do que seria meramente físico”, também no significado literal do sentido grego que origina a palavra “metafísica”. Porém, há nesse sentido transcendental assumido pela palavra “metafísica”, uma interpretação que compromete o entendimento do que ela propõe designar com um “estar-para-além”, podendo ser um “para-além” como “sobrenatural”, ou um “para-além”, em relação ao que condiciona o movimento centrífugo que gera a identidade, isto é, alteridade transcendental. Entretanto, trata-se de uma palavra usada por Andrônico de Rodes, por volta do ano 50 a.C., para designar a parte dos escritos, supostamente de Aristóteles, que tratavam do estudo do que não é meramente físico, e assim fundamentava a possibilidade de desenvolvimento dos saberes a cerca do que é físico. Apesar de

fundamento que tende sempre a ser interpretado em sua caracterização imanente, ainda mais com um dizer que, mesmo querendo permanecer indizível, aparece escrito sob o signo de “ser”. No entanto, penso que é interessante explicitar o parentesco de Lévinas com Heidegger para entender a ética como uma nova possibilidade de dar sentido à nossa “existência humana”, já que Lévinas se vale, de alguma maneira, da intuição ontológica, isto é, de pensar radicalmente a transcendência na imanência para dar um sentido primeiro à sua ética.

Precisamos acompanhá-lo na diferença que ele faz entre “acontecimento” e “existência”? Não poderíamos indicar à “existência” uma saída que a liberte das análises de *Ser e Tempo*, sem ter de suprimi-la do vocabulário filosófico? Poderíamos ligar à “existência” uma temporalidade outra que aquela reduzida à finitude da interpretação heideggeriana da morte? Em sua reação contra Heidegger, Lévinas não estaria reproduzindo o medo de contaminação que seu mestre também tentou evitar em relação à tradição? “Considero – me dispensado de me fixar nessa guigantomaquia” e busco a partir das luminosas intuições desses pensadores, para-além deles, refletir sobre o sentido humano para a existência, acompanhando a intenção de Lévinas de refundamentar a filosofia sobre o solo da ética.

Aristóteles falar de um valor intrínseco do ser, a interpretação medieval, em seu apreço à realidade sobrenatural, e vindo de um embalo platônico, classifica essa parte dos escritos aristotélicos sob o nome de “metafísica”. Por isso, Heidegger quer evitar essa terminologia referindo-se à “diferença ontológica”, para não se comprometer com as interpretações tradicionais, acostumadas no esquecimento da questão originária sobre o sentido do ser, levantada pelos primeiros filósofos gregos. Lévinas, por sua vez, tentando se livrar de certo “clima” da filosofia heideggeriana, vai preferir falar de “metafísica” para referir-se ao caráter de sua ética. Mas não devemos entender com isso que ele volte a uma interpretação tradicional. Passando pela ontologia heideggeriana, e querendo escapar do vazio de suas conclusões, ele vai pensar a ética como fundamento transcendental, parecido com o que Kant faz na sua *Crítica da Razão Prática*. Portanto, especificarei quando estarei falando da metafísica tradicional, me referindo à “metafísica da identidade”, e resolvi falar de “ontologia da alteridade” para designar o sentido da ética de Lévinas, destacando sua ascensão ao pensamento heideggeriano, tão fundamental, apesar de tudo, para o desenvolvimento original e distante da ontologia tradicional da filosofia de Lévinas, mas referindo à essa nova ontologia um “ser-para-vida” baseado na infinitude, na importância da continuação da vida dos outros, apesar da morte do ser individual, e não um “ser-para-morte”, como momento de sua totalidade estrutural permitida pelo caráter da finitude como ponto final ontológico. Mas, a palavra “metafísica”, poderá aparecer, principalmente quando abordaremos mais particularmente a relação entre Lévinas e Kant, designando também o sentido ético que pretende pensar Lévinas, sem comprometimento com o que seria mais importante e fundamental pensar com Lévinas para caracterizar a ética: sua relação com Heidegger, ou com Kant. Nosso interesse estará em manter a tensão entre esses autores para caracterizar não apenas, como nos relacionamos com a alteridade, mas também, como devemos nos relacionar. Assim como a escolha da palavra “ontologia”, também pretende vir para gerar tensão com a filosofia existencial de Heidegger, tão ambígua no pensamento de Lévinas quanto a tensão com a filosofia prática de Kant, não tolherei a possibilidade de escrever também a palavra “metafísica” na referência ao caráter da alteridade.

4. Heidegger é um tema central nas obras de Lévinas, quase uma obsessão. Muitas vezes é ela que move o empenho de uma tarefa filosófica, motivando humanamente a escrita. Mas ela traz também uma certa alienação, não de todo negativa, uma vez que motivadora, mas, de toda maneira, interessante para a investigação e pesquisa filosófica em seu questionamento e posicionamento a cerca do sentido. Jacques Derrida (outro pensador de origem judaica!) nos fala desse inelutável parentesco de Lévinas com Heidegger em *Violência e metafísica*⁴.

De toda maneira, pretendo questionar no momento oportuno, seguindo as indicações de Derrida, se não seria também necessário questionar a hegemonia da ética, como Lévinas questiona e hegemonia da ontologia, para pensar a alteridade. Como poderíamos preparar, de alguma forma, a abertura de um solo que nos permita soltar a corda que nos ata ao porto metafísico? Será isto necessário para que o pensamento chegue à suas possibilidades mais próprias? Ou ele estaria perdido e desorientado, a mercê de condicionantes meramente contingentes sem algum tipo de metafísica? O que de fato nos preocupa em relação ao pensamento? A intriga ético-política que o pressupõe, sua inelutável implicância em questões que lhe antecedem, verdadeiro foco de nossas questões, ou a busca de suas possibilidades mais próprias? Não estaria esta busca justamente ligada ao fato de que o pensamento está sempre condicionado e que a propriedade, tanto para ele como para sua gesta, estaria num plano anterior, metafísico? E a metafísica, o que há de problemático com ela? Como diferenciá-la de suas modalidades? Como ela pode alcançar um sentido? Veremos até que ponto a herança de Heidegger se atualiza na perspectiva metafísica da ética de Lévinas para nos orientar por esses questionamentos.

Por outro lado, questionando as implicações éticas desse modo metafísico de abordagem, até que ponto devemos entender nosso dever, nossa responsabilidade pelo outro ser humano? Haveria ainda algo “demasiado” na responsabilidade incondicional? Não estaríamos correndo um risco maior do que o necessário para cumprir essa tarefa do sacrifício pelo outro, podendo até mesmo incorrer numa violência desnecessária? Não seria melhor pensar certa medida de “suficiência”, justamente para respeitar a alteridade do outro, isto é, fazer-lhe “justiça”? Deixo aqui estas indicações que iniciam o desdobramento do sentido do título do presente trabalho, guardando estas perguntas

⁴ Derrida, *A escritura e a diferença*, 1964.

para um momento posterior, pois, de toda maneira, é a partir de Lévinas que se intensifica essa restituição do sentido ético e humano para a filosofia.

5. A radicalidade crítica e a coragem do pensamento desse filósofo lituano-francês, que introduziu o pensamento de Heidegger na França, em 1932, aparecem no cenário filosófico atual como referências para quem busca restituir de sentido esses conceitos que se esvaziam cada vez mais como “ética”, “justiça”, “filosofia” e, sobretudo, “humano”.

Lévinas nos traz uma lucidez que por vezes é difícil de ser enxergada, pela radicalidade de seu brilho, isto é, de sua intuição fundamental que coloca o primado da ética frente à ontologia; do “rosto do outro” frente ao “sentido do ser”; do encontro “prático” frente à articulação “teórica”. Brilho que cega e incomoda a arrogância compreensiva do “eu”, abrindo o sentido para o acolhimento incondicional do “outro”; desconstruindo a ansiedade característica do nosso modo moderno de impor, necessariamente, a ordenamento racional do nosso encontro com a dinâmica do mundo para que, apenas depois disso, ele adquira algum sentido, que, dessa forma, sempre permanecerá enclausurado nas estruturas da subjetividade como os únicos apoios dignos que identificam sempre o “mesmo”, excluindo o “outro”; criando um mundo sem novidades, onde o “sujeito”, conceito idealizado, é mais importante do que o ser humano particular, em que a “função” é mais importante que a “vida”, serva dessa teleologia metafísica da identidade que, há muito, vem dominando a interpretação que fazemos do mundo e de nós mesmos.

A partir dessa lucidez do pensamento de Lévinas, podemos encontrar referências para dar sentido à tarefa do pensamento: responsabilidade com o mundo e não com a “mundanidade”, referência heideggeriana do mundo como ponto de partida originário que concerne e determina o sentido ontológico “anti-humano” que é dado ao *dasein* como “ser-no-mundo”. Responsabilidade com o destino do mundo humano, e não apenas com o destinar-se do homem no mundo. Trata-se de abrir, na impossibilidade do porvir que não se limita necessariamente às possibilidades determinadas pela finitude do ser individual, para pensar o porvir para além (ou aquém) do ser referido ao vazio da morte, isto é, na vida. Vida que só pode ser pensada, o que requer dizer também vivida, como a novidade que rompe com aquilo que já assumimos como possibilidade (ou

mesmo como “horizonte de possibilidades”), em que o pseudo-pensamento aparece apenas pensando o já pensado, vida vivendo a partir da morte.

6. Assim, não só pensar, mas também agir em favor de um mundo outro que aquele em que estamos acostumados e acomodados, na violência nossa de cada dia; um mundo onde não estamos mais atirados e abandonados numa existência meramente errática, mas que poderíamos nos referir como uma “casa” em que somos acolhidos, em que “a porta está aberta”; um mundo de um “outro homem”, quando este que se apresenta, este “último homem”, num dizer nietzscheano, já não encontra um valor para a vida, por ser vida: “a verdadeira vida está ausente”, dizia Rimbaud, e Lévinas completa o poeta, iniciando o pensamento de uma de suas obras capitais *Totalidade e Infinito*: “mas nós estamos no mundo”.

Para isso, Lévinas indica que temos que nos libertar dos condicionamentos e limites impostos pela questão do “que posso eu conhecer?”, em que Heidegger reduz a filosofia kantiana à sua interpretação da finitude, e preocupar-nos com as outras três questões colocadas por Kant na “*Dialética Transcendental*” da *Crítica da Razão Pura*: o “que devo eu fazer?”, o “que tenho eu direito a esperar?” e o “que é o homem?”.

Contra essa finitude heideggeriana que reduz a interpretação do tempo ao sentido do “ser-para-morte”, assumir a questão do dever e da salvação do homem como possibilidades diferentes de se pensar o sentido da finitude, em que Lévinas irá se inspirar para desenvolver a referência do *infinito no finito*⁵: “o sentido que não se mede pelo ser ou pelo não ser, determinando-se, pelo contrário, o ser a partir do sentido⁶”.

Assim, sua filosofia surge respondendo ao apelo à uma responsabilidade absoluta, responsabilidade a que o pensamento deve servir por amor, que, apesar de ser uma palavra que ele tenta evitar, por ser ambígua e gasta, caracteriza o sentido para a justiça e para o saber. Mais do que um “amor à sabedoria”, tradução da palavra grega que de tanto ser repetida nos manuais se esvaziou de sentido, sua filosofia se define como “sabedoria do amor ao serviço do amor”⁷: “Filosofia como amor do amor.

⁵ Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p.80, p.125.

⁶ Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p.166.

⁷ Idem, p.207.

Sabedoria que ensina o rosto do outro homem!”⁸. Eis aí um primeiro esboço do sentido ético dessa pesquisa filosófica.

II - Contra a metafísica da identidade

1. Podemos situar essa pesquisa que pretendo aqui apresentar dentro da discussão contemporânea da afirmação da “diferença”, ou mais precisamente, da “alteridade”, notadamente reconhecida como o pensamento ético-político de autores franceses como Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault, e Lévinas. Entretanto, estou fixando meu enfoque nos autores que têm uma ascendência explicitamente heideggeriana, a saber, Lévinas e Derrida, que, apesar de suas críticas a Heidegger, ainda encontram nesse filósofo alemão o ponto de interlocução fundamental para suas filosofias.

É sabido que Deleuze recusa ser associado com a filosofia heideggeriana, enquanto Foucault estaria mais próximo de Bataille, Bachelard e Nietzsche, do que propriamente de Heidegger. Assim, escolhi um caminho que tematiza a importância do pensamento heideggeriano da “diferença ontológica” como inaugurador de novas possibilidades para a filosofia, particularmente, e no que me interessa, para a ética, apesar de Heidegger nunca ter tratado de maneira explícita esta questão.

Em um trecho de *Carta sobre o humanismo*, ele lembra que lhe perguntaram, após a publicação de *Ser e Tempo*, quando escreveria uma ética, ao que Heidegger teria respondido que a tarefa exigida já estaria desenvolvida ao longo do tratamento que é dado à questão do ser, partindo do princípio da finitude, em oposição ao da infinitude.

Zeljko Loparic escreveu recentemente um livro intitulado, *Ética e finitude*⁹, fazendo uma interpretação ética da filosofia de *Ser e Tempo*, criticando a idéia da carência de uma ética em Heidegger, pois se estaria buscando nele o padrão corrente das doutrinas morais, erigido sobre a base da infinitude em que também se edificou a metafísica tradicional.

A contribuição do pensamento heideggeriano para a ética, a qual proponho defender aqui, não é a mesma pensada por Loparic, pois tomo como ponto de partida as

⁸ Lévinas, *Totalidade e Infinito*, p. 4.

⁹ Educ, São Paulo, 1995

objeções que Lévinas faz ao fato de que haveria um esquecimento da ética na analítica do *dasein*, preocupada fundamentalmente com o sentido do ser em geral.

Contra a ontologia heideggeriana da finitude, Lévinas aponta para um radicalismo ético, baseado no princípio da infinitude na alteridade, e assim, numa metafísica que não se apoia na identidade, como ocorre na chamada “metafísica tradicional”. Trata-se de reconhecer a importância filosófica de Heidegger, mas, ao mesmo tempo, percebendo seus limites, na falta de uma motivação explicitamente ética na tematização da questão pelo sentido do ser.

2. Iremos então investigar a proposta de ética desenvolvida por Lévinas, procurando escutar seus “ecos kantianos”¹⁰, mas também reconhecendo seu substrato e ponto de partida heideggerianos. Em nosso caminho, nos aproximaremos também do pensamento de Bloch, que aparece como uma referência importante para ajudar Lévinas a se afastar do enorme peso das filosofias de Heidegger e Kant, e orientar de modo não menos original seu pensamento comprometido com o destino humano, para além do destino individual de cada um, num sentido libertador para pensar o social.

Daí o subtítulo dessa pesquisa, num aceno contra o anti-humanismo de Nietzsche (e também de Heidegger): “**Humanos, outramente humanos**”, para um sentido em que a genuína tarefa da humanidade não seja “parir gênios”, superar o homem, mas sim aproximar os homens pelo amor para que eles “se tornem o que são” e “cheguem onde estão”, no plural. Caminho este que permanece apenas aberto por Nietzsche e Heidegger, que ecoam nesses dizeres que projetam um porvir, mas que segue orientado por outros pensadores mais comprometidos com o amor e com o humano no homem, como Lévinas e Bloch. Por mais que Lévinas pense a insuficiência humana como aquilo que faz da alteridade um fundamento ético, uma suficiência que não precisa ser satisfação plena, pode nos ajudar a orientar uma política e uma ontologia restituídas de um sentido propriamente humano. Ainda estamos num certo vício pela emancipação, presos no embalo da modernidade, buscando uma saída virtuosa de uma metafísica violenta. A filosofia contemporânea começa a buscar na linguagem, ou no

¹⁰ Lévinas, *Entre nós, (A ontologia é fundamental?)* p. 30. A argumentação a cerca desses “ecos kantianos” no pensamento de Lévinas é um dos focos dessa pesquisa e será desenvolvida com mais por menor mais adiante. Fiquemos por enquanto com a idéia de que esta reverberação se produz por existir uma articulação metafísica para ética tanto em Kant, quanto em Lévinas, atentando para uma diferença

ser, critérios para essa saída, mas o que encontramos sempre condicionando o pensamento são imagens do ser humano. Como nos aproximar do humano no ser? Como entender essa palavra que talvez possa ser maior do que a própria palavra “linguagem”? Poderia a metafísica ser assumida para que, remetida radicalmente à sua fonte ela desmanche sua característica violenta e alienante? Será realmente na linguagem poética, como vislumbra Heidegger, que a linguagem alcança sua possibilidade mais própria, ou na verdade estaria o êxtase poético condicionado à um aspecto ético, ou ético para-além do ético, onde o humano não é linguagem para ser humano enquanto tal, mas acha sua identidade subordinada entre aqueles que lhe são próximos a ponto de serem metafisicamente outros?

De toda maneira, iniciamos nosso percurso sob a tarefa de pensar, num primeiro momento que engloba a primeira e a segunda parte desse trabalho, a “alteridade”, confrontada com a lógica metafísica da identidade que, surgindo entre os primeiros filósofos gregos, perpassa a filosofia na modernidade e ainda vigora, em grande parte, nos cenários filosóficos da atualidade.

Num segundo momento, terceira parte desse trabalho, trataremos de pensar com o devido cuidado o sentido que Lévinas quer encontrar antes do sentido do ser, para a palavra “humano”, questionando a amplitude, a importância e as implicações disso.

3. O pensamento moderno está orientado pela identificação: conhecer é identificar. O conhecimento reconduz o objeto desconhecido às estruturas da identificação com a subjetividade: verdade como *adaequatio*. De fato, desde a modernidade, se interpreta o trabalho do pensamento filosófico como um esforço que conduz a diversidade e multiplicidade dos entes a uma noção de unidade-totalidade, seja ela a “água” em Tales de Mileto, a idéia de “Bem” em Platão, o conceito de “ser” em Aristóteles, ou “Deus” na Filosofia medieval. Temos assim, certa “impressão”, ou “sensação”, de que estamos conhecendo algo, pois podemos exercer um controle sobre o objeto visado: uma relação de poder. Se dissermos que esta empreitada assume um sentido mais explícito na modernidade com seus imperativos de assenhoreamento da natureza, já enunciados nos escritos de Bacon, percebemos que essa articulação também aparece em certos antecedentes na antiguidade e na idade média. De toda maneira, a mesma estrutura

fundamental entre eles pelo fato de Kant postular seu princípio na autonomia do sujeito, e Lévinas, na heteronomia do encontro com o “outro”.

parece se reproduzir, seja na metafísica do ser, ou na transcendentalidade do sujeito autônomo de Kant.

A certeza, que antes provinha de um encontro objetivo com o mundo, mesmo que na contemplação da objetividade do “mundo das idéias”, Descartes vai encontrar, lançando os pressupostos que vão orientar o pensamento moderno, no próprio “eu”. É a autoconsciência a premissa que estabelece as referências para a inteligibilidade. No interior do “eu” é colocada a pedra fundamental que edificará a nova compreensão que o homem moderno começa a construir do mundo e de si mesmo: “eu penso, logo sou”.

Como consequência disso, temos essa estrutura moderna da compreensão que não consegue compreender nada além do que ela mesma é capaz de estruturar, isto é, sua própria constituição como “mesmo”. Ficamos assim, presos no solipsismo da idéia de sujeito. Em tudo que se compreende, ele se afirma a si mesmo, deixando sua marca de apropriação nas formas de um saber objetificante, que se impõe violentando a alteridade daquilo que lhe difere. Essa violência é a própria estruturação transcendental da subjetividade como modelo da compreensão que antevê as possibilidades em seu apriorismo. O “outro” só é visto como “outro” do “mesmo”, isto é, um “outro” como “eu”. Essa metafísica moderna da subjetividade estabelece a precedência da identidade sobre a diferença, pois é somente na identificação que compreendemos o que nos vem ao encontro. Reconduzimos o desconhecido ao conhecido pelas formas da identidade, nos afastando daquilo que não compreendemos, amedrontados por não conseguir exercer controle sobre o desconhecido, num mundo onde o medo nos faz seres, cada vez mais, espontaneamente violentos.

4. A pergunta que se coloca então para nós é a seguinte: podemos superar a estrutura transcendental da subjetividade para encontrar no mundo algo além do que as referências do sujeito são capazes de nos proporcionar?¹¹ De certo modo, parece que a intenção do esforço fenomenológico vai neste sentido quando afirma: “às coisas em si mesmas”¹². Poderíamos dizer que, pela fenomenologia, começamos, ainda que de maneira incipiente, a estruturar nossa preocupação pelo “outro” enquanto tal, no esforço de desenvolver uma experiência da compreensão que não se dê pela repetição do

¹¹ Esse questionamento aparece no livro “*Comunidade da diferença*” de Miroslav Milovic e foi uma motivação constante na elaboração dessa pesquisa e de meus questionamentos desde quando frequentava suas aulas de graduação na Universidade de Brasília.

“mesmo”. Lévinas fala em, *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*¹³ (um dos primeiros artigos publicados na França sobre *Ser e Tempo*, em 1932), de como a fenomenologia aparece como um caminho para se pensar a possibilidade da liberdade, na medida em que ela desconstrói a rigidez da subordinação totalitária do objeto ao sujeito.

É nesse sentido que Lévinas se vale da ontologia fenomenológica de *Ser e Tempo* para radicalizá-la na tentativa de responder com a urgência exigida à interpelação da alteridade do “outro”. Consciência surgindo como responsabilidade. Em Heidegger, há um aceno a essa nova abertura ética, quando se entende a compreensão como uma atitude, um modo de ser do *dasein*, que, sendo seu privilégio pré-ontológico, na chamada “pré-compreensão”, já é sempre pressuposta em todo relacionamento que venhamos a estabelecer com algum ente intramundano como o próprio fato da existência (“facticidade”). Nossa responsabilidade acontece como projeto ontológico e não podemos nos esquivar disso¹⁴.

Contra o pensamento controlador que sempre sucumbe à tentação de antever as possibilidades para desenvolver um “caminho seguro”, percebemos que não podemos nos esquivar de ter que aceitar certo risco, pois nunca podemos prever todas as conseqüências e implicações de nossas atitudes, o que nos faz ter que assumir nossa responsabilidade “para além de nossas intenções”. Para Lévinas, trata-se até mesmo de uma responsabilidade que deve ter a assimetria da não-reciprocidade. Isto é, seríamos responsáveis até mesmo pela responsabilidade do “outro”, sem esperar que ele seja responsável por si.

5. Talvez tenhamos que considerar que somente uma responsabilidade corajosa e afirmativa, como essa de que nos fala Lévinas, poderia nos tirar das amarras dialéticas que mesmificam nossos sistemas de relações, reduzindo as possibilidades de interpretação à estrutura bipolar da relação de “causa-efeito”, que acaba recriminando

¹² Heidegger, *Ser e Tempo*, § 7, p. 57.

¹³ Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, 1974, p.40.

¹⁴ A inevitabilidade de assumir a responsabilidade por nossa existência aparece em Heidegger no caráter da “facticidade”, e é já um passo para uma consideração ética do pensamento, mas ainda não é uma responsabilidade ética radical com a existência do outro. Pois, tanto no privilégio pré-ontológico (inautentico) da pré-compreensão, como na estrutura propriamente ontológica (autentica), aberta pela angústia do ser-para-morte, o *dasein* permanece como um ente voltado para seu ser, em que encontrar o sentido desse ser acontece egoisticamente, num face-a-face com sua própria finitude, com a morte, com o nada.

atitudes isolando-as dos contextos mais gerais, culpando infratores e criminosos como se não houvesse uma responsabilidade de toda sociedade frente às atitudes individuais, que, dessa maneira, continuarão gerando outras idênticas, numa estrutura transgeracional que faz com que as gerações venham sempre reproduzindo as configurações em que estão atoladas as gerações anteriores. Parece difícil para o indivíduo que se satisfaz em cumprir formalmente suas mínimas obrigações legais perante o Estado, considerando-se assim um ser íntegro e completo, características que sustentam a auto-compreensão de seu ser como uma unidade-totalidade, sentir que também é responsável pelos delitos de um infrator. Que ao ser responsável pelo “outro”, também é responsável pelas condições em que ele se encontra, uma vez que somos, antes de sermos indivíduos singulares, numa suposta unidade-totalidade de nosso ser individual, seres em relação na pluralidade humana, estando nossa integridade e possível completude referidas à nossa relação com o “outro”.

O peso que a palavra “responsabilidade” muitas vezes carrega está associado à interpretação moral que a conota como “culpa”, fundamentada nessa compreensão da pseudo-auto-suficiência do indivíduo como uma unidade-totalidade. Mas essa interpretação pode ser desfeita se passarmos a fundamentar a compreensão que temos da humanidade do indivíduo na pluralidade das relações inter-humanas, no lugar dessa concepção do humano como um sujeito autônomo. O indivíduo particular é sempre “parte” e nunca pode ser tomado por uma totalidade, como nos diz Lévinas no início de seu ensaio intitulado *O eu e a totalidade*, pois apenas assim ele pode pensar sensivelmente assumindo sua responsabilidade ética.

