

DOI: 10.20911/21799024v15n2p9/2024

A ética da alteridade como filosofia primeira a partir do pensamento de Emmanuel Levinas

The Ethics of Alterity as First Philosophy according to Emmanuel Levinas

Frederico Soares de Almeida¹

Resumo: O presente texto tem como objetivo apresentar a ética da alteridade, a qual será vista como filosofia primeira, elaborada por Emmanuel Levinas. O filósofo parte da compreensão de que existe uma violência nas tentativas de totalização e conceituação do Outro. Essa violência pode ser vista na falta de reconhecimento da diferença. Nesse sentido, Levinas busca construir um caminho alternativo de libertação para a filosofia das amarras da razão totalitária do seu tempo. Em nosso texto, iremos mostrar como esse pensador estabelece a primazia da ética em relação ao discurso ontológico. E como a ética da alteridade, sendo vista como um caminho possível à crise ética da sociedade contemporânea, estabelece o Outro como ideal regulador da vida.

Palavras-chave: Alteridade; Rosto; Ética; Ontologia.

Abstract: The purpose of this is to present the ethics of alterity, which will be seen as a first philosophy, developed by Emmanuel Levinas. The philosopher starts from the understanding that there is a violence in the attempts to totalize

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais; atualmente realiza seu estágio de pós-doutorado na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: fredkrav@gmail.com.

and conceptualize the Other. This violence can be seen in the lack of recognition of difference. In this sense, Levinas seeks to construct an alternative path of liberation for philosophy from the shackles of the totalitarian reason of his time. In our text, we will show how this thinker establishes the primacy of ethics in relation to ontological discourse. And how the ethics of alterity, viewed as a possible path to the ethical crisis of contemporary society, establishes the Other as the regulating ideal of life.

Keywords: Alterity; Face; Ethics; Ontology.

Introdução

A ética é um dos principais temas dos dias atuais. Ela tem despertado o interesse de um número cada vez maior de pessoas. Seus temas estão na ordem do dia e na boca de muitos (CASTILHO, 2010, p. 9). O drama ético é sempre uma questão indispensável à sociedade. As formulações pautadas nele estão diretamente relacionadas aos problemas que afetam a vida em seu aspecto social, político, econômico, psicológico, religioso, existencial e em todas as demais facetas da experiência humana.

Há uma grande crise ética nos dias atuais. Ela é resultado direto de guerras, do acirramento das condições desumanas nos países em desenvolvimento e nos países pobres, da constante violação dos direitos humanos, da crise de sentido e do relativismo contemporâneo que tem contribuído para o atual cenário de colapso de valores (RIBEIRO, 2005, p. 9). Diante dessa realidade, é inadiável discutir um pensamento ético baseado no amor e na abertura ao outro, como resposta possível a adversidades.

É certo que podemos constatar uma certa falha nos grandes sistemas de pensamento em relação aos desafios impostos pela vida humana. A razão instrumental, que procurou a verdade por meio do caminho da experiência e da lógica, caiu no erro do dogmatismo absoluto e cego. Acerca disso, Nélcio Vieira de Melo sugere: "faz-se necessário caminhar pelas veredas das rupturas. A ruptura é sempre 'moderna', sempre atual, sempre crítica e desconstrucionista, como foi para os gregos quando estes fizeram a passagem da racionalidade mítica para a sabedoria sistemática" (MELO, 2003, p. 27).

Emmanuel Levinas procurou um caminho de libertação para a filosofia das amarras da razão totalitária do seu tempo. E para compreender o seu percurso filosófico, é necessário atentar, e não se distanciar, para o idealismo hegeliano, para a fenomenologia husserliana, para o pensamento heideggeriano e também judaico.

A reflexão de Levinas é desenvolvida a partir da descoberta de duas situações conexas e complementares: a ruína de uma tentativa de totalização de sentido, principalmente no contexto da Modernidade - "a par da correspondente

falência da estrutura representacional do logos - e a expressão desmedida de violência da história contemporânea, na qual a razão instrumental exerceu seus poderes com sucesso destruidor inaudito” (SOUZA, 2009, p. 127). Levinas desenvolverá a sua tese filosófica a partir de contexto de extrema tensão entre a racionalidade instrumental violenta e as tentativas de se justificar aquilo que é visto como im procedente, observando tanto a idealidade como a concretude.

Ricardo Timm de Souza afirma que a obra do autor francês é uma “proposta de re-legitimação do estatuto próprio da racionalidade, a partir da radicalização da mesma no real” (SOUZA, 2009, p. 127). Logo, nela, há uma tentativa de reconectar a razão com a própria realidade, compreendida como existência eminentemente temporal, e com uma tentativa de se repensar o processo de elaboração filosófica, buscando a re-indagação pelo sentido que a própria reflexão filosófica necessita adotar.

Em síntese, o objetivo do nosso texto é mostrar a primazia do discurso ética em relação ao discurso ontológico e como a ética da alteridade de Emmanuel Levinas enfatiza o Outro e o considera como primazia e ideal regulador da vida.

A primazia da ética em relação à ontologia: a ética da alteridade como filosofia primeira

Descendente de judeus, como Marx e Freud, Emmanuel Levinas nasceu na Lituânia e viveu a maior parte de sua existência na França, tornando-se cidadão daquele país. Levinas afirmava que refletia em três línguas. Pensava em hebraico porque era judeu, em russo porque esse era o idioma oficial da Lituânia e, em francês, pois essa foi a língua adotada por ele, a partir dos seus 17 anos.

