

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

GIOVAN LONGO

A ANTERIORIDADE DA RESPONSABILIDADE EM EMMANUEL LEVINAS

Porto Alegre
2019

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

GIOVAN LONGO

A ANTERIORIDADE DA RESPONSABILIDADE 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. Fabio Caprio Leite de Castro

**Porto Alegre
2019**

Ficha Catalográfica

L856a Longo, Giovan

A anterioridade da responsabilidade em Emmanuel Levinas / Giovan Longo . – 2019.

96.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro.

1. Responsabilidade. 2. Liberdade. 3. Justiça. 4. Humano. 5. Alteridade. I. Castro, Fabio Caprio Leite de. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Bibliotecária responsável: Salete Maria Sartori CRB-10/1363

AGRADECIMENTOS

Ao mestre e amigo Fabio Caprio Leite de Castro pela orientação e compreensão durante todo o período de construção desse trabalho.

A minha família, fonte de inspiração e primeira experiência do outro, pelo apoio, compreensão e auxílio nos mais diferentes momentos de minha caminhada até aqui.

Aos meus colegas e amigos do colégio Marista Medianeira de Erechim, por serem força e compreensão durante os momentos que precisei me ausentar.

Aos meus e minhas colegas de PPG, que contribuíram significativamente para meu desenvolvimento pessoal e intelectual nesses dois anos de convivência.

A todos aqueles e aquelas, outros que contribuíram para que esse trabalho pudesse ser desenvolvido.

RESUMO

A dissertação aqui apresentada pretende explorar o tema da responsabilidade na obra de Emmanuel Levinas, mais especificamente o da responsabilidade como anterior à liberdade individual e ao próprio indivíduo enquanto consciência de si e do mundo. Tal responsabilidade será entendida como central para o surgimento do sujeito de identidade própria capaz de perceber de forma consciente a si e ao mundo. Para tanto, no primeiro capítulo serão apresentadas as concepções de liberdade e responsabilidade a que nos referimos ao utilizar a crítica levinasiana sobre o pensamento ocidental. Tal crítica também será explorada nesse primeiro capítulo. No segundo capítulo analisaremos a concepção de humano no pensamento de Levinas mostrando como a responsabilidade incondicional pelo outro está contida na própria identidade do eu. No terceiro capítulo apresentaremos o que Levinas entende por responsabilidade e como ela torna o eu um sujeito comprometido com o outro e com o mundo. No quarto e último capítulo, diante da necessidade de se rever o conceito de liberdade, uma vez que a responsabilidade pelo outro exige que o eu não coloque a si em primeiro lugar, tal conceito será apresentado como Levinas o ressignifica. Diante de tudo isso, o trabalho que aqui será exposto pretende ser uma exposição de como o eu precisaria agir diante do outro e do mundo. Tal necessidade, como veremos, está contida na própria formação do eu consciente de si e do mundo. Nega-la seria o mesmo que negar aquilo que o humano é.

Palavras-chave: Responsabilidade, Liberdade, Justiça, Humano, Alteridade

ABSTRACT

The presented dissertation intends to explore the theme of responsibility in Emmanuel Levinas' work, more specifically about responsibility as prior to individual freedom and to the individual himself as an awareness of himself and of the world. Such responsibility will be understood as central to the emergence of the subject of self-identity capable of consciously perceiving himself and the world. To do so, in the first chapter will be presented the conceptions of freedom and responsibility to whom we refer when using the Levinasian criticism on Western thought. Such criticism will also be explored in this first chapter. In the second chapter we will look at the conception of the human in Levinas's thinking by showing how the unconditional responsibility for the other is contained in the self's identity. In the third chapter we will present what Levinas understands by responsibility and how it makes the self a subject committed to the other and to the world. In the fourth and last chapter, the need to review the concept of freedom, since responsibility for the other requires that the self does not take place itself first, such a concept will be presented as Levinas re-signifies it. In the face of all this, the work that will be presented intends to be an exposition of how the self would have to act before the other and the world. Such a need, as we will see, is contained in the very formation of the self-conscious self and the world. To deny it would be to deny what the human is.

Keywords: Responsibility, Freedom, Justice, Human, Otherness

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO		8
1	O EU AUTÔNOMO E LIVRE CONTEMPORÂNEO E A TOTALIZAÇÃO DA VIDA – CRÍTICAS LEVINASIANAS AO PENSAMENTO OCIDENTAL	11
1.1	Os conceitos de liberdade e responsabilidade no pensamento ocidental: algumas concepções	12
1.1.1	A liberdade autônoma – primeiro fundamento da sociedade totalizada	13
1.1.2	A responsabilidade condicional e recíproca.....	16
1.2	A Totalização da vida pelo Eu e o descompromisso com o outro – uma crítica à “filosofia do ser”	18
1.2.1	Levinas e a crítica à Ontologia como filosofia primeira	19
1.2.2	A crítica levinasiana à ontologia heideggeriana.....	21
1.3	A ética como filosofia primeira	24
2	O EU LEVINASIANO COMO UM SUJEITO EM RELAÇÃO – A SUBJETIVIDADE CONSTITUÍDA A PARTIR DA RELAÇÃO COM O OUTRO	26
2.1	O outro em Levinas.....	27
2.2	A alteridade como construtora da subjetividade.....	29
2.2.1	O eu levinasiano – hipóstase e fruição.....	30
2.2.2	A impossibilidade de ser eu sem o outro – alteridade e sentido da existência.....	33
2.2.3	A alteridade como acolhimento: hospitalidade e feminino.....	37
2.2.4	A relação com o outro se dá através da linguagem.....	41
3	A RESPONSABILIDADE EM LEVINAS	45
3.1	A responsabilidade e sua anterioridade.....	46
3.1.1	“Não matar” – o chamado a ser responsável.....	49
3.1.2	Características da responsabilidade levinasiana.....	51
3.1.3	A responsabilidade como substituição.....	53
3.2	Os outros para além do outro – a responsabilidade é por todos.....	58
3.2.1	O terceiro.....	59
3.2.2	Responsabilidade e Justiça	61
3.3	As vontades do eu diante da responsabilidade pelos outros – Responsabilidade versus Liberdade	66
4	A LIBERDADE EM LEVINAS	69
4.1	A liberdade autônoma.....	71
4.2	A liberdade investida.....	75

4.3	Liberdade, Estado e Justiça.....	82
4.4	Responsabilidade e Liberdade – algumas considerações.....	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....		88
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....		91

INTRODUÇÃO

As reflexões que aqui serão apresentadas nascem de inquietações que a tempos nos acompanham. Entender porque o humano age da forma que age, quais são as motivações desse agir e o que justifica fazer aquilo que é certo, bom e justo foram (e ainda são) reflexões que sempre nos interessaram. Os próprios significados de certo, bom e justo já são um problema a parte, entender o que motiva o humano a busca-los nos é cada vez mais tentador.

É claro que temos consciência de que esse entendimento jamais será completo, total, pois o humano é complexo não só na sua constituição biológica, mas também na formação do seu eu psíquico, que envolve aspectos externos e internos, como muitos teóricos ao longo do tempo procuraram mostrar¹. Tal complexidade pode ser notada nas inúmeras tentativas de se justificar o agir humano ao longo da história. Nenhuma delas, mesmo apenas por um curto período de tempo, conseguiu unanimidade. E mesmo que ela seja suficiente para justificar determinado agir em determinado contexto, logo surge um contexto diferente que faz com que tenhamos que buscar algo mais.

Por isso nos pareceu necessário, antes de justificar qualquer teoria orientadora do agir humano, buscar aquilo que motiva todo o agir. De novo o leque de opções foi grande. Inúmeros pensadores propuseram – de diferentes formas, é claro – a origem daquilo que chamamos de agir ético ou moral, dependendo do significado que damos a essas palavras². Seja na necessidade da salvação e no respeito ao Divino, seja no dever, todos eles, a sua maneira, conseguiram propor a origem da necessidade de agir segundo valores considerados bons, certos e justos.

Entretanto, algo nos inquietou. Quase todas as teorias éticas que analisamos eram baseadas na ideia de um sujeito livre que escolhe agir de forma ética. Até aqui, tudo certo, afinal o sujeito escolhe fazer o bem para obter a salvação. Através da razão percebe a necessidade de seguir no “caminho do dever”. O que nos inquietou foi o fato de o ideal de liberdade presente em tais teorias parecer impossível de acontecer. Afinal, sempre existiram regras, normas e o outro com sua liberdade para pôr em xeque a validade da própria liberdade do sujeito perante o mundo. Dizer que “minha liberdade termina onde começa a do outro” ou que “a liberdade jamais será total, sempre parcial ou situada” não nos pareceu coerente. Se parto do princípio que ser livre é viver sem qualquer impedimento, dizer que há um limite para minha liberdade ou

¹ Poderíamos citar como exemplo Freud.

² Muitos teóricos afirmam que os termos “ética” e “moral” possuem o mesmo significado. Preferimos, entretanto, estar do lado daqueles que vêem diferenças de significado entre esses termos.

que sempre haverão impedimentos a ela é criar um ideal de liberdade impossível de ser realizado ou vivido na prática.

Essa ideia utópica/distópica de liberdade, entretanto, sempre impulsionou o humano, criando vários problemas para ele e para o mundo³. Além disso, partindo da liberdade individual, por mais que o sujeito queira fazer aquilo que é certo, bom e justo, ele vai partir de si mesmo para definir esses valores, correndo o risco de dar prioridade a seus interesses particulares. Essa, aliás, é a maior exigência do ideal de liberdade a que nos referimos anteriormente. A liberdade, na conceituação tradicional do termo, pode supostamente ser atingida em sua plenitude somente por aquele sujeito que está disposto a viver seus sonhos acima de tudo e de todos. As consequências já sabemos: um individualismo crescente e uma incapacidade de se solidarizar com o outro estão tomando conta de nossa sociedade. Vivemos um perigoso tempo em que o humano enquanto ser solidário para com o outro está sendo ameaçado pelo humano solitário. Viver com os outros toma tempo e exige que a vida seja compartilhada. Tal ideia não cabe numa concepção de liberdade que promete a inexistência de impedimentos ou limitadores para qualquer agir.

Diante desse contexto e levando em consideração as inquietações que nos acompanham, o pensamento de Emmanuel Levinas sobre a ética nos pareceu coerente enquanto ponto de partida para uma compreensão cada vez maior do humano, de suas responsabilidades e da motivação de seu agir⁴. Levinas inverteu a ordem clássica das coisas: ao invés de defender uma responsabilidade que nasce da liberdade do sujeito, ele propôs uma liberdade que nasce da responsabilidade que o sujeito tem para com o outro. Responsabilidade, que como veremos, é anterior ao próprio humano enquanto sujeito de identidade própria e consciência de mundo.

Levinas analisou a tradição ocidental e percebeu que a priorização do eu acima de tudo deu origem a uma sociedade de sujeitos que têm dificuldade em olhar o mundo para além de si mesmos, de suas próprias concepções e crenças. Ao reduzirem os valores morais apenas à sua visão de mundo, os humanos tendem, nesse sentido, a considerar como bom, certo e justo somente aquilo que está de acordo com ela, excluindo aquilo que é diferente por considerarem errado. O diferente, que poderia aqui ser representado na figura do estrangeiro, é excluído, marginalizado e anulado. Ele tem sua existência enquanto única negada.

Através de uma análise fenomenológica do agir humano, o filósofo franco-lituano propôs olhá-lo de uma outra forma. No centro desse agir está a relação de alteridade e no centro

³ Não citaremos esses problemas pois eles serão abordados direta ou indiretamente ao longo do texto.

⁴ Ponto de partida pois o trabalho aqui apresentado não é definitivo naquilo que desejamos enquanto percurso filosófico pessoal.

dessa relação a responsabilidade que o humano tem para com os outros. Nosso trabalho pretende analisar essa responsabilidade.

Faremos isso em quatro capítulos. No primeiro capítulo desenvolveremos algumas abordagens a respeito de quais ideias de responsabilidade e liberdade estamos tratando ao falar de tradição. Mostraremos também quais são as críticas que Levinas faz ao pensamento ocidental, ao defini-lo como totalizador. No segundo capítulo analisaremos como Levinas define o humano, a fim de mostrar que a responsabilidade é anterior ao nascimento da consciência de si e do mundo sendo também promotora de seu surgimento. No terceiro capítulo, apresentaremos o que Levinas entende por responsabilidade e quais são as características dadas a ela. Por fim, no quarto capítulo, abordaremos o tema da liberdade e como ela se justifica enquanto posterior à responsabilidade. Veremos que ambos os conceitos, o de responsabilidade e o de liberdade, são ressignificados por Levinas.

Para aquilo que é proposto aqui, uma análise geral de grande parte da obra levinasiana precisará ser feita. Apenas os escritos iniciais e os comentários talmúdicos não serão aprofundados. Nesse percurso, duas obras aparecerão como centrais: *Totalidade e Infinito* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Tais obras são colocadas pela maioria dos levinasianos como centrais e geram inúmeras discussões. Ao longo do texto voltaremos a essa questão, mas é preciso desde já destacar ao leitor que as discussões a que nos referimos quase sempre giram em torno do que a segunda obra representa em relação à primeira. Para muitos a segunda é uma continuação da primeira onde Levinas aprofunda e reorganiza seus conceitos, a partir das críticas que recebeu, sobretudo do filósofo Derrida. Outros, em menor número, defendem que a segunda tem como principal característica ser uma ruptura de ideias, onde Levinas teria revisto e modificado algumas das noções principais de seu pensamento. Nós, nesse trabalho, ficaremos com a primeira hipótese.

Por fim, é preciso dizer, este trabalho não tem como objetivo apresentar o pensamento levinasiano como inquestionável, livre de qualquer limitação e único capaz de explicar o agir humano diante do outro e do mundo. Queremos apresentar um pensamento que consideramos capaz de nos orientar rumo a uma compreensão cada vez maior do humano e seu agir. Acreditamos que o pensamento levinasiano nos permite buscar os fundamentos do agir para além de qualquer escolha pessoal ou condicionamento. Ele está aquém de tudo isso. Entretanto, tal pensamento não é definitivo. É, como já destacamos, apenas um ponto de partida.

1 O EU AUTÔNOMO E LIVRE CONTEMPORÂNEO E A TOTALIZAÇÃO DA VIDA – CRÍTICAS LEVINASIANAS AO PENSAMENTO OCIDENTAL

Pensar a respeito de como tratamos os outros, de quais são nossas obrigações morais para com eles e do porquê é necessário ser responsável por eles é um grande desafio em um mundo onde o individualismo é o principal valor⁵. Pode parecer contraditório considerar tal atitude como valor, afinal, do individualismo só temos o isolamento, a preocupação apenas consigo mesmo e o descaso com tudo aquilo que está fora do que cada um considera como seu mundo. Entretanto, essa é uma das grandes contradições contemporâneas. Somos seres ditos sociais, seres de relação, que veem na solidão o principal “mal contemporâneo”, que estão cada vez mais dependentes de outros para sobreviver, ao mesmo tempo em que temos como princípio fundamental o cuidado de si mesmo acima de qualquer coisa.

Diante disso, pensar a respeito de nossa relação de cuidado para com os outros seres humanos, que não apenas nós, é desafiador. E esse desafio se encontra, justamente, na urgência desse pensar. O descaso com o outro já provou ser catastrófico⁶. Mesmo assim, os seres humanos chegam à contemporaneidade matando uns aos outros e quando não matam, excluem, escravizam, ignoram. A guerra não desapareceu e, mesmo onde ela não existe formalmente, o que se vê são indivíduos que objetificam outros indivíduos, que os consideram “menos humanos”, que os consideram “ninguém”.

Essas são consequências de uma humanidade que ainda sonha com a existência de uma liberdade individual, isenta de qualquer determinação ou responsabilidade anterior a ela e liberta do outro, mesmo que ele não possa desaparecer. Uma humanidade formada por indivíduos que se dizem responsáveis apenas por seus atos e pelas pessoas mais próximas. Não todos os atos, afinal muitos são justificados devido ao fato de os outros “terem errado antes”. E não todas as pessoas próximas, só aquelas sobre as quais é possível alguma vantagem ao ser responsável⁷.

⁵ Sendo “valor” entendido aqui como referente àquelas características humanas consideradas positivas.

⁶ Podemos, aqui, citar as atrocidades cometidas na Segunda Guerra Mundial como exemplos. Keith Lowe, em seu livro “*O continente selvagem*”, nos apresenta alguns relatos e algumas situações onde o outro foi posto em segundo plano. Um exemplo disso, se encontra na seguinte passagem: “[...] Judeus que voltaram à cidade grega de Tessalônica em 1945 às vezes eram recebidos com ‘Ah, você sobreviveu?’ ou até ‘Que pena que não fizeram sopa de você’. Em Eindhoven, judeus repatriados foram confrontados por um oficial que os registrou com as palavras: ‘Outro judeu não, eles devem ter esquecido de enviá-lo para a câmara de gás.’ Nas cidades alemãs de Garmisch e Memmingen, um cinejornal que mencionou a morte de 6 milhões de judeus provocou gritos de ‘Não mataram bastante!’, seguidos de aplausos ensurdecedores.” (LOWE, 2017, p. 223)

⁷ Sabemos que o que está exposto neste parágrafo não é regra geral. Há pessoas que agem diferente. Que pensam nos outros e que têm atitudes consideradas altruístas (o termo “altruísmo” não é adequado ao tratarmos do pensamento de Levinas, entretanto seu significado vem de encontro com aquilo que queremos expressar nessa nota). Entretanto, estamos apresentando aquilo que é regra geral, que está direta ou indiretamente nos discursos e no agir do sujeito contemporâneo.

Eventos como, por exemplo, a Segunda Guerra Mundial, nos mostraram que não podemos ficar indiferentes quanto à atual incapacidade humana de pensar sobre o outro e suas necessidades, mesmo quando estas necessidades aparentemente não nos atingem diretamente. Aliás, o fato de aparentemente não nos atingirem, não pode ser justificativa para “cruzarmos os braços” diante das injustiças que os outros sofrem. Na verdade, tudo nos diz respeito. E se tudo nos diz respeito, como mostraremos ao longo deste trabalho, uma reflexão sobre o que significa ser responsável e o que significa ser livre se mostra fundamental.

Tendo em vista tudo isso e já prevendo o que é necessário para uma reflexão como a proposta aqui, é preciso ter, como apoio teórico, alguém que refletiu a respeito do humano, de como ele se relaciona e de quais são os fundamentos do seu agir perante os outros. O nome de Emmanuel Levinas aparece quase que naturalmente.

Levinas nos convida a refletir a respeito do ser humano na convivência com seu semelhante e na construção de sua própria subjetividade, que depende da legitimidade da relação estabelecida entre o eu e o outro nessa convivência. Nos alerta que isso só é possível se olharmos para o outro como outro e não como uma extensão ou “espelho” do eu. E nos mostra que essa relação terá legitimidade na medida em que o eu for capaz de olhar para o outro como alguém que exige desse eu cuidado, respeito, hospitalidade, proteção e reconhecimento.

Somos responsáveis pelo outro e seus outros. Uma responsabilidade que é anterior à própria liberdade do eu. Essa é a ideia central que será desenvolvida nessa dissertação. Entretanto, para compreendermos o que ela realmente significa, precisamos retomar, mesmo que de forma breve, a crítica levinasiana ao pensamento filosófico ocidental mostrando, a partir dessa crítica, que concepção de ser humano está presente no pensamento de Levinas⁸. Antes disso, porém, é necessário esclarecer o que se entende por liberdade e por responsabilidade na tradição ocidental, a fim de termos presente porque, a partir da crítica ao pensamento ocidental, Levinas vê uma necessidade de ressignificar esses conceitos.

1.1 Os conceitos de liberdade e responsabilidade no pensamento ocidental: algumas concepções

Para que uma crítica seja apresentada, em primeiro lugar é preciso saber o que se está criticando. Tendo presente isso, é de fundamental importância retomar, mesmo que superficialmente,

⁸ A crítica à tradição será tema deste primeiro capítulo. A concepção de ser humano será desenvolvida no próximo capítulo.

almente, o que o pensamento ocidental tradicionalmente concebe como “ser livre” e “ser responsável” a fim de mostrar porque Levinas considera a forma como esses conceitos foram concebidos, contribuintes para uma ideia totalizadora de indivíduo, relação e mundo.

Evidentemente não é possível, em um trabalho dissertativo, retomar de forma minuciosa todas as concepções de liberdade e de responsabilidade presentes naquilo que ficou conhecido como história da filosofia ocidental⁹. O que se pretende aqui é apresentar aquilo que existe de comum em todas elas, retomando algumas, de forma breve é claro, a fim de ilustração¹⁰.

1.1.1 A liberdade autônoma – primeiro fundamento da sociedade totalizada

Segundo Nicola Abbagnano, em seu *Dicionário de Filosofia*¹¹, ao longo da história da filosofia ocidental tivemos três concepções de liberdade que se destacaram:

1ª L. como autodeterminação ou autocausalidade, segundo a qual a L. é ausência de condições e de limites. 2ª. L. como necessidade, que se baseia no mesmo conceito da precedente, a autodeterminação, mas atribuindo-a à totalidade a que o homem pertence (Mundo, Substância, Estado); 3ª L. como possibilidade ou escolha, segundo a qual a L. é limitada e condicionada, isto é, finita.¹²

A primeira concepção de liberdade destacada por Abbagnano apresenta-nos um sujeito livre de forma absoluta, incondicional. São exemplos de filósofos pertencentes à essa concepção, Aristóteles¹³, Agostinho¹⁴, Kant¹⁵. A segunda concepção está ligada à identificação da li-

⁹ Que tem seu início, para a maioria, com os pré-socráticos, mais especificamente com Tales de Mileto, conhecido por ter sido “o primeiro filósofo”.

¹⁰ Estamos cientes do risco de sermos demasiadamente superficiais ou de deixarmos de lado concepções de liberdade distintas daquela que aqui será apresentada. Entretanto, o que pretendemos é mostrar qual ideia de liberdade é criticada por Levinas a ponto de fazê-lo ressignificar esse conceito.

¹¹ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p.699

¹² ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. p. 699.

¹³ Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que “[...] quando tem em si próprio o princípio (motivador) da ação, acionando assim os elementos instrumentais da ação. Quando o princípio motivador se encontra no próprio agente, é dele que depende o serem levadas à prática ou não. Ações deste gênero são, pois, voluntárias, mesmo que resultem da força das circunstâncias.” (ARISTÓTELES, 2009, p. 57). Segundo Abbagnano, “[...] Embora a análise aristotélica do voluntarismo das ações pareça recorrer ao conceito de L. finita, a definição de voluntário é a mesma de L. infinita: voluntário é aquilo que é ‘princípio de si mesmo’. Aristóteles começa afirmando que a virtude e o vício dependem de nós [...]” (ABBAGNANO, 2015, p.699).

¹⁴ Principalmente no que se refere ao seu conceito de livre-arbítrio. Tal conceito pode ser encontrado na obra *O Livre-Arbítrio*, onde Agostinho reflete sobre a origem do mal. Entre outras coisas, o filósofo aborda a questão da vontade como aquela que pode levar o humano a praticar o mal, principalmente quando ela não é submetida à razão.

¹⁵ O imperativo categórico kantiano aparece como um dever. Mesmo assim, é um dever que depende de uma decisão livre do sujeito. Em outras palavras, a liberdade, em Kant, ainda precede o dever. Ela não é pensada a

berdade com necessidade. “[...] O conceito de L. a que se refere é ainda do de causa sui; contudo, como tal, a L. não é atribuída à parte, mas ao todo: não ao indivíduo, mas à ordem cósmica ou divina, à Substância, ao Absoluto, ao Estado. [...]”¹⁶. São exemplos de filósofos representantes dessa concepção os estoicos¹⁷, Espinosa¹⁸ e Hegel¹⁹. A terceira concepção de liberdade, que tem como alguns de seus representantes Platão²⁰, Hobbes²¹ e Heidegger²² se diferencia significativamente das duas anteriores:

Enquanto as duas primeiras concepções de L. possuem um núcleo conceitual comum, a terceira não recorre a esse núcleo porque entende a L. como medida de possibilidade, portanto escolha motivada ou condicionada. Nesse sentido, a L. não é autodeterminação absoluta e não é, portanto, um todo ou um nada, mas um problema aberto: determinar a medida, a condição ou a modalidade de escolha que pode garanti-la. Livre, nesse sentido, não é quem é *causa sui* ou que se identifica com uma totalidade que é *causa sui*, mas quem possui, em determinado grau ou medida, determinadas possibilidades.²³

partir dele. Ele é pensado a partir dela. “[...] “Se tivermos que admitir a L. como propriedade de certas causas dos fenômenos, ela deve, em relação aos fenômenos como eventos, ter a faculdade de iniciar por si a série de seus efeitos, sem que a atividade da causa precise ter início e sem que seja necessária outra causa que determine tal início’ (Prol., §53). A ‘faculdade de iniciar por si um evento’ é exatamente a causa sui do conceito tradicional de liberdade. Esta é também denominada, no mesmo sentido, ‘espontaneidade absoluta’, ou seja, atividade que não recebe outra determinação senão de si mesma’ (Crít. R. Pura, I, livro I, cap. III, Elucidação Crítica). Mas, mesmo como causa sui ou espontaneidade absoluta, ‘a causa livre, em seus estados, não pode ser submetida a determinações de tempo, não deve ser um fenômeno; deve ser uma coisa em si, e só os seus efeitos devem ser julgados fenômenos’ (Prol., §53)” (ABBAGNANO, 2015, p.700).

¹⁶ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, 702.

¹⁷ Os estoicos relacionam a liberdade à sapiência. O sábio é o único realmente livre. Não podemos esquecer, é claro, que há uma defesa estoica à existência de determinismos que muitos consideram como destino, o que poderia gerar contradições dentro do pensamento estoico. Entretanto, a liberdade é possível na medida em que ser virtuoso ou não é uma escolha do indivíduo.

¹⁸ “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada.” (SPINOZA, 2013, p. 13). Para Spinoza, nossa liberdade consiste em estarmos de acordo com nossa essência. Isso permite que nos constituíamos enquanto sujeitos.

¹⁹ Ser livre, para Hegel, significa não sofrer coação nem ser determinado pelo outro. Significa não ser subordinado do outro ou condicionado por ele. Em outras palavras, ser livre é ser “incondicionado” de forma absoluta. Hegel identifica duas “formas” ou “manifestações” da liberdade: uma subjetiva e outra objetiva. A liberdade subjetiva se refere ao direito que cada indivíduo tem de decidir sobre o curso de sua vida. A liberdade objetiva se refere ao agir livre do indivíduo dentro das instituições sociais. É a forma como o indivíduo age e lida com as determinações sociais. Mais informações a respeito da liberdade em Hegel podem ser encontradas em sua obra *Princípios da Filosofia do Direito* (ver Referências Bibliográficas).

²⁰ Segundo Abbagnano, “[...] Platão foi o primeiro a enunciar o conceito segundo o qual a L. consiste na justa medida” (ABBAGNANO, 2015, p. 703). Platão acredita que cada um é responsável por suas escolhas. Estas não podem ser colocadas como influenciadas por alguma divindade. “Mas o importante é que essa escolha, cujo autor é cada indivíduo e cuja causalidade, portanto, não pode ser atribuída à divindade, é limitada, em um sentido, pelas possibilidades objetivas e pelos modelos de vida disponíveis.” (ABBAGNANO, 2015, p. 703).

²¹ Para Hobbes, a liberdade deve ser entendida enquanto aquela de um corpo livre capaz de movimento no mundo. Ser livre é poder deliberar sobre algo fazendo ponderações a respeito de sentimentos e emoções e levando em consideração as capacidades individuais para a realização ou não de determinada ação.

²² Sobre Heidegger, ainda falaremos ao longo do texto.

²³ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p.703.

É evidente o fato de que classificar todas as definições de liberdade existentes na história da filosofia ocidental em apenas três concepções tem seus riscos. A grande maioria dos filósofos ocidentais registrados pela história tratou direta ou indiretamente desse tema. Reduzir seu pensamento em três concepções faz com que sejam ignoradas as particularidades de cada pensador bem como as ressignificações de conceitos ligados à liberdade que estão presentes em cada pensamento. Particularidades que, por vezes, poderiam ser suficientes para classificar um determinado pensamento em mais de uma concepção, afinal, mesmo em um filósofo, é possível encontrarmos mais de uma definição de liberdade.

Apesar disso, a generalização que é proposta aqui tem seu mérito²⁴ na medida em que nos permite buscar o que todas essas definições de liberdade tiveram em comum²⁵: em ambas as concepções, a liberdade existe por si mesma e é a partir dela que são pensados conceitos como dever, necessidade e até mesmo responsabilidade. A ideia de liberdade gerada a partir disso se traduz, quando chega ao nível do senso comum, na seguinte afirmação: ser livre é poder fazer o que eu quero e decidir por mim mesmo levando em consideração minhas necessidades e as determinações externas oriundas da vida em sociedade. Nesse sentido, posso ser mais livre ou menos livre. Mas sempre com uma liberdade “pura” no sentido de que ela não se constrói dentro das determinações ou necessidades. No máximo é influenciada por elas, sendo seu nível afetado (tenho mais ou menos liberdade). Mesmo as filosofias que levam em consideração as necessidades e os outros, elas partem da liberdade do indivíduo, das vontades do indivíduo e das percepções que o indivíduo tem sobre o mundo.

Uma liberdade pensada dessa forma é sempre uma liberdade que parte do eu e que leva em consideração aquilo que o eu quer. Ao longo da história, essa noção de liberdade, em suas variações como vimos, gerou inúmeros conflitos uma vez que, em nome dela, foi justificável exigir a submissão do outro. Quando o outro atrapalhava (e atrapalha) a liberdade do eu ele deveria ou se adequar ou desaparecer. A liberdade dele só era (e só é) preocupação na medida em que não colocava em risco a liberdade do eu.

Dentro do senso comum, por mais que a combatessem, essas concepções de liberdade geraram uma que pode ser traduzida das seguintes formas: “ser livre é poder fazer o que queremos, quando queremos” e “minha liberdade termina onde começa a do outro”. Duas ideias que, às vezes, são consideradas distantes da maioria das concepções filosóficas, mas que traduzem

²⁴ Poderíamos ter apresentado outras formas classificar as definições de liberdade ao longo da história da filosofia. Entretanto, a escolha pelo *Dicionário de Filosofia* de Abbagnano se dá, sobretudo, por nos permitir explicitar de forma direta os pontos em comum a todas as concepções que dão origem à ideia geral de liberdade que é utilizada dentro do pensamento ocidental e que é criticada por Levinas.

²⁵ Pontos em comum que, inclusive, validam classificações como a de Abbagnano.

o modo de agir dos seres humanos na contemporaneidade o que, portanto, faz com que não possam ser ignoradas²⁶.

1.1.2 A responsabilidade condicional e recíproca

Diferente do conceito de liberdade, que pode ser encontrado em praticamente todos os períodos da história da filosofia (e na grande maioria dos filósofos que tiveram sua existência registada pela história), o conceito de responsabilidade teve uma popularidade menor entre os pensadores. Não foi tão debatido quanto outros conceitos e sua relevância para a compreensão do agir humano nem sempre foi percebida.

Um dos motivos para essa escassez de teorias a respeito do conceito de responsabilidade se deve ao fato de o aparecimento desse termo ser recente se compararmos a possível data oficial de seu aparecimento à totalidade do período que compreende o que chamamos de história da filosofia ocidental. Recorrendo novamente a Abbagnano, pode-se perceber que, apesar de podermos encontrar conceituações semelhantes à que damos ao termo responsabilidade em filósofos como Platão²⁷, o termo responsabilidade e “[...] seu conceito são recentes: aparecem pela primeira vez em inglês e em francês em 1787 [...]”²⁸ sendo seu primeiro significado ligado à política²⁹.