“O pensamento começa. Precisamente, quando a consciência se torna consciência de sua particularidade, ou seja, quando concebe a exterioridade para além de sua natureza de vivente, que contém; quando ela se torna consciência de si ao mesmo tempo que consciência da exterioridade que ultrapassa sua natureza, quando ela se torna metafísica”.¹⁵

Entendo que Lévinas, ao se remeter à fala de Dostoievsk que expressa o sentido assimétrico de sua ética ao dizer: “somos todos culpados de tudo e de todos, e eu mais que todos os outros”, está se referindo à situação excepcional do “eu”, entendido como totalidade, e não ao indivíduo consciente de sua particularidade desde da articulação de sua alteridade. Tanto que ele logo acrescenta o cuidado com o “terceiro” em que se abre

¹⁵ Lévinas, *Entre nós*, p. 36.

a noção de justiça, à qual podemos remeter a interpretação que nos interessa do que seja essa pluralidade humana, para além da relação face-à-face, mas, no entanto, ainda apoiada na estrutura transcendental dessa separação, que possibilita a relação responsável com o “outro” em sua alteridade e não com a possibilidade de sua identidade com o “eu”.

6. A injustiça estruturada pela história de dominação das ideologias políticas totalitárias, gestada pela metafísica da identidade, que subjuga tudo e todos que se encontrem sob a marca do “outro”, do “diferente”, do “estrangeiro”, do “emigrado”, do “apátrida”, do “marginalizado”, da “periferia”, precisa ser respondida com urgência. Não podemos esperar soluções discursivas, racionalizadas, ou mesmo mediadas por alguma dialética, que pretendem estruturar novamente formas do ordenamento do “outro” sob o “mesmo”, como, por exemplo, na teoria de Habermas do “agir comunicativo” em seu pressuposto de que a linguagem, para respeitar a “diferença” do outro, deve se apoiar na reciprocidade de uma racionalidade transcendental da comunicação, entendendo o dissenso apenas como um obstáculo temporário a ser superado para que se atinja o sentido democrático das relações, no lugar de entendê-lo como uma condição primeira.

Lévinas não quer abordar a ética pela racionalidade, mas pela sensibilidade, uma vez que o que parece se esconder por traz da necessidade de racionalizar é o exercício do poder, como já denunciava Nietzsche. Ele nos diz, concluindo seu ensaio *A ontologia é fundamental?*, que o ser humano só aparece numa relação que não é poder.

Assim, ele irá pensar as condições para que a fenomenologia esteja relacionada diretamente com a ética e não antes com a ontologia. Sensibilização como atitude que não se alimenta do apoderamento da compreensão racional, já que a razão tende sempre a anular o valor dos sentidos, mas esforço corajoso do encontro com aquilo que não pode ser compreendido, mas que é sempre motivo que desperta nossa “atenção”, num certo tipo de “empirismo radical”, resgatando o valor do “estranhamento”, que sempre foi a porta de entrada para a filosofia: saída de si como a aproximação do próximo, transcendência como proximidade, proximidade como responsabilidade pelo outro, transcendência como comunicação implicando o “dom”, “a casa aberta”¹⁶.

¹⁶ Lévinas, *De deus que vem à idéia*, p. 32.

Buscamos, junto com essa proposta ética de Lévinas, a possibilidade de pensar o humano que não reduza seu acontecimento às formas da subjetividade, mas que afirme os seres humanos enquanto tais, em sua pluralidade e alteridade como o valor primeiro: *Humanismo do outro homem*. Radicalmente falando, seria preciso aceitar incondicionalmente a possibilidade de estabelecer uma relação com o “outro” em sua incompreensão, para que a responsabilidade atinja seu alcance ético, liberando as possibilidades para o encontro com a alteridade absoluta. Com isso, estaríamos falando de uma precedência da alteridade sobre a identidade, da diferença sobre a igualdade. Essa disposição não pode nunca ser preparada pela linguagem, ou pelo pensamento, pois é a própria vertigem da linguagem e do pensamento, onde eles encontram sua origem. Como se pensamento e linguagem fossem sempre o discurso que se origina e permanece no ambiente do “mesmo”, quando assumidos como ponto de partida originário, isto é, na estabelecem a rigor uma relação. A separação radical da consideração da alteridade como ponto fundamental na assunção ética e humana, possibilitaria assim, não o estranhamento ético, mas o estranhamento do pensamento que possibilitaria a abertura do encontro com o rosto que se aproxima, isto é, a possibilidade do amor, paradoxalmente se funda na desigualdade, na separação, na alteridade, para que ele se realize de fato no mundo em que ainda podemos ter esperança de um porvir não reduzido à morte como aniquilamento. Não é encontro com um “horizonte de possibilidades”, mas encontro vertical com a proximidade da distância infinita do “rosto do outro”. Responsabilidade antes da consciência. Assim, nossa busca não seria a de tornarmo-nos responsáveis, pois isso nós já sempre somos, mesmo quando não estamos conscientes disso. Nossa busca seria a de desenvolver pela sensibilidade, uma forma de sermos conscientes das implicações de nossa responsabilidade com o “outro” que se aproxima como pensamento originário.

PRIMEIRA PARTE

Lévinas na tensão entre Kant e Heidegger

Nessa primeira parte, pretendo situar a filosofia de Lévinas na tensão entre o pensamento de Heidegger e o de Kant. Desde seus primeiros textos, vemos um deslocamento da filosofia existencial heideggeriana em direção a uma aproximação da filosofia prática de Kant. Apesar da originalidade de seu próprio pensamento, há uma dívida de Lévinas com esses dois autores. Ele formula sua filosofia a partir das possibilidades abertas por Heidegger em *Ser e Tempo*, se aproximando, de certa forma, da concepção ética de Kant na *Crítica da Razão Prática*. A destruição da metafísica desenvolvida por Heidegger foi de extrema importância para abrir um novo solo em que pudesse se recolocar a questão, não apenas sobre o sentido do ser, mas também da ética. A superação da terminologia “sujeito/objeto” proposta com a análise hermenêutico-fenomenológica da existência, nos deu a possibilidade de recolocar a pergunta sobre o sentido da palavra “humano”, mesmo que para Heidegger, em seu anti-humanismo, o sentido do ser seja mais importante. Nesse contexto, Lévinas surge com a idéia de que a ética seria a filosofia primeira, isto é, “metafísica”, precedendo a própria ontologia existencial e, seguindo de alguma maneira, a articulação kantiana do postulado da razão prática. Assim, a argumentação proposta aqui vai procurar manter a tensão entre esses autores para iniciar a fundamentação da noção de responsabilidade ética de Lévinas.

I - Investidas contra Heidegger: finitude versus infinitude

1. A originalidade da filosofia de Lévinas não provém de suas primeiras reflexões abstratas em suas incursões pelos ambientes acadêmicos, mas é resultado de exigências que ele vivenciou, por assim dizer, na “carne”, e que foram articuladas por acontecimentos gestados pelas ideologias totalitárias européias. Quando estava num campo de concentração da Alemanha nazista, durante a segunda guerra mundial, sendo poupado apenas por estar servindo como tradutor do exército francês, ele pode sentir a loucura do “eu” europeu tentando destruir a alteridade do “outro”. E é ali, sob a mira aniquiladora dos soldados alemães, que ele começa a escrever *Da existência ao existente*, sensibilizado pela urgência de responder aos acontecimentos no “particular” e não mais no “universal”.

Numa conversa com François Poirié, Lévinas comenta que ele e seus companheiros prisioneiros eram observados pelas janelas do cárcere como entes manipuláveis dentro de um projeto geopolítico alemão, sem nenhum respeito à condição humana, ao que vale dizer, nos termos de nossa *in*condição humana, à alteridade. Neste livro, em que começa a se esboçar a originalidade de seu pensamento, ele irá iniciar suas investidas contra a ontologia heideggeriana que, focalizando a questão do sentido do ser em geral, se esquece do aspecto relacional da alteridade como dimensão fundamental. Assim, para ele, a questão fundamental não se abre na correspondência ontológica do homem ao sentido do ser em geral, mas na relação ética com o outro como alteridade absoluta.

2. Em *Ser e Tempo*, o existente que dá sentido aos entes no mundo estaria, segundo essa crítica de Lévinas, sob a marca da impessoalidade, isto é, submetido às determinações de um conceito vazio, pois, realmente, ficamos sem saber se o *dasein* tem rosto, ou se tem sexo, quando falamos simplesmente de sua “existência”, isto é,

quando o abordamos pelas estruturas que compõe a “existencialidade”¹⁷. Ademais, o momento fundamental que caracteriza o que Heidegger chama de “autenticidade”, via de acesso ao sentido do ser, acontece na solidão da angústia, na consciência da finitude da estrutura existencial no “ser-para-morte”, num face-a-face com seu fim, com o nada. O “ser-com” aparece apenas como mero momento inautêntico nessa senda solitária do *dasein* por esses “caminhos que não levam a lugar nenhum”.

À finitude do ser-para-morte, Lévinas antepõe o ser-para-o-outro, como momento ético fundamental de respeito à alteridade absoluta, isto é, fundado a partir da experiência da revelação da infinitude no rosto do outro: não apenas responsabilidade que me condiciona a ter a cada momento meu ser como meu para ser, mas, sobretudo, responsabilidade que nasce do rosto do outro como apelo ético ao acolhimento incondicional. A diferença entre o “ser-com” e esse face-a-face com o rosto outro, estaria na compreensão da alteridade não como uma “qualidade” do outro, mas como sua “realidade”. Para Lévinas, o “caminho”, isto é, o esforço fenomenológico fundamental, deve nos levar, sem nenhuma espécie de antevisão, ao rosto do outro ser humano que se mostra enquanto tal, pois ali sim poderei colocar fundamentalmente em questão minha existência particular (“meu rosto”), ali ela acontece em sua singularidade que nunca é uma totalidade, isto é, diferenciando-se, e não na solidão da angústia, onde o *dasein* alcançaria sua totalidade na morte¹⁸.

3. Permanecer no convívio social da coletividade, na “camaradagem”, no “estar entre iguais” da fraternidade, é uma atitude social superficial que manteria um distanciamento pacífico e não atingiria o sentido ético radical. Fala-se: “minha liberdade termina onde começa a do outro” e não se percebe que é somente cuidando da liberdade do outro que eu posso ampliar a minha cada vez mais, e porque não dizer, talvez, ao infinito.

É apenas no convívio com a infinita alteridade do outro que se aprofunda a difícil relação a que podemos atribuir uma significação ética. Pois, o que está em questão quando encontro o rosto do outro é a mortalidade, mas não apenas minha mortalidade, mas, sobretudo, a do outro. Com o rosto do outro se dá o primeiro “dizer”, origem da linguagem, na ambigüidade do “tu poderias me matar”, mas “não me mate!”.

¹⁷ Heidegger, *Ser e Tempo*, p. 39.

¹⁸ Heidegger, *Ser e Tempo* (Parte II), p. 17.

Dizer que, poderíamos imaginar, numa remota “idade da pedra”, seria o tema central num encontro casual entre dois homens “primitivos” de tribos diferentes quando sob a tensão de uma caçada, por exemplo.

Lévinas, preocupando-se com a vida e com o dever-viver, vai questionar a dimensão da finitude como característica fundamental que focaliza apenas a morte como aniquilamento, sem perceber que com ela se abre uma responsabilidade ética. O que interessa a Heidegger é o aspecto ontológico da morte, isto é, quando, saindo de nosso modo inautêntico da cotidianidade, nos apropriamos de nossa própria mortalidade como nossa condição mais própria: “ser-para-morte”. Nesse processo de apropriação da morte, a morte do outro serve apenas para que eu consiga projetar minha própria morte e assumir a consciência de minha finitude que garantirá a autenticidade do meu ser, isto é, sua totalidade. Lévinas não trata de negar a finitude, certamente o “eu” morre, porém, os outros ficam. Trata-se de abrir o sentido da condição humana na alteridade da relação ética com outrem, para tirá-la dessa suposta totalidade angustiada e solitária do *dasein* heideggeriano.

O problema que se levanta com essa perspectiva levinassiana é o de que não podemos entender a condição humana sob o prisma de uma pseudo auto-suficiência do indivíduo, como percebemos nas análises do *dasein*, mas também, e ainda de maneira mais explícita, no postulado da autonomia do sujeito de Kant.

II - Apesar de tudo, a contribuição de Kant e Heidegger

1. Assim, o primado da ética sobre a ontologia caracteriza o acento da filosofia de Lévinas. Não se trata de fundamentar a ética desde a relação com a alteridade, mas de reconhecer essa relação, isto é, a ética, como o próprio fundamento da experiência humana. Trata-se de uma tentativa de buscar radicalmente um outro sentido para o “prático”, que não simplesmente o deixe subordinado ao primado do “teórico”.

Há, apesar de tudo, em Kant e em Heidegger, dois momentos fundamentais dessa história. No final da *Crítica da Razão pura*, Kant fala pela primeira vez dos limites do pensamento especulativo pela dimensão do “prático”: a partir do final do primeiro capítulo da parte II, “*Doutrina Transcendental do Método*”, “*A disciplina da razão pura*”, e o segundo capítulo, “*O cânone da razão pura*”.

Assim, vemos como Kant coloca o “prático” como aquilo que irá trazer os limites para a pura especulação. Entretanto, são os limites de uma “razão prática pura” doados por um princípio universal que subordina o particular à suas determinações, isto é, permanecemos dentro do sujeito como totalidade estrutural. Apesar de Kant nos abrir os olhos para nossa finitude, ainda ficamos presos às determinações de um agir ético como agir racional, frio e calculista, que não se importa fundamentalmente com o outro, mas com o respeito à lei universal do imperativo categórico. Mesmo que essa lei leve em consideração o outro, trata-se de um outro pensado pelo sujeito aprioristicamente, isto é, um outro como eu mesmo, pois a avaliação da ação moral é feita numa remissão à estrutura fundamental da subjetividade que é conhecida objetivamente.

2. Com Heidegger, temos na noção de existência um avanço para sair dessas estruturas mesmificantes da subjetividade transcendental. Não é mais a autonomia do sujeito que fundamenta o domínio do prático, mas, em certo sentido, o “prático” na noção de existência. Isto é, não se coloca mais a questão em termos da separação entre “sujeito/objeto” para caracterizar a estrutura da experiência, em que apenas o sujeito está referido ao registro transcendental, mas de “ser-no-mundo” como co-pertencimento fenomenológico em que não há independência transcendental entre “ser” e “mundo”. O

a priori não subjaz num âmbito transcendental, mas estaria, por assim dizer, sempre já presente em todo relacionamento com os entes no próprio modo da existência. Tudo está, por assim dizer, na existência, que é fundamento de si mesma, não como fundamento teórico da razão, do princípio, mas do acontecimento dinâmico da temporalidade como horizonte transcendental de estruturação do sentido do ser. Não há uma organização racional que precede o acontecimento, um princípio regulador, mas, princípio como o próprio acontecer. Transcendência na imanência.

A filosofia sempre será devedora a Heidegger por restituir a dignidade das “coisas”, da experiência como o estranhamento fundador das possibilidades para o pensamento. Fundamentar não é estabelecer princípios teóricos de coerência, correção, limitação, como se o domínio prático sempre fosse impuro, imperfeito, mas é a doação do sentido da existência das coisas em seu acontecimento temporal.

Essa dimensão aberta pela noção de existência é a porta de entrada para o caminho que Lévinas pretende desenvolver como caminho ético em direção à alteridade. Um caminho em que, por sua vez, não precisaríamos mais manter o fio condutor da diferença ontológica, mas o da diferença ela mesma como diferença ética, diferença que se dá na alteridade do outro como rosto. Esse rosto do outro ser humano singular que me vem ao encontro, não é apenas um momento estrutural da “preocupação” do *dasein* em seu ser-no-mundo, mas funda as possibilidades da minha experiência no mundo enquanto humano, caracterizando nesse encontro o que há de mais próprio ao sentido da palavra “humano”.

Assim, apesar de deslocar radicalmente a intuição ontológica heideggeriana para a alteridade, é claro que Lévinas ainda segue as críticas de Heidegger contra Kant para pensar esse novo humanismo. Entretanto, paradoxalmente, sem esquecer as lições de *Ser e Tempo*, Lévinas irá se reaproximar de Kant. O primado da ética sobre a ontologia é uma articulação parecida com a que se encontra na filosofia prática de Kant. Com isso, escapando do domínio da crítica filosófica de Heidegger à tradição, ele iniciará uma leitura de Kant contra Heidegger, a qual encontramos em seu livro *Deus, a Morte e o Tempo*, coletânea de dois cursos professados durante o ano universitário 1975-1976 na Sorbonne, especificamente a aula sob o título “*A questão radical: Kant contra Heidegger*”. Ao estudo pormenorizado desses cursos dedicaremos um capítulo mais adiante.

3. Como vimos, o objetivo da análise existencial de Heidegger é a questão do sentido do ser em geral, isto é, o primado da ontologia. Assim, para Lévinas, Heidegger ainda estaria inserido, de alguma maneira, na tradição que supõe a antevisão como estruturadora do sentido, mesmo sendo ela liberadora do horizonte de possibilidades. Já é, de certo, um grande avanço a caracterização dessa estrutura como “existencial”, isto é, condicionada ao contexto prático e particular da existência, o que já nos permite sair do teórico solipsismo claustrofóbico do sujeito em sua suposta auto-suficiência, que é o legado de Kant, numa leitura crítica que podemos fazer de sua filosofia.

Entretanto, assumindo inicialmente essa postura existencialista, Lévinas irá articular um movimento análogo ao que faz Kant ao colocar o postulado do prático na estruturação da subjetividade transcendental. Ele faz isso para responder ao apelo ético aberto pelo aceno à existência, tirando o lugar ontológico do contexto, ou da circunvisão, que sob o conceito de ser, revelam a vertigem de um pensamento que se apóia no vazio, de um ser humano sem rosto, e impondo-lhe as exigências do encontro com a alteridade que se abre a partir do rosto do outro. Com isso, podemos dizer que o enfoque central de todo pensamento levinassiano é preocupar-se, na atenção do acolhimento, com a alteridade do outro para refundamentar a filosofia desde a relação ética.

Apesar de seguir essa ressonância kantiana para se afastar do incomodo “clima” da filosofia de Heidegger, a qual, ele tem essa dívida “a contragosto”¹⁹, é claro que não interessa à Lévinas, uma singularidade universal no registro da autonomia subjetiva, como concebe Kant. Pelo contrário, lhe interessa afirmar a heteronomia no registro dessa fundamental relação com o rosto do outro, que antecede qualquer possibilidade compreensiva, seja ela a subjetividade transcendental kantiana ou a pré-compreensão heideggeriana.

De toda maneira, o que nos interessa é que Lévinas denuncia essa atitude teórica da autonomia do sujeito e do pensamento do ser, mas que ainda podemos escutar esses “ecos kantianos” em seu pensamento, junto “ecos heideggerianos”, sem que isso comprometa a radicalidade da sua crítica. O fato é que as duas intuições são cruciais na história do esforço ético da pensamento: o aceno à dimensão do “prático” em Kant e o papel da noção de “existência” em Heidegger.

¹⁹ Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 36.

Entretanto, a originalidade da proposta de Lévinas não é menor: lidar com o singular, com o particular, com a alteridade, é antes um trabalho da ética do que do pensamento. O pensamento lida com algo que é antes sempre perpassado pela dimensão ética dos acontecimentos. O pensamento do ser não chega a ferir sua ética, apesar de tudo, como a autonomia do sujeito o faz. No entanto, precisamos ser mais explícitos e decisivos para ter realmente uma postura ética, e conseguir dizer esse difícil “sim” ao outro que se aproxima, desarranjando nosso “eu”, o que nos faria tornarmo-nos aquilo que somos: humanos em um projeto contínuo e ininterrupto de reinvenção do que somos, mediados constantemente pela alteridade dos outros que são as referências dessa invenção.

III - Humanizar o homem

1. A postura ética de que nos fala Lévinas se caracteriza por uma abertura absoluta ao rosto do outro, fenomenologia radical do rosto do outro, que não constitui um saber e que também não chega a ser uma pré-compreensão, mas algo que se dá no instante anterior ao pensamento, que estrutura toda possibilidade do pensar e seu modo. Daí a idéia de um pensamento ético, para falar do pensamento consciente de seus requisitos éticos para se estruturar, e da ética, como uma dimensão que antecede o pensamento ético. É o encontro com o rosto do outro como o primeiro “dizer” que inaugura a possibilidade da linguagem, que lhe dá seu sentido. Todo pensamento é decorrente de uma postura adotada frente a um “rosto”. Com isso deslocamos radicalmente o eixo de uma filosofia da identidade, para uma filosofia da diferença.

Passando pelo anti-humanismo de Heidegger, que pretendeu libertar o homem de uma idéia de humanismo arraigada na moral, assim como Nietzsche também pretendeu ao propor a superação do “último homem” pelo “super-homem”, em *Assim falou Zaratustra*, Lévinas desenvolve sua tentativa de reinventar o humanismo como o que ele vai chamar, dando título a um de seus importantes livros, de *Humanismo do outro homem*. O pensamento de Lévinas abre possibilidades para que possamos propor a tarefa de “humanizar o homem”, o qual talvez seja o único setor do nosso mundo, junto com as profundezas abissais do alto mar, que ainda não conseguimos humanizar.

Nesse sentido, a humanização não se daria em um projeto de estabelecer metas, diretrizes, desejos, ou qualquer tipo de antevisão, mas no esforço de sensibilizar-se pela condição do outro ser humano que se aproxima. Aceitando, com uma coragem sem agressividade, numa passividade sem omissão, certo risco do desconhecido, para assumir essa proximidade com a alteridade para “humanizar-se”, verbo que deveria ser sempre conjugado no plural: “nós não é o plural de eu”²⁰.

Distância infinita do outro que, de tão próxima, faz com que eu não possa nunca me humanizar sozinho ou por mim mesmo, pois é a alteridade do outro que me

²⁰ Lévinas, *Entre nós*, p. 62.

humaniza. É preciso aprender a dizer “sim” ao outro no acolhimento, o que só acontece quando se aprende a dizer “não”. Mas o que é negado nesse “não” é o próprio “eu”, pois, mesmo que, aparentemente ele consiga dizer “sim”, o que vemos muitas vezes é um interesse, e não um “sim”, por assim dizer e numa formulação cara a Lévinas, des-inter-essado. O “eu”, egoisticamente, centraliza o próprio sentido desse suposto “sim”, que se revela, na verdade, como uma dificuldade de dizer “não” ao outro, que acontece muitas vezes por um medo do “eu” em relação às conseqüências que poderiam advir desse “não”, e aí já não há um acolhimento propriamente dito. A criança nunca se sente segura com um pai que sempre diz “sim”, não conseguindo colocar limites para seu pequeno “eu” que inicia um desenvolvimento sedento pelo imperativo de auto-afirmação. Ainda que receba carinho, sob essas condições a criança se sente insegura.

SEGUNDA PARTE

Distância e proximidade

Nessa segunda parte, trataremos de aprofundar a argumentação que veio tensionando o pensamento de Lévinas entre Kant e Heidegger. Num jogo de distância e proximidade com esses autores, o pensamento de Lévinas busca um sentido original para a filosofia e evoca, junto com isso, um sentido radicalmente ético para se entender o que é “responsabilidade”. Em seu pensamento temos referências para uma prática social não mais guiada e condicionada por diretrizes humanitárias, mas pela própria “humanização prática”, isto é, pelo próprio encontro com a fragilidade e nudez dos rostos que clamam, infinitamente distantes e ao mesmo tempo tão próximos.

I - Ecos kantianos

1. Eco é a ressonância de um som que provem de um lugar distante, trazendo à proximidade da escuta, o que foi dito num efeito de reverberação. É assim que Lévinas escuta o dizer de Kant, próximo e distante ao mesmo tempo. Tanto na “Razão Prática” de Kant, quanto no “infinito no rosto do outro” de Lévinas, temos dois esforços de fundamentação “metafísica” da ética que são, entretanto, opostos. Kant, postulando a liberdade da vontade na autonomia do “imperativo categórico”, coloca, na identidade do sujeito com sua própria estrutura racional, o fundamento incondicionado; enquanto, para Lévinas, a origem da inteligibilidade não pode estar numa estrutura subjetiva independente, mas no encontro com o rosto do outro, no face-a-face, em que este rosto que nos aparece já é um dizer invocador, e não representacional, indicando uma relação com outrem que ele irá chamar de “religião”.

Lévinas faz um uso peculiar dessa palavra, tirando - lhe a conotação institucional e querendo com ela indicar como a “invocação” precede a “representação” em sua articulação metafísica, numa certa religiosidade absoluta:

“Onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a religião. (...) Se o termo religião deve contudo anunciar que a relação com homens, irredutível à compreensão, se afasta por isto mesmo do exercício do poder, mas nos rostos humanos logra alcançar o Infinito – aceitarei esta ressonância ética do termo e todos estes ecos kantianos”²¹.

