

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A constituição da subjetividade e a
ação ética no pensamento de Emmanuel Levinas**

MARISTELA GODOY

São Leopoldo,
2004

MARISTELA GODOY

**A CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE E A
AÇÃO ÉTICA NO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS**

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Curso
de Pós-Graduação em filosofia, Centro de
Ciências humanas, Universidade do Vale do Rio
dos Sinos:

Orientador: Prof. Dr. Castor Mari Martin
Bartolomé Ruiz

São Leopoldo, Fevereiro de 2004

DEDICATÓRIA

A meus pais, Álvaro Líber de Godoy e Emeli Maria de Godoy, pelo exemplo de vida, carinho e incentivo;

E, de modo muito especial, ao Irmão Inácio Nestor Etges, pelo incentivo, ajuda, carinho e apoio nos momentos difíceis.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por me conceder saúde, vida, amigos, pessoas de bem que me auxiliaram nesta caminhada.

À coordenação e à Secretaria do PPG em Filosofia, de modo especial, ao Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino, pelo estímulo e ajuda para a realização deste trabalho;

Ao Prof. Dr. Castor Mari Martin Bartolomé Ruiz, pela acolhida, paciência, amizade e a sábia orientação para a realização deste trabalho;

Aos professores: Dr. Ricardo Timm de Souza, Dr. Alfredo Santiago Culleton e Dr. José Nedel, pela aceitação em participar da banca;

Aos colegas do PPG em filosofia da UNISINOS, pela amizade, troca de conhecimento, convívio. De modo especial aos colegas: Nadir Antonio Pichler, Neusa Pichler, Edimárcio Testa, Sérgio Ricardo S. Gacki, Marciano Schaeffer, e Wellington Lima Amorim.

As amigas: Janete Rissini e Loreni Lucas dos Santos, que muito colaboraram incentivando, apoiando, ouvindo as reclamações, e acima de tudo pela presença constante em minha vida.

À direção da Escola La Salle Esmeralda, pelo incentivo e apoio.

Às Irmãs do Pensionato Imaculado Coração de Maria, pela acolhida, carinho, e valiosas orações.

À sociedade brasileira que por meio da CAPES, financiou este estudo a partir do II semestre de 2002.

Às pessoas que não acreditaram no término desse trabalho, àquelas que de uma forma ou de outra, tentaram prejudicar a realização do mesmo, mas serviu de estímulo e incentivo.

“Não importa o que
fizeram comigo, importa o
que eu faço com aquilo
que fizeram comigo”.

Sartre

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
1- IDENTIDADE E MESMO	13
1.1- Solidão do Ser.....	25
1.2- Experiência do Há (Il y a).....	27
1.3 O gozo	29
1.4 A casa: intimidade com alguém	33
2- O TEMPO	38
2.1 O Desejo.....	51
2.2- A revelação do Outro.....	58
2.3- A transcendência e o Outro.....	62
2.4 O Infinito em nós	64
3-O ROSTO.....	70
3.1. O rosto e o Outro.....	74
3.2 O rosto e a ética.....	79
3.3- Face-a-face.....	91
3.4 Revelação do Outro como bondade	96
4- SENTIDO RELIGIOSO E ÉTICA	102
4.1- Messianismo	106
4.2- Eis me aqui!	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	121

INTRODUÇÃO

Nosso objetivo nesta dissertação de Mestrado é abordar o tema da subjetividade em Emmanuel Levinas e tentarmos esclarecer como esta subjetividade vai se constituindo de acordo com o nosso autor. A pesquisa incide numa das principais obras do autor: Totalidade e Infinito. Ao darmos uma ênfase maior a esta obra, não quer dizer que deixaremos as outras obras do autor de lado. Abordaremos ao longo dos capítulos como Levinas vai tecendo a subjetividade, juntamente com ela, o compromisso à convocação para sermos éticos.

A presente sociedade “globalizada” é fruto do sonho moderno de emancipação que buscava uma sociedade “justa, fraterna, igualitária”. Este foi o refrão da Revolução Francesa, que acabou se espalhando por todo mundo e de uma forma direta ou indireta teve imensa importância e influência no conjunto das concepções ocidentais de sociedade e, por extensão, de convivência humana. Passaram-se anos, mesmo séculos, e não nos foi possível ver esse ideal efetivamente concretizado. Ao invés, podemos infelizmente ver tal proposta ser completamente aniquilada nos anos 40, por exemplo, com o horror da II.

Guerra mundial¹ e com os campos de concentração e extermínio, a forma brutal e violenta com que as pessoas eram eliminadas em nome de uma “raça pura”. Justamente neste contexto de violência e de arbitrariedade praticadas com (contra) o Outro é que Emmanuel Levinas pensa em dar um sentido diferente para a radicalidade da relação Eu-Outro.

Ao longo da história da filosofia, muitos autores trabalharam o tema da subjetividade. Entretanto, Emmanuel Levinas vai tentar reconstruir uma visão de sujeito que avança claramente em relação às propostas tradicionais de um “eu autônomo” apresentadas pela tradição filosófica. Pois a forma como o Eu é visto até então é, geralmente, de um Eu como uma forma de “ato puro”, como auto-consciência, que pode ser entendido como aquele que é princípio de si mesmo, como aquele que não precisa, a rigor, exercer nenhuma análise ontológica sobre si, como aquele que determina a verdade como poder, pois se põe como medida da própria verdade e da ética enquanto uma derivação da verdade intelectual. Nesta perspectiva, o Eu enquanto identidade neutra é o centro de tudo o que vai nascendo em termos de estudo filosófico. Ou seja, toda e qualquer visão filosófica fica centrada a partir do Eu. Todo pensar, todo o conceito é realizado com esse olhar voltado para o Eu e determinado desde ali, em uma espécie de tautologia. É neste sentido que o filósofo lituano apresenta sua face inovadora. Levinas deriva sua filosofia não da preservação da auto-suficiência de um eu auto-referente, mas antes da necessidade da determinação deste eu enquanto relação e resposta ao Outro.

¹ Para Levinas a segunda guerra mundial possui um sentido singular, sendo que o mesmo foi preso. Para um esclarecimento maior sobre o assunto sugerimos a leitura de: COSTA, Márcio Luis. *Levinas: Uma Introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 39s.

A metafísica levinasiana procura o fundamento de sua legitimidade. Ela está voltada para o ‘outro lado’, para o ‘outro modo’, para o ‘Outro’. E a metafísica levinasiana parte de um mundo que nos é conhecido, nos é próximo, da nossa casa, lugar que habitamos e nos convida a sair para fora de nós, para um além das nossas simples possibilidades racionais. E nasce o desejo do Outro, o eminentemente Outro. A filosofia que Emmanuel Levinas nos propõe é a investigação da possibilidade de podermos acreditar que o ser humano é, a partir do trauma do encontro com o verdadeiramente outro, capaz de bondade. Para o filósofo, o pensamento ocidental se afirma a partir de um Eu, que surge como fonte de verdade e princípio de liberdade. Tudo que entra em contato com o Eu é medido pela razão, o conhecimento fica à sua mercê. Nada se pode opor à razão. O Eu enquanto identidade, é dominador de toda a racionalidade inteligível, também da alteridade. O Outro não é Outro enquanto Outro, o outro é como o Eu o percebe. O “Eu sou”, ou seja, o analogado principal que reduz toda a alteridade à mesmidade do Eu, às categorias que o Eu mesmo constitui a respeito de cada Outro, já está reduzindo o Outro à objetividade; outrem não aparece na sua alteridade como é, ou como vai se constituindo ao longo do caminho, mas aparece como uma representação mental objetivada que se formou a partir da sua silhueta no horizonte fenomenal.

No primeiro capítulo da nossa dissertação abordaremos a relação que o eu mantém com o mundo, com o que está ao seu redor, este primeiro momento de fruição, de observar o que está a sua volta. Este eu que se percebe com o excesso de sua existência, e em meio a esta solidão o eu é convidado a sair de si, de sua mesmidade. O eu vai construindo a sua identidade a partir do que está a sua volta, a partir do outro que o interpela. Mas, neste momento inicial, o eu precisa se sentir seguro, o que lhe possibilita

essa segurança é a sua casa, o seu lar, lar em que encontra carinho e aconchego do feminino. O seu lar não é apenas segurança, é também proteção, como que ao fechar a porta da sua casa, ele saísse do mundo.

Aos poucos, o eu percebe que não basta estar no seu lar, no mundo. Esse primeiro momento em que Levinas chama de um egoísmo natural e até necessário. O eu se percebe em um tempo que segundo o autor é contínuo através do perdão, o eu pode de certa forma resgatar o momento passado, ser reconstituído. Não que este esteja redimido de sua culpa, mas através do perdão pode recriar o que não aconteceu corretamente. Nosso tempo se constitui a partir do outro, o outro é que nos possibilita esse constante crescimento, um evoluir gradativo, mas cada um na sua perspectiva de tempo. Não há sincronia entre o tempo do eu e do outro, antes é diacronia, mas que deve ser respeitado. O eu não deveria se preocupar demasiadamente com a temporalidade, somos seres infinitos. Neste capítulo também abordaremos o tema da morte que é o autêntico encontro com o outro, verdadeira alteridade onde o eu não pode nada sobre ela. O eu é transcendente e este se manifesta a partir de um desejo, desejo que não pode ser confundido com necessidade. Esse desejo não será saciado, pois o eu jamais pode aprisionar o outro, este que é constante novidade, constante manifestação. O outro se revela para o eu, em que o eu é interpelado a transcender. O eu e o outro não possuem o mesmo “tempo”, por isso o tempo para Levinas não é sincronia, mas sim diacronia. Abordaremos o tema da temporalidade no segundo capítulo do nosso trabalho.

No terceiro capítulo abordaremos a temática do rosto, do ser face-a-face que é fonte de significação. É uma saudação que o eu dá ao Outro, este Outro que é diferente de

nós e que não estamos juntos, por isso nós podemos saudá-lo. Nesta relação nós reconhecemos o Outro como um ser único e respeitamos a sua individuação e particularidade. Como o próprio Levinas nos assegura, o rosto (visage) não é visto, ele não pode se transformar em conteúdo que o nosso pensamento abarcaria; é o inabarcável, leva-nos além. Ou seja, colocamos a nossa razão e o nosso pensamento de certa forma em “obediência” ao Outro para que assim a interioridade se torne essencialmente bondade, desejando uma linguagem face-a-face:

Se nos relacionamos com as coisas, considerando-as como apenas objetos, nossa relação é apenas de compreensão, nos relacionamos, considerando-os como apenas entes, apenas desde uma totalidade neutra de sentido que lhes empresta significado. Porém, ao nos depararmos com um rosto, percebemos nele a infinita condição de ser para além das determinações puramente ontológicas do ser. Passo a vê-lo com a minha consciência moral. E o humano só poderá ter propriamente uma relação com o Outro se não for uma relação de poder, de dominação, de extermínio, mas de respeito, de deixar ser, de ver no Outro a infinitude ética. É preciso que o Eu possa se sentir responsável pelo Outro. Somente assim o Eu poderá deixar emergir a alteridade do Outro na relação ética possível.

A subjetividade como “substituição” fornece a justificação de uma relação ética, que se faz anterior a qualquer escolha. O pensamento de Emmanuel Levinas, no que se refere à subjetividade, nos leva a perceber o seu pensamento na direção de um humanismo filosófico centrado no Outro, um humanismo do Outro, diferente de um humanismo que é incapaz de diferenciar as pessoas, considerando-as todas iguais, não

vendo-as como seres únicos que possuem o seu próprio tempo, mas reduzindo-as de certa forma a conceitos.

No quarto e último capítulo abordaremos o Messianismo, que para Levinas, não é uma posição de passado, que o messias já veio, como acreditam os cristãos. Antes é uma relação com o presente. Todos que podem pronunciar o pronome eu, podem ser o messias, a ser responsável pelo outro, pela sua dor, pelo seu sofrimento. E dizer: “eis-me aqui, enviam-me a mim” (Is 6,8). Assumir as dores dos que sofrem, dos que estão à margem da sociedade, se sentir responsável por ela e por essa situação.

Nesta dissertação, nossa pretensão não é de forma alguma esgotar o assunto da subjetividade em Levinas, contudo pretendemos demonstrar de forma breve e sucinta como o autor apresenta a subjetividade, de estilo muito diferente do qual nós ocidentais estamos habituados. Brevemente demonstrar como é possível nos dias atuais acreditarmos no humanismo do outro homem, de um ser humano que está centrado em si, porém percebe a presença do outro e se deixa interpelar e o respeita na sua singularidade.

1- IDENTIDADE E MESMO

É nascendo nesse mundo e na relação com o mundo, com o outro, categoria principal que constitui a subjetividade. O Eu inicia a viver em si mesmo, e para si mesmo num primeiro momento. Ele vai se apropriando das coisas a sua volta, é um viver inicialmente para si.² Este mundo, no entanto, vai colocar-se no "meio" entre o Eu e o Mesmo. O eu ficaria vivendo apenas de sensações se não acontecer uma interação com o Outro.

Poderíamos nos perguntar: Seria possível o eu viver sem interagir com o outro? Que tipo de relação o eu estabelece com o outro? Como o eu deve posicionar frente ao outro? Aqui está o núcleo forte da alteridade frente ao individualismo moderno. O Eu não se relaciona com o mundo de uma forma a deixar que o outro venha a fazer parte da sua vida. Determina as coisas, os objetos sem que estes exerçam alguma influência sobre o Eu.

No processo de identidade, o Eu relaciona-se com o mundo, permanece, no entanto, sempre o mesmo. Para que o Eu saia de sua mesmidade e reencontre sua identidade através de tudo que se achega a ele, do seu relacionamento com as coisas, faz-se

necessário, relacionar-se com os objetos sem se apropriar deles ou, se colocar em oposição a eles. Apagar-se para que a identidade do outro possa distinguir-se. O Eu somente é identidade na relação e na volta pelo mundo. O mundo que é sua casa. Voltado para si, o eu retorna ao seu ponto de chegada, onde já não é mais Eu, e sim o MESMO. Essa manifestação do Outro é sem sentido para o eu pois, ele não tem um “para”; e sem ter um “para”, é apenas um viver “para” mim, em mim. E não um ser para o Outro.