Outro motivo, ligado à impopularidade do conceito de responsabilidade no campo da Ética e da filosofia moral³⁰, pode ser encontrado no livro *Vida, Técnica e Responsabilidade*, dedicado a Hans Jonas³¹, outro filósofo da responsabilidade. O capítulo intitulado *Responsabilidade* inicia da seguinte forma:

²⁶ Até porque essas concepções de liberdade presentes no senso comum poderiam, através de uma análise mais minuciosa, serem relacionadas a teorias presentes na tradição. Não o faremos aqui por não ser o objetivo deste trabalho.

²⁷ Que através do conceito de imputabilidade relacionado às escolhas que as almas fazem de seu próprio destino nos apresenta a seguinte ideia: cada alma é responsável pelas suas escolhas, sendo que não é possível transferir a responsabilidade dessa escolha à divindade alguma: “Cada qual é a causa de sua própria escolha, ela não pode ser imputada à divindade (Rep., X, 617 e; cf. Tim., 42d).” (ABBAGNANO, 2015, p. 1009).

²⁸ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 1009.

²⁹ “[...] em expressões como ‘governo responsável’ ou ‘R. do governo’, indicativas do caráter do governo constitucional que age sob controle dos cidadãos em função desse controle. [...]” (ABBAGNANO, 2015, p. 1009).

³⁰ Ética e Moral, nesse parágrafo, não estão sendo usadas com a conceituação dada por Levinas.

³¹ Jonas também tratou dos temas “responsabilidade” e “liberdade”. Entretanto, diferente de Levinas, em Jonas encontramos uma responsabilidade posterior à escolha do sujeito livre. A responsabilidade de Jonas é uma responsabilidade que se apresenta como imperativo. Jonas reformula o imperativo kantiano ampliando o alcance do mesmo. O novo imperativo pensa a vida como um todo e não apenas os seres humanos. Para mais informações ler *O princípio responsabilidade* de Jonas (Ver referências bibliográficas).

O conceito de responsabilidade não desempenhou papel significativo na história da ética e nas teorias morais como um todo, e isso se deve, sobretudo, ao fato de que tal conceito nunca constituiu um elemento afetivo da constituição da vontade, pois seu espaço era ocupado por sentimentos como o amor, o respeito e a solidariedade, entre outros. [...]³²

Além de ter sido menos pensada do que a liberdade em termos de número de teorias, quando a responsabilidade foi objeto de reflexão, ela raramente foi pensada sozinha e, quando assim foi, era consequência de uma escolha livre. Em outras palavras, quando falamos de responsabilidade, a partir do que aqui chamamos de tradição, falamos de uma escolha livre de um sujeito que parte de si mesmo, de seus interesses, de suas vontades e de suas necessidades. A forma como o empirismo inglês reflete a respeito desse tema pode ser um exemplo: ao tentar mostrar a incompatibilidade entre a liberdade absoluta e as necessidades, os empiristas ingleses apresentaram uma noção de responsabilidade que “[...] baseia-se na de escolha, e a noção de escolha é essencial ao conceito de liberdade limitada. [...]”³³.

Mesmo em Jonas, onde a responsabilidade ocupa um lugar central, o “ser responsável” é posterior ao “ser livre” e depende do interesse de cada indivíduo em exercer essa responsabilidade³⁴. O imperativo de Jonas, fundamental para o surgimento do sujeito responsável no autor, mesmo que seja menos antropocêntrico que o de Kant³⁵, se mantém no nível da escolha e, como tal, não inova quanto ao significado de responsabilidade que se consolidou na tradição. Apenas representa uma outra (talvez nova) forma de exercê-la.

Todas essas concepções dão origem a uma ideia geral de responsabilidade que, junto com a de liberdade, contribui para aquilo que aqui chamamos de totalização da vida, consequência da totalização do outro, descrita por Levinas.

³² SGANZERLA, Anor. Responsabilidade. In: OLIVEIRA, Jelson; MORETTO, Geovani; SGANZERLA, Anor. **Vida, técnica e responsabilidade**: Três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas. São Paulo: Paulus, 2015. p. 125-192, p. 125.

³³ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 1009.

³⁴ Veremos mais adiante que em Levinas também há uma relação entre escolhas e responsabilidade. Entretanto, enquanto que na tradição filosófica cada indivíduo escolhe se vai ser responsável ou não, em Levinas a escolha é em relação a exercer ou não uma responsabilidade que já existe previamente. Na primeira definição, a da tradição, é possível justificar o “não ser responsável” através da ideia de liberdade, dos interesses individuais e até da reciprocidade. Na segunda definição, a de Levinas, não exercer sua responsabilidade é injustificável até porque se não há responsabilidade, não há liberdade.

³⁵ Novamente recomendamos, para essa questão, o livro *Princípio Responsabilidade*. Não apresentaremos a crítica de Jonas nem a reformulação do imperativo kantiano por não ser nosso objetivo nesse trabalho.

1.2 A Totalização da vida pelo eu e o descompromisso com o outro – uma crítica à “filosofia do ser”

Tanto a definição de liberdade, quanto a de responsabilidade contribuem para aquilo que, a partir de Levinas, podemos chamar de totalização do eu. Um eu totalizado é um eu que não consegue pensar além de si mesmo, que vê o mundo apenas como uma extensão de si mesmo. Em síntese, é um eu que totaliza o mundo e o outro, onde esse outro se torna apenas um “outro eu”. Ricardo Timm de Souza, em *Sujeito, ética e história*, ao tratar da liberdade³⁶ na tradição, destaca que³⁷

[...] A liberdade considerada no sentido de sua auto justificação, e cuja instância final de legitimação consiste em sua condição *absoluta*, é compreendida como um determinado estágio de realização do poder da Totalidade, um momento particularmente claro de *autorreflexão*. A liberdade é, então, a regra do jogo totalizante, primeiro impulso de sustentação da identificação do Outro no Mesmo: sou livre, para poder subjugar o Outro (mesmo que para tal me utilize de todos os eufemismos possíveis). [...]³⁸

Uma liberdade que não consegue ser pensada para além do sujeito que a exerce, é uma liberdade que prende o sujeito em si mesmo, uma liberdade individualista. O sujeito que age de acordo com essa concepção de liberdade vê qualquer determinação como obstáculo, inclusive considerando o outro como empecilho à vivência de uma liberdade que ele acredita poder ser plena. O outro é visto, nesse sentido, como inimigo de minhas vontades e alguém que atrapalha a realização dos meus desejos³⁹

A relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução Outro ao Mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarcia de um eu. A tematização e a conceptualização, aliás, inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro.⁴⁰

³⁶ Não aprofundaremos ainda a ideia levinasiana de liberdade por ser o tema de um dos capítulos posteriores.

³⁷ Trecho escrito de acordo com o pensamento levinasiano. Parte das ideias que são objeto de reflexão de Souza, podem ser observadas na seguinte citação de Levinas em *Totalidade e Infinito* “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. A liberdade só se põe em questão na medida em que se encontra de algum modo imposta a ela própria: se eu tivesse podido ter escolhido livremente a minha existência, tudo estaria justificado. [...]” (LEVINAS, 2016, p. 72)

³⁸ SOUZA, Ricardo Timm. **Sujeito, ética e história**: Levinas, o traumatismo do infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 148.

³⁹ Desejo não no sentido levinasiano. O sentido de “desejo” em Levinas será apresentado no segundo capítulo.

⁴⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016, p. 33.

Assim também ocorre com a ideia de responsabilidade. Quando ser responsável pelos outros parte de uma escolha vinda de um sujeito que antes de tudo é livre, corre-se o risco de envolver nesse “ser responsável” interesses individuais. Se assim for, o eu é responsável apenas quando isso lhe dá algum tipo de vantagem, reconhecimento ou quando isso está de acordo com suas vontades. A limitação da liberdade pela responsabilidade é vista como um problema a ser combatido e isso ocorre, normalmente, através de um eu egoísta que só se envolve nas questões diretamente relacionadas a si.

Surge, assim, um eu fechado em si mesmo, totalizador do outro, na medida em que projeta no outro a si mesmo, ignorando necessidades diferentes das suas; e do mundo, na medida em que se importa somente com aquilo que está diretamente relacionado a si mesmo. Tudo aquilo que parece não estar diretamente ligado ao eu, acaba não sendo seu problema. Essa é a herança de um pensamento que tem seu início na Ontologia como filosofia primeira, uma das principais críticas de Levinas.

1.2.1 Levinas e a crítica à Ontologia como filosofia primeira.

Para Levinas, “a filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser”⁴¹. O que isso significa? Que, ao propor um pensamento que se inicia no ser, a filosofia ocidental deu origem a uma cultura de pensamento anuladora e excludente de toda e qualquer diferença, uma vez que esse conceito tem como sua principal característica a impessoalidade que leva à totalização da identidade. Não importa quantas diferenças existem entre os entes, todos cabem no ser.

O termo “ontologia” tem como principal significado ser a “[...] doutrina do ser e das suas formas. [...]”⁴². Surgiu no século XVII e foi muitas vezes utilizado como sinônimo de metafísica⁴³. No pensamento levinasiano, porém, ontologia e metafísica são apresentados como dois termos de conceituações distintas.

Em *Totalidade e Infinito* encontramos de forma clara a distinção entre ambas⁴⁴. Para o filósofo, enquanto a ontologia aparece como filosofia do ser, enquanto si mesmo, ou seja,

⁴¹ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016, p.30.

⁴² ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 848.

⁴³ Aqui, novamente, estaremos trabalhando com dois termos que ganham significados distintos ao longo da história. Para evitar qualquer problema de compreensão, procuraremos partir de uma conceitualização geral de cada termo para analisar a definição dada a cada um deles por Levinas.

⁴⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016, p. 28-35

enquanto filosofia de uma totalidade na medida em que no ser não cabem as diferenças existentes entre os entes, falar em metafísica é falar em excesso em relação ao ser. É falar em além do ser. A metafísica, nesse sentido, se opõe à ontologia eliminando o domínio do ser sobre o ente e permitindo assim que esse ente consiga ir além da totalidade em direção ao infinito⁴⁵.

Isso significa que, ao afirmar que a filosofia ocidental foi predominantemente ontológica, Levinas tenta mostrar como um pensamento que tem seu início no ser, torna-se excludente na medida em que, ao abarcar todos os entes em um mesmo conceito, impessoal e geral, as diferenças tornam-se secundárias e são, de certa forma, deixadas de lado. Em entrevista a Philippe Nemo, Levinas, ao falar da história da filosofia no ocidente, afirma que essa história “[...] pode interpretar-se como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim pensamento absoluto.”⁴⁶

A um nível individual, como consequência tem-se a redução de tudo ao Mesmo, sendo o Mesmo aqui entendido como a redução de tudo ao domínio do eu. Isso porque a impessoalidade do ser, ao ser analisada por um indivíduo específico, acaba coincidindo com a identidade desse indivíduo. O ser é sempre “o meu ser”. Ocorre isso pois, dizer que um conceito é impessoal ainda assim exige dele um conteúdo, um significado. Na práxis cotidiana, a impessoalidade é quase sempre vista como uma não existência da diferença e não como uma ausência de definição.

O sujeito que analisa o conceito de ser, vê nele o significado geral de todos os seres. Esse significado parte de um lugar. Como ele mesmo é um ser, o que ele considera como sua identidade acaba por ser transformado (por ele) como identidade geral de todos os seres. Nesse sentido “o que eu sou todos os seres devem ser”. As diferenças existentes ou são vistas como acidentais⁴⁷, não participando da identidade geral dos seres, ou como equívocos, erros, perversões, incompletudes etc.⁴⁸

Há, nesse sentido, para Levinas, uma totalização do outro. Quem ele é e o que ele é devem coincidir com quem e o que o eu é. Assim, o outro, na filosofia Ocidental, se torna

⁴⁵ “*Métaphysyque*, loin d’être un synonyme d’ontologie, désigne donc au contraire une dimension en surplus ou en excès sur l’être et le discours qui lui convient. Et comme l’Autre met en question le Même, la métaphysyque met en question l’ontologie ; de ce fait, dit Levinas, «comme la critique précède le dogmatisme, la métaphysique précède l’ontologie».” (CALIN, 2011, p. 66)

⁴⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Violência do Rosto**. Trad. Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2014, p. 61.

⁴⁷ No sentido dado por Aristóteles ao tratar de essência e acidente em sua *Metafísica*.

⁴⁸ Essa questão foi trabalhada pelo autor dessa dissertação em um artigo intitulado “*A totalização do “EU” e o descompromisso com o mundo para além do Mesmo*” (ver referências)

Mesmo. “O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. [...]”⁴⁹.

A origem de tudo isso, como já dissemos, está na forma como o pensamento ocidental nasceu e se constituiu ao longo do tempo. Entretanto, quando Levinas critica esse pensamento, mesmo que cite e analise ele desde suas origens, seu principal interlocutor é Heidegger.

1.2.2 A crítica levinasiana à ontologia heideggeriana⁵⁰

De todas as ideias ontológicas totalizadoras do pensamento ocidental, a de Heidegger é a que mais incomoda Levinas. O incômodo, suspeita-se, vai além de uma simples incompatibilidade de pensamento, afinal, a suposta ligação de Heidegger com o partido nazista alemão decepcionou muito o filósofo judeu, o que fez com que ele olhasse com certa aversão para seu antigo mestre. Evidente que a crítica ao pensamento heideggeriano não pode ser reduzida a uma simples decepção pessoal. Ela se dá, sobretudo, pela construção filosófica do pensador que contribuiu significativamente para a permanência de um pensamento totalizador no ocidente⁵¹.

Levinas nunca escondeu sua admiração pela obra *Ser e Tempo* considerando-a uma das mais importantes da história da filosofia⁵². Segundo ele, nessa obra, Heidegger mostrou o ser não como substantivo, mas como verbo. Isso significa que ser não é algo, é acontecimento.

Com Heidegger, na palavra ser revelou-se a sua “versatilidade”, o que nele é acontecimento, o “passar-se” do ser. Como se as coisas e tudo o que existe se “ocupasse em estar a ser”, “fizessem uma profissão de ser”. Foi a esta sonoridade verbal que Heidegger nos habituou. É inesquecível, ainda que banal actualmente, esta reeducação dos nossos ouvidos! A filosofia teria assim sido – mesmo quando não se dava conta – uma tentativa por responder à questão do significado do ser, como verbo⁵³.

Para Heidegger, a filosofia Ocidental deixou, desde os gregos, a questão do ser de lado. Uma questão, que segundo ele, torna o humano como centro de reflexão uma vez que ele é o

⁴⁹ LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Trad. Peregrino Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2008, p. 30.

⁵⁰ Nem todas as críticas feitas por Levinas a Heidegger serão aqui apresentadas. Somente as que estão diretamente relacionadas ao tema que é desenvolvido neste trabalho.

⁵¹ “Sin duda mis palabras, prolongando vuestro discurso, no responderán suficientemente, a lo que de modo tan generoso parecen esperar de mí. Encontrarán, sin embargo, el eco de una crisis más profunda y más antigua que la que supone el simple relato del conflicto entre una admiración juvenil – irresistible aún hoy -, inspirada por una de las más grandes y excepcionales inteligencias filosóficas, y la abominación irreversible asociada al nacional socialismo, al que el hombre genial ha podido tomar parte [...]”. (LEVINAS, 2006, p. 33).

⁵² LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 23.

⁵³ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 24.

único capaz de se perguntar sobre o ser⁵⁴. O pensador alemão busca, nesse sentido, em *Ser e Tempo*, recuperar essa questão do ser, mostrando, entre tantas outras coisas, que não é possível perguntar sobre seu sentido pois “[...] o ser não somente não pode ser definido, como também nunca se deixa determinar em seu sentido por outra coisa nem como outra coisa.”⁵⁵

Entretanto, é possível falar do humano enquanto ser-no-mundo. Surge assim o Dasein, “[...] literalmente o ‘ser-aí’, o lugar no qual o ser se manifesta a si mesmo. Ele usou a expressão Dasein para designar o modo original da consciência humana, por estar sempre já no mundo, não separado dele.”⁵⁶. O Dasein é, assim, a forma como é estabelecida uma relação com o ser. Forma essa que é traduzida por Heidegger como existência⁵⁷.

Ao longo de *Ser e Tempo*, Heidegger vai descrevendo o que significa essa existência, destacando que o humano, pela relação estabelecida com o ser, “[...] não é uma coisa entre as coisas [...]”⁵⁸. Para Levinas, um dos grandes méritos da fenomenologia heideggeriana, ao pensar a questão do ser da forma como ela foi pensada em *Ser e Tempo*, foi o de “[...] descrever o ser ou o existir do homem – não sua natureza [...]”⁵⁹, ou seja, de permitir que se analisasse a condição existencial do humano no mundo. Isso fez com que o pensamento voltasse seu olhar para o humano em sua condição de ser-no-mundo.

Entretanto, a forma como Heidegger coloca o humano com relação à existência e ao ser é o que preocupa Levinas. Ao propor que o ser precede o humano e que a existência humana é uma das manifestações dele no mundo, o pensador alemão, além de reduzir todos os entes humanos à categoria de ser, permitiu que tudo fosse reduzido, também, ao Mesmo. Afinal, se todos os entes estão contidos no ser e é o eu que estabelece essa relação com ele através da existência no mundo, o ser necessariamente vai se confundir com a existência particular do eu, única que ele tem acesso ao estabelecer relação com o mundo. As consequências já foram apresentadas em pontos anteriores.

⁵⁴ Segundo Urbano Zilles, interpretando Heidegger, “[...] ao interrogar-se pelo ser, o homem interroga a si mesmo, tornando-se o centro da reflexão, pois é o único que coloca a questão do ser e do sentido. Entretanto, não mostra interesse direto pela antropologia. O homem está no centro de sua reflexão porque ele é o centro privilegiando em que o ser aparece a si mesmo e se revela. [...]” (ZILLES, 2016, p. 46).

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 13. O trecho destacado pertence aos comentários de Emmanuel Carneiro Leão, na apresentação da obra.

⁵⁶ ZILLES, Urbano. **Panorama das filosofias do século XX**. São Paulo: Paulus, 2016, p. 46.

⁵⁷ “Chamamos existência ao próprio ser com o qual a pre-sença pode se comportar dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se comporta de alguma maneira.” (HEIDEGGER, 2005, p. 39). A tradutora da edição que aqui foi utilizada, opta por traduzir Dasein como pre-sença. Essa tradução é alvo de vários questionamentos. Entretanto, por não ser esse o tema nem objetivo deste trabalho, não entraremos no mérito da validade ou não da tradução ser feita dessa forma.

⁵⁸ ZILLES, Urbano. **Panorama das filosofias do século XX**. São Paulo: Paulus, 2016, p. 47.

⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 25

Afirmar a prioridade do ser em relação ao ente é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, subordinar a relação com alguém que é um ente [...] a uma relação com o ser do ente que, impessoal como é, permite o sequestro, a dominação do ente [...], subordina a justiça à liberdade. [...]

A relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas redução do Outro ao Mesmo. [...] ⁶⁰

A relação estabelecida com os outros, para Levinas, é um dos maiores problemas dessa concepção de existência. Para Heidegger, o humano está em constante relação com o mundo fora dele, afinal, ele é ser-no-mundo. O mundo se apresenta ao humano como o espaço onde ele interage, conhece as coisas ao seu redor e conhece a si mesmo. É o espaço, também, onde ele entra em contato com outros humanos, outros *Daseins*. Entretanto, diferente do que pensa Levinas, Heidegger afirma que esses outros humanos não são outros diferentes do eu.

Os “outros” não significa todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *ninguém* se diferencia propriamente, entre os quais também se está. [...]

O encontro com os outros não se dá numa apresentação prévia em que um sujeito, de início já simplesmente dado, se distingue dos demais sujeitos, nem numa visão primeira de si onde então se estabelece o referencial da diferença. Eles vêm ao encontro a partir do *mundo* em que a pre-sença se mantém, de modo essencial, empenhada em ocupações guiadas por uma circunvisão. [...] Esse modo de encontro mundano mais próximo e elementar da pre-sença é tão amplo que a própria pre-sença nele, de saída, já “encontra” a si mesma, *desviando o olhar*, ou nem mesmo *vendo* “vivências” e “atos” ⁶¹

Deixando de lado as possíveis aproximações que poderiam ser feitas entre os dois pensadores a partir da leitura da citação anterior, a não consideração dos outros como diferentes do eu expressa nela, é vista pelo filósofo franco-lituano como um dos fundamentos da totalização das identidades, da transformação de tudo em Mesmo, da insuportabilidade da diferença e da negação da diversidade.

A ontologia heideggeriana que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral – ainda que se oponha à paixão técnica, saída do esquecimento do ser escondido pelo ente – mantém-se na obediência do anónimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação imperialismo, à tirania. ⁶²

Levinas propõe, então, olhar o outro como um outro metafísico. Tal definição indica um “outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso

⁶⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016, p. 32.

⁶¹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 169.

⁶² LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016, p. 34.

da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo imperialismo do mesmo”⁶³.

Esses são alguns dos motivos que levaram Levinas, apesar da grande admiração pela obra *Ser e Tempo*, a tecer duras críticas a ela. E é também por isso que, ao questionar a validade da Ontologia enquanto filosofia primeira, Levinas direciona suas críticas a Heidegger. Apesar de ter recuperado a questão do ser como importante, o filósofo alemão cometeu grande equívoco ao considerá-la como ponto de partida para compressão do humano e das relações humanas no mundo.

1.3 A ética como filosofia primeira⁶⁴

Diante dos problemas originados por um pensamento que tem seu início na ontologia, Levinas sente a necessidade de refletir sobre esse início, rever o que significa ser humano, qual é o sentido da alteridade e como a subjetividade é formada. Ser-no-mundo não é ser jogado no mundo. É estar em relação. Uma relação que antecede até mesmo o que significa ser⁶⁵.

Como acontece com tantos outros conceitos, o significado de ética em Levinas não acompanha aqueles da tradição. É preciso entendê-la, como escreve Bensussan, num sentido extra-moral⁶⁶. Isso significa que, no pensamento levinasiano, não encontraremos um código moral advindo de uma ética prescritiva. O sentido ou significado dela é outro. É uma ética da ética, segundo Derrida, onde Levinas “[...] não nos quer propor leis ou regras morais, não quer determinar uma moral mas a essência da relação ética em geral.”⁶⁷ Ou seja, quer nos provocar para o desenvolvimento de relações humanas onde o outro é respeitado enquanto outro, enquanto sujeito diferente do eu que o percebe, enquanto humano que é diferente do modo de ser do eu.

Uma relação ética que entende a própria ética como sendo relação. O começo do pensamento, o início do humano (a construção da sua subjetividade) se dá no face-a-face, no contato com o outro. Estar em contato com o outro é já estar em relação. “Chama-se ética a esta

⁶³ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016, p. 25.

⁶⁴ Neste ponto pretende-se apenas apresentar uma breve análise da ética como filosofia primeira. Essa questão vai aparecer novamente ao longo do texto de forma direta ou indireta. Muitas das reflexões aqui apresentadas serão posteriormente melhor analisadas e aprofundadas.

⁶⁵ O desenvolvimento dessas questões, no pensamento de Levinas, será apresentado nos capítulos 2 e 3.

⁶⁶ “A ética levinasiana não designa jamais a sistematização mais ou menos coerente do conjunto de regras de conduta de um grupo humano. Ela não funda a possibilidade de uma justificação racional de normas morais por ou sob um princípio unificados. É realmente requerido entendê-la num sentido extra-moral” (BENSUSSAN, 2009, p. 17).

⁶⁷ DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 158.

impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irreducibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética.”⁶⁸ Sendo assim, para Levinas, “[...] a ética não é um momento do ser – é outro modo e melhor que ser, a própria possibilidade do além.”⁶⁹

É filosofia primeira pois os humanos estão em permanente encontro. Os outros constantemente me interpelam. Sua presença até pode ser ignorada, mas não passa despercebida. Ética, portanto, é relação. Relação entendida como alteridade. Mas uma alteridade que nasce do questionamento que vem do outro, de sua presença, de seu rosto, como mostraremos nos próximos capítulos.

Sua anterioridade mostra e é provada por Levinas em sua definição de quem é o humano. Antes de ser, o ente precisa existir. A existência do ente enquanto sujeito consciente de si depende da relação que é estabelecida com o outro. Essa relação é ética. A ética é a filosofia primeira. Em outras palavras, antes de ser, o eu precisa estar em relação. A relação estabelecida a partir desses pressupostos está além do próprio ser. Foge das limitações impostas a partir desse conceito, conforme ele foi pensado na Ontologia como filosofia primeira. Nesse sentido, se levarmos em consideração que metafísica é excesso em relação ao ser, como já foi afirmado, e o objetivo aqui é a superação da ideia do ser como início do pensamento e princípio de toda e qualquer relação, a relação ética também é metafísica.

Isso não vai significar o fim da ontologia. Nem seu abandono ou colocação em segundo plano. Todos os problemas pensados no campo da ontologia continuam sendo fundamentais para o desenvolvimento do pensamento. Nesse percurso reflexivo, Levinas nos convida a rever o que entendemos por humano desde o significado de “ser humano” até o processo de formação da subjetividade na relação com o outro. É o que desenvolveremos no segundo capítulo.

⁶⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016, p. 30.

⁶⁹ LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Trad. Peregrino Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2008, p. 103.

2 O EU LEVINASIANO COMO UM SUJEITO EM RELAÇÃO – A SUBJETIVIDADE CONSTITUÍDA A PARTIR DA RELAÇÃO COM O OUTRO

A análise que Levinas desenvolve sobre as noções envolvendo a ideia de “ser totalizado”, bem como as constatações e vivências de situações provocadas por essas noções, o fazem perceber a necessidade de revê-las. Considerar o ser como início de qualquer pensamento é permitir que se pense um sujeito de identidade independente do mundo, das coisas e dos outros sujeitos. Um sujeito assim, é alguém fechado em si mesmo e incapaz de reconhecer a diferença.

Por isso Levinas, ao definir o humano, não o faz seguindo a tradição. Para o filósofo não é possível falar de um eu aos moldes da filosofia moderna, ou seja, de um eu em estado de natureza, que existe a partir de si mesmo ou que é centro da própria existência. Só existe eu na relação com o outro. O eu, portanto, é pensado enquanto “*subjetividade histórica*”⁷⁰. Nesse sentido,

O eu não pode ser compreendido a partir de um estado de natureza originário e inexistente. O eu só existe historicamente a partir das interações que teve com os outros. O outro, os muitos outros presentes ao longo da existência do eu desde o nascimento até a morte, constituem a condição de possibilidade de sua subjetividade histórica, seu modo de ser, seu caráter e até a sua racionalidade.⁷¹

Esse modo de ser é que constitui o humano. Um humano que tem seu eu surgido de uma relação onde não é mais prioridade ou referência central. A subjetividade levinasiana está além do “simplesmente ser eu” da tradição. Ela é “ser a serviço do outro” para poder “ser com o outro”. É *passividade mais passiva* que toda passividade perante o outro⁷². Passividade que não significa submissão, mas cuidado e acolhimento a partir do apelo do outro. A diferença é grande. Quando há submissão, ela é sempre resultado de uma relação em que um dos envolvidos totaliza o mundo. E quem deve ser submisso é o outro. Cuidado e acolhimento, hospitalidade em outras palavras, só é possível quando a relação se constitui a partir de um eu que não é escravo ou serviçal do outro ou que não tenta fazer do outro um sujeito inferior, mas que está a

⁷⁰ RUIZ, Castor B. Emmanuel Levinas, alteridade e alteridades - Questões da modernidade e a modernidade em questão. In: SOUZA, Ricardo Timm de; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo. **Alteridade é Ética**: Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p. 134.

⁷¹ RUIZ, Castor B. Emmanuel Levinas, alteridade e alteridades - Questões da modernidade e a modernidade em questão. In: SOUZA, Ricardo Timm de; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo. **Alteridade é Ética**: Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p. 135.

⁷² “A passividade mais passiva, inassumível – subjectividade ou sujeição do sujeito-, diz respeito à minha obsessão pela responsabilidade pelo outro oprimido. [...] A exposição a outrem é desinter-essamento – proximidade, obsessão pelo próximo; obsessão apesar de si [...]” (LEVINAS, 2011, p. 75). Sobre a passividade presente na subjetividade, aprofundaremos ainda nesse capítulo. A questão da responsabilidade, apesar de, mesmo de forma indireta, estar presente já neste capítulo, será aprofundada no terceiro capítulo.

serviço dele por reconhecer que sua responsabilidade incondicional por ele exige tal forma de agir.

Diante de tudo isso, neste segundo capítulo, apresentaremos quem é o eu levinasiano. Como já ficou claro, esse eu não pode ser pensado sozinho. Sendo assim, ao analisa-lo, o faremos sempre levando em consideração a presença do outro. E é por ele que começaremos.

2.1 O outro em Levinas

Se o outro é apresentado como anterior ao eu, como prioridade na relação e como sujeito sobre o qual o eu deve⁷³ ser responsável, é preciso pensar a respeito dele antes de compreendermos como o eu é constituído enquanto subjetividade no mundo. Até porque, sem o outro, para Levinas, não há subjetividade.

Entretanto, uma definição clara e precisa de quem é o outro é impossível em Levinas. Até porque, para o autor, qualquer tentativa de definir quem ele é faria com que ocorresse aquilo que o filósofo critica amplamente na tradição: incorreríamos na totalização. Se um eu tentar definir um outro o fará a partir do seu contexto, do seu universo de significações, a partir da forma como ele vê o mundo. Isso tornaria o eu incapaz de perceber aquilo que está além dele. Sendo assim, o eu, ao olhar para o outro na tentativa de defini-lo, apenas descreveria a si mesmo nele.

O outro é alguém que não pode ser descrito a partir do que o eu é e de suas experiências. Susin, em *O homem messiânico*, ao enfrentar essa questão, procura então descrever o que o outro não é, a fim de tentar compreender um pouco mais seu significado. Segundo ele, o outro não é um outro eu, não é um igual a mim, nem uma extensão do eu. Não pertence ao tempo do eu. Ele é sempre anterior ao eu enquanto participante da fundamentação de sua subjetividade e enquanto sujeito mediante o qual o eu é responsável e a partir do qual o eu pensa suas ações (tornando assim, a relação com o outro assimétrica). Ele também não está no mundo que se apresenta como passível de posse do eu⁷⁴.

Ele é “de outro mundo”, como afirma Souza:

Colho o fruto, caço o animal, em princípio, para me alimentar deles; derrubo a madeira para construir a casa; lavro o campo para arar; mas em nenhum desses casos, enfrento-me com o tipo de assimetria que me coloca em uma posição de ser convidado a esta-

⁷³ Dever aqui entendido como necessidade diante da própria forma como o eu é constituído.

⁷⁴ SUSIN, Luis Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 199.

belecer relação e relação ética – pois a relação ética só se pode estabelecer entre alguém e o Outro “que não é do mundo”, ou seja, que não pertence à ordem do apreensível como ente a partir do manuseio ou do logos – aqui, funções da mesma potência objetivante.⁷⁵

Sem poder ser representado, o outro se apresenta ao eu em forma de Rosto⁷⁶ (*visage*). Rosto que não pode ser entendido como face, parte do corpo, que pode ser de alguma forma descrita ou caricaturada. Não pode ser apreendido, pois é anterior à própria capacidade de apreensão das coisas presente no eu. O outro, anterior ao eu, é o sujeito de rosto. Quando o eu faz a experiência do mundo ele já está presente, porque algum outro já existe. Portanto, “[...] o rosto vem antes de toda a experiência que eu poderia dele fazer me apropriando dele, antes de todo ‘enriquecimento’ de minha experiência do mundo e dos outros, por ele e por eles.”⁷⁷

Rosto, nesse sentido, é a presença do outro enquanto outro que se faz perceptível ao eu. É a identidade do outro que não pode ser reduzida a um conceito ou uma definição. É a presença do outro percebida para além daquilo que pode ser visto ou tocado. “Nesse sentido, pode-se dizer que o rosto não é visto. Ele é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além.”⁷⁸ É transbordamento de significados e abertura ao infinito⁷⁹. Está além daquilo que o eu supostamente percebe dele. A compreensão do eu, redutora do outro a um conjunto de significações que permanecem na finitude de seu mundo é ultrapassada por essa infinitude revelando um ente que é extravasamento de significados⁸⁰.