Levinas terá a vida marcada profundamente pela tragédia da guerra. Capturado e preso pelos nazistas em 1940², ele teve o desprazer de experimentar a segregação antisemita em um campo de concentração, no Stalag B, onde viu companheiros serem torturados e mortos. Do horror, ele testemunha: “No Stalag, o sofrimento era partilhado por todos num só gesto de solidariedade. Judeus e cristãos, presos políticos, homens de todos os níveis culturais, encontravam-se na mesma situação” (MELO, 2003, p. 15-16).

Para Levinas, o exílio e o cativo definem a autenticidade do homem. Essa sua percepção advém de experiências que marcam a sua infância e juventude, as quais determinaram, segundo ele, a sua visão a respeito da essência judaica “depois de Auschwitz” (Cf. LEVINAS, 1976, p. 179-183).

Esse judaísmo, que Levinas identifica como “pós-cristão”, é não só o ponto de partida à reflexão desse filósofo, mas o motivo e o modo por meio do qual a sua vida e a sua obra se cruzam e se identificam. E isso se dá de tal maneira que a peculiaridade e a particularidade parecem se unir em torno de um único objetivo: o de expressar o universal “humanismo do outro homem”, através de

2 “Ficou prisioneiro durante cinco anos em campos especiais para prisioneiros judeus – até 1942, em vários pontos de França (em Rennes, Lavi e Vesoul, nomeadamente), e depois, até à libertação, no Kommando 1492 [...]” (BERNARDO, 2012, p. 15).

um exercício filosófico capaz de buscar a universalidade sem que seus aspectos sejam suprimidos ou separados.

Emmanuel Levinas impactou profundamente a filosofia contemporânea. Ele não pode ser visto como um filósofo continental, nos moldes de Foucault e Deleuze. E nem nos moldes dos pensadores iconoclastas como Marx, Nietzsche e Freud. O nosso autor era um judeu tradicionalista “que pode até ter detestado o esquecimento da ética por parte da tradição ocidental, mas rejeitava o ativismo revolucionário” (HUTCHENS, 2007, p. 10).

B. C. Hutchens o descreve:

Levinas desprezava o anti-humanismo do tipo “morte de Deus” dos pensadores radicais, mas ocasionalmente considerava-o útil como um contrapeso aos excessos do humanismo. É bem verdade que ele fica um tanto desconfortável ao lado de outros pensadores “continentais” em virtude de sua orientação talmúdica e que confronta, oferecendo uma alternativa judaica, exemplos desse pensamento tais como Hegel, Husserl e Heidegger. É mais adequado e mais sutil falar de Levinas como sendo um talmudista europeu com uma originalidade surpreendente que compunha pensamentos filosóficos com a intenção crucial de renovar a tradição ocidental através da discussão, não da rebelião. Como muitos filósofos da tradição moderna francesa, Levinas resiste tenazmente às inconstantes correntes intelectuais do Ocidente. Sua obra não deprecia as filosofias tradicionais individualmente e sim em movimentos empolgantes e de alcance geral (HUTCHENS, 2007, p.10).

O pensamento de Levinas estabelece um caminho novo e restaurador para a reflexão filosófica. Nesse percurso, um paradigma recente surge e uma revisão radical da filosofia se faz necessária. Essa nova perspectiva traz a primazia da ética, em relação a toda filosofia, e uma crítica bastante dura à ontologia. A ética detém a primeira palavra e está enraizada na possibilidade de um sentido de encontro que não pode ser construído, de forma alguma, de maneira solitária. É no encontro que eu sou mais do que posso ser, sou suportado por um além-de-ser que, ao me chamar a uma resposta, me oferece sentido: a alteridade (SOUZA, 2009, p. 133).

A ética introduzida por Levinas apresenta um certo distanciamento em relação ao significado que a própria palavra “ética” recebe na história da filosofia ocidental, como ciência do *ethos* ou como um conjunto normas morais. Na verdade, nosso pensador não se ocupa com a distinção entre ética e moral presente na história da filosofia. O objetivo dele é encontrar significado para além da própria ética e da ontologia.

Como bem assevera François-David Sebbah, é necessário frisar que a ética, de acordo com Levinas, consiste “em sua assimetria em elevar a impossibilidade da reciprocidade como a própria ética” (SEBBAH, 2021, p. 83). Além disso, ela não pode, de forma alguma, ser vista como um “poder”, uma capacidade de se colocar no lugar de um outrem e nem como um modo de conhecimento de um outrem. Ela deve ser entendida como uma denúncia de qualquer forma de relação que signifique partilha, o comum e, *in fine*, a equalização no “semelhan-

te” (SEBBAH, 2021, p. 83). E é também impiedosa, não poupa nada, nenhum sofrimento, nem ao eu nem a um outrem. Assim, o eu é responsável, ou seja, acusado e culpado – estruturalmente o eu é sempre culpado, devido ao fato da verdade última do “não matarás” ser que “você deve vencer a morte do outro”, o chamado a ficar vivo deste último é em certo sentido absoluto – diante do mandamento e é nada mais que sofrimento por outrem; “outrem a quem ajudo, é claro, mas que, estruturalmente, jamais aliviarei do seu morrer, nem do seu próprio sofrer” (SEBBAH, 2021, p. 83).

Para nosso autor, a ética não pode ser configurada em torno da resposta sobre o que se deve fazer. Isso porque ela se aproxima abertamente de questão fundamental relacionada à pergunta evocada pelo Rosto, à ideia de que, ao se construir “a subjetividade como criaturalidade”, a “moralidade como responsabilidade” pela justiça em relação ao próximo e ao terceiro” passa, então, a ser instituída (RIBEIRO, 2005, p. 15).

