

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

TIAGO DOS SANTOS RODRIGUES

**A ALTERIDADE DO REAL OU DA IN-CONDIÇÃO PROLETÁRIA:
ENSAIO SOBRE SIGNIFICÂNCIA E JUSTIÇA EM EMMANUEL LEVINAS**

Porto Alegre
2017

TIAGO DOS SANTOS RODRIGUES

A alteridade do real ou da in-condição proletária: ensaio sobre significância e justiça em Emmanuel Levinas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

TIAGO DOS SANTOS RODRIGUES

A alteridade do real ou da in-condição proletária: ensaio sobre significância e justiça em Emmanuel Levinas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Prof. Dr. Fábio Caprio Leite de Castro

Prof. Dr. André Brayner de Farias

A Luis Carlos Ruas, o índio,
e a todos e todas que não se fizeram de surdos
à sua responsabilidade infinita
e que provaram na própria carne o ódio contra o outro ser humano.

Aos estrangeiros, apátridas e proletários e proletárias
de todos os cantos do mundo
que não têm onde repousar sua cabeça.

AGRADECIMENTOS

Ao mestre Ricardo Timm de Souza, por a cada vez ensinar, na docência e na vida, que o filósofo, antes de ser inteligente, deve ser bom.

Aos colegas do PPG em Filosofia da PUCRS, por esses anos de estudos compartilhados e pela amizade em torno dos livros e dos cafés.

À CAPES, que me concedeu a bolsa sem a qual eu não poderia ter cursado esse mestrado, e que me concedeu a bolsa de estágio sanduíche no Uruguai a qual muito contribuiu para a minha formação e para este trabalho.

À minha família, que deu apoio material para os meus estudos e que suportou pacientemente meus pedidos de silêncio.

À família Falerte Rodrigues, que me acolheu em Montevideo durante o meu estágio sanduíche: Carmen, Daniel, Ismael, Camilo, Luciana, Joaquina e Ezequiel, aos amigos argentinos, Marta e Oscar, e também aos demais amigos e amigas do Uruguay: Lola Cardozo, Nelson Gottlieb (e todos os demais do grupo de psicanálise), aos colegas da Udelar, Rafael Lagomarsino, Diego González e Angela de Sosa, e a tantos outros e outras com quem tive a alegria de compartilhar a palavra e o pão nessas terras da Latinoamérica – muchas gracias por acoger ese extranjero.

A todos os amigos e amigas, em especial às amigas de Chávena de Chá.

*Lo que puede el sentimiento no lo ha podido el saber
Ni el más claro proceder, ni el más ancho pensamiento
Todo lo cambia al momento cual mago condescendiente
Nos aleja dulcemente de rencores y violencias
Solo el amor con su ciencia nos vuelve tan inocentes.*

Violeta Parra

RESUMO

Esta dissertação procura apresentar a correlação entre significância e justiça que há no pensamento do filósofo lituano-francês Emmanuel Levinas, ou seja, como que o nascimento do sentido é chamado à realização da justiça com os próximos e distantes. No primeiro capítulo, apresenta-se a descrição levinasiana da relação entre o existente (o ente humano) para com a existência (o ser em geral), e de como essa relação com o ser já é um protesto contra o ser, isto é, necessidade de evasão dele, uma vez que a relação do humano com o seu ser não é de carência deste, mas de excesso que resulta em opressão. O existente não pode descolar-se da sua existência, do seu ser, está pregado a ele, mas este mesmo ser não satisfaz as aspirações de uma vida verdadeiramente humana; na busca por evasão da condição de ser, o humano pode se enveredar por meios ilusórios e momentâneos de esquecimento desse ser. No segundo capítulo, apresenta-se a crítica de Levinas contra as filosofias da totalidade e do neutro, que tiram o seu sentido da lógica do ser, a partir de sua inspiração na filosofia de Franz Rosenzweig e com a análise crítica do que Levinas chamou à época de *filosofia do hitlerismo*. Essas filosofias, trabalhando com a lógica ontológica (simetria, contemporaneidade, igualização), tendem a anular as diferenças, quer dizer, as singularidades, o que em termos políticos significa a legitimação do estado de guerra e de estruturas totalitárias que reduzem a multiplicidade de termos a um só termo. No terceiro capítulo, apresenta-se como que de uma transcendência à ordem do ser – o *rosto*, in-condição porque não partícipe das condições do ser –, a subjetividade do sujeito pode se libertar da opressão do excesso de ser para um *de outro modo que ser*, com o trauma do encontro com o rosto de outrem que na sua miséria, indignação e exposição à morte chamam o sujeito às responsabilidades. Responsabilidades que obsessam o sujeito e o tomam como refém do outro ao modo de *maternidade*, em que há o outro-no-mesmo, e em que o eu, contrariamente à lógica do ser, já não é para-si, mas é um-para-o-outro, é *significância*. No quarto capítulo, apresenta-se um breve excuro sobre o pranto como modo de exposição da alteridade e de descarga do ser, como expressão do *de outro modo que ser*. No quinto e último capítulo, apresentam-se as consequências para a significância da entrada do terceiro (da multiplicidade social) nas relações com outrem e de como esta chama a responsabilidade do sujeito a fazer uso, agora sim, da lógica do ser, da ontologia, como função de justiça; também se

apresentam as reservas levinasianas para com o estado liberal e do chamado que a obsessão materna pelo outro, pela justiça, é também chamado à revolução, isto é, à libertação do proletariado da sua in-condição proletária.

Palavras-chave: Alteridade, Justiça, Significância, Maternidade, Transcendência.

ABSTRACT

This thesis seeks to present the correlation between significance and justice present in the thought of the Lithuanian-French philosopher Emmanuel Levinas. How the birth of meaning is called to the accomplishment of justice to those close and those far away. The first chapter presents Levinas' description of the relation between the existent (the human being) to the existence (the being in general), and how this relation with the being, is in its self, a protest against the being; that is, the necessity of escaping him, once the relation between the human and himself it is not lacking, but in excess which results in oppression. The existent cannot be parted with his existence, his self; he is attached to him; but this same being does not satisfies the aspirations of a, truly, human life. In the search for escape of the condition of being, the human-being may turn to illusory and momentary means of forgetting this being. In the second chapter, it is presented Levinas' critic against the philosophies of totality and the neutral, which take their sense of the logic of the being, from his inspiration in the philosophy of Franz Rosenzweig and the critic analyses of what Levinas called at the time of Philosophy of Hitlerism. These philosophies, when working with the ontological logic (symmetry, contemporaneity, equalization), tend to nullify the differences, in another words, the singularities. This in political terms means the legitimation of the state of war and of totalitarian constructions that the multiplicity of terms to a single term. The third chapter presents how of a transcendence to the order of being – the face, unconditional because it does not participate in the conditions of being – the subjectivity of the subject can free oneself of the oppression of excess of being to one of another way to be, with the trauma of the meeting with the face of another that in his misery, indulgence and exposition to death call the subject to the responsibilities. Responsibilities that make the subject, obsessive and make him as if a hostage to another to the maternity mode, in which there is the other in itself, and in which the self, contrary to the logic of being, it is no longer for itself, but it is one to the other, it is significance. The fourth chapter presents a brief excursus on the weeping as a way of exposure of the otherness and the discharge of the being, as an expression of way to be. In the fifth and last chapter, it is presented the consequences to the significance of the entry of the third (of the social multiplicity) in the relations with others and how this calls responsibility of the subject

to make use, now, of the logic of the being, of ontology, as a role of justice; it is also presented Levinas' discretion to the liberal state and of the call that maternal obsession for the other, for the justice, is also call to the revolution, that is, to the freedom of the proletariat of their proletarian condition.

Key words: Otherness, Justice, Significance, Maternity, Transcendence.

LISTA DE ABREVIATURAS

AV	Más allá del versículo
DE	De la evasión
DEE	De la existencia al existente
DEHH	Descobriendo a existência com Husserl e Heidegger
DL	Difícil libertad
DMT	Deus, a morte e o tempo
DQ	De outro modo que ser ou para lá da essência
DQVI	De Deus que vem à ideia
EI	Ética e infinito
EN	Entre nós
FH	Algunas reflexiones sobre la filosofia del hitlerismo
HOH	Humanismo del otro hombre
IH	Los imprevistos de la historia
PHPO	Prefácio à <i>Heidegger e as palavras de origem</i>
QLT	Quatro leituras talmúdicas
SS	Do sagrado ao santo
TFI	La teoria fenomenológica de la intuición
TO	El tiempo y el otro
TI	Totalidade e Infinito
VR	Violência do rosto

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 A INSUSTENTÁVEL LEVEZA DO SER	15
1.1 Introdução	15
1.2 Ser e posição	18
1.3 Há: da náusea à vergonha.....	21
1.4 Saídas frustradas.....	23
1.4.1 O jogo.....	24
1.4.2 A arte.....	25
1.4.3 O sagrado	26
1.4.4 O sono	28
1.5 Conclusão.....	29
2 SER E BARBÁRIE	30
2.1 De Rosenzweig: a crítica à totalidade	30
2.2 Razão da totalidade: anulação da singularidade.....	34
2.3 A nervura do real: o estado de guerra	37
2.3.1 A liberdade assassina	39
2.3.2 A filosofia do hitlerismo	42
2.4 Conclusão.....	47
3 ALTERIDADE E SIGNIFICÂNCIA	49
3.1 Introdução	49
3.2 A transcendência da in-condição	50
3.3 Responsabilidade e anarquia.....	56
3.4 Maternidade e significância	66
3.5 Conclusão.....	73
4 EXCURSO: O PRANTO	74
5 O DIZER DA REVOLUÇÃO	80
5.1 Introdução	80
5.2 O terceiro e a intriga social.	81
5.3 O Estado.....	85
5.4 A Revolução.....	89
CONCLUSÃO	99
REFERÊNCIAS	103

INTRODUÇÃO

O trabalho que ora apresentamos nasceu de uma inquietação que há tempos nos obsidiava: como pode ser que o sofrimento do outro esteja fora de consideração da maioria das filosofias? Como pode ser que o *grito impossível de calar das vítimas* (como nos diz Rosenzweig) não tenha nada a dizer para os filósofos? Para que filosofia? Está certo que o tema do sofrimento e da dor conhece já história na história da filosofia, mas a pergunta, mesmo quando dá uma volta pelo mundo, muitas vezes e em última instância é pergunta pela *minha* dor e pelo *meu* sofrimento. O outro é um *momento* a ser superado. Foi com Enrique Dussel, na nossa monografia de graduação, que encontramos primeiramente uma filosofia que levava a sério a questão do outro. Naquela oportunidade, em um trabalho sobre a erótica dusseliana, o outro era o feminino e a mulher, que o machismo de todos os tempos exclui dos discursos e da vida pública. Mas a escritura dusseliana trazia um outro que já nos falava sem que fizéssemos ideia do quanto nos falava, decidimos, pois, dar ouvidos a esse outro, mestre de nossos mestres, Emmanuel Levinas. Havíamos aprendido com Dussel que um filósofo não é alguém com várias ideias, mas alguém com uma só ideia e que se sente obsidiado e perseguido por ela, tomado como refém dela, e a partir dessa ideia perseguidora, o filósofo diz várias coisas para responder àquela ideia. Levinas é aquele que inverteu a nossa questão nos dando uma outra ideia, uma ideia anárquica, algo mais que uma ideia; se antes nós pensávamos em como justificar filosoficamente a responsabilidade para com o sofrimento do outro, Levinas nos diz que é a responsabilidade para com o sofrimento do outro que deve justificar a filosofia. A teoria é posterior, a sensibilidade é a origem (*an-árquica*) de todo o saber. O nosso texto procura, nesse sentido, ser sensível tanto para com a filosofia levinasiana quanto com a realidade que nos cerca, sendo, pois, um protesto. Protesto contra as filosofias que, hoje tão em voga, têm por premissa poder reduzir a um só discurso todo e qualquer discurso, a colocar sob a forma lógica toda e qualquer ideia que venha a valer a pena a ser pensada. Como se a vida e suas vicissitudes não fossem mais que complicações que estariam à espera de explicações. Como se não houvesse Dizer e, tão somente, Ditos a serem esclarecidos, formulados e formalizados. Como se a vida e o sofrimento tivessem que caber na lógica, tivessem que ter lógica, ao invés da lógica procurar servir à vida.

Queremos mostrar, com Levinas, que a frieza lógica não alcança a *razão* das coisas. Que há uma razão mais profunda que a contemporaneidade da não-contradição e que o cuidado de si não tem a primeira nem a última palavra para algo que se possa chamar de sentido da vida. A vida significa *diferentemente*. Mas é a filosofia de Emmanuel Levinas, então, uma filosofia de vida? Isso já nos foi questionado e a resposta é negativa. O que Levinas procura apresentar não é uma entre tantas possibilidades de *poder ser no ser*, mas a própria impossibilidade de deixar de ser o que se é, e a própria possibilidade de evadir-se do ser – e aqui já, de certo modo, abnegamos da tão querida lógica, pois pode não ter lógica, mas faz *sentido* (no sentido mais forte do termo). Porém, isso não faz desse pensamento ilógico e pouco rigoroso em termos filosóficos. Pelo contrário, isso demonstra que esse pensamento não é suficientemente covarde para se aventurar somente dentro das fronteiras erguidas por si mesmo, mas assume a tarefa de poder ordenar um outro discurso, se deixa interpelar pelo outro e por suas exigências, pois “há” Dizer e não somente Dito. Uma filosofia que só se interesse pelo Dito pode muito bem se apresentar como analítica e, de fato, ser. Mas nessa região nunca será crítica – como não o é –, e se prestará muito mais como ideologia – como o faz. Podemos dizer que a filosofia, de modo geral, é como uma faca: é um instrumento de corte, de distinção e de discriminação. Mas posso tanto usar esse instrumento para cortar uma fatia de pão e dar ao outro, como também posso enterrá-la no peito desse outro ser humano. Uma filosofia que careça de *sensibilidade* é uma filosofia que trocou a crítica pelo *confort* do *status* e que se deixa manusear nas mãos dos violentos. A sabedoria das nações se rendeu à coerência lógica. A naturalização da violência e a injustiça institucionalizada presente no sacrifício de milhares de seres humanos por meio da fome, da exclusão, da conquista e do assassinio, são realizadas dos mais diversos modos e dos modos mais sofisticados. É uma guerra contra o terror ou contra as drogas, é uma austeridade econômica, é uma livre circulação da moeda, mas impedimento às pessoas de ir e vir. A justiça é tratada antes como uma questão de cumprimento de contratos (entre partes desiguais), de equidade de exigências (num mundo desigual), do que dar a todos segundo as suas necessidades. Cumprimento prevalentemente formal; formalidade que satisfaz a boa consciência e as boas intenções, mas não os estômagos. O apego ao mundo positivo não será sem consequências. Nesse último dêcenio, assiste-se ao crescimento intolerável de diversas formas de fascismos nos quatro cantos do globo. Porém, há quem considere ser essa uma palavra forte demais, há quem pense que ela já teve seu lugar na história e que dela não resta mais

que as ruínas dos fornos, há quem considere que ela só é aplicável a um determinado e restrito número de caracteres, muitos dos quais hoje nos soariam fora de moda, e, assim, identificar algo como fascismo seria, *a priori*, a birra de quem não aceita a “opinião alheia”. Mas a xenofobia voltou a ser bandeira dos populismos de direita e a guerra aos pobres parece ser medida razoável a ser adotada. Os sentimentos nacionalistas – apego à terra e ao sangue – e a virilidade militar – a universalidade da força – são valores que renascem como refugio de um medo perante um mundo novo que se insinua surgir. Será preciso um frescor de juventude e a *in-disposição* materna. Nosso trabalho quer apresentar a obra levinasiana como um grande tratado contra o “fascismo eterno”, ou Ur-Fascismo, como o chama Umberto Eco, que se assanha aos povos toda a vez que a angústia da morte e a náusea do existir definem a “orientação” das relações entre as gentes e as nações. Por isso, nos importará muitíssimo não nos iludirmos com a moral para tampouco nos iludirmos com o real. Que o ético signifique para além das boas intenções e dos tratados bem firmados, que a subjetividade encontre um “fundamento” outro que a própria certeza de si, que o saber seja mais do que um conteúdo proposicional ou uma atividade imanente à consciência, que a relação com o corpo próprio não se descreva em termos de propriedade, que o materialismo possa ser reivindicado como a mais alta espiritualidade, que o humanismo possa ser denunciado quando pouco humanista se apresenta, que a liberdade não seja a “essência” mesma do humano, mas que o *mais* de responsabilidade imputada do outro a mim signifique uma sujeição distinta de uma escravidão, um mandato para lá ou aquém da minha vontade, que o esquecimento do outro nos escandalize mais do que um esquecimento do ser – nada disso será de pouca monta a quem, com a criação inteira, *chora* em dores de parto e, em suas entranhas, em sua própria carne, gesta e deseja o que é mais alto e melhor que o ser: o Bem.

1 A INSUSTENTÁVEL LEVEZA DO SER

*Ando à procura de espaço
para o desenho da vida.
Em números me embaraço
e perco sempre a medida.
Se penso encontrar saída,
em vez de abrir um compasso,
protejo-me num abraço
e gero uma despedida.
Se volto sobre meu passo,
é distância perdida¹.
Cecília Meireles.*

1.1 Introdução

A dificuldade primeira de um texto, de qualquer texto, deste texto, é saber por onde começar – que dito honrará melhor o dizer? “Começa-se pelo início”, mas que diabos é isso? Onde é isso? Onde estávamos quando o mundo foi criado? – se é que ele não é eterno. A opção que nos resta, então, é começar não do início, mas de onde estamos, deste aqui, deste agora. Aqui e agora, em cada instante de decisão, decide-se pela vida apesar do sofrimento. O sofrimento não só dá o que pensar, mas faz pensar, não somente a mim que, aqui e agora, me encontro a escrever esse texto, mas também fez pensar a Emmanuel Levinas, este que em outros tempos e em outros lugares escreveu outros tantos textos. Este texto é tecido por minhas mãos, mas os fios são palavras outras que não as minhas, são de Levinas. Assim que, no percurso dessa tessitura, não serei somente eu a falar, não serei somente eu a tomar a palavra, bem da verdade, emprestarei a minha escritura a outro e para uns outros, próximos e distantes. Seremos nós – aqui, agora e em cada pouco. Filosofar não é somente um exercício solitário entre a mônada e seu objeto², é, antes, e mais do que isso, enfrentamento e inspiração. Que sejamos *en-carados* e que essa cara – qualquer cara, qualquer um e uma que apele por sua vida – nos ponha em questão, é o fato primeiro do início da crise que

¹ MEIRELES, Cecília. *Cecília de bolso*; (org. Fabrício Carpinejar). Porto Alegre: L&PM, 2011. p. 44.

² Cf. SUCASAS, Alberto. *Celebración de la alteridad: cinco ensayos levinasiano*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014. p. 121.

há de se tornar crítica, que há de se chamar filosofia³. A filosofia de Emmanuel Levinas pode ser descrita, deste modo, como um encaramento constante – “ele tá me encarando”, dizem os jovens das periferias quando pensam que o outro os está chamando para a briga, mas também encara a pessoa apaixonada que não consegue tirar os olhos da pessoa amada. O rosto possui essa ambiguidade: matéria para a guerra ao mesmo tempo em que é chamado para a paz mais plena. E é na luta contra a negação do rosto que podemos encontrar o *leitmotiv* de Levinas. Motivação – inspiração – provada na carne e não só noticiada aos ouvidos. Quando prisioneiro dos nazistas, protegido pela farda francesa, Levinas narra como os alemães tratavam a ele e a seus colegas:

Éramos 70 en un comando forestal para prisioneros de guerra israelitas en la Alemania nazi. (...) El uniforme francés aún nos protegía de la violencia hitleriana. Pero los otros hombres, los llamados libres, con los que cruzábamos o que nos daban trabajo, órdenes o incluso nos sonreían – y los niños y las mujeres que pasaban y a veces levantaban los ojos hacia nosotros –, nos despojaban de nuestra piel humana. Éramos infrahumanos, una bandada de monos. Un tenue murmullo interior – fuerza y meseria de los perseguidos – nos recordaba nuestra esencia razonable. Pero ya no estábamos en el mundo.⁴

Despojados de sua pele humana, de seus rostos, os judeus eram colocados à parte do mundo, eram postos na animalidade, eram entes quaisquer entre outros entes. Excluídos da comunidade humana, só a farda militar os protegia da violência, quer dizer, o pragmatismo, pois o rosto (a pele humana) já não lhes era reconhecido. É essa situação de exceção⁵ que importará para Levinas.

Como que o humano pode significar diferentemente de qualquer outra coisa e não ser tomado somente como mais um ente entre outros entes? Poderá o humano ser mais que o ser que é ou a qual se remete a cada vez que dele se fala? Essas são as nossas questões. No itinerário que foi perseguindo – ou pelo qual *foi perseguido* –, Levinas, em primeiro lugar, entendeu o humano diferentemente de qualquer outro ente. O humano é o ser na qual “ser” não é o bastante, ou melhor dizendo, é o ser no qual ser é demasiado bastante. Para algumas cabeças, Emmanuel Levinas talvez não passe de um “poeta” da

³ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2016. p. 33.

⁴ DL, p. 219.

⁵ Que a exceção possa ser uma chave de leitura para o pensamento levinasiano, nos veio do pequeno texto de Emmanuel Taub: Repensar la excepción a través de Emmanuel Levinas. In. TAUB, Emmanuel. *La Modernidad atravesada: teología política y mesianismo*. Madrid: España: Mino y Dávila, 2008. pp. 107-113.

alteridade – como parece ser para Zizek –, como um filósofo da não-violência ao estilo de Gandhi ou uma versão judaico-intelectual de São Francisco de Assis. Uma leitura bastante superficial do nosso filósofo, talvez, só talvez, perdoe interpretações como essas. Porém, uma leitura mais séria e atenta de sua obra revela um pensador que em tudo o que disse sempre levou a sério e em consideração a realidade concreta do seu tempo, pois, como já o dissemos, o seu problema – como o ser humano pode significar diferentemente de qualquer outro ente – não carecia de sentido, objetividade e emergência (vide a *Shoa*). Levinas, por exemplo, inicia a sua primeira obra autoral, *De la evasión*, tecendo uma crítica nada velada e mordaz ao espírito burguês e ao capitalismo, e identifica como a questão do ser não é problema menor do que a questão social e nem lhe é alheia.

Esta concepción del yo como algo que se basta a sí mismo es una de las marcas esenciales del espíritu burgués y de su filosofía. Suficiencia que alberga el pequeño burgés, ella no se nutre menos de los sueños audaces del capitalismo inquieto y emprendedor. [...] El burgués no confiesa ningún desgarramiento interior y le avergonzaría que le faltara la confianza en sí mismo, en cambio, se preocupa de la realidad y del porvenir porque amenazan con romper el equilibrio indiscutido del presente en que él posee. [...] pero esta categoría de la suficiencia está concebida a partir de la imagen del *ser* tal como nos la ofrecen las cosas. Ellas son.⁶

O trecho é riquíssimo em basicamente dois sentidos para os nossos propósitos. Em primeiro lugar, porque traz quase todas as questões com as quais Levinas se debaterá em sua larga obra, e, em segundo lugar, porque traz o pano de fundo que, em nossa leitura, Levinas sempre tem presente mesmo que de modo ainda latente: uma crítica política e econômica. Se Levinas se preocupa com o tema do ser, como os filósofos e filósofas sempre se preocuparam, é por saber que o entendimento do ser também é questão de entendimento do humano e do social que o compete. Mesmo que a metafísica fale de abstrações que quiçá não existam, como “liberdade” e “alma”, e, do mesmo modo, que a teologia fale do sexo dos anjos, essas escolhas já pressupõem entendimentos ontológicos bem reais e concretos, o que é o mesmo que dizer: uma política; o que é o mesmo que dizer: uma economia. Mas se o espírito burguês traz consigo uma concepção de *eu* que se basta a si mesmo e que vive egoisticamente uma existência cheia de ilusões, uma e outra vez quebrada por um criado⁷, e nessa sua

⁶ DE, p. 55.

⁷ “Dorian Gray, por um instante sequer, não desviou o olhar, apenas permaneceu sentado, como quem está enfeitado; nos lábios, os sorrisos a se perseguirem uns aos outros, e, nos olhos que turvavam, a

autossuficiência adquire um caráter conservador e inquieto, nosso autor verificará um modo de existir onde esse apego ao ser possui uma nota mais brutal e crua e, mais propriamente falando, nua. A análise do sentido “no” ser nos levará a ele.

1.2 Ser e posição

Na história da filosofia, com o termo hipóstase se designava a transição de um verbo em uma substância, era a substantivação de algo. Levinas retomará o termo para designar a aparição no seio do ser, no seio da existência e do fundo anônimo do há⁸, de um existente – de alguém que responde em primeira pessoa. E dessa hipóstase⁹ decorre que na existência se produz um ponto, um “aqui” que difere do “qualquer parte”. Para Levinas, diferentemente das tradições racionalista e idealista para os quais se (mal) acostumou a abordar o humano somente desde a perspectiva intelectual, isto é, a partir da sua vida teórica, enquanto *res cogitans*, em nosso autor, ser para o ser humano é antes de tudo um fato posicional, nós somos enquanto corpos, pois é enquanto corpo que somos¹⁰. O corpo não simplesmente expressa a nossa vida interior, ele é o próprio acontecimento dessa vida¹¹. A vida da consciência supõe esse fato:

En su vida misma de consciencia, ella viene siempre de su posición, es decir, de la ‘relación’ previa con la base [...]. Estableciéndose sobre una base, el sujeto, cargado por el bulto del ser, se recoge, se yergue, y se convierte en el dueño de todo aquello que le abulta; su *aquí* le da un punto de partida¹².

admiração a solenizar-se. Por fim, fardada com traje da época, a realidade adentrou o recinto na forma de um criado, para avisar à duquesa que a carruagem esperava." WILDE, Oscar. *O retrato de Dorian Gray*. Trad. José Eduardo Ribeiro Moretzsohn. Porto Alegre: LP&M, 2014. p. 49.

⁸ Veja-se em seguida o ponto 1.2.

⁹ Levinas trabalhará a hipóstase, basicamente, em três momentos que correspondem a três modos: nos seus primeiros trabalhos, em *Totalidade e infinito* e em *De outro modo que ser*. O termo teve variações de sentido conforme o conteúdo agregado. Nós nos ocuparemos aqui com a abordagem dos primeiros trabalhos (como posição) e no quinto capítulo diremos de que modo ela é entendida em *De outro modo que ser* (como responsabilidade). Não trabalharemos muito especialmente o modo como que ela é apresentada em *Totalidade e infinito* (como fruição), muito embora se faça presente no nosso texto, mas se pode ver uma boa e breve explanação aqui: PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. pp. 71-79.

¹⁰ “Ahora bien, el cuerpo no es solo el eterno extranjero. La interpretación clásica relega a un nivel inferior y considera como una etapa que debe superarse el sentimiento de identidad entre nuestro cuerpo y nosotros mismos que ciertas circunstancias tornan particularmente agudo. El cuerpo no es solo más próximo y más familiar que el resto del mundo, no ejerce sólo dominio sobre nuestra vida psicológica, nuestro humor y nuestra actividad. Más allá de estas consideraciones banales, está el sentimiento de identidad.”. FH, p. 14.

¹¹ Cf. EE, p. 89.

¹² EE, p. 88.

Se no estranhamento entre corpo e razão, entre corporeidade e vida mental, repousa a ideia de metafísica tradicional¹³, Levinas se opõe a essa oposição e encontra na relação com o corpo próprio a condição da vida da consciência. Ser é estar em uma posição, ter um corpo e estar encarregado desse corpo, ou melhor dizendo, dessa existência. A hipóstase, aqui, não é uma transcendência¹⁴ (como se poderia imaginar uma vez que se sai do anonimato do ser para *se ser* um ente), mas uma substantivação, um dobrar-se do ser em que se faz possível o surgimento de uma interioridade.

Como um domínio privado e um “refúgio em si”, ser como sítio cercado, uma separação da imensidão anônima, uma primeira liberdade do todo para dentro de si, e um primeiro poder. Tentando formular esta vitória: tem existencialmente ser em seu poder. Unem-se existencialmente ter, ser, poder¹⁵.

Existência que se faz, que se põe, como responsabilidade por si, de ser a cada momento e a cada instante si mesmo. Ser é responsabilidade por si não declinável e não demissível¹⁶. Encargo assumido sem consulta prévia ao ser que se é, porque essa consulta seria absurda, questionar a um existente se quer entrar na existência pressuporia que ele já estivesse na existência para poder *posicionar-se* (e estar posicionado é estar já na existência) quanto à questão. Deste modo, não *somos* contra a nossa vontade porque, no momento mesmo do encargo da existência do ser que somos, não havia a nossa vontade para que pudesse ser contrariada. O ser é dado, no sentido próprio do termo. Se então ser é ser si mesmo, em uma posição, em um corpo, a cada momento e a todo instante, e é a impossibilidade de deixar dessa existência da qual se foi encarregado, ser é ser limitado, limitado a si, é estar em um aqui e em um agora. Assim que Levinas repara que a limitação do ser, a limitação em ser, não é uma deficiência, mas sua condição. “El ser es ‘imperfecto’ en cuanto ser y no en cuanto finito. Si por finitud del ser entendemos el hecho de que es un peso para sí mismo y de que aspira a la evasión, la noción de ser finito es una tautologia. El ser es entonces esencialmente finito.”¹⁷. Sendo assim, se a noção de um ser finito é uma tautologia, a

¹³ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Levinas e a ancestralidade do mal: por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012. p. 31.

¹⁴ “Aqui” porque em *De outro modo que ser* Levinas significará hipóstase na eleição do Bem, na responsabilidade, ela será, nesse segundo caso, uma transcendência.

¹⁵ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984. p. 155.

¹⁶ Veremos mais adiante que há uma responsabilidade ainda maior e mais enfática e muito menos passível de demissão.

¹⁷ DE, p. 75.

noção de um ser infinito é uma contradição nos termos. Ser é ser finito, é ser totalidade, ter margens e fronteiras. A existência do existente, ser a si mesmo, é uma existência, é um ser, que não conhece janelas a nenhuma outra coisa¹⁸. Está-se irremediavelmente fechado em si.

Portanto, ser é ter-se, ter que ser¹⁹, ter que levar adiante a existência como existente. “Estamos aplicados a la tarea. Estamos entregados a ella. Hay un abandono, un desistimiento en la humildad del hombre que padece encorvado sobre su tarea. A pesar de toda su libertad, el esfuerzo revela una condena. Es cansacio y penas.”²⁰ Segundo o nosso filósofo, o cansaço consiste no relaxamento do existente em relação à existência, não é uma causa, como quando se vai largando um peso por se estar cansado, mas é o próprio relaxamento, é um atraso e uma distância na existência que também marca a produção dessa interioridade que é o eu. O eu tem que levar-se à frente, mas diante dessa tarefa de carregar o seu ser e de já estar cansado como de antemão com ele, se dá, então, a preguiça. A preguiça é a impossibilidade de começar²¹. Para começar é necessária a consecução de um ato, ocorre que o ato não é puro e livre, iniciar um ato exige que se tome a responsabilidade pelo ato iniciado e pelas consequências que dele podem advir. Assumir um instante de começo, um ato, é assumir a existência que se leva. É-se soberano, por uma parte, por ter se iniciado o ato, mas, ao mesmo tempo, se é tomado pelo ato iniciado que cobra o seu cuidado. “Comenzar de veras es comenzar poseyéndose inalienablemente. Es, pues, no poder volver atrás. Es embarcar-se y cortar amarras. Desde ese momento, hay que correr la aventura hasta el final.”²² Por isso que nunca simplesmente alguém é, mas *se é* – se vive reflexivamente²³. Há sempre retraimento, uma dobra, um volver-se, um tomar-se em mãos e ter que fazer-se algo.

A condição de ser é, pois, então, claustrofóbica. Uma existência sem apelação, sem, talvez, perdão. Uma dureza material é a marca da existência no existente, se está rico e cheio sempre de si mesmo, nem que seja das próprias misérias²⁴. Nesse sentido que o eu não está jamais nem inocentemente só, nem inocentemente pobre, está sempre

¹⁸ Cf. DE, p. 74.

¹⁹ Cf. DEHH, p. 102.

²⁰ EE, p. 34.

²¹ Cf. EE, p. 30.

²² EE, p.30.

²³ EE, p.31.

²⁴ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984. p. 156.

e a cada vez acompanhado e cheio de si, de sua existência²⁵. Ser é ter, ter-se a si mesmo e só a si mesmo. E, assim, a solidão encontra o seu sentido originário, pois, estando colado a si na sua existência, colado e pregado à própria existência, mais pregado do que um condenado à cruz, o eu não recebe nada que não seja de si mesmo, nenhuma novidade pode provir de onde quer que seja, já que não há outro de onde possa provir algo.

1.3 Há: da náusea à vergonha

Levinas encontra na náusea a disposição fundamental que manifesta o ser como ser²⁶. Estar nauseabundo, ter náusea, exemplifica a condição mesma de estar pregado ao ser e à existência. “En la náusea, que es una imposibilidad de ser lo que se es, se está al mismo tiempo clavado a uno mismo, encerrado en un estrecho círculo que ahoga.”²⁷. A náusea se apresenta como uma dualidade, uma dificuldade que poderíamos dizer que não é bem como um obstáculo que possa ser transposto, pois, este, o obstáculo, ainda é coisa exterior ao sujeito; contrariamente, a náusea está aderida ao sujeito, é o corpo todo²⁸, o ser em sua totalidade está e é nauseabundo.

La nausea debe ser así comprendida como el sentimiento de nuestro ser cuando estamos en el mar de tal modo que, en la deriva de la tierra y la desaparición de la embarcación, el mar mismo se retire como mar y nos quedamos solos flotando en el puro elemento²⁹.