Ao falar de “ecos”, Lévinas nos indica que há algo da forma, da estruturação do argumento kantiano que ressoa em seu próprio argumento. Em outro momento do mesmo texto ele ainda afirma mais uma vez essa proximidade com Kant:

“As breves indicações pelas quais introduzi esta noção (de rosto) poderão permitir que se entreveja sua função na própria compreensão e todas as suas condições que delineiam uma esfera de relações apenas suspeitadas? O que aí entrevejo parece-

²¹ Idem, p. 29.

me, contudo, sugerido pela filosofia prática de Kant, de quem me sinto particularmente próximo.”²²

A metafísica do rosto do outro de Lévinas se apóia no fato de que este rosto já “diz” incondicionalmente, isto é, sem uma instância que anteceda este encontro, que possa dar algum critério que nos permita interpretar este dizer numa referência preexistente, ela é a própria origem da linguagem. Seria uma forma empírica de pensar o fundamento, que nos colocaria, como indivíduos, em dependência da exterioridade, a ponto do outro, ou melhor, outrem nos ser constitutivo. Exatamente o oposto do idealismo kantiano, que propõe justamente a independência da exterioridade pelo imperativo categórico. No entanto, continuemos a considerar que algo na forma do argumento parece persistir entre os dois filósofos, uma vez que estamos a falar dessa instância incondicionada.

2. Em Kant, o sujeito é seu próprio fundamento, no que se refere à constituição de sua capacidade racional, mas precisa da infinitude da imortalidade da alma para que suas ações morais tenham sentido e a existência de um “Bem” que ele persegue, na idéia de Deus, *arché e telos*. Mas, de toda maneira, o sujeito goza de seu livre arbítrio na forma de uma liberdade da “vontade racional” que, em sua autonomia, se auto-orienta. Para Kant, o próprio sujeito é capaz de legislar-se obedecendo a uma lei interna, consoante à qual ele pode praticar ações que têm valor moral:

“Se ora lançarmos um olhar retrospectivo sobre todos os esforços empreendidos até hoje para descobrir o princípio da moralidade, não nos admiraremos ao ver que todos eles necessariamente tinham de falhar. Via-se o homem ligado a leis pelo seu dever, mas não ocorria a ninguém que ele estava sujeito só à sua própria legislação, embora esta legislação seja universal.”²³

Interessava a Kant a emancipação da subjetividade como uma instância autônoma das circunstâncias empíricas: libertar-se de determinações exteriores colocando o fundamento na idéia de um imperativo incondicionado que legisla sobre os desenvolvimentos livres dessa vontade. Assim, o sujeito se fundamenta a si mesmo, baseado em sua identidade com suas estruturas mais próprias, que seriam as racionais.

²² Idem, p. 33.

²³ Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 63.

Regulando pelo uso da razão as inclinações das paixões, poderíamos saber como agir corretamente baseando-nos apenas em nós mesmos. Daí viria a força da obrigação: apenas uma lei que tem a imposição de uma legislação própria teria a capacidade de obrigar. Esta lei é representada por uma regra da faculdade de julgar:

“Pergunta a ti mesmo se poderias de bom grado considerar a ação, que te propões, como possível mediante a tua vontade, se ela devesse ocorrer segundo uma lei da natureza da qual tu mesmo fosses uma parte”.²⁴

Kant desenvolve seu argumento respondendo à necessidade de regular de um modo auto-suficiente os “impulsos”, tanto das paixões (amor de si), quanto do uso especulativo da razão, limitado pela dimensão do “prático”. Ele faz uma crítica à metafísica especulativa em prol de uma metafísica prática. A razão não é mais pensada como advinda de uma ordem universal que precedesse o sujeito, mas o próprio sujeito se confundiria com a razão esclarecida em sua dimensão prática. Ele é a única instância doadora de valor moral: a ação moralmente boa é aquela que fazemos por obrigação e não por algum tipo de inclinação emotiva, sendo esta obrigação outorgada pelo próprio sujeito, no ajuste com sua própria consciência racional. É interessante acompanhar sua exaltação da idéia de dever na *Crítica da Razão Prática*:

“Oh dever! Sublime e grande nome, que não compreendes em ti nada benquisto que comporte adulação mas reivindicas submissão, contudo tampouco ameaças com algo que para mover a vontade provocasse no ânimo aversão natural e o atemorizasse, porém simplesmente propões uma lei que por si encontra acesso ao ânimo e que, todavia, mesmo a contragosto granjeia para si veneração (embora nem sempre observância), ante a qual todas as inclinações emudecem, mesmo que secretamente se oponham a ela: qual é a origem digna de ti e onde se encontra a raiz de tua nobre linhagem, que altivamente rejeita todo o parentesco com inclinações e de cuja raiz descender constitui a condição indispensável daquele valor que unicamente os homens podem dar a si mesmos?”²⁵

Entretanto, postulando o sujeito como fundamento incondicionado e critério para a racionalidade, ele não fornece possibilidades para a própria autocrítica do sujeito, desenvolvendo uma ética que contém uma auto-alienação como fundamento, no próprio postulado do imperativo categórico. Assumindo um fundamento, estamos sempre focalizando algo em detrimento da visibilidade de outra coisa, neste caso, focalizando a

²⁴ Kant, *Crítica da Razão Prática*, p. 110.

²⁵ Idem, p. 140.

identidade da subjetividade em detrimento da alteridade do outro²⁶. A abertura para o outro implicaria numa certa crise da identidade, em que ela é colocada em questão em seu fundamento, saindo de sua autonomia, coisa que seria impossível em termos kantianos. Para isso, não seriam mais as estruturas da racionalidade as privilegiadas, mas as da sensibilidade. Estaríamos assim saindo do vocabulário de Kant da autonomia da razão prática para entrar no vocabulário de Lévinas da constituição do “eu” pelo “outro”, ou melhor, do sentido propriamente humano, constituído no modo desinteressado de uma responsabilidade ilimitada que é gênese e in-condição.

²⁶ O mesmo se dá com Heidegger quando focaliza o sentido do ser, se esquecendo da alteridade. Daí perguntamos, Lévinas também se esquece de algo ao focalizar o outro? Haveria uma possibilidade de

II - Ecos heideggerianos

1. Para Lévinas, a autolegislação do sujeito exerce uma violência contra a alteridade, na forma de uma estrutura de pensamento que toma o “eu” como uma totalidade e que reduz toda diferença às leis da identidade. Como já sabemos, para ele, a “obrigação” teria de vir do apelo que existe no rosto do outro, pois no encontro com o rosto do outro está o que é “incondicionado”. Esse rosto já nos diz algo, a fragilidade de sua nudez nos diz de sua vulnerabilidade e de seu apelo para o acolhimento: “você poderia me matar, mas, entretanto, não me mate”. O estímulo que parte de um tal encontro é a abertura ao poder que se manifesta aí. Frente a ele, devemos procurar no acolhimento do outro a relação ética que, desviando do poder, uma vez que o seu triunfo é sua derrota²⁷, e mantendo-se na abertura (que não é do ser), é a própria origem da linguagem. Lévinas quer escapar da violência de uma filosofia baseada na enganosa auto-suficiência do sujeito, a violência que faz prevalecer a identidade em sacrifício da diferença, gerando movimentos sociais de exclusão.

Poderíamos alegar que o desejo de universalidade de Kant seria justamente uma resposta à necessidade de se respeitar o outro, uma vez que a universalidade pretende atingir a todos sem distinção, isto é, tomando-nos por iguais. Entretanto, é justamente o desejo de universalidade que elimina pela raiz qualquer encontro possível com alguma alteridade, pois, nessa metafísica do sujeito, temos uma estruturação da subjetividade como lei universal postulando uma precedência da igualdade sobre a alteridade, da identidade sobre a diferença, que opera um movimento de violência estrutural de aniquilação das diferenças: não há a estruturação de uma abertura para a alteridade, mas justamente o contrário, na identidade como fundamento, uma estruturação da sua recusa, uma vez que o que é diferente, o que é “desconhecido”, é sempre reconduzido às estruturas de identificação para que se conquiste um sentimento de satisfação intelectual que é uma manifestação da ânsia pelo controle e pelo poder. Com isso, o pressuposto para um esforço ético é um exercício crítico de desvio desse poder e de inquietação

se acusar Lévinas de um “outrocentrismo”? Bom, talvez Lévinas tenha motivos para esquecer o “eu”. Nós também os teríamos?

²⁷ Lévinas, *A ontologia é fundamental?*, p. 31.

intelectual: aproximar-se do particular saindo de uma maneira reducionista de lidar com os problemas.

2. Para criticar ou desconstruir algo, em geral, nos apoiamos em um outro fundamento que nos abra uma outra visibilidade da situação, permitindo assim que superemos a antiga visão. Entretanto, algo que faz parte da estrutura deste processo não é superado, pois estaríamos novamente a nos apoiar em um fundamento. Teríamos uma nova visão, mas uma “outra da mesma”, isto é, dentro da mesma estrutura que produz e reproduz significação por identificação. Esta estrutura é perfeitamente representada pela metafísica da subjetividade, que se apóia em sua própria identidade, na qual a regra para o conhecimento é a identificação. Entretanto, quando Lévinas afirma a alteridade, ele corre o mesmo risco de, nesta afirmação, colocar uma nova referência para a identificação, já que ele aceita estes “ecos kantianos”.

Tudo está em jogo no modo desta afirmação. Se faz necessário assumir o fato de que devemos afirmar algo, pois, querendo ou não, estamos sempre afirmando, mesmo quando questionamos, negamos ou nos mantemos em silêncio. Esta intuição poderia relacionar-se com o sentido que Lévinas atribui à palavra “metafísica”. Seria como se houvesse constantemente uma precedência da “resposta” sobre a “pergunta”, em que as perguntas sempre já seriam assumidas num universo de respostas, ou melhor, afirmações; uma precedência da responsabilidade ética frente à questão pelo sentido do ser em geral. Retomando a articulação já enunciada na introdução: uma precedência da diferença sobre a identidade, uma vez que mesmo a identidade já é sempre uma relação que subtende a diferença, já que não há identidade possível se não houver comparação. A diferença, como alteridade absoluta que vem do rosto do outro, é o modo dessa afirmação precedente, que articula a possibilidade para a relação e para o questionamento.

Assim, a ética seria, para Lévinas, o lugar do acolhimento da diferença, que no lugar de criar uma nova referência arrogante para a identificação com a própria diferença, um “outrocentrismo”, responde com humildade o apelo à responsabilidade pela injustiça que está estruturada no mundo. Afirmar a alteridade, nesse sentido de uma metafísica como transcendência que se revela como responsabilidade, acolhimento, proximidade, é a tentativa de escapar do círculo da identificação, numa estrutura que estabelece o diferir como fundamento, não dando tempo, nem abrindo espaço para o

apoderamento egológico, colocando-nos em certa crise de identidade que possibilita a abertura da humildade. Nossa consciência fica assim problematizada, “em jogo”, ganhando o vigor da dinâmica plural dos acontecimentos. Somos responsáveis numa estrutura de co-pertencimento com o outro, e nossa responsabilidade por ele parte do fato de que sempre haverá o “incompreensível”, ou “inapreensível”, o qual teremos que assumir permanecendo na tensão, ou melhor, na atenção de um pensamento: o pensamento ético.

Este pensamento não se apropria, não coloniza, não classifica, e todo seu esforço se concentra numa espera não ansiosa, paciente e acolhedora²⁸, assumindo a responsabilidade pelo que é dito, mas também pelo que não é dito no que é dito. Entretanto, apesar dessa reverberação heideggeriana (“abertura”, “em jogo”, “co-pertencimento”), trata-se de um constante esforço de crítica desconstrutiva que, não afirmando algo que possa ser assumido como referência para a arrogância da identidade, também não afirma o “sem-fundamento” do ser referido à finitude: a fenomenologia como método de aproximação, não do sentido do ser, mas do rosto de outrem. A afirmação dessa desconstrução deve estar, para Lévinas, na humildade do santo, na “santidade do santo”, como ele revela a seu amigo Derrida numa conversa:

“(…) você sabe, fala-se freqüentemente de ética para descrever o que faço, mas o que me interessa, afinal das contas, não é a ética, não apenas a ética, é o santo, a santidade do santo”²⁹.

Ao falar do sentido de sua ética, Kant também fala de santidade na *Crítica da Razão Prática*:

“A lei moral é santa. O homem é deveras bastante ímpio, mas a humanidade em sua pessoa tem que ser santa.”³⁰

E ainda:

“(…) a plena conformidade da vontade à lei moral é santidade, uma perfeição da qual nenhum ente racional do mundo sensorial é capaz em nenhum momento de sua existência. Porém, visto que ainda assim ela é necessariamente requerida como prática, ela somente pode ser encontrada em um progresso que avança ao infinito em direção

²⁸ Lembramos aqui de Heráclito quando dizia que devemos aprender a “esperar o inesperado”, entretanto, para Lévinas, não é seria a “guerra”, ou o “conflito”, “pai de todas coisas”, o tempo para Lévinas, como veremos mais adiante, não é como um rio que corre. No prefácio de *Totalidade e Infinito* ele já nos diz que “a paz gera-se como aptidão para a palavra”.

²⁹ Derrida, *Adeus à Emmanuel Lévinas*, p. 19.

³⁰ Kant, *Crítica da Razão Prática*, p. 141.

àquela conformidade plena, e é necessário, segundo princípios da razão prática pura, assumir um tal procedimento prático como objeto real de nossa vontade.”³¹

Em Lévinas também temos a referência da noção de infinito, porém, ela não pressupõe, como em Kant, essa “conformidade plena”, mas o “transbordamento”, “um excedente sempre exterior à totalidade”³². Entretanto, o que interessa à Lévinas no kantismo é a referência à um sentido que não é ditado por uma relação com o ser.

³¹ Idem, p. 198.

³² Lévinas, *Totalidade e Infinito*, p. 11.

III - Aproximando-se de Kant contra Heidegger

1. Em *A ontologia é fundamental?*, esse ensaio dedicado à crítica da ontologia heideggeriana, Lévinas questiona o fato de o “ser-com-outrem” (*Miteinandersein*) repousar sobre a relação ontológica: “na nossa relação com outrem, a questão será *deixá-lo ser?*”³³. Pressupor uma prévia compreensão de outrem no modo da pré-compreensão do sentido do ser, privilégio pré-ontológico do “solitário” *dasein*, é algo que fere a ética, apesar do cuidado fenomenológico herdado das análises heideggerianas por Lévinas. Ele dirá, seguindo a questão citada logo acima:

“A independência de outrem não se realiza na sua função de interpelado? Aquele a quem se fala é, previamente, compreendido no seu ser? De forma alguma. Outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor. As duas relações confundem-se. Dito de outra forma, da compreensão de outrem é inseparável sua invocação. Compreender uma pessoa é já falar-lhe. Pôr a existência de outrem, deixando-a ser, é já ter aceito essa existência, tê-la tomado em consideração.”

Parece que Lévinas consegue intensificar, num apelo ético, a sensibilidade fenomenológica que Heidegger inaugura em sua análise da existência. Com isso, a responsabilidade se torna crucial, o “co-pertencimento” se torna, por assim dizer, mais “prático”, incorporando a noção do dever como estrutura fundamental, contra um certo “descompromisso” do “deixar-ser” (*Gelassenheit*).

Poderíamos pensar que esse “deixar-ser” pertenceria à um cuidado com a liberdade do outro, sendo assim, parte de um compromisso ético. Entretanto, ele só assumiria uma conotação ética se estivesse repousado sobre a responsabilidade incondicional com outrem, isto é, um “deixar-ser atento”, e não um “deixar-ser” como fundamento da relação que se estabelece com outrem.

Com isso, retomamos a discussão indicada no início do texto a respeito das perguntas colocadas por Kant na Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*: “que posso eu conhecer?”, “que devo eu fazer?”, “que tenho eu direito a esperar?” e

³³ Lévinas, *A ontologia é fundamental?*, p. 27.

“que é o homem?”³⁴. Quanto à primeira questão, “que posso eu conhecer?”, Lévinas diz que ela conduz a finitude, reduzindo-se à compreensão do ser, mas que as outras duas que se seguem, “que devo eu fazer?” e “que tenho eu direito a esperar?”, conduzem mais longe e não se reduzem à compreensão do ser, referindo-se ao dever e à salvação do homem.

2. Para Lévinas, esse seria o grande legado da Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, uma significação para o sentido sem referência ao ser. O ideal transcendental, ao qual se refere o “todo” da realidade para que haja o “dado”, o fenômeno de que são constituídas as categorias, isto é, a possibilidade do conhecimento na atividade sintética do entendimento, nunca recebe o predicado de ser:

“Este ideal é uma noção com sentido, necessária, mas nós enganar-nos-emos se a pensarmos como ser. Pensá-lo como ser é fazer a prova da existência de Deus, que é dialética, quer dizer, aberrante. O ideal transcendental é pensado *in concreto*, mas Kant recusa-lhe o ser, guiado como é pelo protótipo de ser que é o fenômeno. Neste sentido, a Razão tem idéias que vão para-além do ser.”³⁵

De certo, o conhecimento tem um caráter limitado pela estrutura do fenômeno como “dado”, o movimento especulativo da razão precisa de limites para configurar-se como conhecimento. Entretanto, esses limites são impostos justamente pela Razão Prática, como afirma Kant no final da *Crítica da Razão Pura*. À essa dimensão prática é que se referem as questões indicadas como as que excedem a finitude: “que devo eu fazer?” e “que tenho eu direito a esperar?”. Se essa dimensão limita o movimento especulativo, isso significa que há nela uma independência em relação ao acesso cognitivo ao ser, em que podemos pensar a significação do sentido para-além do ser.

Ao buscar conciliar a ética com a busca da felicidade, Kant consegue abordar o problema com independência em relação aos limites impostos pela necessidade do conhecimento, isto é, das teses ontológicas da *Crítica da Razão Pura*. Eticamente, isto é, no domínio prático da razão, seríamos livres, pois, na correspondência ao imperativo categórico, manifestamos a vontade livre, incondicionado respeito ao dever, que é algo

³⁴ Seguindo a indicação da p.21, desenvolveremos aqui um estudo pormenorizado dos argumentos que aparecem em *Deus, a Morte e o Tempo*, coletânea de dois cursos professados por Lévinas durante o ano universitário 1975-1976 na Sorbonne, especificamente a partir da aula sob o título “A questão radical: Kant contra Heidegger”.

³⁵ Lévinas, *Deus, a Morte e o tempo*, p. 80 e 81.

que encontramos em nosso interior, que nos liberta dos condicionamentos externos do mundo.

Assim, Kant pensa esse âmbito prático numa interioridade para-além do ser, postulando a imortalidade da alma, Deus e a vontade livre como fundamentos incondicionados que libertam o sentido para um “depois” que não se interpreta com referência ao ser, isto é, um “depois” como o que era antes. Se desenvolve assim, nessa interpretação kantiana, uma motivação própria no seio do ser, em que podemos pensar o “infinito no finito”, não como um prolongamento infinito do tempo pensado como extensão, mas como “esperança”.

A partir dessa leitura de Kant, Lévinas começa a preparar o solo para pensar o sentido para-além do ser e, com isso, dar à morte um sentido próprio, isto é, não reduzindo-a à finitude que dá um sentido ao ser do ente, nem pensando-a como uma extensão do tempo anterior à morte depois da morte. Lévinas quer tornar a morte um problema ético e não uma solução ontológica. Ela pode significar uma abertura ao infinito no finito, e não a abertura de um sentido comprometido antes de tudo com a “minha” finitude, que tem um caráter individual, pois, para a ética, a morte do outro é mais importante do que a minha.

Para a ética que Lévinas necessita pensar, não podemos responder ao desespero apenas com uma aceitação da finitude, ou com um esvaziamento angustiante que forneceria uma contemplação ontológica em que as implicações éticas seriam sempre secundárias. Para sair do domínio da “egologia”, podemos e devemos pensar na continuidade da vida, não da minha propriamente, mas dos outros. Nessa continuidade inscreve-se uma responsabilidade pela morte do outro que é mais fundamental que pela “minha” morte, que se apoia na vertigem do infinito que se abre com a morte do outro, transcendendo a finitude do ser, mas ainda ligada a vida. Assim, minha angústia não é por mim, pela minha morte, mas pelo fato de ter que interromper minha responsabilidade prática em relação ao mundo. Não se pode responder teoricamente à essa esperança, ela tem uma motivação própria, isto é, uma responsabilidade “prática”.

3. A “obsessão” heideggeriana em fazer uma leitura da história da filosofia como esquecimento do ser, uma necessidade “doentia” de superação (talvez uma herança hegeliana), que ainda parece reagir ao medo, à necessidade de segurança como garantia, faz com que Heidegger fique atolado naquilo que ele pretende superar.

Quando se supera algo, esse algo deixa de ser um tema importante, um fio condutor. Contraindo-se a isso, vemos em Lévinas uma liberdade maior de relacionar-se com a tradição, conseguindo fazer leituras ainda mais aguçadas e sensíveis de outros filósofos da tradição, conseguindo apesar disso articular uma originalidade maior de pensamento. Pensamento engajado, isto é, não acomodado no ambiente acadêmico, pensamento que nos coloca frente à nossa responsabilidade, ao dever, que tanto inspirava Kant, um filósofo que aparece de modo muito mais interessante quando nos dedicamos à essa leitura mais sensível.

Parece que falta certa “humildade” à Heidegger, essa humildade que permite a abertura, que nos coloca no aberto que se abre, antes de ser “abertura do ser”, que tem sentido antes de ser “sentido do ser”, pois o que ele parece não se dar conta é que apesar de sua lucidez em relação a perceber o esquecimento da questão, que ainda continua uma crítica pertinente ao ainda atual domínio da técnica, repousa sobre um ponto que permanece cego para Heidegger por uma contaminação que há na própria noção de ser. Pois o estranhamento, o pensamento, tematiza o ser apenas a posteriori. Mesmo que Heidegger tente fugir da tematização do ser, na referência do ser ao nada, à um nada fecundo, ele não consegue desapegar-se do racionalismo como “desfecho”, do medo da morte que dá um sentido finito à esse nada. O vazio deve ser um meio para a fecundidade, não a própria fecundidade, e a sementeira deve ganhar um sentido explícito do engajamento no mundo, pela continuidade do mundo, na responsabilidade que inaugura perante as relações inter-humanas, isto é, perante a vida dos outros.

Com isso, pensamos que a humanidade do homem não se reduz às análises da existência de Heidegger, em que o homem aparece como *dasein*, estrutura que encontra no seu fim, na sua morte, sua própria autenticidade. Foi importante, como dissemos, o trabalho de Heidegger no sentido de liberar o horizonte de interpretação para que o homem não ficasse atolado na moral, e Lévinas não pretende resgatar valores para interpretar o homem.

“Não se trata de encontrar nele (em Kant) uma prova da existência de Deus suscetível de acalmar a nossa angústia diante da morte, mas de mostrar, no seio do ser finito da subjetividade e do fenômeno (a *Crítica da Razão Pura* é uma filosofia da finitude), que há uma esperança racional, uma esperança *a priori*. Não é a um querer sobreviver que Kant dá satisfação, mas a uma conjuntura absolutamente diferente de sentido. Esperança *a priori*, quer dizer, inerente à razão finita e, portanto, à semelhança da mortalidade, esperança razoável, racional, sem que um tal sentido possa refutar a mortalidade que se mostra no ser enquanto ser (= ser finito), mas também sem que a

esperança da imortalidade se situe apenas entre os derivados do ser-para-a-morte e, portanto, da temporalidade originária do ser-aí.”³⁶

Temos assim que interpretar o sentido dessa esperança, não como usualmente o fazemos, isto é, espera no tempo, mas como fundamento, motivação própria. Com isso Lévinas começa a esboçar uma outra interpretação do tempo, diferente de Heidegger, e assim, uma outra interpretação para a morte, diferente da que resulta do nada do ser. Essa esperança não é uma necessidade de sobreviver, assim como, a morte e o nada não são o ponto culminante da relação no aberto, que é, para Lévinas, relação com o infinito.

Essa esperança também não repousa da noção de Deus, mas pelo contrário, é Deus que ganha um sentido a partir dela. A “ação livre”, isto é, em consonância com a lei moral universal, tem independência em relação a tudo, até mesmo de Deus. Ele aparece como postulado apenas se desejamos, para-além do ato moral, encontrar a felicidade, mas não é necessária para o valor moral da ação. Assim, a esperança, em seu caráter racional, está em consonância com a felicidade.

Entretanto, trata-se de uma esperança contra todo saber. Apesar de se admitir a existência de Deus e a imortalidade da alma, como exigências da razão, elas devem ficar apenas como o que é esperado. O que importa à essa esperança é que ela não deve se referir à algo no âmbito do ser, isto é, à algo que deva, por assim dizer, ganhar existência.