A manifestação do Rosto é o ponto de partida da filosofia de Levinas. Ele assim a discute:

A epifania do absolutamente outro é rosto em que o Outro me interpela e me significa uma ordem, por sua nudez, por sua indigência. Sua presença é uma intimação para responder. O Eu (*Moi*) não toma somente consciência desta necessidade de responder, como se se tratasse de uma obrigação ou de um dever particular sobre o qual ele teria que decidir. Em sua posição mesma, ele é integralmente responsabilidade ou diaconia, como no capítulo 53 de Isaías (LEVINAS, 1972, p. 53, tradução nossa).

Destarte, ser Eu (*Moi*) traz ao nosso entendimento que não podemos nos furtar da responsabilidade, pois é ela que realiza, em nós, o processo de esvaziamento do Eu, do nosso imperialismo e do egoísmo, mesmo que esse seja, segundo o nosso filósofo, o “egoísmo da salvação”. É essa abrangente percepção que, apesar de não nos conduzir a um novo patamar, a um “momento da ordem universal”, é sim capaz de confirmar a unicidade do Eu (*Moi*). Ou seja: o fato de que ninguém pode responder em meu lugar (LEVINAS, 1972, p. 53-54, tradução nossa).

Ao fim e ao cabo, o Outro, por meio de sua interpelação, confronta o horizonte do pensamento ético ocidental ou a forma como a ética procura explicar a ação humana, a partir do espectro do sujeito visto como um agente moral já constituído, questionando também a justificação do agir moral do indivíduo social cuja exterioridade se transforma no *ethos* da comunidade.

Na contramão das orientações de sua época, Levinas se refere ao sujeito moral como “responsabilidade anterior à liberdade (LEVINAS, 1972, p. 83, tradução nossa). Para ele:

A indizibilidade do inefável se descreve pelo pré-original da responsabilidade pelos outros, por uma responsabilidade anterior a todo engajamento livre, antes de ser descrita por sua incapacidade de aparecer no dito. O sujeito não decide, portanto, sobre o ser por uma liberdade que o tornaria senhor das coisas, mas por uma suscetibilidade pré-originária, mais

antiga que a origem; suscetibilidade esta provocada no sujeito sem que a provocação jamais se tenha feito presente ou logos que se oferece à assunção ou à recusa e que se localiza no campo bipolar dos valores. Por esta suscetibilidade, o sujeito é responsável por sua responsabilidade, incapaz de furtar-se a ela sem guardar o vestígio de ser responsabilidade. Ele é responsabilidade antes de ser intencionalidade (LEVINAS, 1972, p. 83, tradução nossa).

Dessa forma, a ética ocupa um lugar central no pensamento levinasiano e a ontologia perde a primazia na sua reflexão filosófica. Esse retorno à ética se dá a partir da crítica que Levinas fará a Heidegger (SCHIFFER, 2007, p. 113), a qual não desconsidera a existência do ser, enquanto é em relação com o outro. E essa sua oposição a Heidegger não se sustentará simplesmente pelo fato de o pensador alemão fazer, da ontologia, a sua filosofia primeira, mas sim pela compreensão do homem, dada a partir da distinção entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível.

Mesmo destinando duras críticas à ontologia de Heidegger e ao envolvimento de tal autor com o nazismo, Levinas nunca deixou de mencionar e de reconhecer certa dívida filosófica para com o pensador alemão, especialmente em relação à obra prima *Ser e Tempo*. Ele admitiu a importância desse texto, em *La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, e registrou o seu apreço por ele: "(...) muito cedo tive grande admiração por este livro (*Ser e Tempo*). É um dos mais belos livros da história da filosofia – digo-o após vários anos de reflexão. Um dos mais belos entre quatro ou cinco outros" (LEVINAS, 2010, p. 23).

Para Levinas, além de *Ser e Tempo* de Heidegger, o *Fedro* de Platão, *A crítica da Razão Pura* de Kant, *a Fenomenologia do Espírito* de Hegel e o *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* de Bergson seriam, juntas, as cinco obras mais belas da história da filosofia. A leitura desses textos impulsionaram várias outras escritas do nosso filósofo. E é em meio a percepções acerca da ética, naquele contexto ocidental, que um conceito importante emerge das reflexões de Levinas: o da transcendência. Entendida no duplo sentido do termo, o fenomenológico e o teológico, a transcendência por ele proposta levará, precisamente, a uma outra noção fundamental: a do infinito, esse outro nome que desponta em Levinas a partir da sua primeira ideia já compartilhada, a do rosto de Deus (SCHIFFER, 2007, p. 115).

A respeito da filosofia primeira, o próprio filósofo esclarece:

A experiência irreduzível e última da relação parece-me, de fato, estar noutra parte: não na síntese, mas no frente a frente dos humanos, na sociedade, no seu significado moral. Mas é necessário compreender que a moralidade não surge como uma camada secundária, por cima de uma reflexão abstrata sobre a totalidade e seus perigos: a moralidade tem um alcance independente e preliminar. A filosofia primeira é uma ética (LEVINAS, 2010, p. 62).

Em suma, ao ser compreendida como a filosofia primeira, a ética passa a proporcionar e a sustentar uma nova forma de se pensar o ser humano, res-

peitando tanto a unicidade do eu quanto a alteridade do outrem. Ela manterá a pluralidade. Nessa ótica, a ontologia é percebida como o que reduz o Outro aos limites do mesmo.