O eu idêntico se apresenta de duas formas na compreensão de Levinas: primeiramente um “eu penso”³, ou seja, pensa as coisas e as representa-as para si. Um eu que pensa sobre si mesmo é idêntico a si mesmo. Mesmo que ele vá interagindo com as coisas, ele continua sendo si-mesmo. O seu pensar sobre si é como que uma estranheza para consigo mesmo e não a partir do outro. “O eu que pensa dá por si a pensar ou espantase com as suas profundidades e, em si, é um outro”⁴.

Neste momento nos parece pertinente abriremos um longo parêntese para contrapormos o pensamento de Descartes com a sua célebre frase: “Penso, logo existo”. Onde vemos um eu que pensa sobre si, se percebe existente a partir do seu próprio pensar. Enquanto Levinas expressa claramente a necessidade do Outro para que o eu se perceba existente e assim se compreenda em seus atos.

Na célebre frase como já citamos, Descartes deixa claro o seu interesse para se chegar à verdade, e uma verdade que não deixa dúvidas. "Penso, logo existo", ora, se sou

² SUSIN, L. Carlos. *O Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984, p.35.

³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Traduzido por José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 24.

um ser pensante, se posso pensar e refletir sobre o mundo que está aí, inclusive o eu pode pensar sobre si, sobre a sua própria existência, e se questionar a respeito dela, este é um sinal que existe e que pode encontrar as respostas para as suas dúvidas e anseios, o eu pode descobrir a verdade. “Descartes quis construir um sistema que desafiasse todos os obstáculos e revelasse a verdade em sua totalidade”⁵. Na citação que segue veremos claramente o objetivo de Descartes:

Descartes abandonará o aspecto de erudição para fazer com que sua nova concepção passe, através do método matemático, da memória, que é a marca da erudição, à razão, que é o novo modo de explicação do método. Dessa maneira, Descartes destrói a diferença entre sabedoria e ciência e acentua que a Filosofia proporcionará, através dos conhecimentos dos primeiros princípios, a capacidade de o homem criar em si mesmo o sistema inteiro das ciências e da moral⁶.

Na perspectiva, de encontrar a verdade absoluta, após muito refletir e meditar, Descartes finalmente compõe o discurso do método. Imaginando que se todos aplicassem o seu método, independente da área de atuação, todos chegariam à verdade, verdade essa que foi submetida a todos os questionamentos e então não restaria mais nenhuma dúvida de que se teria chegado ao que é verdadeiro. Dúvida essa que não era como a dos céticos como o próprio Descartes descreve:

Durante os nove anos seguintes, nada fiz além de vagar pelo mundo, tentando ser mais um espectador que um ator em todas as comédias que nele se desenrolam. Ao refletir em especial sobre os pontos, em qualquer assunto, que pudessem torná-lo suspeito e nos dar a ocasião de errar, permaneci desenterrando de minha mente quaisquer erros que pudessem ter antes resvalado para seu interior. Ao fazê-lo não estava copiando os céticos, que duvidam apenas por duvidar e sempre fingem

⁴ LEVINAS, 1980, p. 24.

⁵ MARQUES, Jordino, *Descartes e sua concepção de homem*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 20.

⁶ MARQUES, 1993, p.17.

furtar-se a decisões. Pelo contrário todo o meu objetivo era chegar à certeza⁷.

Certeza essa que para Descartes era absoluta sem sobrar nenhuma dúvida. A primeira descoberta de Descartes é o *cogito*, esse não cometerá enganos, que ele o descobre como o primeiro princípio. Nesse caminho que Descartes percorre em busca da verdade, faz críticas aos ‘falsos’ conhecimentos adquiridos, como ele mesmo expressa na primeira parte do método: “considerando quantas opiniões diversas, sustentadas por homens doutos, pode haver sobre uma mesma matéria, sem que jamais possa existir mas de uma que seja verdadeira”⁸.

Com essas palavras acima referidas, fica claro também a crítica de Descartes a seus professores e a Escolástica, pois o autor acreditava que havia uma única verdade. Assim, como tudo que o rodeia era falso, Descartes parte do seu próprio eu, para se chegar a verdade absoluta. Talvez possamos nos perguntar por que Descartes não duvida de sua racionalidade? Por que o pensamento lhe é garantia de verdade? Veremos a partir do próprio Descartes o caminho que ele percorreu para ter essa certeza, na citação que segue:

(...) “Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar. (...) Depois, examinando com atenção o que eu era, e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia qualquer mundo, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não”⁹.

⁷ DESCARTES *Os Pensadores*, tradutor Guinsburg, J. e Prado, Bento. Ed. Victor Civita. 1983 p. 45.

⁸ DESCARTES, 1983 p. 32

⁹ MARQUES, 1993, p. 68.

Como vimos, para Descartes, nada é mais importante que a razão, “esse eu penso” pode inclusive sobreviver sem o corpo, separação e argumentação, que Descartes da seqüência em seu método afirmando que a alma existiria, mesmo sem estar presa ao corpo, e alma neste caso, para ele é racionalidade, ou melhor, o *cogito*. Essa posição é extremamente clara quando ele afirma: “De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo”¹⁰.

Após tantas dúvidas Descartes parece ter encontrado a grande verdade "Penso, logo existo", ou seja, se duvido penso, se eu deixar de pensar vou deixar de existir, no entanto lembremos que para Descartes a evidência é muito importante *logo, penso, existo*. Ou ainda, poderíamos dizer: existo enquanto "coisa" pensante, acompanhemos a citação:

..."Dizei-me propriamente o que sois enquanto duvidais". Aqui se percebe a irreconciliabilidade de duas perspectivas, pois raciocinar sobre a árvore de Porfirio não é só se preparar para formar silogismos, mas também colocar o homem no seu lugar na hierarquia dos seres. O cogito cartesiano, na opinião de Alquié, situa a consciência diante do mundo como um ser único à parte¹¹.

Na construção do método, Descartes ao invés de "complicar," quis simplificar o máximo, colocando apenas ou dividindo o método em apenas quatro partes. O mesmo acreditava que: quanto menos normas, mais fácil seria para podermos lembrar e trabalharmos utilizar o método. No nosso trabalho não abordaremos as reflexões de Descartes a respeito das paixões:

“As almas simples deixam-se guiar por suas paixões e, assim tornam sua felicidade ou infelicidade dependentes dos acontecimentos

¹⁰ DESCARTES, 1983, p. 47

¹¹ MARQUES, 1993, p. 77.

agradáveis ou tristes. As almas elevadas, ao contrário podem dominar suas paixões, e isso faz com que elas gozem da alegria completa nesta vida”¹².

Esta citação de Descartes sobre as paixões é para demonstrar o quanto Descartes acredita na força do ‘cogito’, onde nada pode ser maior ou superior a ele, nem mesmo as paixões, o que, aliás, se assim o fosse a racionalidade deixaria de ser superior a tudo e inclusive estar fora do questionamento de Descartes enquanto existência. Talvez seja oportuno nos perguntarmos como poderia a mente, sem o corpo, explicar a sensação de se tomar um banho de chuva num dia de muito calor, de andar descalço pela areia da praia? Como seria se fossemos apenas racionalidade, sem consideramos as sensações sendo puramente intelecto, cogito?

Descartes ao questionar tudo, para se chegar a verdade absoluta, não deixa claro em seu método por que a religião e Deus não são questionados. Dois estudiosos de Descartes comentam a respeito Gilson e Alquié:

No desejo de se manter fiel à religião, Gilson mostra como a religião é subtraída da dúvida, pois tanto a reforma religiosa como reforma política são vistas como fonte de enganos. Alquié, no entanto, crê que há um conformismo, no que diz respeito à religião, cuja base se explicaria pelo raciocínio seguinte: nascido em país católico, Descartes será também católico. Descartes não indica a religião na qual o costume persuadiu que Deus me dera a graça de ser instruído, mas sim “na qual Deus me deu a graça de ser instruído”¹³.

Descartes não deixa muito claro no seu método ao falar de mente e alma, alma entendida aqui como inteligência, *cogito*. Em alguns momentos parece-nos mesmo ser contraditório. Quando ele nos fala da mente e alma e logo em seguida tenta justificar a

¹² MARQUES, 1993, p. 131

¹³ MARQUES, 1993, p. 112

existência de Deus, esse ser perfeito. - Como já expomos anteriormente no nosso trabalho, Descartes tem como objetivo principal mostrar a supremacia da racionalidade, o homem é um ser pensante, a comprovação da verdade só é concebida após ter resistido aos questionamentos do *cogito*. – No entanto, Deus já é a perfeição, não poderíamos tirar a perfeição do nada, que na verdade essa racionalidade não é assim tão independente. Ou será que Descartes não se questionou a esse respeito? Ou devido a sua época era necessário ter uma ‘razão’ voltada para a filosofia e outra para a Igreja, para garantir a sobrevivência? Mas se a alma vive independentemente do corpo teria Descartes medo de perder esse corpo?

Talvez muitas dessas dúvidas, poderíamos respondê-las se perpassássemos por todo pensamento cartesiano, principalmente, pelas meditações e particularmente no que se refere a corpo e alma, o que não é nosso propósito no presente trabalho. Apenas gostaríamos de demonstrar como ambos, Levinas e Descartes, neste aspecto, em ‘pensar’ o outro, tem pensamentos opostos.

Entretanto, Emmanuel Levinas vai tentar reconstruir uma visão de sujeito que avança claramente em relação às propostas tradicionais de um "eu autônomo" apresentadas pela tradição filosófica. Pois, a forma como o Eu é vista até então é, geralmente, de um Eu como uma forma de "ato puro", como auto-consciência, que pode ser visto como aquele que é princípio de si mesmo, como aquele que não precisa, a rigor, exercer nenhuma crítica ontológica sobre si, como aquele que possui a verdade como poder, pois se põe como aquele que detém a verdade. Ele é a medida da própria verdade e da ética enquanto uma derivação da verdade intelectual. Nesta perspectiva, o Eu enquanto identidade neutra é o

centro de tudo o que vai nascendo em termos de estudo filosófico. Ou seja, toda e qualquer visão filosófica fica centrada a partir do Eu, em conformidade com uma pequena demonstração no pensamento de Descartes. Todo pensar, todo o conceito é realizado com esse olhar voltado para o Eu e determinado desde ali, em uma espécie de tautologia auto-referente. É neste sentido que o filósofo lituano apresenta sua face inovadora. Levinas deriva sua filosofia não da preservação da auto-suficiência de um eu auto-referente, mas, antes da necessidade da determinação deste eu enquanto relação e resposta ao Outro. Relação que veremos a partir das próprias palavras de Levinas, nasce do desejo. Podemos perceber melhor a partir da citação:

O outro metafisicamente desejado não é 'outro' como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este 'eu', esse 'outro'. Dessas realidades, posso alimentar-me e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado(...). O desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro¹⁴.

Em Levinas percebemos esse apelo que ele faz do sair de si, de ir ao encontro do Outro, Outro que é novidade, interpelação que faz crescer, o qual dá sentido a minha vida. E que me faz transcender, ir ao encontro do Infinitamente Outro. Na idéia de infinito também há divergências entre os autores, apesar também de algumas semelhanças, entretanto, não abordaremos aqui esta concepção de infinito, já que não é nosso intuito nesta dissertação comentarmos a respeito da totalidade das divergências entre Levinas e Descartes.

¹⁴LEVINAS, 1980, p. 21

Abrimos este grande parêntese com a intenção de podermos demonstrar um pouco da contra-mão que segue o pensamento levinasiano no que se refere à tradição filosófica. Mesmo que para Levinas a questão do infinito está diretamente relacionada ao Outro -. Este outro que me interpela e me faz ser ético. Nos capítulos que se seguirão deixaremos mais evidente como ocorre a manifestação do outro, o rosto que me interpela.

Num segundo momento podemos dizer: que ao pensar o eu se percebe como estranho a si mesmo, em que o eu não é o si mesmo, porque o eu faz apenas representações para sua identificação, ele fica preso ao mesmo. Ele ainda não conseguiu desvencilhar-se, desamarrar-se de si mesmo. “Confunde-se consigo, incapaz de apostasia em relação a esse <si> surpreendente.”¹⁵ Essa identificação, entretanto não pode ser confundida com uma tautologia, ou como uma relação sem conteúdo. Como o próprio autor nos lembra quando escreve:

A identificação do Mesmo no Eu não se produz como uma monótona tautologia: "Eu sou Eu". A originalidade da identificação, irreduzível ao formalismo de A é A, escaparia assim á atenção. Há que fixá-la não refletindo sobre a abstrata representação de si por si: é preciso partir da relação concreta entre um eu e um mundo. Este, estranho e hostil, deveria, em boa lógica, alterar o eu. Ora a verdadeira e original relação onde eles, e onde o eu se revela precisamente como o Mesmo por excelência, produz-se como permanência no mundo. A maneira do Eu contra o "outro" do mundo consiste em permanecer, em identificar-se existindo aí em sua casa¹⁶.

Fica clara a insistência de Levinas em demonstrar que o Eu é relação, não a relação "ensimesmada," mas ao contrário, a medida que vai se relacionando, vai também se abrindo. Podemos usar o exemplo do espiral. Nunca retorna ao mesmo ponto, passa sim,

¹⁵ LEVINAS, 1980, p. 23.

¹⁶ LEVINAS, 1980, p. 25.

pelo ponto anterior, não mais no mesmo lugar nem com o mesmo pensamento. Acontece um crescimento gradual. Eu me encontro em casa, no mundo, ou o mundo é minha casa, porque ele se oferece e o eu interage com ele. Mas ao entrar em contato com esse mundo, com as coisas o eu permanece o mesmo, pois este compreende tudo a partir do eu. Ele então adquire o conhecimento, ele apreende as 'coisas' do mundo, é a representação. Ou seja, ele faz uma adequação das coisas ao seu pensamento, como que esquematizadas e totalizadas em seu pensamento

Por isso, não é uma simples tautologia, “eu sou eu,”¹⁷ não é uma relação sem conteúdo, vazia, mas, sim, um eu que interage com as coisas, está em relação, compreende, contudo não acontece uma transcendência, é uma identificação na imanência,

o eu não coincide apenas com a identidade, mas é a sua origem. "O eu é a identificação por excelência, a origem do fenômeno mesmo da identidade" ser eu e ter a identidade como conteúdo. O eu é o ser onde o existir consiste em se identificar, em reencontrar sua identidade através de tudo que chega¹⁸.