Não significa aqui excluir a materialidade do outro, ou seja, ignorar que ele também “é de carne e osso”. É claro que, ao olhar para o outro, vejo sua face, a cor dos seus olhos, seu sorriso e suas expressões faciais. O problema é reduzir o outro a isso. Ou considerar essas características como determinantes para dizer quem ele é. Ele pode mascarar a cor de seus olhos, mudar suas expressões faciais e mesmo assim permanece sua identidade de outro, que é única

⁷⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e Alteridade** – Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000, p. 31-32.

⁷⁶ “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de facto, de rosto.” (LEVINAS, 2016, p. 38).

⁷⁷ BENSUSSAN, Gérard. **Ética e experiência**: a política em Levinas. Trad. Ozanan Vicente Carrara. Passo Fundo: IFIBE, 2009, p. 21.

⁷⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 70.

⁷⁹ Segundo Souza “É de se destacar o uso que faz Levinas do termo infinito, que nada te a ver com o conceito normalmente estudado na tradição filosófica, mas é, antes: o que se opõe desde si mesmo, eticamente, a uma totalidade de sentido em que seu processo sintético-unificante de totalização – a condição irreduzivelmente ética da Alteridade propriamente dita, insubsumível como dimensão de uma ordem que a englobe.” (SOUSA, 2000, p. 34)

⁸⁰ Está além daquilo que o eu pode significar dele.

em relação ao eu e aos demais outros. O rosto não é existência física com sentido determinado que pode ser conhecido.

O rosto é significação, e significação sem contexto. Quero dizer que outrem, na retidão do seu rosto, não é uma personagem num contexto. Normalmente, somos “personagens”: é-se professor na Soborna, vice-presidente no Conselho de Estado, filho do fulano, tudo o que está no passaporte a maneira de se vestir, de se apresentar. E toda a significação, no sentido habitual do termo, é relativa a um contexto: o sentido de alguma coisa está na sua relação com a outra coisa. Aqui, pelo contrário, o rosto é sentido só para ele. Tu és tu.⁸¹

Essa noção de rosto que é anterior à *Sinngebung*, termo constantemente utilizado por Levinas e que pode ser traduzida de forma superficial como “[...] a doação de sentido, pela qual o eu, como ser e subjetividade, ser pensante, comanda as modalidades de consciência e os fenômenos, o ser-objeto que aparece.”⁸² vai, segundo afirma o filósofo ainda em *Totalidade e Infinito*, permitir que se pense a anterioridade do ente sobre o ser e, conseqüentemente, o fim da própria totalização dos entes causada, como já foi afirmado, pela adoção da Ontologia como filosofia primeira⁸³.

Entretanto, o outro e seu rosto não podem ser considerados como impossíveis de qualquer contato. Afinal a relação com o outro não só existe como é indispensável para que exista um eu. Mas, então, como é possível uma relação com um outro que não pode ser apreendido, tematizado ou que está além de qualquer significação que o eu dá a ele? Para responder a essa questão, é preciso analisar o que Levinas entende por subjetividade e alteridade.

2.2 A alteridade como constitutiva da subjetividade

Tendo explicado o que é o outro, podemos seguir adiante na compreensão do humano em Levinas. O objetivo deste segundo ponto é apresentar como se dá o surgimento da subjetividade do eu enquanto sujeito responsável, sendo a responsabilidade entendida aqui não como uma escolha do sujeito, mas como algo que o constitui enquanto tal. Partiremos do princípio de que a subjetividade do sujeito responsável é construída na relação com o outro. Por isso, é necessário que trabalhemos também a alteridade.

⁸¹ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 70.

⁸² SUSIN, Luis Carlos. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 80

⁸³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016, p. 39.

A construção da subjetividade na relação com o outro é um dos principais temas da obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*⁸⁴. É considerada uma das principais obras ao lado de *Totalidade e Infinito* e representa, para muitos levinasianos, uma mudança significativa em relação a essa última⁸⁵. Podemos citar como exemplo o que Carrara, em *Lévinas: do sujeito ético ao sujeito político*, afirma. Segundo ele,

[...] se em *Totalidade e Infinito* Outrem vinha romper a identidade já constituída na fruição e no trabalho, exigindo um sujeito hospitaleiro que acolhesse até o ponto de lhe oferecer o pão de sua boca, em *Autrement qu'être* Outrem me afeta antes mesmo do aparecimento da consciência intencional.⁸⁶

Essa suposta mudança gera um ponto de divergência entre os levinasianos. Para alguns, essa mudança representa quebra de paradigma, ou seja, troca de concepções na construção teórica do autor. Entretanto, assim como a maioria, partiremos do princípio que *Autrement qu'être* deve ser visto como continuidade de *Totalidade e Infinito*, e, também, amadurecimento de pensamento, principalmente após as considerações feitas por seu amigo e também filósofo Jacques Derrida⁸⁷.

Sendo assim, *Totalidade e Infinito* é indispensável para se compreender *Autrement qu'être*, sobretudo no que se refere ao que o filósofo entende por subjetividade. Tendo presente isso, seguiremos nossas reflexões tendo como base teórica principal essas duas obras.

2.2.1 O eu levinasiano – hipóstase e fruição

Para Levinas, “toda consciência é consciência de alguma coisa, não é descritível sem referência ao objeto que ela ‘pretende’”⁸⁸. Isso significa que uma consciência não-intencional, que aqui representaria um ser puro, é impossível. Esse existente que não é apenas pura existência é apresentado pelo filósofo como oposição ao que ele chama de *il y há* (há). *Il y há* que não

⁸⁴ Neste trabalho, foram utilizadas as traduções portuguesa (sob o título de *De outro modo que ser ou para lá da essência*) e espanhola (sob o título de *De otro modo que ser o más allá de la esencia*). Ao longo do texto, no referiremos à obra como *Autrement qu'être*.

⁸⁵ Essa mudança é destacada na introdução da tradução portuguesa utilizada neste trabalho. Essa questão, a do significado que tem a diferença entre as duas obras, será retomada em outros momentos.

⁸⁶ CARRARA, Ozanan Vicdente. **Levinas do sujeito ético ao sujeito político**. Aparecida: Ideias & Letras, 2010, p. 61

⁸⁷ Algumas dessas considerações podem ser vistas no artigo *Violência e Metafísica: Ensaio sobre o Pensamento de Emmanuel Levinas* (DERRIDA, 2014, p. 111-224). Derrida foi um grande amigo de Levinas. Também foi um crítico de suas obras sendo que Levinas levou bastante a sério tais críticas. Tanto é verdade que as mudanças promovidas em *Autrement qu'être* são consideradas também como resultado das críticas dele. Retomaremos a esse tema no terceiro capítulo.

⁸⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 19.

é invenção do filósofo franco-lituano, mas que é ressignificado por ele. Esse termo aparece também em Heidegger (*es gibt*) significando uma existência pura fecundante e rica de tudo aquilo que existe. Em Levinas, ele representa um estado de existência sem existente, de impessoalidade e indeterminação no ser⁸⁹.

Aparentemente o *Il y há*, mesmo da forma que é entendido por Levinas, poderia gerar um ponto de contradição em seu pensamento, afinal como justificar um estado na existência anterior ao aparecimento do sujeito (que por sua impessoalidade poderia ser comparado ao que se entende por ser na tradição) depois de afirmar que a Ontologia não pode ser considerada como filosofia primeira?

Para não correr o risco de cometer tal equívoco é preciso levar em consideração algumas coisas. Para a tradição filosófica em geral, ser é a condição de todos os existentes, é a forma geral de cada ente no mundo. Pode ser pensado anterior ao ente pois é rico de conteúdo ao abarcar as características gerais de toda a existência. Para Levinas o ser no *il y há* ainda não é algo. É a existência sem existente. O pensamento não pode começar ali, porque não há algo para pensar ou ser pensado. Não há conteúdo da existência ao mesmo tempo que não pode ser caracterizado como nada⁹⁰.

O surgimento do sujeito acontece através da *hipóstase*, termo utilizado por Levinas para designar o momento em que esse sujeito desenvolve uma interioridade e se coloca no mundo como existente⁹¹. Essa existência se dá, num primeiro momento, enquanto corpo que estabelece morada no mundo e se beneficia dele através da *fruição*⁹². “Fruir de...” ou “viver

⁸⁹ “Imaginemos o retorno ao nada de todos os seres: coisas e pessoas. É impossível colocar esse retorno ao nada fora de todo acontecimento. Mas, e este próprio nada? Alguma coisa ocorre, fossem a noite e o silêncio do nada. A indeterminação desse “alguma coisa ocorre” não é a indeterminação do sujeito, não se refere a um substantivo. Ela designa como que o pronome da terceira pessoa na forma impessoal do verbo – de modo algum um autor mal conhecido da ação, mas o caráter da própria ação que, de alguma maneira, não tem autor, é anônima. Essa “consumição” impessoal, anônima, mas inextinguível do ser, aquela que murmura no fundo do próprio nada, fixamo-la pelo termo há. O há, em sua recusa de tomar uma forma pessoal, é o “ser em geral” (LEVINAS, 1998, p. 67.)

⁹⁰ Duas passagens podem ser utilizadas a título de ilustração. A primeira, em *Da existência ao existente*: “O há transcende, com efeito, tanto a interioridade como a exterioridade das quais ele nem mesmo torna possível a distinção.” (LEVINAS, 1998, p. 68). A segunda, em *Ética e Infinito*: “De fato, insisto na impersonalidade do “há”; “há”, como “chove” ou “é de noite”. E não há nem alegria nem abundância: é um ruído que volta depois de toda a negação do ruído. Nem nada, nem ser. Emprego, por vezes, a expressão: o terceiro excluído. Não pode dizer-se deste “há” que persiste, que é um acontecimento do ser. Não se pode também dizer que é nada, ainda que não exista nada.” (LEVINAS, 2014, p.34). Esse estado de anonimato no ser impede que ele possa ser pensado, descrito, analisado. Não há existente para isso. Somente há. É por isso que, somente após o aparecimento do sujeito é que o pensamento se torna possível. Aqui novamente é reafirmado que a Ontologia não pode ser filosofia primeira.

⁹¹ Em *El Tiempo y el Otro*, Levinas define a hipóstase como “[...] al acontecimiento merced al cual el existente se liga a su existir.” (LEVINAS, 1993, p. 82)

⁹² Há toda uma explicação que Levinas faz da forma como o humano frui (ou goza, em algumas traduções) do mundo. Explicação, inclusive, que contempla a forma como o sujeito tem contato com as coisas, utilizando a mão, os olhos, a boca. Como nosso objetivo no texto é outro, não aprofundaremos isso. Esse aprofundamento, entretanto, pode ser encontrado no *Homem messiânico* de Luiz Carlos Susin (referenciado nesse trabalho).

de...” é a forma como o sujeito satisfaz suas necessidades e vontades, sendo essa satisfação algo que está além do simples ato de eliminar uma necessidade. Em outras palavras, por exemplo, no ato de comer não procuramos somente “saciar a fome”. Não bebemos apenas para “matar a sede”. Não vestimos roupas “apenas por proteção”.

Vivemos de “boa sopa”, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc. ... Não se trata de objetos de representações. Vivemos disso. Aquilo de que vivemos também não é “meio de vida”, como a pena é meio em relação à carta que permite escrever, nem uma finalidade da vida, como a comunicação é a finalidade da carta. [...] A sua existência não se esgota pelo esquematismo utilitário que os desenha, como a existência dos martelos, das agulhas ou das máquinas. Elas são sempre, numa certa medida – e mesmo os martelos, as agulhas e as máquinas o são também – objetos de prazer, que se oferecem ao “gosto”, já adornadas, embelezadas.⁹³

Dito de outra forma, o sujeito não se utiliza do mundo apenas como forma de satisfazer necessidades básicas, entre elas aquelas fisiológicas. Mas busca sentido naquilo que faz⁹⁴. Esse sentido permite ao eu construir seu mundo com seu universo de significados. Tal construção, porém, não acontece apenas no gozo imediato do mundo. O eu, com o tempo, percebe que é preciso buscar maneiras de garantir a possibilidade desse gozo não acabar. Além disso, o sentido buscado por ele não é possível de ser plenamente construído na imediatez. O eu, se torna, assim, eu econômico. Na economia do gozo, o humano encontra possibilidade de garantir a fruição no futuro. Através desse esquema *hipóstase – fruição – economia*, Levinas, em *Totalidade e Infinito*, quer também explicar qual é o papel do trabalho, da necessidade de posse e do saber na vida do humano⁹⁵.

Antes de passarmos ao próximo ponto, duas ressalvas ainda precisam ser feitas a fim de evitar novamente algum equívoco ou contradição. A primeira delas se refere à hipóstase enquanto momento em que o sujeito se coloca como existente corporal. Susin nos alerta para o fato de essa corporalidade não ser a origem do eu, mas parte de sua condição de existente. O eu não é definido tanto pelo seu corpo, mas pelo modo segundo o qual ele vive. Modo esse que é vivido através de um corpo, mas que não pode ser reduzido a ele. Nesse sentido, não basta ser corpo no mundo. É preciso, por ele, dar sentido ao que o eu vive e faz.

⁹³ LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 100.

⁹⁴ Esse sentido não é possível se o eu for um eu isolado. Se não conseguir sair de si. Voltaremos a essa questão mais adiante.

⁹⁵ O trabalho é visto enquanto garantidor dos meios para que a fruição possa ser alcançada no presente e no futuro. A posse é a busca por ter aquilo que garante o gozo. Pode ser vista de forma negativa quando ela significar “possuir o outro” ou quando gerar situações em que o eu tenta eliminar o outro para garanti-la. A posse, em seu sentido negativo, faz surgir o dinheiro e o comércio, símbolos da objetificação e totalização do outro.

A segunda se refere à fruição, através da qual o humano, utilizando seu corpo, dá sentido à sua existência. Ela é egoísmo na medida em que o eu frui o mundo a partir de si e para si. Somente ele tem acesso a sua experiência através da fruição. Entretanto, é um egoísmo até certo ponto necessário na medida em que não podemos fruir pelo outro, nem ter a experiência dele de gozo do mundo. Se fizéssemos isso, a relação estabelecida com ele não seria mais de alteridade e sim de totalização, transformando-o em Mesmo. Fruir do outro também não pode ser opção uma vez que ele se tornaria apenas objeto para o eu.

2.2.2 A impossibilidade de ser eu sem o outro – alteridade e sentido da existência

É pela fruição que o eu atinge a felicidade. Entretanto, um eu isolado, fechado em si mesmo, só seria capaz de uma fruição imediata tornando-o apenas alguém que entra em contato com as coisas, supre suas necessidades, mesmo dando um mínimo de significado, e depois parte para outras coisas sem construir, conhecer ou planejar. Um eu assim, teria uma existência sem sentido. Não conseguiria dar sentido ao mundo e, como consequência, não seria capaz de desenvolver uma subjetividade. Seria um existente vivendo a imediatez do presente.

Só na relação com o outro é que a subjetividade tem origem e o mundo do eu, mesmo que seja particular, toma sentido⁹⁶. Para dar sentido ao mundo de maneira sólida e contínua é preciso uma saída de si. Essa saída de si demanda do eu bem mais do que simplesmente interagir com os objetos, até porque, se levamos em consideração que essa interação torna o objeto como pertencente ao mundo do eu, não há ainda saída de si. Ela só acontece no encontro com o outro, aquele que é impossível de ser objeto de posse⁹⁷. Para isso, segundo o próprio filósofo, é preciso ocupar-se do outro antes de ocupar-se de si⁹⁸.

A saída de si não é o único movimento de constituição da subjetividade. Depois do encontro com o outro, o eu se dá conta de sua identidade de único. Entretanto, esse se dar conta demanda um retorno a si. Esse retorno, porém, é de um “novo” eu, consciente de sua existência, da existência do outro e da responsabilidade incondicional por ele. Tal retorno não pode significar um novo fechamento em si mesmo. É preciso ser eu aberto ao outro constantemente. Caso

⁹⁶ Esse sentido vai fazer com que a própria fruição se dê de forma plena, uma vez que o “viver de...” demanda uma significação que não é possível na imediatez.

⁹⁷ Ter essa consciência implica em reconhecer que o outro também é assim e que a unicidade presente nele impede que o eu o considere sujeito igual a si na forma como cada um interage no mundo. Isso não vai significar, porém, que cada sujeito é autossuficiente e poderia viver sozinho no mundo. Um sujeito, teoricamente falando, até poderia ser pensado fora de uma relação. Entretanto, sozinho ele conseguiria apenas um estado de fruição imediato onde não seria possível a ressignificação do mundo. Sem isso, ele jamais seria um eu por completo.

⁹⁸ Segundo Levinas, “Sair de si é ocupar-se do outro, e de seu sofrimento e de sua morte, antes de ocupar-se de sua própria morte.” (POIRIÉ, 2007, p. 82).

contrário, se incorrerá na totalização. Esse retorno, na obra de Levinas, segundo Susin, aparece como “recorrência”: “Seguindo o ‘vestígio’ da própria subjetividade, Lévinas aprofunda em *Autrement qu’être* o movimento e a tensão da subjetividade que não é retorno a si como identificação e nem retorno ao mundo como correlativo do ser, da história, etc. e que Levinas chama ‘recorrência’”⁹⁹.

Tal movimento de saída e recorrência dá origem a uma subjetividade que não é fechada em si mesma e também não é totalizada. Depois do encontro com o outro, essa subjetividade passa a conter em si aquilo que não pode ser contido, afinal a presença do outro, como vimos, tem uma significância além daquilo que é possível perceber. Essa subjetividade é, então, definida pelo filósofo como *abertura ao infinito*. O termo “infinito” aqui não é entendido enquanto entidade pensada pela subjetividade para designar aquilo que foge à sua compreensão, e sim aquilo que se revela na alteridade.

A ideia do infinito não é uma noção que a uma subjetividade forje casualmente para refletir uma entidade que não encontra fora de si nada que a limite, que ultrapassa todo o limite e, por isso, infinita. [...] a ideia do infinito é o modo de ser, a *infinição* do infinito. O infinito não existe antes para se revelar depois. A sua infinição produz-se como revelação, como uma colocação em mim da sua ideia. Produz-se no fato inverossímil em que um ser separado fixado na sua identidade, o Mesmo, o Eu contém, no entanto, em si – o que não pode nem conter, nem receber apenas por força da sua identidade. A subjetividade realiza essas exigências impossíveis: o fato surpreendente de conter mais do que é possível conter.¹⁰⁰

A subjetividade, quando definida dessa forma, não cabe totalmente na consciência de um ser particular e nunca se torna completa ou acabada. Nesse sentido, levando em consideração que ela só existe no contato com o outro e que um primeiro ou segundo contatos não tornarão ela permanentemente completa, não estar em relação com o outro e mesmo assim manter uma identidade de eu consciente de si e capaz de dar sentido à sua existência é impossível. O outro, por mais que o eu não tenha acesso total a quem ou o que ele é, se mostra como indispensável. Portanto, antes de qualquer coisa, é preciso pensar a relação com ele. Tal relação carrega consigo a características de ser ética. A ética, então, se justifica como filosofia primeira, questão já citada anteriormente¹⁰¹.

⁹⁹ SUSIN, Luis Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 319.

¹⁰⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016, p. 13.

¹⁰¹ Segundo Aguiar, “A crítica feita à ontologia permitiu a primazia da alteridade expressa pelo conceito de infinito ético. Desde essa outra perspectiva, Levinas tematizou a subjetividade como o coroamento que se inaugura com a relação com o infinito.” (AGUIAR, 2015, p. 57).

O outro permite ao eu vislumbrar o futuro. Um eu, quando é somente existente imediato, também é apenas fruição imediata, eterno presente. O outro provoca o eu com sua presença libertando-o de sua condição de apenas “eu consigo mesmo” e permite que ele visualize possibilidades futuras. A morte do outro, única manifestação da finitude humana acessível à consciência do eu, apresenta a ele sua própria finitude e o provoca a ir além do simples gozo imediato, o faz “querer viver”. Isso faz com que ele busque não esgotar todas as possibilidades de gozo no instante do presente, mas planejar seu futuro da melhor forma tentando garantir o máximo de felicidade possível.

Diante de tudo o que foi colocado até aqui, chega-se a uma inevitável conclusão: a relação com o outro deixa de ser considerada um dever. Ela não é uma obrigação advinda da necessidade de se manter certa ordem social, ou da necessidade de estabelecer contato com ele por vivermos em um mesmo espaço. Ela é uma necessidade. E uma necessidade que nunca se esgota. “A relação com outrem é uma relação que não acaba nunca com o outro, é uma diferença que é uma não-indiferença e que vai para-além do dever, que não se reabsorve em dívida da qual nós pudéssemos quitar.”¹⁰² A construção da subjetividade depende disso.

Uma subjetividade pensada assim, dependente do outro, é apresentada por Levinas como dotada de passividade diante dele. Na saída de si, o eu ainda é apenas um existente. Ele se torna sujeito de identidade própria e única quando é dotado de uma subjetividade que, como vimos, é construída no contato com o outro. O outro, nesse sentido, é anterior ao próprio eu em sua subjetividade¹⁰³.

A condição de passividade do eu está relacionada à impossibilidade de se criar uma identidade sem o outro e à responsabilidade além do dever que se tem por ele. Ambas existem antes mesmo do eu existir. Ou seja, antes mesmo de constituir uma identidade de eu, cada sujeito já é relação com e responsabilidade para com o outro. O eu não pode escolher depender ou não da relação com o outro, estar ou não responsabilizado pelo outro. Ele já surge com tais questões como parte de sua condição de humano.

A anterioridade do outro é radicalizada por Levinas em *Autrement qu'être*. A fim de apresentar com maior profundidade essa anterioridade do outro em relação ao eu, Levinas afirma que a subjetividade pode ser traduzida como o Outro-no-Mesmo:

¹⁰² LEVINAS, Emmanuel. **Deus, a Morte e o Tempo**. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 187.

¹⁰³ Segundo Castro “O outro, em seu sentido radical, impõe-se como uma exigência que domina a liberdade como mais original que tudo o que se passa no “eu”. No movimento em direção à exterioridade radical suscitada pelo outro há um transbordamento da intencionalidade, impossível de ser capturado pela consciência intencional. [...] Nesse sentido, o eu não é primeiramente atividade.” (CASTRO, 2016, p. 156).

A subjetividade é o Outro-no-Mesmo, segundo um modo que difere também daquele da presença dos interlocutores, o um ao outro, num diálogo onde estão em paz e em acordo um com o outro. O Outro no Mesmo da subjetividade é a inquietação do Mesmo, inquietação pelo Outro.¹⁰⁴

Inquietação que faz do outro centro da subjetividade do eu. O eu é, então, em primeiro lugar, “ser para o outro”¹⁰⁵, pois é preciso essa abertura a ele¹⁰⁶ (outro), esse reconhecimento dele e resposta ao seu apelo para que cada sujeito se reconheça enquanto sujeito de consciência. Esse “ser para...” origina uma subjetividade como sendo resposta ao apelo do outro. Apelo que vem da saída de si ao encontro do outro. Uma subjetividade pensada dessa maneira impede que o eu não perceba o outro, pois ele faz parte da construção permanente de sua subjetividade. O eu pode ignorá-lo, totalizá-lo, tentar dominá-lo, mas jamais pode dizer que não o percebeu.

A alteridade levinasiana aparece, portanto, com significado diferente daquele da tradição. Na tradição ocidental, dentro das inúmeras definições recebidas ao longo do tempo, de modo geral, a alteridade sempre foi definida como uma relação entre iguais, marcada principalmente pela reciprocidade. Relação com ponto de partida no eu como aquele que se coloca no lugar do outro onde ele (outro) precisa ser conhecido, interpretado e definido a partir do que o eu vê nele¹⁰⁷.

Como exemplo, pode-se citar Martin Buber, com quem Levinas dialoga em seus escritos. A filosofia da alteridade de Buber é bastante próxima da de Levinas. Buber parte do princípio de que o eu só conhece a si mesmo a partir da relação com o outro. Essa relação se dá através do diálogo estabelecido no face-a-face e é colocada por Buber como fundamental na constituição das identidades. A diferenciação no que se refere ao pensamento levinasiano se dá sobretudo quando, para ser possível tal alteridade, a relação estabelecida entre eu e outro (o

¹⁰⁴ LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Trad. José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 47.

¹⁰⁵ Como afirma Pivatto: “Com essas análises Levinas quer nos mostrar que o traumatismo da afecção significa que a subjetividade, na sua passividade acusativa, responde a um chamado, é perpassada pelo outro, é marcada pelo infinito; significa que o outro está imediatamente no cerne da subjetividade precedendo a própria identidade, já que tudo se produz previamente ao despertar da consciência. [...] O movimento do para ser a ser para caracteriza o eu. Dito de outra forma: passagem do nada a ser e do ser ao humano moral. A morada do humano não é mais simplesmente ser, mas ser para. O para é o vestígio da relação invocadora e da relação de alteridade como sentido do humano. (PIVATTO, 2014, p. 92)

¹⁰⁶ Em *De Deus que vem à ideia*, uma questão fundamental é colocada a respeito do outro-no-mesmo: pensa-lo não pode significar pensar o outro como mesmo. Essa totalização, bastante discutida e citada até aqui distorceria o real significado da alteridade. Levinas evita isso ao apresentar um eu que, diante de uma subjetividade construída com e a partir do outro, é abertura ao infinito. “O Mesmo, por conseguinte, não está em repouso, a identidade do Mesmo não consiste naquilo a que se reduz toda sua significação. O Mesmo contém mais do que pode conter. É nisso que consiste o Desejo, a busca, a paciência, a duração do tempo.” (LEVINAS, 2008, p. 117).

¹⁰⁷ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 35

“Tu” buberiano) necessita da reciprocidade. Tal reciprocidade demanda sempre uma simetria na relação onde ambos os envolvidos são igualmente responsáveis um pelo outro.

Em Levinas, como vimos, o outro nunca pode ser conhecido totalmente e a relação não pode ser simétrica nem marcada pela reciprocidade. A alteridade é constituidora da subjetividade na medida em que permite, dentro de uma relação assimétrica a partir do e com o outro – nessa relação, dele nada posso esperar pois ele nada me deve –, o surgimento de um sujeito de identidade única. Como constituidora da subjetividade, uma vez que não representa apenas a relação entre identidades formadas de forma isolada, ela significa abertura ao e para o outro. É o encontro que o eu tem com o outro a partir da saída de si. Esse encontro não anula as diferentes identidades, mas permite ao eu construir sua identidade e retornar a si como sujeito de consciência¹⁰⁸.

Entretanto, seu significado, no pensamento levinasiano, não se reduz a isso. A alteridade não termina com o surgimento de um eu consciente de si mesmo. Ela também é acolhimento permanente do outro enquanto outro. Acolhida que ocorre na continuidade da relação entre eu e ele, dentro da ideia de uma permanente construção da própria subjetividade do eu mesmo depois de seu aparecimento (como vimos anteriormente, ela nunca está pronta, acabada).

2.2.3 A alteridade como acolhimento: hospitalidade e feminino

A alteridade é também reconhecida no acolhimento do outro. Nos textos de Levinas, ela aparece, dentre outras formas, como hospitalidade. Ser hospitaleiro é ser acolhedor, é estar de braços e portas abertas para receber aquele que chega, que não pertence a minha casa. A hospitalidade exige de cada sujeito, ao receber alguém em sua morada, a condição de estar a serviço de seus hóspedes. Essa noção de alteridade é fortemente influenciada pela tradição da qual Levinas vem: a tradição judaica.

Tanto na Bíblia hebraica quanto na literatura rabínica são apresentadas normas, recomendações e obrigações que devem ser observadas ao se receber um hóspede. A hospitalidade é tão importante na tradição judaica que, para seu efetivo exercício, é permitido inclusive violar algumas leis, entre elas a do *Sabat*. Isso porque, em muitos textos judaicos, segundo Bornet, a

¹⁰⁸ Essa alteridade precisa ser contínua. Como vimos, a subjetividade está em constante construção. Sendo assim, o contato com o outro enquanto contato que respeita sua identidade deve ser permanente. Um eu, mesmo que faça o movimento de saída de si e retorno a si, mesmo que adquira uma consciência de eu ainda não pode ser considerado acabado ou autossuficiente. Se assim o fizer, verá o mundo a seu redor, o outro e a si mesmo como totalizados, dando origem a toda problemática discutida no primeiro capítulo.

hospitalidade pode ser comparada a deveres religiosos como o da necessidade da oferenda cotidiana:

Como fazer quando a prática da hospitalidade compete com outros deveres religiosos imperativos (mitsvot)? E, em particular, o que fazer se os convidados ou estudantes da bet há-midrash (“casa de estudos”) chegam em sua casa no dia de Sabat e não há lugar para recebe-los? Nesse caso, a Mixná – texto “legislativo” compilado no final do século II – decreta que convém fazer uma exceção à regra: Mesmo no dia de Sabat, pode-se trabalhar para preparar um lugar.¹⁰⁹

Há, entretanto, uma questão que precisa ser levada em consideração: a hospitalidade, nessa tradição, não é igual para todos e há “regras de etiqueta” que precisam ser seguidas pelo hóspede. Não apresentaremos aqui quando a acolhida deve ser diferente nem como o hóspede deve agir. Basta dizer que isso em nada tira o valor da utilização, por parte de Levinas, da tradição judaica para sua filosofia. Levinas não pretende tornar o judaísmo uma filosofia, mas mostrar que é possível filosofar para além da tradição grega, tendo como ponto de partida outras tradições, sejam elas de natureza puramente filosófica ou não. Nesse sentido, dizer que é possível utilizar a noção de hospitalidade judaica como um dos fundamentos da ética da responsabilidade não significa ter que adotá-la em sua completude e sim utiliza-la como ponto de partida.

Ser hospitaleiro para com o outro é estar a serviço dele, como na tradição judaica. É renunciar ao conforto que a casa do eu dá a si para que o outro receba esse conforto. Quando for preciso, é inclusive renunciar às próprias necessidades diante da urgência em satisfazer as do outro. A hospitalidade dotada de tal sentido nasce da relação face-a-face com o outro quando sua identidade é respeitada. Levinas radicaliza tal hospitalidade quando sugere que ela deve ser dirigida a todos, não importando quem sejam, quais suas crenças ou o que eles são em relação ao eu.

O outro é o estrangeiro. Não no sentido de ser proveniente de um espaço diferente daquele do eu. Não é estrangeiro por ser de outro país. É por ser distinto do eu. Por não pertencer a uma totalidade. Por não ser do mundo do eu. Ele é de outro mundo, o mundo dele. Sua condição de estranho ao eu faz com que não se possa nunca ter certeza a respeito da real situação dele. Também impede o eu de afirmar que as necessidades do outro são menos urgentes. O que o eu pode ter como certeza é que, mesmo com suas necessidades, se ainda assim ele tem condições de ajudar o outro quando ele precisa de algo, as do outro são mais urgentes. Há aqui o nascimento de uma noção de alteridade assimétrica, onde o outro está sempre acima e abaixo

¹⁰⁹ BORNET, Philip. Judaísmo: entre normas religiosas e imperativos éticos. In. MONTANDON, Alain (Dir.) O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. Trad. Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011, p. 134.

do eu. Acima pois a indispensabilidade do outro faz com que ele sempre tenha maior importância na relação. Abaixo, pois suas necessidades são sempre prioridade.