Deste modo, na náusea o sujeito submerge como que numa experiência em que toda a diferença ôntica desaparece, são apagados do seu horizonte as linhas e as formas que delimitam uns seres dos outros; os seres, eles mesmos, são apagados, e até mesmo o próprio sujeito é como que absorvido e engolido por esse estado. Como quando é noite, onde há só rumor, mas não se diferenciam coisas.

²⁵ Cf. EE, p. 31.

²⁶ Cf. ROLLAND, Jacques. Salir del ser por una nueva vía. In. DE, p. 24.

²⁷ DE, p. 73.

²⁸ Levinas assim se afasta da concepção tradicional: “Que es, según la interpretación tradicional tener un cuerpo? Es soportarlo como un objeto del mundo exterior. A Sócrates le pesa como las cadenas que carga el filósofo en la prisión de Atenas; lo encierra como la tumba misma que lo aguarda. El cuerpo es obstáculo.”. FH, p. 14.

²⁹ ROLLAND, Jacques. Salir del ser por una nueva vía. In. DE, p. 28.

De noche, cuando estamos clavados a ella, no nos ocupamos en ninguna cosa. Pero ese ninguna cosa no es el de una pura nada. No hay ya *esto* ni *aquello*, no hay “algo”. Pero esta universal ausencia es, a sua vez, una presencia, una presencia absolutamente inevitable. No es el contrapunto dialéctico de la ausencia, y no es gracias a un pensamiento como la aprehendemos. Está inmediatamente ahí. No hay discurso. Ninguna cosa nos responde, pero ese silencio, se oye, y espanta como el “silencio de los espacios infinitos” del que habla Pascal³⁰.

Não há mais seres, entes. Ausenta-se tudo. Tudo é o mesmo. Esta ausência de tudo reverbera em uma presença, a presença do há (*il y a*). Simplesmente há, sem que haja existentes, sem que haja objetos, sem que haja um mundo pessoal e humano – o há é a “exterioridade” sem interioridade, a existência em estado puro. Mesmo os objetos já se referem a uma interioridade, estão desenhados em um horizonte donde de alguma maneira podem nos falar. A experiência do há é como uma experiência de estar antes da criação do mundo, no momento antes da palavra e da luz. “No texto bíblico, a palavra e a luz, segundas em relação à noite e ao silêncio, fazem emergir existências singulares e nomeadas.”³¹. Assim que Levinas vinculará o há com a mitologia pagã, porque, segundo ele, os primitivos estariam antes da Revelação e da luz³².

A presença do há é a presença da brutalidade do silêncio inócuo e sem eco, presença da ausência de fala e comunicação. Situação da mais extrema carência de recursos que se transforma em ânsia, pois, “hay en la nausea un rechazo a permanecer en ella, un esfuerzo por salir de ella.”³³. A experiência do ser puro, da náusea, do há (*il y a*), é concomitantemente à experiência de seu antagonismo interno e da evasão que se impõe³⁴. A náusea põe a descoberto, pois, essa presença de nós ante nós mesmos³⁵; ela não é o fato de eu ser isso ou aquilo, ou de ser isso enquanto aquilo, de eu estar assim ou de outro modo, ela é o fato cru de que simplesmente “sou”, de que sou ser, da existência que carrego a todo momento e da qual não posso esconder, é o fato de que o eu não pode fugir de si mesmo. Como presença de nós ante nós mesmos e da qual quereríamos poder esquecer ou esconder, assoma-se à náusea a vergonha, porém, não a vergonha moral e social. Na vergonha moral e social, a vergonha se dá pela falta em que se incorre contra uma conveniência social, por exemplo: a mentira ou a desonestidade.

³⁰ EE, p. 70.

³¹ CHALIER, Catherine. *Levinas: a utopia do humano*. Trad. António Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. p. 49.

³² EE, p. 73.

³³ DE, p. 73.

³⁴ Cf. DE, p. 73.

³⁵ Cf. ROLLAND, Jacques. Salir del ser por una nueva vía. In. DE, p. 30.

Mas as manifestações que dizemos vergonhosas de nosso corpo são vergonhosas de uma maneira muito diferente: “la falta no consiste en haber contravenido las conveniencias, sino casi en el hecho mismo de tener un cuerpo, de ser ahí.”³⁶. Um vômito, uma flatulência, uma diarreia, um arrote – nenhuma dessas coisas que nos causam vergonha podem ser atribuídas a uma falta de caráter ou má vontade, elas não nos imputam qualquer culpa, elas são apesar de nós, elas trazem à tona a realidade de que somos esse corpo, de que somos corpo, de que estamos aí, “por tanto, es nuestra intimidad, es dizer, *nuestra presencia ante nosotros mismos* la que es vergonzosa.”³⁷.

A essa condição de ser irremediavelmente si mesmo sem que se possa partilhar essa existência, quer dizer, sem que se possa se demitir dela ou transferi-la a outro, já que tudo é intercambiável menos o próprio existir³⁸, e tendo que viver a náusea e a vergonha como a própria lógica de se ser, é o que permite a Levinas distanciar-se de Heidegger e afirmar o caráter solitário da existência.

Desearíamos presentar la soledad como una categoría del ser [...] señalar la posición de la soledad en la economía general del ser. Por tanto, rechazamos en principio la concepción heideggeriana que contempla la soledad en el seno de una relación previa con otro³⁹.

Portanto, para Levinas, *ser* não é de todos os modos e para todos os efeitos um bem, e contrariamente a Heidegger, que situa o mal numa limitação no ser, numa deficiência sua⁴⁰, Levinas encontra na própria lógica do ser o mal de ser em seu excesso de ser. O mal é do ser – tese, talvez, forte demais para a história da tradição filosófica.

1.4 Saídas frustradas

Como dito, a náusea impõe a evasão, impõe o desejo de sair. Há (*il y a*) e há que se sair da brutalidade do ser que não designa, não predica, não nomeia, não conjuga, ou seja: do anonimato da existência. Tudo já está dado e congelado. Mas o eu ensaiará saídas de si, desse peso e desse enclausuramento, procurará recursos – ainda que ilusórios. O existente procurará em si as saídas de si, procurará de dentro uma porta para

³⁶ DE, p.73.

³⁷ ROLLAND, Jacques. Salir del ser por una nueva vía. In. DE, p. 43.

³⁸ Cf. TO, p. 80.

³⁹ TO, p. 78.

⁴⁰ Cf. CHALIER, Catherine. *Levinas: a utopia do humano*. Trad. António Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. p. 50.

fora. A revolta contra o ser será buscado no próprio ser⁴¹ e o patético do ser se mostrará. Levinas listará algumas “alternativas” em que o sujeito se enveredará a fim de poder fugir da experiência brutal da existência e da sua vergonha.

1.4.1 O jogo

O recurso ao jogo é procurado pelo hiato de responsabilidade que lhe define, a brincadeira, por definição, não é coisa séria.

El juego comienza también, pero a su comienzo le falta seriedad. Es la ligereza misma. Uno puede en cada instante salir del apuro. El juego se compone de gestos, de movimientos, de decisiones, de sentimientos, otros tanto atos que comienzan, pero su realidad de juego se sitúa por encima de esta base y está hecha esencialmente de irrealidad. [...] En cuanto realidad, no deja huellas. La nada que la precede es igual a aquella que la sigue. Sus acontecimientos no tienen verdadero tiempo. El juego no tiene historia. Es esa existencia paradójica que no se prolonga en un tener⁴².

Como interrupção do caráter sério da existência, o jogo é a possibilidade de um esquecimento do peso desta mesma existência, principalmente porque lhe falta justamente um começo, um instante de assunção de levar a bom termo aquilo a que se inicia. Assumir a existência é assumir um instante de começo. O começo possui um retorno sobre si mesmo, no entanto, o instante do jogo só se atém a si mesmo, não possui consigo uma relação de possessão⁴³ – é a irresponsabilidade mesma, ou uma responsabilidade pela recusa da responsabilidade⁴⁴. “Irresponsabilidade da liberdade ou liberdade da irresponsabilidade, liberdade de evasão, de nada levar a sério, pois a seriedade e o esforço exigidos pelo jogo são vazios e dão em nada no seu final.”⁴⁵. Levinas considerará a ontologia do jogo, uma ontologia da destruição: “o mundo como jogo do qual cada um pode tirar o corpo fora e existir apenas para si, lugar do

⁴¹ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984. p. 167.

⁴² EE, p. 29.

⁴³ Cf. EE, p. 29.

⁴⁴ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984. p. 168.

⁴⁵ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984. p. 167.

esquecimento – do esquecimento do outro [...]. E nos aproximamos da nossa primeira interpretação: não construir o mundo é destruí-lo.”⁴⁶.

1.4.2 A arte

Levinas tem, majoritariamente, um posicionamento receoso com o fenômeno artístico⁴⁷, ainda que reconheça nele um meio de luta contra o destino e a realidade da morte buscada nos intervalos da realidade⁴⁸. Isso porque ele entende a arte essencialmente como imagem, como substituição à coisa, ao objeto, mas imagem essa que não se oferece como índice, ícone ou sinal, quer dizer, ela não remete ao real, ela, a imagem que é a arte, toma (poderíamos dizer no sentido de *depõe*) o lugar do objeto. Se o sinal e o signo são intermediários a algo real (ao objeto), a imagem é o próprio *télos* visado – não leva à coisa alguma. Convertendo-se em imagem, o objeto representado se converte em um não-objeto⁴⁹. Enquanto os demais trabalhos humanos possuem a orientação de extração de objetos a partir da matéria, objetivação da matéria e personalização do mundo, na arte há a orientação e caminho inversos, se dá uma retroação do mundo dos objetos em direção ao âmbito elemental⁵⁰, da indiferenciação, uma despersonalização das coisas. Se por um lado, nos demais trabalhos e interferências no mundo, o humano toma as coisas e as domina, por outro lado, na arte, o humano é tomado pela beleza da sua obra. A idolatria encontra na arte, enquanto imagem, a sua primeira manifestação. Adora-se ao bezerro de ouro como se ele fosse maior do que as mãos humanas que o fizeram. Deixa-se tomar pela obra como se ela fosse capaz de salvar àqueles que a criaram. “Como promessa de consolação, o recurso à arte como tal

⁴⁶ SS, p. 45.

⁴⁷ A questão da arte e da estética em Levinas é ponto de disputa. Há quem defenda uma mudança de posicionamento no filósofo desde o seu *La réalité et son ombre até Autrement*. Por um lado se sustenta que o seu tom negativo tenha essencialmente permanecido, por outro, se sustenta que ele tenha revisto a função da arte na economia de uma ética da alteridade. Essa não é a nossa questão aqui, nosso intento é apenas retirar o que da arte Levinas encontra de ilusório na tentativa de evasão. Para uma um acesso mais profundo à questão, ver: FARIAS, A. B. de. O infinito pode ser estético? *Veritas/PPG em Filosofia da PUCRS*, Porto Alegre, vol. 1, n.1, jun. 2007, pp.5-21; SCHIFFER, Daniel Salvatore. *La filosofia de Emmanuel Levinas: metafísica, estética, ética*. Trad. Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.

⁴⁸Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984. p. 171.

⁴⁹ Cf. IH, p. 124.

⁵⁰ “Falando com rigor, o elemento não tem face. Não é abordável.” TI, p. 116.

termina na inversão da realidade, no engano, na entrada em destino mítico mais trágico do que da realidade.”⁵¹.

Levinas dirá que “la imagen, más que ser una iniciativa nuestra, acaba por dominarnos, marca una pasividad fundametal.”⁵². Ora, como veremos mais adiante, o próprio Levinas não valoriza a passividade chegando a falar de uma passividade mais passiva que toda a passividade? Então porque essa objeção à passividade que a arte enquanto imagem provoca em nós? Porque, responderá ele, essa mesma arte, agora enquanto ritmo, mas não dissociada da imagem que é,

Representa la situación única en la que no podemos hablar de consentimiento, de asunción, de iniciativa, de libertad porque el sujeto es aprehendido y transportado por él. El sujeto llega a formar parte de su propia representación. Ni siquiera a pesar suyo, pues en el ritmo ya no hay más si mismo, sino sólo una transición de sí al anonimato⁵³.

Quer dizer, essa passividade anula a subjetividade⁵⁴. Assim que a arte também não pertence à ordem da revelação, na medida em que não favorece espécie alguma de saber e compreensão, mas justamente se define pela obscuridade, e nem à ordem da criação, na medida em que se direciona a um regresso ao elemental (enquanto que a criação é saída deste)⁵⁵.

1.4.3 O sagrado

Levinas usa raramente o termo sagrado de modo positivo – positivamente, para ele, o “sagrado” será o *santo*⁵⁶. Assim como no jogo, o sagrado é uma forma de desresponsabilização e de esquecimento do peso da existência mediante a emoção e o êxtase. É uma renúncia do sujeito à sua subjetividade soberana não no sentido de

⁵¹ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984. p. 171.

⁵² IH, p. 121.

⁵³ IH, p. 122.

⁵⁴ Situação contrária da passividade perante a alteridade, passividade essa que *chama* a subjetividade.

⁵⁵ Cf. IH, p. 120.

⁵⁶ Quer dizer: o outro enquanto separado – ou, então, a relação entre seres separados. Uma relação (e religião) santa é aquela que respeita a transcendência do outro – coisa diversa se dá, como veremos aqui, com o sagrado. Cf. SS, pp. 89-129.

sujeição a alguém na obra de um sacrifício⁵⁷, mas no sentido de diluição do eu e desintegração da hipóstase numa realidade “divina”.

O sagrado tem na magia e na feitiçaria a sua técnica, a sua manifestação. Se a existência significa o ter de dar conta de si e, para isso, ter de trabalhar para o sustento, no sagrado há a “alternativa” da magia: do criar somente pela palavra, de uma criação *ex nihilo*, sem o suor do trabalho, aquilo que lhe interessa – o que é prerrogativa de Deus. É por isso, no entendimento levinasiano, uma usurpação da condição divina e, conseqüentemente, um modo diabólico conquanto não só não assume as suas responsabilidades, como também usurpa o que seriam os poderes de outro – coloca-se no lugar do próprio Deus e confunde-se com ele. Essa confusão com Deus, que dá quase como em uma identificação com ele, se opera pelo êxtase.

O êx-tase sagrado se diz bem pela palavra “entusiasmo” (en-theos-asmó). [...]. No entusiasmo, uma vez rompidas as paredes do **eu**, tudo o que há de obscuro e de indigno no homem, é permitido em nome de alguma divindade: a indiscrição, a curiosidade, o impudor, a tentativa de tocar o intocável, jogando-se ao passado definitivamente passado e tentando violar a morte e os mortos, jogando-se ao futuro para ver o imprevisível, comandar e parar a morte, criar e transformar pela simples palavra sem esforço, enfim, **obrar como Deus.**⁵⁸

No êxtase, o sujeito é como que absorvido no seu “objeto” e tornam-se um e outro num mesmo⁵⁹, as diferenças e singularidades são suprimidas. O perigo maior do sagrado é revestir as violências com uma “justificação” divina, é, nessa diluição do eu em Deus e confusão deste comigo, tornar a minha palavra como se dele fosse, é, paradoxalmente, na deposição da minha soberania no êxtase, recuperar essa soberania no despotismo por sobre todos os outros. Como confusão de identidades e de poderes, o sagrado também tem familiaridade com a feitiçaria, e ao modo de feitiçaria, o sagrado é a expressão da aparência, do falso e do engano. O sagrado é “o outro lado, o verso ou o reverso do real, o nada condensado em mistério, bolhas do nada nas coisas – ‘disfarces’ nos objetos do cotidiano –, o sagrado reveste-se do prestígios dos prestígios.”⁶⁰. O sagrado e sua feitiçaria são arte e a técnica de vender ilusão. Ilusão porque ainda que se apresente como alternativa de criação sem trabalho, quer dizer, sem o ônus da

⁵⁷ Como se dará no caso do *dessinteressamento*.

⁵⁸ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984. p. 174.

⁵⁹ Cf. TO, p. 79.

⁶⁰ SS, p. 98.

responsabilidade, a feitiçaria nada produz de real, ela simplesmente desloca as coisas⁶¹, como no truque de fazer desaparecer a pedrinha por debaixo de tampinhas ou fazer aparecer uma moeda por detrás da orelha. Como assume o que é, o ser, não é capaz de operar uma criação de fato, somente lida com o que já existe, não traz novidade, lida com o *mesmo* do início ao fim, nesse sentido, e por isso, o sagrado é incapaz de evasão.

1.4.4 O sono

Malfadadas todas as alternativas anteriores, o existente pode ainda dar um lapso na existência que carrega mediante o descanso, isto é, no sono. Dormir é a possibilidade de suspender-se no ser, mas continuar sendo, uma momentânea renúncia ao mundo sem que isso implique na sua destruição. Contudo, a realidade do sono, dessa suspensão sem destruição do ser, só é possível ao sujeito se ele se entrega ao fato posicional de que o seu ser (do qual ele quer como que se esquecer) depende para que seja, quer dizer, se ele confia o seu corpo a um lugar. “El sueño restablece la relación con el lugar como base. Al acostarnos, al acurrucarnos en un rincón para dormir, nos abandonamos a un lugar – éste se convierte en nuestro refugio como base. Toda nuestra acción de ser consiste entonces en descansar.”⁶². No entanto, haverá despertar. Haverá que se deixar do abrigo e assumir o mesmo ser do qual havíamos nos ausentado de cuidado ao ir dormir. “El que se despierta vuelve a encontrarse encerrado en su inmovilidad como un huevo en su cascarón.”⁶³. A suspensão é breve e ainda cobra o salário do corpo faminto que reclama sustento. O desejo de sono eterno dado aos mortos certamente exemplifica o desejo de evasão procurada a cada repouso da cabeça à noite. O sono é igualmente uma modalidade de não assumir responsabilidades, nem consigo, nem com os outros e nem com o mundo; atitude de um ser não disposto, vontade de se sair do estado de vigília em que se está à mercê do mundo e dos outros, mas, não poucas vezes, sem misericórdia: “O sonho e a ilusão – são o jogo de uma consciência saída da obsessão, tocando o outro sem ser intimado por ele. Jogo da consciência – pareença.”⁶⁴. É ser sem ser sensível, estar sem proximidade.

⁶¹ Cf. SS, p. 115.

⁶² EE, p. 87.

⁶³ EE, p. 87.

⁶⁴ DQ, p. 104, nota 22. Aproveitamos para fazer uma observação: para as citações desse trabalho, usamos a versão portuguesa de *Autrement*, mas num cotejo dela com a original e encontramos várias deficiências, desse cotejo produzimos um artigo que está em vias de publicação sob o nome “*De outro modo que ser*”.

1.5 Conclusão

No mundo da totalidade do ser, fechado e sem janelas ou portas, nada se opõe a ele e ninguém o julga. Onde ser é tudo e onde tudo é ser, nenhuma questão (real) é possível. Sendo tudo dado, já dado numa presença eterna e sem evolução, sem tempo de criação, não há o que pôr em suspeição. No entanto, o humano perde-se, por paradoxal que seja, perde-se num mundo fechado onde todo o espaço é iluminado, onde tudo está presente, onde tudo é consciente e sabido, sintetizado e fora de dúvidas; na plena luminosidade do ser, palpita a insegurança do racional⁶⁵. O humano se perde na opressão do ser, irremediavelmente sem chance de olvidar deste fato, sitiado por todos os lados por esse peso de ter de ser. E essa condição, que descrevemos com Levinas, não será mais bem conhecida por aquele

homem que sofre – ele cujo espírito acabrunhado, ou a carne mortificada, pesam frequentemente tanto, que se julga proscrito, e que não consegue nem esquecer-se nem perceber de que modo a sua existência encontrará a sorte e o ar fresco de um novo começo?⁶⁶

Existem aqueles que mal conseguem ou podem procurar saídas alternativas, os que degustam constantemente o excesso de ser do seu ser – aqueles o qual até mesmo a ilusão lhes é negada. Mas o mal de ser não se limitará na vergonha de um sujeito perante si mesmo, mas também na humanidade perante ela mesma. O mal de ser é também violência e injustiça social. O ser se mostrará na guerra.

algumas observações quanto à tradução portuguesa”. Todas as nossas citações foram revisadas no original.

⁶⁵ Cf. FABRI, Marcelo. Despertar do anonimato: Levinas e a fenomenologia. In. SOUZA, Ricardo Timm; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de (org). *Fenomenologia hoje III: significado e linguagem*. Porto Aelgre: EDIPUCRS, 2002. p. 125.

⁶⁶ CHALIER, Catherine. *Levinas: a utopia do humano*. Trad. António Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. p. 50.

2 SER E BARBÁRIE

A ceia era a refeição familiar do dia – a única refeição em que Johnny se encontrava com os irmãos e irmãs mais novos. Era um verdadeiro encontro de guerra para ele, pois era muito velho, enquanto eles eram aflitivamente jovens. Não tinha paciência para a juventude excessiva e espantosa deles. Não a compreendia. A sua própria infância já ficara muito para trás. Era como um homem velho e irritável a quem aborrecia a turbulência da juventude deles que considerava tolice rematada. Comia de cenho franzido e silencioso, encontrando compensação no pensamento de que eles em breve teriam de começar a trabalhar. Isso ia tirar deles aquele vigor, acalmá-los e dignificá-los... como a ele. E era assim, conforme é hábito dos seres humanos, que Johnny se transformava em padrão pelo qual media todo o universo⁶⁷.
Jack London.

2.1 De Rosenzweig: a crítica à totalidade⁶⁸

Levinas termina o texto *De l'évasion*, onde ele analisou o mal de ser, com essa constatação: “Toda la civilización que acepta al ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara.”⁶⁹. Gostaríamos de nos deter primeiramente aqui com a fonte de onde Levinas se inspirou originalmente para poder chegar a semelhante proposição: trata-se da filosofia de Franz Rosenzweig. Levinas, segundo o seu próprio testemunho, leu a obra do filósofo de Kassel já em

⁶⁷ LONDON, Jack. *Contos*. GEBRIM, Magda Lopes; STASEVSKAS, Yanina Otsuka (org.). Trad. Liege Christina Simões de Campos, Luiz Bernardo Pericás, Ana Corbisier. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 89.

⁶⁸ Queremos com essa parte, além do objetivo direto, que é mostrar a relação que há entre totalidade (ser) e violência, poder desfazer uma enorme injustiça no que diz respeito às referências intelectuais de Levinas, qual seja: Franz Rosenzweig é, não raras vezes, ignorado. Muito facilmente, em qualquer estudo sobre Levinas, estão presentes Husserl e Heidegger; que se façam referências a eles parece muito natural, afinal, Levinas possui vários textos dedicados aos pensamentos de ambos (compilados inclusive em uma obra a parte com o título de *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*). Mas quanto a Rosenzweig (a despeito da confissão do próprio Levinas que diz no início de *Totalidade e Infinito* que muito deve à filosofia deste, e que em entrevistas reafirma essa dívida), este é, em boa parte dos trabalhos levinasianos que temos lido, posto à margem, colocado, talvez, em uma nota de rodapé; não se lhe dá, como pensamos firmemente que se deva, o devido destaque lado a lado dos mesmos Husserl e Heidegger (esse é o caso, por exemplo, de Bruno Forte, que, após contrapor o trabalho de Levinas com o de Heidegger, chega a formular a seguinte questão: “Como llegó Levinas a esta radical superación de la totalidad en el Infinito que se presenta en el rostro del outro y por tanto a esta disolución global de la metafísica en la ética, dela subjetividad absoluta en la responsabilidad hacia el outro, contemplada como éxodo de sí mismo sin retorno?” É graças à reapropriação do hebraísmo, responde Forte, mas sem qualquer referência ao filósofo de Kassel. Cf. FORTE, Bruno. *A la escucha del otro*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005. p. 135). Damos, contudo, o devido crédito ao trabalho do professor Ricardo Timm de Souza que sempre faz referência a esse antecedente intelectual de Levinas, e que sempre nos indicou a leitura do filósofo de Kassel.

⁶⁹ DE, p. 80.

1935, seis anos depois da morte deste⁷⁰; e, ainda que no prefácio à *Totalidade e Infinito* admita que Rosenzweig esteja demasiado presente para ser citado⁷¹, também diz que não é totalmente partidário da filosofia dele⁷², contudo, adotou posições fundamentais de seu pensamento teórico⁷³. O que queremos sustentar é que já em seus primeiros trabalhos autorais de 1935 e de 1947 (*De l'évasion* e *De l'existence à l'existant*, respectivamente) pode-se perceber a presença dessa leitura do filósofo alemão, ainda que não se tenha feito em nenhum dos trabalhos qualquer citação à Rosenzweig, e mostrar como que essa filosofia é quem lhe deu os marcos filosóficos da crítica à violência.

Em sua obra maior, *A Estrela da Redenção* (*Stern der Erlösung*), Rosenzweig apresenta uma proposta de sistema de filosofia geral e de inspiração judaica. A sua obra anterior a essa, *Hegel e o Estado*, versava sobre a concepção de estado hegeliano e como este havia sido mal aplicado pela república alemã – escrito antes da Primeira Guerra, o autor relutou em publicá-lo depois do término desta, mas acabou por fazê-lo, não sem deixar claro que já não acreditava nos sonhos de que aquele livro versava; o desastre que era uma guerra entre os estados modernos fortemente influenciados por aquela filosofia, significavam para o filósofo o desastre daquela própria filosofia. Por isso, *A Estrela da Redenção* representava a emergência de um “novo pensamento”, já não credor da totalidade e da razão de guerra. Criticando o pensamento da totalidade, Rosenzweig dirá que a filosofia sempre procurou trabalhar com o intento de nada pressupor, quer dizer, de poder englobar tudo sem que nada lhe quedasse fora; o filósofo se perguntará se esse nada pressupor já não estaria cheio de pressupostos⁷⁴. Ele também perceberá que pensar uma filosofia do Todo é pensar na negação da existência da morte (que é diferente de negar a morte enquanto esta sendo negação da vida), uma vez que o

⁷⁰ “En mi visión en particular, desempeñó un gran papel desde 1935, año en que tomé conocimiento de la filosofía de Franz Rosenzweig.”. POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensayo y conversaciones*. Trad. Miguel Lancho. Madrid: Arena Libros, 2009. p. 103.

⁷¹ Cf. TI, p. 15.

⁷² Essa ressalva levinasiana quanto à sua relação com a filosofia de Rosenzweig talvez servisse para amenizar a afirmação de García-Baró de que Levinas seguiu sendo “un fiel discípulo de Rosenzweig”. GARCÍA-BORÓ, Miguel. Introducción. In. ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Boró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. p. 15.

⁷³ Cf. POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensayo y conversaciones*. Trad. Miguel Lancho. Madrid: Arena Libros, 2009. p. 103.

⁷⁴ Cf. ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Boró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. p. 45.

Todo, por ser tudo, não morre⁷⁵. Mas essa negação do fato da morte mediante uma filosofia do Todo, dá em supressão do singular que, de fato, morre: “ciertamente, un Todo no ha de morir, y en el Todo nada moriría.”⁷⁶. Essa é uma maneira de se resolver a morte e a angústia⁷⁷ que ela suscita: se há totalidade (que a tudo inclui e que suprime a morte uma vez que a totalidade, por ser totalidade, não morre) e o eu participa dessa totalidade, o eu, na totalidade, também não morreria porque se veria “salvo” nela. O eu sacrificaria a sua subjetividade à objetividade anônima do Todo. Mas um pensamento assim, que se faz cego à realidade do perecer e do sofrimento do singular, haverá de servir a quem quiser justificar a violência do sacrifício em nome do Todo que, esse sim, tem que existir. A filosofia do Todo, não querendo nada pressupor, tinha por pressuposição: o nada, o nada da morte. Contudo, ensina Rosenzweig, o nada da morte não é nada, é algo: “En el fondo oscuro del mundo, como inagotable presupuesto suyo, hay mil muertes; en vez de la nada única – que realmente sería nada –, mil nada, que, justamente porque son múltiples, son algo.”⁷⁸. Isto é, se houvesse, de fato, somente uma única morte no Todo, a minha, isso não seria problema e seria, realmente, nada; porém, como há mil mortes, como se anunciam outros sofrimentos que não cabem apartar nem com a palavra e nem com o silêncio⁷⁹, como há uma pluralidade desse nada que é a morte, nenhuma filosofia pode esquecer-se desse pressuposto verdadeiro, de que há o perecer, ou em outras palavras, a contingência – e, dizemos nós, o sofrimento.

A pluralidade da morte, a precibilidade da vida, é o que põe em xeque, para Rosenzweig, a pretensão de uma filosofia do Todo – isto é, da totalidade. No entanto, a negação da realidade dessa pretensão de totalidade faz-se presente, é verdade, não somente na história da filosofia tradicional, mas também no pensamento dos povos antigos. Neste, o pensamento do Todo ganha contorno de tragédia, da irrevogável

⁷⁵ ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Boró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. p. 44.

⁷⁶ ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Boró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. p. 44.

⁷⁷ Há a suspeita de que Heidegger teria lido a obra de Rosenzweig e tomado para si algumas ideias e mesmo a estrutura. De nossa parte, pensamos que essa suspeita é bastante plausível, não há como não ver nessas páginas em que se trata da morte e da angústia uma provável inspiração para *Ser e Tempo*, a diferença é que, certamente, Heidegger não assumiu a realidade da pluralidade do nada da morte, a morte, para ele, é a morte do *Dasein*, é a minha morte e tão só.

⁷⁸ ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Boró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. p. 45.

⁷⁹ Cf. ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Boró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. p. 45.

palavra o destino. É na exemplaridade do mundo mitológico dos deuses pagãos que Rosenzweig encontrará a imagem dessa tragédia e falsidade.

El mundo así englobado no es tampoco entonces nada de suyo y para sí, con lo que tuviera el Dios, en un segundo momento, que entrar en relación. Es justamente, tan sólo algo por El englobado. Así, pues, Dios está aquí sin mundo; o, a la inversa, se es que se quiere caracterizar esta representación de la cosas como una concepción del mundo: este mundo de la vida de los Dioses que permanecen a solas consigo mismos, es un mundo sin Dioses. Con ello habríamos expresado la esencia de lo que podría denominarse la concepción mitológica del mundo⁸⁰.

O trágico do mundo mítico e de seus deuses é *a incapacidade de irer além de si mesmos*⁸¹. Os deuses do mundo mitológico nada têm a não ser a si mesmos, e como estão sozinhos em seu mundo, fechados na sua eternidade, como não governam sobre os viventes⁸², e alheios à vida que se passa, acham-se na situação paradoxal de sequer serem efetivamente aquilo que, em princípio, seriam: deuses. Isso se deu ao se identificar o divino com o mundo natural, na confusão da transcendência com a imanência. “La naturaleza es siempre la propia naturaleza de los Dioses. Cuando un Dios aparece asociado a un astro o a algo semejante, no por eso es ya [...] el Dios de aquel astro; sino que el astro es Dios, o al menos, parte del Dios.”⁸³. E, assim, tanto o mundo natural como o próprio mundo divino e seus deuses deixam de ser independentes. Deste modo, tanto o mundo natural se faz divino (o que significa também dizer que o ser enquanto aquilo que está dado ao alcance de nossos olhos é afirmado, não se lhe questiona, pois não se questiona o divino, o natural transforma-se em “sobrenatural”, o que equivale a dizer que este último não existe em absoluto), quanto o divino torna-se pateticamente natural.

Mas é importante trazer em conta que essa condição trágica dos deuses mitológicos – de terem uma vida somente em si e para si – possui uma ambiguidade e é para Rosenzweig (e o será igualmente para Levinas) expressão de outra verdade: a da separação – de que se é si mesmo irrevogavelmente e em solidão⁸⁴. Levinas,

⁸⁰ ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Boró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. p. 74

⁸¹ Cf. ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Boró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. p. 77.

⁸² Cf. ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Boró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. p. 73.

⁸³ ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Boró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. p. 74.

⁸⁴ Tenhamos presente o que tratamos no primeiro capítulo desse trabalho.

comentando essa tese, dirá: “Seres aislados y encerrados en sí mismos, existiendo a partir de si mismos, pero precisamente irreductibles; separados porque irreductibles.”⁸⁵.

Por outro lado, o humano identificado com o mundo, submerso nele e sem questioná-lo, é um humano que nada governa, que só é governado e levado pela correnteza da história. Para Rosenzweig, é preciso que o humano seja para além do mundo, seja independente dele para que, diferentemente dos deuses míticos, não se veja condenado à eternidade, condenado à regressão de uma consciência pré-crítica, o que é o mesmo que dizer: ao estado de consciência alguma. Por isso, o humano, segundo Rosenzweig, é para além do *ethos*.

El mundo entero y, sobre todo, el mundo moral entero, está a su espalda. El, en cambio, se sitúa *allende*. No como si no lo necesitara, sino en el sentido de que no reconoce sus leyes como leyes para él. En ellas no reconoce más que meros prerequisites que le pertenecen sin que, por sua parte, él tenga que obedecerlas. El mundo de lo ético es para el sí-mismo meramente *su* ethos. No ha quedado de él nada más. El sí-mismo no vive en un mundo moral, sino que tiene su ethos. El sí-mismo es meta-ético⁸⁶.

Quer dizer, o humano não está atrelado ao seu entorno, ao ser do seu mundo de tal modo que tenha que render contas a ele e participar necessariamente dele. Não estamos colados ao ser do mundo assim como estamos colados ao nosso ser, o ser do mundo, ou essência, como chamará Rosenzweig, é um; o ser do humano é outro. Estando separado do ser do mundo, o humano pode criticá-lo, pode transpô-lo. Da crítica à totalidade que Rosenzweig empreende, Levinas reterá a percepção de que “el totalitarismo político reposa sobre un totalitarismo ontológico. El ser sería un todo. Ser en el que nada termina y nada comienza. Nada se opone a él y nadie lo juzga.”⁸⁷. A pretensão à totalidade é pretensão à dominação, é um pôr-se acima do bem e do mal, um estar além do bem e do mal e um poder justificar o sacrifício do outro.