O Eu só é identidade nessa relação que faz com o mundo e na volta do mundo que é sua casa, ele não tem um ponto fixo, um lugar definido para a sua volta, é um ser peregrino no mundo, ser que se lança no mundo, não um retorno, aceita o desafio de sair, de não se apropriar, mas de relacionar-se. Neste momento é que o eu inicia –se assim podemos dizer– a sua identificação com o mundo, não mais num ensimesmamento, mas justamente transcendente se for ao encontro do outro, do verdadeiramente outro.

¹⁷ LEVINAS, 1980, p.25.

¹⁸ SUSIN, 1984, p. 90.

Mas, mesmo assim não é só isso. Parece que Lévinas sugere que o ponto culminante do seu modo de pensar é evitar a redução do outro ao eu, ao mesmo, ou seja, de ver o outro a partir do meu conceito, ou ainda, poderíamos acrescentar, totalizando o outro. E esse é o caminho tentador proposto pelo racionalismo, onde conceituar é universalizar partindo de uma remota idéia de enquadramento. Mas, o que podemos ver, é o fato de que o outro é um universo, um infinito que escapa de todo e qualquer sistema. Na indicação de Lévinas a resistência ao enquadramento apresenta-se:

Pela *'visage'*, o rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado – porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo¹⁹.

A imagem do rosto do interlocutor é fenômeno que desinstala, não é e nem deve ser apreensível pela razão. A alteridade não pode assumir-se e nem assumir o papel da identidade do eu. Temos aqui, portanto, um duplo movimento. Primeiramente, a renúncia do outro ao anulamento ou enquadramento, que resiste e se apresenta como resistência. E em segundo lugar, a vulnerabilidade do eu frente esse desafio.

Esse movimento, é ao mesmo tempo embate ontológico, é discurso tácito. É difícil não sucumbir diante do apelo à exteriorização, frente à requisição humanitária que a presença do outro faz. Essa linguagem de convite ao resgate do humano que comungamos e somos, não somente numa perspectiva ontológica e fenomenológica, mas da existência afetiva e racional que somos, e do existente que se apresenta como novidade total para o eu. O eu nunca terá domínio conceitual ou mesmo físico sobre o outrem na concepção de Levinas, porque a própria grandeza da alteridade e sua forma de apresentação requer uma

vazão do ser e do egoísmo.

O eu encontra a sua identidade na medida em que sai de si e vai ao encontro do Outro e volta para si mesmo. Continua sendo o Mesmo e o Outro sendo Outro. Essa relação acontece num processo de liberdade, sem que se faça ou force uma apropriação, sem que o Eu queira que o Outro seja como ele, ao invés, saiba respeitá-lo como ser. Para Levinas não há possibilidade de se reconhecer ou saber a sua identidade sem manter contato com o Outro, mas respeitando o Outro como Outro, não querendo possuí-lo. Nesse processo o Eu se dá conta que não é só, mas faz parte de um universo. Esse processo é muito importante, pois primeiramente, antes mesmo de relacionar-me com o Outro, o eu precisa Ser. Para que então o Eu deixe de ver o Outro como um universal, e passe a vê-lo como um particular. Como também o Eu é um particular.

"O para-o-outro não é mística ou postura romântica. Ele revela o Eu como único e como identidade, sempre expulsa da tranquilidade. O eu é sem repouso, sem estabilidade e sem apego a qualquer solo ou pátria. A evasão dessacraliza qualquer envolvimento com figuras míticas que se sobrepõem ao eu. Antes de qualquer prestígio dos símbolos do sagrado, uma solidão material quebra todo o encantamento possível, pois sua realidade não é o fabuloso, mas sim a revolta e a recusa que terminam por desligar o eu de qualquer poder que o envolva e domine."²⁰

E é nesse sentido que poderíamos entender a frase inicial de Levinas em *Totalidade e Infinito*. "A verdadeira vida está ausente"²¹. Porque nos referimos ainda a um eu-mimmesmo. Não que o mesmo se contraponha ao outro na sua identificação. Inicialmente o eu está no seu egoísmo de pertença ao mundo. Se o mesmo se relaciona com o outro somente

¹⁹ SUSIN, 1984, p.173.

²⁰ FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: Subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1997. p. 36.

²¹ LEVINAS.1980, p. 21.

será em oposição ou interpretação, neste momento, ‘ele dissolveria o outro no mesmo’²². O absolutamente Outro, não faz número com o mesmo, não é um complemento. Ele é outro desde sempre. E o mesmo, não tem uma relação de totalização ou posse, é o convite a transcendência. Pois, o Outro é sem posse, mesmo não pode exercer sobre ele nenhum poder. ‘A alteridade só é possível a partir de mim’.²³ Como o eu se relaciona com mundo, explicitaremos melhor no capítulo que segue. Após esse “egoísmo” é que o eu começa a perceber o outro como alteridade.

1.1- Solidão do Ser

Jean Wahl havia fundado o Collège no Quatier que servia como um espaço para os que gostavam da arte e da filosofia, logo o pós-guerra e a libertação, onde acontece um borbulhar de idéias. E neste Collège todos os intelectuais que se sentiam inconformados podiam falar e escrever. Momento em que Levinas também se sente interpelado a escrever pois, ele não acredita que a “filosofia pura possa ser pura sem ir ao problema social”²⁴. Levinas escreve: *Le Temps et l’Autre*, sobre o tempo mas também em que “o mesmo é não-in-diferente ao outro”²⁵ A época existencialista descreve-se como o desespero, a solidão, ou como um isolamento na angústia. O livro de Levinas é uma tentativa de sair desse isolamento do existir.²⁶

Primeiramente é a saída para o mundo através do conhecimento, pois posso

²² LEVINAS, 1980, p. 26.

²³ LEVINAS, 1980, p. 27.

²⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 48.

²⁵ LEVINAS, 2000, p. 48.

comunicar o que sei e aprendi, mas não posso partilhar a minha existência, nada é mais privado do que ser. “A existência é a única coisa que não posso comunicar: posso contá-la, mas não posso partilhar a minha existência”²⁷.

Para Levinas não se trata de sair da solidão, mas sim de sair do ser. O conhecimento é sempre uma adequação entre o pensamento e o que ele pensa. Há no conhecimento uma impossibilidade de sair de, portanto, socialidade não pode ter a mesma estrutura que o conhecimento. Mesmo o conhecimento mais audacioso e distante não nos põe em comunhão verdadeiramente com outro, não substitui a socialidade, é ainda e sempre uma solidão²⁸.

A sociedade é uma maneira de sair do ser sem ser pelo conhecimento. O tempo não é uma simples experiência da duração, mas um dinamismo que nos leva para o outro lado diferente das coisas que possuímos como se, no tempo, houvesse um movimento para além do que é igual a nós. As duas principais análises que defendem esta tese, é de um lado, a relação erótica, relação com a alteridade do feminino e, por outro lado, a relação de paternidade, que vai de mim para um outro que, em certo sentido, é ainda eu, contudo absolutamente outro.

A solidão do ser está muito ligada com o momento em que Levinas descreve como **há** (*il y a*). Não se trata do mal, mas um momento necessário pelo qual o eu passa o dar-se conta da sua existência, ser totalmente envolvido por ela e que de certa precisa dar

²⁶ Cf. LEVINAS, 2000, p. 49.

²⁷ LEVINAS, 2000, p. 49.

²⁸ Cf. LEVINAS, 2000, p. 53.

uma resposta. No sub-capítulo que segue trabalharemos mais detalhadamente o momento do **há**

1.2- Experiência do Há (il y a)²⁹

Parece necessário, para melhor compreensão do pensamento do nosso autor, Emmanuel Levinas, fazermos um pequeno esclarecimento do significado de “**há**” já que esse é um processo necessário para a evolução do sujeito. Ou seja, é necessário que o eu passe por esse momento e que consiga sair dele.

Para Levinas o **há** não pode ser comparado ao nada ser heideggeriano. O **há** possui conteúdo, é o horror de se ter uma noite escura e só, onde não se tem a presença de outrem, o ser está envolvido com a ausência e o vazio, em que se está só, mas com muitos elementos ao redor que envolvem a existência. Por isso, não é um sentimento de angústia, senão de horror. “É o horror que fixa num instante eterno de estátua de olhos abertos e grudados ao caos sem possibilidade de afastamento, sem dominar o ser e sem-poder-morrer”³⁰.

Há é o fenômeno do ser impessoal: (il y a). A minha reflexão sobre este tema parte de lembranças da infância. Dorme-se sozinho, as pessoas adultas continuam a vida; a criança sente o silêncio do seu quarto de dormir como sussurrante. Algo que se parece com aquilo que se ouve ao aproximarmo-nos do ouvido uma concha vazia, como se o silêncio fosse um barulho. Algo que se pode experimentar também quando se pensa que, ainda se nada existisse, o fato de que **há** não se poderia negar. Não que

²⁹ Escreveremos a expressão “il y a minúsculas” que na tradução para o português é: “**Há**”. Preferimos a forma em português, porque fique talvez, melhor para compreender, como poderemos por vezes utilizar há na expressão portuguesa, nós grifaremos quando a mesma se tratar do “il y a”.

³⁰ SUSIN, 1984, p. 151.

haja isto ou aquilo; mas a própria cena do ser estava aberta: há. No vazio absoluto, que se pode imaginar, antes da criação - **há**³¹.

Como na insônia, não se define, não se sabe o que é, nem porque, no entanto se está de vigia se permanece acordado, mas não há consciência objetiva. O mesmo se dá ao cair da noite, com a escuridão, não se pode impedir o anoitecer, simplesmente a noite chega e tudo escurece, já não é mais possível ver a forma dos objetos, o que não significa, que eles não estejam ali, porém, não posso ver a forma, por isso, o **há** não pode ser comparado ao nada. Pois o fato de se estar com insônia, como descreve Lévinas: “A impossibilidade de sair da vigília é algo de objetivo, de independente da minha iniciativa. Esta impersonalidade absorve a minha consciência, está despersonalizada. Eu não velo, ‘isto’ vela³²”.

Não há mais possibilidade de envolver-se em si mesmo, em que ele possa dizer eu.³³ O sujeito se encontra envolvido pelo ser. Ele está entregue ao indeterminado onde não há mais espaço nem tempo apenas ser.

Para que o sujeito venha a existir ele não pode perder-se no “il y a”. Ele precisa retornar a si, garantindo assim sua identidade. Esse momento poderíamos dizer que seria o existente, totalmente absorvido pela existência, ele precisa aos poucos ir como que “nascendo”. Ele precisa fazer essa separação, poderíamos dizer que essa separação deve ocorrer como a do nascimento de um bebe. Enquanto a criança ainda se encontra no ventre ela e a mãe é como se fossem uma única pessoa pela simbiose. E somente no seu

³¹ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Traduzido por João Gama. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 39-40.

³² LEVINAS, 2000, p. 41.

³³ SUSIN, 1984, p. 151.

nascimento no ato em que ocorre a separação, corte do cordão umbilical, é que o sujeito se torna sujeito e independente, existente.

É nessa transformação que o ser humano vai passando ao longo da existência que ele sai da consciência, para a não consciência, ou seja, o passado que precede a consciência para então sua intencionalidade começar a surgir. Poderíamos perguntar como o existente poderia sair dessa “escuridão” com a existência? O próprio Levinas responde dizendo: *É sob a forma de uma tal relação que me surge a libertação do Há.*³⁴ Ou ainda a outra expressão que autor usa ao referir-se a esse momento é como se *depõe um rei.*³⁵ Porque é uma relação social desinteressada, é ser responsável pelo outro, *ser-para-o-outro.*³⁶ Mas o eu também vive de gozo que é o tema que trabalharemos a seguir.

1.3 O gozo

A relação que o eu mantém com o mundo é uma relação de gozo. Tudo que está a sua volta, as coisas com que se relaciona vão constituindo o eu. Ou seja, os elementos do mundo e que possibilitam o existir do eu. Neste primeiro momento podemos dizer que o ser humano vive de...

Esse princípio de relação que se tem com o mundo, Levinas dá uma ênfase à questão do alimento da boca. Diríamos que seria como quando nasce uma criança. Para a sua satisfação inicial, no primeiro momento de vida, ela procura o seio materno. Mesmo

³⁴ LEVINAS, 2000, p.43.

³⁵ LEVINAS, 2000, p. 43.

³⁶ LEVINAS, 2000, p. 43

sem abrir os olhos, sem ter um contato maior com o que está a sua volta ela precisa do alimento, precisa alimentar-se. É um alimentar-se não apenas desse alimento materno necessário ao corpo, mas também se alimentar de carinho, da presença da mãe. É o gozo na sensibilidade, onde alimentar-se a satisfaz e proporciona o gozo. Neste exemplo que citamos, da criança recém-nascida, parece ficar evidente essa “fome”, por isso viver de ... Não é uma relação cognitiva, de conhecimento, mas uma relação de sensibilidade como o próprio Levinas descreve:

A relação da vida com as próprias condições da sua vida torna-se alimento e conteúdo dessa vida. A vida é amor da vida, relação com conteúdos que não são a meu ver, mas mais caros que o meu ser: pensar, comer dormir, ler, trabalhar, aquecer-se ao sol³⁷.

Inicialmente o gozo é egoísta, não um egoísmo moral. É um gozar pelo simples fato de poder saciar-se, saciar-se na gratuidade um deslumbramento com as coisas que estão no mundo. A alegria do convívio com a natureza, a beleza de um pôr do sol, de poder se aquecer no sol. Enfim, saborear, gozar, sentir satisfação de poder usufruir do que está aí. Isso é que constitui a vida, o mundo que é dado. *“Não se existe apenas na sua dor ou na sua alegria, existe-se a partir de dores e alegrias”*³⁸.

A vida se constitui assim, a partir do que temos, nossas alegrias, pelo que realizamos, pelo trabalho, pelo estudo, convivências que por vezes nos entristecem quando não se realizam como esperávamos. São fatos que nos ocupam e preocupam.³⁹ É o que alimenta a nossa vida. *“Vivemos do nosso trabalho que assegura a nossa subsistência: mas*

³⁷ LEVINAS, 1983, p. 98.

³⁸ LEVINAS, 1980, p. 97.