Nélio Vieira de Melo pontua que:

Emmanuel Levinas foi um filósofo que concebeu a filosofia como inspiração e testemunho profético. Seu pensamento se desenvolveu a partir de um diálogo que ele estabeleceu entre o modo de pensar de um judeu nômade e a filosofia ocidental, entre a sabedoria do Povo do Livro e a que teve sua origem na Grécia. Ele depôs a lógica dos antigos e novos sistemas filosóficos e propôs um retorno ao pensamento, que seria anterior a todo conceito. Tal retorno implica, necessariamente, a desconstrução da totalidade do Eu. Nesse modo de pensar, a filosofia não tem a última palavra. A filosofia é a sabedoria que surge da relação entre o Eu e o Outro, ou seja, da junção do Outro sobre o Eu (MELO, 2003, p. 20).

Dessa forma, a causa da subjetividade e do pensar pode ser vista como anterior aos processos lógicos do conhecimento e da significação conceitual. Toda essa anterioridade é compreendida como metafísica pura. Para Levinas, "a metafísica surge e se mantém neste álibi. Está voltada para o 'outro lado', para o 'doutro modo', para o 'outro'" (LEVINAS, 1971, p. 3, tradução nossa). Conforme o nosso autor, existe uma equivalência entre ética e metafísica, essa pode ser vista como a essência daquela. Ele ainda afirma que "o desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro" (LEVINAS, 1971, p. 3, tradução nossa).

Destarte, Levinas procura rejeitar os modelos ontológicos produzidos no decorrer da história da filosofia que são elaborados como ontologia, como a subordinação da relação com o ente à relação com o ser, na qual aquele é neutralizado e reduzido, desapossado de sua alteridade. Dessa forma, a ontologia pode ser vista como a primazia do conhecimento e do saber, da liberdade como autarquia e do saber como poder (MORO, 1982, p. 62). Logo, a filosofia será "egologia" e, por meio do auxílio da ontologia, se transformará em uma "filosofia do poder" ou da "liberdade anterior à justiça" (LEVINAS, 1971, p. 14; p. 17). Firma-se, nessa visão, a necessidade de se buscar um fundamento para um processo de "excedência" do ser como o caminho alternativo à reflexão ontológica (LEVINAS, 1974, p. 8-9).

Ulpiano Vázquez Moro discorre sobre essa compreensão. Segundo ele:

Mas a volta à metafísica que, antes mesmo da crítica heideggeriana já teria sido excluída da filosofia pelo discurso senhorial de Hegel – na medida em que se julgou capaz de resumir em um tema e de sincronizar em uma visão histórica "a absoluta diacronia da transcendência" –, não poderá ser interpretada como uma simples rejeição de toda a ontologia. Levinas visa a sua "primazia filosófica". A tarefa de substituir a ontologia – filosofia do Mesmo, da imanência e da Totalidade – por uma "filosofia do Outro, da transcendência e da exterioridade, terá como motivo fundamental a ideia de que a subjetividade humana nos diferentes modelos ontológicos elaborados ao longo da história da filosofia ocidental tem perdido todo seu sentido pois foi supeditada às "gestas neutras" do Ser. A importância desse

esvaziamento do sentido se manifesta quando a sua ausência é colmada pela opressão do Estado e da Medicina preparando assim a dissolução do "humanismo" nas estruturas das denominadas ciências humanas (MORO, 1982, p. 62-63).

A oposição realizada por Levinas ao discurso ontológico não representa uma rejeição arbitrária de toda ontologia, mas sim a indagação da sua insubordinação à moral. Assim, a metafísica na qual nosso pensador quer caracterizar sua filosofia será produzida como uma investigação a respeito do sentido da subjetividade humana.

Segundo Catherine Chalié, essa reflexão levinasiana revela uma inspiração profética e uma rebeldia constante em relação à ontologia porque o ser não permitir pensar o humano. Isto é: "enquanto o ser significar o horizonte inultrapassável do homem, o humano não pode advir" (CHALIER, 1996, p. 11). Acerca da profecia, matriz fundamental da teologia judaica, Levinas pontua que ela é o modo fundamental da revelação – desde que o profetismo seja compreendido em um sentido mais amplo, para além do dom, do talento ou da vocação daqueles chamados de profetas. Mais precisamente, o nosso filósofo afirma: "Penso o profetismo como um momento da própria condição humana. Assumir a responsabilidade por outrem é, para todo homem, uma maneira de testemunhar a glória do Infinito, de ser inspirado" (LEVINAS, 2010, p. 95).

Logo, há sim profetismo. Há inspiração no ente humano que, paradoxalmente, responde por um Outrem, mesmo antes de se saber o que, a esse humano, é exigido. Essa responsabilidade perante a Lei é entendida como uma revelação de Deus. E o filósofo a identifica como a exigência ética ilimitada.