2.2 Razão da totalidade: anulação da singularidade

Mesmo que demonstrando até certa simpatia pela pessoa de Espinosa, talvez por enxergar nele um trabalho sincero e honesto de crítica, alguém que levou às últimas

⁸⁵ DL, p. 261.

⁸⁶ ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Boró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. p. 114.

⁸⁷ DL, p. 283.

consequências o seu pensamento, quanto a esse mesmo pensamento, Levinas era pouco simpático⁸⁸. A ideia de um *Deus sive nature*, de um Deus identificado com a ordem natural, imanente a esta ou esta imanente a ele, é manifestadamente contrária não só ao entendimento judaico do divino e à sua cosmologia, como também, vimos isso com Rosenzweig, ao esquema de um pensamento que não quisesse cair no mito. Espinosa, que foi excomungado pela sinagoga por infidelidade à tradição judaica, permaneceu fiel à tradição filosófica que identifica ser e pensar. Lemos na sua *Ética*:

Como a razão não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser⁸⁹.

Razão e natureza (*Deus sive nature*) estão intimamente ligadas, a lei de uma é a lei da outra, o ser de uma é o ser da outra; posto que há, na verdade e para ele, um só ser e substância, não pode haver, então, contrariedade da razão contra a natureza e investigar o dado é conhecer concomitantemente a razão que investiga. E como na natureza tudo luta por sua conservação, a *própria* conservação torna-se a racionalidade mesma: ser e permanecer sendo, estar no ser e dele não se apartar – “a felicidade é uma questão de ser”, se diz por aí, e Espinosa firmaria embaixo, ele (assim como Heidegger) verá na falta de ser a imperfeição humana e o seu mal. A questão da identidade entre ser e pensar é a questão da justificação, em como poder atribuir sentido a determinada ordem e a determinado fazer. Tanto na filosofia do Todo, que Rosenzweig critica, quanto na única substância espinosista, se procura uma maneira de o humano poder se justificar no mundo, ou dito de outro modo, de achar (ou dar) o seu significado no mundo. Na filosofia do Todo, o recurso encontrado, segundo a interpretação levinasiana, é o de captar-se em uma totalidade, onde a oposição do eu e do não-eu se desvanece em meio a uma razão impessoal⁹⁰.

O eu identificado com a razão – como poder de tematização e de objetivação – perde a sua própria ipseidade. Representar-se é esvaziar-se de sua substância subjectiva e insensibilizar a fruição. Ao imaginar essa anestesia sem limites, Espinosa faz desvanecer a separação⁹¹.

⁸⁸ Aclaremos: Levinas se opõe à Espinosa quanto às suas teses mais fundamentais, àquilo que se chamaria de espinosismo, mas reconhece o valor de outras tantas contribuições dele: “Sobre cuestiones tales como la interioridad de las relaciones racionales y su equivalencia con las formas superiores de vida, la *Ética* arroja claridades últimas.” DL, p. 162.

⁸⁹ SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 287. IV, 18ª proposição, escólio.

⁹⁰ Cf. TI, p. 74.

⁹¹ TI, p. 105.

O humano que se vota à razão do ser para dela extrair sua justificação, a sua verdade e o seu sentido, é um humano que tem que assistir à sua própria aniquilação, à aniquilação da sua razão e do seu ser. Se a razão do ser é a salvaguarda da identidade, é preciso que os pontos fora de curva ou se ajustem ou se dissipem. A felicidade do eu poderá se ver traída nesse projeto, pois a finalidade do ser é o próprio ser, ou essência, e não os seres, ou entes, que dele participam em maior ou menor medida. O pensamento do ser, a ontologia, é por isso o pensamento da “moral” dos fortes: “Reconhecimento do caráter último da *Essência*, da imanência sem saída do seu jogo enclausurante; sabedoria estoica nas suas variações desde Zenão, passando por Espinosa, e até Hegel; sabedoria de resignação e de sublimação.”⁹². Para uma filosofia do Todo, ou do Neutro, como Levinas também a chamará, a verdade do real, ou o real verdadeiro, é aquela que se adequa equivalentemente à medida do ser. É simetria e univocidade. O que for, então, assimétrico, isto é, manifestadamente distinto, deverá se tomar por falso.

Sendo assim, a razão deve se adequar a um só pensar, e esse pensar é referente a um só ser – ainda que dito de muitos modos –; a pluralidade, a multiplicidade, é uma ilusão. O intercâmbio social discursivo é uma mesma razão em movimento constante de se reencontrar, de se identificar, de ser presente a si mesma, de sair da sua alienação manifesta por várias bocas que expressam a discordância e o desacordo de tempos. Todo o discurso, desse modo, é a esquizofrenia de uma mesma consciência que fala consigo mesma. Não há questão alguma em sentido radical: a mesma razão que pergunta, é a que responde. Toda a pergunta é, no fundo, retórica e as respostas já estão *pre-vistas*. Não há deste modo uma alteridade com quem partilhar algo e que possa ser tanto resposta quanto apelo; todos são *um* – radicalmente falando. É, pois, um mundo sem palavra.

Todo o Ocidente se reconoce en ese mundo sin palabra. Desde Sócrates hasta Hegel, avanza hacia el ideal de un lenguaje en el que la palabra sólo cuenta por el orden eterno que trae a la conciencia. Itinerario al cabo del cual el hombre se siente parte de un discurso que habla a través de él. El sentido del lenguaje ya no depende de las intenciones que introduce quien habla, sino del Discurso coherente al cual el interlocutor simplemente presta su lengua y sus labios⁹³.

⁹² DQ, p. 188.

⁹³ DL, p. 283.

Mundo sem palavra e, portanto, mudo; mundo que retroage a hipóstase do sujeito, que o joga para trás da subjetivação, que o lança de volta ao rumor mudo do *há*. Aderindo ao princípio da semelhança numa ordem onde todos são, de partida, iguais, o sujeito se vê destituído até mesmo daquilo que lhe seria mais próprio: a sua palavra e o poder *exprimir-se*. De fato, uma vez que as partes são entre si equivalentes, a propriedade de uma palavra singular necessita ser neutralizada para que a coerência não entre em desequilíbrio. Não pode haver uma palavra que parta de mim ao outro e tampouco do outro a mim – entre nós não pode haver o *dar-se*. A saudação é sempre protocolar e nunca *sincera*. A subjetividade é sequestrada em favor de uma consciência “maior” que a todos deve governar.

Mas enquanto outro em relação ao ser verdadeiro, enquanto diferente do ser que se mostra, a subjetividade nada é. O ser – apesar ou em virtude da sua finitude – tem uma essência englobante, absorvente, isolante. A veracidade do sujeito não teria outra significação senão este apagamento diante da presença, esta representação⁹⁴.

Realidade sem perdão, como diz Levinas, não no sentido moral, mas, sim, em que não há a possibilidade da absolvição, de recorrer e ser socorrido. Já inscrito na comunidade de gênero, comunidade de pares, o sujeito é indivíduo e, como tal, não significa por si. O gênero é aqui anterior a ele e *fala* por ele. Assim como não falo, tampouco sou ouvido – ninguém é ouvido. Não há apelação. Outrem e eu somos relativos ao todo: não somos nada. Assim que a filosofia mesma acaba identificando-se “com a substituição das pessoas pelas ideias, do interlocutor pelo tema, da exterioridade da interpelação pela interioridade da razão lógica.”⁹⁵.

2.3 “A nervura do real”: o estado de guerra

Levinas recusará que o direito à perseverança do ser, o esforço de sua conservação, possa constituir a norma de uma vida sábia e feliz⁹⁶, mesmo que essa seja a sabedoria das nações à qual ele não fará concessões. Se o ser é o que justifica o real

⁹⁴ DQ, p. 150.

⁹⁵ TI, p. 74.

⁹⁶ Cf. CHALIER, Catherine. *Levinas: a utopia do humano*. Trad. António Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. p. 57.

segundo o entendimento de que as partes se justificam perante o todo, ou no entendimento de que as partes se referem a um mesmo ponto de que comungam ou devem comungar; se o ser não admite outro que ele⁹⁷ na medida em que ele acompanha a tudo e a todos, pois possibilita que haja qualquer mostração que se exhibe; se o ser expressa o exercício de presentificação e de identificação, de contemporização e simetrização, de anulação das diferenças, e “isso devido ao fato de que o Ser constitui necessariamente a unidade essencial de toda a realidade ôntica, fundamento único da realidade”⁹⁸, ser é expansão. Levinas reconhecerá nessa apologia ao ser a apologia ao estado de guerra, à razão de guerra que, segundo ele, é identificada com a razão mesma. “A arte de prever e de ganhar por todos os meios a guerra – a política – impõe-se, então, como o próprio exercício da razão.”⁹⁹. Quanto a isso, nos diz Dussel:

La política sería la acción estratégica por la que los miembros de una comunidad, todos considerados como parte, son afirmados como funcionales, como lo Mismo; y negada su alteridad, su exterioridad, no pueden ser considerados como el Otro. Es esto lo que Levinas denomina “l’ontologie de la totalité issue de la guerre”. La ontología de lo Mismo continuamente se cierra sobre sí misma¹⁰⁰.

Levinas percebe o quão teatral é na verdade a diplomacia dos Estados, pois, de certo modo, não poderia ser diferente uma vez que uma civilização que admite o ser sem o questionar é uma civilização que admitiu a aparência no próprio coração do verdadeiro¹⁰¹. A diplomacia e todos os tratados de “paz” realizados em tal ordenamento não são a recusa da guerra, mas já estão inseridas na lógica da própria guerra. Levinas terá outra palavra para o *conatus* do ser e que traduz a sua lógica beligerante: *interessamento*. “O interessamento do ser dramatiza-se nos egoísmos em luta uns com os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, assim, em conjunto.”¹⁰². A essência essencializa-se: indiferença ao diferente, isto é, egoísmo. É o Mesmo absorvendo o Outro e tendo alergia endógena a ele, pois o que conta é a perseverança do próprio ser. Por isso que a “atitude de indiferença e esquecimento face ao mal sofrido por outros é natural àquele cuja preocupação, inteiramente monopolizada pelo desejo de cumprir o seu ser, consiste

⁹⁷ “Entre os cinco ‘gêneros’ do *Sofista* falta o gênero oposto ao ser [...]” DQ, p. 26.

⁹⁸ SOUZA, Ricardo Timm. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo do infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 103.

⁹⁹ TI, p. 9.

¹⁰⁰ DUSSEL, Enrique. Lo político en Levinas: hacia una filosofía política crítica. In. *Signos Filosóficos*, núm. 9, enero-junio, 2003, pp. 113.

¹⁰¹ Cf. SS, p. 101

¹⁰² DQ, p. 26.

antes de mais nada em afastar os obstáculos que se ergam no caminho do seu êxito.”¹⁰³. Que Levinas diga que a tradição filosófica ocidental possua *alergia* ao outro (e isso também se aplica à totalidade, ao Mesmo e à ontologia que os definem) não é sem propósito. Segundo Bojanic, Hegel, na sua filosofia política, reconhece a tendência à totalidade (a guerra) como sendo o elemento mais essencial, natural e filosófico do real¹⁰⁴, aquilo que garante a saúde dos Estados; o outro, aquilo que resiste à totalização, aquilo que quer ser por si mesmo, é tido como enfermidade no corpo da totalidade do real¹⁰⁵. O drama da enfermidade e, conseqüentemente, da morte, ocorre porque o inorgânico à totalidade (o que não é do seu organismo, sua parte, que é sua exterioridade, alteridade) não foi completamente superado¹⁰⁶.

2.3.1 A liberdade assassina

Que o ser e sua razão de guerra estejam justificados no intento de sua expansão e totalização é porque a razão mesma do ser é localizada no exercício da sua liberdade, do seu agir livre, de não estar por nada condicionado e por nada ter que prestar contas, por ser a liberdade o princípio da qual tudo deriva e é “justificado”. A liberdade é, desde já, arbitrária e espontânea. A espontaneidade da razão (ser e liberdade) não se põe em questão, fazê-lo é crime de lesa majestade, pois é ela, a razão (entendida como liberdade espontânea), que reina soberana no edifício da racionalidade do real.

Pode-se distinguir no pensamento europeu o predomínio de uma tradição que subordina a indignidade ao fracasso, a própria generosidade moral às necessidades do pensamento objetivo. A espontaneidade da liberdade não se põe em questão. Só a sua limitação seria trágica ou faria escândalo¹⁰⁷.

¹⁰³ CHALIER, Catherine. *Levinas: a utopia do humano*. Trad. António Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. p. 54.

¹⁰⁴ “No obstante, Hegel dice que la guerra es ‘algo éticamente necesario’, ya que sin guerra los pueblos se retirarían a sus vidas privadas, ‘en la seguridad y la debilidad’, y serían así presa fácil para otros pueblos.”. BOJANIC, P. Imaginario político: el filósofo enfermo y el otro como veneno: sobre violencia e hipocondría. In. DREIZIK, Pablo (org.) *Levinas y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014. p. 341.

¹⁰⁵ Cf. BOJANIC, P. Imaginario político: el filósofo enfermo y el otro como veneno: sobre violencia e hipocondría. In. DREIZIK, Pablo (org.) *Levinas y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014. p. 345.

¹⁰⁶ Cf. BOJANIC, P. Imaginario político: el filósofo enfermo y el otro como veneno: sobre violencia e hipocondría. In. DREIZIK, Pablo (org.) *Levinas y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014. p. 350.

¹⁰⁷ TI, p.70.

O que Levinas nota é que, identificando-se ser e razão (pensar) e localizando no livre agir o suprassumo da essência destas, se procura justificar a imoralidade da injustiça e da violência por uma deficiência teórica, isto é, o sofrimento não seria fruto de injustiças deliberadamente praticadas, mas, propriamente, de uma ignorância, de um não saber, de uma limitação do exercício do espírito. Os contrários dos termos teriam a mesma relação, quer dizer, a paz e a justiça seriam frutos de uma consciência mais esclarecida, mais ponderada e mais livre. Por isso que “a teoria política tira a justificação do valor incontestado da espontaneidade, da qual é preciso assegurar, pelo conhecimento do mundo, o mais completo exercício, harmonizando a minha liberdade com a liberdade dos outros.”¹⁰⁸. É nessa direção que se encontram, por exemplo, o utilitarismo – que recorre à frieza do cálculo para que dê conta da multiplicação do prazer e anulação ou apaziguamento o quanto o possível da dor – e a teoria da justiça como equidade de John Rawls e também o seu equilíbrio reflexivo – que ainda que se apoie, a primeira, numa “ignorância”, esta é falsa, pois o mundo de entrada já é conhecido, já é sabido, por exemplo, que haverá desigualdades; e o segundo, o equilíbrio reflexivo, ainda que “razoável”, é equilíbrio de crenças de um mundo que pode muito bem ser preconceituoso e violento¹⁰⁹. A crítica que John Rawls dirige ao utilitarismo, de que este “não leva a sério a diferença entre as pessoas”¹¹⁰, pode ser igualmente dirigida a ele, já que tanto a sua teoria da justiça quanto o seu equilíbrio reflexivo, em última instância, se gerenciam por ações procedimentais que sejam confiáveis; o que importa é a racionalidade da operação (do procedimento) e a coerência das crenças. O ser humano desaparece em meio ao cálculo e no procedimento porque o humano não *significa* neste cálculo nem neste procedimento.

¹⁰⁸ TI, p.70.

¹⁰⁹ O equilíbrio reflexivo de Rawls é para nós dos melhores exemplos da pertinência da crítica que Rosenzweig fez ao distanciar o humano do seu ethos e defender que o humano é senhor de seu ethos. Em Rawls isso não se dá. O sujeito, que necessita justificar epistemologicamente o seu sistema de crenças morais, só tem por referência o mundo no qual está inserido e dele não se descola. Não importa que ele leve em consideração todo o conhecimento moral, técnico, científico, religioso, cosmológico e o que mais seja que exista, ele necessita, para justificar-se, tirar o ponto médio de tudo; queremos dizer o seguinte: nesta perspectiva, caso não haja nenhum conhecimento que entre em desacordo a uma violência, o sujeito está justificado moralmente e epistemologicamente a não tê-la como o que é – como violência. De outra parte, caso o sujeito creia que uma injustiça é uma injustiça, mas nada no mundo corrobore a sua posição, ele não está justificado! Sendo assim, por exemplo, um Bartolomeu de Las Casas seria um irracional na sua defesa pelos direitos indígenas, pois nada no seu mundo de então lhe dava sustentação. Mas a justificação de Las Casas é de outra proveniência, muito mais radical do que essa do racionalismo de frieza cainhesca, a sua justificação é proveniente da *sensibilidade* – tal como Levinas o fará.

¹¹⁰ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta, Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 30.

Essa espécie de espiritualidade teórica solidificou-se como *a* espiritualidade ocidental. Claro que isso não é de todo ruim. Os gregos, de onde essa espiritualidade possui sua fonte, nos legaram a possibilidade de nos distanciarmos criticamente do dado, no entanto, o problema reside no fato de identificar o conhecimento (a teoria) como sendo a última relação de transcendência possível¹¹¹. De que a relação maior com qualquer coisa – incluindo-se aí: o Outro – seja uma relação de conhecimento¹¹². Mas conhecer não é simplesmente constatar, mas sempre compreender¹¹³, ou seja, se entende o objeto do conhecimento já em referência a um horizonte de sentido. A coisa conhecida é entendida de partida como não sendo a fonte de seu próprio sentido, mas retirando este de um conjunto maior de elementos ou de outra coisa alheia que a transcenda. Como o é para Husserl, para quem a consciência (e o seu agir intencional livre) é o próprio fenômeno do sentido¹¹⁴. O exercício livre da consciência é tal que neutraliza todas as suas relações com o que há de exterior a si, isso porque, em sentido próprio, não reconhece nada de exterior a si.

A liberdade da consciência no presente contém a razão profunda da absoluta evidência do *cogito*. Ou antes, o saber evidente contido no *cogito* identifica-se com o próprio cumprimento dessa liberdade do espírito. O verdadeiro saber e o saber verdadeiro é a liberdade. E, nesse sentido, não existe saber senão o seu¹¹⁵.

O saber de tal consciência, que retira a norma da sua atividade de uma liberdade que exige ser espontânea, é um saber (e liberdade) que só tem por evidência a si mesmo, que não desconfia de si¹¹⁶, uma tal liberdade e um saber que tiram de si mesmos a sua justificação seriam como Gíges que a tudo vê e por nada nem ninguém é visto¹¹⁷. Esta é a condição da certeza: não poder ser questionado¹¹⁸; liberdade que não se julga – seu próprio ato é o que instaura o direito do agir e a moralidade deste. É assim que o *eu penso* é, antes de qualquer coisa, um *eu posso* e que “a dominação está na consciência

¹¹¹ Cf. TI, p. 76.

¹¹² Como é o caso da fenomenologia husserliana em que “el vínculo entre sujeto y objeto constituye el fenómeno verdaderamente primero, y es en él donde podemos encontrar eso que llamamos ‘sujeto’ y ‘objeto’.” TFI, p. 70.

¹¹³ Cf. TI, p. 69.

¹¹⁴ Cf. DEHH, p. 41.

¹¹⁵ DEHH, p. 60.

¹¹⁶ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça, liberdade e alteridade ética: Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas*. In. <http://timmsouza.blogspot.com.br/2013/09/justica-liberdade-e-alteridade-etica.html>. Acesso: 15/12/2016 às 22h.

¹¹⁷ Cf. TI, p. 76.

¹¹⁸ Isso a que chamamos hoje de “pós-verdade” não é totalmente estranho, então, à tradição intelectual na qual se acha inerido.

enquanto tal.”¹¹⁹. É por isso que uma liberdade que não reconhece exterioridade e que não é julgada, na medida em que é ela o princípio do agir, é uma liberdade de conquista – pois não há saber verdadeiro senão o seu. Sendo que nada pode resistir à liberdade da razão e que esta tudo deve comportar, Outrem é igualmente subsumido no campo da totalidade. Em termos lógicos – na lógica do ser, do pensar da totalidade, da razão –, o Outro é uma maçã qualquer de um cesto de frutas. Numa tal concepção, o exercício ilimitado da liberdade instaura a verdade e assim, supõe-se, a justiça. Mas uma justiça que não julga, mas que, cega, ratifica os egoísmos e as violências.

2.3.2 A filosofia do hitlerismo

Levinas diz que sua biografia – podemos dizer certamente: tanto de vida como intelectual – está dominada pelo pressentimento e pela lembrança do horror nazista¹²⁰. Quanto à lembrança, ele deixou isso mais do que expresso na dedicatória de *De outro modo que ser*¹²¹. Quanto ao pressentimento, esse aparece em um dos seus primeiros textos. *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo* foi publicado logo após a subida de Hitler como líder maior da Alemanha¹²². Em uma observação acrescentada à tradução estadunidense desse texto, Levinas esclarece a intuição de fundo presente nele:

El artículo nace de una convicción: que la fuente de la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo no está en ninguna anomalía contingente de la razón humana, ni en ningún malentendido ideológico accidental. Hay en este artículo la convicción de que esta fuente se vincula a una posibilidad esencial del *Mal elemental* al que la buena lógica podía conducir y del cual la filosofía occidental no estaba suficientemente a resguardo. Posibilidad que se inscribe en la ontología del Ser, cuidadoso de ser – del Ser “*dem es in seinem Sein un dieses Sein selbst geht*”¹²³, según la expresión heideggeriana¹²⁴.

¹¹⁹ DQ, p. 118.

¹²⁰ Cf. DL, p. 388; e também: POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensayo y conversaciones*. Trad. Miguel Lancho. Madrid: Arena Libros, 2009. p. 67.

¹²¹ Ali lemos: “Em memória dos seres mais próximos entre os seis milhões de assassinados pelos nacional-socialistas, junto com milhões e milhões de seres humanos de todas as confissões e de todas as nações, vítimas do mesmo ódio para com o outro homem, do mesmo antissemitismo.”. DQ, p. 7.

¹²² “Este artículo apareció en *Esprit*, revista del catolicismo progresista de vanguardia, en 1934, casi al día siguiente de la llegada de Hitler al poder.” FH, p. 23.

¹²³ “[...] em cujo ser está em jogo esse ser ele mesmo [...]”. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad.: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012. §9, p. 141.

¹²⁴ FH, p. 23.

Já nesse texto de juventude, Levinas traz à ponta de sua pena a desconfiança quanto ao zelo excessivo do ser a si mesmo, e de como esse mesmo zelo a si pode se traduzir em descaso ao outro. A originalidade do texto levinasiano está em não atribuir a violência nazista (e fascista) a uma loucura arbitrária qualquer do espírito daqueles que a ela aderiram, mas em localizar já no próprio espírito europeu as condições que a fizeram possível, sem que com isso sustente uma lógica necessária que vá desta àquela; o nazismo também é fruto da inventividade de seus próceres. E se até hoje o fenômeno nazifascista é visto como muito difuso e confuso, o nosso autor se debruçará sobre ele para nele encontrar a sua *lógica*, sua razão e sentido¹²⁵. Assim que Levinas dirá que “más que un contagio o locura, el hitlerismo es un despertar de sentimientos elementales.”¹²⁶. Elementais porque se encontram aquém de qualquer desejo de transcendência, tanto teórica quando prática. É um reacionarismo (ou elementarismo) teórico na medida em que recusa a superação do dado da factualidade e, por isso, é anti-intelectualista e, por óbvio, anticrítico; e é um reacionarismo prático porque recusa a ampliação de relações humanas que permitiriam a abertura e desgarramento das próprias tradições¹²⁷. Sendo assim, o hitlerismo é uma nova maneira de relacionar-se com o ser – enquanto que a tradição europeia, na sua faceta cristã, liberal e até mesmo marxista, vinha sendo marcado por uma nota de liberdade com relação às determinações materiais e da história, o hitlerismo é a adesão a essas determinações¹²⁸.

No que concerne ao cristianismo, por exemplo, há uma liberdade do humano em relação ao mundo por causa da não coincidência entre a alma e o corpo e a superioridade daquela a este e à libertação deste – o cristão aspira continuamente a essa libertação e possui referentemente ao mundo as condições necessárias para poder a cada vez se libertar das amarras que o prendem e, assim, poder seguir em frente, desse modo, o cristão tem uma vida como que “sobrenatural” no mundo. No que concerne ao liberalismo, a liberdade do humano frente ao mundo e às suas determinações reside na soberania da razão, chegando a localizar o espírito humano num patamar superior ao real do dado; o liberalismo abre um abismo entre o humano e o mundo. E no que concerne ao marxismo, ainda que este, diferentemente dos dois anteriores, insira uma

¹²⁵ Após os ocorridos da guerra e a Shoá, o título do artigo, que conjuga filosofia e hitlerismo, passou a incomodar ao autor, o que provavelmente também o levou a escrever o posfácio para a edição estadunidense. Quem sabe ele preferisse que se dissesse “ideologia do hitlerismo” ao invés de filosofia. Cf. ABENSOUR, Miguel. El mal elemental. In. FH, p. 26 e p. 35.

¹²⁶ FH, p. 7.

¹²⁷ Cf. ABENSOUR, Miguel. El mal elemental. In. FH, p. 95.

¹²⁸ ABENSOUR, Miguel. El mal elemental. In. FH, p. 46.

noção de dependência material do humano expresso no entendimento de que é o ser social que determina a consciência, e não o inverso, mesmo para o próprio Marx a tomada de consciência da situação social já era uma espécie de libertação das determinações, as determinações materiais são momentos dialéticos passíveis de superação, isto é, o marxismo não renuncia a um “reino de liberdades”¹²⁹. O hitlerismo é, como dissemos, adesão às determinações porque nega esse “reino de liberdades” do humano frente ao mundo, nega essa dissociação entre o humano e seu entorno, ou seja, prega a identidade do humano ao ser. Enquanto que a tradição ocidental sempre teve com relação ao corpo uma atitude de eterna estranheza¹³⁰, o hitlerismo estabelece a mais forte identificação. Diz Levinas:

La importancia atribuida a este sentimiento del cuerpo, con el que el espíritu occidental nunca ha querido conformarse, está en la base de una nueva concepción del hombre. Lo biológico, con todo lo que comporta de fatalidad, se vuelve algo más que un *objeto* de la vida espiritual, se vuelve el corazón. Las misteriosas voces de la sangre, los llamados de la herencia y del pasado a los que el cuerpo sirve de enigmático vehículo, terminan perdiendo su naturaleza de problemas sometidos a la solución de un yo soberanamente libre¹³¹.

Quanto a isso, vale um esclarecimento: não é o próprio Levinas que – como vimos no primeiro capítulo – estabelece uma íntima relação entre o humano e seu corpo, entre o humano e seu ser, a ponto de dizer que essa é uma situação irremediável? Então qual a censura ao hitlerismo? Ora, o problema é que se o humano sente-se e encontra-se cravado e encadeado irremediavelmente no ser, o hitlerismo é aquele que aceita esse encadeamento, isto é, rechaça a evasão que surge, por exemplo, na náusea que Levinas analisou e que, enquanto experiência pura do ser, também é protesto contra o ser – o hitlerismo fica com a experiência pura do ser, mas sem rechaçá-la, pelo contrário, a assume como a espiritualidade mesma do humano. Por isso que o hitlerismo é encadeamento no encadeamento, um encadeamento de segundo grau¹³². É adesão ao ser e à sua náusea sem o elemento da vergonha dela decorrente. O eu já não é vergonhoso, é louvável¹³³. Quanto a isso, diz Ricardo Timm de Souza:

¹²⁹ Cf. FH, p. 10-15; ABENSOUR, Miguel. “El mal elemental”. In. FH, p. 43-45; SOUZA, Ricardo Timm de. *Levinas e a ancestralidade do mal: por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012. p. 24-28.

¹³⁰ Cf. FH, p. 14.

¹³¹ FH, p. 16.

¹³² Cf. ABENSOUR, Miguel. “El mal elemental”. In. FH, p. 86.

¹³³ Quão longe isso se encontra de Pascal que disse ser “o eu odioso” e quanto essa análise é próxima de Adorno que também encontrou na impossibilidade de sair de si a raiz da violência: “No entanto, na medida em que o indivíduo, no mundo cuja lei é a vantagem individual universal, não possui outra coisa senão esse si próprio que se tornou indiferente, a realização da tendência já há muito familiar é ao mesmo

O mundo torna-se, agora, uma prisão na qual o homem *conscientemente se refugia*: estanho paradoxo e com a qual, levando esse paradoxo ainda mais longe, sua própria corporeidade se confunde. A essa prisão mundana corresponde uma igualmente voluntária prisão mental. Não existem mais hipóteses, apenas certezas; não há tempo para experimentos, apenas para a pronúncia absoluta denunciada, por exemplo, por Franz Kafka. Essa prisão lhe aparece como a remissão do peso de sua existência pelo reafirmar dessa existência mesma como conteúdo mais profundo de si mesmo, na convicção de que ali repousa *o sentido* que em nenhum lugar se encontra¹³⁴.

Assim se compreende que o hitlerismo (e toda outra forma de reacionarismo que com ele se familiariza) troque a liberdade pela segurança¹³⁵. O reacionarismo, além de encadeamento de segundo grau (encadeamento no encadeamento ao ser), é encastelamento no ser, é refúgio contra um mundo de possibilidades que, por sua nota de desconhecido, lhe atemoriza. Isso concorda tanto com a leitura de Jacques Rolland quanto com a de Miguel Abensour. Na interpretação de Rolland, Levinas chegou ao conceito de ser cravado por meio de uma dissociação dos momentos de “derrelicção” e de “projeto” no conceito heideggeriano de *Geworfenheit*¹³⁶. E Abensour, por sua vez, estabelece uma linha de continuidade entre *Algumas reflexões* e *Da evasão*, no entendimento de que a análise do encadeamento de segundo grau no hitlerismo se encontra no fundo da conceituação de ser cravado. O hitlerismo é uma atitude da alma frente à vida e ao real¹³⁷ que possui horror de aventura – no que este termo possui de mais próprio: a disposição ao risco e ao perigo; o hitlerismo é a indisposição de um espírito covarde. Nesse sentido pode-se compreender melhor o que Ernst Bloch dizia da pequena-burguesia: “Desde os tempos antigos, a pequena burguesia gosta de conter a raiva, é bem próprio dela bater na pessoa errada, já que se lança preferencialmente na direção da menor resistência.”¹³⁸. Bloch, assim como Levinas, também localizou, à sua maneira, o germe da violência na afirmação do ser. Se Levinas, para fugir a essa violência inscrita na dinâmica da ontologia, procura um para lá da essência, um para lá

tempo o que há de mais terrível; não há nada que conduza para fora daí, assim como não há nada que conduza para fora das cercas de arame farpado eletrificadas dos campos de concentração.” ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p. 300.

¹³⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Levinas e a ancestralidade do mal: por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012. p. 41.

¹³⁵ Reacionarismo, por exemplo, do “cidadão de bem” que já analisamos em outra oportunidade: RODRIGUES, Tiago dos Santos. A alteridade bandida ou direitos humanos no cárcere. In. *XVI Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS: volume 2* [recurso eletrônico] / Renata Guadagnin; Marco Scapini (Orgs.) – Porto Alegre: Editora Fi, 2016. pp. 175-195. Nesta ocasião, fizemos notar que, onde a segurança é superestimada, a justiça é sacrificada.

¹³⁶ Cf. ROLLAND, Jacques. Salir del ser por una nueva vía. In. DE, p. 24.

¹³⁷ Cf. FH, p. 7.

¹³⁸ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad.: Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006, 2006. 1v. pág. 38.

do ser, Bloch procurará fundamentar um “ainda-não” do ser: o ser é o que pode vir a ser, e não o que é – tanto num como em outro, a presentificação, a sincronização¹³⁹, a identificação, essas operações todas da ciência do ser enquanto ser, da ontologia, precisam em algum momento serem quebradas, ainda que haja momentos em que a elas se deva recorrer¹⁴⁰.

Como que vivenciando uma existência que renuncia a um reino de liberdades e ao aspecto de aventura que ela comporta na sua dinâmica, o hitlerismo renuncia, conseqüentemente, a uma vida em que se veja livre a eleger a “sua” verdade dentre várias outras “verdades”, pois isso traria a dimensão anárquica, arbitrária e não autêntica da vida. Contrariamente, a verdade não está aí para ser procurada e elegida, ela já se encontra dada ao fato corporal a que essa existência está cravada e na qual se encravou – é na raça, no sangue e no solo onde a raça se desenvolve que residirá a possibilidade do humano dizer o seu sim ou seu não¹⁴¹. Mas, de qualquer jeito, dirá Levinas, a verdade mesmo nesse caso não pode deixar do seu aspecto formal que é ser universal. A verdade, qualquer verdade, por mais que seja a *minha* verdade, possui uma pretensão à universalidade, caso contrário, não teria esse nome: verdade. Quando, por exemplo, aceito certa proposição como verdadeira, reconheço que essa proposição, ainda que seja minha verdade, é implicada como verdade a todos e/ou a tudo a algum título. Quando reconheço que dois mais dois sejam quatro, sei que esse resultado será encontrado por todos que realizarem a mesma operação. Quando aceito a verdade de que Deus seja meu senhor, a aceito porque entendo que ele seja senhor de todos os outros e outras ainda que todos os outros e outras não o reconheçam. Porém, verdades como essas, vamos chamar aqui de intelectualistas, para se propagarem exigem a adesão de um interlocutor e que esse interlocutor seja tão senhor dessa ideia quanto aquele que a transmitiu, o que Levinas chama de “processo de igualação”¹⁴². No entanto, uma verdade que esteja ligada não à adesão a uma ideia, mas ao encadeamento de um corpo, a um fato biológico, necessita de um nova espécie de universalidade e um novo tipo de propagação. Essa nova espécie de universalidade é a ideia de *expansão* e esse outro tipo de propagação é a força física, quer dizer, a violência que, diferentemente da ideia

¹³⁹ “Assim, a essência é o extremo sincronismo da guerra.” DQ, p. 26.