³⁹ LEVINAS, 1980, p.97.

também se vive do trabalho, porque ele preenche (alegre ou entristece) a vida”.⁴⁰

Vivemos do gozo, nos satisfazemos com o que está aí, o que nos é dado, num segundo momento é também do que fazemos realizamos o trabalho nos garante a sobrevivência, é mais do que isso, não é só como meio de sobrevivência que o eu olha para o trabalho mas, ele é também o “prazer de viver”. Deveria ser, no entanto, nos dias atuais, o que percebemos é que o trabalho passou a ser uma necessidade. Nem todos, no entanto conseguem se realizar, mas precisam sobreviver. Deixou de ser primeiramente uma realização para ser uma necessidade de sobrevivência, para poder adquirir roupa, comida, vestuário... “O gesto mesmo que se lança à satisfação é fonte de gozo: goza-se do pão, mas também do trabalho para ganhar o pão⁴¹”.

O trabalho, pode, sim servir para nos sustentar, mas devemos nos alegrar com ele, ele deve ser fonte de prazer, alegria, satisfação. A relação que o eu tem com o mundo é uma relação de gozo. É justamente esta possibilidade e proximidade das coisas que proporcionam o existir do eu. É uma relação de gozo sem uma preocupação maior. O que sentimos não é uma simples adequação do objeto ao pensamento. No sentir, há um extravasar de sentido. Nunca é tão apropriado um blusão como quando estamos com frio. É neste gozo que a pessoa encontra a felicidade. Pois nos parece quase impossível imaginar que o ser humano possa ser feliz sem a capacidade de gozar a própria vida, e isso, é pessoal, ninguém pode gozar por mim.

Ser eu é existir de tal maneira que se esteja já para além do ser na

⁴⁰ LEVINAS, 1980, p. 97.

⁴¹ SUSIN, 1984, p. 38.

felicidade. Para o eu, ser não significa nem opor-se, nem representar-se alguma coisa, nem servir-se de alguma coisa, nem aspirar a alguma coisa, mas gozar dela⁴².

Neste momento do gozo, parece-nos que essa estrutura contém uma abertura maior do eu, em relação ao mundo que o cerca, como se o eu se perdesse no mundo onde totalidade e particularidade se confundem. Dessa forma o eu vive um paradoxo de estar contido na totalidade e ao mesmo tempo independente, assim quase se faz necessário que ocorra um milagre, ou seja, que a exterioridade ultrapasse o eu, mas mora nele. Isto ocorre porque o eu no final deste gozo, volta-se novamente sobre si, mostrando sua verdadeira solidão. Esta solidão lhe permite permanecer o mesmo, de ir constituindo sua identidade. Lembramos que para Levinas a solidão faz parte da constituição humana.

Com isso o eu vai se estruturando, formando o seu psiquismo, numa atitude de individualização uma interioridade. Aos poucos ele percebe que não é possível viver somente do gozo, ou melhor, a plenitude do gozo não lhe está assegurada. Pois, o alimento pode faltar, a morte lhe é uma possibilidade e que o deixa frágil. Então o eu fica inseguro, inquieta-se com essa insegurança. Surge a necessidade então de prevenir-se diante de um amanhã incerto, desconhecido. A partir daí se faz necessária uma nova relação com o mundo, a qual Levinas chamará de econômico. A qual quer significar a casa. Através da casa percebo o mundo., o tempo, faço projetos. Abordaremos mais claramente este tema no sub-capítulo que segue.

⁴² LEVINAS, 1983, p.105.

1.4 A casa: intimidade com alguém

Como vimos no capítulo interior o ser humano está sobre si, envolvido consigo mesmo apenas. Em alguns momentos ele e o mundo parece que se confundem, o eu goza do que lhe é oferecido e é feliz, entretanto, quando o ser humano se percebe neste mundo, se assusta, pois, com o pão que pode lhe faltar a mesa. É como se essa insegurança do eu lhe chama-se para um despertar: o eu precisa ter segurança. Não basta viver de... como o próprio Levinas expressa dizendo:

... A casa serviria para a habitação como o martelo para pregar um prego ou a pena para a escrita. Pertence, de fato, ao conjunto das coisas necessárias à vida do homem. Serve para o abrigar das intempéries, para o esconder dos inimigos e dos inoportunos. E, no entanto, no sistema de finalidades em que a vida humana se sustenta, a casa ocupa um lugar privilegiado. De modo nenhum o lugar de um fim último, é claro⁴³.

A casa é um lugar seguro que o ser humano necessita, ela lhe serve como um ponto seguro. Anteriormente o mundo lhe era dado para o gozo, e o ser humano se confundia com esse mundo. Agora não lhe é possível viver apenas dessa fruição. A casa é o porto seguro onde ele pode retirar-se. Ela lhe dá a condição de estar no mundo. Pois o homem não é um ser extra terrestre que vem de um “espaço intersideral onde já se possuiria e a partir do qual teria, a todo o momento de recomeçar uma perigosa aterragem”⁴⁴.

A casa é um ponto referência, é segurança. Percebemos quando vamos, por exemplo, fazer um empréstimo ou comprar algo a prazo. O primeiro documento solicitado é o comprovante de residência, quase que dizendo: assim saberemos que iremos te

⁴³ LEVINAS, 1983, p.135.

encontrar. Mesmo que venha a se ausentar da casa por dias, meses, mas terá um retorno. O detalhe no entanto é a segurança, a casa deve ser construída com pilares fortes com sustentação. Assim nem mesmo o pior inimigo será capaz de destruí-lo quando este estiver em sua casa, estará protegido.

No momento inicial de gozo e felicidade, com as coisas dadas pelo mundo, em que o eu vive egoisticamente, um egoísmo inocente porque ele ainda não teve contato com a alteridade, o outro. Ele vive para si, é em si mesmo. Agora ele necessita dessa interioridade, um recolher-se para não se perder nesse mundo, nem tampouco se misturar com o mundo, onde o eu e mundo se confundem. O eu necessita de uma referência, de um lugar seguro no mundo e que aos poucos o eu se identifique com o que há na casa. Como assim expressa Susin:

No lar se vive o recolhimento da vida interior, a intimidade. Nele, o eu espalha e espelha em todas as coisas o seu próprio eu. Identifica-se com a lareira, com o livro sobre a estante, com o café da manhã⁴⁵.

A casa é muito importante não somente como uma referência e um identificar-se do eu, mas é abrigo, lugar seguro. “Serve para o abrigar das intempéries, para o esconder dos inimigos e dos infortúnios⁴⁶”. É a casa que possibilita o eu esse recolhimento⁴⁷; ela não é um antes e um meio. É o que dá condições ao eu de interagir com o mundo. Quando o eu se percebe em meio ao mundo e que ele vive do gozo de... e que talvez amanhã ele pode não ter o pão, ele começa a se angustiar e preocupar-se com o “alimento”. É por isso que

⁴⁴ LEVINAS, 1983, p. 135.

⁴⁵ SUSIN, 1984, p.54

⁴⁶ LEVINAS, 1980, p. 135.

ele necessita do mínimo de segurança: a casa, seu lar.

Levinas trabalha de um modo especial a questão do feminino em sua filosofia. Masculino e feminino não se equivalem. Isso não é uma diferença de gênero na unidade da espécie. Luis Carlos Susin faz o seguinte comentário a respeito.

No masculino e no feminino se apresenta uma diferença “pura,” entre mulher e homem há uma primeira alteridade concreta, a partir da qual nosso autor começa a pensar a alteridade na sua transcendentalidade. Ora, a diferença só pode ser colhida pelo seu sentido no ser, nesse primeiro passo Levinas permanece nos quadros da fenomenologia. Seu caminho: feminino, mulher, alteridade⁴⁸.

Mas uma das necessidades primeiras na criação de um lar, é que este ofereça afeto para que se faça a ligação entre interioridade e casa e lhe conceda a força interior suficiente para a suspensão do gozo e o recolhimento fora do mundo. É a intimidade e a doçura do feminino. Entretanto, é oportuno, após termos presente esse comentário a respeito do assunto, podermos sentir o que o próprio autor fala a respeito da presença feminina como segue citação.

"O feminino é, na existência, um acontecimento diferente do da transcendência espacial ou da expressão, que se dirigem para a luz; é uma fuga diante da luz." A maneira de existir do feminino é esconder-se, ou pudor. Por isso, a alteridade do feminino não consiste numa simples exterioridade do objeto. Não se faz uma oposição de vontades⁴⁹.

Segundo Levinas, a potência feminina é uma potência diferente, ao invés de impor

⁴⁷ O recolhimento, no sentido corrente do termo indica uma suspensão das reações mediatas que o mundo solicita em ordem a uma maior atenção a si próprio, as suas possibilidades e às situações. LEVINAS, 1980, p.137.

⁴⁸ SUSIN. 1984

⁴⁹ LEVINAS, 2000, p.59-60

força de ser brutal, ela é delicada é discreta, pudor, doçura acolhimento, intimidade silenciosa sua presença é absolutamente discreta, quase que como ausente, no entanto está sempre muito presente é muito afetiva e afetuosa. E toda essa doçura se espalha por toda a casa, tornando assim a casa, um lugar agradável, afetuoso, acolhedor, sendo lugar de descanso e de fortalecimento para o eu. Por isso é sempre agradável ir para casa estar em casa, assim estou em contato com esse lar cheio de aconchego e bem estar.

O homem assim, encontra aconchego, carinho com o feminino. É o feminino que possibilita a interioridade masculina. É neste momento que o homem não mais se confunde com as coisas dadas pelo mundo. O homem agora está na procura do seu íntimo, de encontrar-se, não mais como um ensimesmamento, mas um conhecer-se, encontrar-se consigo para que tenha a possibilidade de abrir-se ao outro. Seria como que se o homem pudesse agora olhar o mundo, a partir da janela de sua casa. E é nesta dimensão que se inicia uma vida ética, um encontro com o outro com a alteridade. O feminino é uma alteridade, alguém que auxiliará o homem na construção do que é público e privado.

Quando o eu se depara com o outro que percebe que ambos precisam relacionar-se é na verdade o convite para sair do seu mundo e se deixar interpelar pelo outro. Nessa relação também acontece algo que de certa forma é comum para ambos, e não igual também como é o caso da temporalidade, que não é uma sincronia mas antes uma diacronia. No próximo capítulo detalharemos mais como o nosso autor percebe a questão do tempo.

Tocando em Frente

Ando devagar porque já tive pressa
e levo esse sorriso, porque já chorei demais
Hoje me sinto mais forte, mais feliz quem sabe
eu só levo a certeza de que muito pouco eu sei, eu
nada sei

Conhecer as manhas e as manhãs,
o sabor das massas e das maçãs,
é preciso o amor pra poder pulsar,
é preciso paz pra poder sorrir,
é preciso a chuva para florir.

Penso que cumprir a vida seja simplesmente
compreender a marcha, e ir tocando em frente
como um velho boiadeiro levando a boiada,
eu vou tocando os dias pela longa estrada eu vou,
estrada eu sou

Todo mundo ama um dia todo mundo chora,
Um dia a gente chega, no outro vai embora
Cada um de nós compõe a sua história,
e cada ser em si, carrega o dom de ser capaz,
e ser feliz

Ando devagar porque já tive pressa
e levo esse sorriso porque já chorei demais
Cada um de nós compõe a sua história,
e cada ser em si, carrega o dom de ser capaz, e ser
feliz.

Almir Sater e Renato Teixeira

2- O TEMPO

Alguns filósofos ao longo da história sentiram a necessidade de uma definição para o que chamamos de tempo. Esta é também uma das grandes discussões do séc XX particularmente pelas filosofias ocidentais⁵⁰. Não iremos nos alongar por demais na apresentação de concepções de tempo em outros autores, já que o nosso objetivo é pesquisar sobre Levinas. Entretanto, nos parece necessário fazermos um pequeno comentário a respeito da concepção de tempo em Aristóteles, Kant, Bergson e Heidegger, percebendo como eles trabalham essa relação com o tempo e a influência que pode trazer para Levinas.

Afinal, poderíamos nos perguntar nesse momento: por que fazer referência a esses autores para, posteriormente falarmos de Levinas? Seria de fato necessário fazer essa “linha do tempo”? Certamente que nossa intenção não seria essa, mas é importante destacarmos que a partir da discussão sobre o tempo, Levinas apresenta uma postura singular, ao longo do seu pensamento se afasta de alguns pontos da forma de pensar o tempo, deixa a forma de pensar de determinados autores. Nos deteremos um pouco mais

em Bergson e Heidegger, não apenas por serem contemporâneos de Levinas, mas por que a partir deles o conceito de tempo passa por uma grande mudança, mudança que será ainda maior com nosso autor.

Para Aristóteles o tempo vai estar relacionado com o antes e o depois, e este antes e depois marcam o movimento de forma contínua. Contudo o tempo sempre aparece como algo contínuo em movimento, o tempo é extremamente ligado a estas distinções: tempo é um número do movimento segundo o ‘antes e depois’. Se não percebermos esse fluir da continuidade esse movimento, nem perceberemos a noção de tempo. Rapidamente e de forma muito ampla é assim que Aristóteles pensa o tempo.

“Quando, portanto, nós percebemos o agora como único, e não como posterior ou anterior a um movimento, nem como uma identidade, mas em relação a um antes e um depois, nenhum tempo é pensado como acontecido, pois não ocorreu nenhum movimento. Por outro lado, quando percebemos a ocorrência de um momento anterior e um momento posterior, então dizemos que existe tempo. O tempo é, pois, o nome do movimento segundo um antes e um depois”⁵¹

Em Kant teremos uma outra forma de pensar o tempo, espaço e tempo:

são apenas formas de intuição sensível, isto é, somente condições da existência das coisas como fenômenos.(...) O tempo e o espaço são portanto duas fontes de conhecimento das quais se podem extrair a priori diversos conhecimentos sintéticos (...) Tomados conjuntamente são formas puras de toda a intuição sensível, possibilitando assim proposições sintéticas a priori⁵².

⁵⁰ SOUZA, Ricardo Timm. *O Tempo e a Máquina do Tempo: estudos de filosofia e de pós modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 141.

⁵¹ Física, IV, 219b1 in *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, 1941, p. 292. “when, therefore, we perceive the “now” as one, and neither as before and after in a motion nor as an identity but in relation to a “before” and an “after”, no time is thought to have elapsed, because there has been no motion either. On the other hand, when we do perceive a before and an after, then we say that there is time. For time is just this – number of the motion in respect of before and after”.

⁵² KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4ª ed. Prefácio à tradução portuguesa, introdução e notas: Alexandre Fradique MOURUJÃO. Tradução: Manuela Pinto dos SANTOS e Alexandre Fradique MOURUJÃO. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p, 25 e 76.