“A espera é acesso ao que pode ser contido num saber. Aqui, a esperança é diferente de um pressentimento, diferente do desejo de sobreviver (para Kant, a morte é o limite do que pode ser conhecido). Mas esta esperança não é também uma nostalgia subjetiva. Designa um domínio que é mais do que um comportamento humano e menos que o ser. Mas podemos colocar-nos esta pergunta: a esperança – mais do que um qualquer comportamento humano e menos do que o ser – não é *mais* do que o ser?”³⁷

Este “mais do que ser”, não deve ser interpretado com referência a existência, ou como um correlativo de um saber. A subjetividade estaria em relação com o que não se pode realizar. Se trata de uma relação que não pode ser medida e que por isso é esperança. A imortalidade da alma, em Kant, não é uma esperança que deve se realizar, que deve dar-se a conhecer num determinado tempo, pois se assim fosse, poderia ser

³⁶ Idem, p. 84.

³⁷ Idem, p. 85 e 86.

conhecida no modo do fenômeno, o que está excluído da *Crítica da Razão Pura* por se tratar de uma possibilidade de entrar em contato com o absoluto. Assim, essa esperança racional não é uma esperança no tempo.

O que Kant pensa, e que é interessante para Lévinas, é que a racionalidade humana não se esgote em “ter-de-ser”, como acontece nas análises heideggerianas, nem mesmo sendo o “guardião” do ser, à serviço do ser. O ser é que se encontra à serviço da racionalidade que exige a conciliação entre virtude e felicidade. O dever aqui não significa nem se define na relação do ser ao seu ser, mas em referência à uma esperança racional que projeta um sentido num domínio de “puro nada”, sem ser um êxtase temporal fora do tempo e do ser dado, a menos que esse tempo seja uma relação com o que “não pode chegar”. Com isso, Lévinas não quer indicar que se trata de uma espera em vão, mas uma espera em que o esperado excede a espera, e a duração do tempo é uma relação que “tende mais do que contém”: “acolhimento de um excesso”³⁸.

4. Contra Heidegger, Lévinas levanta a questão de como pensar o “nada”, chegando à conclusão de que mesmo na angústia, a morte não pode ser pensada, pois viver a angústia não permitiria pensá-la. Segundo Lévinas, o nada desafiou a filosofia ocidental e, Heidegger responde a essa desafio ansiosamente, pretendendo resolvê-lo, de maneira impaciente, isto é, desensibilizando-se em relação às implicações éticas da morte do outro, assim como impondo à finitude uma conotação ontológica que cerca toda possibilidade de interpretação do sentido à sua determinação.

Para Heidegger, haveria a possibilidade de se ter um acesso ao nada, não intelectual, mas na forma de uma experiência que seria a angústia. A fenomenologia abre a possibilidade de estabelecer um acesso a algo diferente de si-mesmo pela intencionalidade, a ação e os sentimentos são também modos de se medir o ser-no-mundo. Entretanto, menos que uma experiência, a angústia de que fala Heidegger, que é uma angústia, antes de mais nada, pela “minha” mortalidade, tratar-se-ia de uma “imperiência”, em que o *dasein* estaria voltado para si mesmo e em que apenas ele por si mesmo, em seu próprio ser, poderia assumir seu sentido que fica sempre preso à finitude, num horizonte de possibilidades bastante limitado.

³⁸ Idem, p. 88.

Assim, Heidegger sucumbe ao fascínio da possibilidade de pensar o nada a partir da morte e da angústia frente à ela. A angústia seria um sentimento especial que não tem objeto, pois, diferente do temor, que advém da aproximação de algum ente intramundano que se teme, a angústia seria angústia de simplesmente estar sendo, estar abandonado no ser, e daí, nesse “sendo”, um co-pertencimento de vida e morte, pois o vivente se angustia pela possibilidade de sua morte e nada de intramundano, nenhum ente poderia lhe socorrer ou prestar um auxílio. É o clímax da análise da existência em que se revelaria a autenticidade ontológica do *dasein* numa possibilidade que, para ser privilegiada, seria a possibilidade da não-possibilidade. E assim, Heidegger pretende pensar o nada.

Entretanto, Lévinas questiona se as idéias de pensamento e de experiência se aplicariam a essas maneiras de aceder ao nada. Para isso, ele recorre á uma passagem da *Évolution Créatrice* de Henri Bergson, que refuta a idéia do nada.

“A idéia do nada absoluto, entendido no sentido de uma abolição de tudo, é uma idéia destrutiva de si mesma, uma pseudo-idéia, uma simples palavra. Se suprimir uma coisa consiste em suprimi-la por outra, se pensar a ausência de uma coisa não é possível se não pela sua representação por uma qualquer outra coisa, enfim, se abolição significa primeiro substituição, a idéia de uma abolição de tudo é tão absurda quanto a de um círculo quadrado.”³⁹

Heidegger pretende refutar essa refutação do nada pela fenomenologia que indica o co-pertencimento entre o nada e o ser, pensando assim o nada em sua referência ao ser. Mas o nada, a morte, “nada puro”, sem resposta, impensado e intematizável, continua sendo, para Lévinas, um desafio para a filosofia contemporânea.

Pensa-se o nada como “não-ser-ainda”, ou como “não-ser-mais”, mas sempre cercado pelas determinações do ser. E não haverá possibilidade para a experiência e o pensamento a cerca do nada, enquanto estivermos submetidos à uma auto-compreensão do humano contaminada pela noção de autonomia do sujeito que, apesar de tudo, parece estar presente mesmo em Heidegger, pois, sendo essa história da ontologia tradicional um dos fios condutores da análise da existência, dificilmente ela deixaria de contaminar o *dasein* naquilo que é dito a cerca dele.

A questão está em como significamos essa contaminação, ou mesmo entendê-la como contaminação. Heidegger pretende um “purismo” ao não querer contaminar-se

³⁹ Idem, p. 89; citação que aparece no texto de Lévinas: Bergson, *op. Cit.*, in *Oeuvres*, p. 734.

com a terminologia da tradição que, nesse sentido, não é tão diversa da tentativa kantiana de perceber o sujeito em suas estruturas puras. A invulnerabilidade não está em manter-se intacto, puro, mas permitir-se humildemente “abrir o coração”, coisa que é difícil para a filosofia que tem um compromisso fundamental com a racionalidade e com a identidade, pois a pureza, o nada como “ser”, não precisa se reduzir à referência de um ente que seja impuro, como supõe o dualismo da interpretação dessa metafísica da identidade.

5. A fonte do sentido não está simplesmente no ser, pois, no dizer ou no pensar, em suas possibilidades de tematização ou na censura dessas possibilidades, o “ser” é, desde sempre, uma fala humana, e é absurdo almejar a objetividade requerida para uma tematização para-além do humano, mesmo sendo na experiência, ou melhor “imperiência”, do nada pela angústia.

Se Heidegger nos diz que já está desde sempre inserida em toda relação que venhamos a estabelecer com algum ente uma compreensão do ser, temos que retroceder um passo a mais em nosso esforço fenomenológico e dizer que não se trata apenas de uma compreensão do ser “vaga e mediana”, pois essa pré-compreensão seria já, antes disso, e de todos os momentos que compõe a análise da existencialidade, humana. Caracterizar a humanidade do sentido dessa pré-compreensão é parte fundamental do esforço fenomenológico, no lugar de cunhar, na tentativa de sublimar contaminações humanas, uma nova terminologia que corre o risco de ainda se prestar à reificação do sujeito, no modo da estrutura do ser que nós mesmos somos individualmente sob o nome de *dasein*.

Para Lévinas, a fonte do sentido está na alteridade do humano, à qual poderíamos referir uma nova “diferença ontológica” que não se daria mais simplesmente entre o “ser” e o “ente”, em que o homem não seria apenas mais uma região do ser, mesmo que privilegiada, estando suas ações intramundanas sempre ligadas à inautenticidade. É na dimensão dessas ações que se realiza o mundo humano, o único ao qual podemos encontrar referências para algum sentido ao falar de conceitos como “verdade do ser”, por exemplo.

Antes de mais nada, antes de estar referido ao “sentido do ser em geral”, nosso mundo é um mundo humano, o qual somos responsáveis não pela nossa finitude, mas,

justamente por conta dela, pela nossa humanidade como apoio incondicional de nossa situação que não é apenas uma “condição humana”.

Apesar da aproximação com Kant, não se trata de pensar um “ideal humano” a ser perseguido como algo que pudesse ou devesse se efetivar de fato, ou como se pudéssemos ser de alguma maneira “inumanos” e precisássemos de critérios definidos para uma correção. Em tudo que falamos, pensamos ou fazemos, existe antes de mais nada, incondicionalmente, uma marca humana que não precisa exceder seu sentido em busca da autenticidade, mas perceber nela a fonte de um sentido que pode nos habilitar a assumir nossa propriedade, nosso “ser mais próprio”, numa relação com o outro humano que, aí sim, excederá, pelo “encontro de fontes”, na incondição do sentido humano.

Assim, não precisamos ser algo “*demasiadamente humano*”, mas sermos “*outramente humanos*”. Isto é, nossa responsabilidade, mais do que pela superação do humano, é pelo outro humano. Somos responsáveis dessa maneira incondicional quando não podemos apreender esse outro, instaurando assim a transcendência dessa alteridade. Algo excede nessa transcendência, mas nesse excesso lemos a medida do que torna possível a suspensão do exercício do poder que abafa o humano, sendo assim o que dá ao humano seu sentido próprio e não uma demasia do humano. Essa “demasia” exerce uma inclinação ao poder que poderia nos levar a pensar que algum “eu humano” poderia ser mais humano do que outro, ou mesmo que o “outro humano” fosse mais humano do que eu, o que é o contrário do se pretende. A assimetria na relação com outro pensada por Lévinas nunca é a favor do “eu”, ou do “outro como eu”, mas, justamente, pretende instaurar a transcendência como desconstrução do poder (ainda chegaremos mesmo a falar de um dilaceramento do “eu”), na responsabilidade incondicional pelo outro. Nisso, devemos falar do amor como humildade, amor “des-inter-essado”, ao qual se refere um cuidado que, para não sucumbir a violência da posse, maior tentação do amor, precisa ser um cuidado suficientemente bom, pois a medida desse amor está apenas no “serviço”, não na escravidão. A liberdade é conduzida pelo cuidado com a liberdade do outro.

A bondade deve ser compreendida de maneira minimal, pois ela é a responsabilidade de um “eu” pelo “outro”, de um mortal por um outro mortal, que nunca parte da arrogância de uma “totalidade em si”, de uma compreensão prévia do outro, que fere radicalmente sua alteridade, mesmo na “super-proteção” desse outro,

como quando um pai não confia em seu filho. O que devemos fazer para sermos responsáveis não simplesmente pelo “outro”, mas por sua alteridade?

TERCEIRA PARTE

Amor, morte, rosto e infinito

Nessa terceira parte, depois de percorrido um caminho que pretendeu preparar o solo para liberar a palavra “humano” de seu comprometimento com a metafísica da identidade (metafísica do sujeito e ontologia do ser na análise do *dasein*), vamos pensar a “ontologia da alteridade” no intuito de dar um sentido humano à fundamentação de nossas relações, responsabilidades, ações e modos de pensar. Isto é, dar um sentido ético como pressuposto para questionar a profunda ligação entre a ontologia e a política, onde, uma apoiada na outra, acabam estruturando uma alienação desses pressupostos éticos e, assim, uma injustiça em relação ao outro. A investigação do ser não se esgota nas categorias da corrente central da tradição filosófica, nem no “ser-para-a-morte”, que acabaram gestando na política o totalitarismo, mas que também, talvez possamos considerar, provenham de uma gesta ainda anterior da filosofia que nasce no seio da *pólis* grega.

Podemos pensar a filosofia, a ontologia e a política de uma maneira nova se reconhecermos com mais lucidez nossos pressupostos na alteridade transcendental do “ser-para-o-outro”, como propõe Lévinas. Essa lucidez não se articula pela razão lógica, mas brilha sensivelmente na consideração de um paradoxo que não pode ser comportado por uma representação racional, mas que o “coração” poderia acolher na forma de um cuidado que não pretende a “cura”, isto é, que aceita o que ultrapassa as possibilidades meramente racionais. Assim, nesse reconhecimento teremos a

fenomenologia como um caminho em direção ao outro ser humano que se aproxima, em que a abertura ao outro se dá pela humildade que predispõe uma relação sensível e incondicional com o outro, em que o amor pode se tornar uma palavra dita por um rosto que lê no outro rosto a morte, o medo e a violência se desmanchando num sentido maior: o “infinito no finito”.

I - Utopia e morte em Ernest Bloch

1. A partir daqui, o caminho seguido por Lévinas, inspirado por Kant, mas também, em certo sentido, contra ele, irá buscar uma referência para esse “puro nada”, para essa esperança cujo o esperado é maior que a espera, em que o porvir é mais forte que o pensamento da consciência, não na interioridade do sujeito, muito menos, como já sabemos, num nada referido ao ser, mas, para usar ainda uma linguagem kantiana, numa certa heteronomia, isto é, na alteridade absoluta do outro humano, outrem.

Para chegar até aí, Lévinas se aproximará, mais do que de Kant e de Heidegger, do marxismo humanista (mas também de certo modo existencialista), de um autor ainda pouco mencionado até aqui, mas não por isso menos importante para nossa argumentação: Ernest Bloch.

Alguns pontos biográficos já aproximam Bloch de Lévinas. Ele também foi filho de uma família de origem judaica que viveu intensamente o drama dos judeus durante a guerra, ainda mais por ser alemão. Também se entusiasmou com o misticismo cristão que vigorava na Rússia, mas, diferente de Lévinas que teve que fugir com sua família durante a Revolução de 1917, interessou-se pelos novos caminhos sociais e políticos de dimensão messiânica trilhados pelo povo russo naqueles anos. Entretanto, Bloch nunca aderiu ao ativismo político e foi perseguido pelo estalinismo, mantendo-se fiel aos ideais morais e humanos de sua juventude. No lugar de se submeter ao partido e ao Estado, preferiu a desobediência pacifista e a liberdade de pensamento e expressão.

Bloch tentou mostrar como o pensamento de Marx, ainda que produto histórico da revolução industrial e do iluminismo, também era herdeiro dos movimentos cristão-milenaristas da Europa Ocidental. Ele era fascinado pelos elementos imaginativos, os “sonhos diurnos”, e como eles conseguiam moldar o comportamento e a cultura dos homens. Assim, ele construiu uma obra toda voltada para a felicidade e para a utopia.

Seu interesse se focalizou pelas trilhas que estavam à margem da história do pensamento ocidental: as tendências esotéricas do gnosticismo e da mística alemã; os

mitos astrais, a apocalíptica, a maçonaria, a alquimia; as seitas cristãs consideradas heréticas e, na tradição judaica, o hassidismo, o messianismo e a cabala. Assim, Bloch buscou suas referências naquilo que coloca o ser humano em direção ao utópico e ao novo, mas que acabaram se apresentando na penumbra da história, à margem da corrente central da filosofia ocidental, de origem e feição gregas, mas também à margem das formas mais dominantes da história cristã, com predomínio da influência romana, e no judaísmo, também à margem da luminosa tradição racionalista rabínica.

Não podemos deixar de reconhecer que esses elementos tornaram-se interessantes para Lévinas buscar uma referência em Bloch para operar, contra a ontologia dominante desde os gregos, o deslocamento da filosofia em direção à ética como a restituição de um sentido humano abafado pela ontologia.

2. De toda maneira, um passo decisivo para a filosofia foi o de considerar o “tempo” como elemento fundamental na estruturação do sentido, à que o próprio Heidegger anuncia que Kant teria sido, antes de *Ser e Tempo*, “o primeiro e o único a dar um passo no caminho de investigação para a dimensão da temporariedade”⁴⁰. Certamente a importância de Heidegger para a filosofia também se remete a sua consideração da temporalidade como horizonte transcendental em que se estrutura o sentido do ser. Por sua vez, o pensamento de Bloch, consonante com essa reação contemporânea contra a idéia de eternidade e imutabilidade metafísica do ser, também se vale do pressuposto da temporalidade para dar ao ser um sentido: um sentido utópico, voltado para o futuro como essência da temporalidade na “duração” e não na finitude.

Para Bloch, Marx foi o primeiro filósofo a entender a filosofia como um meio para investigar o futuro, desenvolvendo uma reflexão mais aguçada do que “ainda-não-é”, abrindo assim um caminho para pensar a autenticidade na continuidade renovadora do tempo. Assim, o tempo originário não seria apenas um modo de ser do ser finito, e poderíamos deixar de ter que compreender a morte como o momento do ápice ontológico, para dar um sentido ao pensamento que esteja fundamentalmente comprometido com o mundo, o qual, segundo Bloch, está sempre estreitamente ligado com os outros homens.

⁴⁰ Heidegger, *Ser e Tempo* p. 52.

É precisamente esse sentido do pensamento de Bloch que tanto interessou à Lévinas, fazendo-o, em *Deus, a Morte e o Tempo*, dedicar-lhe três lições que pretendem preparar a conclusão de seu próprio pensamento. Em Bloch, ele encontra um “outro pensamento da morte” que torna possível:

“(...) o abandono deste estudo da morte como momento da ontologia, da morte como nada, e da temporalidade agarrada à angústia do nada, a fim de chegarmos a um pensamento no qual o sentido estará ainda, é claro, ligado ao mundo, mas onde o sentido do mundo estará profundamente ligado aos outros homens. (...) A morte, permanecendo embora fim e aniquilação do indivíduo, interpretando-se como necessidade inelutável, não é a origem de todo o sentido e de todo o não-sentido. Nem mesmo a sua emoção se resume a uma angústia do ser pela eventualidade do seu não-ser, nem o tempo remonta ao ser-para-a-morte. Que o tempo no seu próprio por-vir, não remonte à finitude vertida para o ser-para-a-morte, mas tenha uma outra significação, que haja uma outra eventualidade na análise da morte (...)”⁴¹

O que nos interessa assim, com essa outra maneira de interpretar a morte, é pensar uma filosofia social em que a terminologia ontológica esteja profundamente ligada à alteridade. Contra o caráter trágico da existência finita, fundamentalmente marcada por uma “decepção”, Bloch pensa a partir de certa noção de progresso e de esperança o sentido de uma “utopia concreta”. A temporalidade teria um sentido para além do nada da morte, que não seria a referência fundamental para a interpretação do tempo, mas ao contrário, o tempo, em sua continuidade, seria uma referência para se interpretar de outro modo o sentido da morte.

Com isso, nos afastamos da idéia do aniquilamento em prol de uma esperança utópica de um mundo humanizado: “um acabamento utópico”. O ético e o ontológico estariam em oposição no mundo inacabado, mas, seguindo a tendência marxista de Bloch, nessa oposição entra em jogo a categoria do trabalho, em que a realização do homem coincide com a realização do ser, e assim poderíamos projetar um equilíbrio.

Entretanto, nisso não há uma prioridade do trabalho frente à procura da verdade do ser. Bloch entende a solidariedade como uma ponte que equilibra a ética e a ontologia, pois, sem a intervenção de um voluntarismo humano, a verdade do ser ficaria condicionada ao trabalho.

Assim, propõe-se uma nova inteligibilidade do ser em que a ação não se reduza a uma manifestação do ser, mas projete a força de um sentido porvir, utópico. Bloch

⁴¹ Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 111.

pensa a utopia como uma manifestação intelectual "do pressentimento da esperança" que, ao contrário de uma inconseqüente fabulação, se torna fundamental para construção do futuro.

3. Antes da política e da economia, é esta contribuição destilada de Marx por Bloch que interessa Lévinas. A política e a economia corroboram o sentido de uma ontologia hegemônica que não assume o pressuposto ético destacado pelo pensamento de Bloch. Seu interesse está nos textos do jovem Marx (*Sagrada Família, Manuscritos econômico-filosóficos, Teses sobre Feuerbach, Ideologia Alemã*), pensador envolvido com idéias e não com o cientificismo econômico que predomina no *Capital*. Bloch já se situa num momento pós-revolucionário, revalorizando a esperança numa intesificação de seu sentido ético como compromisso com a humanidade, com a civilização humana, para-além da luta de classes, realizando uma síntese entre o marxismo e o messianismo judaico-cristão. Lévinas nos diz a esse respeito que:

“Para Bloch, esta esperança inscreve-se na cultura ou, mais exatamente, em todo um lado da cultura que escapa à danação do mundo inacabado e alienado. Esta filosofia, que se apresenta como uma interpretação do materialismo dialético, dá uma extrema atenção a todas as formas da obra humana, procede a uma hermenêutica refinada da cultura universal que vibra por simpatia. Na cultura, o mundo cumprido é *entrevisto*, apesar da luta de classes ou como origem da coragem nesta luta.”⁴²

Assim, Bloch pensa um “princípio de esperança” que seria uma ontologia do “ainda-não-ser”, em que a inteligibilidade do ser coincidiria com o seu “acabamento de inacabado”, e que não se fundamenta sobre as categorias de realidade e necessidade das ontologias tradicionais. O primado não estaria nem do lado do “ser”, nem do “nada”, mas do “ainda-não”, o qual dá origem à uma nova ontologia reorientada em relação à intencionalidade temporal, isto é, não mais uma projeção do ser em direção a seu fim, como em Heidegger, nem uma imagem móvel da eternidade, como em Platão, mas como porvir, “atualização do inacabado”.

Poderíamos ver nisso uma radicalização da fenomenologia que entenderia o ser radicalmente e constantemente em processo, orientado pela utopia. Bloch afirma:

⁴² Idem, p. 113.

“(...) o ‘Ser’ não está perdido e sim nunca esteve presente, (...) a ontologia do ‘ainda-não-ser’ é a do ente vinculado processualmente em seu formar-se e com permanente referência ao ‘Ser’ como mediatizado Ser-em-ascensão.”⁴³

O sentido ético que nos interessa nessa reorientação ontológica está no fato de que há uma abertura para o indeterminado, em que não há um horizonte de possibilidades previamente indicado, mas que, entretanto, não nos leva à abandonar a tarefa relativa ao “que devemos fazer”. Não havendo um ideal a ser alcançado, não ficamos por isso dispensados do esforço de construir nosso “lar” (*Heimat*), nossa “casa”. Ainda que seja um mundo sempre porvir, a esperança de um mundo melhor movimenta a realização do ser. Em sua leitura de Bloch, Lévinas nos diz:

“O trabalho do homem é (...) condição transcendental da verdade. Produzir é ao mesmo tempo *fazer e apresentar o ser na sua verdade*. Este produzir é *praxis*. Não há puramente teórico que não seja já trabalho. Já a aparição da sensação supõe um trabalho. É então enquanto trabalhador que o homem é subjetividade. O homem não é então mais uma região do ser, mas um momento da sua efetuação enquanto ser. A verdade do ser é portanto atualização da potência ou história. (...) É tempo de realização, determinação completa que é atualização de toda a potência, de toda a obscuridade do fatural onde se situa a subjetividade do homem alienado na sua efetuação técnica. É atualização do inacabado. Que haja o Mestre e o Escravo, é este inacabamento.”⁴⁴

Para Lévinas, o tempo é assim levado à sério, pois o porvir não é nunca virtualmente real, sem pré-existência. Ele é relação com a utopia, caminho esperançoso, e não senda para um fim determinado pela obscuridade do presente. Antes de tornar o mundo seu “lar”, o homem opõe-se ao mundo, encontrando-se nessa obscuridade. Por isso, seu destino não pode ser ditado simplesmente pelo ser, mas pelo co-pertencimento de um sentido humano para o ser, um sentido esperançoso por um mundo à ser feito, em que o homem e o seu trabalho ganham uma dignidade própria e não sejam apenas “mercadoria”, em que o ser não é ainda e o presente obscuro se ilumina pela utopia.

Para Bloch, devemos considerar como impulsos para a evolução da humanidade, os sonhos, as fantasias, as idéias religiosas e as utopias. Ao tomar consciência do que “ainda-não-existe”, devemos tornar possível pelo trabalho, a existência de um mundo livre da repressão e da exploração do homem pelo homem, uma “utopia concreta” que

⁴³ Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 216.