Levinas convoca a desabitado a morada do ser e a um percurso em direção "à clareza de uma utopia" (LEVINAS, 1976, p. 64, tradução nossa). Nessa via, é necessário sair da solidão do ser. Isso porque a pregnância, aderência e a prisão do ser transformam-se em horror do *il y a*, o *há*, compreendido como existência sem existente. Essa impessoalidade e a neutralidade evidentes em "*há*" estão também em construções frasais como: "Chove", "É noite" ou "Faz frio". Nessas expressões, o sujeito se encontra ausente ou anônimo. A experiência do *há* permite pensar no vazio absoluto de antes da criação, um vazio irreduzível ao nada, "ainda que aí não exista nada." (LEVINAS, 2010, p. 34-35). Na obra *Le Temps et l'Autre*, podemos ver uma descrição terrível da experiência que constitui o *il y a*:

Imaginemos o retorno ao nada de todas as coisas, seres e pessoas. Encontraríamos o puro nada? Resta depois dessa destruição imaginária de todas as coisas, não alguma coisa, mas o fato de *il y a*. A ausência de todas as coisas retorna como uma presença: como o lugar no qual tudo soçobrou, como uma densidade de atmosférica, como uma plenitude do vazio ou como o murmúrio do silêncio. Há, depois desta destruição das coisas e dos seres, o "campo de forças" do existir, impessoal. Algo que não é nem sujeito nem substantivo. O fato de existir que se impõe quando nada mais há. E é anônimo: não há ninguém nem nada que tome esta existência sobre si. É impessoal como "chove" ou "está quente". Existir que regressa seja qual for a negação mediante a qual ele é afastado. "Há"

enquanto irremissibilidade do existir puro (LEVINAS, 2011, p. 25-26, tradução nossa).

É necessário sair do horror do *il y a*, sair do anonimato, ser consciência, já que a existência dessa constitui uma subjetividade. Logo, para sair de fato do "há", é fundamental depor-se, realizar um ato de deposição, equivalente à deposição de reis. Essa remoção da soberania pelo próprio eu é a relação social com o outrem, a relação des-inter-essada. Em suma, é por meio da responsabilidade para com o outrem, o ser-para-o-outro, que acontece a libertação do "há".

Para Levinas:

A ontologia, dita autêntica, coincide com a facticidade da existência temporal. Compreender o ser enquanto ser é existir. Não que o aqui embaixo, pelas provações que impõe, eleve e purifique a alma e a torne capaz de adquirir receptividade em relação ao ser. Não que o aqui embaixo abra uma história cujo progresso seria o único meio de tornar pensável a ideia do ser. O aqui embaixo não deriva seu privilégio ontológico nem da ascese que comporta, nem da civilização que suscita. Já nas suas preocupações temporais se soletra a compreensão do ser. A ontologia não se realiza do triunfo do homem sobre a condição, mas na própria tensão em que esta condição se assume (LEVINAS, 2004, p. 22).

Partindo do pressuposto de que o eu é um ser em relação social com os outros seres, Levinas irá propor o outro como fonte de sentido. Nessa perspectiva, ética e saber se convergem gerando uma nova epistemologia. O conhecimento para além de uma abordagem totalitária, egoísta e especulativa, emerge do Rosto em plena inópia do Outro. Dessa forma, esse Outro assume a primazia na história do pensamento e a ética passa a ter, como significado, a possibilidade de elaboração de um novo sentido para a linguagem religiosa e teológica, propondo uma reflexão sobre o humanismo do homem, sem cair no discurso íntimo e edificante de Buber e Marcel (LEVINAS, 1971, p. 40) ou no egoísmo da salvação kierkegaardiano (LEVINAS, 1971, p. 10).

Logo, a primazia da ética terá como significado a realização da metafísica no horizonte das relações humanas e não nas ontologias. A relação ética - isto é: a relação com o Outro entendida como forma irrecusável à responsabilidade do Mesmo, antes de qualquer norma moral - é compreendida como o modelo "exclusivo em que a intenção transcendente que anima a metafísica chega de fato a se realizar sem que em sua realização nem a intenção transcendente, nem a transcendência sejam, enquanto tais, desmentidas" (MORO, 1982, p. 66).

Nesse sentido, a ética é a realização da possibilidade de uma intenção que não se encontra ligada à estrutura *noema-noese*, de uma intenção, discriminada por Levinas como desejo. Ela não pode ser reduzida a uma determinada estrutura formal do pensamento, à relação sujeito-objeto que reduz a transcendência à imanência. A ética deve ser entendida como a possibilidade de uma "significação sem contexto" (LEVINAS, 1971, p. XII).

É a partir dessa nova visão levinasiana, do novo começo da filosofia, desse novo começo não-ontológico, que a reflexão passa a ter, como ponto de partida,

o ser humano. Esse não pode ser entendido como o Eu, mas sim como o Outro. E o que irá estabelecer uma definição do antropológico será a disposição do Eu nominativo em acusativo, representado por meio do pronome "Me". Para Levinas, é nesse acusativo que se realiza a individuação e a unicidade do sujeito.

A justiça com o Outro parte da compreensão de que existe um reconhecimento cabal da assimetria de origem. Assumindo essa perspectiva, "[...] Levinas mostra que a justiça não se estabelece por contrato, mas é exigida an-arquicamente pela responsabilidade de cada subjetividade perante o Outro e os Outros" (BRITO, 1999, p. 34). E ela se fundamenta naquilo percebido como dado, no "dar-se à ética", que o Outro expressa em si mesmo, longe da proporção, em sua manifestação relacional. Assim, a expressão Outro é ser o outro propriamente dito. Esse Outro sempre será um recém-chegado.

Levinas esclarece:

A diacronia é a recusa da conjunção, o não-totalizável e, neste preciso sentido, Infinito. Mas a responsabilidade para com o Outro – com outra liberdade –, a negatividade desta anarquia, desta recusa oposta ao presente – ao aparecer – do Imemorial, me impele e me *ordena ao outro*, ao primeiro que chega e me aproxima dele, tornando-o meu próximo. Do mesmo modo, se distancia do nada como do ser, provocando, ao meu pensar, esta responsabilidade, isto é, me substituindo a Outrem enquanto seu refém. Toda a minha intimidade investida para-com-o-outro-a-meu-pesar. A meu pensar, para-o-outro: eis aqui o *significativo* por excelência e o *sentido do si-mesmo*, do *Se – acusativo* que não deriva de nenhum nominativo – o fato mesmo de reencontrar-se perdendo-se (LEVINAS, 1974, p. 14, tradução nossa).