Kant não percebe o tempo como uma simples sucessão de um antes, e um depois mesmo com uma certa continuidade, mas como um a priori. Não importa como percebemos o fato que nenhum pensador pode esquecer de mencionar a sua forma de perceber esta realidade, pois não pode existir um ser fora do tempo e do espaço. Seja ele visto da forma Aristotélica ou kantiana. Veremos melhor essa questão a partir da citação:

Seja o tempo aristotélico como medida do movimento, seja o tempo kantiano como possibilidade lógica a priori de a razão ser razão, o tempo apresenta-se fundamentalmente descolado de quem o pensa, em uma necessidade íntima da objetivação dos fatos -objetivação essa que não pode deixar de significar sua ordenação final e em um todo com sentido justamente no tempo e no espaço. A construção original da existencialidade. de qualquer pensador coloca o tempo, em sentidos diferentes, como originário em si, mas falsamente originário em si: apenas a objetivação empresta ao tempo seu sentido real. No fundo - esta é a verdade das quais têm partido todas as filosofias- o tempo está a serviço do conceito; trata-se de uma forma de o conceito vir a encontrar-se consigo mesmo, logicamente, *ordenadamente: uma forma privilegiada*⁵³.

Essa concepção de tempo de Aristóteles e Kant apesar de ter sido retomada por alguns autores não teve uma modificação tão relevante, apesar de ser inquietante. 'Mas é principalmente a partir de Bergson que teremos uma transformação mais significativa no que se refere ao conceito de tempo. E dentre esses Bergson “é o que provavelmente primeiro vai se opor à temporalidade interna real, à organização lógica externa de eventos, para além da mera subjetivação”⁵⁴.

Para Bergson o tempo da mecânica é reversível, já que podemos voltar outras vezes e repetir infinitas vezes o mesmo experimento. O tempo também se constitui de

⁵³ SOUZA, 1998, p. 137-138.

⁵⁴ SOUZA, 1998, p. 142.

sucessão, um momento vem após o outro, sem diferença de tempo, em um tempo externo. Entretanto esse tempo mecânico, não consegue explicar o tempo da experiência concreta. A duração do tempo para a consciência acontece de forma diferente. Enquanto que mecanicamente pode ser uma duração de 60 min. Mas de acordo com a intensidade vivida pelo sujeito, esse tempo pode significar uma eternidade, ou então, em outra situação, esse mesmo tempo mecânico, pode significar algo que passou rápido de mais. Ou seja, o tempo não corresponde com o mecanicismo temporal.

Somente a partir da consciência que temos do passado, lembramos do que foi vivido e podemos esperar um futuro. É o presente da consciência que faz essa ligação. “**A consciência capta o tempo como duração**”⁵⁵. O tempo que percebemos é o que vivemos essa é na verdade a noção de tempo.

...Extraí, por outro lado, o devir em geral, o devir que não seria menos o devir disto do que daquilo, e a isto chamei *tempo* que este estado ocupa. Observando de perto, veria que este tempo abstrato é tão imóvel para mim quanto o estado que nele localizo, que ele só poderia se escoar por uma mutação contínua de qualidade, e que, se ele é sem qualidade, simples teatro da mudança, ele torna-se assim um meio imóvel. Veria que a hipótese deste tempo homogêneo é simplesmente destinada a facilitar a comparação entre as diversas durações concretas, a permitir que contemos as simultaneidades e meçamos um escoamento de duração em relação a um outro⁵⁶.

É com Bérqson que o tempo passa a ter memória já que eu posso ao mesmo tempo lembrar do passado e a partir desse passado, eu constituo o meu presente e projeto o

55 buscar

⁵⁶ BERGSON. Henri, Cartas, Conferências e outros Escritos, seleção de textos de Franklin Leopoldo e Silva. Traduções de Franklin Leopoldo e Silva, Nathanael Caxeiro. São Paulo:Abril Cultural, 1979, p. 25-26.

futuro. Pois o sujeito está em constante transformação, evolução. O próprio Bergson dá o exemplo do novelo de lã, em que o mesmo fio vai se enrolando sobre o outro e assim constitui o novelo. Ele vai a cada instante colocando um novo fio, é o novo que se constitui a partir do que já está.

Entretanto não há estado de alma, por mais simples que seja, que não mude a cada instante, pois não há consciência sem memória, não há continuação de um estado sem adição, ao sentimento presente, da lembrança de momentos passados. Nisto consiste a duração. A duração interior é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente, seja porque o presente encerra distintamente a imagem incessantemente crescente do passado, seja, mais ainda, porque testemunha a carga sempre mais pesada que arrastamos atrás de nós, à medida que envelhecemos. Sem esta sobrevivência do passado no presente, não haveria duração, mas somente instantaneidade.⁵⁷

Podemos perceber que um instante medido mecanicamente pode ter terminado, encerrado, enquanto que a consciência continua a vivê-lo. Diríamos que a duração de um tempo para a consciência, não é a mesma duração dos momentos marcados pelo relógio, por exemplo. Mas a consciência tem sempre a possibilidade de ir se transformando, pois o tempo não é estático e ele sempre exige essa mudança, esse surgir novo a partir do passado.

Heidegger, com quem Levinas constantemente está dialogando, e por vezes fazendo críticas a este, terá uma nova visão da temporalidade. Uma temporalidade constituída de passado presente e futuro, não se faz somente a partir da historicidade.

O tempo em que os entes intra-mundanos vêm ao encontro deve, ainda mais necessariamente, receber uma análise de princípio, porque, além da história, também os processos naturais se determinam “pelo tempo”. Todavia, mais elementar do que a constatação de que o “fator

⁵⁷ BERGSON, 1979, p. 25.

tempo” vem à tona nas ciências da história e da natureza é o fato de, já antes de qualquer pesquisa temática, a presença já “contar com o tempo” e por ele se orientar⁵⁸.

Para Heidegger, o tempo como um todo possui um significado, não podemos separá-los mesmo que este ou aquele tenha uma atenção maior por parte do autor, no entanto, “o tempo como unidade do presente, passado e futuro, é representado a partir do “agora”.⁵⁹ Podendo ser “uma temporalidade autêntica e uma temporalidade inautêntica”⁶⁰. A temporalidade autêntica possui um tempo autêntico, esta assume a morte como possibilidade e assim o homem não se vê envolvido pela mundaneidade, o homem assume a sua angústia⁶¹ existencial, vendo todos os seus projetos assumidos pela possibilidade, que é real, da morte. A angústia não é negativa mas é ela que faz o ser humano aceitar o seu próprio tempo e permanecer fiel a ele. Enquanto que a temporalidade inautêntica se envolve com o sucesso, com êxito, ou seja, se envolve com a mundaneidade. “Autêntico e inautêntico são relações com o estático originário: um assunção, o outro a fuga”⁶².

A possibilidade da morte trabalhada pelo autor mostra a nossa finitude o ser-para a morte sou sempre existente deparando-me com a morte e não tenho como evitá-la, ela é totalização da temporalidade:

⁵⁸ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*. Traduzido por Marcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes. 1997, v II p. 213.

⁵⁹ STEIN, Ernildo, *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre EDIPUCRS, 2002. p. 181.

⁶⁰ HAAR, Michel, *Heidegger e a Essência do Homem*, Traduzido por Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget

⁶¹ A angústia é disposição, coloca-se a serviço, oferece-se para... No dizer de Heidegger, enquanto possibilidade de ser do *Dasein*, a angústia, junto como o próprio *Dasein* que nela se abre, oferece o solo fenomenal para a apreensão explícita da totalidade originária do *Dasein*. *Ser e Tempo*, Parte I, 245 No *Dasein*, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo. A angústia arrasta o *Dasein* para o ser-livre para..., para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. O *Dasein* como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser. Por isso, o por quê a angústia se angustia desentranha-se como o com quê ela se angustia: o ser-no-mundo. *Ser e Tempo*, Parte I p. 252.

⁶² HAAR, 1990, p. 63.

É manifesto que o ser-para-morte em questão não pode ter o caráter de empenho que se ocupa de sua realização. De um lado, a morte enquanto algo possível não é um manual e nem algo simplesmente dado possível, e sim uma possibilidade de ser da pre-sença. Assim, portanto, o ocupar-se da realização desse possível deveria significar o deixar de viver. E, com isso, a pre-sença retiraria de si o solo para um ser que existe para a morte.⁶³

A maior ameaça que sobrevém ao *Dasein* é a morte. O *Dasein* é ser-para-a-morte. A morte é a impossibilidade da existência do *Dasein*. Na cotidianidade, e também na assunção própria do ser, a morte é a possibilidade mais própria irremissível, insuperável e certa. Contudo, essa é a maior das certezas, é indeterminada. Conforme Heidegger, a ameaça contínua do ser-para-o-fim – a morte – deve manter-se e constituir a indeterminação da certeza. É a disposição fundamental da angústia que permite que se mantenha aberta a ameaça absoluta e contínua de si mesmo, que emerge do ser mais próprio e singular do *Dasein*. Na angústia, o *Dasein* se dispõe frente ao nada da possível impossibilidade de sua existência.

Podemos entender esse nada, enquanto presença do ser livre mencionado, a ‘liberdade da escolha de uma possibilidade’⁶⁴. Estamos completamente envolvidos pelo nada segundo Heidegger, somos um ser fundados nesse nada e que estamos em débito. E este estar em débito é ‘ser responsável por’, a culpa nos faz estar em débito com o outro, essa culpa, no entanto, não é uma culpa moral, de estar em dívida ou de ter violado direitos. É um ‘estar em débito a partir do modo de ser do *Dasein*’⁶⁵.

⁶³ HEIDEGGER, 1997, p. 44.

⁶⁴ FABRI, 1997, p. 29.

⁶⁵ FABRI, 1997, p. 29.

Cada pensador expõe o seu conceito de tempo com significações diferentes, como podemos acompanhar no que foi exposto acima. Fizemos este pequeno diálogo com outros autores para expor a concepção de Levinas sobre o tempo. Qual a importância deste tema para a sua filosofia? Qual a relação do tempo com a subjetividade? Poderíamos nos perguntar, o tempo influencia a subjetividade? Modificando a concepção de tempo muda também a percepção em relação a subjetividade?

Para Levinas, nós jamais poderíamos perder o domínio de nós mesmos. Isso pode ocorrer a partir do registro temporal, ou seja, o ritmo, este que muitas vezes, ou na maioria das vezes, se sobrepõe a nós. No seguimento a esse ritmo não há nem iniciativa nem liberdade. Acabamos ficando no anonimato. Ou seja, os mitos bem como as fábulas, a arte. Podem representar uma tentativa de apropriação desse tempo. Através de uma escultura podemos querer assegurar o tempo. Pois, a partir da imagem podemos nos remeter e trazer presente toda a significação de um momento que não poderá voltar, ou trazer toda a significação da emoção que ocorreu naquele instante. Eis aí a manifestação da não possibilidade de apropriar-se deste outro.

Onde nós vemos uma simples representação alegórica, o mito na medida em que não se separou de sua forma primitiva e que não perdeu seu caráter original, vê antes uma relação de identidade real. A imagem não manifesta a coisa, ela é a coisa⁶⁶.

Esse processo que acabamos de citar ocorre igualmente com as fábulas, pois as mesmas sem dizer ou deixar explícito, o que significam para os homens no presente, muitos após ouvirem ou lerem sobre uma fábula, fazem uma releitura, atribuindo à fábula

⁶⁶ FABRI, 1997 p. 47.

um significado de acordo com a sua percepção hoje (reinterpretando ou resignificando), fazendo a sua interpretação da fábula, dão um novo significado. Encontramos uma relação de temporalidade ambígua entre a arte e a realidade. Mas ao mesmo tempo, a arte é como que um pequeno instante da vida que está congelada, pois as estátuas passam a ser consideradas ídolos, e também representação que está posta ali e sem vida. Por isso a arte se encontra aquém e além do tempo, pois no instante em que ela é pesadelo pode ser também sonho, ela obscurece o ser, revelando-se apenas a si mesma.

A arte nos coloca diante da instabilidade na qual está a humanidade insegura frente à duração temporal. Para o mundo antigo, esta insegurança pode tornar-se uma verdadeira obsessão, enquanto pressentimento do destino. Mas a arte se encontra aquém e não além do tempo, podemos dizer que temos aqui uma proximidade entre arte, destino e paganismo. No entanto o que de fato nos interessa é a relação entre imagem e realidade. Levinas afirma: Imagem literária é plástica, pois aí sempre se verifica a presença da música. O tempo do ritmo e da música é um mau tempo, pois traz em si a perda da posse de si mesmo⁶⁷..

Esta forma, no entanto, de ver a arte, é uma leitura levinasiana do início da construção de sua filosofia, por isso não se esgota aqui. Nosso principal objetivo é em relação à temporalidade, por isso não faremos uma colocação maior a respeito da arte, mesmo porque mais tarde o próprio Levinas refaz em parte esse pensamento. Esta relação de tempo e arte parece-nos oportuna, pois muitas vezes temos justamente essa visão da arte

⁶⁷ FABRI, 1997 p. 48.

como uma apropriação do tempo.

Na temporalidade levinasiana outro fator muito importante é a referência que ele faz com relação ao tempo e ao perdão. A partir do perdão posso recomeçar um tempo diferente, tempo que não volta, mas a sua continuidade é possível:

O tempo descontínuo da fecundidade torna possível uma juventude absoluta e um recomeço, dedicando embora ao recomeço uma relação com o passado recomeço _ num regresso livre _ livre de uma liberdade diversa da memória _ ao passado e na livre interpretação e na livre escolha, numa existência como que inteiramente perdoada. Este recomeço do instante, o triunfo do tempo da fecundidade sobre devir do ser mortal e decadente, é um perdão, é a própria obra do tempo⁶⁸.

O perdão em Levinas é uma continuidade do tempo que atua sobre o passado. Pois ao pedir perdão se estará voltando ao passado, se está diante da falta cometida, mas com a possibilidade de refazer este momento, é uma forma de redimir a falta cometida. O perdão não estará inocentando o sujeito do seu pecado. O sujeito tem a possibilidade de conservar o passado no presente, agora então, após o perdão, purificado. O tempo possibilita ao sujeito acrescentar algo totalmente novo à quilo que já passou.