⁴⁴ Idem, p. 112 e 113.

expressa a esperança numa futura superação de todas as contradições. Nos diz Bloch em *O princípio esperança*:

“Somente ao se abandonar o conceito imóvel e fechado do ser surge a real dimensão da esperança. O mundo está, antes, repleto de disposição para algo, latência de algo, e o algo assim intencionado significa plenificação do que é intencionado. Significa um mundo mais adequado a nós, sem dores indignas, angústia, auto-alienação, nada. Esta tendência, porém, está em curso para aquele que justamente tem o *novum* diante de si. É somente no *novum* que o para-onde do real mostra a determinação mais fundamental do seu objeto, e esta convoca o ser humano, em quem o *novum* tem os seus braços. O saber marxista significa que os difíceis processos de ascensão se desenvolvem tanto no conceito quanto na práxis. Na problemática do *novum* reside a abundância de campos do saber ainda inabitados. Nela, a sabedoria do mundo torna-se novamente jovem e originária. Se o ser se compreende a partir do seu de-onde, então ele se compreende, a partir daí, apenas como um para-onde igualmente tendencial, ainda inconcluso. O ser que condiciona a consciência, assim como a consciência que trabalha o ser, compreendem-se em última instância somente a partir de onde e para onde tendem. A essência não é o que foi, ao contrário: a essência mesma do mundo situa-se na linha de frente.”⁴⁵

4. Portanto, não se trata de realizar uma utopia ideal, mas uma outra utopia, ativa e concreta, que lança no presente elementos para o futuro. Assim, a utopia não é uma determinação do futuro, mas uma antecipação como anseio, como “impaciência” que movimenta uma luta concreta para a construção do futuro, uma esperança que é exatamente o contrário de ficar à espera, “esperança desesperada”.

Assim, a utopia se dá como um pensamento do que não tem lugar no presente, mas que pode ser entrevisto e redescoberto em cada movimento concreto. Nessa dialética entre o real e o possível, podemos habitar um mundo em que a verdade do ser não se reduza ao que existe no presente, mas que esteja em processo. Se não vivemos no melhor dos mundos, não precisamos buscar um outro mundo além deste, pois neste mesmo mundo está em andamento a construção de um outro mundo, que tem sua alteridade numa imanência temporal transcendentalmente voltada para o futuro: transcendência na imanência como continuação da existência no tempo, e não como decepção existencial. O humano esperançoso que se dedica à construção do porvir é estranho a si mesmo, está afastado do lugar de sua facticidade.

⁴⁵ Bloch, *O Princípio Esperança*, 2006.

Assim, o que interessa a Lévinas não está tanto no caráter “antecipador” dessa consciência ligada á utopia, mas no sentido humano desse projeto em que não há uma oposição da humanidade em relação aos homens, superando-se assim a noção de alteridade determinada pela dialética. O outro não pode mais aparecer como um pólo negativo de um processo dialético, mas deve, pelo contrário, ser afirmado na plenitude desse processo que é antes de tudo, humano.

Assim, a morte do outro aparece como um chamado para que o projeto da humanidade não perca de vista seu sentido humano, sua atenção para os homens, se configurando como um apelo para que se assuma a responsabilidade pelo que ainda há a ser feito, orientando a ação, indicando o sentido do porvir. Com isso, a morte é reinterpretada e perde seu estatuto ontológico. A realização do mundo em direção ao mundo humano vence a morte. A morte não mais se reduz à pura negação do ser. O cuidado com o outro humano ordena toda inteligibilidade e todo o sentido. O ser e o mundo estão profundamente ligados à emancipação e à salvação do homem. Assim, Lévinas exclama que há nesta ontologia blochiana uma estrutura ética.

5. Ao equilibrar dessa maneira a ética e a ontologia, o pensamento de Bloch supera algumas identificações apontadas por Lévinas que vinham determinando um sentido não social para a filosofia, ultrapassando sobretudo a ontologia heideggeriana. São elas a identidade entre a “morte humana” e o “nada dos filósofos”; identidade entre filosofia e ontologia; identidade entre ser e mundo; identidade entre homem e *dasein*, isto é, a compreensão do homem a partir do mundo; identidade entre a morte e a “minha” morte, isto é, em que a responsabilidade pela morte do outro é secundária; identidade entre afetividade e angústia; identidade entre tempo e finitude; e, por fim, identidade entre finitude e perfeição humana⁴⁶.

Dessas identificações, aquela que indica o ponto nevrálgico para nossa argumentação está na identificação entre o tempo originário e o “ser-para-a-morte”, isto é, entre tempo e finitude. Como dissemos, Bloch entende o tempo em direção àquilo que ainda-não-é, a esperança é utópica, isto é, não significa a necessidade do que será produzido, o que interessa é permanecer nessa temporalidade construtiva.

⁴⁶ Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 114.

Para Lévinas, isso é levar a temporalidade à sério, e com isso, levar à sério igualmente o humano e seu trabalho em direção ao porvir.

“O utopismo da esperança é temporalização do tempo, paciência do conceito. O tempo como esperança da utopia não é mais pensado a partir da morte. O êxtase primeiro é aqui a utopia e não mais a morte. (...) O nada da utopia não é o nada da morte. Em Bloch, não é a morte que abre o porvir autêntico, é pelo contrário no porvir autêntico que a morte deve ser compreendida.”⁴⁷

Em Bloch, o ser se dá como esse processo de realização humana sempre inacabada, mas esperançosa e dedicada. Assim, a angústia da morte está ligada com o não término da obra e não com o término da “minha” vida. O permanecer no inacabado marca um fracasso essencial que gera uma melancolia pela qual o homem se harmoniza com seu vir a ser, e a qual a angústia da morte é apenas uma modalidade. O medo de morrer está ligado com o medo de abandonar a obra em seu inacabamento. Isso é importante para caracterizar a autenticidade não como uma suspensão da atividade ocupada com o mundo, mas pelo contrário, como essa dedicação, o assumir essa responsabilidade.

Essa autenticidade blochiana se dá pela possibilidade de “instantes de verdadeira habitação” aos quais Lévinas nos diz que:

“Ernest Bloch o mostra, ao evocar os momentos privilegiados em que a obscuridade do sujeito é varada por um raio vindo como do futuro utópico. Lá, um lugar é deixado ‘à consciência da glória da utopia no homem’. Esses instantes em que a luz da utopia penetra, por um momento, na obscuridade do sujeito, Bloch chama-os *admiração*. Admiração que é questão.”⁴⁸

A admiração pode ser entendida como uma contemplação que venera algo que brilha, mas também como espanto e estranhamento, possíveis traduções para a palavra grega *thaumazei* que sempre foi considerada a porta de entrada para a filosofia. Pelo estranhamento o homem seria capaz de pensar a fundo, como se fosse pela primeira vez, o que encontra diante de si, redescobrimo o mundo e adentrando por um caminho que o conduziria aos tais “juízos secretos da razão universal”. Toda filosofia ganha seu caráter na maneira como encaminha uma orientação a partir desse espanto originário, pois, dessa decisão brotam num mesmo passo todas as implicações ontológicas, gnosiológicas, epistemológicas, éticas e políticas, articulando a impossibilidade da

⁴⁷ Idem, p. 115 e 116.

neutralidade de pensamento, o fato inelutável de que sempre estamos afirmando algo que perpassa todas as dimensões do nosso mundo, fazendo com que nosso mundo seja “nosso mundo”.

Por isso, devemos considerar que cabe ao esforço filosófico uma tarefa ética fundamental de nos orientar sobre o que fazer com esse estranhamento. Qual o sentido dessa angústia? Ela é apenas um meio para que possamos partir da fonte para dar o sentido, e não a própria fonte. Estranhando a situação em que habita, o homem abre-se para o brilho da lucidez de ser no co-pertencimento próprio ao estar no mundo, mas como mundo humano, onde o medo, ou a angústia não são isoladamente pontos de apoio últimos dessa estruturação. O esvaziamento da pura contemplação angustiada não é apenas uma correspondência, mas também uma decisão no plano da ação sobre a qual somos responsáveis, não deixando de significar uma atitude ético-política.

6. Assim, devemos afirmar o que fazer com esse estranhamento para que seu saber não nos paralize no modo contemplativo em que apenas nos esvaziamos. Para isso, talvez devêssemos aqui já evocar o amor como um outro ponto a ser afirmado nessa abertura, pois de fato, é numa relação amorosa que se abre a aproximação fenomenológica que é transcendência no modo da responsabilidade pelo outro⁴⁹.

Essa fenomenologia se entrega “às coisas em si mesmas”, não definindo o “que” são essas coisas, mas nesse esforço libertador de “auscultá-las”, acompanha sensivelmente, afetivamente tocada, o “como” elas aparecem, esses momentos privilegiados em que a “obscuridade do sujeito está atravessada por um clarão vindo do porvir utópico”. Lévinas, em um outro ensaio dedicado ao pensamento de Bloch em *De Deus que vem à idéia*, cita um trecho de *O Princípio esperança* em que Bloch ilustra esse momento que se revela pelo:

⁴⁸ Lévinas, *De Deus que vem à idéia*, p. 66.

⁴⁹ Antecipamos aqui essa evocação do amor começa a surgir no texto para dar sentido ao humano, como indicamos na introdução do trabalho. De toda maneira, para o sentido conclusivo do que pretendo aqui apresentar, apesar de buscar a referência desses pensadores, não me interessa aqui manter-me restritamente fiel ao que Bloch ou Lévinas tenham rigorosamente pensado, em que estivesse apenas sendo pensado o já pensado, mas de junto com o que pensaram buscar o sentido humano dessa ontologia ética, ou dessa ética metafísica, no intuito de questionar se há possibilidades de pensá-la antes da política, para além da política, isto é, se os pressupostos éticos permitiriam uma referência de auto-crítica em que o “mesmo” não domine, mas que fosse também uma alter-crítica, alter-compreensão como auto-crítica, tudo isso antes da inteligibilidade fundar-se soberana, na espessura do acontecimento da vida humana e ao que ela dispõe para articular-se. Por isso, ousei algumas reflexões e afirmações entrelaçadas entre as leituras de Lévinas e Bloch, às quais filio-me para pensar sem parricídio.

“(…) modo como uma folha é agitada pelo vento; mas o que é entendido, assim, pode também se encher de conteúdo mais familiar e mais significativo. Pode ser um sorriso de criança, o olhar de uma jovem, a beleza de uma melodia elevando-se do nada, o brilho desdenhosos de uma palavra rara que não se refere a nada de forma segura. Entretanto, este *conteúdo* mais significativo não é necessário para suscitar e realizar a intenção-símbolo que vai em direção ao *tua res agitur* que assim aparece. Ela é a admiração mais profunda, sem nenhuma derivação, elemento do autêntico sob a figura de uma questão, fazendo-se eco nela própria.”⁵⁰

Começamos a pensar no amor como fundamento dessa perspectiva, dessa admiração que é questão e resposta, que dá uma esperança e um acontecimento, que pode abrir as portas de um “lar”. Essa admiração vence a morte, é mais forte do que a morte. Bloch encontra isso num trecho de *Guerra e Paz* de Tolstói, em que o príncipe André, ferido no campo de batalha de Austerlitz, admira a altura do céu, e nessa admiração, estabelece uma relação com o ser em que sua morte eminente não é mais o sentido:

“Olhando Napoleão nos olhos, o príncipe André pensava na vaidade da grandeza, na vaidade da vida de que ninguém podia compreender o sentido, e na vaidade ainda maior da morte que vivente algum era capaz de penetrar e dar significação.”⁵¹

A questão que traz essa admiração aparece em forma de plenitude, como se fosse simultaneamente também resposta. Nisso, Bloch pensa um acordo entre o homem e o ser, entre ética e ontologia, em que o sentido se dá como felicidade: a admiração como fim da questão e vitória da filosofia sobre a morte. A oposição entre o homem e o ser que se dá no sentido articulado a partir da morte se desfaz, pois o mundo se realiza de uma maneira humanizada. A estranheza do ser é vencida num mundo onde o ser é inteiramente “meu”, isto é, tudo que acontece no mundo me diz respeito.

“Tudo pode ser totalmente nosso próprio ‘ser’ que não se tenha mais necessidade de questão, mas que se ponha plenamente na admiração e se torne, enfim, felicidade: um ser que seja felicidade.”⁵²

Habitação no mundo humanizado, eis aí o ser enquanto ser. Nessa ontologia a realização resolve o problema da morte sem a suprimir, pois nesse mundo humano a

⁵⁰ Idem, p. 66 e 67.

⁵¹ Tolstói, *Guerra e Paz*, livro III, Segunda parte, cap. XXXVI.

morte não atinge o homem, pois ele não se preocupa em primeiro lugar consigo mesmo. A felicidade individual é substituída pela felicidade coletiva. Ela é motivadora e, ao mesmo tempo, “concretizadora” da esperança. Assim, sua plenitude, na forma da admiração é, paradoxalmente, seu próprio aspecto fragmentário. A construção da “utopia concreta” é uma transformação do mundo, sua formação e ao mesmo tempo *in*-formação. Ela é sempre buscada, mas também aparece concretamente nas artes, por exemplo, como na 6ª sinfonia de Beethoven, a *Pastoral*, cuja audição é, para Bloch, um momento em que se realiza uma síntese entre a natureza humanizada e o homem naturalizado.

7. O ser humano é entendido por Bloch como um ser de pulsões que tendem à satisfação. Entretanto, ao mesmo tempo em que ele reconhece o substrato que direciona essa pulsão no instinto, no desejo, na fome e na aspiração, não há uma determinação do sentido que pode tomar a busca dessa satisfação. As aspirações, desejos e fomes são variadas e perpassam o corpo e o espírito, os afetos e os saberes, se apresentando em diversos níveis e mostrando como as reais carências humanas manifestam possibilidades ainda não realizadas.

Realmente, muitas coisas que já foram consideradas utópicas, hoje não só são possíveis como fazem parte de nossa realidade, que se alimenta de utopias para buscar novos sentidos e perspectivas para o futuro. Assim aconteceu com as grandes navegações que buscavam a utopia do “Eldorado” durante o renascimento, e continua a acontecer em nossa época com as pesquisas espaciais. Mas também, se revelam nos avanços da medicina para prolongar a vida, diminuir a dor e alterar a aparência física, assim como na arquitetura que busca criar ambientes que condicionem o cotidiano do homem em direção à sentidos idealizados, como vemos nos utópicos cenários urbanos de Brasília. Mesmo em contextos menos extraordinários, percebemos no cotidiano os impulsos humanos sempre em busca de uma satisfação, de uma melhora, de ser mais feliz, seja num detalhe de roupa, numa maquiagem, num ornamento para o lar, seja na fantasia que rompe com o tédio num circo, num espetáculo, no cinema ou no carnaval. Para Bloch, nas artes, sobretudo na música, a utopia revela a realização de seu

⁵² Bloch, *Spuren*, p. 237.

conteúdo, que, mesmo sendo fragmentário, está pleno e fecundo pela “substância da felicidade”.

Mas não é apenas nas artes que a felicidade se anteciparia, mas também no humor, que segundo ele seria a mais discreta das utopias, em que o homem supera no momento presente a infelicidade, assim como no lazer, ao qual Bloch distingue as atividades relativas ao sistema capitalista, que subjugam os homens à alienação, e as que poderiam desenvolver nos homens aquele melhor, apenas intuído, que eles podem ser.

8. Com isso, a partir do que Bloch nos dá a pensar, podemos questionar certa estagnação em nossa atualidade, pois já estamos de posse de diversos meios para concretizar coisas que eram consideradas impensáveis e que tendem cada vez mais a se aperfeiçoar com maior velocidade, nos forçando a repensar os novos sentidos que se abrem para nossa existência, os quais ainda não estamos conseguindo projetar na mesma dinâmica em que se movimentam os acontecimentos. Algo nos prende. Temos certo receio do avanço tecnológico, da alienação que o acompanha, da banalização da vida, do atrofiar de nossa capacidade criativa, etc.

Entretanto, podemos pensar que, mais do que o avanço por si mesmo, o caráter alienado esteja comprometido com certo sentido que nos orienta nesse avanço. Apesar dele acontecer e se direcionar muitas vezes a partir da alienação, o que comprometeria o próprio avanço por si, ele não reduz nossas possibilidades de reinterpretação e de redirecionar sentidos, e até poderia ser visto como colaborador, quando por vezes muda a estrutura empírica que nos condiciona. O problema está no cerne metafísico, ontológico, mas também político, que fundamenta nossa compreensão. E se a miséria humana continua a crescer, urge um questionamento com maior radicalidade a respeito de nossas práticas e onde elas se apoiam.

Para isso, propusemos aqui questionar a metafísica da identidade que, segundo os argumentos até aqui apresentados, consoantes a crítica levinasiana, parece ter assumido em Heidegger um climax decisivo, porém, ainda não radicalmente libertador. Considerar de uma maneira fundamental a relação interna que existe entre a ontologia e a política parece de suma importância para liberar o sentido humano para pensar nossa *in-condição*.

Assim, se nossa esperança pode considerar-se fundada na realidade, uma vez que o desenvolvimento técnico-científico e a capacidade de produção dos homens já tornam sonhos em realidade, ainda se faz necessário pensar a conjunção fenomenológica radical das condições objetivas com as subjetivas. Nisso pode estar a superação de nossa insensatez culpada por decisões e por certa imagem de liberdade, que perfazem em desvios e enganos éticos e políticos. Noutros termos, é no registro da vontade ético-política que devemos procurar um fundamento para desenvolver o caminho para a construção desse “lar”, felicidade coletiva que pode tornar-se realidade.

Por um lado, a felicidade motiva a esperança, mas por outro, a esperança é que se manifesta como felicidade presente possível. Certamente, percebemos que por trás dessa promessa de felicidade encontra-se uma promessa religiosa e que essa filosofia social faz ressonância com o messianismo judaico-cristão de que são herdeiros Bloch e Lévinas, o que não reduz o sentido original e filosófico desse modo de pensar.

Parece haver, como estamos suspeitando, uma certa alienação na ontologia que brota da política, fato que pode estar ligado com o surgimento da filosofia no contexto da *pólis* grega e que acompanha a tradição filosófica. Nesse sentido, com a consideração de um pressuposto ético para o sentido da filosofia, buscamos critérios para a crítica. Isso certamente nos coloca em relação com o registro que sempre manteve um enfoque explicitamente ético, e mesmo para além do ético, na “santidade do santo”: a religião. Junto com isso, Lévinas questiona o também o sentido que reduz a filosofia à uma aventura que apenas desdobra o cenário grego da cultura. Entretanto, como ele muitas vezes reitera, não se trata de fazer teologia⁵³, mas de traduzir o sentido ético da religião em termos filosóficos.

“Minha preocupação onipresente consiste precisamente na tradução desse não-helenismo da bíblia em termos helênicos e não simplesmente em repetir as fórmulas bíblicas no seu sentido óbvio, isolado do contexto, o qual, na altura de tal texto, é toda a Bíblia. Não há nada a fazer: a filosofia se fala em grego. Mas não se deve pensar que a linguagem modela o sentido.”⁵⁴

Numa entrevista à François Poirié, ele também nos diz:

“A palavra ética é grega. Eu penso muito mais, sobretudo agora, na santidade, na santidade do rosto de outrem ou na santidade da minha obrigação para com ele. Seja! Há uma santidade no rosto, mas há sobretudo santidade ou ética para consigo mesmo

⁵³ Como por exemplo em *Filosofia, justiça e amor*, p. 151 do livro *Entre nós*, onde ele adverte às insistentes demandas de seu interlocutor: “ Não, escute, aí fazemos teologia!”

num comportamento que aborda o rosto como rosto, em que a obrigação em relação a outrem se impõe antes de qualquer obrigação: respeitar outrem é tomar conta de outrem, é fazê-lo passar antes de si.”⁵⁵

A ética de Lévinas, entendida como filosofia primeira, parece dar uma repercussão religiosa ao modo de filosofar. O que se impõe à tarefa de ser responsável incondicionalmente pelo outro, realmente parece intimamente ligada com a vocação da santidade, o sacrifício do santo. Entretanto, ele distingue religião de filosofia, dizendo que não há consolação na filosofia.

“Sobre o famoso problema, ‘é o homem individuado pela matéria, individuado pela forma?’, sustento a individuação pela responsabilidade por outrem. Isto não deixa de ser duro; todo o lado consolador desta ética deixo-o para a religião”⁵⁶.

II – A morte no rosto, o infinito, o amor e o tempo

1. Como já dissemos, não é tanto o caráter antecipador da utopia que interessa a Lévinas, que voltará o foco de seu pensamento nas proximidades do sentido da religiosidade para caracterizar fundamentalmente o humano. Assim, o que interessa a Lévinas está no fato de que se apresenta com o pensamento de Bloch uma possibilidade em que o homem não se encontra preocupado em primeiro lugar com seu ser, isto é, o homem não estabelece sua identidade em sua relação com o ser, mas ao contrário, o ser e o mundo estão subordinados à ética, ao sentido humano.

Para Lévinas, com essa possibilidade podemos liberar a interpretação do tempo para que se pense a morte a partir dele e não o contrário, pois o próprio sentido da morte não começa na morte e o tempo não significa fundamentalmente destruição. Trata-se de pensar a morte num sentido que a excede, em que ela aparece apenas como um momento da significação. Com isso, não se pretende ultrapassá-la, nem reduzi-la, mas apenas tirar-lhe o privilégio de ser o fundamento de todo o sentido. Há uma significação própria nesse sentido que excede e Lévinas cita o *Cântico dos Cânticos* para começar a “rastrear” esse excesso: “O amor, forte como a morte”. Corroborando essa reciprocidade, ele nos remete também ao pensamento de Jankélévitch em *La mort*, trecho que citarei aqui como aparece no texto de Lévinas:

⁵⁴ Lévinas, *De Deus que vem à idéia*, p.122 e 123.

⁵⁵ Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?*, p. 95.

⁵⁶ Lévinas, *Entre nós, (Filosofia, justiça e amor)*, p. 149.

“A morte é mais forte do que o pensamento; o pensamento é mais forte do que a morte. (...) O Amor, a Liberdade, Deus são mais fortes do que a morte. E reciprocamente. (...) A morte e a consciência têm ambas a última palavra, a qual (o que é o mesmo) não é de cada vez senão a antepenúltima. A consciência prevalece sobre a morte, como a morte sobre a consciência da supressão total, mas sucumbe à supressão, que pensa, e que no entanto a suprime. Ou reciprocamente: sucumbe à supressão, que, no entanto, ela pensa. (...) ele sabe que morre, a cana pensante; e nós acrescentamos imediatamente: ele não morre menos por isso. Mas eis-nos de volta ao nosso ponto de partida: ele morre, mas sabe que morre.”⁵⁷

Encontramos nessa reciprocidade entre a morte e a consciência, uma fenomenologia da morte que Lévinas tentará precisar ao sentido da morte do outro, para chegar assim ao que ele chama de uma fórmula privilegiada: “O amor mais forte do que a morte”. Ele questiona se a significação se manteria nessa reciprocidade, o que coincide com o questionamento feito à angústia do “ser-para-a-morte” de Heidegger, consciência do fim do meu ser, à qual esta ligada fundamentalmente minha responsabilidade que é “ter-de-ser”.

Para isso, ele retoma o modo diferente em que Bloch interpreta a angústia, subordinando-a à melancolia da obra inacabada. O acontecimento do ser tem em Bloch uma dinâmica mais vigorosa, na qual o homem projeta a construção de sua propriedade em equilíbrio com o sentido do ser, acontecimento em que o homem encontra seu “lar”, onde ele não estaria mais abandonado, lançado na existência, mas acolhido pelo sentido utópico, mas não ilusório, da luta concreta que se realiza no cotidiano que não é mais necessariamente inautêntico, mas que pode apresentar de modo parcial, momentos da plenitude vital de um tempo que vence a morte.

Assim, a morte não esgota o seu sentido por significar a referência ao nada em que traz a angústia, pois a angústia maior é pela morte do outro que, em seu apelo ético, é mais amado que o meu ser, isto é, meu ser está subordinado à um sentido maior que se encontra no outro, em seu rosto. Lévinas nos diz que o amor está justamente no fato de que a morte do outro me afeta mais do que a minha.

“O amor do outro é a emoção da morte do outro. É o meu acolhimento de outrem, e não a angústia da morte que me espera, que é a referência à morte. Encontramos a morte no rosto de outrem.”⁵⁸

⁵⁷ Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 120.

2. Assim, é a partir do sentido ético aberto pelo utopismo de Bloch que Lévinas desenvolverá sua ética da responsabilidade pelo outro. Em Bloch, a responsabilidade pela humanização do mundo já abarca fundamentalmente a responsabilidade pelo outro, e já encontramos uma filosofia que indica um comprometimento com o sentido amoroso do acolhimento. Entretanto, Lévinas radicaliza seu enfoque ético naquilo que ele explicitou a Derrida numa conversa já mencionada acima, a “santidade do santo”. Ele pretende radicalizar o sentido da ética e encaminhar sua filosofia a partir de um registro que antecede o da ontologia, e não apenas estabelecer o equilíbrio entre ambas.

A responsabilidade pela morte do outro é maior do que pela minha, pois enquanto estou no mundo, não só posso fazer alguma coisa, como devo entregar-me incondicionalmente ao cuidado do outro, ou melhor, de sua alteridade. Como vivemos numa teia de relações, é desenvolvendo uma responsabilidade pelo que difere do meu ser que estarei realmente me responsabilizando pelo meu ser também. Falar de responsabilidade já nos convoca imediatamente às relações inter-humanas que fundam nossas possibilidades de existência, isto é, antes de sermos responsáveis por nós mesmos, sempre somos antes responsáveis pelos outros. Efetivamente, nós aprendemos a ser responsáveis por nós mesmos, quando conseguimos ser responsáveis pelo outro, ou melhor, quando nos dedicamos à essa responsabilidade, pois, responsáveis, nós somos inelutavelmente.