¹⁴⁰ Veja-se o capítulo 3 desse trabalho.

¹⁴¹ Cf. FH, p. 19.

¹⁴² Cf. FH, p. 20.

intelectualista, não se descola daquele que a expande, pois esse exerce poder sobre a quem é submetido.

Aquí el orden universal no se establece como corolario de la expansión ideológica: es esta expansión misma la que constituye la unidad de un mundo de amos y de esclavos. La voluntad de poder de Nietzsche que la Alemania moderna recupera y glorifica no es sólo un nuevo ideal; es un ideal que aporta al mismo tiempo su forma propia de universalización: la guerra, la conquista¹⁴³.

A guerra é, assim, o próprio modo e a lógica mesma da “verdade” do ser, da civilização que aceitou o ser.

2.4 Conclusão

É importante salientarmos aqui, segundo Levinas, o caráter neutralizador da ontologia, da ciência e do pensar do ser enquanto ser. De como é, no fundo, uma desconsideração pelo outro em tudo aquilo que ele pode “representar” de divergente, e, portanto, uma desconsideração do outro enquanto alteridade real, sendo por isso tomado como um-outro-do-mesmo, um replicante do mesmo, do eu, da totalidade. O outro – todo o outro e o *eu* – aqui é sempre um indivíduo, pois o indivíduo é este que já se reporta ao gênero que pertence e do qual se individuou, já não é um único, mas mais um. É o medo da morte, da minha morte – tragédia da existência a um ser demasiado zeloso consigo –, que engendra essa estrutura de aderência ao ser e à totalidade, que lança o sujeito à guerra onde se acaba por se ver traído na sua esperança de ser salvo ao pôr todo o crédito em uma totalidade que não raras vezes se traduz como totalitarismos¹⁴⁴ e o sacrifica, assim como ao outro, em nome da impessoalidade de uma ordem que também é zelosa por si. “Para Levinas, pelo contrário, não é a morte¹⁴⁵ que traz o trágico da existência, mas a impossibilidade de escapar à fatalidade do ser, à sua influência sufocante e absurda quando não é justificada por uma Palavra que a oriente.”¹⁴⁶. A essência e seu interessamento, a preocupação de si, traduzem-se em

¹⁴³ FH, p. 20.

¹⁴⁴ Cf. DQ, p. 112.

¹⁴⁵ A *minha* morte.

¹⁴⁶ CHALIER, Catherine. *Levinas: a utopia do humano*. Trad. António Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. p. 50.

estado de guerra na luta de todos contra todos¹⁴⁷. A razão será a arte de ganhar a guerra¹⁴⁸, e não por acaso boa parte de nossa tecnologia tem sua razão primeira nos usos militares, não por nada é nas guerras que advém os mundos futuros – caso se possa chamar de futuro, mundos de tal proveniência. E mesmo um mundo assim procurará produzir paz, uma paz razoável advinda de uma renúncia – calculada – à intolerância alérgica ao outro. Porém, essa paz “pesada” (em ambas as acepções do termo) não resiste aos interesses; nesse caso, a “transcendência é factícia e a paz instável.”¹⁴⁹. Uma palavra deverá ser pronunciada para que os jogos de vida ou morte dos interessamentos em disputa sejam interrompidos para que a guerra cesse e dê lugar à paz; mesmo que se diga que a guerra é o início de tudo, seja com Heráclito, seja com os contratualistas e o seu estado de natureza como barbárie, mas Levinas se questiona se realmente a guerra esteja no começo e antes dos altares¹⁵⁰.

Será preciso, contra o interessamento e o encadeamento ao ser, obrar por uma paz já não calculada, com prazo de validade e derivada dos silêncios dos cemitérios, mas paz que dê visibilidade aos rostos, de mim e dos outros, a fim de que a náusea, a vergonha e a violência sejam deixadas para trás – como se deixam para trás roupas velhas que não nos servem mais. Será preciso que o ser não seja a fonte do sentido para o humano e para o mundo. Porém, isso não dará em recusa do ser a qualquer modo e a qualquer título, o ser, lembremos, na existência se encontra pregado, colado, cravado no existente. O ser, também ele, e tudo quanto nele significa (a sua lógica e a ontologia que lhe compete) necessitará de uma palavra, de uma orientação nova, necessitará ser perdoado e renovado para perder o peso de uma mórbida eternidade. Será preciso significar *diferentemente* e radicalmente.

¹⁴⁷ Cf. DQ, p. 26.

¹⁴⁸ Cf. TI, p. 9.

¹⁴⁹ DQ, p. 27.

¹⁵⁰ Cf. DQ, p. 134.

3 ALTERIDADE E SIGNIFICÂNCIA

Entonces los ojos de esa muerta viviente se enfocan en él. Sus miradas se cruzan y por un momento a Manuel Docampo se le aflojan las piernas. No es miedo ni asco lo que siente, sino vergüenza: la detenida tiene una panza enorme que resalta aún más la flactura de su cuerpo. El rostro muestra la piel pegada a los huesos, y unos ojos que brillan en el fondo de dos cavidades profundas. [...]. Aquí, enfrentando ese esperpento que yace en un lecho pestilente, todo posee para él un aire funesto. Le impresionan sobre todo los ojos de esa mujer. Una mirada que no solo demuestra que está viva, sino que enseña algo que él no había visto nunca: un tipo de determinación que se sostiene más allá de cualquier eventualidad que no conoce ya límites. Hay un brillo ahí, en el fondo de esos cuencos oscuros, que se asemeja a una luz sobrenatural. El capitán percibe que esa luz lo atraviesa¹⁵¹.

Fernando Butazzoni.

3.1 Introdução

Faz-se necessário aqui um esclarecimento quanto ao caminho que tomaremos na explanação da significância em Levinas. Levaremos em conta basicamente três obras: *Humanismo del otro hombre*, *Totalidade e Infinito* e *De outro modo que ser*. Entre as três há diferenças na abordagem de como se dá para a subjetividade e no mundo essa produção de sentido. Há uma tendência de tomar *De outro modo que ser* como referência e a marginalizar um pouco o que é dito nas outras obras – isso, inclusive, nos foi aconselhado por colegas, pois, “em *Autrement* Levinas abandona tal abordagem”. Não cremos que se deva pensar dessa maneira, não ao menos nos pontos que iremos evocar adiante, uma vez que Levinas, até onde sabemos, nunca rechaçou qualquer uma de suas obras ainda que possa ter feito observações posteriores a elas, o que é normal e natural para qualquer autor maduro, sinal de que em algo se progrediu. Mas essa progressão não pode ser tomada ao modo de uma teleologia em que aquilo que vem por último é a última palavra desse pensamento e aquilo que se encontra antes deve ser lido, estritamente, conforme o que vem após; e, conseqüentemente, naquilo em que não está “conforme” a este, deva ser ignorado por ter sido “superado”. Ou considerando, por exemplo, o trabalho de um filósofo como uma “sagrada escritura” e, no presente caso, *Autrement* seria o Novo Testamento que ilumina a todo o resto – o que seria talvez também uma forma um tanto quanto hegeliana de ler um pensamento. Proceder deste modo com a obra de Levinas seria até mesmo anti-levinasiano, inclusive a se levar realmente a sério, justamente, a *De outro modo que ser*, onde a tarefa filosófica não é somente um trabalho do conceito, de síntese, isto é, de chegada, conclusão, repouso e

¹⁵¹ BUTAZZONI, Fernando. *Las cenizas del cóndor*. Montevideo: Editorial Planeta, 2014. p. 350.

sincronização dos tempos e dos termos, mas, principalmente, de desdizer o dito, da diacronia incessante do tempo e dos termos, de modo que “petrificar o texto levinasiano em seu último Dito seria uma forma de atraioá-lo.”¹⁵².

Esclarecido isso, vamos precisar – caso seja o caso de se poder aferir com precisão – uma noção muito cara a Levinas e de vital importância à sua crítica à totalidade e ao entendimento da produção de sentido para o humano: a noção de rosto.

3.2 A transcendência da in-condição

Conforme vimos com Levinas, no ser não há, propriamente falando (e principalmente para esse discurso), sentido. O sentido que o ser oferece é o absurdo da solidão e a violência da guerra. A vida no ser – caso se possa chamar isso de vida – é um enclausuramento somente preenchido pelo rumor aterrorizante e mudo do há ou da essência. No ser não há saída, não há portas nem janelas, tal como nas mônadas leibnizianas. O humano não possui aí recursos, sendo somente rico de si mesmo e das suas carências. Sem recursos e preso a si mesmo, o humano necessita de ajuda, é preciso que algo de fora possa vir em seu auxílio, é preciso que algo possa quebrar as largas e orgulhosas paredes da ontologia que asfixiam o existente na sua existência. Faz-se necessário abjurar do ser, faz-se preciso que haja o que não seja ser e que também não seja não-ser, que não entre no jogo do ser e dos seus contrários que mutuamente se esclarecem. Que algo *haja sem que seja* – estranha formulação e concepção, mas necessária para além da necessidade. É forçoso, para isso, que o humano e o que liberta o humano signifiquem diferentemente do que significa significar segundo os esquemas ontológicos, isto é, que não estejam *condicionados* à lógica da identificação e, portanto, da neutralização e *in-diferença*, pois nela o humano é “compreendido como indivíduo de un género o como ente situado en una región ontológica, que persevera en el ser como todas las sustancias, no tiene ningún privilegio que lo instaure como fin de la realidad.”¹⁵³. Para que então o humano possa significar diferentemente de um indivíduo num gênero ou de um ente numa região ontológica, é preciso, segundo Levinas, não precisarmos assumir que:

¹⁵² SEBBAH, Francois-David. *Levinas*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. p. 94.

¹⁵³ HOH, p. 132.

- i) a significação “ser”, correlativa de toda a mostração, seja fonte de toda a manifestação de algo e de toda a significação, como é em Heidegger; nem que
- ii) a mostração seja o fundamento de tudo o que se manifesta, como o é em Husserl¹⁵⁴.

Ou, em outras palavras, que para haver sentido o todo se refira a cada um, nem que o um de uma parte se refira reciprocamente ao todo, ou ainda que só possa haver sentido na totalidade e que nada possa significar em si, modo de significar que Levinas também denomina de *Dito*¹⁵⁵. Que a significância só possa ser encontrada no Dito, ou seja, na referência a um gênero neutro ou na diluição da totalidade e que assim garantiria a coerência do sistema e a sustentação da estrutura, é “reabsorber todo Otro en el Mismo y en neutralizar la alteridad.”¹⁵⁶. É, pois, no Rosto de Outrem e na sua proximidade que Levinas encontrará a possibilidade de uma significância em si, de quebra da ontologia e de sua neutralidade, a possibilidade real – não ilusória – de evasão, de saída do ser para um *de outro modo que ser*.

Se no campo ontológico as coisas são *com-preendidas* – e justamente se diz que *são* – na medida em que estão na luz da razão, em que são iluminadas por esta luz e se deixam invadir e perscrutar por ela, enquanto não resistem aos poderes da liberdade da consciência do sujeito que as domina e que as faz ser, o rosto, ou a alteridade, é aquilo que escapa a esse domínio e a essa luz. A alteridade, ou rosto¹⁵⁷, é aquilo que não se deixa apreender aos poderes da razão. De fato, a relação com o rosto, ou Outro, ou outrem, é para o sujeito, o Mesmo, uma relação de compreensão. Mas a compreensão de outrem se dá não como a compreensão de um objeto que é posto pela consciência que

¹⁵⁴ Cf. DQ, p. 87.

¹⁵⁵ “No Dito, ter uma significação é, para um elemento, estar a ponto de desaparecer na referência a outros elementos e, reciprocamente, para outros, é serem evocados pelo um.” DQ, p. 88.

¹⁵⁶ HOH, p. 48.

¹⁵⁷ Levinas não simplesmente “inventou” a noção de rosto, tratando-se este de alguma espécie de “moda” que ele queira inaugurar na filosofia. Na própria história da filosofia, ele encontra anúncios dessa singularidade não passível de reificação: “Aquilo que Descartes, protestando, embora, contra a imagem do piloto no seu navio, substantiva, aquilo que Leibniz faz uma mónada, aquilo que Platão coloca como alma contemplando as Ideias, aquilo que Espinosa pensa como modo do pensamento, descreve-se fenomenologicamente como *rostos*.” DMT, p. 41.

vai compreendê-lo e que a partir daí então “fala” à razão. O rosto é aquele que, de partida, me fala, me vem, que, de certo modo, se põe e que não é posto.

O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado – porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo¹⁵⁸.

O rosto é uma alteridade diversa do que se pode considerar, por exemplo, a alteridade do corpo próprio. Certo que o corpo sempre permaneceu sendo como que um estranho ao humano, tal como o próprio Levinas reconhece como parte do espírito do Ocidente e de que já fizemos menção nesse trabalho¹⁵⁹. Contudo, esse mesmo corpo é passível de identificação e de coincidência com o espírito humano, tal como vimos que é o caso do hitlerismo. O corpo é uma alteridade em sentido fraco ou lato, é o eu ainda não coincidente consigo, ou sempre em vias de identificação¹⁶⁰. A alteridade, em sentido forte e estrito, isto é, o rosto, é outro outro – é outrem, *alter huic*¹⁶¹. O rosto é o fora por excelência: é exterioridade. Por isso que, enquanto exterioridade, o rosto não está ao alcance do meu ver e do meu tocar e pegar (estas, enquanto extensões do *ver* perscrutador, instrumentais da liberdade do *cogito*), expressões clássicas do apreender, do compreender e tomar *para si*. Enquanto que o “objeto intencional aparece revestido de determinaciones conceptuales y contextualizado en un marco más amplio de fenómenos [...], el rostro mantiene intacta su unicidad, dado que es individuo sin concepto y significación sin contexto.”¹⁶². O rosto não se presta ao domínio. Não se presta ao domínio porque o rosto é despossessão – despossessão¹⁶³ de todas as condições das quais o conhecimento exige para o conhecer, como, por exemplo, a luz. O rosto, o outro, não está na luz da razão, pois, “falta-lhe o horizonte da multiplicidade onde a sua identidade poderia ser proclamada, mantida, tematizada e, assim,

¹⁵⁸ TI, p. 173.

¹⁵⁹ Cf. FH, p. 16.

¹⁶⁰ “O eu é o mesmo. A alteridade ou a negatividade interior do eu, a diferença interior é apenas aparência: uma ilusão, um ‘jogo do Mesmo’, o modo de identificação’ de um eu cujos momentos essenciais chamam-se o corpo, a posse, a casa, a economia etc.” DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro leite Lopes, Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva: 2014. p. 133. Enrique Dussel, inspirado em Levinas, distingue entre essa diferença interna à totalidade e a diferença da exterioridade/alteridade. À diferença interna da totalidade ele reserva o termo “diferença”, à diferença externa da totalidade e do mesmo, ele reserva o termo “distinção” – sendo assim, o meu corpo, a minha casa e o meu mundo são *diferentes* de mim, já o outro é *distinto* de mim. Cf. DUSSEL, Enrique. *Filosofia de la liberación*. México: FCE, 2011. pp. 78-81.

¹⁶¹ Cf. DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro leite Lopes, Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva: 2014. p. 149.

¹⁶² SUCASAS, Alberto. *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Lilmod, 2006. p. 205.

¹⁶³ Veremos que o rosto é despossessão em dois sentidos.

revelada”¹⁶⁴; ele não precisa deste horizonte – ele se dá imediatamente. E se recusa a ser objeto na medida em que, antes de ser objeto de reflexão, o outro é interlocutor¹⁶⁵, é alguém que me fala¹⁶⁶, que me diz, que põe questão, que me faz questão, que me põe em questão, antes de ser ele próprio questão para mim. Essa chegada inadvertida da alteridade ao mesmo é, por isso, trauma. É vinda sem aviso, sem preparação, surpresa como a chegada de um ladrão na noite. O rosto que me fala – que se diz – é, antes de ser expresso¹⁶⁷, expressão. “A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder. O rosto, ainda coisa entre as coisas, atravessa a forma que entretanto o delimita.”¹⁶⁸. Expressão que resiste às minhas normas e formas¹⁶⁹, que protesta contra a visada e as mãos que o querem alcançar. Sem entrar nas formas do mesmo, o rosto é *de-formado*, sem forma¹⁷⁰.

Manifestar-se como rosto é *impor-se* para além da forma, manifestada e puramente fenomenal, e apresentar-se de uma maneira irreduzível à manifestação, como a própria rectidão do frente a frente, sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na sua miséria e na sua fome¹⁷¹.

Essa não presença à luz iluminadora da razão, essa ausência de formas, essa carência de recursos (nudez, miséria, fome) é o que faz do rosto *nada*. Se há por certo uma correlação entre ter e ser e que introduz um elemento no reino da ontologia e do ser, o rosto nada tem e nada é. Não há as condições para que ele seja, ele é, portanto: *in-condição*. In-condição de miséria, nudez e fome que resiste à tematização e que, por essa *razão*, impõe o mandato do interdito ao assassinato e à violência. Porém, essa imposição e resistência do rosto não são de caráter que se diria “real”. Não é uma força que se opõe no mesmo nível das minhas forças, não é uma contraforça assim como há

¹⁶⁴ DEHH, p. 279.

¹⁶⁵ “No se ha olvidado de una tercera dimensión: la dirección hacia el Otro que no es solamente el colaborador y el vecino de nuestra obra cultural de expresión o el cliente de nuestra producción artística, sino el interlocutor.” HOH, p. 57.

¹⁶⁶ “Su presencia consiste en desvestirse de la forma que, sin embargo, ya lo manifestaba. Su manifestación desborda la parálisis inevitable de la manifestación. Es esto lo que describimos por la fórmula: el rostro habla.” HOH, p. 59; e também: “Falar é antes de tudo essa forma de vir por detrás de sua aparência, por detrás da sua forma, uma abertura na abertura.” DEHH, p. 235.

¹⁶⁷ “El otro que me da la cara no está incluido en la totalidad del ser expresado.” HOH, p. 57.

¹⁶⁸ TI, p. 176.

¹⁶⁹ “Um rosto é considerado como tal no sentido em que ele tende a desbordar sua própria forma e, em primeiro lugar, a ‘forma’ rosto.” SEBBAH, Francois-David. *Levinas*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. p. 61.

¹⁷⁰ Levinas já havia encontrado no próprio Husserl a possibilidade de uma matéria sem forma: “Husserl repete incessantemente que la intencionalidad es la esencia misma de la conciencia. Sin embargo, un texto en *Ideas* nos deja suponer lo contrario. Al elaborar los conceptos de *hyle* y de la forma noética o intencionalidad que la anima, Husserl deja abierta la cuestión de saber si ‘una materia sin forma o una forma sin materia son posibles’.” TFI, p. 76.

¹⁷¹ TI, p. 178.

um contragolpe. “Opõe-me assim não uma força maior – uma energia avaliável e que se apresenta, por conseguinte, como se fizesse parte de um todo – mas a própria transcendência do seu ser em relação ao todo.”¹⁷². O rosto resiste e se impõe diferentemente, o rosto resiste na transcendência, resiste eticamente.

Se conhecer um objeto é, como temos dito, compreendê-lo, isso significa que, nessa *apreensão* aos outros, algo do próprio fica para trás e é neutralizado. O saber é um ato de negação de alteridade – da morte desta. Outrem é aquele que resiste à neutralização, o outro é aquele que não quer morrer, que me diz: “Não me mates” – que ordena: “Não matarás!”. Que algo no mundo peça pela própria vida, que algo no mundo não aceite e resista à integração numa totalidade e que, assim, não se configura a um centro de compreensão na qual a razão do mesmo é esse mesmo centro, é a maravilha de uma exterioridade que tem em si o seu centro, que não se refere e não necessita do “trabalho do conceito”. Mas, paradoxalmente, esse que dá a interdição ao assassinato é o mesmo que oferece a única possibilidade dele ocorrer.

Só o assassínio aspira à negação total [...] Matar não é dominar mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão. O assassínio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, porque o rosto exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível. A alteridade que se exprime no rosto fornece a única “matéria” possível à negação total. Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder. Outrem é o único ser que eu posso querer matar¹⁷³.

A tentação se direciona sempre ao proibido e ao interdito. O rosto é esse interdito. Que se queira matar outrem é a atestação que outrem interdita esse assassinato e o mesmo interdito chama a essa violação. Essa ambiguidade é necessária¹⁷⁴ dado o caráter ético do questionamento do rosto aos poderes do eu. O rosto não me força, ele me pede, clama, *chora*¹⁷⁵. Até mesmo no caso de alguém que de algum modo possa “merecer” morrer, o querer que ele morra não *des-culpa* o assassinato. Mas ainda que o assassinato se efetue ontologicamente, isto é, de fato, que o outro morra por minhas mãos, ele, o assassinato, se mostra frustrado no seu projeto – no momento mesmo em

¹⁷² TI, p. 177.

¹⁷³ TI, p. 177.

¹⁷⁴ Sebbah fala em ambiguidade “reivindicada” no pensamento levinasiano – quando não tematizada. Esta seria a maneira rigorosa de fazer significar sempre de outro modo um pensamento que não se quer dogmático. Cf. SEBBAH, Francois-David. *Levinas*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. p. 63.

¹⁷⁵ Veja-se o cap. 4 deste trabalho.

que quer dominar a vida do outro, essa vida se lhe escapa. O próprio fato de “ter” que matar ao outro é o testemunho incontestável de que o outro não se dobrou a uma vontade alheia. O homicídio é ato em que ápice e frustração coincidem.

Façamos ainda uma observação que pode parecer “mesquinha”, mas que nos ajuda no desenvolvimento do nosso argumento. Entre nós, no Brasil, há quem prefira traduzir *visage* – termo original utilizado por Levinas - por olhar¹⁷⁶. Nós estamos optando pela tradução direta, em primeiro lugar, porque ela é possível (rosto é o correlativo em português para o *visage* francês) e, em segundo lugar, porque se por um lado o termo “rosto” traz para a compreensão de alguém desavisado a ambiguidade da materialidade física¹⁷⁷ – como se o rosto fosse os olhos, o nariz, a boca e etc. – que o termo “olhar” não traria, por outro lado, essa mesma ambiguidade oferece o aspecto mais enfático e importante, ao menos para a nossa leitura, qual seja: a sua vulnerabilidade. De fato, o rosto é a parte mais vulnerável e exposta do humano e é onde a miséria e o *tempo* de uma existência deixam as marcas mais evidentes. De outra parte, o termo rosto conserva a caráter carnal da alteridade. O outro não é uma coisa qualquer, mas é este ser de carne e sangue o qual falta pão à boca. O rosto é essa vulnerabilidade exposta à violência da minha vontade e, como exposição à violência do mesmo, é o legítimo denunciador dessa mesma violência e de toda a injustiça, pois é o rosto quem sofre. Exterioridade do sistema – não *sendo* em sentido próprio –, não tendo as condições de ser, fora de qualquer forma e de toda a norma, o rosto é *transcendência*. Não significa na totalidade, significa por si – se caso significar venha equivaler a indicar, a ser índice, o rosto é então insignificante¹⁷⁸. Transcendente ao Mesmo, pondo-o em questão, o outro, o rosto, pode realizar a crítica radical a todo o real e questionar o seu estatuto de verdadeiro e seu sentido. A totalidade não encontra em si a sua razão de ser, o ser da consciência não “funda” a si mesmo – radicalmente falando¹⁷⁹. E o encontro traumático do Outro com o Mesmo não é sem consequências, é significativo no sentido mais forte do termo, no sentido próprio da expressão. O mesmo, “polo

¹⁷⁶ É a opção feita, por exemplo, por Luiz Carlos Susin no seu *O homem messiânico* e também várias vezes expressa por Ricardo Timm de Souza em seus trabalhos.

¹⁷⁷ Equívoco que o próprio Levinas se vê obrigado a esclarecer algumas vezes, por exemplo: DL, p. 51.

¹⁷⁸ CF. HOM, p. 73.

¹⁷⁹ Radicalmente falando porque o ser da consciência sempre terá a si como se fosse o fundamento de si mesmo, uma vez que não consegue remontar à sua própria origem, ele se força a ter-se como ponto zero. A isso Levinas chamará também de ateísmo: a desconsideração pelo outro e centramento em si – egoísmo. Mas esse egoísmo será momento necessário para que a *substituição* possa significar também radicalmente: dar o pão de sua boca só poderá significar real e radicalmente se se goza antes desse pão.

inmanente, assiste a una redefinición de su identidad en virtud de su entrada en relación, dado que la maravilla del rostro introduce en el psiquismo finito la infinitud exterior, inapropiable como objeto.”¹⁸⁰. A relação do Mesmo com alguém radicalmente e absolutamente Outro, uma relação *face-a-face*, isto é, sem intermediações e na imediatez, e não de perfil (como na totalidade), ou seja, já colado a um horizonte, significará para o sujeito um *diferentemente que ser*. A in-condição do rosto, um *mais* (porque fora) no mesmo, poderá dar uma palavra para além do rumor anônimo da existência.

3.3 Responsabilidade e anarquia

Levinas é reconhecidamente tido como o filósofo da alteridade e sua filosofia é posta muitas vezes junto às filosofias do diálogo. E embora não seja falso dizer, como o diz Sebbah, que em nosso autor “houve sempre a preocupação com a alteridade como tal, até mesmo quando ele não a abordava de maneira explícita”¹⁸¹, não é curioso que em ambos de seus trabalhos principais ele diga taxativamente que o que ele defende é a subjetividade? Em *Totalidade e Infinito* lemos: “Este livro apresenta-se, pois, como uma defesa da subjetividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na ideia do infinito.”¹⁸²; e em *De outro modo que ser*:

Reconhecer na subjetividade uma ex-cepção que desordena a conjunção da essência, do ente e da “diferença”; perceber na substancialidade do sujeito, no núcleo duro do “único” em mim, na minha identidade desemparelhada, a substituição a outrem. [...] eis as proposições deste livro que nomeia o para lá da essência¹⁸³.

O mesmo Sebbah se pergunta se Levinas não teria se conformado à rotulagem de filósofo da alteridade e do rosto para que assim seu pensamento fosse mais facilmente difundido¹⁸⁴. Contudo, o próprio Levinas faz notar em mais de uma ocasião que aquilo

¹⁸⁰ SUCASAS, Alberto. *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Lilmod, 2006. p. 204.

¹⁸¹ SEBBAH, Francois-David. *Levinas*. Trad. Guilhermem João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. p. 44.

¹⁸² TI, p. 13.

¹⁸³ DQ, p. 21.

¹⁸⁴ Cf. SEBBAH, Francois-David. *Levinas*. Trad. Guilhermem João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. p. 45.

no que ele pensa não é precisamente uma ética, ele pensa na transcendência, e, em suas palavras, ele encontrou a transcendência na relação ética¹⁸⁵. Assim, entendemos que mais que filósofo da alteridade ou filósofo do rosto, Levinas é um filósofo da transcendência – e nesse último século, ele, mais do que ninguém, foi quem encampou esse pensar¹⁸⁶. Deste modo que ele pode sair em defesa da subjetividade sem que isso venha a soar como contradição a quem quer fazer valer o lugar da alteridade. A transcendência não se “manifesta” somente na alteridade (e se assim fosse, a filosofia enquanto ética seria somente um falar do outro – uma espécie de hagiografia), a transcendência também se encontra na subjetividade do sujeito: ela *me concerne*.

O desafio para Levinas é, então, a questão do sentido na transcendência. Da totalidade, sentido algum se pode extrair se entregue a si própria – ou poderíamos dizer: da imanência não se pode extrair sentido *radical*. A total referência a si é a possibilidade de capitulação à guerra total – se ser e pensar são o mesmo e a guerra é a verdade do real, a moral, como dirá Levinas, é irrisória¹⁸⁷. Faz-se necessário uma orientação exterior, um para lá do ser e da essência que se nos retire do absurdo e da violência. Sentido é orientação para fora do mesmo, é um ir de si ao outro, e não de si a si, um impulso ao desconhecido, desconhecido porque não tendo parte com o saber¹⁸⁸ – ter sentido é a possibilidade de sair de si e não ser para si. A orientação do sentido Levinas descreverá deste modo:

1. Só pode ser planteada como um movimento que vá do mesmo ao que é absolutamente outro.
2. Essa orientação ao outro é Obra que não retorna ao mesmo, o que significa dizer que a) ela não é uma agitação interna do mesmo, que b) ela não é comparável à técnica onde um mundo estranho torna-se familiar, isto é,

¹⁸⁵ “É a significação do além, da transcendência e não a ética que a nossa pesquisa procura”. DQVI, p. 103 (nota 15).

¹⁸⁶ Isso porque se pode muito bem ser em maior ou menor medida filósofo da alteridade, isto é, pensar as relações com o outro, sem que se a pense em termos de transcendência; Deleuze, por exemplo, o faz negando justamente a relação com o outro nesses termos e encampando, contrariamente a Levinas, o pensar da imanência.

¹⁸⁷ TI, p. 9.

¹⁸⁸ A essa aventura do sentido Levinas associará um sabor de juventude, enquanto que à segurança do ser que se reafirma no saber, ele dará um gosto de envelhecimento: “Desconfianza frente a todo gesto desconsiderado, lucidez de ancianidad que absorve las imprudencias de la juventud, la Acción desde un principio recuperada en el saber que la guía – tal es quizá la definición misma de filosofía.” HOH, p. 48, e também: Cf. HOH, pp. 52, 133-136.

identifica-se com o mesmo, mas que c) o eu renuncia a ser contemporâneo da conclusão da Obra e d) renuncia à *gratidão* do Outro.

3. O sentido não pode reverter-se em reciprocidade, ou seja, não pode se reduzir a operações de cálculo.
4. Ser para um tempo que seria sem mim (do qual não sou contemporâneo) é extrapolar a minha própria duração, é ser-para-além-da-minha-morte.
5. A Obra que transborda o meu tempo pode se chamar de: liturgia ou diaconia¹⁸⁹.

Todavia, essa obra litúrgica¹⁹⁰ ao outro e que transborda o meu tempo, isto é, que é a despeito da minha morte, não é proveniente da necessidade. Não é dinâmica interna do ser, desenvolvimento de sua própria vida. Na necessidade, de fato, a vinculação entre os termos possui a estrutura carência-satisfação, e se ela nos direciona a algo distinto de nós, no entanto, esse algo distinto, enquanto satisfação de minha carência, é passível de ser absorvido e de colmar a carência, o vazio da falta, quer dizer, de deixar de ser o que é (outro) e vir a ser o eu que não é (o mesmo).

A necessidade (...) tende à satisfação de uma defasagem e renasce a cada satisfação cavando novo vazio, nova defasagem para nova satisfação, nova tensão por mim mesmo, revelando-se assim o “mal de retorno” na ansiedade por complementação, por ampliação ou recuperação de mim, sempre uma nostalgia de mim como da terra donde se partiu¹⁹¹.

Ela é, deste modo, como a aventura de Ulisses¹⁹² – caso possa se chamar de aventura uma saída com segurança de retorno¹⁹³. É também tédio e, nesse sentido, fracasso porque não agrega ao ser nada de novo, não traz novidade real, mas vem confirmar o já dito, o já posto. Debaxo do sol da necessidade, nada de novo se passa, pois é o mesmo que se repete; indiferenciação da mesmidade. A necessidade nasce, portanto, de um mundo que é *para mim*, que me é destinado, que me pode ser alimento

¹⁸⁹ Cf. HOH, pp.50-53; DEHH, pp. 230-233.

¹⁹⁰ Liturgia, “indica el ejercicio de un oficio no sólo totalmente gratuito, sino que requiere también de parte de aquel que lo ejerce un gasto de fondos sin retribución.” HOH, p. 52

¹⁹¹ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984. p. 265.

¹⁹² Levinas várias vezes usa Ulisses como exemplo do sujeito que vive a “aventura” do ser: “El itinerário de la filosofía sigue siendo el del Ulises cuya aventura en el mundo sólo ha sido un retorno a su isla natal – una complacencia en el Mismo, un desconocimiento del Otro.” HOH, p. 49; e também: DEHH, p. 232; TI, pp. 15, 98, 203, 250; DQ, pp. 98, 148.

¹⁹³ “É precisamente por isso que esta aventura não é aventura. Ela nunca é perigosa.” DQ, p 116 – o hitlerismo é a expressão disso no seu rechaço a uma aventura verdadeira.

e que pode me saciar, que a mim retorna em satisfação; o eu é o destino, o termo e o “sentido” das relações – na necessidade se dá o processo de identificação, de reunião e síntese. Mas a obra, diferentemente, é proveniente do desejo¹⁹⁴, do desejo que Levinas chama de *metafísico*. Desejo que, ao contrário da necessidade, não vem colmar uma falta no meu ser, e que por isso partiria de mim. “O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo.”¹⁹⁵. O desejado no desejo, não dando satisfação, é, por paradoxal que seja e de certa forma, não-desejado: indesejado. O desejo é abertura pura¹⁹⁶, mas uma abertura pura, abertura sem expectativa de retorno e de satisfação, só pode dar-se com o que justamente repugna naquele que deseja, com aquilo que não se quer – e se, num certo sentido, nada mais é incômodo¹⁹⁷ que o próximo¹⁹⁸, o próximo, o outro, é o *indesejável desejado*¹⁹⁹. A alteridade, o rosto de outrem, o rosto em sentido estrito, é desejo sem *eros*. Essa ambiguidade, ser indesejável e desejado ao mesmo tempo, é a mesma ambiguidade que permite, como já fizemos menção, a tentação ao homicídio. Mas ela é necessária, é preciso que haja o risco do absurdo e do sem sentido. “O rosto como rasto – rasto dele mesmo, rasto expulso do rasto – não significa um fenômeno indeterminado; a sua ambiguidade não é uma indeterminação de um noema, mas um convite ao belo risco da aproximação enquanto aproximação.”²⁰⁰.