A alteridade levinasiana também pode ser ilustrada através da figura do feminino. Esse termo não representa, na filosofia de Levinas, o que entendemos hoje como pessoa do sexo feminino. O próprio Levinas destaca que, falar em “presença do feminino” não significa obrigatoriamente falar em presença de uma mulher (no sentido de “pessoa do sexo feminino”).

O feminino foi descoberto nesta análise como um dos pontos cardeais do horizonte em que se coloca a vida interior – e a ausência empírica do ser humano de “sexo feminino” numa morada nada altera à dimensão de feminidade que nela permanece aberta, como o próprio acolhimento da morada.¹¹⁰

É claro que uma leitura mais atenta às obras de Levinas nos revela que o termo “feminino”, assim como tantos outros termos, não recebeu apenas uma conceituação. Muitas vezes, ao falar de feminino, Levinas realmente estava se dirigindo à figura da mulher. Entretanto, mesmo nessas vezes, o que ele queria destacar era o sentido de tal termo, ou seja, aquilo que representava a mulher principalmente na tradição judaica, e quais os sentidos que o feminino foi adquirindo ao longo do desenvolvimento de tal pensamento.

As características tradicionalmente ligadas ao feminino como a doçura, a compaixão, a sensibilização pelos outros (principalmente o marido e os filhos) e a fragilidade, que foram vistas pela tradição ocidental como secundárias em relação às outras (principalmente aquelas ligadas ao masculino) são recuperadas por Levinas como características da alteridade. O feminino possibilita uma abertura para aquilo que o pensador chama de alteridade radical

O feminino em Lévinas é uma das figuras da alteridade radical de outrem junto com o rosto. Ele significa a discrição da presença e a acolhida hospitaleira capaz de abrir ao eu a intimidade e a interioridade da habitação. O feminino representa a doçura da intimidade e o calor da hospitalidade. Trata-se mais de uma presença pressentida que presenciada.¹¹¹

A alteridade radical é entendida aqui como a relação que se estabelece com o outro. Tal relação é assimétrica, como destacado em pontos anteriores. Levinas significa o feminino dessa forma observando dois elementos importantes ligados a ele: a ideia geral de maternidade e a do papel da mulher dentro na cultura judaica.

¹¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016, p. 150.

¹¹¹ CARRARA, 2010, p. 51. Levinas, assim, universaliza as “responsabilidades” culturalmente definidas como da mulher no que se refere ao cuidado e acolhimento do outro. Há aqui, inclusive, uma tentativa de defender a igualdade de gênero.

Da ideia geral de maternidade há a utilização das noções que envolvem o ser mãe. A proteção dos filhos acima de tudo e de forma incondicional e a segurança que eles sentem ao estar com a mãe, estão presentes na alteridade enquanto cuidado, acolhimento do outro e responsabilidade incondicional para com ele. Da cultura judaica Levinas retira a noção da mulher enquanto aquela que cuida da casa e dos filhos. Ela é responsável por manter a casa acolhedora tanto para os que nela residem e buscam um lar quanto para aqueles que visitam a casa, os estrangeiros. Também é responsável por educar moralmente os filhos, o que pode ser entendido, transpondo tal concepção cultural para as reflexões levinasianas a respeito da alteridade, como o papel do feminino na constituição da subjetividade através da relação com o outro.

Essas reflexões de Levinas são ancoradas em duas principais significações do feminino: enquanto casa e enquanto absolutamente outro. Enquanto casa ele é apresentado principalmente em *Totalidade e Infinito*. A casa é o espaço seguro onde o eu estabelece morada. É a hospitalidade da casa e representa a intimidade com alguém. Aqui há a utilização do termo feminino direcionado sobretudo à figura da mulher: “[...] o outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição do recolhimento, da interioridade e da habitação”¹¹². Cabe novamente destacar que, apesar desse direcionamento à figura da Mulher, não há uma redução do feminino a apenas tal noção.

Enquanto absolutamente outro, o feminino aparece ainda mais com caráter dessexualizado. Representa aquilo que não pode ser totalizado, que está além de qualquer conceituação definitiva. É o absolutamente outro. Através do feminino, se acaba com o egoísmo presente nas identidades que pensam bastar-se a si mesmas. O feminino ilustra a relação que se estabelece entre eu e outro onde há respeito, acolhimento, cuidado. Ele representa o outro quando esse provoca o eu para sair de sua condição de consciência em estado de fruição imediata e representa o eu enquanto aquele que acolhe o outro e é responsabilizado por ele através de uma responsabilidade incondicional.

Hospitalidade e feminino são conceitos fundamentais para a compreensão do processo de surgimento da identidade. Além disso, através deles, é possível compreender de forma mais clara porque Levinas insistirá na necessidade do cuidado constante com o outro (através da responsabilidade incondicional por ele). Há, entretanto, uma questão que ainda está em aberto. Como é possível um contato com um sujeito de um “mundo diferente” daquele do eu? Se o outro não pode ser conhecido em sua totalidade, se há uma separação entre eu e outro que não

¹¹² LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016, p. 147.

pode ser eliminada sem que uma das identidades desapareça, como é possível a constituição da subjetividade do eu e a relação com o outro? A linguagem vai exercer um papel fundamental nesse processo.

2.2.4 A relação com o outro se dá através da linguagem

O encontro com o outro apresenta duas características que ao menos precisam ser citadas a fim de compreendermos a natureza do mesmo (do encontro). Em primeiro lugar, é sempre face a face. Não há mediações, não existem intermediários. A alteridade só é possível quando eu e outro estão em relação de proximidade. Proximidade é contato. Contato que está além do ser e que não demanda significado. Apenas contato.

Em segundo lugar, é sempre motivada pelo desejo, nunca pela necessidade. Para Levinas, a necessidade é a falta que pode ser preenchida na fruição. É aquilo que motiva o humano a buscar nas coisas algum tipo de satisfação pessoal. A necessidade não leva em consideração o outro enquanto outro pois parte daquilo que o eu quer, precisa. Se, na necessidade, o outro for levado em consideração, será enquanto sujeito totalizado, objeto de posse. Já o Desejo, quando colocado pelo filósofo com maiúscula, significa

[...] desejo metafísico, “Desejo do invisível”, diz ele. [...] Desejo insaciável, crescente a cada vez que o Desejado não lhe responde, se es-forçando, se exaurindo em sua própria desmedida de Desejo absoluto, de absoluto. O que quer esse desejo? O absolutamente Outro”. Ou seja, precisamente o que não é Eu, o que me é – e me permanecerá – *estrangeiro*, o Invisível, o Infinito do outro. “A invisibilidade implica relações com o que não é dado, do que não se faz ideia”, *Totalidade e Infinito*.¹¹³

O Desejo levinasiano apresenta um tipo diferente de necessidade. Não uma necessidade no sentido de que algo precisa ser satisfeito ou de uma vontade provocada individualmente no eu devido a determinados estímulos que ele recebe¹¹⁴. Mas uma necessidade ligada ao necessário, que não está ligada às vontades individuais muitas vezes supérfluas, mas àquilo que é indispensável. O eu jamais conseguirá satisfazê-la e a partir dela o próprio outro se torna indispensável. A relação com ele novamente aparece aqui como impossível de ser negada. É preciso estar em relação. Sem ela não há eu, não há subjetividade. Essa relação, como vimos, não pode

¹¹³ POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas**: ensaios e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 24. A citação corresponde às reflexões desenvolvidas pelo próprio Poirié na introdução do livro.

¹¹⁴ Aqui não estamos falando da necessidade de comer, beber ou dormir. Nem das necessidades criadas socialmente para que os indivíduos recorram ao consumo. É um tipo diferente de necessidade. A necessidade da presença do outro.

ser de posse e será sempre com um outro impossível de ser conhecido em sua totalidade. Como uma relação assim é possível?

Para Levinas, ela se dá através da linguagem. Falar é estar em relação com o outro, é estabelecer contato com ele. “Nesse sentido, a linguagem não é uma expressão do pensamento, mas a condição de uma tentativa de comunicação. Falar não é simplesmente dizer qualquer coisa, é sim expor-se a outrem.”¹¹⁵ Falar com o outro não é dominá-lo pelo discurso, mas reconhecê-lo como alguém. Alguém que está aí ouvindo, questionando, respondendo dentro de uma relação assimétrica onde o outro nunca é igual nem inferior. Se considerá-lo como igual, o eu se coloca como prioridade e o totaliza. Se o considerar como inferior, o eu o ignora por ser indigno de relação. Nenhuma relação seria possível se a comunicação que é estabelecida com o outro pressupusesse uma prioridade do eu sobre o conteúdo da mesma. A posição de passividade diante do outro implica que, no contato através da linguagem, sua voz sempre seja a prioridade¹¹⁶.

A relação que se dá através da linguagem pensada dessa forma, permite uma aproximação entre o eu e o outro que os conserva como sujeitos de identidade própria¹¹⁷. Essa aproximação, segundo Susin ao interpretar Levinas¹¹⁸, se dá pois, dirigir a palavra a alguém significa respeitá-lo em sua alteridade e não estar indiferente em relação a ele. A saudação aqui é vista como um “*pôr-se de face a alguém*.”¹¹⁹

Dois conceitos, explorados com bastante profundidade em *Autrement qu'être*, são fundamentais para a compreensão do papel da linguagem na ética levinasiana: *Dito* e *Dizer*. O Dito representa a dimensão da linguagem já dada, acabada, proferida. É visto pelo filósofo como o lugar da ontologia por ter como principal característica a totalidade uma vez que, sendo formatado dentro da estrutura formal da linguagem, ele represente o encerramento do discurso. Através do dito, o rosto do outro é tematizado.

¹¹⁵ POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas**: ensaios e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 21. A citação corresponde a uma resposta dada por Levinas a Poirié em entrevista.

¹¹⁶ “A comunicação seria precisamente impossível se ela devesse começar no eu, sujeito livre para quem qualquer outro seria senão a limitação que convida à guerra, à dominação, à precaução e à informação. Comunicar é certamente abrir-se; mas a abertura não é completa se ela espera o reconhecimento. Ela é completa, não ao abrir-se ao “espetáculo” ou ao reconhecimento do outro, mas ao tornar-se responsabilidade por ele.” (LEVINAS, 2011, p. 135).

¹¹⁷ Segundo Poirié “No diálogo, outrem, sem revelar-se – a linguagem mascara tanto, senão mais, do que revela -, afirma sua presença como outro. Ele me diz que está aí, tendo o poder de falar-me, ouvir-me, responder-me, a partir do seu local irredutível ao meu, distante e no entanto muito próximo. [...] o diálogo não é união, mas aproximação – em um intervalo – de dois discursos, se misturando, se evadindo: dia-logos.” (POIRIÉ, 2007, p.22)

¹¹⁸ SUSIN, Luis Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 269-276

¹¹⁹ SUSIN, Luis Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 269.

O Dito reduz a linguagem a um sistema de símbolos e signos que ganham significado a partir daquilo que o eu interpreta do mundo. O significado da linguagem, no Dito, é o significado que o eu dá a ela a partir de si, sem levar em consideração o outro e seu mundo. O Dizer, por outro lado, tem um significado que vai além de qualquer tematização.

Dizer é expor-se ao outro. É uma linguagem anterior a qualquer signo ou símbolo. Ele vem para romper a suposta estabilidade que o Dito dá ao eu ao reduzir tudo a seu mundo. O Dizer é fundamental para a subjetividade desde a possibilitação de seu surgimento até a manutenção de sua permanente construção. No Dizer está o significado do rosto. Toda face reduzida ao Dito, ou seja, reduzida a signos e símbolos linguísticos, é uma face totalizada. A abertura para o infinito de significações que o rosto carrega consigo só é possível através do Dizer.

Da anfibologia do ser e do ente no Dito, será necessário regressar ao Dizer, que significa antes da essência, antes da identificação – aquém desta anfibologia – que enuncia e tematiza o Dito, mas fazendo-o significar ao outro – ao próximo – com uma significação a distinguir daquela que têm as palavras no Dito. Significação para o outro na proximidade que se destaca de qualquer outra relação, pensável enquanto responsabilidade pelo outro, e que poderíamos chamar humanidade, ou subjetividade.¹²⁰

A proximidade com o outro se dá, portanto, a partir de um *dizer sem dito*¹²¹ em que o Dizer não é reduzido à tematização do Dito permitindo uma abertura ética em relação ao outro. O Dito aqui não é algo apresentado como necessário de ser descartado. Pelo Dito o eu conhece e significa o mundo produzindo conhecimento. O alerta que Levinas faz é o de não reduzir tudo ao Dito, principalmente as relações humanas. Essas sempre estão no nível Dizer. Pelo Dizer o eu se apresenta como aquele que ouve o apelo do outro e responde com um “Eis me aqui” se colocando a serviço dele.

Esse colocar-se a serviço dá origem a uma proximidade onde o eu sempre vai ser responsável pelo outro sem poder jamais ignorar suas necessidades.

A proximidade do próximo é minha responsabilidade por ele: aproximar-se é tornar-se responsável pelo seu irmão; ser responsável por seu irmão é ser seu refém. A imediatidade significa isso. A responsabilidade não vem da fraternidade, mas é a fraternidade que nomeia a responsabilidade por outrem, aquém da minha liberdade.¹²²

¹²⁰ LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Trad. José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 66.

¹²¹ LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Trad. José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 66.

¹²² LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Trad. Peregrino Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2008, p. 106

A linguagem do Dizer é colocada por Levinas como uma forma de escapar da linguagem ontológica. Seus críticos o acusaram de não ter conseguido escapar de tal linguagem em *Totalidade e Infinito*. *Autrement qu'être*, portanto, se configura, também, como uma tentativa de fundamentar uma forma de linguagem aquém do Dito, uma linguagem ética definida pelo filósofo como pré-original, o que significa que ela existe mesmo antes de qualquer sistema de signos linguísticos. A linguagem ética é a que origina um eu como ser para o outro e que o chama à responsabilidade por seu próximo. É pré-original pois é “linguagem não-falada, não-escrita, não-compreendida e não-jogada. Linguagem que não é comunicação, mas constituição subjetiva e intersubjetiva.”¹²³

Se levarmos em consideração que ela está presente na constituição da subjetividade e que a subjetividade só é construída na relação com o outro, tal linguagem ética contribui significativamente para o surgimento de um eu que é responsável pelo outro sempre¹²⁴. Uma responsabilidade que está além de qualquer dever social, político ou religioso pois está aquém de qualquer subjetividade. O contato com o outro depende do respeito à sua identidade. Esse respeito só é possível quando o outro é reconhecido como alguém que não pode ser reduzido ao mundo do eu. Essa redução é evitada quando o eu olha para o outro não como um igual, mas como alguém dono de uma diferença que não determina quem é melhor ou pior, mas que mostra o quanto o outro e seu mundo devem ser cuidados, protegidos. Só assim o eu poderá dar conta de si mesmo. É a responsabilidade pelo outro como parte e fundamento daquilo que o eu é. Tema do próximo capítulo.

¹²³ COSTA, Marcio Luís. **Levinas**: uma introdução. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 161.

¹²⁴ Aqui já é possível entender porque a responsabilidade é central na ética levinasiana. Como vimos, a subjetividade só pode ser construída a partir da relação com o outro. Outro que não pode ser conhecido em sua totalidade pois sua significação está além de qualquer tematização que o eu pode fazer dele. Sendo assim, a relação que se estabelece com ele é de uma alteridade que ganha uma significação para além daquela de reciprocidade que a história do pensamento ocidental perpetuou. Essa significação se dá através da linguagem que coloca o eu em uma posição de passividade diante do outro numa relação assimétrica onde esse eu já nasce como responsável. Se ele não agir assim, não há relação e a subjetividade ou deixa de existir (quando a alteridade nunca aconteceu) ou se torna fechada em si mesma, totalizadora de tudo e impedida de encontrar o sentido de sua existência (quando a alteridade interrompida após o surgimento do eu).

3 A RESPONSABILIDADE EM LEVINAS

No capítulo anterior exploramos, entre outras coisas, a forma como Levinas define o humano. Para o autor, ao surgir enquanto consciência de si e do mundo, o eu já está dotado de reponsabilidade para com os outros. Para nosso filósofo, nascendo como ser para o outro, cada sujeito se vê diante de um fato incontestável: perante o outro e suas súplicas o eu nunca poderia ficar indiferente.

Ser responsável é uma condição fundamental presente no humano. Se adotarmos uma postura radical em relação a tal constatação, poderemos sem sombra de dúvidas afirmar que, quando o eu abre mão dessa responsabilidade, ignorando o chamado que vem do outro, ele está abrindo mão de parte de sua própria humanidade. E negando, como veremos de forma mais aprofundada no próximo capítulo, a própria liberdade, uma vez que ela nunca é condição para a e anterior à responsabilidade, mas sim fruto da própria responsabilidade.

[...] a responsabilidade pelos outros nunca poderia significar vontade altruísta, instinto de “benevolência natural” ou amor. [...] Obcecada com responsabilidades que não remontam a decisões tomadas por um sujeito “que contempla livremente”, acusada, por conseguinte, na inocência, a subjectividade em si é expulsão em direcção a si – querendo isto dizer concretamente: acusada do que fazem ou sofrem os outros, ou responsável pelo que eles fazem ou sofrem. Na responsabilidade por Outrem, a subjectividade não é senão esta passividade ilimitada de um acusativo que não é o resultado de uma declinação que ele teria sofrido a partir do nominativo¹²⁵.

Tal característica, a de não ser uma escolha livre do sujeito, é central na argumentação levinasiana para justificar o eu como “ser responsável pelo outro”. Defendida pelo filósofo como anterior à liberdade individual e ao próprio aparecimento do sujeito enquanto consciente de si e do mundo, ou seja, do eu, ela é central para que a alteridade seja possível. Nesse sentido, o conceito de responsabilidade é fundamental no pensamento levinasiano. Só há sujeito, se houver antes relação. Só há relação quando eu e outro não se fundem num Mesmo, quando o outro é respeitado enquanto outro e reconhecido enquanto sujeito diferente do eu que o percebe.

Tal relação exige do eu um olhar cuidadoso sobre o outro que está à sua frente, ou seja, responsabilidade pelo outro mesmo que eu não o conheça ou ele não participe, ao menos de forma perceptível, da constituição da identidade do eu. Não só o outro imediato, mas os tantos outros que surgem na medida em que as relações estabelecidas em sociedade não ocorrem apenas de maneira dual.

¹²⁵ LEVINAS, Emmanuel. **De otro modo que ser o más allá de la esencia**. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 2011, p. 128.

Tendo presente tudo isso, neste capítulo refletiremos a respeito da responsabilidade tal como ela foi definida por Levinas. Apresentaremos de que forma o pensador caracteriza tal responsabilidade e como ele descreve o aparecimento do terceiro nas relações¹²⁶ de alteridade. Compreender esse conceito no autor é fundamental para entender porque ele é central na ética levinasiana e como ele se justifica enquanto anterior à liberdade individual.

3.1 A responsabilidade e sua anterioridade

A fim de compreendermos melhor a responsabilidade levinasiana, é necessário retomarmos de forma breve alguns pontos desenvolvidos nos capítulos anteriores. Tal retomada permitirá compreender melhor as características da responsabilidade em Levinas uma vez que, como vimos ao longo deste trabalho, ela não é uma escolha do sujeito, nem um dever¹²⁷.

Em Levinas, o sujeito constitui sua identidade na relação com o outro. Ele até existe enquanto corpo antes da relação. Mas sua condição é a de estar no mundo sem consciência clara de tal fato e sem capacidade para significar sua existência. É uma condição de fruição imediata onde o eu apenas vive o presente. A imediatez existente em tal condição, o impede de construir uma identidade própria e uma vida para além do momento (temporalmente falando). O encontro com o outro permite a esse eu uma saída de si e um retorno a si (recorrência), agora como sujeito de consciência e identidade próprias. Tal saída e retorno só é possível na presença do outro enquanto outro.

Não há possibilidade de identidade nem de futuro ao eu sem o outro. O eterno presente, consequência da fruição imediata do mundo, impede que haja uma consciência ativa, significativa e significativa nesse mundo. A relação com o outro, portanto, é anterior ao próprio aparecimento do eu enquanto subjetividade consciente de si e do mundo, uma vez que seu aparecimento depende de tal relação. Relação que não esgota sua importância quando o eu toma consciência de si, uma vez que a subjetividade está em permanente construção e isso não é possível de ser efetivado através de um eu soberano ou sozinho no mundo.

¹²⁶ Definindo, inclusive, quem é esse terceiro.

¹²⁷ No sentido kantiano do termo. Em Kant, o dever está no nível da razão, ou seja, é uma escolha racional do sujeito. “A vontade boa é aquela que reconhece no dever a única origem possível de toda ação moral: é virtuoso o indivíduo que pode escolher agir por puro respeito pelo dever. A moralidade humana mantém-se inteiramente na escolha das máximas que determinam o valor de uma ação, o que leva a caracterizar de maneira geral a moral kantiana como uma moral da intenção.” (CANTO-SPERBER, 2013, p.584.). Na Crítica da Razão Prática, Kant relaciona o dever à autonomia da vontade. Autonomia que demanda um sujeito já consciente de si e do mundo. “A autonomia da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a essas leis [...]” (KANT, 2016, p. 53).

Acreditamos que até aqui, a importância do outro e sua anterioridade em relação ao eu foram demonstradas¹²⁸. Isso já seria suficiente para justificar a necessidade do eu em ser responsável pelo outro, afinal, só através da relação com um outro é que se torna possível falar em eu. Entretanto, se admitíssemos que a responsabilidade pelo outro aparece apenas quando o eu se dá conta da importância deste outro para si mesmo, dois problemas surgiriam na teoria levinasiana a respeito do tema: em primeiro lugar, ela não poderia ser definida como anterior a um eu consciente de si, uma vez que, dar-se conta da necessidade de preservar o outro pois ele é indispensável ao eu, é uma atividade racional e, portanto, posterior ao surgimento da consciência¹²⁹; em segundo lugar, mesmo que o problema descrito anteriormente não existisse, ainda assim haveriam problemas, uma vez que preservar o outro por ser indispensável ao eu seria preservá-lo apenas por interesse particular, o que vai contra a ideia de uma responsabilidade incondicional para com o outro.

O paradoxo desta responsabilidade consiste no facto de eu estar obrigado sem que esta obrigação tenha começado em mim [...]. O que para uma consciência é impossível e atesta claramente já não estarmos no elemento da consciência. Na consciência, este “eu não sei onde” traduz-se por uma perturbação anacrônica, pela anterioridade da responsabilidade e da obediência em relação à ordem recebida ou ao contrato. Como se o primeiro movimento da responsabilidade não pudesse consistir, nem esperar, nem mesmo acolher a ordem [...] mas em obedecer esta ordem antes que ela se formule.[...] ¹³⁰

Partindo desse raciocínio, configurar o “ser responsável pelo outro” como apenas uma atitude ou escolha de interesse particular do eu ao se dar conta de que o outro é fundamental para seu surgimento e permanente evolução não se sustenta. Se somente há um eu consciente de si e do mundo no contato com o outro e esse contato é caracterizado pela responsabilidade para com ele, ter consciência da necessidade dessa responsabilidade já pressupõe um eu dotado de responsabilidade, ela sendo efetivada em ações a favor do outro ou não¹³¹. Em outras palavras, mesmo que a realização da responsabilidade pelo outro demande uma escolha do eu, tal

¹²⁸ As questões tratadas nos primeiros parágrafos do presente ponto tiveram como finalidade retomar alguns elementos do que foi desenvolvido no capítulo 2.

¹²⁹ Aqui se entende que a racionalidade exige um sujeito consciente de si e do mundo, para além de um corpo em fruição imediata.

¹³⁰ LEVINAS, Emmanuel. **De otro modo que ser o más allá de la esencia**. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 2011, p. 35.

¹³¹ Levinas, ao longo de sua obra, afirma várias vezes que o eu sempre ouve o apelo do outro. Ele pode ignorá-lo, mas jamais dizer que não o ouviu. Nesse sentido, e a partir das leituras dos textos levinasianos, é possível afirmar que há dois momentos da responsabilidade: um primeiro que é aquele pertence à própria existência do eu (ser responsável é constituinte de um eu consciente de si mesmo) e aquele da efetivação da responsabilidade através de ações concretas. Dito de outra forma, somos responsáveis sempre. Isso não pode ser mudado. O que pode ocorrer é que o eu escolha não agir a partir dela. Voltaremos a essa questão no quarto capítulo quando retomaremos a ideia levinasiana segundo a qual ser livre é escolher efetivar sua responsabilidade.

escolha só é possível pois ela é feita por um eu previamente dotado de responsabilidade para com o outro. Do contrário não haveria uma consciência capaz de fazer escolhas.

Expliquemos melhor. A responsabilidade, conforme definida por Levinas, está ligada sim ao fato de o outro ser anterior ao eu e indispensável para sua constituição. Entretanto, apesar de estar ligada a tais fatos, está aquém de qualquer escolha que o sujeito possa fazer pois, ao surgir enquanto eu, ele já é responsável. O eu não escolhe ser responsável. Ele “é chamado a” e “eleito para a” responsabilidade. Ser eleito significa ser incumbido de uma responsabilidade intransferível, tornando o eu o único que pode responder ao apelo ouvido por ele¹³².

A subjetividade, construída no contato com o outro, é marcada pela passividade diante dele. No movimento de saída de si, fundamental para a constituição da subjetividade, não é o eu quem decide ir encontro do outro. Se assim fosse, ele já seria capaz de fazer escolhas demonstrando assim haver previa racionalidade e consciência de si. Isso justificaria a ideia de um eu capaz de fundamentar a si mesmo auto despertando sua consciência o que, como já vimos e o próprio Levinas tantas vezes mostrou, não é possível. É o outro que vem de encontro, retirando o eu da imediatez de uma existência sem qualquer sentido. O eu, portanto, nasce como um respondente ao chamado do outro.

Nesta altura, responsabilidade não significa um ato livre do sujeito que assume o peso e a graça da existência. [...] Com essas análises, Lévinas quer mostrar que o traumatismo da afecção significa que a subjetividade, na sua passividade acusativa, responde a um chamado, é perpassada pelo outro, é marcada pelo infinito; significa que o outro está imediatamente no cerne da subjetividade precedendo a própria identidade, já que tudo se produz previamente ao despertar da consciência. Antes de ser, há o chamado para ser. A partícula “para” denota relação inobjetável, pois o ser ainda não é. A partícula “para” transe o ser de tal forma que arribado à sua existência ergue-se como transcender para. [...] O movimento do para ser a ser para caracteriza o eu. Dito de outro modo: passagem do nada a ser e do ser ao humano moral. A morada do humano não é mais simplesmente ser, mas ser para. O para é o vestígio da relação invocadora e da relação de alteridade como sentido do humano. [...] Ao despertar, a consciência percebe ter sido “inspirada” [...]. Nesta nova visão, subjetividade significa relação e transcendência antes de significar identidade e onicompreensão.¹³³

A responsabilidade do eu, portanto, já está presente nele quando ele nasce. Não é sua escolha. Não começa nele enquanto sujeito de identidade própria¹³⁴. Para melhor compressão

¹³² “L’élection souligne le caractère incessible de la responsabilité, et permet de comprendre en quel sens Levinas voit en celle-ci un principe d’individuation. Je suis élu dans l’exacte mesure où je répons de l’autre et où nul autre que moi ne peut se substituer à moi, répondre à ma place. » (CALIN, 2011, p. 26-27)

¹³³ PIVATTO, Pergentino S. *Ética da Alteridade*. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Correntes fundamentais da Ética Contemporânea**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. Cap. 4. p. 79-97, p. 92.

¹³⁴ Também, é preciso esclarecer, não nasce no outro. Não é uma imposição consciente do outro. Ela surge da alteridade. É na relação que se fundamenta a responsabilidade que o eu tem para com o outro.

daquilo que aqui estamos defendendo, tenhamos presente que, para Levinas, não seria totalmente correto afirmar que existe um eu que está sendo responsável, sendo o tempo presente dos verbos estar e ser, nessa expressão, indicativo de uma condição do eu em tal tempo, que pode ou não permanecer no futuro, e sim um eu responsável que jamais pode abrir mão de tal característica, apenas, como já lembrado tantas vezes anteriormente, ignorá-la. O eu, nesse sentido, só surge enquanto “ser para”. Uma condição de ser puro é impossível a ele. “Ser para” revela necessariamente um sujeito responsável, uma vez que o “para” indica a necessidade de ouvir aquilo que Levinas e os levinasianos definem, entre outros termos, como chamado que vem do outro. Exploreemos melhor essas ideias.

3.1.1 “*Não matar*” – o chamado a ser responsável

O encontro com o outro em uma relação de alteridade (conforme ela foi definida por Levinas), desde o momento em que eu ainda não sou eu¹³⁵, mas apenas um corpo em fruição imediata, que permanece mesmo após o “aparecimento” da subjetividade em mim (subjetividade em permanente construção/fundamentação) e que revela um eu em estado de passividade diante do outro, é marcado, para Levinas, com um primeiro mandamento: “não matar”. Tal mandamento revela uma primeira responsabilidade para com o outro: a responsabilidade por preservar a sua vida e a sua existência enquanto sujeito de identidade própria.

Não cometer assassinato está acima de simples regras de condutas ou de qualquer código moral. Representa um dos pressupostos básicos para qualquer discurso. Se o outro for eliminado, não há mais com quem dialogar, se relacionar, afinal, a morte do outro significa sua anulação¹³⁶, o seu desaparecimento. Diante dessa constatação, Levinas destaca que não matar é aquilo que primeiro se nos apresenta como mandamento no contato com o rosto do outro. Como afirma o propio filósofo “Ver un rostro, ya es escuchar: ‘No matarás’. [...] ‘No matarás’ no es entonces una simple regla de conducta. Aparece como el principio mismo del discurso y de la vida espiritual.”¹³⁷ Tal mandamento não se refere somente ao ato de apagar a vida do outro num sentido biológico. Significa evitar toda forma de eliminação da identidade do outro e de

¹³⁵ Dizer que sou eu implica em admitir a existência de uma subjetividade capaz de se reconhecer enquanto tal. O termo “eu” indica, nesse sentido, já a existência de uma identidade particular.

¹³⁶ “[...] Matar não é dominar mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão.” (LEVINAS, 2016, p. 192)

¹³⁷ LEVINAS, Emmanuel. **Difícil Libertad**. Trad. Nilda Prados. Buenos Aires: Lilmod, 2004, p. 95.

violência contra ele (seja ela de natureza física, psicológica ou sociocultural)¹³⁸. No encontro com o eu, o outro faz seu apelo. Apelo por reconhecimento, respeito e cuidado.

Levinas, ao longo de sua obra, se utiliza também de figuras para ilustrar situações e contextos onde o eu é indiscutivelmente responsável pelo outro. Se o feminino e a hospitalidade são figuras da alteridade, a viúva, o órfão, o pobre e o estrangeiro aparecem em sua obra como figuras representativas do outro que está em situação de vulnerabilidade e sobre o qual sou responsável.

São consideradas pelo filósofo como símbolos das necessidades presentes no outro. Sua representatividade está na condição em que cada um se encontra. Condição essa que é de vulnerabilidade, escassez de alimentos e de lugar, abandono.

O pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro que não sou eu: não têm alimentos – nem pão, nem música, nem flores – não têm vestuário – nem roupas, nem títulos, nem funções sociais – não têm habitação e nem porta para separar a própria intimidade. Sem gozo do mundo e sem felicidade, com necessidades sem poder satisfazê-las, estão ameaçados de morte na própria corporeidade e na própria intimidade.¹³⁹

Susin nos alerta que tais figuras não são definitivas no sentido de esgotarem todas as situações em que o eu é responsável pelo outro. Para reforçar seu argumento, ele pensa outras situações que poderiam ser acrescentadas às que Levinas destaca ao utilizar as figuras anteriormente citadas: “[...] o doente, o fraco e o ignorante, o homem sem cultura e sem fama, o perseguido e o prisioneiro, o homem sem capacidades e sem beleza, sem ‘dotes’, o homem perdido em relação ao mundo e a si mesmo.”¹⁴⁰

As situações em que cada um deles se encontra demandam do eu um olhar responsável sobre eles. Entretanto, a responsabilidade que o eu tem, vai além do cuidado sobre aqueles que apresentam maior vulnerabilidade. Mesmo se não há risco aparente, se não existem situações extremas onde a aniquilação do outro é uma possibilidade, ainda assim o eu é responsável. Também é oportuno desde já destacar que a ética da responsabilidade levinasiana não é uma ética do martírio obrigatório. Apesar de a vida do outro estar acima da vida do eu no que se refere à responsabilidade que o eu tem por ele, morrer pelo outro não é colocado pelo filósofo como uma ação comum e inevitável, até porque além do outro há outros sobre os quais eu sou

¹³⁸ Segundo Levinas, em entrevista a Poirié: “O ‘Não Matarás’ não significa somente a interdição de enfiar uma faca no peito do próximo. Um pouco disso. Mas tantas maneiras de ser comportam uma forma de esmagar alguém”. (POIRÉ, 2007, p. 91)

¹³⁹ SUSIN, Luis Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 201.

¹⁴⁰ SUSIN, Luis Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 201.

responsável e, dependendo do contexto ou situação, o martírio os deixaria desassistidos¹⁴¹. Existem instituições sociais que devem garantir que não se chegue a tal extremo. Sobre isso, refletiremos posteriormente. Antes disso é preciso analisar de forma mais aprofundada algumas características da responsabilidade levinasiana.

3.1.2 Características da responsabilidade levinasiana

A ética da responsabilidade levinasiana é uma ética da não indiferença, da não negação do outro, da proteção da vida acima de tudo¹⁴². Ser responsável, para Levinas, é característica essencial do humano. Abrir mão da responsabilidade pelo outro é quase que abrir mão da própria humanidade. Em outras palavras, a humanidade do eu não pode ser definida sem que se reconheça nele um sujeito que é responsável pelo outro. Tal responsabilidade é composta por algumas características que dão a ela um significado único na tradição filosófica.

Em primeiro lugar, ser responsável pelo outro exige do eu uma atitude que está para além da reciprocidade. Um modo de agir pensado a partir da reciprocidade não é de todo condenável, afinal, reconhecer que devemos sempre fazer o bem a quem nos faz o bem tem seus méritos. Entretanto, o problema está no que pode significar esse dever. Orientar nossas ações na perspectiva da reciprocidade pode significar ser responsável apenas com quem age de forma responsável para conosco. Corre-se o risco, dentro desta linha de raciocínio, de esperar que o outro aja de forma responsável primeiro. Indivíduos que pensam dessa forma costumam se expressar das seguintes maneiras: “não vou ajudar ele/ela. Ele/ela não fez nada por mim”, “ninguém nunca me ajudou, porque eu ajudaria alguém?” e “nesta mesma situação, ele/ela não me ajudaria”.

É claro que atos de bondade podem provocar atos de bondade. Entretanto esse não pode ser o motivador do agir responsável. Também não pode ser motivador do agir o raciocínio segundo o qual o eu é o outro do outro e portanto, alguém vai ser responsável por esse eu, ou seja, haverão recompensas. Mesmo que, dentro de uma perspectiva lógica, seja possível tal raciocínio, em uma perspectiva ética (a da ética levinasiana) ele não se sustenta pois estaríamos

¹⁴¹ Não estamos aqui desmerecendo os mártires, aqueles que deram sua vida em favor dos outros. Também não estamos dizendo que sua morte foi em vão tendo em vista os tantos outros que poderiam ser ajudados por eles se permanecessem vivos. Apenas queremos mostrar que o martírio não deve ser entendido como uma obrigação dentro do pensamento levinasiano mesmo levando em consideração a radicalidade de tal pensamento (radicalidade já destacada e que continuará aparecendo em nossas reflexões).

¹⁴² É preciso lembrar, novamente, que quando fazemos tal afirmação não estamos querendo dizer que Levinas estrutura uma nova ética. O próprio filósofo, inúmeras vezes, destaca que sua proposta não é de uma nova ética, e sim de descrever o agir humano como ele é ou deveria ser. É um olhar fenomenológico sobre o agir humano.

admitindo, novamente, uma relação recíproca¹⁴³. Não deve ser preocupação do eu se o outro age de forma responsável ou não¹⁴⁴.

Ligada diretamente à primeira característica está uma segunda: a responsabilidade pelo outro é incondicional. Não depende da reação do outro, como já afirmamos. Também não depende de recompensa ou reconhecimento. Buscar recompensas e reconhecimento não é ser verdadeiramente responsável para com o outro pensando nele. É pensar em si mesmo acima de tudo e ver em uma ação responsável a oportunidade para autopromoção.

Em terceiro lugar, ninguém pode substituir o eu em sua responsabilidade e essa responsabilidade nunca é suficiente. Ser responsável é algo que é intransferível e inesgotável.

Sou eu que suporto outrem, que dele sou responsável. [...] A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. De facto, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir da posição ou deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem. A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, *humanamente*, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. [...] Tal é a minha identidade inalienável de sujeito.¹⁴⁵

O eu pode substituir o outro em sua responsabilidade, mas nunca pode ser substituído¹⁴⁶. Não há limite para o quanto alguém precise ser responsável pelo outro. A vida do eu sempre está a serviço da vida do outro. Isso faz com que minha responsabilidade pelo outro jamais termine, jamais se satisfaça de alguma forma. Primeiro porque minhas ações por mais pessoas que ajudem, nunca são suficientes. Não há cota pré-definida relacionada a quantidade de bem que alguém precisa fazer. Segundo, porque até que houver um outro sofrendo ou praticando o mal, sempre haverá um eu responsável.

Algumas considerações a respeito do que se quer afirmar com a expressão “estar a serviço” são necessárias. Ser responsável exige que o eu considere a vida do outro como mais importante que sua própria vida. Isso não significa desmerecer a própria vida, mas não colocá-

¹⁴³ Segundo Susin, “Nosso autor batalha por não fazer voar a realidade vivida em esquemas formais: eu não sou o outro do outro, como o outro não é – para mim – outra subjetividade, pois eu não posso me ver a partir do outro, e a irreversibilidade me impede de pensar-me como o outro do outro.” (SUSIN, 1984, p. 221). Duas questões, nessa citação, necessitam de maior atenção. Não sou o outro do outro. Sou outro para o outro, mas isso não pode ser levado em consideração no meu agir responsável. Até porque a responsabilidade começa antes da consciência que permite chegar a tal conclusão. A segunda questão se refere ao fato de, para mim, o outro não ser outra subjetividade. Isso não significa, a nosso ver, que o eu não possa admitir que o outro é sujeito de uma subjetividade própria. O que precisa ser evitado é o pensamento segundo o qual o outro é uma subjetividade como a minha.

¹⁴⁴ “[...]. Neste 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 sentido. Sou eu que suporto tudo.” (LEVINAS, 2014, p. 82)

¹⁴⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 84.

¹⁴⁶ Sobre a substituição, ver 3.1.3.

la acima da vida do outro pois sempre corre-se o risco de não proteger ou eliminar a vida alheia devido a interesses particulares¹⁴⁷. É o que Levinas vai definir como Bem:

O bem é a passagem ao outro, ou seja, uma maneira de relaxar minha tensão sobre meu existir à guisa de cuidado para consigo, no qual o existir de outrem me é mais importante que o meu. O bem é esse excedente de importância de outrem sobre mim, cuja possibilidade, na realidade, é ruptura do ser pelo humano ou o bem no sentido ético do termo. [...]

A possibilidade de entender a língua original do rosto de outrem em sua miséria e em seu próprio ser seu esforço de ser, esse des-interesse é o bem.¹⁴⁸

A bondade, portanto, não é traduzida enquanto servidão. Estar a serviço significa identificar no outro um sujeito de necessidades, se reconhecendo como capaz de supri-las ou ao menos lutar para que sejam supridas. O mal¹⁴⁹ seria, dentro dessa perspectiva, a recusa da responsabilidade para com outro¹⁵⁰. Esse mal, quando está relacionado ao outro, seja o mal praticado por ele ou o mal sofrido por ele, também é responsabilidade do eu. Tudo isso se torna evidente no momento em que Levinas insere em suas reflexões o conceito de substituição.

3.1.3 A responsabilidade como substituição

Antes de prosseguirmos com nossas reflexões a respeito da responsabilidade para com o outro, observando o terceiro na relação, é preciso compreender o que representou *Autrement qu'être* no que se refere à própria responsabilidade enquanto chamado que vem do outro. A partir dessa obra, a responsabilidade passa a ser entendida como substituição. O surgimento

¹⁴⁷ Considerar a própria vida como prioritária em relação a do outro pode significar um cultivo de si ao nível do individualismo. Também pode significar desconsiderá-la por completo. Se a vida do eu é posta em primeiro lugar, tudo aquilo que faz parte da vida do outro e aparentemente não tem relação com a vida do eu passa a não importar por “não ser da minha conta”. Além disso, corre-se o risco de abrir mão de ajudar o outro, quando esse põe em risco a própria vida pois considera-se que “a vida é dele, ele faz o que quiser” ou ainda, “o problema é dele se ele quiser jogar fora sua vida”.

¹⁴⁸ POIRIÉ, 2007, p. 94. A citação corresponde a uma resposta dada por Levinas a Poirié em entrevista.

¹⁴⁹ As reflexões levinasianas sobre o mal não se reduzem somente ao significado aqui destacado. Esta é apenas uma das “dimensões” do mal, destacadas por Levinas. Destacamos apenas esta, levando em consideração o objetivo do presente trabalho.

¹⁵⁰ Levinas, em entrevista a Poirié afirma que “A recusa dessa responsabilidade, o fato de deixar essa atenção previa desviar do rosto do outro homem, é o mal.” (POIRIÉ, 2007, p. 94).

desse termo ocorreu devido à necessidade de clarear o que ele queria afirmar ao definir a responsabilidade como estrutural do humano¹⁵¹ e, também, em resposta às críticas recebidas sobretudo por conta das ideias apresentadas em *Totalidade e Infinito*, principalmente as de Derrida¹⁵².

Elas aparecem, principalmente, em um artigo intitulado “*Violência e Metafísica: Ensaio sobre o Pensamento de Emmanuel Lévinas*”¹⁵³. Tais críticas, como o próprio Derrida destaca, são direcionadas sobretudo ao problema da linguagem. Segundo ele, o projeto levinasiano de construir uma filosofia que não seja dependente da fonte grega de pensamento e, consequentemente, que escape dos problemas que o próprio Levinas afirma estarem presentes na filosofia ocidental, não se sustenta. Isso porque Levinas se utiliza de conceitos presentes na própria tradição filosófica ocidental. Conceitos que, uma vez construídos a partir do *logos* grego, não podem ser pensados longe da tradição filosófica a qual eles pertencem sob o risco de perderem seu sentido.¹⁵⁴

Como não há linguagem filosófica fora da tradição, qualquer tentativa de se fugir da violência promovida pelo pensamento ocidental (violência que se refere à transformação do outro em Mesmo) corre o risco de cair em uma violência ainda maior. E é disso que Derrida acusa Levinas. Derrida até admite que o pensamento levinasiano tem um certo sucesso em fugir da violência ontológica ocidental. Entretanto, como para ele não há qualquer possibilidade de

¹⁵¹ Segundo Pivatto “[...] a responsabilidade pelo outro que expõe ao acusativo (passividade), torna-se a estrutura do humano, para além e mais profundamente que a individuação do eu em mim. É este, sem dúvida, o sentido maior da obra *Autrement qu’être* ou *Au-delà de l’essence* [...]” (PIVATTO, 2014, p. 94).

¹⁵² O conceito de substituição é bastante complexo. A complexidade desse conceito é percebida nas muitas interpretações que é possível fazer dele. Para muitos autores, entre eles Aguiar (AGUIAR, 2014), o aparecimento do conceito de substituição represente uma mudança de concepção da subjetividade no pensamento levinasiano. Haveria uma espécie de “abandono” da concepção de subjetividade enquanto hospitalidade. No lugar de tal concepção, surgiria outra que fundamentaria a subjetividade a partir da ideia de um eu refém do outro. Tal mudança realmente ocorre, mas não acreditamos que represente uma troca de concepções e sim evolução. Expliquemos melhor. A situação de refém descrita por Levinas em *Autrement qu’être*, e que aprofundaremos mais adiante, carrega consigo a ideia de hospitalidade. O eu é refém do outro na medida em que depende dele para sua própria existência e no acolhimento que faz dele. Acolhimento anterior a qualquer escolha livre, como destacamentos no início deste capítulo e no capítulo anterior. Tal acolhimento parece paradoxal, na medida em que ele, num primeiro momento, é anterior à consciência, pois é fundador da mesma. Entretanto, ainda assim ele é acolhimento. A própria noção de substituição, em sua gênese, como destaca Costa, significa hospitalidade: “A responsabilidade pelo outro chega até a ‘substituição’ [...] que se plasma na figura do refém. No texto original francês se encontra a palavra *otage* para designar o que traduzimos por refém. Etimologicamente este termo vem do francês *hôte*, do latim *hospes*, aquele que dá (hospedeiro) ou aquele que recebe (hóspede) a hospedagem.” (COSTA, 2000, p. 177) O que queremos mostrar é que, na definição do que é substituição, há muito mais evolução de uma ideia do que aparecimento de uma nova concepção. Com a substituição, o filósofo eleva a responsabilidade à linguagem do dizer e com isso reforça a ideia de uma alteridade que é abertura ao infinito.

¹⁵³ DERRIDA, Jacques. *Violência e Metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*. In: DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 111-224.

¹⁵⁴ “A história da filosofia é, toda ela, pensada a partir de sua fonte grega. Não se trata, sabemos, de ocidentalismo ou de historicismo. Simplesmente os conceitos fundadores da filosofia são primeiramente gregos e não seria possível filosofar ou pronunciar a filosofia fora do elemento desses conceitos.” (DERRIDA, 2014, p. 114).

se encontrar uma outra linguagem que esteja distante daquela da tradição, afirma que o pensamento levinasiano leva a uma situação ainda pior: a de ausência de qualquer discurso, de silêncio perante o outro que não pode ser conhecido e sobre quem nada pode ser falado.¹⁵⁵

Derrida conclui a partir de tudo isso que, em *Totalidade e Infinito*, Levinas não consegue sair da linguagem ontológica. Mesmo criticando-a, para fazer isso ele precisou recorrer a ela. O filósofo franco-lituano levou a sério essas críticas a ponto de, em *Autrement qu'être*, aprofundar seu pensamento também em resposta a elas. Fez isso, ao se utilizar das noções de *Dito* e *Dizer*¹⁵⁶ para inserir em suas reflexões a ideia de uma linguagem pré-original, anterior a qualquer discurso e possível de ser construída fora da tradição filosófica ocidental.

A responsabilidade passa, então, a fazer parte do nível do Dizer. Em tal nível, ela se justifica ainda mais enquanto anterior a qualquer consciência reflexiva. Levinas mostra com isso que, mesmo sem abandonar o *logos* grego, é possível buscar uma linguagem anterior a ele, que não seja ontológica e que justifique sua estrutura argumentativa construída até então, como impedidora de qualquer tipo de violência sobre o outro. Em síntese, Levinas conseguiu, na obra *Autrement qu'être*, aprofundar suas ideias a respeito da ética como filosofia primeira sem abandonar concepções anteriores, ao apenas corrigir e esclarecer aquilo que precisava ser corrigido e esclarecido. Tal movimento reflexivo fez com que as obras anteriores permanecessem fundamentais no pensamento levinasiano, uma vez que suas novas teses apenas esclareceram aqueles pontos que haviam ficado vagos ou incompletos a ponto de permitir críticas como aquelas de Derrida.

Agora com sua fundamentação no Dizer, a responsabilidade é então apresentada como substituição. Substituição que não significa colocar-se no lugar do outro no sentido de ser ele ou, de forma consciente, tomar o seu lugar no mundo. Conforme nos esclarece Susin

A substituição que toma o lugar do outro, para nosso autor, só é possível dentro de um sistema com simetria e troca de papéis, no modo de inflação de ser: eu me torno mais a ponto de ocupar o lugar do outro, ou o outro se torna menos, obrigando-me a tomar o seu lugar para o conatus essendi do sistema. Não é assim que Lévinas pensa a subjetividade como substituição. Há uma substituição mais radical, que corresponde à etimologia da palavra, e que acontece fora de todo sistema, antes do mundo, sem

¹⁵⁵ “[...] Mas como o silêncio finito também é o elemento da violência, a linguagem não pode nunca senão tender indefinidamente para a justiça, reconhecendo e praticando a guerra em si. Violência contra violência. Economia da violência. Economia que não pode reduzir-se ao que visa Lévinas sob essa palavra. Se a luz é o elemento da violência, é preciso combatermos a luz com uma outra luz para evitarmos a pior violência, a do silêncio e da noite que precede ou reprime o discurso.” (DERRIDA, 2014, p. 166-167). Derrida segue o texto afirmando que prefere a violência ontológica àquela que seria gerada pela ética levinasiana.

¹⁵⁶ As noções de *Dito* e de *Dizer* já foram apresentadas no segundo capítulo.

lugar, deixando o outro ser, e servindo-o. Concentra-se na fórmula “substituição-do-um-para-o-outro” onde novamente o “para” indica o modo de substituição.¹⁵⁷

A substituição é, então, entendida por Levinas como construtiva da subjetividade, pré-originária, anterior a qualquer decisão consciente do eu.¹⁵⁸ A própria subjetividade passa a ser compreendida como irreduzível à consciência de um eu que tematiza o mundo de acordo com suas experiências e sua forma de interpretar a realidade. O eu tem uma subjetividade única, mas que ele mesmo não pode conhecer totalmente, pois é uma subjetividade transpassada pelo outro. Mesmo tal transpassamento, é preciso destacar, não possibilita um conhecimento total do outro¹⁵⁹.

O retorno do eu a si mesmo, retorno que em *Totalidade e Infinito* já não representava um simples voltar a si mesmo, mas sim o despertar de uma consciência individual marcada pela presença do outro, fica mais claro ao ser compreendido, a partir de *Autrement qu'être*, como *recorrência*. A inserção de tal termo, apesar de não comprometer a estrutura argumentativa de obras anteriores, radicaliza o que se entende por subjetividade marcada pela responsabilidade incondicional para com o outro. Em relação ao retorno a si, que antes de *Autrement qu'être* até poderia ser considerado uma contradição no pensamento levinasiano, agora fica evidente que o movimento feito pelo eu não é circular, ou seja, o eu, ao sair de si não volta simplesmente a si pois o retorno a si é um retorno a um “novo eu”, consciente de si e do mundo, coisa que não era possível antes do contato com o outro.¹⁶⁰

A responsabilidade pelos outros não foi um retorno a si, mas uma crispação impossível de distender, que os limites da identidade não podem reter. A recorrência torna-se identidade ao fazer rebentar os limites da identidade, o princípio do ser em mim, repouso intolerável em si da definição. Si – aquém do repouso: impossibilidade de regressar de todas as coisas para “preocupar-se unicamente consigo”, mas ater-se a si, ao corroer-se.¹⁶¹

¹⁵⁷ SUSIN, Luis Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 378.

¹⁵⁸ Temos consciência que tratar da substituição no momento em que estamos tratando não trás grandes novidades ao tema aqui desenvolvido, uma vez que a noção de substituição já estava presente anteriormente, quando definimos o que é a responsabilidade no sentido que Levinas dá a ela. Entretanto, considerou-se necessário abordar em que momento, no pensamento levinasiano, o sentido da responsabilidade atinge sua maior radicalidade. Por isso estamos retomando algumas questões e comparando obras, o que até agora não foi e depois desse ponto continuará não sendo nosso principal objetivo.

¹⁵⁹ “O objetivo é chegar a uma subjetividade constituída como um-para-o-outro, responsabilidade para com o outro e um refém do outro, antes de ser ente, sujeito, objeto, imagem, representação, ideia e tema. Uma subjetividade que não se deixe nem amansar, nem domesticar, nem constituir-se por um tema autotematizador.” (COSTA, 2000, p. 175)

¹⁶⁰ É o retorno do sujeito a si, agora como eu, ou seja, como sujeito de identidade marcado pela responsabilidade incondicional em relação ao outro, coisa que antes não era possível devido à solidão de existir presente na fruição imediata.

¹⁶¹ LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Trad. José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 130.

O retorno a si, ao qual nos referimos até o presente momento, precisa ser entendido de forma distinta do Si levinasiano (apesar de se aproximar dele). Quando falamos em retorno a si, queremos nos referir ao eu consciente de sua existência e do mundo. O Si levinasiano (Si), significa a própria saída de si, a saída do contexto em que o eu se encontra soberano, ainda incapaz de se reconhecer enquanto eu e de refletir sobre sua vida e o mundo. Tal incapacidade, é preciso constantemente lembrar, se dá justamente por ainda manter-se somente em si mesmo.

O Si representa o movimento de saída, o encontro com o outro que provoca o eu indo ao seu encontro. É tal movimento que revela a responsabilidade, antes mesmo de originar a identidade do eu, até porque a origem da mesma depende da responsabilidade. A recorrência é assim, a busca por esse Si construído na proximidade com o outro e que se revela enquanto substituição. Substituição, que como vimos, não é substituir o outro, mas assumir suas dores, sofrer com e por ele, sentir-se responsável pelo seu sofrimento. Mesmo nesse contexto, o eu não estará tomando o lugar do outro pois, tudo isso faz parte daquilo que significa ser eu¹⁶².

Essa necessidade de ser responsável pelo outro, que o eu tem em si como constituinte de sua própria identidade, é caracterizada por uma obsessão em relação a ele. Em Levinas, obsessão significa aquele sentimento de responsabilidade que o eu tem para com o outro, sem qualquer motivo consciente ou finalidade em termos utilitários/pragmáticos. A obsessão pelo outro, nesse sentido, representa a responsabilidade que se tem por ele e que não pode ser explicada de forma racional, pois não vem da racionalidade, é pré-consciente e pré-originária, como repetimos exaustivamente até aqui¹⁶³.

Pela substituição o eu, então, torna-se refém do outro. Não no sentido de ser “sequestrado” ou “coagido a...” por ele. Mas no sentido de não poder abrir mão da responsabilidade que tem em relação a ele, independentemente de quem é ele ou do que ele faz. A substituição é assim, o sentido último da responsabilidade e representa um refinamento do que o autor entende

¹⁶² “A responsabilidade na obsessão é uma responsabilidade do eu por aquilo que o eu não tinha querido, ou seja, pelos outros. Esta anarquia da recorrência a si para lá do jogo normal da acção e da paixão no qual se mantém – ou é – a identidade do ser, aquém dos limites da identidade, esta passividade sofrida na proximidade em virtude de uma alteridade em mim, esta passividade da recorrência a si que, ainda assim, não é alienação de uma identidade traída – que mais pode ela senão a substituição de mim aos outros? Não alienação, porém – porque o outro no Mesmo é a minha substituição ao outro segundo a responsabilidade pela qual, insubstituível, sou imputado. Pelo outro e para o outro, mas sem alienação: inspirado. Inspiração que é psiquismo. Mas psiquismo que pode significar esta alteridade no mesmo sem alienação, em jeito de encarnação, como ser-na-sua-pele, como ter-o-outro-na-sua-pele” (LEVINAS, 2011, p. 130).

¹⁶³ “Chamamos obsessão a esta relação irreduzível à consciência: relação com a exterioridade, ‘anterior’ ao ato que a abriria, relação que, precisamente, não é acto, que não é tematização, que não é posição no sentido fichtiano. Tudo o que está na consciência não seria posto pela consciência [...]” (LEVINAS, 2011, p. 117).

por subjetividade. É através do conceito de substituição que fica clara a anterioridade da responsabilidade em relação à consciência e em relação à liberdade¹⁶⁴.

A subjetividade é de imediato substituição, oferta no lugar de um outro (e não uma vítima que se oferece ela mesma no seu lugar – algo que pressuporia uma região reservada de vontade subjectiva da substituição), mas antes da distinção entre liberdade e não-liberdade: não lugar no qual a inspiração pelo outro é também expiação pelo outro, psiquismo pelo qual a própria consciência chegará a significar. [...] Subjectividade do sujeito enquanto estar-sujeito-a-tudo, susceptibilidade pré-originária, antes de toda a liberdade e fora de todo o presente, acusada no desconforto ou na incondição do acusativo, no “eis-me” que é obediência à glória do Infinito que me ordena a Outrem.¹⁶⁵

A situação de refém continua demandando do eu hospitalidade na medida em que é preciso ouvir o apelo que vem do rosto do outro sem ignorá-lo. Nascemos responsáveis e esta é uma condição imutável do eu que aparece enquanto subjetividade consciente de si e do mundo no próprio mundo. Entretanto não nascemos sem a possibilidade de ignorar o outro e suas necessidades. Se fosse o contrário, não haveria tanto descaso e desrespeito para com o outro no mundo. O “eis-me aqui”, mesmo na substituição, depende de uma escolha do eu.

A noção de substituição faz com que Levinas reflita a respeito de uma outra questão: o outro também possui seus outros que não sou eu. Pela substituição o eu se vê refém do outro e se dá conta de que esse outro não é um só, mas uma multiplicidade de outros sobre os quais o eu é responsável. É o aparecimento do terceiro que faz com que Levinas pense agora sua ética da responsabilidade enquanto ética para a sociedade como um todo.

3.2 Os outros para além do outro – a responsabilidade é por todos

A ética da alteridade levinasiana é fundamental na compreensão das relações que são estabelecidas entre eu e outro. Ele nos alerta para a necessidade de reconhecer o outro enquanto outro e mostra o quanto o eu é responsável por esse outro em uma relação de alteridade pautada por tal reconhecimento. Entretanto, as relações que o eu estabelece não se limitam a apenas um outro imediato que está em frente ao eu. Existem muitos outros sobre os quais o eu é responsável. Além disso, cada outro possui seus outros. Em relação a estes, o eu também é responsável.

¹⁶⁴ Sobre isso Ribeiro Jr afirma que “A substituição expressa a constituição da subjetividade no reverso da ontologia e, portanto, a possibilidade de uma eticidade des-ontologizada. Na substituição, produz-se um movimento da responsabilidade anterior à liberdade.” (RIBEIRO Jr, 2008, p. 84). É a partir desse conceito, o de substituição, que é possível falar em liberdade no pensamento levinasiano. É claro que o modo como Levinas vai pensar a liberdade, se distingue da tradição. Essa questão será abordada no próximo capítulo.

¹⁶⁵ LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Trad. José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 161.

Levinas se vê diante da necessidade de manter sua ética da responsabilidade mesmo em tal contexto. Generalizar o termo “outro” a uma categoria que representa todos aqueles que não são eu, buscando assim torná-lo uma unidade conceitual frente à multiplicidade de humanos, não é opção. Tal atitude incorreria em ignorar a unicidade de cada humano o que levaria o pensamento levinasiano à totalização, algo veemente rechaçado por ele inúmeras vezes. Agora é preciso que a ética levinasiana seja também explicativa das relações em sociedade, entre vários humanos que direta ou indiretamente estão em contato.

3.2.1 O terceiro

Antes de analisarmos o que Levinas afirma a respeito da ética da responsabilidade quando a vida em sociedade precisa ser pensada e portanto, quando a relação de alteridade não se reduz a apenas dois sujeitos, é preciso compreender o significado da entrada do terceiro e como ele aparece na relação.

O terceiro representa a pluralidade a que o eu entra em contato no mundo, perturbando assim a relação de alteridade marcada pela responsabilidade imediata por um único outro¹⁶⁶. Um sujeito é único apenas enquanto identidade. Enquanto espécie há muitos. E todos esses muitos também têm uma identidade que é única e, portanto, impossível de qualquer padronização. Por isso generalizações não são possíveis, o que faz com que a relação de alteridade seja uma relação entre inúmeros diferentes.

Há nesse sentido, além do outro, outros diretamente ligados ao eu. Há também os outros que são outros do outro e que também são da responsabilidade do eu. De um lado isso torna as relações humanas mais complexas, uma vez que ser responsável pelo outro e pelos seus outros implica em fazer escolhas, principalmente a respeito de por quem ser responsável quando, por algum motivo, é preciso escolher quem vai ser salvo ou a quem deve ser feita a justiça primeiro. Se a relação fosse sempre apenas a dois, a responsabilidade do eu se reduziria a um outro apenas, o que dispensaria qualquer tipo de decisão paradoxal a que o eu corre o risco de estar submetido¹⁶⁷.

¹⁶⁶ “Se a proximidade me ordenasse unicamente a outrem, ‘não haveria problema’ – em nenhum sentido, mesmo no mais geral do termo. A questão não teria nascido, nem a consciência, nem a consciência de si. A responsabilidade pelo outro é uma imediatez anterior à questão: ela é precisamente proximidade. A responsabilidade pelo outro vê-se perturbada e torna-se problema com a entrada do terceiro.” (LEVINAS, 2011, p. 171).

¹⁶⁷ Pensemos naqueles “paradoxos morais” que são feitos a fim de refletir sobre a complexidade presente no ato de decidir. Tais decisões paradoxais nos colocam diante da necessidade de escolher a quem fazer o que é certo ou justo. É evidente que, seguindo o raciocínio de Levinas, minha responsabilidade é, também, a de evitar que se chegue a tais extremos. Entretanto, no dia-a-dia das pessoas, esses extremos às vezes acontecem.

Entretanto, como destaca Susin (SUSIN, 1984), se as relações de alteridade ocorressem apenas a dois, se abririam somente duas possibilidades. A primeira delas seria a inevitável aniquilação do eu pelo sacrifício de sua vida em favor da do outro. O eu é responsável pelo outro acima de tudo. Tal responsabilidade implica em considerar a vida do outro como prioridade em relação a sua. Somente a dois, a possibilidade do sacrifício do eu ser solução para a melhoria da vida do outro seria grande. “Não haveria delongas no sacrifício, se o outro fosse apenas um; eu devo tudo a ele, sou responsável e refém a tal ponto que a imediatez do sacrifício me põe logo além. Não haveria razões para continuar no ser.”¹⁶⁸ A segunda possibilidade se refere à redução das relações num “[...] eu-tu, reciprocidade onde a linguagem sem terceiros se torna diálogo amoroso. O intimismo, o egoísmo a dois ou o amor erótico imperariam afinal no lugar do confronto face-a-face”.¹⁶⁹

Ambas as possibilidades não são reais e mesmo que fossem não representariam uma ética da responsabilidade. Não são reais pois, querendo ou não, o terceiro está presente. Não representariam uma ética da responsabilidade pois, na primeira possibilidade, o sacrifício com a vida numa relação a dois como única solução, eliminaria um dos sujeitos da relação (no caso o eu). A alteridade já não seria possível e o outro seria apenas um, abandonado à própria sorte no mundo. Já na segunda possibilidade, na relação eu-tu, desapareceria a responsabilidade irrecíproca em favor de uma reciprocidade a dois.