Minha responsabilidade pelo outro é minha responsabilidade por sua morte, pois é ela que abre fundamentalmente seu rosto, no qual Lévinas lê, literalmente, a palavra de Deus, expressão do mandamento, “não matarás”. Com isso, Lévinas não pretende, como dissemos, de forma alguma fazer teologia. Ele nos diz em *Filosofia, justiça e amor*:

“O que falta à responsabilidade como princípio de individuação humana é, talvez, que Deus ajuda a ser responsável; a doçura é isto. Mas para merecer a ajuda de Deus, é necessário querer fazer o que se impõe fazer sem sua ajuda. Não entro teologicamente nesta questão. Descrevo a ética, é o humano, enquanto humano. (...) Não digo que o homem é um santo, digo que é aquele que compreendeu que a santidade era incontestável. É o começo da filosofia, é o racional, é o inteligível. (...) Cito sempre, quando falo a um cristão, Mateus 25: a relação a Deus é aí apresentada como relação ao outro homem. Não é metáfora: em outrem, há presença real de Deus. Não é metáfora,

⁵⁸ Idem, p. 121.

não é só extremamente importante, é verdadeiro ao pé da letra. Não digo que outrem é Deus, mas que, em seu Rosto, entendo a Palavra de Deus.”⁵⁹

Escutamos aqui novamente um eco do pensamento de Kant que dizia que o homem pode ser ímpio, mas que a humanidade em nossa pessoa deve ser santa⁶⁰. Como vimos, em Kant, a ação moral não precisa de Deus, pois ela é, em sua universalidade transcendental, fundamento de si mesma. Kant não prova a existência de Deus, mas fala dele como um princípio incondicionado, junto com a imortalidade da alma, para justificar a felicidade como recompensa. Igualmente em Lévinas, para fazer justiça à seu pensamento como filosofia, deveríamos falar do sentido metafísico da alteridade e não de Deus.

De toda maneira, não seria um erro entender que ele pensa a metafísica da alteridade de modo mais radical que a ontologia utópica de Bloch. Enquanto o outro humano é importante para o futuro utópico de um mundo humanizado, em Bloch, temos em Lévinas uma importância à alteridade do outro que não está condicionada ao futuro. A partir dessa outra possibilidade aberta por Bloch para interpretar o sentido do tempo, Lévinas vai buscar entender o tempo como relação com o outro, isto é, seu sentido é indicado pela alteridade, mais do que pela “utopia concreta”.

3. Nisso, Lévinas percebe que se coloca um problema prévio, pois, o que marca o sentido da alteridade está em sua inapreensibilidade, e assim, teríamos também que entender o tempo nesse registro. Assim, a admiração, em Lévinas, não alcança a mesma plenitude que em Bloch, e permanece estranha para a consciência. Não há uma questão que é ao mesmo tempo resposta, e o pensamento é fundamentalmente inquietude, intensificando seu brilho permanecendo na questão: o tempo é uma questão sem resposta, assim como o outro que morre não responde mais.

Desfazendo o equilíbrio entre ética e ontologia, Lévinas pensa no sentido transcendental da ética, na responsabilidade pelo outro como resposta anterior à pergunta, mas que produz uma inquietude radical, pré-originária, pré-ética, uma vez que somos responsáveis por quem não mais responde, ou que respondemos sem um saber, sem uma assimilação, resposta aberta, “resposta do coração”.

⁵⁹ Lévinas, *Entre nós*, p. 149, 150 e 151.

⁶⁰ Kant, *Crítica da Razão Prática*, p. 211.

Assim, lembramos do que foi dito mais acima sobre um pensamento que não é mais representação, mas invocação, e também sobre a assimetria da responsabilidade que se dá incondicionalmente, isto é, mesmo se o outro não é, ou não é mais, responsável por si, capaz de responder. Lembremos a citação de *A ontologia é fundamental?* já citada na página 30, ampliando seu contexto:

“A relação com outrem, portanto, não é ontologia. Este vínculo com outrem que não se reduz à representação de outrem, mas à sua invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a *religião*. A essência do discurso é oração. O que distingue o pensamento que visa a um objeto de um vínculo com uma pessoa é que neste se articula um vocativo: o que é nomeado é, ao mesmo tempo, aquele que é chamado. (...) o objeto do encontro é ao mesmo tempo dado a nós e *em sociedade* conosco, sem que este acontecimento de sociabilidade possa reduzir-se a uma propriedade qualquer a se revelar no dado, sem que o conhecimento possa preceder a socialidade. Se o termo religião deve contudo anunciar que a relação com homens, irredutível à compreensão, se afasta por isto mesmo do exercício do poder, mas nos rostos humanos logra alcançar o Infinito – aceitarei esta ressonância ética do termo e todos estes ecos kantianos”

A questão que abre o pensamento e que se mantém aberta é como uma prece feita ao outro endereçada ao infinito. Para Lévinas, apesar de não haver possibilidade de se representar o infinito, não está excluída a possibilidade de investigá-lo, pois, esta ausência de fim é diferente da pura ausência. Nessa investigação, o que buscamos não está numa “não-relação” com o outro, mas numa relação com o outro na “não-indiferença” que, apesar de sua incomensurabilidade, não deixa de ser uma relação, ou, pelo contrário, justamente uma relação fundamental. A manutenção dessa busca não se daria pela ineficiência de nossa capacidade de apropriação, mas de modo imediato, numa relação com o para-além da nossa capacidade de apropriação. Lévinas nos fala de uma relação com o inapreensível,

“(…) no qual o pensamento se despedaçaria. Sempre. Sempre se despedaçaria. Explicando o sempre o como deste despedaçamento. O sempre do tempo seria engendrado por esta desproporção entre o desejo e o que é desejado – e um tal desejo seria ele mesmo ruptura da consciência intencional na sua igualdade noético-noemática.”⁶¹

⁶¹ Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 125.

Assim, podemos ver nessa relação a própria diacronia, isto é, o desenvolvimento do tempo em que o “eu” nunca se identifica com o “outro”, um movimento que não retorna mais ao mesmo, por prévia e assimétrica solicitação do “outro”. O tempo é a própria relação com o infinito: “*Infinito no finito*”. Nessa relação há uma responsabilidade que coloca constantemente o “eu” em questão pelo “outro”, mas só nela posso encontrar uma identidade. Nesse questionamento, o “eu” se liberta de si mesmo, despedaçando-se pelo excesso que transcende a capacidade de apropriação, e assim, pode despertar para essa inquietude que é o próprio tempo.

“Esta perturbação pelo outro põe em questão a identidade onde se define a essência do ser. Esta fissão do Mesmo pelo insustentável Outro no coração do eu-mesmo, no qual a inquietude perturba o coração em repouso sem ser reduzida a uma qualquer intelecção dos termos – esta inquietude no coração do repouso que ainda não é reduzida a pontos de identidade ardentes e brilhantes pela sua identidade, sugerindo por este repouso a eternidade mais velha que qualquer inquietude – é o despertar, é a temporalidade.”⁶²

Nesse despertar ético há uma urgência absoluta, pois não há como recorrer à alguma representação que amenizaria esse caráter urgencial. O dever se dá numa intimação que é sentida como uma paixão que faz sofrer, como se estivéssemos sempre no “acusativo”, antes de qualquer “nominativo”. Se podemos falar de algo interior em que se manifesta alguma identidade, isso se daria sempre na impossibilidade do repouso, isto é, tempo que é constante deslocamento do “mesmo” para o “outro” numa teleologia ao infinito. Nesse deslocamento sempre encontramos quem se aproxima, configurando uma responsabilidade inelutável que por sua urgência me faz singular, único e insubstituível. Nisso, tenho minha identidade sempre subordinada à alteridade fundamental que se dá nesse deslocamento que é a “incessância” do tempo.

4. Assim, a alteridade não pode se reduzir à uma distinção lógica, pois mais do que uma simples diferença, ela significa uma “não-indiferença”⁶³. A responsabilidade incondicional apoiada no infinito que não representa nada, mas sempre invoca e

⁶² Idem, p. 126.

⁶³ Lévinas, *O humanismo do outro homem*, p. 15: “Entre o um que eu sou e o outro pelo qual eu respondo, abre-se uma diferença sem fundo, que é também a não-indiferença da responsabilidade, significância da significação, irreduzível a qualquer sistema. Não-indiferença que é a proximidade mesma

convoca, movimentando o desejo do inapreensível, contra a lógica, mas também contra a ontologia, numa temporalidade outra, em que o fim do ser não se dá na morte, mas, assumindo radicalmente o paradoxo, como um “mais” no “menos” que seria o “infinito” no “finito”. Levar o tempo à sério. Lévinas nos diz:

“Não-indiferença ou desejo como ‘tendência’ distinta das tendências eróticas. O erótico como impaciência nesta paciência, como a própria impaciência. Versão do Mesmo e não intencionalidade que é correlação, que se absorve no seu correlato, que se sincroniza com o apreensível, com o dado. A versão vira-se para, mas diferentemente. Para o Infinito, o englobante seria insuficiente.”⁶⁴

Com isso, Lévinas parece nos mostrar também uma possibilidade de levar à sério o que se pensa. Isto é, o que se dá à pensar nunca pode ser reduzido às formas que o pensamento produz, e que, por sua vez, geram uma modalidade de pensamento menos originária. Para isso, esse radical esforço fenomenológico que se intriga com o sentido humano do pensamento, que pensa o sentido partindo de uma insuficiência de fundo que é a humildade fundamental do amor, que nos dá uma medida incomensurável de suficiência que nunca é auto-suficiência. Uma certa dor gerada por essa temporalidade despedaçante comove uma paciência.

Por isso, somos forçados aqui a romper com a lógica tradicional para encontrar o sentido profundo dessa alteridade, e gostaria de poder dizer, ou melhor, junto com Lévinas, reinventar, o sentido ontológico dessa alteridade. “*Lógos*” e “*on*” são palavras gregas comprometidas com certa interpretação que talvez não seja determinante do que se dá à pensar aqui pelo sentido humano (“*não se deve pensar que a linguagem modela o sentido*”⁶⁵). Pensar dentro da lógica da identidade nos coloca frente à uma impossibilidade de pensar os fundamentos, o que conduz a filosofia à uma perpétua auto-alienação, à uma desconexão que não leva à sério o que se pensa, em que os problemas se resolvem apenas abstratamente, como que numa imatura brincadeira, num jogo sem conseqüências que, na verdade, hoje e cada vez mais, não podemos e não conseguimos mais esconder.

Pensar uma “lógica” da alteridade, liberando um novo sentido para a palavra “*lógos*”, numa invenção que talvez nunca tenha sido admitida, nos aproximaria da possibilidade de estabelecer uma relação pré-originária, que “a-funda”, pois, a fonte do

do próximo, pela qual se delinea, e só por ela, um fundo de comunidade entre um e outro, a unidade do gênero humano, devedora à fraternidade dos homens”.

⁶⁴ Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 127.

sentido não provém da experiência, mas antes, abre a possibilidade para a experiência a partir de um vazio, de um não-lugar que, por isso, por não responder, gera uma exigência absoluta de que sejamos responsáveis. Se arriscamos algum toque no cuidado dessa aproximação, estaremos inventando, criando, e assim, co-criando, junto com uma diacronia do tempo, os movimentos passivos do acolhimento. A responsabilidade não é como uma reação que gera um movimento inquieto, mas uma ação originária que nasce de uma inquietude paciente.

Com Lévinas, não damos o passo com Hegel e, como já sabemos, ficamos mais próximos de Kant. Não há dialética nesse fundamento que brota do sem-fundo, pois a alteridade exige infinitamente, fraturando o tempo num “entre-tempo” intransponível:

“‘o um’ é para o outro de um ser que se desprende, sem se fazer o contemporâneo do ‘outro’, sem poder colocar-se a seu lado numa síntese, expondo-se como tema; um-para-o-outro como um-guardião-de-seu-irmão, como um-responsável-pelo-outro.”⁶⁶

Seguindo a ordem da lógica tradicional da identidade, seríamos forçados a pensar uma reciprocidade entre identidade e alteridade, pois não poderia haver uma sem a outra. Mas isso se dá apenas se nos restringimos a lidar no plano conceptual abstrato, num esquecimento do dinamismo da fonte empírica, tamanha a inquietude gerada nesse co-in-pertencimento despedaçante e aberto entre o mesmo e o outro. Talvez a única coisa que nos possa dar uma tal base, capaz de suportar o absurdo e o estranhamento de um começo originário, esteja naquilo que chamaremos agora, ainda que de modo pouco definido, de amor.

Lembramos que Lévinas definiu em alguns momentos sua filosofia como “sabedoria do amor ao serviço do amor”: “Filosofia como amor do amor. Sabedoria que ensina o rosto do outro homem!” Entretanto, em entrevistas ele sempre se manifestou reticente ao uso dessa palavra, pelas ambigüidades que ela provoca. Como seria o sentido de uma “lógica do amor” e de uma “ontologia do amor”?⁶⁷

⁶⁵ Lévinas, *De Deus que vem à idéia*, p. 123, trecho já citado na p. 61

⁶⁶ Idem p. 15.

⁶⁷ Apenas à título de uma sugestão, deixo aqui em nota a indicação do pensamento de Pascal que se refere à lei do coração, ao “esprit de finesse”, ordem que estabelece seus princípios pela sensibilidade, com suas próprias “razões”, numa filosofia que também apresenta uma radical resposta às demandas da exterioridade, e ao incessante esforço, baseado numa aposta, de buscar a justiça num mundo fundamentalmente injusto. Mais a frente ainda teremos oportunidade de fazer algumas associações com o pensamento de Pascal.

5. Para adentrar por essas dificuldades, citarei aqui um verso do poeta Carlos Drummond de Andrade, extraído do mesmo poema citado na abertura deste trabalho:

“Eis que um segundo nascimento,
não adivinhado, sem anúncio,
resgata o sofrimento do primeiro,
e o tempo se redoura.
Amor, este o seu nome.
Amor, a descoberta
de sentido no absurdo de existir.
O real veste nova realidade,
a linguagem encontra seu motivo
até mesmo nos lances de silêncio.
(...)
Não sou eu, sou o Outro
que em mim procurava seu destino.”

Entre os homens, o intercâmbio nunca se reduz a mera troca de informações intencionalmente reunidas num discurso coerente que identifica e perfaz uma lógica que torna possível a manipulação, o exercício do poder e a alienação que corrobora o medo. Há muito mais em jogo nesse intercâmbio quando

“(…) a alteridade do outro homem em relação ao eu é inicialmente – e, se ousar dizer ‘positivamente’ – rosto do outro homem obrigando o eu, o qual de imediato – sem deliberação – responde por outrem. *De imediato*, isto é, responde ‘gratuitamente’, sem se preocupar com reciprocidade. Gratuitidade do *pele outro*, resposta de responsabilidade que já dormita na saudação, no *bom dia*, no *até logo*. Linguagem anterior aos enunciados das proposições que comunicam informações e relatos.”⁶⁸

Nisso, percebemos como essa responsabilidade que “dormita” se faz referência para um sentido metafísico, mas também poderíamos dizer, ontológico. Entretanto, parece que nada aqui é antecipado, ou antevisto. Se em Heidegger temos que escutar antes de falar o que se dá à pensar, teríamos aqui que retroceder mais um passo para encontrarmos-nos no solo estranhamente familiar do humano, onde nada é “adivinhado” ou “pré-anunciado”, solo sem-fundo que obriga à uma relação com o outro de responsabilidade incondicional, onde prestamos uma obediência à lei do acolhimento que, só então, nos dispõe à escuta. Este é o ponto em que o fundamento se torna

“fundante”, numa dinâmica temporal que tira do sem-fundo uma obrigação imediata e incondicional: “segundo nascimento que resgata o sofrimento do primeiro”. O que o nascimento do filho proporciona ao pai? A exigência de que haja justiça no mundo.

Para que possamos começar a entrever onde nossa discussão atingirá alguns ares de conclusão, certamente sem totalidade, anteciparemos algo dizendo que há uma afirmação em forma de apelo ético que vem do outro, e que estabelece sua ordem sobre o eu: a justiça que, paradoxalmente, brota do amor. O rosto do outro é uma “expressão pura” de “nudez”, “indigência”, “passividade”, “vulnerabilidade pura”. No rosto que se aproxima aparece a mortalidade do outro homem, e lendo-a, falo-lhe, respondo-lhe: “passividade mais passiva que toda passividade”⁶⁹. Isto é, junto com essa mortalidade, o eu é convocado, obrigado a responder antes de ser culpado ou inocente, pela possibilidade da morte do outro. Sou responsável infinitamente pela sua vida. Isto é, antes de entender, ou de saber a ordem, já estou obedecendo. A irresponsabilidade é apenas uma forma da responsabilidade. Nessa submissão absoluta à ordem, em que o pensamento pensa mais do que pode conter, se dá o que Lévinas indica como “o nome severo do amor”.

“Amor que não é, ainda, o que esta palavra gasta por nossas literaturas e nossas hipocrisias exprime, mas o fato mesmo do aproximar-se do único e, por conseqüência, do absolutamente outro, rompendo o que só se mostra, isto é, permanece ‘indivíduo de um gênero’. Amor que implica toda ordem – ou toda a desordem – do psíquico ou do subjetivo, o qual não seria mais abismo do arbitrário onde se perde o sentido ontológico, mas o próprio lugar indispensável à promoção da categoria *lógica* da *unicidade*, além da hierarquia dos gêneros, das espécies e dos indivíduos ou, se se quiser, além da distinção entre o universal e o particular.”⁷⁰

Pelo amor ao outro próximo se fundamenta uma ordem em que podemos reconstruir com justiça um caminho para a identidade. Na relação com o infinito temos

⁶⁸ Lévinas, *De Deus que vem à idéia, (Diacronia e representação)*, p. 214.

⁶⁹ Lévinas, *O humanismo do outro homem*, p. 15 e 16: “Não se trata, na proximidade, de uma nova ‘experiência’, oposta à experiência da presença objetiva; de uma experiência do “tu” produzindo-se após, ou mesmo antes, da experiência do ser; de uma ‘experiência ética’ a mais da percepção. *Trata-se, antes, do questionamento da EXPERIÊNCIA como fonte de sentido*, do limite da apercepção transcendental, do fim da sincronia e dos seus termos reversíveis; trata-se da não-prioridade do Mesmo e, através de todas estas limitações, do fim da *atualidade*, como se o *intempestivo* viesse desordenar as concordâncias da representação. Como se uma estranha fraqueza fizesse estremecer e abalasse a *presença* ou o ser em ato. Passividade mais passiva que a passividade conjunta do ato, a qual aspira ainda pelo ato, com todas as suas potências. Inversão da síntese em paciência, e do discurso em voz de ‘sutil silêncio’ a fazer sinal a Outrem – ao próximo, isto é, ao não englobável. Fraqueza sem pusilanimidade como o inflamar-se de uma piedade. Descarga do ser que se desprende. As lágrimas talvez sejam isto. Desfalecimento do ser que tomba em humanidade, fato este que não foi julgado digno de consideração pelos filósofos.”

o solo de uma pergunta sempre aberta, entretanto, o infinito também é em nós, isto é, no finito, uma ordem transcendental, para manter essa abertura e a possibilidade de pensar⁷¹.

Entender esse jogo entre os dualismos “aberto/fechado”, “ser/nada”, “questão/resposta”, “universal/particular”, “identidade/diferença”, para-além do co-pertencimento recíproco, ou da dialética, nos coloca nessa anterioridade pré-ética que, por não estar submetida à ordem de uma coerência racional, mas à ordem amorosa da responsabilidade pelo outro, nos permite fundamentar com justiça o sentido, pois essa justiça, como nos diz Lévinas, brota do amor e não da frieza racional.

Uma imanência que é absolutamente transcendental, o que significa que não há considerações extáticas para o sentido, pois na dinâmica ética, a imanência significa a transcendência. Assim, a singularidade humana, de cada ser humano, é absolutamente respeitada sem que para isso tenhamos uma normatização. A estrutura da consciência está fundada na relação com o outro em seu próprio processo de acontecimento, sempre antecedida pela responsabilidade ética. Se a ética estrutura a consciência, temos a possibilidade de falar em justiça com propriedade.

A falta dessa coerência racional, substituída por essa ordem amorosa, impõe uma restrição ao poder, pois, por si só, a coerência racional proporciona uma indiferença da qual pode se valer quem exerce o poder para aplicar e manter-se no poder, pelo poder, fazendo da justiça uma mera consequência do totalitarismo ou da tirania. Distinguindo uma ordem política de uma ordem espiritual, Lévinas quer pensar a justiça desde um fundamento ético, no modo dessa transcendência na imanência. Em *Novas Leituras Talmúdicas*, encontramos um ensaio onde esse paradoxo se apresenta já no título: *Para além do Estado no Estado*.⁷²

⁷⁰ Lévinas, *De Deus que vem à idéia*, (Diacronia e representação), p. 224.

⁷¹ Lévinas, *De Deus que vem à idéia*, (Deus e a filosofia), p. 100: “O amor só é possível pela idéia do Infinito – pelo Infinito introduzido em mim, pelo ‘mais’ que devasta e desperta o ‘menos’ desviando da teleologia, destruindo a hora e a felicidade do fim.”

⁷² Derrida faz menção à essa questão em *Adeus a Emmanuel Lévinas*, livro que reúne duas homenagens ao amigo e mestre, uma por ocasião da morte de Lévinas em 1996, outra com um texto a cerca da palavra “acolhimento”, um ano mais tarde, em que Derrida aprofunda sua homenagem seguindo os rastros do pensamento de Lévinas. Ali ele nos diz como esse “*para além no*”, significa uma “transcendência na imanência, *para além* do político, mas *no* político. (...) ‘*A Cidade messiânica*, diz Lévinas, *não está para além do político*’ e ele acrescenta ‘*a Cidade, simplesmente, não está nunca aquém do religioso*’. Sobre este pano de fundo, Lévinas avança então uma hipótese, que podemos julgar audaciosa por vários motivos: por uma parte, a distinção entre a Cidade terrestre e a Cidade de Deus, entre ordem política e a ordem espiritual, não teria no judaísmo pré ou pós-cristão, um ‘*caráter definido*’ que ela tem no cristianismo; de outra parte, é paradoxalmente em razão do que Lévinas não hesita chamar, desde então, por causa desta impermeabilidade, o ‘*indiferentismo político*’ do cristianismo, que

Aqui, estamos pensando o pressuposto que permite pensar a política e a filosofia a partir de um sentido responsável. Pois, é claro que Lévinas não quer negar a racionalidade, mas sim restituir um sentido que a possibilite pensar genuinamente, o que aqui quer dizer, eticamente, pois, quem pensa é sempre um ser humano (podemos e devemos falar apenas pelo que somos, o que não significa necessariamente a supremacia do gênero humano frente outras espécies). Em toda essa intriga de paradoxos, vemos que não podemos ficar “em cima do muro”, como se diz, contemplando, mantendo-nos na reciprocidade que pretende neutralidade e imparcialidade para definir a justiça. Paradoxalmente, apesar da justiça ter como pressuposto certa equanimidade, com a problemática da chegada do “terceiro”, a qual abordaremos pormenorizadamente mais a frente em nossas conclusões, é da assimetria do amor que ela deve brotar, como nos diz Lévinas em *Filosofia, justiça e amor*:

“A justiça brota do amor. Isto não quer absolutamente dizer que o rigor da justiça não se possa voltar contra o amor, entendido a partir da responsabilidade. A política abandonada a si mesma, tem um determinismo próprio. O amor deve vigiar a justiça.”⁷³

A questão fundamental proposta pela ontologia, mas poderíamos dizer também, pela política, ganha sua abertura apenas pela afirmação da ética, que é a responsabilidade que temos pelo outro humano próximo. Nisso, o amor é certamente originário, entretanto, o acolhimento incondicional do outro estabelece a medida para a responsabilidade ética, o que não torna o amor interessado à estabelecer suas condições.

“O evento metafísico da transcendência – o acolhimento do Outro, a hospitalidade – Desejo e linguagem – não se realiza como Amor. Porém, a transcendência do discurso está ligada ao amor. Mostraremos como, pelo amor, a transcendência vai, ao mesmo tempo, mais longe e menos longe do que a linguagem.”⁷⁴

A articulação de dois registros estabelece um outro dualismo metafísico sim. O que no plano da ética significa afirmação, no plano da razão significa questão. Metafísica em que o particular se funda no infinito que não é universal no sentido de uma unidade-totalidade, mas que acontece como o que abre a possibilidade para o particular.

este ter-se-ia tornado ‘*tão freqüentemente religião de Estado*’. O indiferentismo político atrairia o gosto do poder pelo poder, não importa qual, a todo custo.” Derrida, *Adeus a Emmanuel Lévinas*, p. 95, 96.