O tempo em Levinas se constitui de momentos, se compõe de uma linearidade de temporalidade contínua. Presente que é capaz de ligar o futuro e também recordar o passado. Entretanto esse presente é uma constante novidade, porque não se constitui a partir do eu e sim do outro. Por isso essa constante novidade é sempre um presente que nunca posso prever porque o outro se apresenta sempre como totalmente novo. Mesmo que eu tenha estado com ele num momento anterior, ao encontrá-lo novamente ele será uma novidade. E o perdão não é algo que restituirá o passado nem fará uma ligação entre o

⁶⁸ LEVINAS, 1980 p. 262.

presente e o passado, “vem através de um intervalo absoluto, cuja outra margem só Outrem absolutamente outro – ainda que meu filho – é capaz de assinalar e reatar com o passado”⁶⁹. Sempre tenho a possibilidade de tirar algo de novo, mesmo do passado. Entretanto somente a alteridade do rosto me permite a atitude. De tirar algo de novo desse “passado”. O perdão não significa estar livre da sua culpa, ser inocente, mas o sujeito terá redimido a sua culpa.

O tempo é o não-definitivo , alteridade que está sempre a recomençar o irrelizado - o 'sempre' do recomeço. A obra do tempo vai além da suspensão do definitivo, que torna possível a continuidade da duração. É preciso uma ruptura com a continuidade e uma continuação através da ruptura. O essencial do tempo consiste em ser um drama, uma multiplicidade de atos em que o ato seguinte desenvolve o primeiro. O ser já não se produz de uma só vez mais, uma outra vez livremente retomada e perdoada⁷⁰.

Não podemos ter nenhum domínio do tempo. Sempre há a possibilidade de reconstrução. Na perspectiva de Levinas somos infinitos, como infinitude, não deveríamos ter nenhuma preocupação com o tempo. Não é o amanhã que determinará a minha vida ou a mudará. O momento presente é o momento mais importante que tenho, é nele que decido como fazer e o que fazer. A subjetividade está sempre em constante crescimento é um constante evoluir por isso não há um tempo determinado em que esta subjetividade possa dizer: já realizei tudo que deveria, é somente até aqui, ou então o que seria pior esperar passivamente a morte como uma solução um término de tudo. Marcio Luiz Costa deixa mais clara essa posição de Levinas ao afirmar:

Começar de novo e num outro tempo está relacionado com o

⁶⁹ LEVINAS, 1983, p. 263.

⁷⁰ FABRI, 1997, p. 52.

começar frente a “um outro”, que não é um alter-ego constituído e reconhecido pelo “eu” como que num espelho. O “outro” que não é o “eu” é o “outro diferente”, desconhecido, não familiar. Não se trata de um outro em posição simétrica ao “eu”, a intersubjetividade a que se refere Levinas é originariamente assimétrica⁷¹.

Assim vemos que para Levinas o tempo não se dá num fato sozinho, como se o eu fosse uma mônada, ou então uma simples sucessão de momentos, instantes. Ao contrário, Levinas vê o tempo a partir do outro. Não é uma sincronia e sim uma diacronia]. Sem que haja uma invasão do tempo do outro. É um sair de si, ir ao encontro do outro. E esse outro é que fala, interpela, na seqüência do nosso trabalho detalharemos mais compreensão de infinito em Levinas.

Abordando o tema temporalidade poderíamos nos perguntar: como fica a relação com a morte? Se Levinas afirma a infinitude, a morte poderia significar um fim? Como se manifesta o infinito após a morte?

O fato de ser-para-a-morte não é substituído por uma afirmação de imortalidade, em Levinas. Mas a morte não é a ultimidade que vanificaria a vida. A morte não é a ultimidade que danificaria a vida. A mortalidade, ao invés, concorre para um sentido que a ultrapassa quando se está na relação com o outro. A estrutura pessoal da morte, como sendo alguém que vem ao meu encontro para me buscar sem que eu possa escapar no mundo⁷².

A morte é na verdade o encontro do eu com alteridade absoluta, pois não posso exercer nenhuma forma de poder sobre esse outro verdadeiramente outro. O eu fica aguardando o outro, não sabe quando chegará, nem como virá, mas tem a certeza de que virá. O eu não tem poder sobre esse outro, a morte. “Será a morte a tomá-lo nos braços

⁷¹ COSTA, Marcio Luiz, *Levinas Uma introdução*, Petrópolis RJ. Vozes.,2000, p. 92.

⁷² SUSIN, 1983, p. 299.

como quem toma uma criança exposta em seus braços”⁷³. O eu pode ainda tentar lutar:

Mas, a bem dizer, na luta eu já luto com o invisível. Essa luta não se confunde com o embate de duas forças, cujo desfecho não se pode prever nem calcular. A luta é já, ou ainda, guerra em que, entre as forças que se confrontam, fica escancarado intervalo da transcendência através do qual chega e fulmina, sem que ninguém a acolha, a morte⁷⁴.

É graças a essa relação pessoal de desejo e bondade que não sou mais ‘um em si’, mas um ‘para o outro’, isso ocorre devido a minha relação face-a-face. E que me garantirá estrutura pessoal capaz de vencer a morte. É desejo de ser para o Outro que me faz viver, não numa constante preocupação de quando a morte virá, pois tudo que devo fazer para retardar esse encontro é inevitável. A bondade é um fator extremamente importante que me leva além dessa morte, pois de modo algum a morte pode tirar-lhe esse sentido. A morte é o encontro com a subjetividade outra maior, sobre a qual não posso exercer nenhuma forma de poder. Mais forte que ela é a bondade.

Percebemos que em Levinas o tempo é único para cada subjetividade assim como a subjetividade é única, em que cada uma delas têm o seu próprio tempo. E o tempo só tem sentido quando construído a partir de uma relação com a outra subjetividade, mesmo que esse outro seja a morte, ou seja, uma relação sem mediação, uma relação face-a-face. E que não se confunde com uma comunhão ou com uma participação numa representação coletiva. A revelação do outro, acontece, segundo Levinas, numa relação face-a-face. Relação que inevitavelmente brota de um desejo. Desejo necessário para que possamos encontrarmo-nos com o outro, com a face do outro.

⁷³ Finitude e Transcendência, Luis A. De Boni. Organizador. Petrópolis: Vozes. 1996, p. 410.

Para que essa temática do desejo possa ser melhor trabalhada vamos dar continuidade no próximo capítulo. Explicitaremos um pouco mais a questão do desejo em Levinas nos questionando: qual a importância desse desejo no conjunto do pensamento de Levinas?.

2.1 O Desejo

Retomamos aqui o a afirmação de Levinas, a que anteriormente já nos referimos, quando ele expressa: “*A verdadeira vida está ausente*”⁷⁵.” Nos questionamos: por que o autor faz tal afirmação? Se estamos no mundo, estamos vivendo nesse mundo, que vida ou forma de vida está ausente? Para tentarmos responder a esses questionamentos precisamos entrar na metafísica levinasiana, como ela se constitui? Qual é a percepção de Levinas a respeito da metafísica? Dando continuidade ao nosso tema desenvolvido neste capítulo sobre o tempo poderíamos ainda pensar: qual a relação do desejo com o tempo? Qual a importância da metafísica para a nossa pesquisa? Pretendemos ao longo da nossa exposição conseguir apontar caminhos que possam esclarecer alguns de nossos questionamentos.

A metafísica levinasiana está voltada para o ‘outro lado,’ para o ‘outro modo’ para o ‘outro’. A metafísica parte de um mundo que nos é conhecido, nos é próximo, da

⁷⁴ LEVINAS, 1980, p. 212.

⁷⁵ LEVINAS, 1980, p. 21.

nossa casa, do lugar que habitamos nos convida a sair, irmos para fora de nós, para um além. Nasce do desejo do Outro, do eminentemente Outro.

O outro metafisicamente desejado não é 'outro' como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este eu, esse outro... O desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro⁷⁶.

Levinas quer nos deixar bem claro que desejo e necessidade não podem ser confundidos. A necessidade inevitavelmente implica numa satisfação. Enquanto que o desejo que Levinas nos apresenta, é um desejo eterno, não posso satisfazê-lo, é o desejo do encontro com o outro, este é um desejo metafísico. Ressaltamos que: nós jamais podemos prender o outro, não podemos em hipótese alguma querer possuir o outro. O desejo é como que um alertar que estou com fome. Mas eu não posso satisfazer esse desejo como o faço quando eu me alimento.

Essa alteridade que nos é colocada no outro, é entendida como alteridade de Outrem e como a do Altíssimo. E a própria dimensão de altura é aberta pelo Desejo metafísico.

... É o desejo que mede a infinidade do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de medida. A desmedida medida pelo Desejo é rosto. Mas desse modo encontramos também a distinção entre Desejo e necessidade. O desejo é uma aspiração animada pelo Desejável; nasce a partir do seu 'objeto', é revelação. Em contrapartida, a necessidade é um vazio de Alma, parte do sujeito⁷⁷.

Podemos ainda comparar o desejo, para melhor compreendermos Levinas, com

⁷⁶ LEVINAS, 1980, p. 21.

⁷⁷ LEVINAS, 1980, p. 49.

o mito de Ulisses e com a história de Abraão. Ulisses parte, mas tem sempre o desejo de tudo conquistar, para poder retornar a sua casa, sua terra. É como se ele estivesse numa constante nostalgia, tudo faz pensando em si, no seu retorno, enfrenta tudo e a todos para conseguir retornar. Enquanto que Abraão⁷⁸ sai de sua terra para ajudar o seu povo, sem um desejo de retorno, mas tentando deixar o outro – manifestado aqui pelo povo- bem e salvo. Ao longo desse caminho ele acolhe em sua tenda desconhecidos e visitantes⁷⁹ e ele se inclina diante do outro que se aproxima.

A partir do mito e da história percebemos atitudes bem diferentes. Abraão que se lança para cumprir um pedido de Javé de cuidar do seu povo, vai acolhendo os “estranhos” com o desejo de poder servi-los, de ajudá-los. É estar inteiramente disposto a fazer o desejo do outro, ou seja, o seu desejo é o desejo do outro. Esse não se saciará pois sempre terá o outro diante de si lhe interpelando para sair do si mesmo. Desejo do novo que se manifesta diariamente numa nova pátria. O desejo é alimentado com mais desejo⁸⁰. Enquanto que Ulisses vai satisfazer o seu desejo, quando retornar à sua casa, ou seja, ficará satisfeito com o retorno. Seu desejo estará realizado, não haverá uma interpelação para sair de si, sair de sua terra, afastar-se de sua família amigos ao retornar a sua casa ele se sentirá saciado. Este é um desejo finito. Se conquista e se satisfaz ao retornar a sua pátria. Enquanto que Abraão terá sempre a interpelação de outrem, não se saciará.

Em Levinas, a consciência não se iguala ao ser através da representação (eidos). A consciência busca ultrapassar o jogo de luzes em que a verdade é englobamento ou redução do Outro ao Mesmo. Assim a relação entre o Mesmo e o Outro nem sempre se reduz ao conhecimento do Outro pelo Mesmo, nem

⁷⁸ Cf Genesis, 12,1-4

⁷⁹ Cf. NUNES, Elevina Pires Lopes, *O outro e o Rosto Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas*, Fundação Calouste Gulbenkian, Braga, 1993 – Publicações da Faculdade de Filosofia da ucp. p. 22.

⁸⁰ SUSIN, 1983, p. 266.

sequer á revelação do Outro ao Mesmo, já fundamentalmente diferente do desvelamento. Para Levinas ‘o absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo’⁸¹.

Esse desejo metafísico não aspira ao retorno, ele nasce de uma terra a qual não conhecemos e nela não nascemos. É um lugar que não é nossa pátria e jamais iremos para lá. É um desejo que nunca podemos satisfazer. Nós normalmente falamos desejos ou necessidades que satisfazemos como necessidades sexuais, amorosas e religiosas. Muitas vezes até mesmo o amor consideramos como uma satisfação⁸². No entanto se assim for não é um verdadeiro desejo, ou um desejo puro. O desejo metafísico tem um outro objetivo não de saciar, satisfazer para fechar essa relação, para nos dar a sensação de finitude de completo. Antes pelo contrário, ele nos quer abrir para o outro que nos deixa ainda mais sedentos, para termos sempre o desejo de busca, de ser sempre mais, de sair de si para ir ao encontro do Outro.

O desejo, segundo nosso autor, não será jamais satisfeito. Esse desejo tem um sentido, a inadequação da alteridade, a experiência de alteridade, de Outrem, de Deus não mais como “*a própria dimensão da altura*”⁸³ altura essa que não é o céu, e sim, o próprio invisível. Eis a metafísica: morrer pelo invisível. É necessário que algo fique bem esclarecido, mesmo este desejo não dispensa atos, no entanto esses atos não são de consumo, nem carícia ou liturgia. Mas atos de respeito aceitação do diferente que é o outro, não fazendo conceituações, antes acolhendo o outro na sua singularidade.

⁸¹ FABRI, 1997, p. 81.

⁸² É muito importante nós não confundirmos a palavra “desejo” usado por Levinas, com o conceito de desejo que corriqueiramente fazemos, - desejo = satisfação ou então com necessidade que precisa ser saciada de imediato. O desejo em Levinas nunca será saciado.

⁸³ FABRI, 1997, p. 80.

Nos encontramos num mundo onde na maioria das vezes as pessoas se guiam pelas suas necessidades, por meio destas explicam a sociedade e a história, ainda mais quando dizem que a fome e o medo podem vencer toda a resistência humana. No entanto a humanidade consiste em saber que é assim, que a liberdade⁸⁴ se encontra em perigo. Faz-se necessário estar sempre atento, sempre vigilante tendo consciência para evitar o momento de inumanidade, adiando definitivamente o momento da traição, em se volta para a satisfação, o desinteresse da bondade, não mais desejando o absolutamente Outro ou a relação metafísica. Ficando apenas na mesmidade. Levinas assim define:

Desejo do Outro como necessidade daquele que não tem mais necessidades, que se reconhece na necessidade de um Outro que é Outrem, que não é nem meu inimigo (como em Hobbes e Hegel), nem meu complemento, como o é ainda na República de Platão, que é constituída porque faltaria alguma coisa à subsistência de cada indivíduo. O Desejo do Outro -a sociabilidade - nasce num ser que não carece de nada ou, mais exatamente, nasce para além de tudo o que lhe pode faltar ou satisfazê-lo. ... A relação com o Outro questiona-me, esvazia-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas. Não me sabia tão rico, mas não tenho mais o direito de guardar coisa alguma⁸⁵.