Mas essas são só possibilidades teóricas. A entrada do terceiro na relação é inevitável. Aliás, falar em “entrada do terceiro” é apenas uma forma de estruturar a argumentação levinasiana optando por inicialmente analisa-la sem a diversidade dos muitos outros, a fim de torná-la mais compreensível. O terceiro sempre esteve presente. Estava presente até mesmo no processo de surgimento da consciência do eu como sujeito único¹⁷⁰. “[...] A relação com outrem nunca é só uma relação com outrem: desde já o terceiro está representado em outrem; na própria aparição do outro o terceiro está a me olhar,”¹⁷¹

¹⁶⁸ SUSIN, Luis Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 409.

¹⁶⁹ SUSIN, Luis Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 410.

¹⁷⁰ “Os terceiros não estão puramente ausentes no face-a-face, eles me olham no olhar de outrem, mas não como outrem de fato, eles me olham sem me olhar, sem a retidão insustentável que é aquela do rosto. Os terceiros, em sua multiplicidade anônima, espectral, em sua inquietante proximidade, perseguem o duo ético ou ao menos seus arredores mais prementes. Dito de outra, a unicidade responsiva que faz aparecer a assimetria não anula a pluralidade que ela precede.” (BENSUSSAN, 2009, p. 75).

¹⁷¹ LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Trad. Peregrino Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2008, p. 119. A fim de corroborar o que aqui estamos querendo defender, podemos destacar, além do trecho já citado, outro trecho que faz parte da obra *Autrement Qu’être*: “A consciência nasce como presença do terceiro. [...] a consciência é a entrada do terceiro – entrada permanente – na intimidade do face-a-face. [...] E é na medida em que o terceiro não vem perturbar empiricamente a proximidade, mas que o rosto é simultaneamente o próximo e

É claro que, comparando o outro com o terceiro, nos parece que o outro é de uma proximidade mais imediata que a do terceiro e, em tese, teria prioridade. Entretanto, tal raciocínio não pode ser utilizado como critério de escolha para uma responsabilidade quando esta, ao menos aparentemente, precisar ser seletiva. Todos são de responsabilidade do eu. Todos são seus próximos. Mesmo que Levinas afirme que “o terceiro é outro além do próximo [...]”¹⁷² admitindo que o “[...] o outro mantém-se em uma relação com o terceiro pela qual eu não posso responder inteiramente [...]”¹⁷³ pois a forma como eles estabelecem as relações de certa forma me escapam (por exemplo, se eles são responsáveis um com o outro não é algo que eu possa controlar), ainda assim sou responsável por eles e por suas relações. “O eu, precisamente enquanto responsável pelo outro e o terceiro, não pode ficar indiferente a suas interações e, na caridade com um, não se pode eximir de seu amor pelo outro. O eu (moi), o eu (je), não se pode ater à unicidade incomparável de cada um, que o rosto exprime. [...]”¹⁷⁴

O eu se vê assim diante de uma multiplicidade de indivíduos – cada um com seus desejos, vontades e necessidades – sobre os quais ele é igualmente responsável. Se partir apenas de si para exercer essa responsabilidade, não encontra nenhum critério justificável para escolher entre outros. Até pode parecer que, quando há um perseguidor e um perseguido, as decisões que o eu se vê obrigado a tomar são mais evidentes. Entretanto, mesmo que a responsabilidade, prioritariamente, seja direcionada ao perseguido, nem sempre é simples identifica-lo dentro de uma escala de prioridades. Às vezes são dois ou mais perseguidos, dois ou mais que passam fome, e o eu só pode ajudar um. É quando Levinas se vê diante da necessidade de pensar a vida em sociedade. Nesse momento, no pensamento levinasiano, irá se destacar o tema da justiça.

3.2.2 Responsabilidade e Justiça

[...] Se sou sozinho perante o outro, devo-lhe tudo; mas há o terceiro. Saberei eu o que é o meu próximo relativamente ao terceiro? Saberei eu se o terceiro está de acordo com ele ou é sua vítima? Quem é o meu próximo? Por consequência, é necessário pensar, julgar, comparando o incomparável. A relação que estabeleço com outrem, também a devo estabelecer com os outros homens; logo, há necessidade de moderar este privilégio de outrem; daí a justiça. Esta, exercida pelas instituições, que são inevitáveis, deve ser sempre controlada pela relação interpessoal inicial.¹⁷⁵

o rosto dos rostos – rosto e visível -, é nessa medida que, entre a ordem do ser e da proximidade, o laço é irrecusável. [...] O aparecimento do terceiro é a própria origem do aparecer, ou seja, a própria origem da origem.” (LEVINAS, 2011, p. 174).

¹⁷² LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Trad. José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 171.

¹⁷³ LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Trad. José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 171.

¹⁷⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016, p. 262.

¹⁷⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 73.

O tema da justiça é explorado por Levinas, principalmente a partir de *Autrement qu'être*, a fim de justificar a ética da responsabilidade mesmo em meio à multiplicidade de outros que estão em relação constante com o eu. Há uma demanda que surge na medida em que o terceiro faz parte da relação: a de manter uma responsabilidade incondicional para com o outro mesmo numa existência caracterizada pela presença de outros além dele, que também exigem do eu responsabilidade incondicional.

A figura do terceiro não muda a forma como a constituição do eu é descrita. Só mostra que, na saída de si o eu entra em contato com uma multiplicidade de outros, cada um com sua unicidade e que o abandono da fruição imediata ocorre no contato com a diversidade. Em outras palavras, só mostra que a constituição da identidade do eu ocorre em sociedade. Também não muda a forma como a responsabilidade é pensada. Apenas mostra sua complexidade, pois a vida não pode ser reduzida somente a uma vida a dois. O eu se vê assim diante de uma série de questionamentos a respeito de quem é seu próximo, de quem é a vítima, de qual chamado ele precisa responder primeiro. É quando Levinas ressignifica o conceito da justiça.

Falamos em ressignificação desse conceito pois não é em *Autrement qu'être* a primeira vez que ele aparece. Segundo Castro (CASTRO, 2014), na obra de Levinas encontramos dois significados de justiça: o de “responsabilidade assimétrica” e o de “dimensão instauradora da medida”¹⁷⁶. A justiça enquanto responsabilidade assimétrica aparece em *Totalidade e Infinito* e é usada por Levinas para definir a “[...] própria relação primordial”¹⁷⁷. Ou seja, justiça, no sentido expresso nessa obra, significa relação assimétrica pautada pela responsabilidade irrecíproca para com o outro.

A justiça entendida enquanto dimensão instauradora da medida surge a partir de *Autrement qu'être*. Também em resposta às já referenciadas críticas de Derrida, mas acima de tudo por uma necessidade em justificar sua ética da responsabilidade em meio à multiplicidade, buscando uma forma de poder exemplificar como o eu consegue manter sua responsabilidade irrecíproca pelo outro em meio a tantos outros, Levinas estrutura uma segunda noção de justiça, que leva o filósofo a pensar a respeito das relações sociais.

¹⁷⁶ “[...] Todo e qualquer sentido da justiça supõe a alteridade, mas a justiça assume em Levinas dois significados: o de responsabilidade assimétrica e o de dimensão instauradora da medida.” (CASTRO, 2014, p. 187)

¹⁷⁷ CASTRO, 2014, p.188. Castro adere à interpretação de Pivatto a respeito do tema. Segundo Pivatto, “Levinas, na obra *Totalidade e infinito*, fez uso do termo justiça para definir a relação primordial [...]. Mas justiça faz apelo à equidade, portanto, à comparação em vista de igualdade. Por isso, o termo justiça que aparece com frequência nesta obra parece ser usado como equivalente a responsabilidade, sem tomar em consideração as diferenças que intervêm. Melhor convém o termo de responsabilidade, já que se trata de relação a dois, relação assimétrica não recíproca.” (PIVATTO, 2001, p. 225). Parte dessa citação pode ser encontrada no próprio texto do Castro (CASTRO, 2014, p. 188)

Justiça passa a significar, então, comparação, reflexão, pensamento a respeito dos outros.

É necessária a justiça, ou seja, a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, a reunião, a ordem, a tematização, a visibilidade dos rostos e, por isso, a intencionalidade e o intelecto, e, na intencionalidade e no intelecto, a inteligibilidade do sistema e, por isso também, uma co-presença em pé de igualdade, como diante de um tribunal.¹⁷⁸

Através dela o eu procura algo de paradoxal: olhar com igualdade para dois ou mais outros sem esquecer que eles são diferentes, únicos. Ao que parece, Levinas propõe o respeito a uma igualdade de direitos e deveres enquanto busca preservar a identidade de cada outro. Tal significado, segundo Pivatto, desregula, de certa forma, a alteridade:

A relação de justiça, com a entrada do terceiro, introduz um fator desregulador na relação de alteridade, matriz da ética. Nesta se privilegiava a univocidade de sentido – um-para-outro – com sua incomensurabilidade, exterioridade, anarquia; agora, a relação ética exige comparação, co-existência, reunião, produção de consenso simétrico e igualitário em torno da justiça. Pode-se dizer que o espaço-tempo ético originário sofre uma curvatura, uma inflexão em que a assimetria pode traduzir-se em relações de reciprocidade, a altura em igualdade, a unicidade de sentido em partilha de responsabilidade. Direito e Estado começam a ter sentido para assegurar justiça e equidade.¹⁷⁹

Entretanto, tal igualdade provocada pela justiça parece se referir mais a forma como o eu olha para dois ou mais outros do que a forma como se dá a relação entre ele e esses outros. A comparação, a co-existência, a reunião, a produção de consenso simétrico e igualitário são formas de realização da justiça que o eu utiliza para tomar decisões envolvendo o outro e seus outros. Ele não usa tais formas para estabelecer ou conquistar um determinado *status* pessoal na relação, mas para mediar, decidir, optar em questões onde é preciso definir qual é o outro sobre o qual ele deve ser responsável. Ou mesmo para conseguir estender, através das institui-

¹⁷⁸ LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Trad. José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 172.

¹⁷⁹ PIVATTO, Pergentino Stefano. Responsabilidade e Justiça em Levinas. **Véritas** (Porto Alegre), Porto Alegre, v.46, n.182, p. 217-230, 2001, p. 226. Outro autor, Ribeiro Jr. (RIBEIRO Jr., 2008) afirma que tal “desregulamento” parece se dar pois, a entrada do terceiro na relação parece colocar de lados opostos ética e política. Isso porque, a consciência de um terceiro põe em cheque a responsabilidade pensada para uma relação a dois. Como já vimos anteriormente, o terceiro está presente desde sempre, pois as relações de alteridade são estabelecidas em sociedade e não em um mundo reduzido a dois. O próprio Ribeiro Jr destaca que: “Para superar o dilema e compreender como se estabelece a intriga entre ética e política, é decisivo considerar que o surgimento do terceiro homem deve inserir-se na perspectiva da intriga humana enquanto esta é sempre uma intriga social. [...] Embora o terceiro não apareça imediatamente no face-a-face, sua entrada na intriga eu-rosto é incontestável [...]” (RIBEIRO Jr. 2008, p. 92).

ções sociais quando o eu não é capaz sozinho, sua responsabilidade para ambos os outros. Também é o que ele pode utilizar para mediar questões que ocorrem entre os outros – questões que não se referem diretamente a ele mas que são de sua responsabilidade, como já destacado inúmeras vezes ao longo desse texto. A reciprocidade que vem da justiça deve ser entendida mais como uma consequência não intencional da efetivação da responsabilidade do que um motivador do agir para o eu.

O próprio Levinas nos provoca a pensar assim, em sua obra *Autrement que'être*¹⁸⁰. Tal provocação pode ser exemplificada com o seguinte trecho:

[...] 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 dos mais próximos; na qual a igualdade de todos é sustentada pela minha desigualdade, pelo excedente dos meus deveres sobre os meus direitos. O que move a justiça é o esquecimento de si. Assim sendo, importa saber se o Estado igualitário e justo, no qual o homem se realiza (o qual há que insistir e, sobretudo, manter), procede de uma guerra de todos contra todos ou de uma responsabilidade irredutível de um por todos, e se ele pode prescindir de amizades e de rostos.¹⁸¹

O papel do Estado é, nesse sentido, o de garantir que a justiça possa ser realizada. Ele deve ser o defensor dos direitos e deveres considerados comuns a todos. Entretanto, a centralidade ainda permanece nas relações de proximidade estabelecidas entre eu e outros. O Estado precisa ser um facilitador de tais relações e não um promotor, o que lhe conferiria centralidade. Pelo seu caráter geral – ele é a instituição social que, em tese, representa a todos sem diferenciar ninguém – tal centralidade tenderia à totalização, uma vez que, conforme o próprio Levinas afirma, pelo Estado como centro das relações, haveria a formação de juízos em relação a casos particulares a partir de regras gerais o que, conseqüentemente, excluiria qualquer particularidade de cada sujeito envolvido no processo de justiça.¹⁸²

O que entendemos por vida social e socialidade também se modifica. Melo (MELO, 2003), refletindo a respeito da justiça, afirma que em Levinas, a ética precisa ser pensada dentro da sociabilidade. Mas uma socialidade entendida como constituída a partir do outro, ou seja, surgida na relação entre diferentes. Tal noção se distancia daquela considerada comum uma vez

¹⁸⁰ Também foram motivadores da colocação apresentada no parágrafo anterior, os textos de Castro (CASTRO, 2014), Pivatto (PIVATTO, 2001) e Susin (SUSIN, 1984).

¹⁸¹ LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Trad. José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 174

¹⁸² “[...] a justiça não é uma legalidade que rege as massas humanas, da qual se extrai uma técnica de “equilíbrio social” harmonizador de forças antagonistas – o que seria uma justificação do Estado entregue às suas próprias necessidades. A justiça é impossível sem aquele que a faz se encontrar, ele próprio, na proximidade. A sua função não se limita à “função do juízo”, à subsunção de casos particulares sob a regra geral.” (LEVINAS, 2011, p. 173.)

que, no pensamento levinasiano, a socialidade não representa uma unidade de sujeitos ou uma comunhão de pessoas iguais¹⁸³.

As instituições sociais, nesse contexto, estão a serviço de cada sujeito (inclusive do eu) enquanto promotoras das condições de exercício da responsabilidade. Estar a serviço significa aqui garantir que cada sujeito possa ter seus direitos básicos garantidos. Essa garantia representa um olhar atento sobre cada sujeito. A busca pela igualdade de direitos, nesse sentido, não pode significar que todos os humanos são considerados como iguais, excluindo assim a unicidade presente em cada um. Isso seria uma forma de totalização.

A igualdade da qual as constituições e declarações precisam tratar, é um misto de igualdade, no sentido clássico do termo, e equidade. Explicando de outra forma, todos os humanos têm os mesmos direitos, ou melhor dizendo, o mesmo direito de ter seus direitos efetivados. Esse parece ser o significado de igualdade em Levinas. Entretanto, a forma como se dará essa efetivação depende da situação em que cada humano se encontra. É aqui que a ideia de uma igualdade irrestrita dá lugar a uma justiça equitativa. Inclusive quando se trata dos direitos do eu e dos direitos do outro. Os do outro são sempre prioridade. O Estado e as demais instituições sociais devem ser potencializadores da capacidade do eu em exercer sua responsabilidade para com o outro. Essa potencialização ocorre através da garantia de espaço, condições e possibilidades para que os direitos considerados básicos a qualquer humano sejam pensados e realizados.

Esses direitos que estamos definindo como básico são aqueles considerados fundamentais para a manutenção da vida e da identidade do outro. O primeiro deles é o próprio direito à vida. Tais direitos, como já colocado antes, aparecem em maior ou menor intensidade na maioria das constituições e declarações. A Declaração Universal dos Direitos Humanos é provavelmente a principal delas. Levinas inclusive dedica um artigo intitulado “*Los derechos del hombre y los derechos del otro*” à análise dos Direitos Humanos.

Esse artigo é fundamental na compreensão do que Levinas define enquanto justiça. Ao caracterizar os Direitos Humanos como sendo também e principalmente direitos do outro homem, Levinas coloca o outro novamente como prioridade de qualquer decisão ou mesmo simples relação, mostrando que tais direitos representam aquilo que precisa ser garantido com maior urgência a partir da responsabilidade que o eu tem sobre o outro. Além disso, assim como

¹⁸³ “Como se pode ver, o argumento de Levinas sobre a sociabilidade encontra-se no seio da própria relação ética. A ética não existiria fora dessa perspectiva. A socialidade não constitui uma estrutura diversa, uma unidade de sujeitos, uma simples comunhão de pessoas iguais, mas a constituição de uma nova ordem que se dá na órbita do outro. No nascimento latente da subjetividade, dá-se o surgimento de uma sociedade [...]” (MELO, 2003, p. 253).

o eu consciente de si e do mundo só existe a partir da relação com o outro, os direitos do eu só são possíveis na medida em que os direitos do outro são garantidos. Os Direitos Humanos são direitos do outro e é por eles, nesse sentido aqui destacado, que o eu deve lutar¹⁸⁴.

3.3 As vontades do eu diante da responsabilidade pelos outros – Responsabilidade *versus* Liberdade

Diante de um humano entendido da forma como Levinas o define é de fundamental importância analisar aquelas que sempre foram consideradas dimensões humanas básicas. Se o humano não pode mais ser entendido enquanto independente dos outros, o que significaria falar em um sujeito que fundamenta a si mesmo e que nasce já com uma consciência de si, tratar dele conforme a tradição o faz já não se sustenta por completo.

A própria noção de ser humano enquanto ser social é redefinida. O ser humano é um ser social por necessitar do outro para existir. A vida em sociedade passa a ser compreendida como consequência dessa necessidade, uma vez que a sociedade existe para que todos tenham seus direitos garantidos através da potencialização da responsabilidade que um tem por todos. O Estado, representação daquilo que entendemos por sociedade hoje, não pode mais ser considerado como central. A manutenção do mesmo não é mais uma finalidade em si mesma, e sim um meio na luta por direitos, inclusive e principalmente pelo direito a vida em sua diversidade. Evidentemente que na prática isso nem sempre acontece. Mostramos isso no primeiro capítulo, como consequência de uma vida totalizada.

Abrir mão da responsabilidade pelos outros se mostra cada vez mais como uma atitude geradora de catástrofes. A indiferença, uma das principais formas de negar a responsabilidade que se tem pelo outro, já foi “gatilho” de muitos conflitos e guerras. Hoje, tal atitude ainda se mostra presente quando alguém considera preguiçoso aquele que não consegue trabalho ou afirma que todos têm as mesmas condições de “vencer na vida”. Está presente na fala dos sujeitos que diminuem os outros devido à sua condição social, cor da pele, raça, religião, cultura. Se revela também nas situações dos inúmeros refugiados ao longo do planeta quando a hospitalidade lhes é negada ao serem tratados como “pragas” que invadem os países considerados

¹⁸⁴ É preciso novamente destacar que isso não significa que o eu garante os direitos do outro somente para garantir os seus. Ou seja, garantir os direitos do outro não pode ser uma atitude de interesse particular. Devo garanti-los independentemente da garantia dos meus direitos. Se terei meus direitos ou não ao garantir os dos outros é algo sobre o qual não devo me preocupar. Isso não significa que eu não possa me preocupar com os meus direitos. Significa apenas que a garantia dos meus direitos não pode ser condição para que eu lute pela garantia dos direitos do outro.

“de primeiro mundo”. A própria condição de refugiado já mostra um contexto onde o outro não está sendo respeitado.

É preciso, também, se dar conta que a negação da responsabilidade por Outrem não se reduz a eventos que são considerados merecedores das páginas de livros que contam a história humana ou a situações do dia-a-dia que são facilmente identificadas por seu caráter desrespeitoso em relação aos direitos de cada sujeito. Elas podem ser sutis e identificadas em situações consideradas como banais por seu caráter comum. Quando alguém desperdiça alimentos ao invés de doá-los para quem tem fome, quando alguém não devolve o troco que recebeu a mais, quando alguém tira proveito pessoal de determinada situação prejudicando mesmo que minimamente o outro, há ali um descaso para com ele que se traduz enquanto irresponsabilidade em relação ao outro que clama por justiça.

No Brasil, existe um termo clássico para tais atitudes. É o famoso “jeitinho brasileiro” que revela a incapacidade dos sujeitos em perceber que suas atitudes, por mais inofensivas que pareçam, sempre prejudicam um outro que deveria ser de sua responsabilidade. E a justificativa é quase sempre a mesma: “é meu direito”, ou, “é minha liberdade”. Tais ideias mostram, para Levinas, a ineficácia humana em reconhecer o outro como outro e uma adoção cada vez mais crescente por parte do eu, de uma vida totalizada. Há uma abundância de possibilidades que se abrem conforme a humanidade progride ao mesmo tempo em que se fortalece cada vez mais uma escassez de solidariedade e respeito ao próximo.

A crise do humanismo em nossa época tem, sem dúvida, sua fonte na experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições. No mundo, em que as coisas estão em seu lugar, em que os olhos, as mãos e os pés sabem encontrá-las, em que a ciência prolonga a topografia da percepção e da práxis, mesmo ao transfigurar seu espaço; nos lugares onde se localizam cidades e campos que os humanos habitam, ordenando-se, segundo diversos conjuntos, entre os entes; em toda essa realidade “correta”, o contrassenso dos vastos empreendimentos frustrados – em que política e técnica resultam na negação dos projetos que os norteiam – mostra a inconsistência do homem, joguete de suas obras. Os mortos que ficaram sem sepultura nas guerras e os campos de extermínio afiançam a ideia de uma morte sem amanhã e tornam tragicômica a preocupação para consigo mesmo e ilusórias tanto a pretensão do *animal rationale* a um lugar privilegiado no cosmos, como a capacidade de dominar e de integrar a totalidade do ser numa consciência de si.¹⁸⁵

Tudo em nome de um conceito de liberdade cunhado pela tradição que se configura como cada vez mais individualista. Ajudar o outro se torna um empecilho ao crescimento pessoal, ao menos que ajude-lo traga alguma recompensa.

¹⁸⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 71.

Entretanto, Levinas nos alerta a respeito da necessidade em rever nossas noções de liberdade. Aquela liberdade tão sonhada, em que o eu pode fazer o que quiser, quando lhe der vontade, e que as ações que o eu pratica sejam consideradas como direito dele, não importa o que vão causar, é considerada por Levinas distópica. Por que não utópica? Por que, em primeiro lugar, como vimos, um sujeito que vive apenas consigo mesmo jamais desenvolve uma subjetividade. Em segundo lugar, um sujeito com uma liberdade ilimitada se autodestruiria, uma vez que anularia a presença do outro, presença que é necessária mesmo depois do nascimento do eu. Levinas nos convida então, a voltar nossa atenção para aquilo que consideramos ser a liberdade sob um olhar fenomenológico e ético. Diante de tal olhar e a partir do que foi apresentado até aqui, fica evidente que o conceito de liberdade também precisa ser ressignificado. Foi o que Levinas fez e é o que apresentaremos no próximo capítulo.

4 A LIBERDADE EM LEVINAS

Chegamos ao último capítulo de nosso trabalho com algumas questões fundamentais em Levinas ao menos minimamente esclarecidas e justificadas: 1ª) a tradição ocidental sempre priorizou a identidade pessoal do indivíduo e com isso originou uma ideia de sujeito autossuficiente e soberano, o que gerou, entre outras coisas, uma incapacidade do eu em perceber o outro como um outro e um egocentrismo causador de inúmeras catástrofes ao longo do tempo; 2ª) o humano enquanto sujeito consciente de si e do mundo não constitui a si mesmo. Ele é o resultado de uma relação de alteridade em que o outro tem prioridade na medida em que vem ao encontro do eu e o tira de seu estado de fruição imediata e incapacidade de dar sentido a sua existência; 3ª) antes mesmo de ser, o sujeito já é responsável pelos outros. Tal responsabilidade é fruto da própria constituição do sujeito e dá origem a um humano dotado de liberdade posterior a ela. Essas questões foram desenvolvidas ao apresentarmos a crítica de Levinas à tradição ocidental, a forma como Levinas define o humano e o que o filósofo entende por responsabilidade a partir de tudo isso. Vimos que o humano enquanto sujeito consciente de si e do mundo só se faz possível na relação com o outro. Essa relação é que permite ao sujeito olhar para si e para o mundo com algum significado. Ela é o ponto de partida para que haja um eu consciente.

Falta-nos ainda mostrar como se justifica uma liberdade que é constituída pela presença da responsabilidade para com o outro. Se levarmos em conta aquilo que foi discutido no terceiro capítulo e somarmos o fato de que, para o exercício da liberdade é preciso que haja um sujeito consciente e uma racionalidade que permite tal consciência, o eu, antes mesmo de ser livre, já é responsável pelo outro. Ou seja, a presença pré-originária do outro exige do eu que, antes de pensar a respeito de seus desejos e vontades, ele pense nas necessidades dos outros. Mas como justifica-la enquanto possuidora também de restrições e limites como parte constituintes de sua própria definição?

Há uma passagem interessante na obra *Humanismo do outro homem* que esclarece e relaciona essa questão às muitas informações trazidas até o presente momento no que diz respeito ao pensamento levinasiano sobre a liberdade. Para utilizá-la teremos que ser um tanto repetitivos, mas isso também por vezes se torna necessário. Segundo Levinas, o eu “[...] é responsabilidade antes de ser intencionalidade”¹⁸⁶. Isso porque

A subjetividade do em-si é assim como uma obediência a uma ordem que se realiza antes que a ordem se faça ouvir, a anarquia mesma. O sujeito como Eu (Moi) mantém-

¹⁸⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 81.

se já na liberdade, além de si, além da relação ao pré-original, ao pré-liminar, além da pura passividade, mais antiga do que aquela que, contrariando a atividade de sua inércia, a supõe. A passividade pura que precede a liberdade é responsabilidade. Mas a responsabilidade que não deve nada à minha liberdade é minha responsabilidade pela liberdade dos outros. Lá onde eu teria podido permanecer como espectador, eu sou responsável, em outros termos, tomo a palavra. Nada mais é teatro, o drama não é mais jogo. Tudo é grave.¹⁸⁷

Tudo é grave para o eu porque tudo lhe diz respeito. Em tal existência, a liberdade pertence ao eu enquanto sujeito consciente de si e do mundo. Essa condição de ser consciente já é fruto da relação com o outro, portanto já está investida¹⁸⁸ de sua existência e antes mesmo de poder decidir sobre qualquer coisa, a responsabilidade por ele é uma presença incontestável. Sendo assim, a liberdade do eu é sempre liberdade também sobre e para o outro. A anterioridade da responsabilidade se dá, sobretudo, porque ela é fundamento da alteridade e premissa básica para a existência de um eu consciente, enquanto a liberdade já é atividade da consciência de um eu que se vê diante do outro sempre, e que não pode exercer sua liberdade sem levá-lo em consideração. Uma liberdade vivida sem o outro não pode ser considerada como legítima pois nega tudo aquilo que dá sentido à existência do eu.

A noção de liberdade levinasiana, assim como a noção de responsabilidade, se caracteriza como um verdadeiro tratado contra a indiferença. Ser indiferente faz com que o eu pense em si como prioridade. Entretanto, ao fazer isso ele está abrindo mão ou negando aquilo que fundamenta e legitima sua existência. Ser livre, para Levinas, será ter a capacidade de colocar o outro como prioridade.

Tal prioridade, que poderia ser, a grosso modo, definida como “pensar nos outros antes de mim”, precisa ser constante. Isso porque a subjetividade é permanentemente transpassada pela presença do outro nas inúmeras relações que são estabelecidas ao longo da vida do eu. Nunca é possível falar em eu sem levar em consideração a relação estabelecida com o outro. Diante dessas questões, Levinas volta seu olhar para o que a tradição filosófica ocidental entende por liberdade e vê a necessidade de ressignificar também esse conceito. Surge assim a ideia de uma liberdade heterônoma. Tal noção, que num primeiro momento parece contraditória, será tema deste último capítulo.

¹⁸⁷ LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 85.

¹⁸⁸ Esse termo será objeto de análise ao longo do texto.

4.1 A liberdade autônoma¹⁸⁹

No primeiro capítulo, entre outras coisas, citamos algumas concepções de liberdade desenvolvidas ao longo da história ocidental. Naquele momento destacamos o quanto elas contribuíram para uma totalização das identidades, já mostrando algumas críticas feitas por Levinas a tais concepções que, por mais diferentes entre si, têm alguns pontos em comum, entre eles a ideia de um agir livre possibilitado pela autonomia.

Em relação ao tema da liberdade na obra de Levinas, ele quase sempre foi considerado por seus comentadores como secundário¹⁹⁰. Entretanto, o filósofo franco-lituano nunca desmereceu tal tema. Mesmo que talvez ele não tenha se dedicado às reflexões a respeito da liberdade tanto quanto se dedicou a outros temas, tal problemática perpassa a obra do filósofo:

Em *Totalidade e infinito*, é o caso das discussões encontradas no contexto da primeira seção quando aborda a questão da verdade e da justiça [...], da segunda seção quando trata do Eu fruidor [...], e da própria conclusão do livro, em que é reservado um tópico, dentre os doze que a compõe, para destacar o conceito de liberdade ao qual foi possível chegar [...]. Já em *Outramente que ser*, o foco se encontra no quarto capítulo, sobre a substituição. [...] Não só nesses dois textos mais tardios e sistematizados encontramos uma preocupação de Levinas com a liberdade. Essa atenção remonta já à anotações feitas nos cadernos de cativo em 1937.¹⁹¹

Isso ocorre pois, como a preocupação de Levinas foi também a de entender o humano, discutir a respeito de como esse humano age de forma consciente e dentro de um determinado nível de autonomia, sempre levando em consideração a responsabilidade para com o outro, se torna indispensável. Entretanto esse nível de autonomia ao qual nos referimos não significa o de uma liberdade autônoma. Aliás, é preciso lembrar, a ideia de uma liberdade autônoma é fortemente criticada pelo filósofo.

Quando falamos em liberdade autônoma estamos nos referindo a ideia segundo a qual o humano, por ser humano, tem como direito natural e até mesmo como característica essencial de sua humanidade, a possibilidade de um agir livre de qualquer determinação perante o outro e o mundo. A liberdade, nesse sentido, justifica a si mesma na medida em que em sua definição

¹⁸⁹ Alguns elementos do que aqui será discutido já foram apresentados no primeiro capítulo. Entretanto, após toda a caminhada reflexiva feita até aqui, consideramos necessário retomá-los e aprofundá-los a fim de compreendermos melhor como Levinas chega ao conceito de liberdade heterônoma.

¹⁹⁰ É que nos informa Aguiar em sua obra dedicada a tal tema. Nas palavras dele “[...] O conceito de liberdade formulado por Levinas [...] é quase sempre tratado de modo secundário. Justamente por esse motivo, não há até então nenhuma produção acadêmica brasileira que se centre exclusivamente nesse aspecto do pensamento levinasiano – encontrando-se apenas pequenos artigos ou breves alusões em capítulos de livros.” (AGUIAR, 2015, p. 23).

¹⁹¹ AGUIAR, Diogo Villas Boas. **O paradoxo levinasiano de uma liberdade heterônômica**. Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 23.

não há qualquer referência a possíveis limitações que poderiam ser consideradas como parte dela. Em outras palavras, as limitações advindas das normas, leis e da presença dos outros são consideradas como empecilho para a realização plena de tal liberdade, nunca como parte constituinte de sua definição.