⁷³ Lévinas, *Entre nós, (Filosofia, justiça e amor)*, p. 148.

⁷⁴ Lévinas, *Totalidade e Infinito*, p. 232.

6. Sem dúvida, encontramos nessas articulações ares heideggerianos. No entanto, assumimos com Lévinas os pressupostos ontológicos de modo mais radical, não esquecendo que somos incondicionalmente ligados ao sentido humano e que ele é nosso sentido primeiro, anterior ao sentido do ser em geral. A radicalidade está no fato de que nessa assunção, não há assimilação, ou englobamento do pressuposto que transcendentalmente invoca o infinito. Podemos pensar uma modalidade de consciência profundamente ligada com a sensibilidade, onde o que é incondicionado não permanece rígido, mas abre as possibilidades para sua crítica. Justamente, encontra-se inelutável e constantemente em crise.

Para que o humano seja entendido em sentido primeiro, e isso não corresponder à um totalitarismo como humanismo, Lévinas precisou repensar o tempo como alteridade. Seria difícil afirmar o “humanismo do outro homem” no embalo humanista da modernidade. Então, realmente a contribuição de Heidegger, apesar de tudo, é substancial. Heidegger exorciza com o primado da finitude, com a consideração do nada que a morte significa, as afirmações comprometidas e contaminadas com as interpretações extáticas do tempo da metafísica da identidade. A desconexão que a angústia promove, contribui fundamentalmente para o rearranjo ético da consciência. Só não podemos entendê-la como ponto último, pois permaneceríamos em estado de contemplação inativa e acrítica, à mercê de manobras políticas totalitárias.

Passando por Heidegger, Lévinas pôde levar a cabo uma renovação do sentido humano na afirmação metafísica da alteridade que ousou então chamar aqui de “ontologia da alteridade”. Mas só poderemos falar assim, a contragosto de Lévinas, se conseguirmos reconhecer que essa ontologia tem um sentido ético em sua “logia”, isto é, onde o amor ordena mais que a matemática, onde o imperativo é mais forte do que a possibilidade especulativa.

Daí, novamente essa proximidade, essa ressonância com os argumentos de Kant, em que a dimensão pura do “prático” limita a especulação. Por outro lado, em proximidade com Heidegger, a morte, porém, a morte do outro, abre o infinito como fundamento onde a vertigem da consciência racional invoca uma responsabilidade imposta ao coração, e permite pensar não apenas uma ética metafísica, mas uma ontologia social.

Lévinas não quer pensar a morte como o próprio projeto do tempo, mas sem deixar de considerá-la fundamental, mostrar o sentido que ela confere ao mundo na independência do tempo da significação finita, pois a morte não é do mundo.

“(A morte) é sempre um escândalo e, neste caso, sempre transcende ao mundo. O nada, saído da negação, permanece sempre ligado ao gesto intencional da negação, assim guardando o rastro do ser que este gesto recusa, repudia, renega – enquanto a morte levanta uma questão que não é colocada, que não é uma modalidade da consciência, que é questão sem dado. Todo o ato da consciência, enquanto saber, é crença e posição ou *doxa*. A questão que levanta o nada da morte é um puro ponto de interrogação (...), mas que marca também um pedido (toda questão é pedido, oração). A questão, que levanta o nada da morte, não é uma qualquer modificação dóxica; é do tipo de uma camada do psiquismo mais profundo do que a consciência, do tipo de um evento no qual se rompe o evento – e é aí que é preciso ir procurar o tempo.”⁷⁵

Nessa procura, se conseguirmos pensar o tempo sem nos fixarmos no jogo entre ser e nada, podemos pensar também a racionalidade além da coerência da adequação e seus sincronismos, além do que pode ser contido e apreendido pelo que se espera que seja razoável, encaixe perfeito, ânsia de reciprocidade. Um conhecimento que nunca se satisfaz, constantemente atento ao ainda-não que excede o pensamento, não só o ainda-não que nomeia um futuro, mas sobretudo, o ainda-não que nomeia o excesso.

Entretanto, isso que excede não permanece como esperado, mas se configura justamente como a atividade do pensar. A insuficiência da identidade coloca o pensamento em relação com a desmesura, mas isso precisamente é o que possibilita que se pense, o que não significa de modo algum que o pensamento seja extra-humano, pois a palavra “humano” já carrega em si, nesse modo de dizer, a disposição da alteridade infinita. Uma insuficiência que deveria nos bastar, que encontra sua medida incomensurável no plural aberto pela humildade. E assim, a medida que a justiça precisa encontrar, ganha um fundamento como descompasso, como não dedução entre ética e justiça, abrindo possibilidades para pensar a política fora das estruturas tradicionais.

7. O tempo corresponde a uma modalidade do psiquismo que se dá para-além da consciência, na forma de uma responsabilidade que, para Lévinas, desfaz o acontecimento ontológico, mas poderíamos pensar, fundaria uma nova modalidade

⁷⁵ Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 128.

ontológica. Nessa visão, radicalizamos a ontologia blochiana também, pois não pensamos um equilíbrio entre ética e ontologia, nem uma ontologia que tem uma estrutura ética, mas a ética como ontologia da alteridade. Aquilo que apenas uma responsabilidade incondicional poderia suportar, que excede as representações que o pensamento poderia fornecer, colocando a insuficiência da identidade em busca da alteridade, acontece no que Lévinas chama de “uma passividade mais passiva do que toda a passividade”, ou uma “passividade não-assumível”, pois “assumir” a responsabilidade pelo outro seria, na verdade, um assumir parcial, sem assimilação, que suporta e não que abarca, uma vez que essa incondicionalidade abre a estrutura para a possibilidade de uma consciência plural. Como poderíamos nessa pluralidade pensar alguma medida de suficiência que nos permite pensar em instituições, comparações, igualdade? Como se configura esse “nós” que já não pode ser um plural do “eu”?

Em *Adeus a Emmanuel Lévinas*, Derrida reflete sobre essa questão, aludindo à paradoxal herança de Kant ao que se refere à “paz eterna” como uma “paz dos vivos”.

“Para definir um pluralismo da separação radical – um pluralismo no qual a pluralidade não é a de uma comunidade total, nem a coesão ou a coerência do todo, nem a ‘coerência de elementos constituindo a pluralidade’ – é preciso então pensar a pluralidade como paz”.⁷⁶

Em seqüência à esse texto, Derrida traz uma citação de *Totalidade e Infinito*:

“A unidade da pluralidade é a paz e não a coerência de elementos constituindo a pluralidade. A paz não pode pois identificar-se com o fim dos combates que cessam por falta de combatentes, pela derrota de uns e a vitória dos outros, quer dizer com os cemitérios ou os impérios universais futuros. A paz deve ser minha paz, numa relação que parte de um eu e se dirige ao Outro, no desejo e na bondade em que o eu, ao mesmo tempo, se mantém e existe sem egoísmo.”

Essa paz de que nos fala Lévinas é aquela “passividade mais passiva que a passividade”, que nos indica um âmbito pré-originário e an-arquico, que dissolve o egoísmo. O acolhimento do rosto do outro provoca imediatamente a reviravolta do eu. Diferente de Kant, que parece sugerir que a paz nunca é natural, mas deve ser instituída, justificando a instituição do Estado, Lévinas sugere que tudo começa pela paz, mas não como um estado de natureza, mas de forma pré-original e an-arquica, pois, o rosto é sempre o significado primeiro, é significado e significante. A guerra e o desejo de matar

⁷⁶ Derrida, *Adeus a Emmanuel Lévinas*, p.115.

sempre são secundários à epifania do rosto. E a responsabilidade não se liga com a instituição de um Estado que venha garantir a paz, mas na paciência pré-originária que sempre será a vigia amorosa das decisões políticas e jurídicas.

De toda maneira, um tal discurso só pode se abrir ligado à uma responsabilidade que suporta o que excede⁷⁷. O que essa responsabilidade pode assumir, e por isso é responsabilidade e não controle, excede. No suportar o que excede temos uma paciência que acontece na “duração do tempo”, na continuação renovadora dos processos de geração da vida. Algo que não é uma representação racional, ou algum conteúdo que venha preencher uma vacância, é de alguma forma assimilado pelo finito, ou pela identidade, ou ainda pelo “mesmo”, que não é propriamente o infinito, nem o outro, ou a alteridade, mas que indicam um certo reflexo, vestígios que nunca podem ser assumidos como representações, sob o preço de desfazer a ligação com a fonte que é religião (*religare*).

“É impossível *receber* o golpe do tempo; receber o golpe do tempo e continuar à espera, receber sem receber, sem assumir, suportar o que permanece ainda exterior, na sua transcendência, sendo no entanto afetado por ele. (...) Espera paciente. Paciência e suportar a desmesura, a-Deus, tempo como a-Deus. Espera sem esperado, espera daquilo que não pode ser termo e que reenvia sempre do Outro a Outrem. Sempre da duração: delonga do tempo que não é delonga do rio que corre. Tempo como relação de deferência para com o que não pode ser representado, e que assim não pode ser dito *o*, mas que não é indiferente. Não-indiferença: modo de ser inquietado, inquietado numa passividade sem assunção.”⁷⁸

8. Assim, caracteriza-se o sentido humano em ligação com o infinito que excede as capacidades que a consciência têm de produzir respostas ou resultados. Ao suportar o infinito, essa modalidade do psiquismo liga o tempo à uma possibilidade de “ser” do infinito que não é um “ser infinito”. A insuficiência da consciência projeta essa outra modalidade em que ela se liberta de si mesma na transcendência que se dá apenas no fato de estarmos em relação com o outro, no encontro do face-a-face, onde, aí sim, poderíamos buscar entrever a possibilidade de uma medida de suficiência no plural, nunca igual a si mesma, numa temporalidade em que brilha o “mais do infinito no

⁷⁷ Idem, p.101. Derrida nos diz sobre o conceito de paz de Lévinas: “O conceito (de paz) excede a si mesmo, ele ultrapassa, é o mesmo que dizer que ele se interrompe ou se desconstrói para formar assim uma espécie de enclave para-dentro e para-fora de si-mesmo: ‘para-além no’, ainda uma vez, interiorização política da transcendência ética ou messiânica”.

menos”, em que os pensamentos são desejos e questões, “preces e orações”. Onde o que a palavra “humano” significa nunca é igual a si mesmo, pois cada dizer nunca é mera repetição pois, sempre, o ser humano que a profere é literalmente a fonte de seu sentido primordial.

A temporalidade do tempo carrega assim esse paradoxo de uma impaciência de uma paciência. A questão que propõe a morte do outro também é a própria resposta como responsabilidade pela morte do outro. A questão ontológica tem uma resposta ética, ou é para a ética uma resposta, uma responsabilidade.

A sociabilidade precisa então estar crivada por esse paradoxo essencial. Uma loucura, ou um absurdo deve poder ser pressuposto no próprio cerne do sentido, para que o cotidiano não organize a sociedade pela identificação de seus membros e esqueça a transcendência. A possibilidade da igualdade, necessária para estabelecer a justiça, tem como *incondição* a assimetria da alteridade. O amor é uma injustiça contra a sociedade, pois tende a privilegiar um ser em detrimento de outros. Mas, paradoxalmente, justamente por isso, a justiça brota do amor. Esse absurdo fala da “minha” morte e de meu renascimento “das cinzas”. Nesse drama se revela uma caracterização ética para a consciência. A morte à que estou condenado me impede de assumir uma responsabilidade que assimila o outro num comportamento. Ela não é apenas uma possibilidade da impossibilidade, mas uma dilaceração do “eu”, “puro raptó” que permite nos falar da ética como pressuposto fundamental do sentido na gratuidade da minha responsabilidade pelo outro.

“A relação com o Infinito é a responsabilidade de um mortal por um mortal. Como na passagem bíblica em que Abraão intercede por Sodoma. Abraão está aterrado com a morte dos outros e toma a responsabilidade de intervir. E é então que ele diz: ‘Eu próprio sou pó e cinzas’.”⁷⁹

⁷⁸ Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo* p. 130.

III – A chegada do “terceiro”: ética e justiça

1. Nos remetendo à essa fala de Abraão, Lévinas conclui seu curso professado na Sorbonne sobre a morte e o tempo que acompanhamos e refletimos até aqui. Podemos visualizar agora de forma mais nítida o ponto nevrálgico da argumentação ética de Lévinas para avaliar sua amplitude e importância. Discutimos as questões pré-originais e iremos preparando nossa conclusão com a “chegada do terceiro”: da pré-ética ao nascimento da ética.

Uma vez preparada nessa discussão propedêutica, característica de todo esforço filosófico, a ética poderá ser habilitada pela pré-ética para ganhar terreno numa sensibilização que estrutura nossa consciência, como atividade orientada pelo cuidado incondicional com o outro, o que pode vir à contribuir para as atividades que lidam diretamente com o cuidado “humanizado” da pessoa, notadamente entre profissionais da saúde, da educação e do serviço social, que têm fundamentalmente no humano substrato e objetivo. Mas também para pensar a urgente questão social dos refugiados, sem-terra, sem-teto, moradores de rua, desabrigados, apátridas, imigrantes, nas feridas internacionais abertas pelo colonialismo e que supuram nos guetos das metrópoles.

⁷⁹

Idem, p. 132

Se essa discussão puder de alguma maneira contribuir para a orientação num sentido humano desse setor de atividades profissionais, como também nas discussões políticas sobre a sociedade, no sentido de motivar ações, mais do que gerar clareza de compreensão, a filosofia terá contribuído em algo que toca diretamente a estruturação das relações, sem ter que atolar nas articulações abstratas que apelam para o universal e o necessário, delegando responsabilidades reconhecidas na jurisprudência ou no domínio científico como princípios reguladores da ação.

A ética como o pressuposto para pensar com justiça a própria justiça e a política, não mais remontando ao fundamento na ontologia pura que permanece inconsciente no discurso racional que apenas desvia da problemática ontológica, na suposição de que o paradigma de sustentação é uma evidência, tábua indicada por Parmênides em seu poema que supostamente poderia nos salvar no meio de um oceano, e que acabamos condicionados nessa tradição à não ter mais a coragem de abandonar, o que nos tornou amedrontados, e, agora, cegos pelo medo, não vemos mais outro.

2. Assim sendo, retomemos brevemente o que conquistamos até aqui para esboçar nossa conclusão. Entendemos, apesar de todas as críticas feitas à Heidegger, e talvez justamente por essa insistência de interlocução com seu pensamento, que a concepção ética de Lévinas tem na filosofia heideggeriana um certo fio condutor, mas como uma reação interna no pensamento ontológico em que o sentido se orienta pela alteridade, e não mais pela epifania do ser.

Como já sabemos, a questão da morte e do nada que se abre, com o pensamento de *Ser e Tempo*, à uma dimensão ontológica da finitude, é o acesso que Lévinas toma para pensar a morte do outro como uma dimensão metafísica, diferente da metafísica tradicional ligada ao ser, para-além da ontologia, na ética. Sem as limitações ligadas à noção de ser, a ética permite que essa metafísica se apoie na idéia de infinito, sem com isso associar o infinito ao ser, ao universal, isto é, a diferença entre o infinito e a totalidade.

Lévinas pretende assim restituir à noção de infinito sua propriedade ultrapassando os limites do pensamento representacional que articulava uma metafísica constituída pela alienação ética. Daí a violência em que nos acostumamos quando estamos condicionados à compreensão que se apoia nessa metafísica que chamamos de metafísica da identidade. Daí o totalitarismo político e judiciário que se articula numa

inércia política e burocrática apoiada nessa compreensão. E daí a necessidade de se pensar os pressupostos éticos para nos libertar dessa articulação inconsciente entre ontologia e política.

Assim, uma responsabilidade ética é mais fundamental do que uma responsabilidade pelo ser. A angústia realmente manifesta um momento crucial, mas não orienta o sentido. Sua função nessa configuração ética é a de abrir a possibilidade para ultrapassar as categorias da tradição e nos libertar da lógica da identidade em que sempre se reproduz o mesmo, violentando o outro. Assim, a angústia está subordinada à um sentido outro, no lugar de subordinar o sentido à seu vazio. Esse outro sentido é justamente orientado pela alteridade e, assim, a angústia manifesta uma revolução do eu num chamado para uma responsabilização ética pelo sentido, uma invocação à humildade que produz essa reviravolta no eu, dando-lhe assim sua identidade sempre subordinada àquilo que lhe difere, isto é, que nunca é uma totalidade em si e, assim, mantém-se numa atenção que não só dignifica o pensamento, mas o torna pensante.

A responsabilidade pela alteridade do outro se caracteriza fundamentalmente como responsabilidade pela morte do outro. A alteridade aparece aqui como a própria morte do outro. A morte do outro aparece em seu rosto. Em seu rosto nos espantamos com uma nudez, com uma fragilidade, com uma indigência que nos convoca à humildade.

“A morte do outro homem me concerne e me questiona como se eu me tornasse, por minha eventual indiferença, o cúmplice desta morte invisível ao outro que aí se expõe; e como se, antes de ser eu mesmo votado a ele, tivesse que responder por esta morte do outro e não deixar outrem só, em sua solidão mortal. (...) A morte significa na concretude do que é para mim o impossível abandono de outrem à sua solidão, na proibição deste abandono dirigido a mim. Seu sentido começa no inter-humano.”⁸⁰

Indicando sua morte, o rosto é assim uma não resposta do outro que nos faz insubstituíveis, únicos, na tarefa de responder por ele, responsabilizando-nos por ele, acolhendo-o. Nessa responsabilidade não se trata de assimilar, ou de saber algo a cerca do outro, pois a alteridade é infinita, inassimilável e inabarcável. A relação com o infinito se dá pelo acolhimento, que por sua vez é perpassado pelo amor, uma palavra que Lévinas diz sempre com um certo cuidado, uma vez que nessa relação com o

⁸⁰ Lévinas, *Entre nós, (Do uno ao outro, transcendência e tempo)*, p. 194 e 195.

infinito, à rigor, se manifesta sempre um primeiro dizer que é inaugurador da linguagem e ao qual se subordina o sentido de tudo que pode ser dito.

3. O que devemos entender aqui então quando lemos a palavra “amor”? Para Lévinas, justamente aquilo que permitiria suportar o que é inabarcável, o que permite à consciência a possibilidade de estabelecer uma identidade apesar da constante reviravolta à que é submetida pelo rapto da alteridade, estranhamento que surge no rosto do outro. Assim, não se trata propriamente da particularidade do rosto daquela pessoa que está diante de nós. Lévinas diz que, em certo sentido, o rosto é uma abstração, algo que manifesta um vestígio, um rastro, isto é, um afastamento que é “a proximidade de Deus no rosto do meu próximo”.

“Para que a alteridade que desconcerta a ordem não se torne logo *participação* na ordem, para que permaneça aberto o horizonte do além, é preciso que a humildade da manifestação já seja afastamento. (...) É preciso um retraimento inscrito de antemão e como um passado que jamais foi presente. A figura conceptual que a ambigüidade delinea – ou o enigma – deste anacronismo em que se efetiva uma entrada posterior ao retraimento e que, por conseqüência, jamais foi contido no meu tempo e é, assim, imemorial, eu a chamo vestígio.”⁸¹

Assim, esse estranhamento que surge com a nudez do rosto do outro significa um afastamento do mundo como contexto, uma “morte invisível” e “uma misteriosa solidão”⁸². O rosto significa de imediato, para-além das formas que sempre o recobrem como máscara da *persona*⁸³, antes de toda expressão particular. Ele é a própria expressão do encontro, do próprio “em-face”, e gera uma ruptura, um encontro como des-encontro que proporciona esse estranhamento originário para o pensamento.

É a exposição extrema, sem máscara, sem defesa, pura vulnerabilidade, nudez e miséria da expressão como tal, que apela, suplica, convoca, reclama infinitamente para uma responsabilidade de acolhimento incondicional, pois temos apenas um vestígio de algo que sempre já se ausentou, alteridade radicalmente separada de todo conjunto. O rosto é um rastro que surge de um passado imemorial, que provém enigmaticamente desde o infinito.

⁸¹ Idem, (*Um Deus homem?*), p. 89.

⁸² Idem, (*Do uno ao outro, transcendência e tempo*), p. 194.

Com isso, Lévinas assume uma maneira outra de entender o tempo a partir do infinito como “duração”. Ele escolhe essa palavra para deixar ao tempo sua modalidade própria. Não uma duração infinita que extrapolasse a finitude do indivíduo humano, pois o que é infinito se dá no átimo do encontro com a alteridade, apresentando-se sempre como um vestígio. É a relação com a alteridade como tempo que inaugura o sentido.

Assim, essa temporalidade não se confunde com àquela que Heidegger critica como interpretação vulgar do tempo, apesar de falarmos de duração, pois uma revolução na cotidianidade é a marca deixada pelo estranhamento que encontramos no rosto do outro, o qual nos convoca de imediato à responsabilidade. E assim, para-além da temporalidade que ganha seu sentido com a finitude da morte, é a morte que assume um sentido a partir do tempo, me obrigando a assumir uma responsabilidade pela morte do outro numa consciência perpassada pelo infinito que é aberto pelo amor des-interessado. A morte é uma paciência do tempo, infinita demora sem extensão, pois a extensão é a marca da finitude. Na espera que se recusa à sua intencionalidade de espera, o pensamento pensa mais do que é capaz, tornando-se imediatamente responsável antes de consciente.

“A idéia do Infinito ensinada no seu paradoxo por Descartes, pensamento sem igual, que pensa mais do que ele pode conter, cuja sabedoria concreta na obediência ao mandamento procuro dizer, mandamento que, no rosto de outrem, me consagra ao outro homem – eis algo da “visada do futuro”, para além do por-vir, a verdadeira “fenomenologia”. Pensamento que pensa mais do que pensa ou pensamento que, ao pensar, faz melhor que pensar, pois ele já se percebe responsabilidade por outrem cuja mortalidade – e, por conseguinte, a vida – me dizem respeito. Pensamento forçado ao imperativo categórico, inspirado por um Deus desconhecido, forçado a carregar responsabilidades intransferíveis, mas, assim, consagrando minha unicidade pessoal, minha primogenitura e eleição. Des-inter-essamento da responsabilidade por outrem e por seu *passado* – passado, para mim, imemorial – a partir do *futuro* da profecia – eis a temporalidade na qual se desata na ética a intriga do ser e da ontologia.”⁸⁴

O “in” do infinito não é uma negação do finito, mas uma negação que *informa* a própria consciência, antes da intencionalidade. Ele significa antes de sua manifestação, mostrando-se em rastro, vestígio de um passado imemorial, que não pode ser reduzido

⁸³ “Persona”, no latim usado pelos romanos, designava o papel político de um cidadão como “máscara”.

⁸⁴ Idem, p. 203 e 204.

ao sentido da manifestação. Assim, não se trata de um acolhimento do infinito, pois ele não pode ser assumido como numa paixão amorosa (“amor que desperta na ponta da flecha que nos atinge”⁸⁵), mas num amor mais severo, onde um atordoamento realiza o reencontro de si da consciência. Se trata de uma “não-in-diferença” entre o infinito e o finito. O infinito abala o pensamento, afetando-o e também devastando-o, e assim, apelando-o, convocando-o, reclamando-o.

Dessa forma, o pensamento encontra seu lugar próprio que é um despertar. Esse despertar é uma relação com a transcendência, isto é, com algo que não se apresenta aos termos de uma relação como co-presença, mas, nem por isso, deixa um vazio. O infinito tem um rastro devastador, como um fogo devorador que arrasa a consciência tornando-a humilde, “cera diante do fogo”. Profundo sofrer, vertiginoso processo que não encontra apoios sólidos, nenhum fundamento contemporâneo, “onde saltam os trincos que fecham os confins da interioridade”.

“O que sustenta cede àquilo que é sustido. Há como que um deslumbramento, graças ao qual o olho toca mais do que capta. Como uma ignição da pele que toca e não toca – para além do perceptível – aquilo que a queima. (...) *Desejo* que é um mais no menos, que desperta, com a sua mais ardente e antiga chama, um pensamento votado a pensar mais do que o que pensa (...), que se alimenta do seu próprio crescimento, que se exalta enquanto desejo, e que se afasta da satisfação à medida que se aproxima do desejável. Desejo que não identifica como faz a necessidade. Desejo sem fome – e também sem fim: desejo do infinito como desejo do para-além do ser que se enuncia na palavra des-inter-essamento. Transcendência e desejo do Bem.”⁸⁶

O desejo do “Bem”, diferente de acolher um outro em si, como totalidade, manifesta um acolhimento que também é “a-deus”, saudação que pode significar tanto a chegada, quanto a partida, quanto a relação com Deus⁸⁷. Perpassado pelo infinito, o desejo não consegue realizar seu fim, fazendo o eu “arder”. A aproximação com o infinito é justamente um afastamento, e assim, intensifica o desejo, deixando o desejado

⁸⁵ Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 232.