Este o grande apelo de Levinas, cuidar para que estejamos sempre vigilantes conosco mesmos, sempre desejando o Outro, sempre buscando a liberdade, isso se dá através de um cuidado constante para que não caiamos na comodidade e no ensimesmamento, mas saibamos buscar o além o infinitamente Outro.

Sem dúvida esta é uma das grandes diferenças de Levinas com a toda a filosofia ocidental, pois ele não faz uma série de análises racionais para poder colocar o Outro na nossa

⁸⁴ A liberdade em Levinas deve ser entendida como responsabilidade por outro, quando mais livre o eu é mais responsável pelo outro se torna, não sou responsável porque sou livre, mas sou livre porque sou responsável. Para melhor discorrer sobre este tema pesquisar em: LEVINAS, De outro modo que ser, o más allá de la esencia p. 193ss.

⁸⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do Outro Homem* Vozes RJ. 1993. p. 56.

racionalidade já que o Outro é a plena liberdade que se realiza na minha responsabilidade pelo outro. O Outro é interlocutor é questionamento é um ser humano sem a possibilidade de aprisionamento nos nossos conceitos.

Poderíamos ainda usar o exemplo de quando, por vezes, expressamos assim: estou com o desejo de comer algo, não sabemos o que é, dizemos apenas que é algo diferente e podem aparecer vários alimentos, doces, salgados, frituras, enfim uma variedade enorme e ainda assim expressamos: - não é bem isso. Podemos até comer mas continuamos nos sentindo insaciados, o desejo desse diferente persiste. Apesar de termos nos alimentado continuamos com a sensação de insaciedade. Este é um desejo que será saciado melhor, é uma necessidade pois o verdadeiro desejo, o desejo pelo outro, quanto mais vamos conhecendo, mais vai despertando em nós esse desejo metafísico essa insaciabilidade.

O desejo metafísico nos faz desejar esse outro sem querermos aprisioná-lo ou enquadrá-lo nos nossos esquemas, nos esquemas do mesmo. Todas as vezes que isso fizermos estamos tentando aprisionar esse outro, fazendo do outro uma totalidade. É justamente contra essa totalização que Levinas contrapõe com o Infinito. Tema este que vamos discorrer em seguida detalhando um pouco melhor, o que ele significa para a constituição do pensamento de Levinas.

Uma nova idéia de temporalidade torna-se aqui importante. O tempo, percebido pelos gregos na sua dimensão metafísica, só pode refletir-se em imagens perfeitamente iguais. Aplicado ao sujeito, aparece a imagem de estaticidade, de certa onticidade parmenídica. Enquanto para Levinas, a subjetividade é tecida de temporalidade, e subjetividade-temporalidade, ela recria-se em nascimentos imprevisíveis, com traumatismos que estremecem a solidão hipostática em que surge, sem se

perder na unicidade⁸⁶.

É através do desejo metafísico que vem esse movimento em relação ao outro. Onde já não é o eu que determina o tempo. É a partir do outro que se constitui o tempo, “o desejo não parte de mim: vem do outro, do seu Olhar da sua palavra e do seu infinito”⁸⁷. “Em Levinas o tempo é constituição a partir de minha relação com outrem”⁸⁸.

Na verdade esta é grande diferença da compreensão do tempo e da subjetividade em Emmanuel Levinas: o tempo a subjetividade se constitui a partir do outro, não somente a partir do eu.

A filosofia tradicional -Bergson e Heidegger incluídos – permanecia na concepção de um tempo, seja puramente exterior ao sujeito (de um tempo objeto), seja inteiramente contido no sujeito. Mas sempre se tratava de um sujeito só. O eu sozinho – a mônada – já tinha um temp. A renovação trazida pelo tempo apresentava-se à filosofia clássica como um evento de que a mônada pode prestar conta: a negação. Era da indeterminação do nada – a que chega o instante que se nega ao aproximar-se o instante novo – que o sujeito tirava sua liberdade⁸⁹.

Para Levinas, como expressamos acima, o tempo se faz a partir do outro. É a subjetividade que se encontra em relação com o outro, e deixa que esse outro a interpele, manifeste-se, fazendo com que a subjetividade saia do seu casulo não sendo uma mônada, mas abrindo-se ao diálogo, a interpelação desse outro. A partir daí constitui o seu tempo através do infinito que é o outro.

⁸⁶ PIVATO, Pergentino, A questão da subjetividade nas filosofias do diálogo – o exemplo de Levinas, In. Veritas. Porto Alegre. V48. N. 2. Junho de 2003. p. 191.

⁸⁷ SUSIN, 1984, p. 265.

⁸⁸ FABRI, 1997, p. 50

⁸⁹ LEVINAS, 1986, p. 112

Para expressar a manifestação do outro, a sua interpelação e inquietude que faz com que o mesmo saia de si sem ter a pretensão de fazer qualquer idéia previa do outro, ou então abarcá-lo em seus conceitos. Fazendo assim surgir o desejo e a bondade. Para expressar essa manifestação do outro Levinas usa as quatro personagens bíblicas que são essa revelação do outro, as quais abordaremos mais detalhamento no sub capítulo a seguir.

2.2- A revelação do Outro

Para Levinas o reino do bem só é possível a partir do Outro. Nas quatro categorias bíblicas: o pobre, o órfão, a viúva, o estrangeiro. Eles são modelos concretos de alteridade, e os quais nós não conseguimos vê-los iguais a nós:

Não se trata de encadeamento com o outro “eu”; não se trata de compreensão do outro. Não se trata de comunhão com o outro; justamente porque todas essas modalidades destruiriam a alteridade do outro e o reduziriam a um alter-ego subsumido no si-mesmo⁹⁰.

Anteriormente já nos referíamos que Levinas inicia Totalidade e Infinito com a afirmação: “a verdadeira vida está ausente”. Talvez possamos ir respondendo a esta afirmação mais claramente nesse momento. Onde o outro nos interpela para o diferente, extremamente diferente e do qual não posso esperar nada em troca, este é o convite, o a pelo feito pelo outro, o eu precisa responder na gratuidade, na generosidade e na bondade.

⁹⁰ COSTA, 2000, p. 88.

O pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro que não sou eu: não têm alimentos, nem pão, nem música, nem flores, nem roupas, nem títulos, nem função social. 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 na própria interioridade⁹¹.

Na citação acima, percebemos que estas subjetividades existem, estão no mundo, mas a margem deste mundo, são os estranhos do mundo. “A viúva, é estéril, seu ventre não gera vida, não pode oferecer a sua intimidade a alguém⁹². Os que não tem pão, são condenados pela falta de economia. “ A viúva seria a imagem mais real do proletário.” O estrangeiro não possui um lugar próprio não tem onde repousar a cabeça, o mundo não lhe pertence não tem uma paisagem familiar, é errante no mundo que não é seu, homem do deserto. O órfão é sem eros paterno, seu passado pessoal foi cortado, jogado como elemento indiferente do mundo. O pobre nada possui, a sua nudez não é bela é uma nudez real, sua vida esta voltada para a fome e o frio. Todas estas situações demonstram que eles estão desamparados jogados no mundo, sem projetos e sem possibilidades⁹³.

Todas essas realidades estão no mundo sem no entanto fazer parte deste mundo, não são abstrações, eles existem de fato mas, estão jogadas marginalizadas. Não possuem energia humana nem bondade no ser. Estão sem o gozo, sem possuir o tempo. Estão expostos a todas as alienações.

Estes quatro exemplos usado pelo autor para nos chamar atenção sobre essa realidade de marginalidade da subjetividade, entretanto muitas outras realidades existem e

⁹¹ SUSIN, 1983, p. 201

⁹² SUSIN, 1983, p. 201

que deixam a subjetividade de lado, atualmente nos referimos ao excluídos. São pessoas que não se relacionam nem com o mundo, nem consigo mesmas, se encontram perdidas neste mundo. No entanto são estes rostos que tocam o Eu que interpelam.

Reconhecer quem ontologicamente está mal no próprio ser e não tem significado, é já reconhecer, desde o fundamento moral da realidade, uma alteridade para além da ontologia. Para Levinas somente a consciência moral pode reconhecer o outro, esta no entanto, só se constrói com a intervenção moral do outro, sob sua iniciativa. “O reconhecimento moral da alteridade do pobre, da viúva, do estrangeiro, do órfão, não pode vir da “boa vontade” e nem de uma opção do Eu, que os destituirá assim da alteridade assimilando-os à opção e a boa vontade”⁹⁴ Por causa disso é que Levinas faz algumas críticas em determinados tipos de caridade ou filantropia, que na verdade estará ofendendo a alteridade do pobre, integrando este nas suas intenções piedosas, e na verdade acabando por usar da pobreza do outro em benefício próprio, em nome da própria caridade. Agindo assim se esta negando a justiça, pois a justiça deve acontecer por si mesma pelo outro sem criar nenhuma dependência para que o outro possa usufruir de sua liberdade, é necessário que o outro tenha condições de fazer os seus próprios projetos. O autor não se prende à essa miséria do pobre, mas passa logo para a sua nobreza e a sua dignidade. Pois este outro não é igual a nós, é mais do que nós. É o outro por excelência e que me interpela a uma atitude ética. Ou seja um viver para o outro, e não um viver, para mim.

Aqui é onde a verdadeira vida está ausente, quando o outro está abandonado,

⁹³ Cf. Susin, 1983, p. 2001.

⁹⁴ Cf. Susin, 1983, p. 202.

jogado, não tendo mais a sua dignidade, nem tão pouco estamos vendo-o na humanidade. Esse é o cuidado para o qual Levinas nos alerta da nossa inumanidade. Quando não mais o outro nos interpela, esse outro que é: transcendência, infinito, alteridade. Que somos capazes de passar por uma pessoa caída, jogada na rua sem a menor condição de poder gozar de... pois ela não tem, está despida de tudo. É neste momento, ou principalmente neste momento que esse outro me chama, se assim podemos dizer, a humanidade, onde o eu possa se comprometer, interferir positivamente a favor de outrem para lhe estender a mão. Não é um simples estender de mão, é erguê-lo. É sentir-se responsável por esse alguém gratuitamente, pois ele não poderá me dar nenhum tipo de compensação. Como nos referimos acima. Não podemos usar desse outro, fazer como que um apoio para ficar com a fama de “bondoso” de uma pessoa caridosa, porque dei esmola, fiz caridade, ajudei um estrangeiro um despatriado.

Levinas usa a quadriade bíblica para mostrar que: eu sou responsável pelo outro, mesmo quando ele não tem nada para me oferecer, ou fazer qualquer tipo de retribuição. O eu então que é responsável por esse outro, num comprometimento social também, acolhe a interpelação do outro, que interpela o eu a sair do mesmo. É abertura, transcendência. Esse outro escapa a toda e qualquer tentativa de totalização ou conceituação, enquadramento, aliás é contra isso que Levinas se opõe a esse fechamento, ensimesmamento da subjetividade. Como veremos melhor em seguida quando abordaremos transcendência e o outro.

2.3- A transcendência e o Outro

Como vimos através do desejo metafísico Levinas nos mostra que o eu é convidado a sair do mesmo e ir ao encontro do outro. Desejo que tanto quanto mais se desejar, mais desejo teremos de desejar. Com isso, ele demonstra ser totalmente contra qualquer forma de totalização do outro, de enquadramento. O outro é o convite aberto para a transcendência para sair da mesmidade. “A transcendência do sujeito é a própria infinitude pessoal, a saída de si para o mundo misterioso do outro, que se revela somente pelos rastros de sua passagem”⁹⁵.

O outro em sua revelação é totalmente desconhecido ele é quem faz o convite, a interpelação, para que o eu saia de mesmidade. Assim o eu transcende é a saída da interioridade para exterioridade, levando para a infinitude, que é o mundo do outro.-

... pode remontar-se a partir da experiência da totalidade a uma situação em que a totalidade se quebra, ao mesmo tempo que esta situação condiciona a própria totalidade. Uma tal situação é o brilho a exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem. O conceito dessa transcendência, rigorosamente desenvolvido, exprime-se pelo termo infinito⁹⁶.

Levinas contesta a tradição ocidental, que é extremamente totalizadora, como resultado dessa totalização, são as guerras, elas são a demonstração clara do desejo de

⁹⁵ MELO, Nélvio Vieira de, A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas, EDIPUCRS, Porto Alegre, 2003. p. 71

totalização, de conceituação do outro, como aniquilamento de sua subjetividade, e tentar fazer com que o outro seja igual ao mesmo. Por isso o convite para que não tenhamos a tentação de colocar o outro nos limites da lógica. Nos convida a uma relação entre diferentes, não esqueçamos: que não se trata de uma relação de indiferença. Mas de respeito a subjetividade que está diante de mim. Por isso Levinas trabalha com a transcendência de forma de diaocronia, em que o mesmo é não indiferente ao outro, em a estranheza e novidade do futuro não se descreve na sua referência ao presente onde terá que vir e estará antecipando numa pro-tensão. “... o tempo não é o fato de um sujeito isolado e único, mas é a própria relação do sujeito com outrem”⁹⁷.

O movimento metafísico é transcendente e a transcendência, como desejo e inadequação, é necessariamente uma trans-ascendência. ... A sua característica formal – ser outro- constitui o seu conteúdo, de modo que o metafísico e o Outro não se totalizam; o metafísico está absolutamente separado⁹⁸.

Para Levinas transcendência, infinito, metafísica estão muito interligados, bem como o desejo, o desejo é metafísico para autor. Na verdade Levinas trabalha com estes conceitos fazendo uma séria crítica a ontologia e a totalização. Para ele a relação está sempre em movimento é um para o outro, ser para o outro. Jamais podemos imaginar entretanto que seria uma co-relação, de forma alguma, pois se isso ocorrer não teríamos a distância entre o mesmo e o outro, e que, para o autor é extremamente importante se manter esse espaço para justamente não acontecer que o mesmo e o outro seriam uma só

⁹⁶ LEVINAS, 1980, p. 12.

⁹⁷ LEVINAS, 2000 p. 48-49.

⁹⁸ LEVINAS, 1980, p. 23.

realidade ou se teria o mesmo olhar sobre ambos⁹⁹. E ao longo da história da filosofia ocidental era justamente isso que ocorria, o eu e o outro fazendo parte de um mesmo tempo, mesmo penar.