Um dos grandes representantes de tal concepção foi Kant¹⁹². De maneira geral o pensamento kantiano a respeito da liberdade gira em torno da ideia de uma vontade livre que age segundo o dever. Dito de forma mais detalhada, há uma vontade definida pelo filósofo como boa¹⁹³ e que motiva o agir humano para a prática do dever pelo dever. Esse agir humano motivado pelo puro dever parte do sujeito que precisa decidir a respeito daquilo que é certo a fazer. Para auxiliar nas escolhas do indivíduo, Kant propõe seu famoso imperativo categórico: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.”¹⁹⁴

Para Kant, “[...] a validade da lei moral depende de termos ‘liberdade prática’ – a capacidade de agir de acordo com princípios que estabelecemos a nós mesmos através da razão e de resistir ao conjunto dos desejos advindos de nossas necessidades naturais como seres vivos.”¹⁹⁵ Tal liberdade pode ser vista no cotidiano dos indivíduos quando suas ações são movidas pela vontade. Agir pela vontade aqui não significa buscar apenas a satisfação dos desejos e necessidades, uma vez que ela (vontade) é guiada pela razão.

¹⁹² Como já destacado no primeiro capítulo, praticamente quase todos os filósofos da tradição ocidental trataram direta ou indiretamente do tema da liberdade. Poderíamos, portanto, tratar aqui de vários outros filósofos que não Kant. A escolha do filósofo alemão se deu observando três critérios: em primeiro lugar alguém que tenha tratado diretamente do tema da liberdade, sendo evidente sua contribuição para concepções fundadoras do pensamento ocidental; em segundo lugar um pensamento que tratasse diretamente da liberdade entendida como fruto da autonomia humana; e por fim, em terceiro lugar, o fato do pensamento kantiano ser de interesse particular levando em consideração projetos de pesquisa futuros. É preciso ainda apresentar um porém: apresentaremos o pensamento kantiano a respeito da liberdade de maneira superficial, apenas para mostrar a que concepções de liberdade da tradição Levinas se refere em suas críticas (e, também, porque tal pensamento não é objeto de reflexão e análise neste trabalho).

¹⁹³ “A vontade boa é aquela que reconhece no dever a única origem possível de toda ação moral: é virtuoso o indivíduo que pode escolher agir por puro respeito pelo dever. A moralidade humana mantém-se inteiramente na escolha das máximas que determinam o valor de uma ação, o que leva a caracterizar de uma maneira geral a moral kantiana como uma moral da intenção.” (CANTO-SPERBER, 2013, p. 584).

¹⁹⁴ KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 59. O imperativo categórico kantiano tem por pretensão apresentar um critério para definição daquilo que precisa ser considerado um dever moral. A intencionalidade da ação também influencia na definição de algo como sendo um dever aos moldes do imperativo categórico. Se faço algo correto por um motivo individual, isso não pode ser considerado como dever moral. Tal dever só se efetiva quando a ação do indivíduo é finalidade e não meio.

¹⁹⁵ WOOD, Allen W. **Kant**: introdução. Trad. Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 122. A liberdade prática destacada aqui é contraposta a uma outra ideia de liberdade colocada por Kant: a liberdade transcendental (A447 B475 da *Crítica da Razão Pura*).

A liberdade prática pode ser demonstrada por experiência. Com efeito, não é apenas aquilo que estimula, isto é, que afeta imediatamente os sentidos, que determina a vontade humana; também possuímos um poder de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade sensível de desejar, mediante representações do que é, mesmo longinquamente, útil ou nocivo; mas estas reflexões em torno do que é desejável em relação a todo o nosso estado, quer dizer, acerca do que é bom e útil, repousam sobre a razão. Por isso, esta também dá leis, que são imperativos, isto é, leis objetivas da liberdade e que exprimem o que deve acontecer, embora nunca aconteça, e distinguem-se assim das leis naturais, que apenas tratam do que acontece; pelo que são também chamadas leis práticas.¹⁹⁶

Como parte de um sujeito capaz de perceber, através da razão, como deve agir, a ética kantiana é fundada na ideia de uma liberdade autônoma. O sujeito, utilizando sua racionalidade e partindo de si, decide aquilo que deve fazer. É claro que uma decisão, mesmo autônoma, não é livre de determinações. É preciso, entretanto, compreender qual é o significado que tais determinações têm no pensamento kantiano.

Qualquer decisão do sujeito que leve em consideração o dever moral, não pode ser aleatória. O próprio imperativo categórico pode ser visto aqui como orientador do agir humano que tem a pretensão de ser um agir ético e, portanto, determinante de uma ação. Entretanto, essa determinação, traduzida no próprio imperativo, não é externa ao indivíduo. Ao buscar ações que possam ser aplicadas à humanidade como um todo e que, conseqüentemente, não possuam uma finalidade particular, buscam-se formas de agir que beneficiem a todos os humanos indistintamente, ou seja, que respeitem a humanidade como possuidora de um fim em si mesma. O sujeito, agindo dessa forma, parte de sua própria humanidade. Sua ação ou decisão, ao levar em consideração aquilo que existe de universal no humano, mesmo sendo um dever para com a humanidade, ainda assim se torna pessoal. Em outras palavras, a decisão é pessoal mas é sobre aquela parte do pessoal que corresponde à humanidade como um todo, ao universal.

Podemos ainda citar a ideia kantiana de razão prática para corroborar o que aqui estamos defendendo. Dentro da perspectiva kantiana, a dimensão teórica da razão nos permite conhecer. Entretanto, uma dimensão prática da razão nos permite determinar nossa vontade e nossa ação para que elas sejam morais. Tal razão, para o filósofo, precisa estar livre de qualquer influência empírica, pois fatores externos poderiam fazer com que nossa ação perdesse seu caráter universal e, portanto, sua validade moral. A razão prática, para nos levar a uma lei moral universal, precisa ser *a priori* e, portanto, livre de qualquer determinação externa.¹⁹⁷ A liberdade

¹⁹⁶ KANT. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 648. Na numeração oficial, o trecho aqui citado se encontra em A802/B830.

¹⁹⁷ PEREIRA, José Aparecido. Crítica de Levinas ao sujeito moral de Kant. **Polymatheia**, Fortaleza, v. IV, n. 5, p.99-111, 2009.

dentro de uma razão prática é livre de qualquer experiência ou determinação sensível sendo, portanto, autônoma no sentido mais radical possível.

A partir de Levinas, é possível tecer críticas à moralidade kantiana pelo menos em dois aspectos que se complementam: a busca por normas universais e a autonomia do sujeito nas decisões a respeito daquilo que é moralmente correto. Buscar normas universais a partir de um mecanismo *a priori* implica em considerar que há algo comum a todos os seres humanos e que é possível ao eu identificar esse algo comum a partir de si. O ponto de crítica talvez não seja a respeito da possibilidade de existir algo comum, mas de pressupor que um sujeito que faz a experiência de mundo a partir de si e que conhece apenas a si (segundo o pensamento levinasiano) seja capaz de olhar para o outro e determinar aquilo que é comum a ambos sem leva-lo realmente em consideração¹⁹⁸. Ao considerar sua ação como passível de universalização, o eu pressupõe que sua concepção de mundo e suas necessidades são as mesmas daquelas do outro. Há aqui uma clara visão do outro como Mesmo.

Quanto à autonomia do sujeito, tal ideia pressupõe um eu autossuficiente, capaz de desenvolver uma razão livre de qualquer influência externa e, conseqüentemente, livre da presença do outro. Uma moral construída a partir de uma ideia de autonomia do sujeito tende a ser particularizada a ponto de atender apenas as vontades do eu. Mesmo que ele busque ações que supostamente são universais, elas assim são apenas a partir do seu ponto de vista. Ao se referir à humanidade através de conceitos gerais que não levam em consideração a existência de sujeitos tão diferentes quanto são os humanos, tais diferenças desaparecem em generalizações.

A alteridade conforme Levinas a pensa é de difícil conciliação com a perspectiva kantiana. Como a razão prática é anterior a qualquer experiência do mundo, o outro jamais será ouvido e aquilo que se tornará universal é aquilo que supostamente o eu percebe como tal no uso de sua razão. Dito de outra forma, há novamente uma transformação do outro em Mesmo numa moralidade que se torna universal ao se considerarem as necessidades do eu como de todos.

A liberdade autônoma no sentido kantiano pode muito bem ser considerada como uma espécie de síntese – sempre correndo o risco de sermos demasiadamente generalistas – da ideia geral de liberdade que se popularizou no ocidente. Como não depende da experiência sensível ou de determinações externas, tal liberdade confere ao indivíduo o direito de agir segundo sua vontade. É claro que a concepção geral de liberdade a qual nos referimos no primeiro capítulo não observa a teoria kantiana em todos os seus detalhes. Mas ela conserva o que há de mais

¹⁹⁸ Mesmo levando o outro em consideração, não há garantia de que aquilo que o eu pensa ser comum a ambos, realmente o seja. É preciso lembrar que o eu jamais poder ter certeza de saber quem o outro é em sua totalidade.

essencial em tal teoria: a ideia segundo a qual o indivíduo é autossuficiente no que concerne às suas ações e decisões, podendo toma-las de forma autônoma¹⁹⁹.

Autonomia que leva à totalização, conforme destaca constantemente Levinas. Uma liberdade autônoma reduziria todas as ações e decisões às compreensões que o eu desenvolve a partir de suas experiências no mundo, negando assim o outro enquanto subjetividade única, tornando-o, como já foi destacado inúmeras vezes nesse trabalho, Mesmo²⁰⁰. A proposta de Levinas é, então, a de pensar uma liberdade construída na relação com o outro, posterior à responsabilidade para com ele e, portanto, habitada de sua presença. É a ideia de uma liberdade investida que, contrapondo-se à noção de liberdade autônoma da tradição, se caracteriza por ser heterônoma.

4.2 A liberdade investida

Diante da insuficiência das concepções de liberdade construídas ao longo da história do pensamento ocidental e do perigo que tais concepções trazem ao permitir que o eu, utilizando-as como orientação e justificativa para seus atos, se torne soberano em relação à verdade e à moralidade, Levinas busca expor aquilo que a liberdade realmente é. Tal exposição mostra, entre outras coisas, duas questões fundamentais: a liberdade não é possível longe do outro e, portanto, sua existência enquanto autônoma é utópica²⁰¹. Jamais ela se efetivaria de tal forma e permaneceria liberdade. Isso não significa que a liberdade é um fardo ou a vida apenas um conjunto de determinismos. Mas que é preciso deixar de lado o sonho, e reconhecer qual é a realidade que envolve a liberdade.

Para Levinas “a existência em realidade não está condenada à liberdade mas é *investida* como liberdade. [...]”²⁰². Aqui, a referência a Sartre é evidente. Segundo o filósofo francês “[...] o homem está condenado a ser livre. Condenado, pois ele não se criou a si mesmo, e, por outro lado, contudo, é livre já que, uma vez lançado no mundo, é o responsável por tudo que

¹⁹⁹ Observando, é claro, as normas e leis. Mas essas, em um pensamento como o de Kant, como já destacamos aqui, são limitadoras da liberdade e não partes constituintes dela.

²⁰⁰ “A liberdade, acontecimento de separação no arbitrário, que constitui o eu, mantém ao mesmo tempo a relação com a exterioridade que resiste moralmente a toda a apropriação e a toda totalização no ser. Se a liberdade se pusesse fora desta relação, toda a relação, no seio da multiplicidade, operaria apenas a tomada de um ser por outro, ou a sua participação comum na razão em que nenhum ser olha para o rosto do outro, mas em que todos os seres se negam.” (LEVINAS, 2016, p. 299).

²⁰¹ Talvez, ao invés de considera-la utópica, devêssemos considera-la, levando em consideração o que sua existência real poderia causar, como distópica.

²⁰² LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016, p. 74.

faz.”²⁰³ A liberdade precede a própria essência do humano. É através de seu exercício que o ser humano cria tal essência. Sartre reforça essa questão ao propor a diferença entre a existência de um objeto e dos humanos. Nos objetos, a essência precede a existência. Antes mesmo de fabricar algo, já pensamos em sua finalidade ou no motivo pelo qual ele será criado. Com os humanos ocorre o contrário. Primeiro eles existem. Depois constituem sua essência a partir de suas escolhas, ou seja, do exercício de sua liberdade²⁰⁴.

A condenação à liberdade está ligada ao fato de o humano não poder deixar de escolher. Primeiro porque é isso o que o constitui enquanto humano e o define enquanto sujeito. Segundo porque mesmo o ato de não escolher já é uma escolha (escolher não escolher). É claro que Sartre não ignora as inúmeras determinações sociais e culturais que por vezes delimitam as possibilidades de escolhas. Entretanto, mesmo não sendo capaz de exercer sua liberdade de forma plena, isso não significa que tal liberdade não exista. Partir de tal princípio seria negar a responsabilidade por aquilo que cada sujeito escolhe.

Em Sartre, nesse sentido, a responsabilidade é entendida como sendo uma responsabilização por aquilo que o sujeito faz com sua liberdade. Cada humano é responsável por suas escolhas e pelas consequências das mesmas. Ao ser responsável por si, ele também se torna responsável pelos outros pois aquilo que escolhe impacta na vida das pessoas que direta ou indiretamente estão ligadas à sua. Além disso, para Sartre, ao escolher fazer o bem, estamos optando por agir de acordo com um valor, o de bondade, que não é definido de forma individual. Ou seja, o bem que um sujeito pratica a partir do exercício de sua liberdade necessariamente terá de ser assim para toda a humanidade. “Nada pode ser bom para nós sem sê-lo para todos.”²⁰⁵, dirá o filósofo.

²⁰³ SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 33.

²⁰⁴ “Quando consideramos um objeto fabricado, como um livro, ou um corta-papel, por exemplo, esse objeto foi fabricado por um artífice, inspirado em um conceito; ele tinha como base o conceito de corta-papel em também, uma certa técnica de produção anterior que faz parte do conceito e que, no fundo, é uma fórmula. Desse modo, o corta-papel é simultaneamente um objeto que se produz de determinada maneira e que, por outro lado, possui uma utilidade definida, e não se pode supor que um homem produza um corta-papel sem saber para que tal objeto serve. Então dizemos que, para o corta-papel, a essência [...] precede a existência [...]. Que significa, aqui, que a existência precede a essência? Significa que o homem existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida. Se homem na concepção do existencialismo, não é definível, é porque ele não é, inicialmente, nada. Ele apenas será alguma coisa posteriormente, e será aquilo que ele se tornar [...]. O homem é, não apenas como é concebido, mas como ele se quer, e como se concebe a partir da existência, como se quer a partir desse elã de existir, o homem nada é além do que ele se faz.” (SARTRE, 2014, p. 23-25)

²⁰⁵ “E quando dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que ele é responsável estritamente por sua individualidade, mas que é responsável por todos os homens. [...] Quando dizemos que o homem faz a escolha por si mesmo, entendemos que cada um de nós faz essa escolha, mas, com isso, queremos dizer também que ao escolher pois, cada homem escolhe por todos os homens. Com efeito, não existe um de nossos atos sequer que, criando o homem que queremos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem conforme julgamos que ele deva ser. Fazer a escolha por isto ou aquilo equivale a afirmar ao mesmo tempo o valor daquilo

Há aqui um ponto de divergência considerável entre Sartre e Levinas. Ambos trabalham com a perspectiva de uma responsabilidade que não é só pelo eu, mas por todos. Entretanto, a forma como a origem dessa responsabilidade é descrita e sua relação com a liberdade são bastante distintas. Levinas vê a responsabilidade surgindo a partir da presença do outro e a liberdade surgindo a partir dela. Sartre a vê surgindo a partir da liberdade do sujeito que, ao pensar sobre seu agir, busca considerar aquilo que pode ser bom para todos. Para Sartre “se a existência, além do mais, precede a essência, e nós queremos existir ao mesmo tempo em que moldamos a nossa imagem, tal imagem é válida para todos e para nossa época inteira”²⁰⁶. A partir de uma leitura levinasiana, é nítido que a proposta sartreana tende a levar qualquer julgamento moral à uma visão totalizada de mundo. Se o eu define aquilo que é o bem, mesmo levando em consideração a universalização de tal bem, essa universalização parte de seu ponto de vista, da leitura de mundo que ele faz, de seus próprios valores e costumes, daquilo que ele, e apenas ele, considera como bem.

É claro que dentro de uma mesma cultura, muitos elementos daquilo que é considerado como bom são comuns ao grupo no qual o sujeito está inserido. Entretanto, essa regra não é aplicada a todas as situações, isso porque há casos em que a subjetividade de quem julga é predominante no ato de julgar, sobretudo naqueles que não envolvem leis ou códigos jurídicos, apenas códigos morais²⁰⁷. E mesmo que, se em um nível local qualquer diferença em relação àquilo que é considerado bom seja praticamente inexistente, vivemos em um período da história onde cada vez mais o encontro com o diferente é facilitado pelos avanços técnicos e científicos e, portanto, interpretações sobre aquilo que é bom são bastante numerosas²⁰⁸.

Voltando a Sartre, para ele, é no sentido de universalização daquilo que consideramos bom que a responsabilidade por toda humanidade é definida. Mas ela parte do sujeito que julga

que escolhemos, pois não podemos nunca escolher o mal; o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem sê-lo para todos.” (SARTRE, 2014, P. 26-27)

²⁰⁶ SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 27.

²⁰⁷ Entendemos aqui que a principal diferença entre códigos jurídicos (quando justos) e códigos morais é a de que enquanto os códigos jurídicos são determinações externas construídas pensando na manutenção da comunidade e no bem dos sujeitos que a compõe e justificadas mediante leis que inclusive procuram demonstrar sua validade através de argumentos que são aceitos pela comunidade (e quando não são aceitos há – ou pelo menos deveria haver – a tentativa de mudança de tais códigos), os códigos morais são de um nível mais individual. Também são construídos coletivamente, mas para serem aceitos precisam ser internalizados por cada sujeito. Na maioria das vezes não há grandes justificativas para tais códigos e as consequências da quebra dos mesmos não está prevista em lei.

²⁰⁸ É preciso destacar que isso não significa uma defesa ao relativismo cultural e conseqüentemente ao relativismo moral. É apenas uma crítica àqueles que pensam que um sujeito, sozinho ou com seu grupo, são capazes de definir o bom, o certo ou o justo. Acreditamos, a partir de Levinas, que o que é moralmente correto não pode ser construído por um sujeito consigo mesmo ou com um grupo em particular, ou seja, partindo apenas de si ou de seu meio de convívio social.

e não das necessidades dos outros humanos que não são eu e que podem ter desejos, necessidades e crenças diferentes. É claro que, para Sartre, não há uma essência a ser traduzida em uma natureza humana. Existe, entretanto, uma condição humana comum a todos e em permanente construção. Apesar de permanente construção, tal condição pode ser percebida pelo sujeito, a partir de si, pois há aquilo que o filósofo francês define como projeto, que é universal²⁰⁹.

Guardadas as proporções, a autonomia nos moldes do pensamento kantiano pode ser relacionada à noção de liberdade sartreana²¹⁰. O sujeito livre de Sartre é detentor de uma liberdade autônoma. Ambos os filósofos representam bem aquilo que Levinas questiona da tradição: o sujeito autônomo capaz, a partir de si e daquilo que interpreta do mundo, definir o que é o melhor para os outros, através de uma liberdade constituinte e constituidora de sua subjetividade.

Assim como a autonomia kantiana não se justifica dentro de uma perspectiva levina-siana, a liberdade sartreana também se mostra incompatível com aquilo que Levinas expõe. Quando o pensador franco-lituano propõe uma liberdade que é posterior à responsabilidade, ele está rejeitando a ideia de uma liberdade que estrutura a subjetividade. A responsabilidade, pensada na perspectiva sartreana, partiria das convicções do eu sem um olhar mais cuidadoso e atento sobre o outro, pois o eu pressuporia já saber quais seriam as necessidades dele, uma vez que elas estariam de acordo com suas próprias necessidades. As ações pensadas pelo eu até poderiam uma vez ou outra estar de acordo com as necessidades dos outros, mas tudo não passaria de apostas, e o cuidado com a vida é uma responsabilidade muito grande para ser posta em loteria.

²⁰⁹ “O outro é indispensável para minha existência, tanto quanto, ademais, o é para o meu autoconhecimento. Nestas condições, a descoberta de meu íntimo revela-me, ao mesmo tempo, o outro como uma liberdade colocada diante de mim, que sempre pensa e quer a favor ou contra mim. Assim, descobrimos imediatamente um mundo que chamaremos de intersubjetividade, um mundo em que o homem decide o que ele é e o que os outros são. [...] As situações históricas variam [...]. O que não varia é a necessidade, para ele, de estar no mundo, trabalhar, conviver com outras pessoas e ser, no mundo, um mortal. Tais limites não são nem objetivos nem subjetivos, ou quem sabe, eles tenham um lado objetivo e outro subjetivo. São objetivos porque se encontram em toda parte, e são em toda parte reconhecíveis; e são subjetivos porque são vividos e não são nada se o homem não os vive, ou seja, se não determina livremente em sua existência em relação a eles. E embora os projetos possam ser diferentes, ao menos nenhum deles me é completamente estranho, porque todos eles são uma tentativa de superar esses limites ou afastá-los ou negá-los ou acomodar-se a eles. Consequentemente, todo projeto, mesmo que seja individual, possui um valor universal. [...] Existe uma universalidade de todo projeto, neste sentido de que todo projeto é compreensível a todo ser humano. Isto não significa absolutamente que esse projeto defina o homem para sempre, mas que ele pode ser reencontrado. Há sempre uma maneira de compreender o idiota, a criança, o primitivo ou o estrangeiro, desde que se tenham informações suficientes. Neste sentido podemos dizer que existe uma universalidade humana; mas ela não é dada, e sim construída.” (SARTRE, 2014, p. 47-49)

²¹⁰ É claro, levando em consideração alguns pontos de divergência, como por exemplo o ponto de partida da universalização de uma ação que pode ser considerada boa.

A liberdade levinasiana, ao contrário das noções que a precederam e que provocaram o filósofo a estruturá-la, tem seus fundamentos na heteronomia. Sendo posterior à responsabilidade pelo outro, a liberdade passa a ser entendida como resposta ao apelo do outro. Como é resposta, o outro é levado em consideração antes do exercício da liberdade, sua subjetividade é conservada e a relação de alteridade é protegida de um eu que entende a si mesmo como um ser livre autônomo, dono de um pensar e fazer pautados em uma liberdade infinita e de prioridade incontestável diante das necessidades dos outros²¹¹.

Essa concepção de liberdade, por mais paradoxal e contraditória que pareça ser, se mostra justificável na medida em que nos damos conta que a necessidade de ser responsável, se assim podemos denominar aquilo que é provocado pela relação face-a-face, não é uma determinação externa. Ela existe antes mesmo de existir o eu consciente – e como já vimos, é um dos motivos de sua existência enquanto ser consciente. Sendo assim, o ser responsável existe antes mesmo do sujeito poder tomar qualquer decisão. Evidentemente, o chamado que vem do outro é externo, mas o sujeito pode ou não respondê-lo. É claro que não respondendo, ele está indo contra aquilo que faz parte de sua própria constituição. Entretanto, ter que responder ao chamado que vem do outro não é imposição ou mesmo servidão. A resposta às demandas que vêm dele já é realização de algo que está no eu por natureza²¹²: a responsabilidade incondicional pelo outro. Sendo assim, acima de tudo, é possibilidade de efetivação da própria liberdade.

Nas obras levinasianas, essa liberdade também é definida como sendo investida. O que isso significa? Ribeiro (RIBEIRO 2015) em seu livro “*A subjetividade e o Outro*”, coloca que, como já demonstramos, a ideia de um sujeito que exerce sua liberdade de forma autônoma origina um eu que buscará sempre conservar sua autonomia e vontade particular, mesmo que isso signifique abrir mão da justiça para com o outro. Segundo ele, “[...] a liberdade como autonomia é usurpadora, pois, retira a gratuidade e bondade que emana do rosto do outro humano.” Levinas, para sair desse problema, [...] assevera que a liberdade precisa ser justificada. Para tanto, ela recebe uma investidura para libertar-se do arbítrio e da violência. Trata-se de compreender que a subjetividade consiste em deixar-se comandar pelo apelo e ensinamento responsivo que a alteridade expressa”.²¹³

²¹¹ “Na heteronomia suscitadora e reguladora da autonomia, Lévinas conserva novamente, como para a razão, a transcendentalidade do outro e a separação da subjetividade porque é pela palavra ética e não por alguma força de poder ontológico que o outro fundamenta a liberdade.” (SUSIN, 1984, p. 290).

²¹² Falar de algo como natural no ser humano é extremamente polêmico na história do pensamento ocidental. Mais polêmico ainda se ousarmos admitir que isso significaria uma natureza humana. Não entraremos no mérito de tal debate. Apenas para fins explicativos, o que estamos tentando referir aqui com o termo “natureza” é aquilo que constitui o humano enquanto consciência no mundo.

²¹³ RIBEIRO, Luciane Martins. **A subjetividade e o outro: Ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas**. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 79.

Falar de liberdade investida é, então, falar de uma liberdade que nasce da responsabilidade que o eu tem para com o outro. A partir dessa responsabilidade nascente das necessidades e do apelo que vem do rosto do outro o eu se dá conta de que é livre, capaz de distinguir entre o justo e o injusto e decidir sobre o certo a fazer.

O ser que se exprime impõe-se, mas precisamente apelando para mim da sua miséria e da sua nudez – da sua fome – sem que eu possa ser surdo ao seu apelo. De maneira que, na expressão, o ser que se expõe não limita, mas promove a minha liberdade, suscitando a minha bondade. A ordem da responsabilidade ou a gravidade do ser inelutável gela todo o riso, é também a ordem em que a liberdade é inelutavelmente invocada de modo que o peso irremissível do ser faz surgir a minha liberdade.²¹⁴

O outro, nesse sentido, não limita a liberdade do eu, mas garante sua existência. Uma liberdade total e autônoma é impossível. Só seria possível se o eu conseguisse existir por si e para si apenas, sem qualquer contato com e necessidade do outro. Vimos que isso não acontece, pois só existe um eu porque há a presença do outro. Portanto, uma liberdade pensada fora da relação de alteridade é fantasiosa, irreal e se assim não fosse, seria inviável para qualquer sujeito na construção permanente de sua subjetividade. Para a existência da liberdade do eu, o outro é presença obrigatória.

Abordar Outrem é pôr em questão minha liberdade, a minha espontaneidade de vivente, o meu domínio sobre as coisas, a liberdade da “força que se afirma”, a impetuosidade decorrente e à qual tudo é permitido, mesmo o assassinio. O “Tu não comerás assassinio”, que esboça o rosto em que Outrem se produz, submete a minha liberdade ao julgamento.²¹⁵

Aqui é preciso um destaque em relação à Liberdade do outro. O outro, conforme destaca Susin (SUSIN, 1984), não pode ser entendido como uma outra liberdade que limita a do eu, mas como aquele que a convoca (a liberdade do eu):

O outro não é outra liberdade que põe limites e demarca um espaço à minha liberdade: é superioridade que convoca minha liberdade. E assim me permite libertar-me tanto da minha própria arbitrariedade que é eticamente irracional, como também me liberta da dependência de uma totalidade ontológica como a história, a sociedade, etc. [...] Em Lévinas, o outro e não a morte é o poder da liberdade de se basear sobre o nada deste mundo, nem mesmo sobre a morte e sobre o nada, e ao mesmo tempo o outro a quem está votada a liberdade é também o fim da liberdade arbitrária: enquanto a morte e o nada julgariam a liberdade tornando-a uma vaidade, jogo e “condenação à liberdade”, o outro julga a liberdade exaltando-a à responsabilidade.²¹⁶

²¹⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016, p. 195.

²¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016, p. 301.

²¹⁶ SUSIN, Luis Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Vozes, 1984, p. 290. Também Aguiar aborda esse tema. Segundo ele “Uma liberdade que é investida só é possível no âmbito do acolhimento porque a lógica agora não é mais mantida em uma relação de reciprocidade em

A liberdade é apresentada então como “[...] liberdade da hospitalidade, do acolhimento.”²¹⁷ O eu não se torna servo do outro, mas aquele que lhe dirige o olhar e o reconhece como um sujeito com necessidades que precisam ser satisfeitas. O outro não limita o campo de atuação do eu nem sua presença é um fardo que o eu deve carregar. Há algo como uma finitude que caracteriza a liberdade, mas que não a limita. Para explicar melhor tudo isso, recorreremos a um trecho presente na obra *Deus, a Morte e o Tempo*:

Existe uma possibilidade conjunta da liberdade e do outro, a qual permite dar um sentido a esta noção de liberdade finita sem atingir a liberdade na sua finitude. [...] Na “liberdade finita”, desprende-se uma região de liberdade que a finitude, ou a limitação, não afeta no seu querer, mesmo se a afeta no seu poder. A liberdade finita não é uma liberdade infinita a agir num campo finito e, por isso, limitada. É liberdade de um eu, cuja responsabilidade ilimitada (não medida pela liberdade e irredutível à não-liberdade) exige a subjetividade como o que nada nem ninguém seria capaz de substituir [...].

Ela consiste em fazer o que se tem vocação para fazer, em fazer aquilo que mais ninguém, para além de mim, pode fazer. Assim, limitada por outrem, ela continua liberdade. Porque vem de uma heteronomia que é inspiração – inspiração que é o próprio *pneuma* do psiquismo.²¹⁸

A finitude da liberdade, nesse sentido, não representa sua limitação, mas caracteriza sua natureza. Para compreender a liberdade em Levinas, ou melhor, a descrição fenomenológica que o filósofo dá à liberdade, uma vez que ele descreve aquilo que é possível fazer com ela e não aquele sonho utópico de uma liberdade infinita, ilimitada e totalmente autônoma criado pela tradição, é preciso se despir de tal noção popularizada ao longo do tempo. Se tentarmos interpretar o que Levinas define como ser livre partindo daquilo que entendemos tradicional-

que a liberdade do eu ao encontrar-se com a liberdade do outro resultaria em um choque de liberdades – como se a única alternativa fosse a prevalência de uma dessas duas liberdades. Não há choque porque o outro não é uma existência contra a minha.” (AGUIAR, 2015, p. 61).

²¹⁷ AGUIAR, Diogo Villas Boas. **O paradoxo levinasiano de uma liberdade heteronômica**. Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 58.

²¹⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Deus, a Morte e o Tempo**. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 208. Encontramos algo semelhante a respeito da liberdade finita em *Totalidade e Infinito*: “Noção de liberdade finita? Sem dúvida que a ideia de uma responsabilidade anterior à liberdade – compromisso da liberdade e do *outro*, tal como ela se mostra na responsabilidade por outrem – permite conferir um sentido irredutível a esta noção, sem prejudicar a *dignidade* da liberdade pensada desta forma na finitude. Que mais poderá significar a liberdade finita? Como é que um querer pode ser parcialmente livre? [...] Significaria a finitude da liberdade a necessidade em que se encontra uma vontade de querer numa dada situação que limita o arbítrio do querer? Isso não inicia o infinito da liberdade para lá do que a situação determina. Na liberdade finita desprende-se, por conseguinte, um elemento de liberdade pura que a limitação não afeta no seu querer. Assim, a noção de liberdade finita, mais do que resolver, põe o problema de uma limitação da liberdade do querer.” (LEVINAS, 2011, p. 140).

mente por liberdade, o máximo que chegaremos é a uma noção de liberdade situada: dependendo da situação, da necessidade do outro ou da sua (não)presença somos mais livres ou menos livres. Tal noção não é a que Levinas nos apresenta.

A condição do eu de “ser para o outro” implica em ter condições de ajuda-lo. Não ser livre, nesse sentido, passa longe de não poder fazer o que se quer quando quer. Aliás, isso nem mesmo é liberdade, por mais que pareça. Fazer o que se quer, quando quer, ou mesmo, de uma forma menos extrema, poder fazer escolhas partindo apenas de si representaria um “fechamento” para o mundo além de si mesmo. Representaria quase que uma escravidão de si mesmo na medida em que o eu, tendo a si como prioridade, veria o mundo somente a partir de si, sem possibilidade de expandir seus horizontes a partir da experiência do outro considerado como outro e não como uma extensão de si mesmo.