A transcendência do rosto não aparece, ela *se apresenta*²⁰¹ na proximidade²⁰². Apresenta-se fora e exterior de toda a ordem, extraordinário no sentido próprio desse termo porque sem forma que o adorne, porque é a nudez por excelência. Assim, é no *extra-ordinário*, na nudez sem forma e sem adorno, que o rosto é indesejado, porque

¹⁹⁴ Já em sua primeira obra, *D'elevación*, Levinas tematiza essa passagem que aqui fazemos da necessidade ao desejo, mas sem ainda usar o termo “desejo”. Ali ele diz: “Tal vez llegaremos a mostrar que hay en la necesidad algo distinto de una carencia.” DE, p. 61. Ele passa a denominar essa “necessidade” sem carência e, portanto, sem satisfação, como desejo em *Totalidade e Infinito*. Há, assim, uma evolução no pensamento, enquanto que num primeiro momento ele pensa que a necessidade pode ser vista de uma forma diferente, mais primordial ou radical, no segundo momento ele abandona a tese de uma outra necessidade que não sendo a que busca a satisfação e estabelece que existe algo outro dela, e não uma necessidade de outro grau, que será, então, o desejo.

¹⁹⁵ TI, p. 22

¹⁹⁶ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984. p. 266.

¹⁹⁷ “que entre mi prójimo ese insoportable”, diz o poeta. Cf. BENEDETTI, Mario. *Antologia poética*. Montevideo: Editorial Planeta, 2010. p. 81.

¹⁹⁸ Cf. DQ, p. 105.

¹⁹⁹ A famosa frase de Sartre, que se encontra na sua peça teatral *Entre quatro paredes*, “o inferno são os outros”, certamente tem aqui a sua verdade.

²⁰⁰ DQ, p. 111.

²⁰¹ Cf. HOH, p.59.

²⁰² Cf. DQ, p. 110.

não satisfaz qualquer necessidade ou falta, como do belo, e ainda traumatiza na sua crueza e no seu choque. O seu mostrar-se não é o fundamento de sua manifestação, pois no momento mesmo em que vem, também se retira, e assim, escapando da mostração, foge da compreensão do ser. Como é possível tal produção²⁰³ de “apresentação”? Não se apresentando como imagem (e, portanto, não sendo representação) como ocorre com o fenômeno, mas como vivente²⁰⁴:

1. Sendo nudez por excelência, o rosto é miséria e indignação.
2. A sua indignação é súplica.
3. A súplica é exigência – pois enquanto que na representação o mundo que se opõe a meu pensar nada pode contra o pensar livre que pode refugiar-se em si, que pode tomar tempo e voltar a esse mundo e dobrar esse mundo, o rosto se me impõe sem que eu me possa fazer de surdo, sem que eu possa tomar tempo em mim porque já de partida estou atrasado em responder.
4. A presença do rosto (sua miséria, sua indignação, sua vulnerabilidade) é mandato que questiona a liberdade e a espontaneidade da consciência – suas representações, sua síntese, sua presentificação: meus poderes.

Este modo do rosto apresentar-se ao eu, de chegar como trauma, é chamado por Levinas de epifania ou visitação. Chegada sem convite ou aviso prévio. Chegada que não me dá tempo de me preparar, que, de partida, me deixa em dívida. A chegada traumática da transcendência da alteridade na sua in-condição, no seu apelo para que o eu obre para além do meu tempo, a despeito da minha morte, sem antes ter optado ou não em agir, perturba a consciência que vê sua liberdade sendo posta em questão pela responsabilidade por uma nudez, miséria e fome que se revela anterior a ela. A consciência toda é afetada por uma responsabilidade anterior à minha liberdade, responsabilidade de responder *apesar de mim*. O rosto, transcendência, é

²⁰³ “O termo produção indica tanto a realização do ser (o acontecimento ‘produz-se’, um automóvel ‘produz-se’) como a sua elucidação ou a sua exposição (um argumento ‘produz-se’, um actor ‘produz-se’). A ambiguidade desse verbo traduz a ambiguidade essencial da operação pela qual, ao mesmo tempo, se procura o ser de uma entidade e pela qual ela se revela.” TI, p. 14.

²⁰⁴ Cf. HOH. p. 59.

questionamento da consciência e não consciência do questionamento. A consciência perde a sua primazia e, junto à consciência, o eu, o mesmo e a sua liberdade²⁰⁵.

É o momento de explicarmos porque dissemos anteriormente que o rosto, ou transcendência, é desposseção em dois sentidos. A proximidade do rosto miserável, vulnerável, sem proteção ou adorno, significação sem contexto, sem nenhum ter e, portanto, sem ser, fora de toda e qualquer ordem, faz dele: in-condição, in-condicionada, in-condicionante. Precisemos esses termos. In-condição porque, temos visto, sem participar da ordem do ser e de suas “riquezas”. In-condicionada porque, como epifania, é exposição sem fundamento, anterioridade anterior a toda outra anterioridade, ele é o *pró* do pró-logo²⁰⁶, anterioridade *anárquica*, sem onde nem quando. E in-condicionante porque a vulnerabilidade da alteridade vulnerabiliza a subjetividade, porque a nudez do rosto desnuda o eu de suas vestes, porque uma vez *Infinito*²⁰⁷, o infinito infinitiza a subjetividade, retira do eu a soberania de ser origem e centro de tudo, inclusive de si, e, anarquicamente (de um passado anterior a qualquer passado representável), do egoísmo “original”, inaugura o Reino do Bem – “o bem que reina, na sua bondade, não pode entrar no presente da consciência, mesmo que fosse rememorado. Na consciência, ele é anarquia.”²⁰⁸. Anarquicamente a significação, a in-condição da transcendência do rosto do miserável, significa em mim, ela *me concerne* na responsabilidade e na súplica dirigida. Não poder subtrair-se a essa exigência, não poder estar surdo à indignação do outro, estar obcecado, *refém*, perseguido por essa presença que não se dá aos meus poderes, presença que não se presentifica em síntese passível de ativa ponderação, e por isso *rastro* – é o nascimento da consciência e do sentido²⁰⁹; consciência não-intencional, consciência moral: desejo. A consciência é

²⁰⁵ Cf. HOH. p. 61.

²⁰⁶ Cf. DQ, p. 27.

²⁰⁷ “[...] o outro só é outro se a sua alteridade for absolutamente irreduzível, isto é, infinitamente irreduzível; e o infinitamente-Outro não pode ser senão o Infinito.” DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro leite Lopes, Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva: 2014. p. 148.

²⁰⁸ DQ, p. 73.

²⁰⁹ É isso que significa dizer que a ética é a filosofia primeira: que é a minha relação com o outro (e sua anterioridade nessa relação) que justifica tudo o mais – a política, as ciências, as técnicas, os discursos – e que é essa relação que permite que o eu tenha acesso a todos os saberes já que o objeto antes de me ser tema, me é tematizado pelo outro. Mas isso (da ética como filosofia primeira) não é totalmente novo na história da filosofia, aqui e ali encontramos algumas indicações parecidas. Por exemplo, Roger Bacon, no século XIII, reservava à filosofia moral lugar de destaque, tirando o primado que vinha sendo da metafísica, diz Bacon: “Essa grande ciência [a filosofia moral] é a finalidade de toda a sabedoria humana e utiliza as outras ciências como suas coadjuvantes.” BACON, Rogério. Carta ao papa Clemente IV. In. *Obras escolhidas*. Porto Alegre/Bragança paulista: EDIPUCRS/Ed; Universitária São Francisco. 2006. pág. 71. E também Leibniz que no seu Discurso de Metafísica afirma que: “Pero para hacer juzgar por

passividade diante da miséria do rosto, passividade mais passiva que qualquer outra passividade.

É numa responsabilidade que não se justifica por qualquer compromisso prévio – na responsabilidade por outrem – numa situação ética – que se desenha a estrutura meta-ontológica e meta-lógica desta Anarquia, desfazendo o Logos no qual se insere a apologia, por onde a consciência sempre se recupera e comanda. Paixão absoluta enquanto arrebatadora, sem qualquer a priori. Consciência atingida, por conseguinte, antes de fazer para si uma imagem daquilo que vem até ela, atingida inadvertidamente²¹⁰²¹¹.

Responsabilidade anterior à minha liberdade é uma liberdade investida de responsabilidade e já não arbitrária e assassina. Mas tal investidura da liberdade pela responsabilidade por um outro, não seria servidão? Levinas assim responde: “Para que la determinación por el *otro* pueda llamarse servimudbre, sería necesario que lo determinado permanezca otro con relación a eso que lo determina.”²¹². Seria necessário que os termos da relação fossem iguais, igualmente livres e contemporâneos. Mas entre mim e o outro não há essa igualdade nem essa contemporaneidade! Anárquica, sem onde nem quando, a alteridade não compartilhou comigo um tempo em que minha vontade pudesse lhe ser opositora²¹³. A minha vontade e a minha liberdade já são desde o “início” respostas ao acusativo²¹⁴ de um *Dizer* que me exige um Dito²¹⁵. Dizer da responsabilidade que não foi ouvido, considerado e depois respondido. Ele já está presente na consciência e na vida da subjetividade²¹⁶, na *carnalidade* do sujeito, antes da tomada de consciência²¹⁷ – razão mais antiga que a própria razão²¹⁸. Deste modo, e

razones naturales que Dios conservará siempre no sólo nuestra sustancia, sino también nuestra persona, [...] hay que unir la moral a la metafísica.” LEIBNIZ. Gottfried W. *Discurso de metafísica*. Trad.: Julián Marías. Barcelona: Ediciones Altaya, 1994. pág. 101.

²¹⁰ No original: *malgré elle*.

²¹¹ DQ, p. 118.

²¹² HOH, p. 100.

²¹³ É o que Levinas também chama de ser elegido pelo Bem. Cf. HOM, p. 103.

²¹⁴ “O Si é o próprio facto de se expor, sob a acusação não assumível na qual o Eu suporta os outros, inversamente à certeza do Eu que se reúne consigo mesmo na liberdade.” DQ, p. 134; e também: “O sujeito descreve-se como *si*, de imediato no acusativo (ou sob acusação!), desde logo pressuposto ‘pela infinita liberdade do igual’ (pela qual Hegel caracteriza o regresso a si da consciência e do tempo).” DQ, p. 74.

²¹⁵ Que se pode traduzir também (veremos mais adiante) num “ordena ordenar”, ou na bela frase de José Saramago: “pôr em ordem um mundo ofendido”.

²¹⁶ “Nascimento do sujeito no sem começo da anarquia e no sem-fim da obrigação.” DQ, p. 155.

²¹⁷ Sobre a anterioridade da relação ética com relação à razão teórica e à liberdade, nos fala Timm: “A verdade do Outro-que-ser é uma *outra* verdade, que não tem seus alicerces na dinâmica da liberdade do ser. E se sua realidade é mesmo *real*, então coloca em questão, por sua simples presença, a implícita promulgação de minha liberdade como *absoluta* ou única possível – esta promulgação assume o aspecto, peculiar a cada tirana, *usurpação*.” SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo do infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 151.

²¹⁸ “A liberdade, que pode ter vergonha de si própria, fundamenta a verdade (e assim a verdade não se deduz da verdade). TI, p. 70.

com tudo o que já foi dito aqui, é que a relação entre mim e o outro não é recíproca. A reciprocidade pertence ao mundo do cálculo, ao pesar e medir, ao tirar as consequências, ao toma lá dá cá, portanto, da igualização das partes, da neutralização das diferenças, do obscurecimento da alteridade e da tirania do mesmo que impõe as condições. A reciprocidade se encontra no reino da ontologia, ontologia que já é esquecimento da transcendência do rosto. A responsabilidade radical, a *significância*, significa num sujeito em que os deveres superam os direitos, em que há um sentido único: um-para-o-outro²¹⁹ - ser liturgicamente para além da minha morte. A isso Levinas também chama de *assimetria inter-subjetiva*: a não reversibilidade desse sentido único, quer dizer, a significância é um-para-o-outro, mas não o-outro-para-mim. Há excesso de responsabilidades, fazendo com que o eu seja até mesmo responsável pela responsabilidade (e também liberdade)²²⁰ do outro.

Nesse sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto *dele*. Precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que eu sou sujeição a outrem. E sou “sujeito” essencialmente neste sentido²²¹.

Esse nos parece um dos grandes pontos capitais para o pensamento levinasiano e, conseqüentemente, um dos grandes pontos de disputa. Que a relação com o outro não seja simétrica parece ferir o orgulho de um *eu* que sempre reinou absoluto na teórica ocidental. Que se possa pensar numa ética (radical) a partir da simetria intersubjetiva foi, segundo a nossa leitura, o trabalho que Paul Ricoeur tentou em seu *O si-mesmo como um outro*²²², livro que não esconde ser, em parte, uma objeção ao trabalho de Levinas²²³. Ali, Ricoeur faz uso, por exemplo, da famosa Regra de Ouro²²⁴ em suas

²¹⁹ Cf. DQ, p. 151.

²²⁰ No filme *Django*, de Quentin Tarantino, vemos a um caçador de recompensas, Dr. King Schultz, que compra o escravo Django para que ele o ajude em outros trabalhos com a promessa de libertá-lo ao final. Ao se cumprir a promessa, e ao descobrir que Django tem por objetivo encontrar a sua esposa, Schultz decide ajudar a Django e diz: “Eu nunca tinha libertado ninguém. E agora que libertei, sinto-me meio responsável por você.”. Uma responsabilidade pela liberdade do outro! Responsabilidade por sua responsabilidade, responsabilidade não adquirida num contrato, responsabilidade não assumida, mas imputada na sensibilidade que o acusa (sinto-me).

²²¹ EI, p. 90.

²²² RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Luci Moreira César. Campinas: Papiros, 1991.

²²³ Para um panorama melhor sobre as divergências entre Ricoeur e Levinas (que eram permeadas por uma amizade sincera e profunda entre os filósofos): Cf. DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas: um elegante desacordo*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

²²⁴ Cf. RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Luci Moreira César. Campinas: Papiros, 1991. p. 256.

diversas formulações²²⁵ e encontrada em várias tradições, inclusive na judaico-cristã, para fundamentar a simetria entre eu e o outro já no nível mais fundamental das relações éticas. Como já analisamos em outro estudo nosso²²⁶, Ricoeur, também afeito às análises bíblicas, ignora a tradição de sua própria fé cristã em que há uma formulação da Regra de Ouro em que é manifesta a desigualdade entre os termos eu e outro²²⁷. A intenção de Ricoeur é encontrar na subjetividade uma manifestação de alteridade como que proveniente dessa mesma subjetividade, o que ele chama de *si-mesmo como um outro*, e assim poder justificar a simetria intersubjetiva como sendo suficiente para sustentar uma ética – o faz não só com a Regra de Ouro, mas com as análises do tema da amizade, por exemplo, e do corpo próprio. Em nosso julgamento, ele não satisfaz; quanto à amizade, ele não justifica satisfatoriamente as condições para que haja um sacrifício pelo amigo (pelo outro), quanto ao corpo próprio, ele utiliza o que consideramos uma noção demasiado ampla de alteridade para poder trabalhar.

No final das contas, consideramos que a obra de Ricoeur demonstra como a subjetividade não é capaz de produzir, ela mesma, uma ideia de alteridade real e radical²²⁸, e de como a simetria é insuficiente para dar conta de justificar a relação ética e uma ideia de justiça que “supere a dos fariseus e doutores da lei”²²⁹. A subjetividade não é primeiramente uma alienação e retorno do mesmo a si, um para-si (identificação), não é, como pensa Paul Ricoeur, um si-mesmo como um outro (em que a alteridade está à minha medida), a subjetividade não produz alteridade, o si-mesmo como um outro (a possibilidade, por exemplo, da empatia) já supõe um outro-no-mesmo, supõe um para-

²²⁵ “O que você quer que os homens façam para você, faça-o semelhantemente a eles” (Lc 6, 31); “Amarás ao teu próximo como a ti mesmo” (Lv, 18, 19).

²²⁶ RODRIGUES, Tiago dos Santos. Outro elegante desacordo ou Ricoeur ao reverso. In. CASTRO, Fabio Caprio Leite de (Org.). *O si-mesmo e o outro: ensaios sobre Paul Ricoeur*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. pp. 344-367.

²²⁷ “Eu dou a vocês um mandamento novo: amai-vos uns aos outros. Assim como eu amei vocês, vocês devem se amar uns aos outros” (Jo 13, 34). Jesus, nesta passagem, retira a carga de reciprocidade (fazer ao outro o que quero que o outro me faça e a possibilidade de reverter os termos, quer dizer, exigir que o outro me trate como “tão bem o trato” ou na mesma medida) e retira a soberania do eu ao colocar como medida não a disposição do sujeito, mas o seu amor. A medida do amor (da responsabilidade), nesse caso, não é a minha medida (o querer da minha vontade), mas a *des-medida* de quem amou até o fim (Jo, 13, 1), isto é, até a morte pelo outro, ou, diria Levinas, até a substituição. Mas ainda que tomemos a versão clássica da Regra de Ouro, tal como herdamos do judaísmo, mesmo aí a não equiparação entre o eu e o outro permanece. Essa é a opinião de Levinas e ele nos transmite que era a posição de Martin Buber e de Franz Rosenzweig (Cf. DQVI, p. 128).

²²⁸ Esse, no entanto, não é o nosso julgamento geral sobre a obra, mas só no que concerne especificamente a essa questão da assimetria intersubjetiva. A obra do filósofo francês se apresenta muito interessante em seu debate com a filosofia analítica (em mostrar os limites dessa para uma filosofia da subjetividade) e também na proposta geral de uma identidade narrativa.

²²⁹ Mt 5, 20.

o-outro. A alteridade já esteve ali antes, já passou, talhou a consciência e deixou somente rastros e vestígios; vestígios de um passado imemorial e não representável ao qual a consciência não pode remontar para que o pudesse colocar em sistema e em seu mundo.

A subjetividade, pelo contrário, é vulnerabilidade na exposição ao outro²³⁰, exposição à responsabilidade pela carnalidade do rosto que clama a mim e não a um outro – isto é: proximidade e eleição, ou ipseidade. Chamado às responsabilidades, já não se trata nem mesmo do *eu*, mas de *mim*, não sou eu que me apresento, se é a mim que se chama e se imputa: ferida aberta e não cicatrizada pela proximidade da alteridade. Na responsabilidade se acusa um eleito, como quando se aponta um dedo a um acusado: é a mim e não a um outro. Na responsabilidade sou chamado e eleito *único*, já não se é mais um de qualquer parte, um entre os demais, componente da massa, igual entre os iguais, mônada como outras mônadas, ente entre outros entes ou substância numa região ontológica. Nessa eleição pelo Bem na responsabilidade única, Levinas dará também o nome de hipóstase; o fato, analisado em *D'élévation* (e que trabalhamos no primeiro capítulo) de que um existente surja na existência, ou seja, que uma interioridade pessoal se manifeste ou saia do anonimato do *há*.

O si mesmo não é o resultado de sua própria iniciativa, como ele o pretende nos jogos e nas figuras da consciência a caminho da unidade da Ideia, onde, coincidindo consigo mesmo, livre enquanto totalidade que não deixa nada de fora de si, e, deste modo, plenamente razoável, ele se põe como termo sempre convertível em relação; consciência de si. O *Si mesmo* hipostasia-se de outro modo: ele ata-se como não desatável numa responsabilidade pelos outros. Intriga anárquica, porquanto ela não é nem o avesso de qualquer liberdade, de qualquer compromisso livre assumido num presente ou num passado memorável, nem uma alienação de escravo, apesar da gestação do outro no mesmo que esta responsabilidade por outrem significa²³¹.

É-se orientação e sentido. É-se apesar de mim e apesar do mundo. É-se exposição na imediatez do face-a-face, significação sem contexto ou horizonte, nem dependente de uma visada intencional. É-se insubstituível e substituição – sou um-para-o-outro: se é *significação*. Significação de carne e sangue. A subjetividade é este um-para-o-outro (responsabilidade), significação, exposição ao outro e aos outros,

e porque a matéria é o próprio lugar do para-o-outro, a forma pela qual a significação significa antes de se mostrar como Dito no sistema do sincronismo – no sistema linguístico -, é por isso que o sujeito é de carne e

²³⁰ “A significação ou a inteligibilidade não está ligada à identidade do Mesmo que permanece em si, mas ao rosto do Outro que faz apelo ao Mesmo.” TI, p. 83.

²³¹ DQ, p. 121. Ainda sobre a hipóstase como responsabilidade: DQ, pp. 38, 65, 103, 122.

osso²³², homem que tem fome e que come, entranhas numa pele e, portanto, susceptível de dar o pão da sua boca ou de dar a sua pele.²³³

A indigência do outro – traumatismo do Infinito que perturba a totalidade sossegada do Mesmo –, despossessão que despossei, infinito que infinitiza, me concerne até os ossos, o desejo metafísico é desejo pela vida do outro, por sua materialidade, por sua carnalidade, é dar o pão de sua boca: é substituição. O para além do ser me retira do ser, dá-se evasão – isto é: *desinteressamento*²³⁴, saída de si sem retorno, evasão do ser diferentemente da morte que, não-ser, ainda joga o jogo do ser. No desinteressamento sou Dizer (significação) para lá de todo Dito, estou fora de toda a ordem, estou desordenado, desemparelhado, anarquizado. “A responsabilidade por outrem é precisamente um Dizer anterior a todo o Dito.”²³⁵ É palavra que perdoa, que abre um novo começo, que questiona e responde e ensina. “*O Dizer é a linguagem original do Outro*”²³⁶. Linguagem que rompe com o murmurar surdo da *essência*, que inaugura o discurso com a sua resistência ao assassinato. Ter sentido, ser significação, é ser ensinado pelo outro, ensinado a não matar e a não deixar morrer²³⁷.

3.4 Maternidade e significância

“Se o senhor quiser fazer-me um favor, [...] o meu pedido é que me conceda a vida, e o meu desejo é a vida do meu povo”²³⁸, rogou Ester perante o rei. A substituição (significação e desejo) é responsabilidade anterior a todo ato, antes que eu pudesse ter aceitado ser responsável, fui encarregado pelo peso dessa responsabilidade; não fui chamado para escolher entre ouvir ou não o apelo, eu de imediato o ouço, sem tempo para retroceder, como uma mãe, pois, “pode uma mãe se esquecer de seu nenê, pode ela

²³² No original: *chair et de sang* – no pensamento semita, o sangue é o que porta a vida do ser humano, o sangue é o que faz dele ser um ser vivente. Injustificadamente, a tradução portuguesa traduziu todas as ocorrências de *chair et de sag* por “carne e osso”.

²³³ DQ, p.95.

²³⁴ Não “agir” desinteressado como se dá na caridade e filantropia que oferecem retorno e satisfação ao agente, que resulta na “boa consciência”. É aqui desinteressamento *apesar de mim*, contra a minha vontade, sem qualquer recompensa nem sequer uma boa consciência: obra sem frutos para mim.

²³⁵ DQ, p. 64.

²³⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo do infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 135.

²³⁷ Cf. TI, p, 83; 182.

²³⁸ Est 7, 3.

deixar de ter amor pelo filho de suas entranhas?”²³⁹. E aqui é proveitoso que se teça algumas observações quanto à relação que Levinas constrói entre a feminilidade, significância e alteridade.

É bem conhecida a “censura” que Jacques Derrida faz a Levinas no final do seu texto dedicado ao pensamento deste, *Violência e Metafísica*, que se encontra no seu *A escritura e a diferença*. A observação de Derrida é feita em nota de rodapé, mas foi forte o bastante para ecoar posteriormente nas críticas a Levinas quanto ao seu pensar o feminino. Derrida tem em vista na crítica o quanto Levinas se opõe a qualquer neutralidade e defende com tudo a diferença, mesmo entre gêneros. Ali diz ele:

Observemos de passagem, a esse respeito, que *Totalité et Infini* leva o respeito à dissimetria até o ponto em que nos parece impossível, essencialmente impossível, ter sido ele escrito por uma mulher. A matéria filosófica dele é o homem (vir). (Ver, por exemplo, a *Phénoménologie de l'Eros* que ocupa um lugar tão importante na economia do livro.) Essa impossibilidade principal para um livro de ter sido escrito por uma mulher não é ela única na história da escritura metafísica?²⁴⁰

Apesar dessa “censura”, é bom lembrar que Derrida valoriza, e muito, a ênfase que Levinas dá ao feminino, que, nunca é demais lembrar, não se trata em sentido estrito da pessoa do sexo feminino, ou seja, da mulher, mas, como o próprio Levinas esclarece, se trata de “um dos pontos cardeais do horizonte em que se coloca a vida interior – e a ausência empírica do ser humano do ‘sexo feminino’ numa morada nada altera à dimensão de feminidade que nela permanece aberta, como o próprio acolhimento da morada.”²⁴¹. De fato, em *Totalidade e Infinito* o feminino é especialmente associado às condições da “casa” e da “vida interior”. O problema é que se pode – não sem razão – interpretar essa abordagem levinasiana como que reproduzindo o discurso milenar de hierarquização entre masculino e feminino em que este cuida das coisas da casa (da vida privada) e aquele das coisas do mundo (da vida pública), o que poderia ocasionar em uma essencialização do feminino (e por consequência da mulher) e justificar a sua privação de poder – como na história de fato ocorreu e ocorre. Mas não se deve esquecer, e Derrida não deixa passar, que para Levinas (como dito na passagem anterior), feminino e masculino são pontos cardeais do humano enquanto tal e da subjetividade de todo e qualquer sujeito – “a participação do

²³⁹ Is 49, 15.

²⁴⁰ DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro leite Lopes, Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva: 2014. p.223, nota 81.

²⁴¹ TI, p. 140.

masculino e do feminino é próprio de todo o ser humano”²⁴², reafirmará o nosso autor. E é justamente a nota de acolhimento e hospitalidade na própria subjetividade, e que essas sejam femininas, que interessará à Derrida.

Mesmo assim, cremos que ainda permanece, aqui e ali, uma leitura equivocada da obra levinasiana nesse sentido. Por exemplo, Carla Rodrigues, em seu livro *Duas palavras para o feminino*²⁴³ (assim como Derrida²⁴⁴ e outros e outras), insiste que para Levinas o feminino seja “tão só” uma encarnação²⁴⁵ ou anúncio de alteridade. Isso certamente não está incorreto, em nosso autor o feminino é esse que não se deixa tomar, que se apresenta no equívoco, permanecendo “mistério”, isto é, resiste à compreensão. Porém, se nos atentarmos bem ao dito levinasiano de que tanto o feminino quanto o masculino são caracteres do humano, que a hospitalidade tem mais enfaticamente o caráter feminino e que no prefácio de *Totalidade e Infinito* Levinas diz que “Este livro apresentará a subjetividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade.”²⁴⁶, é justificado pensar que Levinas procura, precisamente, a deposição de certa masculinidade – e virilidade – na economia do ser do humano. Carla Rodrigues em seu artigo dá muitas voltas com Derrida e outros autores e autoras, mas não chega a formular essa observação que segue; quem a faz devidamente é Francois-David Sebbah:

Vale lembrar que o empreendimento levinasiano consiste integralmente, em certo sentido, em dismantelar a arrogância do sujeito em sua virilidade, em chamar a atenção para a vulnerabilidade e para a passividade que habitam em seu coração, permitindo que, antes de qualquer *arché*, de qualquer começo e poder – já viril –, ele “se afirme”²⁴⁷.

Sebbah notou (na verdade, não só ele, Chalier, Menezes²⁴⁸ e Susin, por exemplo, trazem presente isso) o que consideramos ser o mais importante e a verdade deste

²⁴² EI, p. 60.

²⁴³ RODRIGUES, Carla. *Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade: sobre ética e política em Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Nau, 2013. pp. 89-118.

²⁴⁴ Até onde sabemos.

²⁴⁵ Contrariamente a isso, uma obra de 2001, em língua inglesa, traz várias abordagens sobre o feminino em Levinas e que não desconsideram a convergência entre feminino, maternidade e significância: CHANTER, Tina (Org.). *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*. Pennsylvania: Penn State University Press, 2001.

²⁴⁶ TI, p. 14.

²⁴⁷ SEBBAH, Francois-David. *Levinas*. Trad. Guilhermem João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. p. 80, nota 19.

²⁴⁸ Menezes tem um texto que trata especificamente disso: A maternidade como expressão da subjetividade em Emmanuel Levinas. *Perspectiva Filosófica*, vol. X, n. 19, jan-jun/2003, pp. 171-194. Mas embora nós assumamos a sua premissa (da maternidade como constitutivo do ser humano em Levinas), temos que fazer menção que o texto possui algumas imprecisões e equívocos. Há dois outros textos dela que trabalham a questão da feminilidade em Levinas, mas ambos levam em consideração somente os trabalhos anteriores a *De outro modo que ser*, excluindo, assim, a centralidade da maternidade

pensamento: o esforço de Levinas em defender o feminino como sendo o próprio humano. Não em “integrar” o feminino numa subjetividade que já seria por direito próprio masculina, não em arranjar um lugar para ele lado a lado com o masculino como se fossem o mesmo, mas encontrar nele, no feminino, a subjetividade mesma do sujeito! Não terá passado por demais “despercebido” o quanto que em *De outro modo que ser* Levinas descreve a subjetividade, muito mais que em *Totalidade e Infinito*, marcadamente, infinitamente digamos, como sendo feminina ao modo de maternidade? É verdade que Sebbah faz essa referência, mas é uma única vez e de passagem e, considerando o peso que acreditamos ter na obra, pouco enfática²⁴⁹. A subjetividade é descrita ao modo de maternidade em, ao menos, dezesseis ocorrências em *De outro modo que ser* e algumas outras vezes é expressa como a “gestação do outro em mim”²⁵⁰ – isso de modo direto, pois não é “maternal” também a expressão *o-outro-em-mim*, presente ainda mais vezes no texto? Para que tenhamos ideia do que isso significa, tenhamos presente que Levinas usa o termo *refém* para descrever a subjetividade pouco mais de trinta vezes, quer dizer, na ponta da caneta, talvez não chegue a dar o dobro de vezes. Claro, o número de ocorrências não dá com segurança o peso e a importância de um termo e de um conceito para uma filosofia, vale muito mais a ênfase e o “lugar” dado a ele. E à maternidade, Levinas reservou, principalmente, a transição que vai da proximidade até a substituição²⁵¹. É Catherine Chalièr quem, de fato, reconheceu a dignidade da maternidade na filosofia levinasiana, em seu *Levinas: a utopia do humano*, ela observa que:

Várias vezes, a propósito da substituição, ou desta estrutura do sujeito que tem “o-outro-na-sua-pele”, o filósofo refere-se à experiência da *maternidade*. Ele descreve o corpo maternal como um corpo vulnerável e à espreita, velando pelo bem daquele que abriga e do qual é refém, ou ainda como um corpo proibido de todo o repouso em si. [...] O modelo maternal serve,

e reservando brevíssimas menções a este dado: Cf. MENEZES, Magali Mendes de. O pensamento de Emmanuel Levinas: uma filosofia aberta ao feminino. *Estudos Feministas*, Florianópolis, janeiro-abril/2008, 16(1): 13-33; e também: MENEZES, Magali Mendes de. A trama do corpo e da palavra em um Dizer que se faz feminino. In. SOUZA, Ricardo Timm; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo (org.). *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. pp. 227-258

²⁴⁹ “Será necessário evocar, também, a atenção decisiva orientada para o fenômeno do nascimento, lembrar o estatuto decisivo da subjetividade descrita em termos de maternidade.” SEBBAH, Francois-David. *Levinas*. Trad. Guilhermem João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. p. 80, nota 19.

²⁵⁰ Cf. DQ, pp. 86, 87, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 105, 121, 122, 124.

²⁵¹ Isto é: segunda metade do capítulo III e início do capítulo IV. Notemos que Paul Ricoeur, no estudo que escreveu sobre *De outro modo que ser*, não menciona uma única vez a maternidade e nem sequer selecionou alguma citação do livro que fizesse menção a ela (Cf. RICOEUR, Paul. *De otro modo: lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*. Trad. Alberto Sucasas. Barcelona: Anthropos Editorial, 2011).

portanto, de fio condutor ao pensamento da vida do sujeito: o outro fere para sempre o seu desejo de soberania e de repouso, e ordena-lhe mesmo o sacrifício por ele, a substituição. Como a mãe perante o seu filho, o sujeito encontra-se constantemente na *proximidade* de outrem²⁵².

Como bem nota Chaliier, a in-condição de refém é a in-condição materna²⁵³. Na maternidade, se é tomado pelo outro de modo eminentemente sem escapatória, se é tomado não de fora, como num abraço forte donde se poderia resistir fazendo força, mas de dentro, outro-no-mesmo, uma exterioridade na minha interioridade, um estranho que desagrega²⁵⁴ a identidade. Se a sensibilidade, exposição do mesmo ao outro, é imediatez absoluta, uma ausência de proteção e cobertura

Mais do que natureza – antes que natureza –, a imediatez é esta vulnerabilidade, esta maternidade, esta pré-natalidade ou pré-natureza à qual remonta a sensibilidade. Proximidade mais estreita – mais constringente – que a contiguidade, mais antiga que todo o presente passado²⁵⁵.

Na maternidade se prova a proximidade mais próxima que toda outra proximidade, a vulnerabilidade mais vulnerável que toda a outra vulnerabilidade, é estar invadido pelo outro na própria pele – nas próprias entranhas sentir o gemido do outro e ser responsável por este gemido²⁵⁶. Meu corpo e minha subjetividade vivendo para um outro, o carregar por excelência. “A subjetividade da sensibilidade, como encarnação, é um abandono sem regresso, a maternidade, corpo que sofre para um outro, corpo como passividade e renúncia, puro padecer.”²⁵⁷. O encontro com o outro, a relação ética, a transcendência e significação enquanto maternidade, excedem a experiência do corpo próprio da qual o hitlerismo estava aderido, e permite que se relativize essa experiência

²⁵² CHALIER, Catherine. *Levinas: a utopia do humano*. Trad. António Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. p. 169.