⁸⁶ Idem, p. 233.

⁸⁷ Cito aqui a nota da tradução grega do texto de Derrida, *Adeus à Emmanuel Lévinas*, em que o tradutor cita outro texto de Derrida em *L'Éthique du don*, que explica as três significações da palavra “*adieu*”: “suponho que *adieu* possa significar ao menos três coisas: 1. A saudação ou a bênção dada (antes de toda linguagem constativa, ‘adeus’ pode também significar ‘bom dia’, ‘vejo você’, ‘vejo que você está aí’, falo com você antes de dizer qualquer coisa – e em francês, ocorre que alguns lugares, se diz *adeus* no momento do encontro e não no da separação). 2. A saudação ou a bênção dada no momento de se separar, e de se deixar por vezes para sempre (e não se pode jamais excluir essa possibilidade): sem retorno aqui em baixo, no momento da morte. 3. O a-deus (*à-dieu*), o para Deus ou o diante de Deus antes

sempre transcendente. Por isso, o desejo deve ser des-inter-essado. É assim que o “Bem” ganha sentido orientado em direção à outrem, e não por si.

“Para que o desinteressamento seja possível no desejo, para que o desejo para além do ser não seja uma absorção – é preciso que o desejável (ou Deus) permaneça separado no desejo: próximo, mas diferente – o que é aliás o próprio sentido da palavra santo. O que apenas é possível se o desejável me ordenar o que é o não-desejável, se ele me ordenar o indesejável por excelência: *outrem*. Este reenvio para outrem é despertar para a proximidade, a qual é responsabilidade pelo próximo até à substituição; a qual é desnucleação do sujeito transcendental.”⁸⁸

Outrem aparece aqui como indesejável, pois é apenas o indesejável que acolhemos desinteressadamente, isto é, o rosto do outro que revela sua nudez, miséria e indignidade. Não há necessidade de coerência, nem reciprocidade na bondade que se torna obrigação para além da liberdade de escolher ou não aceitar uma obrigação. Esta é a severidade imposta pelo sentido ético que Lévinas pretende dar ao amor.

4. Usualmente comprometida com a tradição platônica, a palavra “amor” gera uma tendência para que se compreenda uma união dos termos, no sentido de satisfazer uma nostalgia, em que o ausente poderia de fato “chegar”. Assim, o infinito e a responsabilidade incondicional é que devem nos dar referências para entender o amor nesse sentido ético.

Exploremos então cuidadosamente o sentido dessa palavra, aproveitando essa remissão à poesia de Drummond que veio perpassando nossa reflexão, e ouvir mais uma vez o poeta que nos fala aqui do amor sob o título de “*Destruição*”⁸⁹:

“Os amantes se amam cruelmente
e com se amarem tanto não se vêem.
Um se beija no outro, refletido.
Dois amantes que são? Dois inimigos.

Amantes são meninos estragados
pelo mimo de amar: e não percebem
quanto se pulverizam no enlaçar-se,

de tudo e em toda relação com o outro, em qualquer outro adeus. Toda relação com o outro seria, antes e depois de tudo, um adeus”.

⁸⁸ Idem, p. 235.

⁸⁹ Drummond, *A paixão medida*, p. 41.

e como o que era mundo volve a nada.

Nada, ninguém. Amor, puro fantasma
que os passeia de leve, assim a cobra
se imprime na lembrança de seu trilho.

E eles quedam mordidos para sempre.
Deixaram de existir, mas o existido
continua a doer eternamente.”

Nesse rastro devastador do amor, já podemos pensar numa relação com o infinito, que nos desvia de uma teleologia, de uma satisfação da felicidade e da complementação unificadora, mas ainda ficamos numa espera indigente, envenenada e infeliz. Como realizar esse desejo do infinito sem algum tipo de interessamento? Como a não-indiferença poderia vencer a indiferença frente à uma transcendência que se coloca para-além do ser? O que nos fala Drummond nesse poema nos deixa mordidos, mas como dar um sentido a esse veneno que “continua a doer eternamente”? Qual o sentido que se invoca com esta ausência que deixa apenas um rastro que se imprime na lembrança? Que sabedoria nos traz o rastro dessa cobra como imagem do infinito?

5. De toda maneira, os elementos pagãos não são as inspirações éticas para Lévinas. Mesmo, apesar de seu platonismo, a própria concepção platônica do amor é alvo de suas críticas, por apresentar o amor como falta, nostalgia da metade perdida. Lévinas não quer entender o amor como a busca pela unidade, e vê nessa concepção uma pré-história do amor que precisa ser reconhecida em sua violência ética para abrir espaço para um proposta que não entenda a relação com a transcendência desde a categoria de totalidade, isto é, relação com a alteridade fundada no amor de si mesmo. Talvez no pensamento trágico de Pascal, já indicado em uma nota acima, tenhamos uma expressão do amor que nos fala dessa severidade, quando ele o pensa como vestígio de uma relação com o infinito, mas desenvolvendo-se sempre num ser finito, na forma do amor-próprio, que por isso deve ser menosprezado. Como em Pascal, talvez possamos dizer que o “Deus” de Lévinas, também é um Deus escondido, em que não haveria uma revelação direta da transcendência divina, mas uma revelação pelas “linhas tortas” do

rosto do outro ser humano que, não sendo infinito como ser supremo, é infinitamente outro.

“Deus não é simplesmente o primeiro outrem – mas outro diferente de outrem, outro diferentemente, outro de alteridade prévia à alteridade de outrem, à adstrição ética ao próximo. Diferente assim de todo o próximo. E transcendente até à ausência”⁹⁰

De toda maneira, um pouco como em Pascal, o amor de Lévinas é um amor anti-narcisista, o que vale dizer, um amor sem concupiscência, sem erotismo, amor pela diferença que acolhe a indigência do outro. Podemos entrever nisso, como já dissemos, a figura do santo, num amor como entrega, doação. Mas também podemos entrever, numa concepção que seria hoje talvez questionada por algumas correntes do feminismo, a figura do feminino como um ser conciliador, acolhedor, ligado à ambientação hospitaleira que é tradicionalmente tida como responsabilidade da “dona de casa”, da mulher como aquela que é responsável pelos cuidados que fazem da casa um lar acolhedor.

Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas dá à alteridade feminina um destaque no sentido de compreender a figura da “mulher”, associada à figura da “casa”, como a modalidade privilegiada do acolhimento. Ele nos diz:

“(...) o Outro cuja presença é discretamente uma ausência, e a partir da qual se dá o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação”.⁹¹

Juntamente com a crítica à tradição metafísica que privilegia a identidade em detrimento da alteridade, Lévinas levanta uma crítica à visão masculina que caracteriza essa tradição metafísica desde Platão, e que impõe a interpretação do amor como uma aventura do “mesmo”. Assim, ele começa a ver a alteridade feminina como o solo em que pode ganhar sentido a ética do acolhimento incondicional, entendendo o feminino como o outro por excelência, como nos indica Derrida lembrando uma fala de Lévinas já em 1947 em *Da existência ao existente*.

“O mundo e a luz são a solidão (...) Não é possível, com a ajuda de alguma das relações que caracterizam a luz, discernir a alteridade do outro que deve romper o definitivo do eu. Antecipemos que o plano de Eros permite entrever que o outro, por excelência, é o feminino (...). O Eros, separado da interpretação platônica que

⁹⁰ Lévinas, *Deus, a Morte e o Tempo*, p. 236.

desconhece totalmente o papel do feminino, é o tema de uma filosofia que, destacada de uma solidão da luz, e conseqüentemente da fenomenologia propriamente dita, ocupar-nos-á em outro trabalho”.⁹²

Nesse sentido, a diferença sexual não segue uma lógica racional da reciprocidade, da complementação, e o ser feminino é entendido como um ser acolhedor por excelência, acolhedor em si, dando à feminilidade o caráter pré-originário da ética. Isso é fundamental, pois assim podemos falar da alteridade sem neutralidade, superando a ontologia que, ainda em Martin Buber, pensador de grande importância para Lévinas, por ter, segundo ele, identificado o terreno da alteridade⁹³, nos apresenta uma possibilidade ainda ligada ao misticismo da fusão de dois em um. No lugar de um amor ontológico, estamos buscando uma ontologia que nasce do amor, e assim, não permitiria mais que se falasse de um “tu” neutro, nem de reciprocidade na relação eu-tu.

Assim, o primeiro outro é uma alteridade aberta, exposta, nua e pronta para se fecundar: o feminino é a instância em que o eu e o outro se encontram pacificamente para gerar, para se tornarem vida, onde o amor pode tornar-se acontecimento.

Entretanto, mesmo que ele não esteja falando das mulheres empíricas, mas de um modo de ser feminino, devemos questionar se essa visão da feminilidade ainda carrega algo da interpretação tradicional nessa associação do feminino à “casa”. O próprio Lévinas nos permite uma abertura ao questionamento quando nos diz, já em 1982, em *Filosofia, amor e justiça* que

“Outrora, eu pensava que a alteridade começa no feminino. É efetivamente, uma alteridade muito estranha: a mulher não é nem o contraditório nem o contrário do homem, nem como as outras diferenças. Não é como a oposição da luz e das trevas. Distinção que não é contingente, e é preciso procurar o lugar disto em relação ao amor.”⁹⁴

6. De toda maneira, o que interessa a Lévinas é o acolhimento, ao qual, independente da associação ao feminino, poderíamos continuar pensando na “casa”. Assim, contra a visão existencialista de Heidegger, em que o existente aparece lançado

⁹¹ Lévinas, *Totalidade e Infinito*, p. 128.

⁹² Extraído do texto de Derrida, *Adeus à Emmanuel Lévinas*, p. 56.

⁹³ Lévinas, *Entre nós, (Filosofia, amor e justiça)*, p. 162.

⁹⁴ Idem, p. 155.

na existência, como se fosse uma pedra brutalmente atirada para o mundo, Lévinas nos diz em *Totalidade e Infinito*:

“O homem está no mundo para o qual vem a partir de um domínio privado, de uma casa própria, para onde pode, a qualquer momento, retirar-se. Ele não vem de um espaço intersideral, onde já se possuiria e a partir do qual teria de, a cada momento, recomeçar uma perigosa aterragem. Mas não se encontra nele brutalmente atirado e abandonado. Simultaneamente fora e dentro, ele vai para fora a partir de uma intimidade.”⁹⁵

Separado do mundo, isto é, não sendo fundamentalmente um “ser-no-mundo”, o homem é acolhido no mundo onde está domiciliado, existindo a partir de uma intimidade que lhe dá uma singularidade insubstituível e uma unicidade eletiva. Este acolhimento, antes e para além do mundo e do ser, proporciona o recolhimento em si do humano que define as relações com o mundo, seja pela filosofia, pela política, pelo trabalho, pela arte, etc. Como um estrangeiro de passagem pelo mundo, o homem começa por ser acolhido numa casa, que se define justamente pelo acolhimento dado. Assim, não é casa que se situa no contexto do mundo, mas, antes, o mundo que se institui por relação com a casa, lugar onde se inicia a relação do eu com o outro, onde o eu encontra seu primeiro abrigo.

“O movimento pelo qual um ser constrói a sua própria casa abre e assegura a sua interioridade, constitui-se num movimento pelo qual o ser separado se recolhe. O nascimento latente do mundo produz-se a partir da casa.”⁹⁶

Nessa reinvenção ética do mundo, o momento de acolhimento do outro é também imediatamente o momento em que estamos sendo acolhidos. Somos hospedeiros e hóspedes em nossa própria casa, da qual não podemos ser proprietários. Assim, apesar da metáfora com a “casa”, não podemos reduzir a ética de Lévinas à um tratado econômico do habitar. O homem acolhe o outro numa casa que não é sua, oferecendo-lhe mesmo o que ele não possui, destituído de todo sentido de posse.

Com isso, o sentido desse amor sem posse tem sua originalidade na figura feminina da mãe, onde o acolhimento necessita de seu momento recolhido, de sua gestação que prepara o momento posterior da colheita. Assim, pressupondo esse recolhimento, o acolhimento pressupõe a intimidade do lar. Mas isto ainda trata de um

⁹⁵ Lévinas, *Totalidade e Infinito*, p. 169.

⁹⁶ Idem, p. 168.

registro pré-ético. A femininidade é apenas o início que prepara a chegada do “terceiro”, pois a ética se realiza na eleidade, isto é, na identidade do “ele”. Só o filho é capaz de nos impor o a-deus da verdadeira alteridade. Lembramos o que dissemos na página 72, comentando o poema de Drummond que nos fala do amor como um “segundo nascimento que vem resgatar o sofrimento do primeiro”, e perguntamos: “o que o nascimento do filho proporciona ao pai?”

Nas próprias conclusões de *Totalidade e Infinito*, Lévinas reconduz seu pensamento à “maravilha da família” e à fecundidade paterna como aquela que abre um tempo infinito e descontínuo.

“A casa escolhida é totalmente o contrário de uma raiz. Ela indica um despreendimento, uma errância que a tornou possível, a qual não é um menos em relação à instalação, mas um acréscimo da relação com o Outro ou da metafísica.”⁹⁷

A relação com o outro, sendo uma relação anárquica, assimétrica e infinita, é sempre solicitada pelo próprio outro como um “primeiro que vem”, que pode dizer um “sim” como um dizer originário, no qual se abre um exterior, e que nos torna reféns, numa situação sem saída possível.

7. Toda essa pré-originariedade que nos remete à caracterizar o amor como transcendência do eu em direção ao outro, passando pela violência e “cruelidade” do amor entre dois, figura da reviravolta em que podemos pensar a consciência desde à alteridade, prepara a chegada do “terceiro”, o “filho”, dissolvendo as ambigüidades do amor à dois. Esse é o momento em que se efetua a alteridade inesperada, além de qualquer plano, antevisão, estabelecimento prévio, como a materialização do futuro como futuro. Como diria Arendt, o início de um iniciador, a manifestação fundamental da imprevisibilidade nos negócios humanos.

Na relação pai-filho há uma transcendência na imanência, pois o pai vê no filho um “eu” estranho a si mesmo. A responsabilidade pela decisão da paternidade, seja ela intencional ou não, é uma responsabilidade inevitável pelo desconhecido e inesperado, e os pais se vêm raptados pelo filho, deslocando o eixo de articulação de uma vida voltada para o “amor-próprio”, para um vida voltada para o amor incondicional ao outro.

⁹⁷ Idem, p. 147.

Retomando a associação com o pensamento de Pascal, o amor, que, para ele, seria um vestígio de uma relação com Deus que se mantinha antes da queda adâmica, relação de amor que tinha por objeto um ser infinito e que se apresenta, depois da queda, como o inferno de amar infinitamente um ser finito, reencontraria, em termos levinassianos, na figura do terceiro, um objeto infinito, o que não nos levaria à uma completude, pois o infinito aqui não é entendido como categoria de uma identidade suprema, mas como alteridade que funda a temporalidade e assim, aberta ao futuro e à transformação.

Nesse processo, a transcendência não se torna imanência, mas devemos pensar a partir de uma diacronia do tempo, na ruptura e no estranhamento que significa a alteridade do filho. O amor ao filho se caracteriza como uma transcendência, interrupção do eu, em que se ama o outro mais do que a si próprio. O filho é assim o terceiro da relação, fruto da relação amorosa com a alteridade. Desse modo, o nascimento do filho marca o início da ética, rompendo com a auto-suficiência do casal. A chegada deste terceiro na relação ilustra a verdadeira relação ética no mundo em que a justiça se faz necessária. Se existisse apenas o eu e o outro, só haveriam obrigações, mas agora, com a chegada do terceiro, deve haver também justiça.

8. Esse é o desafio que deve ser respondido pelo humano, o que o liga à bondade e à responsabilidade incondicional pelo outro que não responde por si, eu desdobrado em outro, fruto do meu amor. Assim deveríamos responder à todo aquele que bate à nossa porta, como imperativo de justiça no modo de uma responsabilidade absoluta. O filho manifesta um adeus definitivo ao eu, ao privilégio do eu, pois se pensa primeiro no outro. Mais do que isso, em relação ao filho, os pais se sentem sempre culpados, numa culpabilidade que se manifesta sempre latente em tudo que acontece com o filho. Assim, nessa “espiritualidade culpada como uma faca cravada na carne”, abre-se infinitamente a consciência para a sensibilidade responsável, e o ser humano que é pai, ou mãe, terá entrado numa dimensão do amor antes não experimentada, relação com o infinito, onde a responsabilidade, no cuidado dos pais com a alteridade do filho, é imperativo de justiça, e marcará uma herança, um vestígio que o filho levará por toda sua vida.

A “sabedoria do amor à serviço do amor” em que consiste a filosofia para Lévinas, permite assim a ligação entre a ética e a justiça, onde o terceiro a parece como

a verdadeira alteridade, pois o amor à dois do casal representa, como já dissemos, uma negação da sociedade. No casal, um ama ao outro como se não houvesse mais ninguém no mundo.

“Amar é existir, como se o amante e o amado estivessem sós no mundo. A relação intersubjetiva do amor não é o início, mas a negação da sociedade. O amor é o eu satisfeito pelo tu, captando em outrem a justificação de seu ser. A presença de outrem exaure o conteúdo de tal sociedade. O calor afetivo do amor realiza a consciência desta satisfação, deste contentamento, desta plenitude encontrados fora de si, excêntricos. A sociedade do amor é uma sociedade a dois, sociedade de solidões, refratária à universalidade.”⁹⁸

Por isso, pensada na figura dessa relação com o filho, a relação supera o dualismo da alteridade do casal, a “sociedade da solidão”, fechada num sistema totalitário em que de dois se faz um, e a alteridade pode assim atingir um ponto em que se consuma uma tensão que é a-tensão, que obriga o olhar à voltar-se para o mundo, em que o eu se torna mais do que tudo um eu responsável, pois de dois se fez três, e esse terceiro precisa urgentemente ser cuidado e alimentado. É justamente por ser tão próximo que esse outro é infinitamente outro. Sua alteridade se intensifica paradoxalmente na proximidade quase identificante entre os pais e o filho.

Assim, é ele, o filho, a figura privilegiada para pensar o próximo, pois na relação com o outro, sempre estamos em relação com um terceiro, viabilizando com isso uma implicação política em que a justiça não haveria sem a ética, e vice-versa.

“O termo ‘justiça’, com efeito, situa-se bem melhor lá onde se requer a ‘equidade’ e não minha ‘subordinação’ a outrem. Se é mister a equidade, requer-se a comparação e a igualdade: igualdade entre o que não se compara. Conseqüentemente, o termo ‘justiça’ aplica-se muito mais à relação com o terceiro do que à relação com outrem. Mas, na realidade, a relação com outrem nunca é só relação com outrem: desde já o terceiro está representado em outrem; na própria aparição do outro o terceiro já está a me olhar. Isto faz com que a relação entre a responsabilidade para com outrem e a justiça seja extremamente estreita.”⁹⁹

Temos com isso a medida de uma referência para pensar a instituição política da justiça a partir da resistência contra a violência do outro à um terceiro: violência medida

⁹⁸ Lévinas, *Entre nós*, p. 43.

⁹⁹ Lévinas, *De Deus que vem à idéia*, p. 119.

contra a violência do outro. A instituição não pode edificar-se no pressuposto ontológico de que possa existir uma justiça não violenta no nível da política, mas sim, com sinceridade, defender que uma violência pode ser mais justa do que outra, e que o amor não se resumiria apenas na aceitação incondicional, que gera essa sensação de abandono na criança, mas construção de limites, como os que o filho precisa obter do pai para construir sua identidade. A sociedade entre os homens deve se instituir diante da justiça, onde o respeito não é submeter-se à lei, mas à um ser que me ordena uma responsabilidade, o que acontece por meio de uma violência menor à qual me faz refém dessa situação coletiva.

Entretanto, essa violência menor não estaria por isso legitimando à violência, mas apenas algum tipo de violência necessária, pois Lévinas nos indica que ela deve sempre ser evitada na medida do possível. É aí que a filosofia se torna sabedoria do amor para construir uma relação com os limites que tenha por objetivo o cuidado e a atenção com o outro, e que uma certa violência intrínseca à condição da relação nunca perca de vista esse cuidado, orientando-se fundamentalmente pela alteridade do próximo que, na figura do terceiro, também é próximo do próximo.

Diante dessa responsabilidade ética de justiça do ser, a questão ontológica mais fundamental já não pode ser como pensa Heidegger, retomando o questionamento de Leibniz: “por que há ser em vez de nada?”; nem ainda a de Kant: “que devo eu fazer?”; mas, em relação à alteridade do outro, perguntar: “tenho direito de ser?”.

“Questão de sentido que não se volta para nenhuma finalidade natural, mas que se perpetua em nossos estranhos discursos humanos sobre o sentido da vida, em que a vida se desperta à humanidade.”¹⁰⁰

¹⁰⁰ Idem, p. 226.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, Carlos Drummond de, *A paixão medida*, Rio de Janeiro, Record, 1998.
- ARENDT, H., *A condição humana*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000.
- BURNET, John, *O despertar da filosofia grega*, São Paulo, Siciliano, 1994.
- DERRIDA, J., *A voz e o fenômeno*, Lisboa, Edições 70, 1996.
- _____, *A escritura e a diferença*, São Paulo, Perspectiva, 1971.
- _____, *Margens da filosofia*, Campinas, Papirus, 1991.
- _____, *Adeus a Emmanuel Lévinas*, São Paulo, Perspectiva, 1997.
- _____, *La Filosofía como Institución*, Barcelona, Ediciones Juan Granica, 1984.
- _____, *Paixões*, Campinas, Papirus, 1995.
- _____, *O olho da universidade*, São Paulo, Estação Liberdade, 1999.
- _____, *Três tempos sobre a História da Loucura*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2001.

- _____, *Força da Lei*, São Paulo, Martins Fontes, 2007.
- DERRIDA, J., DUFOURMANTELLE, A., *Da hospitalidade*, São Paulo, Escuta, 2003.
- HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, Petrópolis, Vozes, 1993.
- _____, *Ensaio e conferências*, Petrópolis, Vozes, 2006.
- _____, *Sobre o humanismo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1995.
- LÉVINAS, E., *Entre nós*, Petrópolis, Vozes, 1997.
- _____, *Humanismo do outro homem*, Petrópolis, Vozes, 1993.
- _____, *Totalidade e Infinito*, Lisboa, Edições 70, 1980.
- _____, *De Deus que vem à idéia*, Petrópolis, Vozes, 2002.
- _____, *Deus, a Morte e o Tempo*, Coimbra, Livraria Almedina, 2003.
- _____, *Quatro leituras talmúdicas*, São Paulo, Perspectiva, 2003.
- _____, *Novas interpretações talmúdicas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.
- KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, São Paulo, Editora Nova Cultural, 1996.
- _____, *Crítica da Razão Prática*, São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- _____, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, São Paulo, Martin Claret, 2005.
- HABERMAS, J., *O Discurso Filosófico da Modernidade*, São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, São Paulo, Editora Nova Cultural, 1996.
- LYOTARD, J-F., *Heidegger e os judeus*, Petrópolis, Vozes, 1994.
- MILOVIC, M., *Comunidade da Diferença*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2004.
- _____, *Filosofia da comunicação: para uma crítica da modernidade*, Brasília, Plano Editora, 2002.
- BOURDIEU, P., *A ontologia política de Martin Heidegger*, Campinas, Papyrus, 1989.
- ORTEGA, F., *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.
- Org. DUQUE-ESTRADA, P. C., *Às margens: a propósito de Derrida*, Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio, São Paulo, Loyola, 2002.

- RORTY, Richard, *Ensaio sobre Heidegger e outros*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1999.
- NUNES, B., *Crivo de papel*, São Paulo, Editora Ática, 1998.
- LOPARIC, Z., *Ética e finitude*, São Paulo, Escuta, 2004.
- HADDOCK-LOBO, R., *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*, Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio, São Paulo, Loyola, 2006.
- BLOCH, Ernst, *L'Esprit de la Utopie*, Paris, Gallimard, 1977.
- _____, *Thomas Münzer, teólogo da revolução*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1973.
- _____, *O Principio Esperança*, São Paulo, Contraponto, 2006.
- FURTER, Pierre, *Dialética da esperança*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974.
- ALBORNOZ, Suzana, *Ética e Utopia*, Porto Alegre, Editora Movimento, 1985.
- _____, *O enigma da esperança*, Petrópolis, Vozes, 1999.
- _____, *O exemplo de Antígona*, Porto Alegre, Movimento, 1999.
- _____, *Violência ou não-violência*, Sta Cruz do Sul, Edunisc, 2000.
- MÜNSTER, Arno, *Filosofia da práxis e utopia concreta*, São Paulo, Unesp, 1993.
- _____, *Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch*, São Paulo, Unesp, 1997.