A liberdade heterônoma, em sua condição de finitude, permite ao eu expandir seu mundo ao mesmo tempo em que realiza aquilo que faz parte de sua própria constituição que é zelar pelo outro. A limitação da liberdade não é mais entendida como consequência da necessidade de se agir com responsabilidade. Dentro da concepção levinasiana de sujeito livre, o que limita tal liberdade é qualquer empecilho à realização da responsabilidade para com o outro. Não empecilhos internos como limitação física ou outra que impeçam o eu de agir²¹⁹, pois para esses quase sempre é possível encontrar soluções²²⁰. Mas externos, que fogem do controle do eu²²¹. Nesses casos aparece novamente o papel do Estado, agora como potencializador da liberdade do eu.

4.3 Liberdade, Estado e Justiça.

É em um texto de Levinas intitulado *Libertad y Mandato* que se encontram alguns elementos para se pensar o papel do Estado na potencialização da liberdade enquanto heteronomia. Como já foi destacado em capítulos anteriores, não há uma teoria política estruturada por Levinas em suas obras. É possível, ao longo de seus escritos, encontrar algumas menções ao Estado e algumas reflexões a respeito de como a responsabilidade é vivida em comunidade, com a estrutura política de tal comunidade favorecendo a responsabilidade do eu pelo outro. Muitos comentadores do pensamento levinasiano tentaram pressupor a partir de seus escritos

²¹⁹ Por exemplo, alguém está se afogando mas não sei nadar para poder ajuda-lo.

²²⁰ Posso chamar alguém que ajude ou lutar para que as pessoas não cheguem ao ponto de estarem se afogando.

²²¹ Alguém impedindo esse eu de chegar a um local em que pessoas estão passando fome.

uma filosofia política. Entretanto, assim como sua proposta não foi de estruturar uma nova ética, também não foi a de estruturar uma nova política²²².

O tema da política, porém, não pode ser excluído do pensamento levinasiano. Assim como a responsabilidade também pelo terceiro faz com que seja preciso pensar um conceito de justiça que só se efetiva se o Estado cumprir um determinado papel, o conceito de liberdade heterônoma também demanda pensar a organização social. Em *Libertad y Mandato* Levinas nos dá pistas do porquê disso.

Em tal texto, o filósofo franco-lituano tem como uma de suas preocupações mostrar como é possível para uma liberdade constituída de forma heterônoma permanecer sendo liberdade. Partido da obra *A República* de Platão, Levinas procura mostrar que a heteronomia enquanto um dos motivadores do agir não necessariamente significa uma obediência cega de um sujeito a ordens externas, uma vez que, da forma como ela é estruturada por Levinas, a liberdade heterônoma demanda um comprometimento por parte do eu que precisa responder²²³.

É preciso, conforme o próprio filósofo destaca, cuidar para que a ideia de uma heteronomia não leve simplesmente à obediência de uma vontade única, o que se caracterizaria como uma tirania. Um tirano poderia facilmente fazer cumprir a sua vontade se a característica heterônoma da liberdade fosse vista aqui apenas como seguir ordens incontestavelmente. Um eu poderia facilmente controlar um povo, se tal raciocínio fosse o correto. Ou mesmo ser escravizado em nome da responsabilidade que têm sobre o tirano.

A liberdade heterônoma não demanda obediência. Demanda serviço ao outro. Tal serviço, como vimos, se traduz no acolhimento e na hospitalidade para com ele. Um dos papéis do Estado aqui é evitar a tirania. Faz-se isso estruturando leis e normas sociais que são independentes da vontade de um único sujeito, mas que são construídas racionalmente fora de um sujeito dotado de razão particular.

²²² Carrara dedica seu livro *Levinas: do sujeito ético ao sujeito político* à tentativa de estruturar uma filosofia política a partir do pensamento de Levinas. Entretanto, o próprio Carrara já na introdução afirma que “Este livro propõe-se explicitar um modo de pensar a política outramente a partir de alguns elementos que não se oferecem à primeira vista na obra de Lévinas, mas que apontam para um modo alternativo de pensa-la, que se deixa ver a partir de uma leitura que busca o que está implícito em sua reflexão filosófica. [...] O primeiro desafio que me coloquei era como abordar a temática política que não aparece como a primeira preocupação filosófica de Lévinas. Há quem sustente não haver nada sobre a política em Lévinas, uma vez que sua obra é uma reflexão sobre a natureza do fato ético.” (CARRARA, 2010, p. 10).

²²³ “La heteronimia aparente del mandato no es, en realidad, más que una autonomía, ya que la libertad del mando no es una fuerza ciega, sino un pensamiento razonable. La voluntad no puede recibir la orden de otra voluntad a no ser que encuentre dicha orden en sí misma. La exterioridad del mandato no es más que una interioridad. Si la orden es contraria a la razón, chocará con la resistencia absoluta de la razón.” (LEVINAS, 2001, p. 70). A interioridade a que Levinas se refere é aquilo da responsabilidade anterior à constituição do sujeito que o faz agir para e pelos outros.

Lo que queda, sin embargo, libre es el poder de prever su propia decadencia y de prevenirse contra ella. La libertad consiste en instituir fuera de sí un orden de razón; es confiar lo razonable a lo escrito, en recurrir a una institución. La libertad, en su temor a la tiranía, acaba en institución, en un compromiso de la libertad en nombre de la libertad, en un Estado.

Como obediencia a la ley, la libertad tiene ciertamente a la universalidad de la máxima, pero también a la incorruptibilidad de la existencia exterior de la ley, y así se encuentra protegida de la decadencia subjetiva, al abrigo del sentimiento. La obra suprema de la libertad consiste en garantizar la libertad. Y no puede ser garantizada más que por la constitución de un mundo que le evite las pruebas de la tiranía.²²⁴

Há aqui uma preocupação bastante grande de Levinas quanto à necessidade de se evitar que, em nome de uma heteronomia constituinte da liberdade, um eu tirano se erga e domine segundo sua própria vontade, colocando essa vontade inclusive como imperativo. O filósofo vê como justo o Estado que é capaz de evitar a tirania, ao propor leis escritas.

Concebir y realizar el orden humano es instaurar un Estado justo, que es, por consiguiente, la posibilidad de superar los obstáculos que amenazan a la libertad. Es el único medio de preservarla de la tiranía. [...]

He ahí, pues, nuestra conclusión hasta ahora: imponerse un mandato para ser libre, pero precisamente un mandato exterior, no simplemente una ley racional, no un imperativo categórico sin defensa contra la tiranía, sino una ley exterior, una ley escrita, dotada de una fuerza contra la tiranía; he ahí bajo una forma política el mandato como condición de la libertad.²²⁵

O caráter exterior dessas leis não significa aqui apenas exterioridade. É preciso não esquecer que a motivação para agir segundo tais leis é interior, na medida em que nasce da responsabilidade incondicional que o eu tem sobre os outros. A necessidade do outro que se revela em seu clamor é exterior, mas a exigência em ouvi-la e supri-la faz parte da constituição do próprio eu. O próprio chamado (ao menos o primeiro) é anterior ao eu consciente. Sendo assim, o outro questiona a autonomia da liberdade do eu e, a partir desse questionamento, há uma heteronomia no chamado dele (outro). Nesse sentido, o chamado que vem do outro e que motiva a criação de leis e normas é anterior ao próprio Estado²²⁶. Na vida com muitos, o Estado tem o papel de garantir que haja justiça, que um chamado não se torne regra geral, que um eu não determine aquilo que são as demandas a serem supridas ou mesmo que não se torne escravo de outros.

²²⁴ LEVINAS, Emmanuel. Libertad y Mandato. In. LEVINAS, Emmanuel. **La Realidad y su sombra, Libertad y Mandato, Transcendencia y altura**. Madri: Trotta, 2001., p. 72-73.

²²⁵ LEVINAS, Emmanuel. Libertad y Mandato. In. LEVINAS, Emmanuel. **La Realidad y su sombra, Libertad y Mandato, Transcendencia y altura**. Madri: Trotta, 2001., p. 73.

²²⁶ “Aún podemos resaltar, por otra vía, la originalidad del encuentro del rostro y la estructura del mandato, del mandato anterior a la institución, que este encuentro articula.” (LEVINAS, 2001, p. 80).

Mas como garantir a não priorização de algumas vontades individuais na constituição das leis? Buscar um Estado que seja fundado na impessoalidade e na generalidade não é opção. Isso porque a violência do Estado ocorre justamente no momento em que ele procura ser impessoal, neutro ou mesmo homogêneo. O encontro face-a-face impede a formação de um Estado violento uma vez que a oposição originada do Rosto do outro não ameaça a liberdade do eu, mas dá forma a ela. No contato com o Rosto, o eu se dá conta que sua liberdade do eu e a do outro não podem ser colocadas lado a lado. Elas não são simétricas. A liberdade do eu é sempre mais carregada de responsabilidades²²⁷. Sendo assim, um eu, ao pensar normas e leis que tenham o máximo de generalidade possível sem generalizar as identidades, precisa primeiro levar em consideração as necessidades dos outros. Interesses ou vontades particulares daqueles que regem as normas e leis não podem influenciar na constituição das mesmas. Do contrário, não haverá justiça.

O Estado é pensado e estruturado por um eu para os outros. Os recursos e o poder que uma organização estatal oferece ao eu devem servir como potencializadores de sua responsabilidade e não como “facilitadores” de sua própria vida. Um eu que opta por ser chefe ou organizador de um Estado é aquele que vê em tal posição de poder uma possibilidade de exercitar sua responsabilidade para além daquilo que ele seria capaz agindo apenas por si próprio.

Há uma aproximação importante entre ética, no sentido em que Levinas dá a ela, e política que precisa ser destacado. A política, para evitar qualquer tendência à tirania ou totalização, jamais deve ser entendida como independente da ética. A ética exige dos sujeitos que, ao fazerem política, não esqueçam que o corpo social não é homogêneo e sim constituído de várias partes – vários sujeitos – diferentes entre si.

Antes dos deveres da cidadania, encontra-se a responsabilidade sem imputação jurídica da eleição ética na proximidade anárquica, fora e antes da inspiração de qualquer autoridade. A responsabilidade me impõe a necessidade de responder. Mas a resposta ética precede a filosofia que vem pensa-la. Mesmo que a política se situe após a ética, esta limita suas consequências. [...] A ética ofereceria á política a oportunidade de um recomeço para que ela jamais girasse apenas em torno de si mesma, automatizando-se. Uma boa política seria então aquela que permitiria um “desdobramento dinamizante da inspiração ética” diante das fraquezas ou das ações incongruentes da política. Não se trata de situar a ética nem ao lado nem acima da política, mas de deixar que ela questione a política.²²⁸

²²⁷ “Cuando se ponen las libertades unas al lado de otras como fuerzas que se afirman negándose recíprocamente, se llega a una guerra en la que se limitan unas a otras. Se replican o se ignoran inevitablemente, es decir, no ejercen más que violencia y tiranía.” (LEVINAS, 2001, p. 82).

²²⁸ CARRARA, Ozanan Vicente. **Levinas do sujeito ético ao sujeito político**. Aparecida: Ideias & Letras, 2010, p. 152.

Esse questionamento, quando constante, impediria o surgimento de um Estado tirano e permitiria ao sujeito responsável ser possuidor de uma liberdade capaz de se efetivar na prática permanecendo liberdade. A ideia de liberdade surgida em tal dinâmica é aquela que tem sua existência possível contrapondo-se a outras ideias de liberdade utópicas/distópicas. Tais ideias não só tornariam a vida do eu uma eterna busca por um ideal jamais realizável como o fariam constantemente tentar suprimir o outro em nome desse ideal.

4.4 Responsabilidade e Liberdade – algumas considerações

A ideia de liberdade proposta por Levinas se mostra como possível de existência na medida em que leva em consideração as determinações presentes nas decisões que cada ser humano precisa tomar. A liberdade heterônoma, nesse sentido, não exclui a presença do outro, mas se efetiva a partir dos mandamentos que vêm dele. Levinas percebeu que conflitos, limitações, normas fazem parte do dia-a-dia dos humanos, mas nem por isso eles precisam se considerar menos livres. Tais limitações, se assim ainda podemos chama-las, são mais que empecilhos, são partes constituintes de algo existente que podemos chamar de liberdade.

O ideal de liberdade sonhado principalmente pelos modernos e ainda buscado pelos contemporâneos, que via nas determinações empecilhos, e no outro a existência de uma liberdade totalmente independente daquela do eu e em constante conflito com ela, fez com que o outro, muitas vezes, fosse visto como o inimigo ou o impedidor da plena realização das vontades presentes no eu. Vivendo em sociedade, construindo sua identidade no convívio com o outro, o eu jamais seria “dono” de uma liberdade plena e ilimitada. Tal liberdade, como já indicamos neste capítulo, poderia levar à destruição do próprio eu que sucumbiria através da impossibilidade de refletir sobre suas próprias ações.

O que aqui estamos querendo afirmar é que, se o outro e a liberdade vivida por ele apresentam limites ao agir do eu, se a responsabilidade que esse eu tem por ele impede que suas vontades (as do eu) sejam buscadas constantemente e de modo prioritário, a heteronomia presente nas possibilidades do agir do eu, em sua liberdade, o fazem refletir sobre sua própria ação e as consequências da mesma, seja no presente ou no futuro.

Quanto à questão do futuro, a responsabilidade que o eu tem sobre o outro, sempre anterior a sua liberdade é preciso constantemente lembrar, faz com que ele precise também pensar naqueles outros que ainda não existem, mas que tal existência é uma possibilidade. Isso

não seria possível se o eu simplesmente agisse, sem responsabilidade. Por isso, antes da ação, fruto da liberdade, há a responsabilidade, promotora da possível liberdade ao humano²²⁹.

A liberdade fundada na heteronomia vinda da responsabilidade que o eu tem pelo outro, nesse sentido, é aquilo que caracteriza o agir humano como fruto de uma subjetividade comprometida com a defesa da vida, não só da própria vida mas, principalmente, da vida do outro graças ao qual o eu existe, age e pensa no mundo como um sujeito consciente. Se a liberdade é pensada dessa forma é porque, entre outras coisas, há algo que só o eu pode fazer: ser responsável pelo outro. A responsabilidade é, assim, mais do que uma determinação ou um dever, ela é uma “missão” de um sujeito único: “A liberdade pensar-se-á aqui como possibilidade de fazer o que ninguém pode fazer no meu lugar, a liberdade é assim a unicidade desta responsabilidade.”²³⁰

²²⁹ Em Levinas, é preciso destacar, não encontramos uma discussão explícita e desenvolvida de forma aprofundada a respeito do outro futuro, aquele que ainda não existe e que não sabemos se vai existir. Não significa, entretanto, que essa questão não possa ser pensada. Mas isso é um tema que desenvolveremos em um trabalho futuro.

²³⁰ LEVINAS, Emmanuel. **Deus, a Morte e o Tempo**. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 211.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do presente texto procuramos apresentar de uma maneira geral os principais elementos da filosofia levinasiana, tendo como centralidade o tema da responsabilidade e, conseqüentemente, o da liberdade posterior a ela. Não é preciso argumentar longamente a respeito do fato de que, dada a riqueza da obra levinasiana, outras temáticas poderiam ser centrais. É inegável, entretanto, que a responsabilidade tem um lugar especial na argumentação levinasiana, uma vez que ela é um dos fundamentos da alteridade, tema bastante caro ao nosso filósofo.

A obra levinasiana, como muitos comentadores já apontaram e como pudemos constatar ao analisá-la, é bastante complexa. A forma como o autor expõe suas ideias nos desafia na medida em que nos conduz através de argumentos que são apresentados e reapresentados cada vez mais completos, mas que não dispensam a leitura do raciocínio que os precedeu. O esforço, entretanto, se justifica na medida em que adentramos na obra levinasiana e percebemos sua importância para uma época como a nossa, que sucedeu de épocas marcadas por terríveis males e que corre o risco de repeti-los. Mesmo assim, a maioria dos humanos de nossa época parece não fazer qualquer esforço para que os erros do passado não se repitam. Muitos preferem ignorar que tragédias como a da Segunda Guerra Mundial, por exemplo, ocorreram. Afinal, é mais fácil ignorar o passado do que se comprometer a partir dele.

Perceber, olhar atentamente, como nos diz o pensador Equirol²³¹ exige que nos comprometamos com aquilo que é percebido. Em uma época em que o individualismo é uma das principais “bandeiras” a serem seguidas, perseguidas e defendidas, tal atitude não é vista com bons olhos pelo indivíduo que pensa em si em primeiro lugar e se colocando como ponto de partida de qualquer reflexão sobre os outros e sobre o mundo.

A proposta de Levinas é contrária a isso. Ele propõe uma concepção de sujeito que tem seu eu construído no contato com o outro e que nasce enquanto sujeito consciente de si e do mundo como responsável por esse outro. O mundo não pode ser reduzido à visão que o eu tem dele e sua vida não é prioridade diante das demais vidas. Por isso, a filosofia de Levinas é pelo e para o outro, que aqui foi tratado enquanto outro humano, mas que bem poderia também ser o outro não humano²³².

²³¹ ESQUIROL, Josep M. **O respeito ou o olhar atento**: uma ética para a era da ciência e da tecnologia. Trad. Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

²³² Como não foi nosso objetivo nesse trabalho tratar a respeito do outro não humano, não aprofundaremos essa questão. Entretanto, é preciso destacar que a filosofia da alteridade levinasiana já está sendo utilizada para se pensarem questões referentes ao animais não humanos e ao meio ambiente. Como exemplo poderíamos citar o

É claro que, apesar de sua importância, mas seguindo a tendência de praticamente todas as obras de extrema importância presentes na história do pensamento ocidental, Levinas não viu suas construções teóricas se livrarem das críticas. Ao longo do texto apresentamos as de Derrida, mostrando como elas impactaram diretamente na forma como nosso autor estruturou suas ideias a partir delas. Levinas nunca fugiu dessas críticas. Pelo contrário, as utilizou para refinar cada vez mais seu pensamento a respeito da alteridade mostrando grande respeito por aquilo que estava sendo dito a respeito do que escreveu, mostrando grande respeito pelo outro²³³. Entretanto, apesar das críticas feitas ao pensamento levinasiano, acreditamos que ele se apresenta como atual, na medida em que dá suporte para reflexões que envolvem o humano, a forma como ele se relaciona com aqueles ditos seus semelhantes e com o mundo e as motivações do seu agir.

Sendo assim, parece-nos mais do que comprovado que os esforços para compreender o pensamento levinasiano e para justificar sua importância nunca são em vão. Não queremos aqui colocar tal pensamento como indiscutível, suficiente e dotado de uma completude que o torna inquestionável naquilo que nos propomos ao longo do texto. Apenas reafirmar a importância de tal reflexão em nossas tentativas contemporâneas de entender o humano e de buscar caminhos para se pensar o seu agir num contexto onde esse agir se torna cada vez mais poderoso, principalmente diante de seu alcance a partir do avanço cada vez maior das ciências e da tecnologia. Mas esse, é preciso destacar, é um tema que precisa ser melhor aprofundado em outro momento.

O que nos resta ainda destacar, a título de conclusão, são duas questões que precisam ser constantemente retomadas. O pensamento levinasiano é contra qualquer violência que anula o outro. Não encontramos em seus escritos qualquer referência a uma possível justificativa para uma ação violenta, quando essa é utilizada para conter a violência. Destacamos isso pois vivemos em uma época em que ações violentas são respondidas com outras ações violentas, onde um assassino é condenado a morte, dando origem a outro assassino – o assassino do assassino,

artigo de Silvestre Grzibowski, “*Ética da alteridade em Emmanuel Levinas: uma proposição para a ética dos animais humanos e não humanos*” publicado no livro *Filosofia Animal: humano, animal, animalidade* (OLIVEIRA, Jelson (Org.). *Filosofia Animal: Humano, animal, animalidade*. Curitiba: PUCPress, 2016.).

²³³ Além de Derrida, poderíamos citar outras críticas mais contemporâneas, que Levinas obviamente não leu, mas que provocam os levinasianos a pensar sobre as teorias do filósofo. Segundo Hutchens (HUTCHENS, 2009), Ricoeur, por exemplo, questiona a assimetria que Levinas diz haver na relação entre eu e outro. Žižek reflete a respeito da possibilidade ou não da passividade presente no eu, conforme Levinas a define. Badiou se apresenta como o mais extremo deles ao afirmar que a filosofia de Levinas deveria ser abandonada ao defini-la como “[...] ininteligível e indesejavelmente religiosa. Se seu aspecto religioso for removido nada mais resta a não ser ‘um jantar de cão’, ‘um discurso piedoso sem piedade’.” (HUTCHENS, 2009, p. 222). Como não é nosso objetivo nesse texto defender Levinas de tais objeções a seu pensamento, não o faremos agora. Provavelmente num projeto futuro.

apesar de que o humano contemporâneo tenta escapar de tal raciocínio afirmando que quem executa as pessoas é o Estado – onde guerras são travadas para evitar guerras, onde as tentativas de se conseguir a paz são feitas por pessoas armadas. A filosofia de Levinas nos ajuda, inclusive, a perceber o absurdo de tal raciocínio. Ela é uma filosofia da hospitalidade, do acolhimento do outro enquanto outro acima de qualquer interesse pessoal.

Por fim é preciso afirmar que o pensamento Levinasiano não é relativista. Defender as identidades individuais não é defender que cada sujeito possa fazer o que quiser. Isso seria uma defesa da liberdade conforme a tradição a definiu. Definição que, como vimos, Levinas rejeita veementemente.

O que é proposto pelo filósofo é a concepção de um humano que nasce enquanto consciência de si e do mundo na relação com os outros e que busca a justiça para todos sem priorizar a si. Um humano que é responsável pelo outro e pela vida e que não abre mão dessa responsabilidade quando isso implica abrir mão de desejos particulares. Um humano a favor da vida que busca fazer aquilo que é bom, simplesmente porque é bom. Um humano verdadeiramente humano, quando ser humano significa ser sensível às necessidades dos outros e ser capaz de se sentir responsável por eles, independente do que eles podem fazer como forma de agradecimento, independente de reconhecimento, independente prêmios. É simplesmente ser responsável.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- AGOSTINHO, Santo. **O Livre-Arbítrio**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1997.
- AGUIAR, Diogo Villas Boas. **O paradoxo levinasiano de uma liberdade heteronômica**. Passo Fundo: IFIBE, 2015.
- AGUIAR, Diogo Villas Bôas. Como pensar a liberdade a partir da substituição? **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 7, n. 14, p.764-772, Jul./Dez. 2016. Semestral.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**; Trad. Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.
- BATISTA, João Bosco. Esquecimento do "outro" na história do ocidente: uma abordagem do pensamento de Levinas. **Perspectiva Filosófica**, Recife, v.IX , n. 18, p.39-51, dez. 2002. Semestral. Disponível em: https://www.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/pf18_artigo20001.pdf . Acesso em: 12 jun. 2017.
- BELIAN, Márcia; AQUINO, Thiago. A linguagem do Dizer e do Dito em Emmanuel Levinas: considerações introdutórias a De outro modo que Ser. **Revista Ágora Filosófica**, [s.l.], p.18-33, 2015. Agora Filosófica. <http://dx.doi.org/10.20399/p1982-999x.2015v1n2pp18-33>.
- BENSUSSAN, Gérard. **Ética e experiência: a política em Levinas**. Trad. Ozanan Vicente Carrara. Passo Fundo: IFIBE, 2009.
- BORNET, Philip. Judaísmo: entre normas religiosas e imperativos éticos. In. MONTANDON, Alain (Dir.) **O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas**. Trad. Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011, p. 131-144.
- BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.
- CALIN, Rodolphe; SEBBAH, François-David. **Le vocabulaire de Levinas**. Paris: Ellipses, 2011.
- CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. Trad. Ana Maria Ribeiro-Althoff. 2. ed. São Leopoldo: Unisinos, 2013.
- CARRARA, Ozanan Vicdente. **Levinas do sujeito ético ao sujeito político**. Aparecida: Ideias & Letras, 2010.
- CASTRO, Fabio Caprio Leite de. O Outro e a justiça: do eudaimonismo à ética da alteridade. In: SAYÃO, Sandro (Org.). **Levinas entre nós**. Recife: Ufpe, 2014. p. 167-202.
- CASTRO, Fabio Caprio Leite de. Eu transcendental e transcendência ética em Levinas. In: CESCUN, Everaldo (Org.). **Ética e Subjetividade**. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 148-159.

- CASTRO, Fabio Caprio Leite de. **A ética de Sartre**. São Paulo: Loyola, 2016.
- CERBONE, David R. **Fenomenologia**. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2014.
- CHACON, Daniel Ribeiro de Almeida. Rosto e responsabilidade na filosofia da alteridade em Emmanuel Levinas. **Intuição**, [s.l.], v. 8, n. 2, p.15-24, 3 dez. 2015. EDIPUCRS.
- CHALIER, Catherine. **Lévinas a utopia do humano**. Trad. António Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- COSTA, Marcio Luís. **Levinas: uma introdução**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DELGADILLO, Jorge Medina. Cuatro claves antropológicas en Humanismo del otro hombre de Emmanuel Levinas. **Veritas (porto Alegre)**, [s.l.], v. 62, n. 1, p.4-16, 22 maio 2017. EDIPUCRS. <http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2017.1.16627>.
- DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DERRIDA, Jacques. Violência e Metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. In: DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 111-224.
- DIAS, Anderson Fontes. **A linguagem como relação em Emmanuel Levinas**. *Filosofazer*, Passo Fundo, v. 1, n. 36, p.119-129, jan./jun. 2010. Semestral.
- ESQUIROL, Josep M. **O respeito ou o olhar atento: uma ética para a era da ciência e da tecnologia**. Trad. Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- FABRI, Marcelo. **Fenomenologia e Cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.
- FARIAS, André Brayner de. **Por que a responsabilidade?** *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 17, n. 1, p.187-198, jan./abr. 2002.
- FARIAS, André Brayner de. A Anarquia imemorial do Mundo: Levinas e a ética da substituição. **Veritas**, Porto Alegre, v. 53, n. 2, p.18-34, abr./jun. 2008. Trimestral.
- GRZIBOWSKI, Silvestre. Heidegger e Levinas: da ontologia à ética da alteridade. **Filosofazer**, Passo Fundo, v. 1, n. 40, p.41-55, jun. 2012. Semestral. Disponível em: <<http://filosofazer.ifibe.edu.br/index.php/filosofazerimpressa/article/view/73/72>>. Acesso em: 10 dez. 2017.
- HAN, Byung-Chul. **La expulsión de lo distinto**. Trad. Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2017.
- HEGEL, G. W. F. **Principios de la filosofía del derecho**. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.
- HUTCHEENS, B. C. **Compreender Levinas**. Petrópolis: Vozes, 2007.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2015.

KANT. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Monique Hulshor. Petrópolis: Vozes, 2014.

KUIAVA, Evaldo Antonio. **A responsabilidade como princípio ético em H. Jonas e E. Levinas: uma aproximação**. Veritas, Porto Alegre, v. 51, n. 2, p.55-60, jun. 2006.

LEVINAS, Emmanuel. **El Tiempo y el Otro**. Trad. José Luis Pardo Toriós. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Trad. Paul Albert Simon, Ligia Maria de Castro Simon. Campinas: Papyrus, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. Libertad y Mandato. In: LEVINAS, Emmanuel. **La Realidad y su sombra, Libertad y Mandato, Transcendencia y altura**. Madri: Trotta, 2001, p. 67-84.

LEVINAS, Emmanuel. Los derechos del hombre y los derechos del otro. In: LÉVINAS, Emmanuel. **Fuera del sujeto**. Madrid: Caparrós, 2002. p. 131-140.

LEVINAS, Emmanuel. **Difícil Libertad**. Trad. Nilda Prados. Buenos Aires: Lilmod, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. Morir por... In: **Três textos sobre Heidegger**: Abensour, Levinas, Derrida. Santiago: Metales Pesados, 2006. p. 31-50.

LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Trad. Peregrino Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 2008.

LEVINAS, Emmanuel. **De otro modo que ser o más allá de la esencia**. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 2011.

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

LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 2012.

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

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2014.

LEVINAS, Emmanuel. **Violência do Rosto**. Trad. Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2014.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2016.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2016.

LONGO, Giovan. A totalização do “EU” e o descompromisso com o mundo para além do Mesmo. **XVII Semana Acadêmica do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pucrs: volume 1**, Porto Alegre, p.67-82, 2017. Disponível em: <<https://www.editorafi.org/xviiippg>>. Acesso em: 08 jan. 2018.

LOWE, Keith. **Continente Selvagem: O caos na Europa depois da Segunda Guerra Mundial**. Trad. Rachel Botelho. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

MANZI, Joachim. Emmanuel Lévinas rosto e epifania do outro. In: MONTANDON, Alain (Dir.) **O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas**. Trad. Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Senac, 2011, p. 1159-1168.

MARTINS, Rogério Jolins. **Introdução a Lévinas: pensar a ética do século XXI**. São Paulo: Paulus, 2014.

MENEZES, Magali Mendes de. A trama do corpo e da palavra em um dizer que se faz feminino. In: SOUZA, Ricardo Timm de; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo (Org.). **Alteridade e Ética: Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: Edipucrs, 2008. p. 227-258.

NODARI, Paulo César. O rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Levinas. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, p.191-220, 2002.

PEREIRA, José Aparecido. Crítica de Levinas ao sujeito moral de Kant. **Polymatheia**, Fortaleza, v. IV, n. 5, p.99-111, 2009.

PIVATTO, Pergentino Stefano. **Responsabilidade e Justiça em Levinas**. *Véritas* (Porto Alegre), Porto Alegre, v.46, n.182, p. 217-230, 2001.

PIVATTO, Pergentino S. Ética da Alteridade. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Correntes fundamentais da Ética Contemporânea**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. Cap. 4. p. 79-97.

POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas: ensaios e entrevistas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

RICOEUR, Paul. **Outramente**. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2008.

RIBEIRO, Luciane Martins. **A subjetividade e o outro: Ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas**. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

RIBEIRO, Nilo Jr. **Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas**. São Paulo: Loyola, 2005.

RIBEIRO, Nilo Jr. **Sabedoria da paz: Ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas.** São Paulo: Loyola, 2008.

RUIZ, Castor B.. Emmanuel Levinas, alteridade e alteridades - Questões da modernidade e a modernidade em questão. In: SOUZA, Ricardo Timm de; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo. **Alteridade é Ética: Obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas.** Porto Alegre: Edipucrs, 2008. p. 117-148.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo.** Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica.** Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2015.

SEBBAH, François-David. **Lévinas.** Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SGANZERLA, Anor. Responsabilidade. In: OLIVEIRA, Jelson; MORETTO, Geovani; SGANZERLA, Anor. **Vida, técnica e responsabilidade: Três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas.** São Paulo: Paulus, 2015. p. 125-192.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética.** Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

SOUZA, Ricardo Timm de. Traumatismo e Infinito: Esboço de uma Metafenomenologia do Infinito ético. In: SOUZA, Ricardo Timm de. **Totalidade e Desagregação: Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas.** Porto Alegre: Edipucrs, 1996. p. 179-198.

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

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e Alteridade – Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas.** Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000

SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética como Fundamento: Uma introdução à ética contemporânea.** São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm. OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. **Fenomenologia Hoje III: Bioética, Biotecnologia, Biopolítica.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

SUSIN, Luis Carlos. **O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas.** Porto Alegre: Vozes, 1984.

ZILLES, Urbano. **Panorama das filosofias do século XX.** São Paulo: Paulus, 2016.

WOOD, Allen W. **Kant: introdução.** Trad. Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

WOOD, Angela Gluck. **Holocausto – os eventos e seu impacto sobre pessoas reais.** Trad. Vítor Eduardo A. Ribeiro. Barueri: Amarylus, 2013.