²⁵³ Se em 1993 (*Levinas: a utopia do humano*) Chaliier deu à maternidade o seu merecido lugar de destaque no pensamento de Levinas, assim como já o havia feito em 1983 com *Figures du Féminin*, em 1998 ela não o fará novamente. Em *Pour une morale au-delà du savoir: Kant et Levinas*, ela nem ao menos cita a maternidade nos capítulos que seriam o seu lugar de abordagem (cap. IV: *Autonomie et hétéronomie*, cap. V: *Sensibilité et raison*); se à maternidade ela não se “incomodou” em deixar de fora da argumentação, o mesmo não se diga dos temas do *refém* e da *perseguição* que ali se encontram “naturalmente” – o que pomos em questão aqui é como que pode ter ocorrido essa “hierarquização” nas noções levinasianas. Certamente que com um trabalho que trate do tema da substituição e significação em Levinas, se esperará, naturalmente, que se toque alguma vez ao menos nos temas da perseguição e do refém, mas o mesmo parece não se esperar quanto à maternidade.

²⁵⁴ Devemos o termo a Ricardo Timm de Souza em seu *Totalidade e Desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Timm utiliza o termo mais no sentido das limitações que a totalidade possui por si própria, a totalidade, assim, *se desagrega*. Mas a alteridade também desagrega na medida em que vem traumatizar e romper os alicerces em que o sujeito se apoia, em que da comodidade lhe impõe o incômodo (Cf. DQ, p. 105).

²⁵⁵ DQ, p. 94.

²⁵⁶ Cf. DQ, p. 94.

²⁵⁷ DQ, p. 97.

a ponto de, por exemplo, que o absurdo que possa ser o sofrimento em mim venha a conter alguma significância enquanto é sofrimento para o outro, para que o outro não sofra ou sofra menos – quando o corpo do outro importa mais que o meu corpo. Padecer e sofrimento que *significam*, responsabilidade das responsabilidades, estar mais que invadido, mais que tomado, estar refém, sem saída ou demissão possível, sem ter para onde correr ou a quem recorrer, pois essa presença invisível²⁵⁸ e inominável está, aqui e agora, comigo. Não será por acaso que a figura da responsabilidade extrema que os povos todos reconhecem é encarnada na mãe que nunca se esquece dos filhos. Não será por nada que Levinas, da paternidade presente em *Totalidade e Infinito*, tenha “se obrigado” a dedicar-se à maternidade em *De outro modo que ser*. A responsabilidade por outrem, enquanto um não poder fugir ou se esconder, nem mesmo de dentro de uma baleia, só poderia ser encontrada nessa singular e *extra-ordinária* condição, que é uma in-condição, de, literalmente e em todas as acepções, o outro-estar-no-mesmo – devemos, contudo, precisar que este outro-no-mesmo não faz com que o outro seja o mesmo, que o outro se converta no mesmo²⁵⁹, a separação entre mim e o outro permanece absoluta e justamente por isso que se pode falar de uma animação e inspiração e não, ao contrário, de uma absorção do outro no mesmo. Por isso que o psiquismo, a subjetividade do sujeito, é um corpo maternal²⁶⁰.

A significação é dar, dar-se para o outro, tirar o pão de minha boca, dar à boca do outro. “Mas, para isso, é necessário previamente fruir do seu pão, não para ter o mérito de dá-lo, mas para nele dar o seu coração – para dar dando-se.”²⁶¹ E Levinas se perguntará, quanto a isso, se o próximo não revelou ao desejo as suas vias de acesso como o leite materno soube inscrever os movimentos de sucção nos instintos do recém-nascido²⁶². “Ninguém é tão pobre que não tenha algo para dar” – nessa sabedoria popular não se encontra já a sabedoria do amor, a significância da maternidade em que a carência de objetos e de recursos do mundo *não quer dizer* a impossibilidade de

²⁵⁸ “O desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o Desejado, invisível.” TI, p. 22. O desejo metafísico é desejo pelo invisível porque desejo pelo não abarcável e sem qualquer correlação com o Mesmo: “O metafísico e o Outro não constituem uma qualquer correlação que seria reversível. A reversibilidade de uma relação em que os termos se lêem indiferentemente da esquerda para a direita e da direita para a esquerda ligá-los-ia *um ao outro*. Completar-se-iam em num sistema, visível de fora.” TI, p. 23.

²⁵⁹ Cf. DMT, p. 47.

²⁶⁰ Cf. DQ, p. 86.

²⁶¹ DQ, p. 91.

²⁶² Cf. DQ, p. 105.

significar (de dizer) ao outro? Em que o dar, por excelência, seja o dar-se? É-se corpo para o outro, se porta e se *su-porta* o outro, num corpo padecido, sensível e sofrido.

A *dor* e o *sofrimento* adquirem na maternidade uma nova profundidade “humana”: é maternalmente que se pode sofrer para além do sofrimento próprio, para além da doença e da dor que me reduzem ao meu próprio corpo. Pela maternidade, a paciência vai além ainda da paciência produzida pela consciência de absurdo e de mistério na violência. Na maternidade *se* é reduzido ao outro, e *todo sofrimento é paciência materna*²⁶³.

É na maternidade, subjetividade do sujeito, sujeição ao outro, que o sofrimento e a dor adquirem certo sentido, que o sofrimento e a dor podem significar. “Que no seu fenômeno próprio, intrinsecamente, o sofrimento seja inútil, seja ‘por nada’, é o mínimo que dele se pode dizer.”²⁶⁴ Mas no Dizer da maternidade, o sofrimento que no outro é sempre inútil, intrinsecamente insano e condenado²⁶⁵, abre-se a possibilidade do meu sofrimento *pelo* sofrimento do outro, do meu padecer *para que* o outro não padeça – orientação e sentido, estrutura da significância: um-para-o-outro. Assim, há diferença no sofrimento no outro, que sofre por sofrer, e o sofrimento em mim, que sofro para que o outro não sofra. Poderíamos dizer que enquanto o sofrimento no outro é um sofrer que lhe cola ao ser, que o põe no absurdo da existência, o meu sofrimento é sofrimento que me arranca do ser, um sofrer *de outro modo* para lá do absurdo²⁶⁶ porque sofrer *para libertar*. Do mesmo modo, a morte aqui significa diferentemente do que se acostumou com a filosofia heideggeriana. Ela já não é nem a afecção primeira e nem a importância primeira. A minha morte já não importa nem angústia. Ser sensibilidade, afetado pelo outro na sua miséria, é “o fato de a morte do outro me afetar mais do que a minha.”²⁶⁷ A minha morte já não importa. A minha angústia já não é angústia pela minha morte, mas pela morte do outro, em deixar o outro morrer. A técnica e o trabalho não são esquecimentos da minha morte e protelações dela, são obras²⁶⁸ para que o outro não morra, para que o outro viva. A angústia é angústia por deixar essa obra inacabada²⁶⁹.

²⁶³ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984. p. 352.

²⁶⁴ EN, p. 119.

²⁶⁵ Cf. EN, p. 120.

²⁶⁶ Cf. DQ, p. 145.

²⁶⁷ DMT, p. 130.

²⁶⁸ “A obra que não gera uma coisa no mundo, mas gera o outro, é a obra de misericórdia.” SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984. p. 353. Devemos acrescentar aqui para aclarar: a obra que não gera por gerar, sendo técnica pela técnica, é obra (e técnica) com um sentido: para que o outro não morra e viva.

²⁶⁹ Cf. DMT, p. 130.

Pensa-se, aqui, a morte a partir do tempo – que é o outro – e não mais o tempo a partir da morte²⁷⁰, como o era para Heidegger²⁷¹.

3.5 Conclusão

O humano não está fadado ao absurdo da essência. Na in-condição do rosto, na miséria que me interpela, uma palavra é dada, um ensinamento é oferecido e o rumor do *há* é quebrado. O tédio sufocante do existente voltado a si mesmo é “arejado” – um ar lhe é inspirado, pneuma do psiquismo, ipseidade do sujeito: uma orientação lhe é indicada, o sentido é mostrado, e o próprio sujeito torna-se *Dizer*, significância: dá o pão de sua boca ao que passa fome. A subjetividade é assim maternidade: corpo que padece para o outro. É-se sujeição numa responsabilidade anárquica, numa relação sem reciprocidade. Mas a razão ontológica será assim excluída? Certamente que não. O outro me ordena ordenar, o miserável pede para sair da miséria, o proletário quer deixar de sua in-condição proletária, quer ser cidadão e irmão em plenas *condições*. O Dizer pedirá por um Dito e para isso o sujeito deverá lançar-se na aventura do ser e do saber.

²⁷⁰ Cf. DMT, p.128.

²⁷¹ “[...] ‘maternalmente’ significa importar-se mais com a mortalidade do outro do que com a minha, e não deixá-lo sozinho na sua mortalidade, socorrê-lo e defendê-lo, fazer face à sua morte, lutar por ele com a sua morte – exatamente o contrário de Heidegger, onde cada um fica sozinho com sua própria morte.” SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984. p. 354. Na escritura cristã, é Maria, a mãe de Jesus, e algumas outras mulheres (e o apóstolo João, único, dentre os doze, que se fez presente) que o acompanham até a morte.

4 EXCURSO: O PRANTO

Há ainda uma outra “via”²⁷² de evasão da qual Levinas não descreveu, mas que fez leve indicação. Trata-se do choro, ou, segundo a sua forma mais enfática, o pranto. Levinas mesmo diz que o choro mereceu pouca atenção dos filósofos e se formos fazer uma pesquisa, realmente pouco ou nada encontramos sobre o tema, principalmente se compararmos com o tema que lhe parece²⁷³ oposto, ou seja, o riso. Aqui, de início, nos serviremos de um texto que se propõe a fazer uma compilação sobre o pranto e a estabelecer a sua essência mesma: *Prolegómenos para una fenomenología del llanto*, de Bernardo García González. O que González nos traz é que o pranto costuma ser abordado segundo uma dessas três maneiras:

- i) que lo constitutivo esencial del llanto sea derramar lágrimas;
- ii) que el llanto sea el movimiento contrario de la risa; y
- iii) que la comprensión del llanto se clausure o agote en un estudio de la expresión humana en general²⁷⁴.

Quanto a “i”, ela não cabe pelo reducionismo que é identificar o pranto com o fato biológico das lágrimas, fosse assim, o pranto estaria já contemplado pela daciologia, ramo da medicina que se ocupa especificamente das lágrimas; ainda que a dita ciência faça diferença entre tipos de lágrimas (basais, reflexivas e emocionais), elas se diferenciam quimicamente, mas nada se pode dizer da experiência em si, pois o pranto “no se agota en los ojos y las lágrimas; no son sólo los ojos los que lloran, llora el cuerpo, llora el hombre”²⁷⁵.

Quanto a “ii”, as investigações ocorrem no sentido de contrapor um ao outro (o riso e o pranto) a partir das suas expressões somáticas, e o pranto, deste modo, seria a

²⁷² Entre aspas porque não se trata aqui de uma via como o são o jogo, o sagrado, a arte e o sono – essas são vias de que o sujeito dispõe como recursos seus. Aqui se trata de uma in-disposição, da falta de recursos.

²⁷³ Veremos que só parece.

²⁷⁴ GONZÁLEZ, Bernardo García. *Prolegómenos para una fenomenología del llanto*. In. <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/409/284>. Acesado em: 10/11/2016, 14h.

²⁷⁵ GONZÁLEZ, Bernardo García. *Prolegómenos para una fenomenología del llanto*. In. <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/409/284>. Acesado em: 10/11/2016, 14h.

antítese emocional do riso uma vez que, presumindo-se, seria ele também a antítese corporal do riso, contudo, não há como se sustentar que movimentos corporais opostos expressem correspondentemente a sentimentos opostos. Sem contar outras dificuldades em contra: não raras vezes se chora de alegria assim como se riem de desgraças, e também, como pode acontecer, choro e riso se confundem em uma mesma expressão.

Quanto a “iii”, González se detém mais, pois é a partir desse ponto que ele espera estabelecer o mínimo requerido a uma fenomenologia do pranto. A dificuldade primeira que ele encontra em se considerar o pranto uma expressão humana como tantas outras é que então o pranto seria uma subclasse nos estudos gestuais e mímicos. Ainda assim, a assume para poder ir além dela. A primeira coisa a se responder é: o que é expressão? Conclui González:

En general —y es ese el supuesto común— suele acordarse que la expresión es siempre la exteriorización de un interior y que, siguiendo esa pauta, las expresiones más puras serían aquellas en que se presenta de modo más completo el interior de quien las realiza, independientemente de ser voluntarias o no²⁷⁶.

É, portanto, exteriorização de uma interioridade. O passo seguinte que o autor dá é dividir as expressões em duas classes. A primeira se refere aos fenômenos expressivos ligados essencialmente à comunicação entre pessoas, como um cumprimento, uma piscada e etc. Nessa classe, ele precisa também aquelas expressões comunicativas que, ademais de necessitarem de uma “audiência”, também requerem a necessidade de serem “escutadas”, ou seja, atendidas. É o caso de uma súplica, uma ordem e uma promessa. A segunda classe se refere aos fenômenos expressivos que não possuem o momento comunicativo no seu essencial, ainda que possa lhe ser associado. É o caso dos gestos “emotivos”, quando a pessoa não quer em um primeiro momento comunicar algo – ela tão e simplesmente *exprime-se*. Como quando se chora fechado em seu quarto ao saber-se abandonado pela pessoa amada. Não se procura comunicar a tristeza a ninguém, tampouco à pessoa amada, simplesmente se a manifesta. “Son expresiones que, lejos de lanzarse deliberadamente con un fin, brotan del hombre de forma relativamente

²⁷⁶ GONZÁLEZ, Bernardo García. *Prolegómenos para una fenomenología del llanto*. In. <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/409/284>. Acesado em: 10/11/2016, 14h.

‘arbitraria’.²⁷⁷ É uma expressão em que se padece e se suporta corporalmente – aqui que González localiza o pranto na análise.

Contudo, nosso autor aqui ainda vê uma diferença que não é pouca; a diferença entre analisar o pranto de fora ou de dentro dele, quer dizer, como uma expressão que se vê no outro, ou como algo que se vive.

Pero si yo soy el que llora, las lágrimas en mi rostro se hacen presentes a mi percepción de manera muy distinta. Para empezar, están como en un segundo plano de importancia en el acontecimiento total del llanto, ya que tienen mucha más fuerza de presencia las sensaciones interiores de densidad, abatimiento, contracción²⁷⁸.

O pranto, por isso, é mais que uma expressão, é, conclui ele, um acontecimento e um acontecimento de um corpo vivente – não de um corpo físico (como físico é o corpo de uma pedra) que estaria a servir de canal a uma interioridade (ou não somente isso), mas acontecimento de uma *vida toda*. “Dicho esto, no queda más que enunciar la cuestión que se ha pasado por alto a lo largo de los estudios dedicados al llanto: ¿en qué consiste el llanto en tanto que vivencia?²⁷⁹” González nos conduziu a esse ponto: a tratarmos o pranto na vivência mesma daquele que nele padece e se suporta, como mais do que expressão, como acontecimento de uma existência. Sendo assim, tomemos uma vivência em consideração. No filme *Maranhão 66*, de Glauber Rocha, um homem, internado nas mais péssimas condições, ao falar da sua situação diz:

“[inaudível] me deu alta como curado. Então agora, há próximo seis meses, derramei quase minha última gota de sangue, e como prova ontem também todos os meus colegas viram eu derramar até a última gota do meu sangue, sem uma esperança, sem nada, só esperando por Deus, esperava uma operação, mas estou vendo que, que me acabo sem fazer essa operação, como hoje estou assim trêmulo sem ter um pingão de sangue na minha veia.”²⁸⁰(sic).

Tendo sido derramado até a sua última gota de sangue, esse homem proletário chora, vazio de vida e cheio de sua existência, irremediavelmente si próprio,

²⁷⁷ GONZÁLEZ, Bernardo García. *Prolegómenos para una fenomenología del llanto*. In. <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/409/284>. Acesado em: 10/11/2016, 14h.

²⁷⁸ GONZÁLEZ, Bernardo García. *Prolegómenos para una fenomenología del llanto*. In. <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/409/284>. Acesado em: 10/11/2016, 14h.

²⁷⁹ GONZÁLEZ, Bernardo García. *Prolegómenos para una fenomenología del llanto*. In. <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/409/284>. Acesado em: 10/11/2016, 14h.

²⁸⁰ ROCHA, Glauber. *Maranhão 66*. [Filme-video]. Produção de Luiz Carlos Barreto, direção de Glauber Rocha. Brasil. 1966. 10min. preto e branco. som.

impossibilitado de deixar da dor, varado em dor, virado em dor, a dor lhe toma: se é todo dor – chora desejando sair do ser, largar-se de si, mas não morrer, quer viver, quer permanecer na vida, contudo, largar-se da existência, da essência, do ser. No choro, o ser se extravasa, transborda, literalmente. Sem sangue e sem esperanças, sendo *só* pele e ossos; mas não importa o quão “só” se é: na dor e no sofrimento sempre se é de todo, sempre se é demais. A dor e o sofrimento talvez nos indiquem que, a despeito do tamanho de uma existência, a despeito da simplicidade que ela seja (*só* pele e ossos), a existência seja pesada demais a qualquer ser. A este homem, a este outro (*alter huic*), dói-lhe ser.

“Como si una extraña debilidad sacudiera con escalafrios y estremeciera la *presencia* o el ser en acto. Pasividad más pasiva que la pasividad al acto, la cual aspira aún al acto de todas sus potencias. Inversión de la síntesis en paciencia y del discurso en voz de “sutil silencio” haciendo señas a los Otros – al prójimo, es decir, a lo inenglobable. Debilidad sin cobardía como el ardor de una compasión. Descarga del ser que se desprende. Las lágrimas son, tal vez, eso. Desfallecimiento del ser cayendo en humanidad [...]”²⁸¹.

Não estaríamos autorizados a encontrar no pranto (dor e sofrimento) um anúncio de alteridade? De um para lá do ser? E um convite, ainda melhor e mais próprio, um chamado, uma convocação ao de outro modo que ser? As lágrimas, o choro, o pranto, descarga do ser ao outro, chora-se para deixar-se de ser, chora-se mesmo pelo choro do outro, por seu sofrimento e por sua dor. Ao final de *La strada*²⁸², filme de Federico Fellini, Zampanò cai em prantos tendo somente o mar por testemunha, puro extravasamento de si, na consciência a presença perseguidora de Gelsomina que ele abandonou e, de certa forma, deixou morrer – Zampanò não pôde escarpar do *gosto* da responsabilidade, ainda que não assumida.

A sua responsabilidade pelo outro – a proximidade do próximo não significa submissão ao não-eu, ela significa uma abertura na qual se supera a *essência* do ser na inspiração – é uma abertura relativamente à qual a respiração é uma modalidade ou o antegosto, ou, mais exatamente, da qual ela guarda o sabor²⁸³ de boca²⁸⁴.

²⁸¹ HOH, p. 13.

²⁸² FELLINI, Federico. *La strada*. [Filme-video]. Produção de Dino De Laurentiis, Carlo Ponti, direção de Federico Fellini. Itália. 1954. 108min. preto e branco. som.

²⁸³ “Sabor de boca”, no original: *l'arrière-goût*. *Arrière-goût* é o ressaibo, o que é, justamente, um vestígio de mau sabor,

²⁸⁴ DQ, p. 131.

A responsabilidade, in-condição do sujeito refém do outro e obsidiado por ele, é desgosto, desgosto como é desgostoso o choro que se engole *apesar de si*. Nos olhos encharcados, um ser transbordando, um *de outro modo que ser* extravasando o ser, saindo de si, quebrando as paredes do físico, do corpo – metafísica por excelência. Entramos já aqui, saindo pelo choro, na substituição, nesse tomar lugar que não é tomar o espaço, é tomar – e esse termo tem aqui todo o sentido – as dores do outro. Se o choro no outro é sempre choro inútil, é choro por nada, o choro em mim para o outro pode lograr alguma significação – se adiantará, de algum modo, chorar pelo leite derramado. Levinas não teria dificuldades em encontrar na tradição do povo do livro essa substituição²⁸⁵.

Se, como vimos anteriormente, uma atitude reacionária perante a existência significa um encadeamento ao encadeamento do ser, encadeamento de segundo grau, uma aderência sem questionamento à factualidade, e sendo o choro um desgarramento dessa existência, uma evasão de ser, nos fica mais evidente do porquê que para o reacionarismo chorar costuma ser um tabu. Entregar-se aos prantos é, por um lado, desgarrar-se desse encadeamento ao ser, é desejo de evasão enquanto acontecimento de um vivente, por outro, pode ser também um abrir-se ao outro – anúncio de uma possível (e desejada) entrega à alteridade de outrem; um confiar-se não ao solo – à terra de meu sangue –, mas aos braços de um outro que me sustenta. E talvez pudéssemos também atribuir ao choro o que Levinas atribui em um segundo momento à náusea. Se ela expressa o fato de ser e, ao mesmo tempo, o desejo de evadir-se dele, o pranto também é esse desejo e é o protesto contra o ser, é protesto contra o estatuído e contra a injustiça. O vale de lágrimas também é vale de desejo de evasão. Chorar é uma transcendência²⁸⁶. O pranto também é Dizer, pois o “Dizer é certamente comunicação, enquanto condição de toda comunicação, enquanto exposição.”²⁸⁷. Mas não se trata aqui de uma simples

²⁸⁵ Na bíblia hebraica encontramos, por exemplo, as seguintes menções ao ofício que hoje chamamos de carpideiras: “Apressem-se e levantem sobre nós o seu lamento, para que os nossos olhos se desfaçam em lágrimas, e as nossas pálpebras destilem água.” (Jr 9.18). “Finge que estás profundamente triste, põe vestido de luto, não te unjas com óleo e sê como mulher que há muitos dias está de luto por algum morto.” (2Sm 14.2). “Ouvi, pois, vós, mulheres, a palavra do Senhor, e os vossos ouvidos recebam a palavra da sua boca; ensinai o pranto a vossas filhas; e, cada uma à sua companheira, a lamentação.” (Jr 9.20).

²⁸⁶ Quiçá, no choro do animal largado à beira da estrada, ou com saudades do dono já falecido, ou pressentindo o seu sacrifício, ou o choro da dor da fome e da doença, ele que não “sabe” falar, só *sabe* chorar (esse *só* que é tão muito), nesse choro há de estar uma alteridade que se anuncia e nos *visita*.

²⁸⁷ DQ, p. 68.

intenção de enviar uma mensagem. É comunicação de proximidade, que não pertence à ordem do *saber*.

A abertura da comunicação – irreduzível à circulação de informações que a pressupõe – efectua-se no Dizer. Ela não diz respeito aos conteúdos que se inscrevem no Dito e que se transmitem à interpretação e à codificação efectuada pelo Outro. Ela está na descoberta arriscada de si, na sinceridade, na ruptura da interioridade e no abandono de qualquer abrigo, na exposição ao traumatismo, na vulnerabilidade²⁸⁸.

O pranto é essa ruptura da interioridade, mais que exteriorização de uma interioridade, é ruptura dela, é exposição e abandono, saída sem retorno em que se é expulsado de si mesmo, é uma nudez de si mais nua que todo desnudamento, em que me mostro para lá de *minhas vergonhas*. “O *um* expõe-se ao outro como uma pele se expõe àquilo que fere, como uma face oferecida àquele que agride”²⁸⁹. Não é assim o pranto pura significação?²⁹⁰ Como que uma impossibilidade de calar-se? Exposição da exposição, passividade da passividade na sensibilidade – não poucas vezes é nas lágrimas que testemunhamos o escândalo de uma sinceridade²⁹¹ que transborda qualquer etiqueta.

²⁸⁸ DQ, p. 69.

²⁸⁹ DQ, p. 69.

²⁹⁰ Cf. DQ, p. 158.

²⁹¹ Cf. DQ, p. 158.

5 O DIZER DA REVOLUÇÃO

*Já não dirão que estou resignado
e perdi os melhores dias.
Dentro de mim, bem no fundo,
Há reservas colossais de tempo,
Futuro, pós-futuro, pretérito,
Há domingos, regatas, procissões,
Há mitos proletários, condutos subterrâneos,
Janelas em febre, massas da água salgada, meditação e sarcasmo.*

*Ninguém me fará calar, gritarei sempre
que se abafe um prazer, apontarei os desanimados,
negociarei em voz baixa com os conspiradores,
transmitirei recados que não se ousa dar nem receber,
serei, no circo, o palhaço,
serei médico, faça de pão, remédio, toalha,
serei bonde, barco, loja de calçados, igreja, enxovia,
serei as coisas mais ordinárias e humanas, e também as excepcionais:
tudo depende da hora
e de certa inclinação feérica,
viva em mim qual um inseto²⁹².
Carlos Drummond de Andrade.*

5.1 Introdução

No início do capítulo anterior, trouxemos presente a incoerência que seria petrificar o pensamento levinasiano em um único Dito e, deste modo, numa pretensa fidelidade a ele, abortar aquilo que ele mesmo se propõe. É preciso que essa mesma filosofia seja traumatizada para que ela não se transforme pura e simplesmente naquilo que ela mesma denunciou como não sendo a função de um pensar crítico, isto é, que seja incrustada, para sempre, na ordem do Dito. “Nada é definitivo, não existe a última palavra desse pensamento: nem a última palavra que alguém acreditasse ser possível instalar-se, finalmente, na quietude.”²⁹³. Para estar com Levinas é preciso não andar de mãos dadas com ele – ao menos não em tudo. A *inspiração* do outro em mim, o próprio *pneuma* do psiquismo²⁹⁴, é também inspiração na obra feita ao outro, é, conseqüentemente, diacronia nessa obra e, assim, polissemia de sentido²⁹⁵. O texto, qualquer texto, se dá a muitas leituras, de modo que o trabalho de exegese de um texto

²⁹² ANDRADE, Carlos Drummond. *A rosa do povo*. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 142.

²⁹³ SEBBAH, Francois-David. *Levinas*. Trad. Guilhermem João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. p. 94

²⁹⁴ DMT, p. 208.

²⁹⁵ AV, p. 252.

ao longo da história, as idas e vindas entre texto e leitores, é trabalho de superação das intenções psicológicas do autor para que se possa ir além da letra do texto. Levinas mesmo o diz:

El sentido que emerge de toda auténtica expresión de lo humano excede el contenido psicológico y la intención del escritor, sea este profeta, filósofo o poeta. Al expresarse, la intención atraviesa corrientes de significaciones llevadas objetivamente por el lenguaje y por la experiencia de un pueblo. Estas corrientes confieren a lo dicho su equilibrio, su éxito y sus resonancias. El decir hace vibrar aquello que, en él, precede lo pensado. La interpretación lo extrae. Esta no es solamente percepción, es constitución de sentido. Desde este punto de vista, todo texto es inspirado: contiene más de lo que contiene²⁹⁶.

E Levinas mesmo o faz quando reconhecendo que Heidegger (a *pessoa* de Heidegger) não diria uma certa proposição, infere que a filosofia deste permite dizê-la²⁹⁷. Intentamos aqui realizar coisa parecida com Levinas. Dizer a partir do seu texto aquilo que ele propriamente não disse e, *talvez*, nem diria, mas que segundo a nossa leitura estamos autorizados a dizer.

5.2 O terceiro e a intriga social

*no olvides que tu rostro
me mira como pueblo
sonríe y rabia y canta
como pueblo
y eso te da una lumbre
inapagable.
Mario Benedetti²⁹⁸.*

Responsabilidade maternal anterior à liberdade; a espontaneidade da liberdade já vem investida pela responsabilidade pela miséria do outro. Este é o sentido da condenação da liberdade sartriana²⁹⁹. Antes de ser livre, sou refém do outro e responsável por sua perseguição na in-condição. No entanto, certamente que no mundo não há somente eu e o outro, há também outros, e outros de outros, há o terceiro, quer dizer, a pluralidade e a socialidade.

A apresentação do rosto – a expressão – não desvela um mundo interior, previamente fechado, acrescentando assim uma nova região a compreender ou a captar. [...] Tudo o que se passa aqui “entre nós” diz respeito a toda a gente, o rosto que o observa coloca-se em pleno dia da ordem pública,

²⁹⁶ AV, p. 253.

²⁹⁷ “De modo que, exagerando um pouco, se poderia dizer que, para Heidegger (que certamente não diria isso), o temor de ser assassino não consegue ultrapassar o medo de morrer.” DMT, p. 118.

²⁹⁸ BENEDETTI, Mario. *Antologia poética*. Montevideo: Editorial Planeta, 2010. p. 121.

²⁹⁹ Cf. HOH, p. 100; nota 13.

mesmo que dela me separe ao procurar com o interlocutor a cumplicidade de uma relação privada e de uma clandestinidade³⁰⁰.

Assim como a subjetividade do sujeito pode alienar-se em si, pode ser totalidade que não reconhece alteridade, a relação do Mesmo com Outrem pode se totalizar numa cumplicidade a dois que se esquece do universo que os cerca e os toca³⁰¹. Contudo, há uma *multiplicidade na origem*³⁰². O encontro traumático com Outrem é encontro com toda uma humanidade que sofre. “O epifania do rosto como rosto abre a humanidade.”³⁰³. Não é somente outrem que me concerne: é o mundo todo. A entrada do terceiro – que não é uma vinda posterior à vinda do outro, uma vez que a presença da alteridade, desta e daquela, já é a multiplicidade de homens e mulheres – inaugura o problema da justiça³⁰⁴. Pois se houvessem tão somente o outro e eu, tudo estaria resolvido, o perdão poderia dar conta das ofensas e não haveria questão a ser resolvida. Contudo, a multiplicidade traz problema. Se a relação face-a-face é uma relação em que ocorre a assimetria do tempo e a não equivalência dos termos e, nesse sentido, é metafísica, a relação com o terceiro exige síntese: equivalência dos termos, simetria dos tempos e ontologia – o sujeito é chamado a ser, a obrar, a fazer, a poder. Isso porque se entre eu e o outro o perdão da palavra pode ser o suficiente para dar conta das ofensas cometidas, a entrada do terceiro traz o problema da violência.

Quando falo de Justiça, introduzo a ideia da luta com o mal, separo-me da ideia da não resistência ao mal. Se a autodefesa causa problema, o “carrasco” é aquele que ameaça o próximo e, neste sentido, chama a violência e já não tem Rosto. [...] Aqui se abre, portanto, toda a problemática do carrasco: a partir da justiça e da defesa do outro homem, meu próximo, e não, em absoluto, a partir da ameaça que me atinge³⁰⁵.

³⁰⁰ TI, p. 190.

³⁰¹ Cf. TI, p. 190.

³⁰² Cf. ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Boró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

³⁰³ TI, p. 190.

³⁰⁴ Nunca é demais ressaltar a mudança que Levinas operou de *Totalidade e Infinito* para *De outro modo que ser* quanto à aplicação do termo “justiça”. De fato, em *Totalidade e Infinito*, Levinas usa o termo indiscriminadamente para descrever as relações com o outro (Cf. TI, p. 34) e com os outros (Cf. TI, p.190). Em *De outro modo que ser*, ele reserva o termo tão somente para as relações com os outros – ou o terceiro (Cf. DQ, p. 171). Mas isso se trata mais de uma precisão metodológica do que de uma mudança de concepção. Pois tanto em uma obra quanto em outra, ele afirmará, como já dissemos no texto, que o encontro com outrem já é encontro com os outros (DQ, p. 172; e também: DQVI, p, 119). Ou seja, a relação com outrem não deixa de ser relação de justiça porque ela já me pede a consideração para com os outros do outro e me interdita o que podemos chamar de “relação corporativista”. O que Levinas faz é precisar a aplicação do termo para evitar equívocos interpretativos, como de se pensar que a relação “só” com *um outro* possa dar conta da justiça, e assim se cair naquilo que ele chama de cumplicidade a dois que esquece do universo.

³⁰⁵ EN, p. 132.

Há que se fazer algo contra a violência infligida contra outrem, ou contra a violência que outrem inflige aos outros. Ou seja, exige que se faça uso da ciência, da razão, pede pela simetria, pela representação, clama, não poucas vezes, por um julgamento, na medida em que o outro do outro assim como pode ser seu companheiro, pode também ser seu carrasco. É preciso comparar os incomparáveis, contemporizar os tempos dos outros. Faz-se necessária a ordem da justiça. Mas não veríamos assim a ordem da justiça traindo a significação da proximidade? Não seria a justiça uma degradação da significação e da responsabilidade? De certo modo, há a traição, todo Dizer é traído num Dito porquanto o Dito é como que um esquecer-se da alteridade radical e da responsabilidade anárquica do Dizer. Porém, a ordem do Dito, e se quisermos também, o Estado e suas instituições, não encontram em si o seu sentido³⁰⁶, o sentido está para além deles, eles significam enquanto são um-para-o-outro, enquanto não encontram em si a sua razão de ser.

Mas a contemporaneidade do múltiplo ata-se em torno da dia-cronia de dois: a justiça só se mantém como justiça numa sociedade onde não existe distinção entre próximos e longínquos, mas na qual também se conserva a impossibilidade de passar ao lado do mais próximo; na qual a igualdade de todos é sustentada pela minha desigualdade, pelo excedente dos meus deveres sobre os meus direitos³⁰⁷.