Nesse sentido, o excepcional desta maneira de se assinalar consiste em me ordenar ao rosto do Outro. Para Catherine Chaliel:

O *diálogo* com a alteridade não se assemelha, para o eu, ao ato do conhecimento através do qual um sujeito utiliza conceitos e teorias para dominar a opacidade das coisas. Em vez de o confirmar nas suas certezas, este diálogo expõe-o ao risco de uma ruptura com todos os modelos transcendentais – tal como o de Descartes – da consciência de si. Ele obriga a uma relação que desestabiliza o eu, ao perturbá-lo fundamentalmente, sem lhe dar tempo para se preparar, e votando-o a uma insônia provocada pelo infortúnio humano. Esta relação que descoberta o orgulho do eu anuncia-se no encontro do *rosto* da alteridade, ela vota o eu a uma expatriação radical onde começa talvez a verdadeira terra natal do homem (CHALIER, 1996, p. 103).

Segundo o nosso pensador, o Outro me faz reencontrar-me e me coloca numa terra onde há a isenção de todo o peso da identidade. Nesse viés, a alteridade radical do Outro somente se torna possível, se ele é realmente Outro em relação "a um termo cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de entrada na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente" (LEVINAS, 1971, p. 6, tradução nossa).

Levinas está em busca daquilo que pode ser compreendido como o “sentido” do “humano do homem” – expressão cujo significado se remete ao “não-sintetizável”. Para o filósofo, essa procura diz respeito àquilo que, do homem e no homem, não se permite, em hipótese alguma, ser totalizado sem sobras e nem alcançado a partir de uma determinada totalidade de “sentido”. Nesse contexto, a relação humana é pensada sob o modo do encontro, daquilo que se pode chamar do inesperado, do acontecimento de um arrombamento e, de forma mais radical, “por via de consequência, como relação ao infinito, do qual o rosto, lugar do arrombamento, em sua nudez absoluta, seria o traço ou o não lugar” (BENSUSSAN, 2009, p. 17). Dessa forma, o rosto barra, impele, todo o tipo de definição.

Em síntese: a forma como o Outro se mostra, indo além da ideia do Outro em mim, é pelo rosto. O rosto do outrem desconstrói e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, ou seja: “a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a ideia adequada” (LEVINAS, 1971, p. 21, tradução nossa). Logo, o rosto revela a noção de verdade que não pode ser vista como um despertar de um neutro impessoal, mas sim uma expressão: o ente perpassa todos os invólucros e generalidades do ser “para expor na sua ‘forma’ a totalidade do seu ‘conteúdo’, para eliminar, no fim das contas, a distinção de forma e conteúdo” (LEVINAS, 1971, p. 22, tradução nossa).

Toda tentativa de definição do rosto equivaleria a esquecer o infinito. Isso se traduziria em lidar com a finitização e, conseqüentemente, com a mutilação de significados de quem está para além do ser. Posto isto, por certo, entendemos: o Outro é o que é. E não pode ser definido. Caso contrário, ele será encerrado em essência. Deixará de ser o Outro. Levinas assim discute:

A noção do rosto (...) abre outras perspectivas: conduz-nos para uma noção de sentido anterior à minha *Sinngebung* e, portanto, independente da minha iniciativa e do meu poder. Significa a anterioridade filosófica do ente sobre o ser, uma exterioridade que não faz apelo nem ao poder nem à posse, uma exterioridade que não se reduz, como em Platão, à interioridade da recordação e que, entretanto, salvaguarda o eu que a acolhe. Permite, enfim, descrever a noção do imediato. A filosofia do imediato não se realiza nem no idealismo berkelyano, nem na ontologia moderna. Dizer que o *ente* só se desvela na abertura do ser é dizer que nunca estamos com o ente como mal, diretamente. O imediato é a interpelação e, se assim se pode dizer, o imperativo da linguagem. A ideia do contato não representa o modo original do imediato. O contato é já tematização e referência a um horizonte. O imediato é o frente a frente (LEVINAS, 1971, p. 22-23, tradução nossa).

Sybil Safdie Douek afirma que os significados da noção de Rosto em Levinas revelam uma concordância com a ideia bíblica do Rosto de Deus. “No limite, se poderia dizer que o rosto é uma voz, voz do mandamento bíblico, que ordena: ‘não matarás’” (DOUEK, 2011, p. 159). Segundo a filosofia da alteridade, a expressão verbal irrompida do rosto do outro é que torna possível a construção de uma relação eminentemente ética.

No interdito ético-teológico “não matarás”, a expressão verbal assume sua forma. Levinas assevera: “O ‘Tu não matarás’ é a primeira palavra do rosto. Ora, é uma ordem. Há, no aparecer do rosto, um mandamento, como se algum senhor se dirigisse a mim” (LEVINAS, 2010, p. 72). Em concordância com essa forma de pensar, Paul Ricoeur sinaliza: “o rosto não é um espetáculo, é uma voz. Esta voz me diz: ‘não matarás’” (RICOEUR, 1990, p. 388, tradução nossa). O rosto é presença descrita como fragilidade, nudez, exposição extrema e vulnerabilidade. Logo, o rosto de outrem ele se impõe a mim. E eu o acolho em sua alteridade, da mesma forma que um hóspede acolhe um estrangeiro. Isso porque “a presença em face de um rosto, a minha orientação para Outrem, só pode perder a avidez do olhar, transmutando-se em generosidade incapaz de abordar o outro de mãos vazias” (LEVINAS, 1971, p. 21, tradução nossa).