A igualdade que a justiça requer só poderá se efetivar caso alguém realize a obra dessa equiparação, contemporização e síntese, mas que, ao mesmo tempo, esteja fora dessas operações, excluído do ordenamento do ser, apesar de si e mesmo contra si (no desejo); a justiça não desmente o dessinteressamento, o de outro modo que ser: o torna *real*. Em *A revolução dos bichos*, de George Orwell, um dos mandamentos da revolução era de que “todos os animais são iguais”; os porcos, buscando uma distinção privilegiada, acrescentaram depois: “todos os animais são iguais, mas uns são mais iguais que outros”. Levinas faria, sem dúvida, uma acréscimo ao mandamento, porém, no sentido contrário e inspirado na famosa frase de Dostoiévski de que “somos todos culpados de tudo e de todos, e eu mais do que todos os outros”, ele poderia reformular a frase dizendo: todos são iguais, mas há quem seja menos igual que os outros – esse menos igual sou *eu*. É o eu que sustenta a justiça para os outros. O desinteressamento é a condição para que não haja ideologia, pois, “o um-para-o-outro – fundamento da

³⁰⁶ “A filosofia ocidental nunca duvidou da estrutura gnosiológica – e consequentemente ontológica – da significação. Dizer que esta estrutura é secundária na sensibilidade, e que, ainda assim, a sensibilidade, enquanto vulnerabilidade, significa, é reconhecer um sentido noutra lugar que não na ontologia, e mesmo subordinar a ontologia a esta significação de para lá da essência.” DQ, p. 83.

³⁰⁷ DQ, p. 173.

teoria na medida em que torna possível a relação e o ponto fora do ser, (é) o ponto de desinteressamento necessário para uma verdade que não se quer pura ideologia.”³⁰⁸. Seja na *des-ordem* do face-a-face, seja na ordem da justiça, a ipseidade do sujeito continua sensibilidade à flor da pele. É-se único apesar de todos os pesares porque o rosto do outro e de todos os outros me obsidiam por todos os lados. Por isso também que a justiça não é limitação da responsabilidade anárquica³⁰⁹, é mesmo a sua expansão infinita aos distantes e futuros. Essa expansão ilimitada da responsabilidade anárquica aos distantes e futuros se dá mediante a política e suas instituições, “uma igualdade para os desiguais, medidas para os incomensuráveis”³¹⁰. Há o fato da violência e da injustiça, da desigualdade e da opressão: dores e sofrimentos perpetrados de uma pessoa à outra, de uma classe à outra, de um povo a outro. O sofrimento não é tão e simplesmente fruto natural da vida que biologicamente se enfraquece, ele também é produto de relações que se esqueceram do rosto do outro, de realidades e instituições que se fecharam em si mesmas e que acharam poder encontrar a razão de sentido em suas próprias lógicas, de que suas lógicas faziam sentido, ao invés de se perguntarem pelo sentido de suas lógicas³¹¹. O outro – e os outros (o terceiro) que falam em seu rosto – me pede que eu faça algo com a justiça, me ordena ordenar³¹².

É assim que o eu ganha certo direito no reino do ser e pode ter-se como outro do outro, afinal, chamado à responsabilidade no drama de um mundo de multiplicidades, o eu é chamado a ser (professor, advogado, médico, político, militar, etc.) e a poder (estudar, convencer, prender, falar); terá que se cuidar para cuidar, se preservar para preservar; é deste modo que o egoísmo do eu ganha sentido, sendo um egoísmo que retira sua significância do desinteressamento “primeiro”. Assim que nasce em mim também a *consciência*, digamos que propriamente dita enquanto um saber e de direito ontológico: ela nasce como função de justiça³¹³.

O fundamento da consciência é a justiça. Não que a justiça faça intervir uma meditação pré-existente. Um acontecimento como a meditação – sincronização, comparação, tematização – é o trabalho da justiça, entrada da diacronia da proximidade, da significância do Dizer na sincronia do Dito,

³⁰⁸ DQ, p. 152; também: DQ, p. 66, 69.

³⁰⁹ Cf. DQ, 173.

³¹⁰ SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984. p. 422.

³¹¹ Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. Da lógica do sentido ao sentido da lógica: Levinas encontra Platão. In. *Revista Veritas* v.49, n.4, dezembro 2004, p. 781-801.

³¹² Cf. DQ, pp. 156, 165.

³¹³ Cf. DQ, p. 174

“historicidade fundamental” no sentido de Merleau Ponty – necessária interrupção do Infinito que se fixa em estrutura, comunidade, e totalidade³¹⁴.

A subjetividade, nascida no chamado às responsabilidades pelo outro e pelos outros, é encarregada, por essas responsabilidades com as alteridades, ao ordenamento de um sistema. Sistema que não se define por sua lógica e coerência internas, sistema sustentado no prestar de contas à justiça – intriga entre outrem e os outros –, por poder responder aos rostos.

5.3 O Estado

Sem poder explicar-se inteiramente, o fato era que, frente a Klammm, não se sentia tão livre como frente ao castelo em geral; que ele o surpreendesse ali não seria para K., por certo, um horror no sentido em que o dizia o estalajadeiro; não obstante, isso podia causar-lhe um desgosto penoso; seria como se, com presteza, infligisse uma pena a alguém a quem devia gratidão; e ao mesmo tempo, entristecia-o gravemente notar que, com tais escrúpulos, já se principiavam a se manifestar, pelo visto, as temidas consequências da subordinação – da condição de operário – e que, nem mesmo neste caso, quanto tão nitidamente apareciam os referidos escrúpulos, era capaz de os derrotar³¹⁵.

Franz Kafka.

A pergunta pela justiça é seguida – não poderia deixar de ser – pela questão da organização social, sobre qual forma a sociedade escolherá viver, como iremos nos organizar para que isso a que denominamos justiça possa, da melhor maneira possível, ter lugar *entre nós*. Emmanuel Levinas, bem sabemos, não respondeu diretamente a essa pergunta, ele não se ocupou em descrever uma política no sentido eminente do termo, em edificar uma ética, como ele o diz³¹⁶. Mas isso, é claro, não significa que não tenha se preocupado com tal questão, muito pelo contrário. Se por um lado toda a política supõe uma ontologia e toda ontologia comporta uma política, não é menos verdade que a metafísica da alteridade também sustenta, ou suporta, uma política³¹⁷ ainda que latentemente, ainda que *por se dizer*. Por algum tempo se desconfiou que o pensamento de Levinas levasse em conta questões políticas, juízo certamente devido às leituras mais

³¹⁴ DQ, p. 174.

³¹⁵ KAFKA, Franz. *O castelo*. Trad. Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013. p. 56.

³¹⁶ “A minha tarefa não consiste em construir uma ética; procuro apenas encontrar-lhe o sentido.” EI, p.82.

³¹⁷ Cf. COSTA, José André da. *Ética e política em Levinas: alteridade, responsabilidade e justiça*. Passo Fundo: IFIBE, 2013. pp, 20-38.

do que rasas de sua obra; felizmente parece que isso tenha se superado. Contudo, se pode perguntar sobre qual tipo de política Levinas estaria próximo.

Há que se ter em conta uma coisa: a abordagem de temas políticos em sentido estrito está muito mais presente nos escritos judaicos do autor, nas suas leituras talmúdicas e demais textos de caráter religioso, e, por isso, estão baseados na tradição bíblica vetero-testamentária³¹⁸ e/ou estão, em maior ou menor medida, relacionados à condição e situação política do povo judeu e do Estado de Israel. É importante assinalar isso porque, ao lermos esses textos, é bom procurarmos discernir o quanto de “psicológico” há nas análises, quer dizer, o quanto de “querer que assim seja” e não propriamente de “evidência de que assim é” se encontra em uma e outra assertiva. Dizemos isso, pois, uma e outra vez Levinas demonstra um otimismo, em nosso entender, além do justificável com a realidade e com o significado do Estado de Israel³¹⁹ – o que é, talvez, compreensível³²⁰. No entanto, isso não significa que Levinas tenha sido um defensor do Estado de Israel e de suas políticas sem nenhuma criticidade³²¹. Muitos são os textos em que ele critica ou põe em questão frontalmente até o mesmo o direito à terra dos judeus³²², em que ele reconhece o direito dos palestinos à sua terra³²³ e que, finalmente, põe a vida, qualquer vida, acima de qualquer pretensão ou direito de posse³²⁴.

³¹⁸ O que não é aqui, claro é, nenhum demérito, só observação.

³¹⁹ É o caso do texto *Política después! (Politique après!)*. In. AV, pp. 275-283. Esse texto é interessante porque assim como ele demonstra um grande otimismo com respeito a Israel, não deixa por isso de ser realista e sóbrio no que diz respeito ao conflito árabe (e palestinos) x israelitas, não tomando nesse caso nenhuma posição que se poderia confundir com um sionismo fundamentalista.

³²⁰ Compreensivo se tomarmos esse otimismo na conta de uma esperança.

³²¹ Na opinião de Enrique Dussel, Levinas era um *quase* sionista: “La posición de Levinas era una posición *cuasi* sionista (ciertamente antifundamentalista, antidogmática, por abrirse a una posición política más bien liberal, en cuanto a las instituciones concretas políticas del Estado de Israel desde 1948).” DUSSEL, Enrique. Lo político en Levinas: hacia una filosofía política crítica. In. *Signos Filosóficos*, núm. 9, enero-junio, 2003, pp. 123.

³²² Cf. QLT, pp. 103-137.

³²³ Cf. AV, p. 275.

³²⁴ Em 1990 Levinas prefaciou um livro sobre o pensamento de Heidegger: *Heidegger e as palavras de origem*, de Marlène Zarader. Nesse pequeno texto, Levinas tece suas críticas à filosofia do seu antigo professor, filosofia que não concedia estatuto especial à subjetividade humana, mas a implicava diretamente ao Ser e “à implantação terrestre do homem e ao mistério da terra e das coisas” (PHPO, p. 13). E, ao final, contrapõe a essa filosofia a sabedoria semita com uma brevíssima “leitura talmúdica”, finalizando assim: “Mas a lição dos doutores é outra: se caluniar uma terra que, afinal de contas, não é mais do que ‘pedras e árvores’ vale a morte para os caluniadores, como é grave, *a fortiori*, uma calúnia que toca as pessoas humanas! Mas a lição ainda é outra: está no *a fortiori*: a pessoa é mais santa do que uma terra, mesmo quando a terra é a Terra Santa. Ao lado de uma pessoa ofendida, essa terra – santa e prometida – é apenas nudez e deserto, um monte informe de florestas e de pedras.” (PHPO, p. 14).

Levinas, em várias ocorrências, expressa a “necessidade do Estado” ao abordar a entrada do terceiro e a consequente necessidade da política, como nessa passagem:

A metafísica ou relação com o outro realiza-se como serviço e como hospitalidade. Na medida em que o rosto de Outrem nos põe em relação com o terceiro, a relação metafísica de Mim a Outrem vaza-se na forma do Nós, aspira a um Estado, às instituições, às leis, que são a fonte da universalidade³²⁵.

Em razão deste tipo de posição, alguns comentadores defendem um certo “liberalismo político” em Levinas. Não ignoram a sua “política messiânica”, mas pensam que a filosofia de Levinas, em certa medida, legitima o Estado liberal. É o caso, por exemplo, de Alberto Sucasas. Este divide as concepções de Estado que perpassam a obra levinasiana de modo interessante (Estado totalitário, Estado liberal, Estado messiânico), trata da condenação do Estado totalitário (tentação nunca ausente da forma-Estado³²⁶, e onde o *todo* é o real e verdadeiro³²⁷) e da aspiração ao Estado messiânico (uma radicalização da noção de Estado³²⁸), mas, extraíndo das passagens em que Levinas legitima, sem dúvida nenhuma, uma ordem institucional para a sociedade humana, se acha em condições de afirmar coisas do tipo: “Hasta ahí llega la fundamentación levinasana del Estado liberal. No le interesa examinar sus dispositivos [...] le basta constatar que en el orden jurídico-institucional se expresa una exigencia, la del absoluto ético, nacida en otro ámbito.”³²⁹. E também: “Tal vez se piense que esa embrionaria filosofía política aporta unos magros resultados. Este era su modesto, pero crucial, cometido: establecer el tránsito categorial del espacio ético al político y, en base a ello, legitimar la idea de un Estado liberal.”³³⁰. Ora, se a filosofia política de Levinas, magra que seja, se ocupou realmente em legitimar o Estado liberal, o Estado messiânico (de que o próprio Sucasas trata depois) não consegue sair da condição de *quimera* para essa filosofia. Não pensamos que seja o caso e nos opomos a essa leitura. Assim como se opõe também Ascher Horowitz: “Ellos³³¹ se verán tentados a tomar el ensayo³³² de

³²⁵ TI, p. 280

³²⁶ SUCASAS, Alberto. *Celebración de la alteridad: cinco ensayos levinasiano*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014. .p. 169.

³²⁷ SUCASAS, Alberto. *Celebración de la alteridad: cinco ensayos levinasiano*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014. .p. 164.

³²⁸ SUCASAS, Alberto. *Celebración de la alteridad: cinco ensayos levinasiano*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014. .p. 183.

³²⁹ SUCASAS, Alberto. *Celebración de la alteridad: cinco ensayos levinasiano*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014. .p. 179.

³³⁰ SUCASAS, Alberto. *Celebración de la alteridad: cinco ensayos levinasiano*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014. .p. 179.

³³¹ Os leitores contemporâneos de Levinas.

Levinas simplesmente como um chamado a fortalecer, profundizar y complementar el régimen liberal, o a encontrar para éste, nuevos y más auténtico fundamentos.”³³³. Horowitz recorda que o primogênito texto de Levinas, *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo*, já traz uma crítica ao liberalismo ao ver que ele carregava as condições de possibilidades do hitlerismo, uma vez que o mal elemental está enraizado na tradição do Ocidente³³⁴.

De outra parte, em outras ocasiões, Levinas mostrou reservas ao liberalismo. No posfácio escrito para a edição estadunidense de *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo*, em 1990, Levinas diz que “debemos preguntarnos si el liberalismo satisface la dignidad auténtica del sujeto humano.”³³⁵. Na entrevista a Philippe Nemo, quando este, numa questão lhe aventava a possibilidade de o liberalismo poder ser o fundamento de uma sociedade respeitadora das liberdades, Levinas responde pela tangente dizendo que apenas procura saber se a sociedade “é o resultado de uma limitação do princípio de que o homem é o lobo do homem ou se, pelo contrário, resulta da limitação do princípio de que o homem é para o homem.”³³⁶. Em uma conversação com Roger Pol-Droit, em três questões seguidas, este parece forçar que Levinas assumira o liberalismo como sendo o melhor caminho para uma sociedade livre. Levinas, além de não fazê-lo, não deixa de até mesmo reconhecer no socialismo aspirações humanas que o liberalismo não possui: “Pero, a pesar del horror de este régimen³³⁷, subsistía una esperanza. [...], seguía siendo el portador de una promesa de renacimiento, de una esperanza de liberación.”³³⁸. Em *Totalidade e Infinito*, nosso filósofo fala do patético do liberalismo que “consiste em promover uma pessoa enquanto ela nada mais representa, ou seja, é precisamente um si.”³³⁹. E, para terminar, no seu primeiro trabalho, *D’élévación*, Levinas censura abertamente o “espírito burguês e sua filosofia” por ter como marca essencial a concepção de um eu que se basta a si mesmo³⁴⁰.

³³² O texto em questão é *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo*, mas o autor considera no seu artigo o restante da obra levinasiana para sustentar a sua tese.

³³³ HOROWITZ, Ascher. Es el liberalismo todo lo que necesitamos? Preludio vía fascismo. In. DREIZIK, Pablo (org.) *Levinas y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014. p. 103

³³⁴ Cf. HOROWITZ, Ascher. Es el liberalismo todo lo que necesitamos? Preludio vía fascismo. In. DREIZIK, Pablo (org.) *Levinas y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014. p. 103; Cf. FH, p. 23.

³³⁵ FH, p. 23.

³³⁶ EI, p. 72.

³³⁷ Ele fala do stalinismo.

³³⁸ IH, p. 201.

³³⁹ TI, 106.

³⁴⁰ Cf. DE, p. 55.

É certo, pois, que Levinas não via no Estado liberal necessariamente um mal – como o Estado totalitário o é –, mas tampouco o considerava algo com a qual a criatividade política da humanidade podia se satisfazer, lhe restando como tarefa reformas e aperfeiçoamentos deste. De maneira alguma. O desejo metafísico, o rosto do outro, o amor da maternidade, o desinteressamento, exigem mais do que um ordenamento social em que a justiça é tida como “uma legalidade que rege as massas humanas, da qual se extrai uma técnica de equilíbrio social harmonizador de forças antagonistas”³⁴¹, como é o caso dos liberalismos em geral. O Estado, qualquer Estado, é da ordem do Dito: coexistência ou acordo dos diferentes na unidade de um tema³⁴². O Estado e suas instituições, não encontram em si o seu sentido, o sentido está para além deles, eles significam enquanto são um-para-o-outro, enquanto não encontram em si a sua razão de ser. Sendo assim, a justiça, ainda que sincronização e representação, ainda que pesagem e julgamento, necessita – caso queira ser digna desse nome – da responsabilidade de antes de tudo e perante todos: ela precisa, difícil falar não traindo, dar visibilidade aos rostos³⁴³. Visibilidade que sempre pode fracassar e ser integrada no partícipio passado, cristalizando a mim e aos outros³⁴⁴ em sua própria imagem na medida em que encarnamos o discurso subversivo. Nessa situação:

O interlocutor que não se prostra diante da lógica é ameaçado com a prisão ou com o asilo, ou submete-se ao prestígio do senhor e à medicação do médico: violência ou razão de Estado, ou aproxima-se, garantem ao racionalismo da lógica uma universalidade, e, à lei, a sua matéria submetida. [...] É através do Estado que a Razão e o saber são força e eficácia. Mas o Estado não conta com a loucura sem retorno, nem mesmo com os intervalos da loucura³⁴⁵.

Há que se ir para além do Estado.

5.4 A Revolução

E agora vós, os ricos, chorai e gemei, por causa das desgraças que estão para cair sobre vós. Vossa riqueza está apodrecendo e vossas roupas estão carcomidas pelas traças. Vosso ouro e vossa prata estão enferrujados, e a ferrugem deles vai depor contra vós e devorar vossas carnes, como fogo!

³⁴¹ DQ, p. 173.

³⁴² Cf. DQ, p. 179.

³⁴³ “A significação do um-para-o-outro na diacronia [...] não é pura e simplesmente vizinha da significação do sistema. É na significação do um-para-o-outro que se compreendem o sistema, a consciência, a tematização e o enunciado do verdadeiro e do ser.” DQ, p.97.

³⁴⁴ Cf. DQ, p. 175.

³⁴⁵ DQ, p. 183.

*Nestes dias, que são os últimos, amontoastes tesouros. Olhai: o salário dos trabalhadores que ceifaram os vossos campos, e que vós deixastes de pagar, está gritando; o clamor dos trabalhadores chegou aos ouvidos do Senhor todo-poderoso. Vivestes luxuosamente na terra, entregues à boa vida, engordando a vós mesmos no dia da matança. Condenastes o justo e o assassinastes: ele não vos resiste*³⁴⁶.

São Tiago.

E se o discurso coerente absorvido inteiramente no Dito deve a sua coerência ao Estado que exclui, pela violência, o discurso subversivo³⁴⁷, a transcendência do rosto é a palavra cética que sempre retorna e acusa a pretensa coerência mantida na base da força, sempre retorna mesmo que sempre contestada e calada. A contestação radical é da palavra do rosto fora de todo o sistema, não reunido, ainda que explorado. A in-condição do rosto é a *in-condição do proletário*, pessoa excluída e explorada; rosto não visível e esquecido, deformado e feio, sem o Belo, cartão de visitas da ontologia tradicional – reduzido a menos que gente, sem ter casa, comida e roupa e, por isso, *sem ser*. “A indigência econômica do proletário – também sua condição de explorado – seria a desnudação absoluta do outro como outro, a de-formação até ao sem forma, para além da simples mudança de forma.”³⁴⁸. O proletariado acusa a injustiça do “real” e por isso é Bondade. O proletariado, que não tem o suficiente para o dia de amanhã, para si e para a sua prole, desordena o conforto da subjetividade que imaginava viver em um mundo de iguais. A miséria deste que trabalha – e o trabalho não dá nem para si e nem para os outros – convoca a um não estar mais no *estado* em que estamos, a um de outro modo que, ao diferentemente de ser. E se outrem e os outros me obsidiam por todos os lados, se é impossível escapar a essa obsessão, se é preciso responder à ordem de ordenar, se não se pode escapar, nesse sentido, do fazer político, a in-condição do proletariado me chama à *revolução*. Pois,

a preocupação invencível pelo outro homem em sua indigência e não-instalação – na sua nudez – na sua condição ou in-condição de proletário, foge à finalidade suspeita das ideologias; a procura do outro homem ainda distante já é a *relação* com ele, relação em toda a sua retidão – tropo específico da aproximação do próximo, a qual já é proximidade³⁴⁹.

Aproximação ao deformado e sem recursos, liturgia e diaconia àquele que sequer pode retribuir-me, caso quisesse, algo em troca. Laborar pelo outro sem

³⁴⁶ Tg 5, 1-5.

³⁴⁷ Cf. DQ, p. 183.

³⁴⁸ DQVI, p. 28.

³⁴⁹ DQVI, p. 26.

reciprocidade e com risco de morte, esse dessinteressamento, dar a vida pelo outro, significância, é remédio a toda ideologia.

Em uma leitura talmúdica, Levinas trata da relação entre *judaísmo e revolução*, sendo esse mesmo o título da lição³⁵⁰. Mas de que nos serviria esse texto aqui se se trata, como dito, da condição judaica, que servirá para a relação da revolução com as outras pessoas? Ele nos serve porque quando no texto se fala do judeu (é um comentário talmúdico, os personagens são judeus), Levinas lembra que se refere a toda a pessoa, a todo o ser humano: “Os descendentes de Abraão, Isac e de Jacó são a humanidade que não é mais infantil.”³⁵¹. Mas ainda uma objeção poderia ser-nos dada por espíritos pouco mais alérgicos: de que se trata de um texto religioso, de teologia e de que nada serve à crítica filosófica. Mas o próprio Karl Marx – a quem não se lhe imputará qualquer inclinação a defender credos – ensina que a religião (teologia) é o campo em que se dão as lutas teóricas da humanidade³⁵², por isso que, como Enrique Dussel diz, não é que se faça teologia, mas crítica à teologia³⁵³. Pois bem, nesse texto Levinas estabelece que a revolução não pode ser definida pela sua forma, seja como violência e/ou derrubada de certa ordem – ela também pode ser isso –, e também não pode ser definida por algum “espírito de sacrifício”³⁵⁴ – espírito esse que as fileiras hitleristas não deixaram de conhecer. A revolução é definida pelo seu conteúdo: *há revolução quando se liberta outro ser humano, quando se quebra o determinismo econômico*³⁵⁵. A razão disso é que as necessidades materiais dos outros são necessidades espirituais (em todos os sentidos) para mim³⁵⁶. Lembremos que a matéria é o próprio lugar do para-outro³⁵⁷, da significação e da espiritualidade da subjetividade. A in-condição da subjetividade do sujeito, ao modo de maternidade, é uma obsessão pela vida da carne do proletário – carne rasgada e cicatrizada pelas mãos de outros homens. Sublime

³⁵⁰ Cf. SS, pp. 13-57.

³⁵¹ SS, p. 22.

³⁵² “Partiendo de este conflicto del Estado político consigo mismo es posible desarrollar la verdad social. Así como la religión es un registro de las luchas teóricas de la humanidad, el Estado político es un registro de las luchas prácticas de la humanidad.” MARX, Karl. *Carta a Arnold Ruge*. In. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>. Acessado em 01.12.2016.

³⁵³ Cf. DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v.V. São Paulo: Edições Loyola, Editora UNIMEP, 1977. p. 145.

³⁵⁴ Que, ao contrário da substituição que pode ir até a morte, é amor pela morte heroica, adoração pela virilidade do ser, é ato e não passividade: “Nos antípodas do sujeito que vive no tempo infinito da fecundidade situa-se o ser isolado e heroico, que o estado produz pelas suas virtudes viris. Ele avizinha-se da morte por pura coragem e seja qual for a causa pela qual morre.” TI, p. 286.

³⁵⁵ Cf. SS, p. 28.

³⁵⁶ Cf. SS, p. 24.

³⁵⁷ Cf. DQ, p. 95.

materialismo, diz Levinas³⁵⁸, em que os direitos da outra pessoa são infinitos, porque o humano está acima das forças humanas³⁵⁹, em que o sujeito nunca dá conta de pagar o débito. Este é um humanismo que já não tem por base o eu, isto é, o conceito de homem, mas o outro, a noção de alteridade³⁶⁰. Um humanismo do outro homem, do outro ser humano. A procura pela revolução é a procura pela dissipação das confusões e alienações; confusão como a que pode existir em uma humanidade que quer ser como Deus, e, por isso, sucumbe à idolatria, confusão que pode existir, e existe, entre ideologia e verdade, e, principalmente, dissipação – aniquilação – da alienação do homem pelo outro homem, do humano pelo outro humano. Alienação que se dá no trabalho explorado, que retira o suor e o sangue do trabalhador e não lhe devolve sequer o suficiente para que viva a intimidade de sua casa, para que viva sossegadamente a vida amorosa, para que ofereça um futuro à descendência, de *certo modo*, é a impossibilidade de significar ao outro, uma vez que não tem o pão de sua boca para tirar. O proletário, a pessoa explorada, é como que posto ao anonimato da existência, sem as condições que lhe possibilitariam criar a *sua* existência, de dar forma à sua subjetividade, existe colado no anonimato do ser, como que numa existência sem existente, volta ao elemental. Por isso que Levinas se admirará que os doutores do Talmude interpretem “o fim da noite”, a plenitude dos tempos, como época em que as condições materiais são satisfeitas:

Coisa curiosa, a imagem do dia que se levanta está combinada com precisões que prenderam – e não se trata de efeito do acaso – a atenção dos doutores. O fim da noite não é apresentado como uma época em que reinará o amor universal e em que os justos passarão o seu tempo a contemplar a harmonia das esferas. Dizem-nos que os justos terão cada um sua residência. A condição proletária, a alienação do homem, não é, antes de tudo, o fato de não ter residência? Não ter onde morar, não ter interior, é não se comunicar verdadeiramente com o outro, e assim, ser um estranho para si e para o outro. o que aqui é anunciado como o triunfo do justo é – depois do mundo da noite, depois da existência sob ameaça permanente, depois da existência de feras que não são apenas ameaçadoras, mas também estão ameaçadas, depois do medo e da angústia – a possibilidade de uma sociedade em que cada um tenha a sua residência, volte para sua casa e para si, e veja o rosto do outro³⁶¹.

Mas é preciso que se diga: a satisfação das necessidades materiais que o outro me exige não é simplesmente atender ao mínimo vital³⁶². Se assim fosse, o outro

³⁵⁸ Cf. SS, p.20.

³⁵⁹ Cf. SS, p. 25.

³⁶⁰ Cf. SS, p. 21

³⁶¹ SS, p. 37.

³⁶² Cf. SS, p. 26.

poderia ser como o cachorro a quem se dá a ração do dia para que permaneça vivo³⁶³. Diferentemente disso, as necessidades materiais não são só para que se mantenha a vida, mas também para que se viva a vida, para que se goze da vida – viver a vida é gozar dela. “A vida é *amor da vida*, relação com conteúdos que não são o meu ser, mas mais caros que o meu ser: pensar, comer, dormir, ler, trabalhar, aquecer-se ao sol.”³⁶⁴. A in-condição proletária é essa em que não há gozo da vida, mas fuga dela, como no jogo ou no (pouco) sono mal dormido. O outro oprimido, sem recursos e à mercê das intempéries do tempo e da história, certamente que vive na passividade – passividade da vulnerabilidade de rosto exposto à violência e à injustiça, no entanto, essa passividade chama a passividade do sujeito.

Esta passividade³⁶⁵ é, certamente, uma exposição do sujeito a outrem, mas a passividade do sujeito é mais passiva do que aquela que sofre o oprimido determinado à luta. A passividade mais passiva, inassumível – subjetividade ou sujeição do sujeito –, diz respeito à minha obsessão pela responsabilidade pelo outro oprimido³⁶⁶.

Significação é, nesse sentido, obrigação a respeito do corpo do outro, o dever de alimentar³⁶⁷ e de abrigar³⁶⁸. E, num mundo injusto, *é obrigação de revolução*. A obsessão pelo outro é obsessão pela revolução. Pois, se a transcendência do rosto, de outrem e dos outros, chega-me anarquicamente de um tempo imemorial, se já estou, de partida, atrasado em poder responder adequadamente aos direitos dessa vulnerabilidade exposta a toda sorte de violências e injustiças; se essa miséria me obsessionaliza a realizar uma obra que seja para além do meu tempo, a substituir-me no sofrimento e até mesmo na morte para que o outro goze da vida, a substituição – a significação e a justiça – é revolta contra o Estado e desejo de revolução.

Revolta contra uma sociedade sem justiça, mesmo que na sua injustiça ela apareça equilibrada, regida por leis, submissa a um poder, e constituindo uma ordem, um Estado, uma cidade, uma nação, uma corporação profissional; revolta que busca uma sociedade diferente, mas revolta que recomeça desde

³⁶³ No Evangelho de São Mateus (Mt 15, 21-28), lemos que uma mulher cananeia vai até Jesus para pedir que ele cure sua filha, Jesus se recusa dizendo que: “Não está certo tirar o pão dos filhos (dos judeus), e jogá-lo aos cachorrinhos (os estrangeiros)”; a mulher, não dada por vencida, lhe responde: “Sim, Senhor, é verdade, mas também os cachorrinhos comem as migalhas que caem das mesas de seus donos.”. Jesus se rende perante a resposta: “Mulher, é grande a sua fé! Seja feito como você quer.”. A sensibilidade materna se mostrou mais inteligente – e revolucionária – do que qualquer retórica – e mesmo os cães gozam do excesso.

³⁶⁴ TI, p. 98.

³⁶⁵ Daquele que é “privado dos produtos do seu trabalho”: Cf. DQ, p. 75.

³⁶⁶ DQ, p. 75.

³⁶⁷ “Deixar homem sem comida – é uma falta que nenhuma circunstância atenua; a ela não se aplica a distinção do voluntário e do involuntário”, diz Rabbi Yochanan. Perante a fome dos homens, a responsabilidade só se mede ‘objetivamente’. É irrecusável.” TI, p. 179.

³⁶⁸ Cf. SS, p. 23.

que a outra sociedade se instala, revolta contra a injustiça que se instaura a partir da ordem instaurada – tonalidade nova, tonalidade da juventude, no antigo progressismo ocidental. Como se se tratasse de uma justiça que se acusa senil e caduca a partir do momento em que as instituições existem para protegê-la; como se, apesar de todos os recursos às doutrinas e às ciências políticas, sociais, econômicas, apesar de todas as referências à razão e às técnicas da Revolução, o homem fosse procurado na Revolução enquanto ela é desordem ou revolução permanente, ruptura dos quadros, supressão das qualidades e, à semelhança da morte, libertando-o de tudo e do todo; como se o outro homem fosse procurado – ou aproximado – numa alteridade em que nenhuma administração jamais poderia atingi-lo.³⁶⁹

O Estado, ou qualquer outro progresso alcançado ou configuração social que a humanidade na sua engenhosidade desenhar para se organizar, não dá conta de satisfazer a pessoa humana³⁷⁰. Levinas é aqui claro: a totalidade, mesmo a mais justa que se apresente, é, no momento mesmo em que é instalada, já deficitária para a realização de um devir realmente humano³⁷¹. Não há ordem ou instituição (enquanto modalidade do Dito, da ontologia) que possa querer definir-se como perfeita e acabada, que possa pretender ser eterna, pois a “Totalidade abriga em si mesma o seu próprio sentido *finito* – sendo *ontológico* e não qualquer outro –, *pois somente o Ser pode ser pensado como Totalidade até a realização de todas as suas determinações ontológicas.*”³⁷². Todo e qualquer sistema pode vir a produzir *restos*, anular rostos, sacrificar vítimas. Promulgar que este ou aquele sistema seja o sistema ideal e último, é elevar um *sagrado* (um ídolo) por cima do *santo* (do outro)³⁷³. Devemos pensar com isso que a Revolução (e o Dizer) está fadada ao fracasso? De modo nenhum. Devemos pensar, isso sim, que a crítica e a crítica da crítica (e o ceticismo³⁷⁴ que a anima e inspira) é que nunca acabam e que nunca fracassam. Devemos pensar que o rosto sempre falará, que o Dizer nunca se congelará num Dito e que a transcendência não é passível de neutralização cabal – que sempre, e a cada vez, haverá tempo, um *ainda-*

³⁶⁹ DQVI, p.27.

³⁷⁰ Cf. SS. 24.

³⁷¹ “Não é pelo Estado e pelo progresso político da humanidade que se satisfará a pessoa”. SS, p. 24.

³⁷² SOUZA, Ricardo Timm de. Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo do infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 103.

³⁷³ Santidade que não é “maculada” pelos condicionamentos que o ser humano está sujeito, principalmente o humano explorado – como certo conservadorismo quer fazer crer ao hierarquizar o valor das vidas segundo um suposto merecimento. “As influências, os complexos e a dissimulação – que cobrem o humano, não alteram esta santidade, mas consagram a luta pelo homem explorado” DQ, p. 79.

³⁷⁴ “A filosofia ocidental e o Estado, ainda que resultem da proximidade, refutam-na num discurso absorvido no *dito* e no *ser*, na ontologia: a história da filosofia ocidental não foi mais que a refutação do ceticismo, tanto quanto a refutação da transcendência.” DQ, p.182. Se a afirmação do Estado é a refutação ao ceticismo, a revolução permanente não será a “memória” do ceticismo assim como “memória” de um Dizer?

não³⁷⁵ por detrás ou adiante da razão. Cremos que, com isso, podemos contestar em parte a censura que Enrique Dussel faz a Levinas quando diz:

Se considera el hecho³⁷⁶, pero para Levinas se hace difícil la crítica (como el ejercicio de un mesianismo profético, filosófico, ético) contra el Estado de Israel, sobre todo cuando se piensa que “le sionisme est, ainsi, probablement, l’un des grandes événements de l’histoire humaine”³⁷⁷. Si se tuviera claridad acerca del momento mesiánico de la política, como responsabilidad para con el Otro de crearle un nuevo orden político, aunque siempre sea ambiguo, podría haber mostrado la necesidad de poseer una tierra para el pueblo judío expulsado de la propia y que ha vagado como extranjero durante 20 siglos³⁷⁸.

A nossa citação anterior de Levinas claramente demonstra que o filósofo tinha em conta sim “o momento messiânico da política” e a ambiguidade permanente de qualquer ordenamento e instituição, mas isso, aí sim haveremos de concordar com Dussel, não fez com que ele aplicasse o princípio de forma rigorosa com o Estado de Israel – como já fizemos menção, nesses textos há que se destacar o que é mais vontade de Levinas do que uma evidência enquanto tal.

Dado então que toda ordem atrofia-se e caduca, ou seja, que trai as intenções de justiça, por mais altas que sejam, pela qual foi erguida, é preciso e necessário recusar tal ordem e agir por outra. Ora, mas sabemos que uma ordem ou instituição por ser totalidade, por ser ontologia, isto é, estar inscrita na ordem do ser, possui a lógica do ser, ou seja, luta por si mesma, faz todo o esforço que há em si para permanecer no seu ser, como nos ensinou Espinosa. Instituições não trazem na sua lógica a própria evanescência, mas sua permanência permanente. Há quem optará por uma passagem “lenta, gradual e segura” – como foi a nossa “saída”³⁷⁹ da ditadura civil-militar – em nome de um pacifismo radical – e talvez ingênuo. E seria como que entregar ao Eterno a

³⁷⁵ Cf. BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad.: Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006, 2006. 1v. Mesmo que filiado a outra tradição filosófica, Bloch possui muita proximidade com Levinas, há inclusive trechos seus que parecem ter saído da boca do nosso filósofo, como esse: “Mas os valores da felicidade baseada no conforto deslocam-se para as perspectivas do sonho do ideal revolucionário, já porque a felicidade não decorre mais da infelicidade do outro nem se mede por ela. Isto porque a pessoa ao lado não é mais barreira para a própria liberdade, mas o lugar em que ela se concretiza.” (destaque nosso) BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad.: Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006, 2006. 1v. p. 42. Levinas também foi um leitor de Bloch e dedicou alguns textos a ele. Quanto à leitura de Levinas sobre a obra de Bloch, nosso texto: RODRIGUES, Tiago dos Santos. O amor mais forte do que a morte: Levinas e Dussel leem Bloch. In. SOUZA, Ricardo Timm de; RODRIGUES, Ubiratane de Moraes (Orgs.). *Ernst Bloch: utopias concretas e suas interfaces: vol. 2*. [recurso eletrônico] / Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. pp. 546-570.

³⁷⁶ No caso, a violência do Estado de Israel contra o povo palestino.

³⁷⁷ Essa citação de Levinas se encontra no texto *Politique après!*: AV, p. 282.

³⁷⁸ DUSSEL, Enrique. Lo político en Levinas: hacia una filosofía política crítica. In. *Signos Filosóficos*, núm. 9, enero-junio, 2003, p. 130.

³⁷⁹ Dada saída “pacifista” fez com que, na realidade, nunca saíssemos do estado exceção que 1964 abriu, e hoje o sabemos melhor do que nunca.

resolução dos conflitos entre moral e política³⁸⁰. Mas isso seria possível caso tal institucionalidade tivesse consciência da própria efemeridade e se, de algum modo, já contivesse em si algo da “nova” ordem que se deseja, caso a sua extinção representasse, para si mesma, ainda alguma espécie de conservação³⁸¹. Contudo, “essa interpretação da resignação religiosa³⁸² é não-revolucionária”³⁸³. Pode-se aceitar, portanto, segundo Levinas, e considerando que “há certa medida de violência necessária a partir da justiça”³⁸⁴, uma ação violenta tratando-se de “circunstâncias extraordinárias”³⁸⁵. Levinas, até onde sabemos, não dá qualquer indicação do que seja uma *circunstância extraordinária*. Nós não pensamos em dar uma resposta precisa e certa do que possa ser isso, porém, o rosto do proletário, deste que não recebe o seu salário, que não tem pão em sua boca, que sobrevive a cada instante à beira da morte, colado unicamente ao seu próprio ser, sem gozo nem fruição, virado em lágrimas, em prantos, “que não tem lugar, não autóctone, desenraizado, apátrida, não habitante, exposto ao frio e aos calores das estações”³⁸⁶, não se encontra ele, outrem, em uma circunstância extraordinária? Ele já não me diz “não me mates”? E escutar “não me mates” já não é escutar “justiça social”?³⁸⁷ Mas se dirá que um rosto, só um ou outro rosto, não é o suficiente para que se justifique o recurso à violência revolucionária – e, no entanto, outrem sofre de um sofrimento que é, em absoluto, inútil, absurdo e sem sentido. Talvez essa avaliação que se faz sobre o quanto de sofrimento (que é, por definição, insuportável) é suportável, não seja outra coisa que já esquecimento do outro, do rosto e da transcendência. Pois, uma vez que a alteridade possui direitos:

Direito que se revela na obrigação – e que incumbe, no entanto, aos próprios homens livres – de poupar ao homem a dependência em que ele não seria senão puro meio de uma finalidade da qual não seria, de modo nenhum, o fim. Obrigação de poupar ao homem os constrangimentos e as humilhações da miséria, da errância, e mesmo da dor e da tortura³⁸⁸.

³⁸⁰ Cf. SS, p. 49.

³⁸¹ O caso da transição “lenta, gradual e segura” da ditadura civil-militar brasileira ao seu regime democrático é exemplar. Ela significou, junto com uma “anistia, ampla geral e irrestrita”, estendida aos agentes de Estado que cometeram crimes contra os direitos humanos, a conservação da antiga ordem na “nova”. O resultado foi a permanência nas estruturas do Estado brasileiro das institucionalidades da ditadura e a certeza da impunidade.

³⁸² Levinas usa o termo no sentido estrito, mas bem o podemos considerar aqui no sentido que ele mesmo dá na sua filosofia, isto é, como a relação entre o eu e o outro, ou simplesmente, como a relação ética.

³⁸³ SS, p. 49.

³⁸⁴ EN, 132.

³⁸⁵ SS, p. 50.

³⁸⁶ DQ, p. 109.

³⁸⁷ Cf. DL, p. 51.

³⁸⁸ EN, 236.

“Dizer” a essa alteridade, única e santa, que haverá de suportar o insuportável porque o seu sofrimento não representa suficientemente o extraordinário, é já, opinamos, ser reacionário³⁸⁹. É pedir à alteridade que se sacrifique, que se deixe morrer, mas “dizer que Outrem deve sacrificar-se aos outros, seria pregar o sacrifício humano!”³⁹⁰. E o sacrifício humano (do outro humano) é o mito (e ideologia) maior a ser desconstruído, destruído³⁹¹. Difícil liberdade essa que não se restringe aos ditames da própria vontade e se vê obrigada (no sentido mais forte do termo) a responder aos próximos e distantes, a conter a violência até mesmo com violência, se preciso for, como nessa passagem:

La violencia llama a la violencia. Pero es preciso detener esta reacción en cadena. La justicia es así. [...]. Para el hombre, no solo es necesaria una justicia sin pasión sino, también, sin verdugo. Pero aquí el drama se complica. Acaso ante el horror de la sangre esta justicia de la paz y la calma – justicia necesaria y, a partir de ahora, la única posible – preserva el hombre que quiere salvar? Pareciera ser un cómodo camino abierto a los ricos³⁹²!

Levinas mais uma vez faz menção, em primeiro lugar, de que a justiça é a ordem em que a vingança é suspensa, em que as paixões e agressões mortais são excluídas das medidas de justiça e trocadas pelo litígio civil, mas, em seguida, recorda que essa mesma justiça pode legitimar o uso da violência na medida em que uma justiça de *paz e calma* (sem agressão, sem coação *real*) parece não responder àquilo que foi chamada: proteger os fracos dos fortes. Pois os fortes e os ricos, esses “pueden pagar sin dificultad los dientes rotos, los ojos arrancados, las piernas quebradas de todo su entorno. [...] Y esta contradicción no depende sólo de la ley que sustituye el sufrimiento por la multa.”³⁹³. Cremos estar legitimados a extrair dessas passagens a indicação de que uma justiça que não necessitasse ir ao recurso da violência só poderia se dar em um mundo

³⁸⁹ Abensour, comentando um texto de Karl Marx, diz que: “El pueblo alemán de 1840 estaba aún *más acá* de la vergüenza, pues no sentía la necesidad de la revolución.” ABENSOUR, Miguel. *El mal elemental*. In. FH, p. 85.

³⁹⁰ DQ, p. 143.

³⁹¹ Franz Hinkelammert demonstra como que a sociedade ocidental sempre se apoiou nesse mito na sua marcha ao progresso com basicamente duas variações: o sacrifício de Isaac por Abraão e de Ifigênia por Agamemnon. A questão é que “há uma dívida”, e mesmo Levinas concordará com isso de *algum modo* (mas não devemos esquecer que o pensamento levinasiano procura aquele âmbito de *perdão* do ser e do sujeito), o problema é: quem paga a dívida (caso haja a dívida)? A lógica sacrificial responderá: o outro – e o outro do sistema é o pobre, o órfão, a viúva, o estrangeiro e, no capitalismo, o proletário. Cf. HINKELAMMERT, Franz. *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la betia*. San José, Costa Rica: DEI, 1991.

³⁹² DL, p. 212.

³⁹³ DL, p. 213.

tal em que a desigualdade social³⁹⁴ já não existisse e, deste modo, estar obsidiado pelo outro é obrar pela justiça social – pela economia³⁹⁵. Contudo, não sendo o caso, a violência se faz até mesmo necessária para que os ricos, que podem pagar qualquer multa, não tenham seus caminhos abertos contra o proletariado, para que o poder econômico não sirva de consolo contra as medidas cívicas da justiça. Uma abertura desse tipo, para a violência quando a palavras (o direito) já não realiza adequadamente o trabalho de impedimento das injustiças e opressões, manifesta certamente o não dogmatismo levinasiano, a sua não inocência e a sua distância a uma venerável tradição que sempre opôs, a qualquer título, a violência à política. Principalmente quando as virtudes da palavra são usadas nas modalidades da mentira e do engodo, das quais a política está cheia e inclusive vive hodiernamente. Mas “a violência é originariamente justificada como defesa do outro, do *próximo* (seja ele um parante meu ou o meu povo!), mas é violência para alguém.”³⁹⁶. Violência que significa. Por isso, é bem provável que seja falso afirmar que a única alternativa para a violência seja a não-violência, assim como foi falso afirmar que depois de Auschwitz não era mais possível escrever nenhum poema, pois, se “o sofrimento perenizante tem tanto direito à expressão quanto o martirizado tem de berrar”³⁹⁷, o oprimido e a oprimida têm tanto direito à resistência quanto o enforcado tem de espernear³⁹⁸. Mas uma violência que se queira obra da justiça é uma violência que não inicia uma reação em cadeia de violência, uma violência que seja tal que não chame mais violência, uma violência que não possua parentescos com a barbárie. Essa seria uma *violência revolucionária*. Violência revolucionária da qual, no entanto, Levinas nada mais nos disse³⁹⁹.

³⁹⁴ Lembremos que desigualdade social é diferente de pobreza, sendo assim, uma sociedade pode ser pobre e não desigual, assim como uma sociedade pode ser rica e muito desigual.

³⁹⁵ Cf. MAUER, Manuel. Entre Atenas e Jerusalem: una introdución al pensamiento de Emmanuel Levinas. In. DL, p. 31.

³⁹⁶ VR, p. 30.

³⁹⁷ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p. 300.

³⁹⁸ “Quem se defende porque lhe tiram o ar/Ao lhe apertar a garganta, para este há um parágrafo/Que diz: ele agiu em legítima defesa. Mas/ O mesmo parágrafo silencia/ Quando vocês se defendem porque lhes tiram o pão./ No entanto morre quem não come, e quem não come o suficiente/ Morre lentamente. Durante os anos todos em que morre/ Não lhe é permitido se defender.” BRECHT, Berthold. *Poemas 1913-1956*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Editora 34. 2003. p. 73.

³⁹⁹ Quem, nesse sentido, tem pensando em tal violência, uma violência revolucionária, é Giorgio Agamben. A principal contribuição que ele nos oferece é o entendimento de que uma violência revolucionária não pode simplesmente procurar se “justificar”, ou seja, procurar extrair a sua legitimidade como sendo meio de um fim (justo), porque nesse caso ela realizaria aquilo que Walter Benjamin já havia identificado como sendo violência repressora, a violência que instaura o direito. A violência revolucionária, segundo Agamben, não instaura nada, não é meio de um fim, ela não procura uma justificação, mas tem em si o seu próprio critério de existir. Essa virtude de ter em si o seu próprio critério de existir é dado pelo fato de negar-se a si própria, de ser sacrifício de si; nas palavras de Agamben: “Não

CONCLUSÃO

Queremos aproveitar aqui para esclarecer possíveis objeções a um e outro ponto desse trabalho. Dissemos no capítulo quatro (Alteridade e Significância) que nos fora advertido que Levinas havia deixado de lado certas abordagens em *De outro modo que ser* e que, sendo assim, seria melhor considerar o que foi estabelecido ali; na introdução do capítulo demos já algumas razões e agora queremos justificar melhor o nosso procedimento. O que nos foi colocado é que o esquema sobre a “orientação do sentido” presente em *Humanismo do outro homem*, e que nós aproveitamos, é uma abordagem não mais utilizada em *De outro modo que ser* e que, inclusive, neste último livro Levinas quase não utiliza o termo “obra” e a ideia de “movimento”, tão importantes no livro anterior. Todavia, fora as razões dadas no capítulo, vale ter presente que se o que prevalece em *De outro modo que ser* seja o um-para-o-outro, esta estrutura de significação em nada contraria o esquema que encontramos em *Humanismo do outro homem*, muito pelo contrário, o “diz de outro modo”. Quanto à inutilização da ideia de movimento, contestamos por ser manifestadamente equivocada, ela está presente nesse “para” do um-para-o-outro e na “aproximação ao outro” (proximidade) que é o psiquismo humano. Movimento que não tem em mim a iniciativa, é claro, é movimento já na sensibilidade pela intimação do outro, mas é movimento – nesse “para” também há um “ao”, há um “sair”. Para nós isso é mais do que evidente. Quanto à parca presença do termo *obra*, consideramos (como dissemos no que se refere à maternidade) que não é o número de vezes com que um termo é utilizado que define a sua importância ou não – aliás, em *De outro modo que ser* ele só é usado em referência à obra “de arte”. Contudo, o um-para-o-outro, a significação, não é uma “boa intenção” no sujeito, não é algo do qual ele se dê conta. É algo no qual o sujeito é *sujeitado*, obrigado a responder, é chamado a ordenar. O outro me ordena ordenar, diz Levinas. Ordenar é obrar, é sair em busca das técnicas, dos fazeres, dos saberes, é elaborar sistemas, é usar de minhas mãos

a violência que é simplesmente meio para o fim justo da negação do sistema existente, mas a violência que na negação do outro faz experiência da própria autonegação e que na morte do outro traz à consciência a própria morte, é a violência revolucionária.” (AGAMBEN, Giorgio. *Sobre os limites da violência*. In. <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/violencia.html#.WHTsDVMrLIU>. Acesso 01/12/2016 às 20h). Poderíamos considerar, então, a violência revolucionária como uma violência que significa, enquanto *significação*, na medida em que age para além da própria vida, que é a despeito da própria morte, enquanto é para-o-outro e não para-si.

para amassar o pão e, quiçá, levantar armas para a revolução. A significação também é obra. *Significação sem obra é morte*. É deixar que o outro morra na fome e na opressão.

Outra objeção que nos pode ser feita é quanto à afirmação de que “a maternidade é a subjetividade mesma do sujeito” e que esta, ao contrário, não se encontra lado a lado com a masculinidade (ou virilidade, ou paternidade), o que seria o pensar natural uma vez que Levinas mesmo diz que o feminino e o masculino são pontos cardeais da vida interior do humano. A objeção ganha maior peso caso se considere que não faz sentido se depôr um para erguer outro, ou seja, dismantelar uma dominação (a masculina) e afirmar outra dominação (a feminina). Isso tudo seria o caso, se e somente se, masculinidade e maternidade fossem o anverso um do outro. Porém, devemos lembrar, Levinas leva a sério e radicalmente a *diferença*. Maternidade não é o oposto a masculino – assim como mulher não se opõe a homem⁴⁰⁰. Maternidade é *outra coisa que* que permite a masculinidade, pois, ao contrário dessa, ela não *se afirma*. Maternidade é passividade mais passiva que toda a outra passividade, passividade de um corpo gerando outro que deixar estar e que deixa ser o outro. Maternidade não é dominação, é *sujeição, acolhimento e hospitalidade* que não devem ser confundidas com “subjugação” – não é uma *arquê*, mas *anarquia*.

Na anarquia da maternidade, nessa in-condição, encontramos uma relação outra da subjetividade do que aquela coisa de si mesma, encontramos uma relação outra de corpo próprio do que aquela em que este define a identidade. Encontramos a *in-disposição* da mulher proletária que dá o pão de sua boca aos filhos e aos filhos dos outros: corpo atado ao outro antes que atado a si⁴⁰¹, inversão da identidade em ipseidade refratária ao conceito, subjetividade que é substituição. Na in-condição proletária da mulher, proletária entre os proletários, a transcendência e o infinito donde provém um ensinamento que atravessa a subjetividade do sujeito, que desemparelha a consciência de si, que a deixa fora-dos-eixos. – O proletário é o santo, separado da comunidade dos viventes⁴⁰², mero sobrevivente, carnalidade reduzida a simples corpo físico, corpo já nem sequer próprio, alienado e sustentado para servir de carvão às máquinas. A mulher proletária é a santa, desprovida de maquiagem, de adereços, de adornos e dos cuidados

⁴⁰⁰ Por isso não faz sentido dizer que a heterossexualidade seja a atração pelo “sexo oposto”, mas pelo “outro sexo”.

⁴⁰¹ Cf. DQ, p. 95.

⁴⁰² Tenhamos presente o “Olímpo mítico” de Rosenzweig: ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Boró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. pp. 73-74.

cosméticos, dos cuidados da ordem, ela é feiúra e nudez⁴⁰³, ela é a desordem que critica a sociedade que agregou a aparência (a ilusão, a mentira, o mito e a ideologia) no coração do verdadeiro – a proletária, proletariado entre o proletariado (mulher, aqui entre nós, preta e pobre, mas também a asiática, hispânica, a da etnia oprimida, da classe explorada), é o escândalo de uma sinceridade mais sincera que toda outra sinceridade, mais verdadeira que qualquer outra verdade apodítica. Mulher que chora em prantos. Talvez esse pranto seja a água em que é cozida a revolta⁴⁰⁴ contra o Estado e o desejo de revolução. Revolta cozida nas lágrimas da mãe que chora a morte do filho assassinado ou pelo Estado, ou pela violência urbana, ou pela injustiça social. Sem o pranto da mulher proletária, da mulher preta e pobre, proletária entre os proletariados, nenhuma revolução é possível. Há os que pensam que a competição e o busca de benefício próprio sejam o incentivo para que os indivíduos do gênero humano saiam em busca do saber e das técnicas. Quem sabe seria isso verdade caso fôssemos, no nosso segredo mais íntimo, indivíduos de um gênero condenados a lutar uns contra os outros por nosso lugar ao sol, lugar que igualmente poderia ser de todos, ainda que não dê para todos. Mas na subjetividade materna, subjetividade refém e obsidiada pela alteridade, esse lugar já é do outro, e caso o outro não o possa ter, é bom que se o faça. Quisemos mostrar aqui como que o saber e a técnica são a construção desse lugar. Como que o real – que não ofenda as lágrimas da mulher que chora a perda de seu filho, do homem que não consegue trazer o pão à sua casa, dos amantes que não podem viver a intimidade da carícia– é esse lugar em que a transcendência significa. O mundo antes de ser objeto tamatizado, é fruição ofertada: dádiva. Os altares vieram antes das guerras, assim como as mesas, antes das facas. Mas as facas e as lanças terão a sua hora e o provérbio terá o seu crédito de verdade: há tempo para tudo, “tempo de amar, e tempo de odiar; tempo de guerra, e tempo de paz”⁴⁰⁵. Quisemos também mostrar que a perseguição do outro a mim e a responsabilidade por essa perseguição não são somente uma bela mensagem para edificar espíritos esperançosos por um mundo de paz e tranquilidade e que simplesmente *se disponham* a esperar por essa paz e tranquilidade. A in-conição materna, suscitada pela in-condição proletária, certamente que não se ata aos laços da crueldade e do arbítrio, mas tampouco se refugia numa apática covardia

⁴⁰³ “Dorian franziu o cenho, rasgou o jornal ao meio, atravessou o aposento, jogou fora os pedaços. Tudo muito feio! E o feio traz à tona o horror do real!”. WILDE, Oscar. *O retrato de Dorian Gray*. Trad. José Eduardo Ribeiro Moretzsohn. Porto Alegre: LP&M, 2014. p. 135.

⁴⁰⁴ Cf. DQ, p. 73.

⁴⁰⁵ Ec 3, 8.

que se quer pacifista e por demais serena, chamando à paciência e à resignação o que sofre, enquanto que vive a sua própria vida como espectador de um drama, mas sem tomar parte nele⁴⁰⁶. Se a sensibilidade significa realmente, ela significa que não se poderá ficar calado, que o Dizer requer uma palavra, arranca uma palavra, uma palavra no Dito e tão incontornavelmente a requer e a arranca como a emoção de um choro contra a qual as paredes do ser nada podem. É preciso *pronunciar-se*, não ser indiferente à diferença. Não ser indiferente como indiferentes foram os espanhóis ao ouvirem o sermão de Montesinos: “Digam: com que direito e com que justiça vocês mantêm estes índios em tão cruel servidão? [...] Estes não são homens? Não têm almas racionais? Não estão vocês obrigados a amá-los como a vocês mesmos? Isto vocês não entendem? Não sentem?”⁴⁰⁷. É provável que o saber não lhes dissesse nada, o mundo em que viviam os “justificava”, o mundo em que viviam era o seu *ethos*, estavam imersos no sono letárgico da totalidade. Mas a sensibilidade, a proximidade, o sentir o sofrimento do outro, como notou Montesinos, prescindia do saber, significava por si mesma, era Dizer que não desculpava uma humanidade que se fazia surda ao extermínio dos indígenas – como não desculpará a humanidade que hoje, democraticamente com a participação ativa de seus cidadãos, dá aval aos seus governos para que exterminem nações inteiras. Somos todos culpados, por tudo e perante todos, e a nossa geração mais do que todas as outras – e eu mais que ela toda. Mas ainda haverá quem diga que o bem e o mal sejam uma invenção, que não há objetividade na moralidade, que o horror a uma violência e a uma injustiça não seja diferente do asco para com uma barata ou um rato – mas quem pronunciou essa tese, já colocou “o corpo fora”, já se pôs no lugar de quem assiste ou perpetra a violência ou a injustiça, não no de quem as sofre. Mas pensar é ser ensinado, é sofrer e padecer a desmedida do Infinito, desmedida reiteradamente censurada, mas que sempre, anarquicamente, retorna. Os pré-socráticos procuraram na *physis* a razão de todas as coisas (talvez por seu caráter disciplinado), mas a razão primeira e última de tudo, de todos e todas, aquilo sem a qual nada se sustenta nem se justifica, aquilo pelo qual todos os homens e mulheres, de todos os tempos e povos, procuraram e procuram em seus mínimos gestos, tateiam mesmo que às escuras, é metafísica: é a justiça.

⁴⁰⁶ Essa é a frieza da subjetividade burguesa, postura “não-violenta” que é permissiva com as piores barbáries, e que, talvez, seja a condição mesma delas. Cf. ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p. 300.

⁴⁰⁷ JOSAPHAT, Carlos. *Las Casas: Todos os direitos para todos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. pág. 52.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE LEVINAS

Textos originais

LEVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972.

LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberte: essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963 et 1976.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité te infini*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

Traduções

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Trad. José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del outro hombre*. Trad. Daniel Enrique Guillot. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el outro*. Trad. José Luis Pardo Torío. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. *Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. Prefácio. In. ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. *Sobre Maurice Blanchot*. Trad. José M. Cuesta Abad. Mdrid: Editorial Trotta, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicás*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LEVINAS, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofia del hitlerismo*. Trad. Ricardo Ibarlucia. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica S.A, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *La teoría de fenomenológica de la intuición*. Trad. Tania Checchi. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004/ México DF: Epidermis Editorial, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

LEVINAS, Emmanuel. *Más allá del versículo: lecturas y discursos talmúdicos*. Trad. Manuel Mauer. Buenos Aires: Lilmod, 2006.

LEVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. *De la existência al existente*. Trad. Patricio Peñalver. Madrid: Arena Libros, 2006.

LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*. Trad. Marcelo Fabri, Marcelo Pelizzoli, Evaldo A. Kuiava. Coord. rev. Pergentino S. Pivatto. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. *Difícil libertad: y otros ensayos sobre judaísmo*. Trad. Manuel Mauer. Buenos Aires: Lilmod, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a Alteridade*. Trad. Pergentino S. Pivatto. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.

LEVINAS, Emmanuel. *De la evasión*. Trad. Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Trad. José Luis Pérez, Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad.: Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012.

LEVINAS, Emmanuel. *Alteridad y transcendência*. Trad. Miguel Lancho. Madrid: Arena Libros, 2014.

LEVINAS, Emmanuel. *Violência do rosto (entrevista com Angelo Bianchi)*. Trad. Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

DEMAIS REFERÊNCIAS

ABENSOUR, Miguel. El mal elemental. LEVINAS, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Trad. Ricardo Ibarlucia. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica S.A, 2002. pp. 25-111.

ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

- AGAMBEN, Giorgio. *Sobre os limites da violência*. In. <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/violencia.html#.WHTsDVMrLIU>. Acesso 01/12/2016 às 20h.
- BACON, Rogério. Carta ao papa Clemente IV. In. *Obras escolhidas*. Porto Alegre/Bragança paulista: EDIPUCRS/Ed; Universitária São Francisco, 2006.
- BOJANIC, P. Imaginario político: el filósofo enfermo y el otro como veneno: sobre violencia e hipocondría. In. DREIZIK, Pablo (org.) *Levinas y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.
- BLOCH, Ernst. *O princípio esperança* v1.. Trad.: Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006, 2006.
- CHALIER, Catherine. *Figures du féminin*. Paris: La nuit surveillée, 1982
- CHALIER, Catherine. *Levinas: a utopia do humano*. Trad. António Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- CHALIER, Catherine. *Pour une morale au-delà du savoir: Kant et Levinas*. Paris: Editions Albin Michel, 1998.
- CHANTER, Tina (Org.). *Feminist interpretations of Emmanuel Levinas*. Pennsylvania: Penn State University Press, 2001.
- COSTA, José André da. *Ética e política em Levinas: alteridade, responsabilidade e justiça*. Passo Fundo: IFIBE, 2013.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro leite Lopes, Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva: 2014.
- DUSSEL, Enrique. *Para uma ética da libertação latino-americana*, v.V. São Paulo: Edições Loyola, Editora UNIMEP, 1977.
- DUSSEL, Enrique. *Lo político en levinas: hacia una filosofía política crítica*. In. *Signos Filosóficos*, núm. 9, enero-junio, 2003, pp. 111-132.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: FCE, 2011.
- DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas: um elegante desacordo*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: FCE, 2011.
- FABRI, Marcelo. Despertar do anonimato: Levinas e a fenomenologia. In. SOUZA, Ricardo Timm; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de (org). *Fenomenologia hoje III: significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 125.
- FARIAS, A. B. de. O infinito pode ser estético? *Veritas*, Porto Alegre, vol. 52, n.2, jun. 2007, pp. 5-21.
- FORTE, Bruno. *A la escucha del otro*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad.: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- HINKELAMMERT, Franz. *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la betia*. San José, Costa Rica: DEI, 1991.
- HOROWITZ, Ascher. Es el liberalismo todo lo que necesitamos? Preludio vía fascismo. In. DREIZIK, Pablo (org.) *Levinas y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.
- JOSAPHAT, Carlos. *Las Casas: Todos os diretos para todos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- KUIAVA, Evaldo Antônio. *Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Levinas*. Caxias do Sul: Educus, 2003.
- LEIBNIZ, Gottfried W. *Discurso de metafísica*. Trad.: Julián Marías. Barcelona: Ediciones Altaya, 1994.
- MARX, Karl. *Carta a Arnold Ruge*. In. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>. Acessado em 01.12.2016 às 10h.
- MAUER, Manuel. Entre Atenas e Jerusalem: una introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas. In. LEVINAS, Emmanuel. *Difícil libertad: y otros ensayos sobre judaísmo*. Trad. Manuel Mauer. Buenos Aires: Lilmod, 2008.
- MENEZES, Magali Mendes de. *A maternidade como expressão da subjetividade em Emmanuel Levinas*. Perspectiva Filosófica, vol. X, n. 19, jan-jun/2003, pp. 171-194.
- MENEZES, Magali Mendes de. *O pensamento de Emmanuel Levinas: uma filosofia aberta ao feminino*. Estudos Feministas, Florianópolis, janeiro-abril/2008, 16(1): 13-33.
- MENEZES, Magali Mendes de. A trama do corpo e da palavra em um Dizer que se faz feminino. In. SOUZA, Ricardo Timm; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo (org.). *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. pp. 227-258.
- PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensayo y conversaciones*. Trad. Miguel Lancho. Madrid: Arena Libros, 2009.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta, Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- REVISTA ANTHOPOS. *Emmanuel Levinas: un compromiso com la otredad – pensamiento ético de la intersubjetividade*. J. Alberto Sucasas Peón (coord.). Barcelona: nº176, ene-feb. 1998.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Luci Moreira César. Campinas: Papiros, 1991.
- RICOEUR, Paul. *De otro modo: lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*. Trad. Alberto Sucasas. Barcelona: Anthropos Editorial, 2011.

- ROCHA, Glauber. *Maranhão 66*. [Filme-video]. Produção de Luiz Carlos Barreto, direção de Glauber Rocha. Brasil. 1966. 10min. preto e branco. som.
- RODRIGUES, Tiago dos Santos. O amor mais forte do que a morte: Levinas e Dussel leem Bloch. In. SOUZA, Ricardo Timm de; RODRIGUES, Ubiratane de Moraes (Orgs.). *Ernst Bloch: utopias concretas e suas interfaces: vol. 2*. [recurso eletrônico] / Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. pp. 546-570.
- RODRIGUES, Tiago dos Santos. Outro elegante desacordo ou Ricoeur ao reverso. In CASTRO, Fabio Caprio Leite de (Org.). *O si-mesmo e o outro: ensaios sobre Paul Ricoeur*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. pp. 344-367.
- RODRIGUES, Tiago dos Santos. A alteridade bandida ou direitos humanos no cárcere. In. *XVI Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS: volume 2* [recurso eletrônico] / Renata Guadagnin; Marco Scapini (Orgs.) -- Porto Alegre: Editora Fi, 2016. pp. 175-195.
- RODRIGUES, Carla. *Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade: sobre ética e política em Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Nau, 2013.
- ROLLAND, Jacques. Salir del ser por uma nueva vía. In. LEVINAS, Emmanuel. *De la evasión*. Trad. Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros, 2011. pp. 11-52.
- ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Boró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- SCHIFFER, Daniel Salvatore. *La filosofía de Emmanuel Levinas: metafísica, estética, ética*. Trad. Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.
- SEBBAH, Francois-David. *Levinas*. Trad. Guilhermem João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo do infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Edicpucrs, 1999.
- SOUZA, Ricardo Timm de. Da lógica do sentido ao sentido da lógica: Levinas encontra Platão. In. *Revista Veritas* v.49, n.4, dezembro 2004, p. 781-801.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Levinas e a ancestralidade do mal: por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça, liberdade e alteridade ética: Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas*. In. <http://timmsouza.blogspot.com.br/2013/09/justica-liberdade-e-alteridade-etica.html>. Acesso: 15/12/2016 às 22h.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2016.

- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- SUCASAS, Alberto. *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Lilmod, 2006.
- SUCASAS, Alberto. *Celebración de la alteridad: cinco ensayos levinasiano*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.
- SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/Vozes, 1984.
- TAUB, Emmanuel. *La Modernidad atravesada: teología política y mesianismo*. Madrid: España: Mino y Dávila, 2008.

Obras literárias citadas

- ANDRADE, Calos Drummond. *A rosa do povo*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- BENEDETTI, Mario. *Antologia poética*. Montevideo: Editorial Planeta, 2010.
- BRECHT, Berthold. *Poemas 1913-1956*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Editora 34, 2003.
- BUTAZZONI, Fernando. *Las cenizas del cóndor*. Montevideo: Editorial Planeta, 2014.
- KAFKA, Franz. *O castelo*. Trad. Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.
- LONDON, Jack. *Contos*. GEBRIM, Magda Lopes; STASEVSKAS, Yanina Otsuka (org.). Tad. Liege Christina Simões de Campos, Luiz Bernardo Pericás, Ana Corbisier. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MEIRELES, Cecília. *Cecília de bolso*; (org. Fabrício Carpinejar). Porto Alegre: L&PM, 2011.
- WILDE, Oscar. *O retrato de Dorian Gray*. Tad. José Eduardo Ribeiro Moretzsohn. Porto Alegre: LP&M, 2014.

Vídeos

- ROCHA, Glauber. *Maranhão 66*. [Filme-video]. Produção de Luiz Carlos Barreto, direção de Glauber Rocha. Brasil. 1966. 10min. preto e branco. som.
- FELLINI, Federico. *La strada*. [Filme-video]. Produção de Dino De Laurentiis, Carlo Ponti, direção de Federico Fellini. Itália. 1954. 108min. preto e branco. som.