Segundo a filosofia da alteridade, é impossível, mediante ao olhar fenomenológico, transformar o rosto do outro em conteúdo. Isso porque ele é nu. Ele expressa, exposto em sua fragilidade, uma mensagem pedagógica em que o eu é interpelado a ser justo e misericordioso.

Gérard Bensussan esclarece que:

Assim, poder-se-ia dizer que o rosto, enquanto rosto de outrem, é, falando propriamente, a única experiência da alteridade. Não há nenhuma outra. Não há alteridade, no sentido forte, de um objeto, ou de um sujeito objetivamente apreendido e compreendido, ou ainda de um outro que seria um outro eu-mesmo, pois esta alteridade aí é sempre reenviada ao mesmo da consciência que a mede ou a visa. Do rosto, por consequência, eu não posso, de maneira alguma, *fazer a experiência*. Na “ciência da experiência da consciência” da *Fenomenologia do Espírito*, o sujeito estranho a ele mesmo, alienado ao outro e no outro, afirma-se no reconhecimento pelo outro de sua subjetividade livre. Se ele se perde nessa afirmação, se ele se perde como subjetividade, como liberdade, na pura perenidade de seu ser objetivo, ele se recupera, entretanto, nessa perda que é a condição dessa reconstrução de si. Nada de semelhante na sujeição em que mergulha o rosto, nada que seria da ordem de uma *Erfahrung* hegeliana. O rosto vem antes mesmo de vir, vem antes de toda 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. Trata-se de uma provação. A infinição é uma provação, é a provação do outro homem, de Outrem enquanto absolutamente outro, todo outro e não importa que outro (Derrida), o primeiro a chegar (Levinas), até o ponto em que o Infinito possa se escutar, disse-se como in-finito, *no finito* (BENSUSSAN, 2009, p. 21).

O rosto do homem excede toda descrição possível, o encontro do rosto “constitui um choque que nada, no contexto ou nas palavras trocadas no instante precedente, prepara. Ele não se anuncia, advém” (CHALIER, 1996, p. 113). Sendo assim, Levinas descreverá o rosto como uma “epifania” ou como uma “revelação”. Isto é: como um acontecimento que deixa o sujeito surpreso. Nosso autor pontua que do rosto nu, miserável e excluído do outro, surge o apelo a uma responsabilidade indeclinável.

No pensamento de Levinas, a relação com o rosto recebe um fundamental destaque. Isso porque o filósofo traz à memória o martírio de milhões de rostos únicos e insubstituíveis, desaparecidos sem deixar nenhum tipo de rastro nos campos de concentração. Portanto, em sua obra, o rosto ocupa um lugar determinante, devido ao fato do nosso autor pensar que “Deus vem à ideia” no frente a frente com o próximo. Levinas elucida:

Pensamos que a ideia-do-Infinito-em-mim – ou minha relação a Deus – vem a mim na concretude de minha relação ao outro homem, na socialidade que é minha responsabilidade pelo próximo: responsabilidade esta que não contraí em nenhuma “experiência”, mas da qual o rosto de outrem, por sua alteridade, por sua própria estranheza, fala o mandamento vindo não se sabe de onde (LEVINAS, 1986, p. 11, tradução nossa).

Ao fim e ao cabo, Levinas propõe um humanismo religioso que encontra, em meio à miséria do Rosto do Outro, um vestígio de Deus, pois “o rosto do outro na proximidade – mais que representação – é rastro irrepresentável, modo do Infinito” (LEVINAS, 1974, p. 149, tradução nossa). Em contato com a ideia de Infinito, o eu é interpelado a assumir uma conduta de responsabilidades radical que estabelece o Outro como prioridade absoluta - alteridade.

Destarte, conforme Levinas, o Deus que vem ao espírito daquele que está perante o rosto não pode ser confundido com uma ideia da razão. Ele é aquele que, na Bíblia, ordena: “Tu não matarás”. Essa prescrição, segundo o filósofo, dá, de resto, o essencial da Revelação. Esse restante, provavelmente, é uma tentativa de se pensar o sentido dessas simples palavras, em todas as suas implicações” (CHALIER, 1996, p. 117). Ou seja: em “Tu não matarás”, o sentido prescrito é “Tu farás tudo para que o outro viva” (LEVINAS, 1984, p. 41, tradução nossa).

Assim sendo, a relação face a face proposta por Levinas é um apelo a um diálogo que desemboca em uma responsabilidade infinita pelo outro. Nesse ponto, o ser humano, para a filosofia da alteridade, é um “ser-para-os-outros”. Isso aponta para a proximidade anárquica do um-para-o-outro, a qual Lévinas chama de ética. O filósofo disserta:

A significação – o um-para-o-outro, a relação com a alteridade – foi analisada na presente obra como proximidade; a proximidade como responsabilidade pelo outro; a responsabilidade pelo outro como substituição. Em sua subjetividade, no mesmo porto de sua substância separada, o sujeito mostrou-se expiação pelo outro, condição ou in-condição de refém (LEVINAS, 1974, p. 232, tradução nossa).

Catherine Chalier observa que Levinas gosta de lembrar a disposição dos mandamentos presentes nas Tábuas da Lei, em muitas sinagogas. Para o nosso filósofo, “Eu sou o Eterno” opõe-se a “Não matarás”. Mais precisamente: para se conhecer o Eterno, seria necessário ter consciência da centralidade absoluta deste mandamento” (CHALIER, 1996, p. 118). É o rosto do próximo, em toda a sua vulnerabilidade e em toda a sua retidão, que nos lembra constantemente disso.

Esse rosto, onde se manifesta o Outro, não nega o Mesmo. Não o violenta. “A relação com o Outro – absolutamente outro -, que não tem fronteira com o Mesmo, não se expõe à alegria que aflige o Mesmo numa totalidade e na qual a dialética hegeliana assenta” (LEVINAS, 1971, p. 178, tradução nossa). “Assim, no rosto, produz-se a mesma superação do ato, por ele, conduzido. No acesso ao rosto, há certamente também um acesso à ideia de Deus” (LEVINAS, 2010, p. 74). Portanto, assumir a responsabilidade por outrem é, para todo ser humano, uma forma de testemunhar a glória do Infinito.

Considerações Finais

Em meio a crise de sentido e de valores presentes na sociedade contemporânea, as reflexões de Levinas surgem como contribuição importante para se pensar a forma de interação entre os seres humanos. A ética por ele apresentada é bastante original e diferente de outros modelos presentes na história da filosofia. Ela é disposta na contramão dos discursos ontológicos. Levinas a evidencia como filosofia primeira. E, ao fazer isso, ele propõe um projeto alternativo, no qual a ideia de alteridade e responsabilidade são focos importantes, capazes de apontar um novo caminho e maneira para se pensar as relações humanas.

Em Levinas, como apresentado, vemos um deslocamento, sem retorno, da ontologia para a ética. A ética, enquanto anterioridade metafísica, não se torna o fundamento dos fundamentos, mas sim a possibilidade de uma abertura do sujeito a uma realidade que aponta para um homem abraâmico.

Rompendo com a primazia dos discursos ontológicos, Levinas estabelece o Outro como a fonte de sentido e o foco principal da filosofia. Essa certa oposição realizada por Levinas ao discurso ontológico não se traduz em uma rejeição arbitrária de toda ontologia, mas sim na indagação da sua insubordinação à moral.

A alteridade do Rosto, o amor do homem pelo outro homem, não pode ser vista como mero gesto de um certo altruísmo, mas sim como a solidariedade realizada de maneira radical, a qual tem, como objetivo, a construção de um humanismo do Rosto do Outro. É por meio desse caminho que Levinas pensa a responsabilidade pelo Outro e a impossibilidade de matar.

A partir da noção de alteridade e Rosto que a ética é compreendida como o sacrifício pelo Outro homem. Dessa forma, ela proclama um ideal de salvação do homem pelo homem, o qual revela, em seu pano de fundo, o caráter religioso. Logo, o ideal humanista que transforma o ser humano em um ser responsável pelo seu próximo é, para Levinas, uma prática religiosa capaz de suspender as reduções da significação do seja, ou não, o homem.

Referências

BENSUSSAN, Gérard. *Ética e experiência – a política em Levinas*. Passo Fundo: IFIBE, 2009.

BERNARDO, Fernanda. *Levinas refém: a assinatura ético-metafísica da experiência do cativo*. Coimbra: Palimage, 2012.

BRITO, José Henrique Silveira de. A justiça: da responsabilidade à violência. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 55, Fasc. 1/2, p. 19-35, Jan.-Jun., 1999.

CHALIER, Catherine. *La Trace de L'Infini – Emmanuel Levinas et la source hébraïque*. Paris: CERF, 2002.

CHALIER, Catherine. *Levinas a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas – um elegante desacordo*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

FRANCK, Didier. *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*. Paris: PUF, 2008.

HUTCHENS, B. C. *Compreender Levinas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Martinus Nijhoff / La Haye, 1974.

_____. *De Dieu qui Vient a L'idée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

_____. *Deus, a Morte e o Tempo*. Lisboa: Edições 70, 2018.

_____. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. *Entre nós – ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

_____. *Humanisme de L'autre Homme*. (Le Livre de Poche). Paris: Fata Morgana, 1972.

_____. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 2011.

_____. *Noms Propres*. Paris: Fata Morgana, 1976.

_____. *Totalité et Infini – essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff / La Haye, 1971.

_____. *Transcendance et intelligibilité*. Genève: Labor et Fides, 1984.

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

MORO, Ulpiano Vázquez. *A Teologia Interrompida – para uma interpretação de E. Levinas (I)*. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 14, n. 32, p. 51-73, 1982.

MORO, Ulpiano Vázquez. *El Discurso sobre Dios – en la obra de E. Levinas*. Madrid: UPCM, 1982.

PETROSINO, Silvano; ROLLAND, Jacques. *La vérité nomade – Introduction à Emmanuel Levinas*. Paris: Découverte, 1984.

RIBEIRO, Nilo. *Sabedoria de amar* – a ética no itinerário de Emmanuel Levinas. Tomo I. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

SCHIFFER, Daniel Salvatore. *La philosophie d'Emmanuel Levinas – Métaphysique, esthétique, éthique*. Paris: PUF, 2007.

SEBBAH, François-David. *A Ética do Sobrevivente* – Levinas, uma filosofia da derrocada. Passo Fundo: Conhecer, 2021.

SOUZA, Ricardo Timm de. Levinas. In: PECORARO, Rossano. *Os Filósofos Clássicos da Filosofia*. Vol. III de Ortega y Gasset a Vattimo. Petrópolis: Editora Vozes e Editora PUC Rio, 2009, p. 126-146.