Todo esse carreamento de significações produzidas ao longo da história deve ser deixado de lado, completamente para se entender o novo sentido que Levinas lhe confere. Por metafísica entende-se uma relação transcendente a outrem que se produz no desenrolar da existência social sem culminar numa totalidade divina ou humano-histórica, relação na qual os sujeitos se mantêm absolutos¹⁰⁰.

Inicialmente, segundo Levinas, o eu é egoísta, está voltado sobre si, na sua solidão na busca de sua interioridade e identidade ele não deve ser olhado como um defeito moral. Pois a sua vontade é constituída pela necessidade irremissível da identidade do eu amarrado a si¹⁰¹. Por isso vamos trabalhar um pouco mais detalhadamente sobre infinito do sub-capítulo seguinte.

2.4 O Infinito em Nós

A partir do que vimos do pensamento de Levinas, podemos dizer que de forma alguma ele mantém a relação sujeito –objeto, mas Levinas propõe uma relação: eu, outro e seu vestígio. Não podemos tentar imaginar qualquer conceito para podermos definir a sua forma de pensar, porque seu pensamento é manifestação, é novidade diária, está sempre

⁹⁹ Cf. LEVINAS, 1980, P. 24.

¹⁰⁰ Fenomenologia hoje: exostência, ser e sentido no limiar do século XXI Ricardo Timm de Souza, Nythamar Fernandes de Oliveira (orgs.). – Porto Alegre:EDIPUCRS, 2001. p. 305.

¹⁰¹ Cf. Ricardo Timm de Souza, Nythamar Fernandes. 2001, p.307.

em movimento, ele está voltado para o Infinito.

A conversão da alma à exterioridade ou ao absolutamente outro ou ao infinito não é seduzível da própria identidade da alma, porque não é à medida dessa alma. A idéia de infinito não parte, pois de Mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie exatamente os seus vazios. Nela, o movimento parte do pensado, e não do pensador. É o único conhecimento que apresenta esta inversão¹⁰².

“Para Levinas a relação com o Outro (produção da idéia de infinito) não se dá como conhecimento, mas como desejo”¹⁰³. Como já vimos esse desejo que não se sacia e não tem outras intenções nessa relação é transcendência. Pois deixa o outro se manifestar tal qual ele é sem antecipadamente já ter formado um conceito. Isso é impossível para Levinas, ao menos não é de forma nenhuma, uma relação ética com o outro. Por isso o autor usa a expressão face a face. É o eu que se coloca diante, frente a frente, revelando-se ao outro é sendo uma revelação para o outro.

O conflito sempre surge, quando o diálogo foi interrompido, ou nem mesmo, teve a oportunidade de acontecer. A guerra é que escancara essa realidade, de forma brutal e violenta aterrorizando e aniquilando o outro. É a dominação do mais forte da totalidade e por vezes o que é pior, vamos aceitando esses fatos como sendo natural é assim que deve ser. Não pergunto, nem respeito a cultura que é diferente de mim. Ao invés simplesmente afirmamos: – que é um dos chavões muito usados na nossa sociedade- “o que é americano é bom”, ou então, “tudo o que vem dos americanos não é bom”. Ambas as afirmações são formas totalizantes. Não olhamos os americanos na sua individualidade. Como podemos fazer tais afirmações se não conhecemos todos os americanos?. Não temos aqui a

¹⁰² LEVINAS, 1983, p. 49.

pretensão de tomar partido, se são bons ou maus, é uma questão de demonstrar como facilmente não olhamos a subjetividade na sua particularidade, sua individualidade. Assim estamos corremos o sério risco de cometermos certas barbáries em nome de um racionalismo totalitário, sem respeito a alteridade.

Estamos acostumados a ouvir que estamos passando por um processo de globalização. Será favorável para todos, que na atualidade não podemos pensar diferente, será como que um bem universal. Entretanto podemos nos questionar. Como cada cultura será respeitada na sua individualidade, particularidade, se aos poucos se diz que será necessário ter um idioma universal, para que a comunicação seja fluente e perfeita facilitando para todos? Como será feita a escolha desse idioma a ser falado? Existirá acaso alguma nação que não tenha capacidade para aprender determinado idioma?

A indiferença pura. As significações culturais, postas como instância última, perfazem a ruptura de uma unidade. Não se trata, simplesmente, de fixar as condições nas quais os fatos de nossa experiência ou os sinais de nossa linguagem suscitam em nós o sentimento de compreensão, ou aparecem como procedendo de uma intenção razoável, ou traduzindo uma ordem estruturada. Trata-se, para além destes problemas lógicos e psicológicos, da significação verdadeira¹⁰⁴.

Para o nosso autor, o caminho para o respeito do outro, da sua cultura, é sem dúvida o diálogo com esse intuito abertura e acolhimento ao outro. E segundo Levinas, ‘a filosofia ocidental, a respeito do diálogo, reduz o diálogo ao monólogo e desrespeita

¹⁰³ FABRI, 1997, p. 81.

¹⁰⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro Homem*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 46.

fundamentalmente a alteridade do outro'¹⁰⁵. No diálogo não se deixa o outro falar, ou então já previamente se possui um conceito a respeito do outro e o diálogo acaba apenas fazendo de conta que aconteceu. Não percebemos que estamos diante de um infinito, totalmente infinito do qual nosso pensamento não consegue abarca-lo nem tão pouco conceitualiza-lo, essa mesma forma de agir também ocorre com as nossas relações sociais, no todo. É necessário se estar diante do outro desarmado de suas idéias e conceitos, para que se possa transcender a esse momento, ir além do que está presente.

É através do discurso que o eu mantém a distância entre o Mesmo e o outro, impedindo assim a reconstrução da totalidade, essa é uma relação desejada pela transcendência. O eu é naturalmente egoísta, mas pela interpelação do outro ele se abre, a partir da bondade, para o transcendente que é a essência do discurso¹⁰⁶.

A ruptura da totalidade não é uma operação de pensamento, obtida por simples distinção entre termos que se atraem ou, pelo menos, se alinham. O vazio que a rompe só pode manter-se contra um pensamento, fatalmente totalizante e sinóptico, se o pensamento se encontrar em face de um Outro, refractário à categoria. Em vez de constituir com ele, como com um objeto, um total, *o pensamento consiste em falar*. Propomos que se chame religião ao laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade.¹⁰⁷

Necessariamente o apelo de transcendência e a infinitude nos é feita a partir do outro, do rosto que é epifania, novidade constante, que convida a ser ético, a sair da mesmidade, a respeitar e ser responsável por esse outro. Rosto e assunto que abordaremos no capítulo seguinte.

¹⁰⁵ Veritas Porto Alegre EDIPUCRS. V.48, n2 junho 2003. p. 190.

¹⁰⁶ LEVINAS, 1980, p. 27.

¹⁰⁷ LEVINAS, 1980, p. 27-28.

"Acima de tudo procurem sentir no mais profundo de vocês qualquer injustiça cometida contra qualquer pessoa em qualquer parte do mundo.

É a mais bela qualidade de um revolucionário".

Ernesto Che Guevara

3- O Rosto

No mundo em que vivemos estamos expostos a violência diária. Seja ela de grandes centros urbanos, cidades do interior ou até mesmo, e o que é pior, das grandes guerras onde morrem pessoas em massa. Vemos diariamente essas notícias sobre violência nos jornais, revistas, e até ao vivo pela televisão. E assistimos passivamente a todas essas barbáres, como meros espectadores, como se fosse mais um filme de terror. Diante desses fatos nos questionamos: onde está a valorização da vida? Onde está o verdadeiro sentido da vida? Onde se encontra o “rosto” do outro? Será que a nossa sociedade não está preocupando-se em demasia ¹⁰⁸ com o bem estar do “eu”. Esse eu num sentido egoísta não do egoísmo natural de que fala Levinas, que é um egoísmo necessário para que depois o eu se abra para o acolhimento do outro.

Este eu econômico, que vive em sua casa, recolhido em sua morada “Na ordem da localização, a morada está situada no mundo, mas na ordem da constituição, o mundo se constitui a partir da originalidade da morada”. O eu vive no mundo entretanto não há apenas um ‘eu’. São vários ‘eus’ e se relacionam. A morada é habitação ao mesmo tempo que também é m refugio. Mas o eu se inquieta neste refugio e necessita sair dele,

relacionar-se com os outros eus que estão no mundo. “A partir desta espécie de tensão entre o deslocamento para o mundo e o recolhimento na morada, Levinas tratará temas como: a corporalidade, a consciência, a posse, o trabalho, o fenômeno”¹⁰⁹.

Tendo em vista este movimento de saída do eu, para o mundo, onde ele irá se relacionar com o outro. Outro esse, que em muitas situações não terá a possibilidade de viver do gozo. Então neste instante vai entrar em questão a pobreza. E é justamente nessas situações de relação com os eus do mundo, que Levinas inscreve a necessidade da ética.

A relação entre os entes humanos não é ontológica, mas ética. A ética, mais que relação, é experiência: experimentar na transcendência a vergonha e a culpabilidade de uma ingênua liberdade individual e egoísta que tudo pretende agarrar, objetivar e fazer seu para explorar; experimentar em mim a idéia do infinito que é o Outro como limite do eu posso poder e como primeira aproximação ou Outro; experimentar o desejo metafísico pelo Outro a quem ainda não se acedeu; experimentar o encontro sem mediações com o rosto do Outro estando face-a-face com ele.¹¹⁰

Na tradição ocidental ontologia é posse, apropriação é essência. A ontologia é sempre conceitualização, apropriação, “redução do Outro ao mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser”¹¹¹. Neste caso o outro estaria sempre sendo o mesmo voltado para a interioridade, a interpretação. Poderíamos lembrar aqui a maiêutica socrática em que o eu está voltado sobre si, que ao longo da história da filosofia também se manifestou como: “conhece-te a ti mesmo”, assim não há um saber que provém de outrem, tudo já está em mim, é apenas uma questão de como expressar exteriorizar, o que já se possui.

¹⁰⁸ COSTA, Marcio Luis. *Levinas: um introdução*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 138.

¹⁰⁹ COSTA, 2000. p. 137.

¹¹⁰ COSTA, 2000. p. 139.

Levinas contrapõe-se a idéia de ontologia, pela metafísica, que é desejo, recordamos que o desejo para o nosso autor não pode ser saciado. Desejo é permitir a manifestação da exteriorização, é transcender. E a transcendência se manifesta a partir da epifania do rosto. “O ser exterior que se apresenta para além de sua representação em mim e de sua função em meu mundo como objeto meu, é designado como rosto”¹¹². Transcendência e exterioridade, para Levinas, não podem ser sintetizadas ou englobadas.

A metafísica, na medida em que é Desejo do absolutamente Outro, permite falar de uma filosofia pluriversal em que a vinda da alteridade coloca em nós a idéia do Infinito, despertando o psiquismo como saída do Um, como abandono de si e evasão. Trata-se de uma expulsão do si mesmo de sua própria casa, uma errância infinita¹¹³.

Para Levinas: “compreender a ontologia como filosofia primeira é compreender a filosofia como poder”.¹¹⁴ Poder de totalização e isso quer dizer: que o estado, de não violência, da totalização, significa na verdade, um estado de dominação do eu sobre o outro, ou seja, um falso estado de paz. Pois não está sendo respeitada a individualidade de cada um, simplesmente ouve a dominação. O que Levinas também estado de inumanidade onde se universaliza, e não se considera a particularidade de cada ser humano. “Ser humano significa: viver como se não se fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num <de outro modo que de ser>”.¹¹⁵ Outro modo de ser que para o nosso autor significa ser ético, ser responsável pelo outro.

¹¹¹ LEVINAS, 1980. p. 31.

¹¹² COSTA, 2000. p. 141.

¹¹³ FABRI, 1997. p. 93.

¹¹⁴ Cf. LEVINAS, 1980. p. 33

¹¹⁵ LEVINAS, 2000. p. 92.

O outro enquanto outro escapa a fenomenologia do olhar. A fenomenologia reduz aquilo que se vê a um ente no mundo com um sentido estabelecido a partir do projeto fundamental de ser. Contudo a aparição do rosto desnudo no mundo do eu é a revelação do outro que exige respeito e acolhida, porque é pobre, peregrino, fraco, indefeso. O aparecimento do rosto no mundo do mesmo instaura a exigência ética: Não matarás! Morte que devemos compreender aqui como: negação da infinitude do outro reduzindo-o a um mero ente do mundo, significando-o a partir da totalidade.

O esforço especulativo de Levinas situa-se na busca do sentido do ser que não se encontra na ontologia de sua compreensão mas é vislumbrado na ética de sua justiça. Se o mal é ser, requer-se uma justificação que não será mais apenas uma visão ou compreensão, mas como que uma inversão de ser a traduzir-se e produzir-se em gestos, em ação ética, nos quais o ser todo do eu escorre como responsabilidade pelo outro. A ética, assim, põe-se como filosofia primeira¹¹⁶

Gestos concretos que para Levinas é o desejo metafísico, pois deseja o outro que como tal não pode ser visto sob a fenomenologia do olhar, sob a luz da razão, sob qualquer tentativa de conceituar o outro, outro que ainda permanece diante do eu como mistério, como desejo do infinito. O outro não podendo ser aprisionado em um conceito, com determinações imanentes, manifestando-se sempre como novidade, surpresa, ou ainda poderíamos dizer como desejo metafísico. Este desejo move o eu ao outro como responsabilidade aberta ao infinito, deseja o outro para além das satisfações.

¹¹⁶ PIVATTO, Pergentino S. *A ética de Levinas e o sentido do humano. Crítica à ética Ocidental e seus pressupostos*. *Véritas*, v. 37, n.147, p. 325-363, set., 1992.

Em Levinas esse desejo metafísico manifesta-se a partir do rosto do outro, rosto não com o significado de um rosto, bonito, feio, ou de cor possa ter, mas rosto como sendo outro a alteridade, revelação da interioridade dessa alteridade do outro. O rosto revela a infinitude do humano que está no outro. Outro, que se coloca diante de um eu, e que o convida a transcendência, a responsabilidade, a ser ético.

Levinas insiste no caráter vulnerável do rosto – a parte do corpo humano mais nua e a mais exposta às violências – e analisa o modo como esta ausência de proteção se impõe àquele que a observa, ao mesmo tempo como um convite ao assassinio e como uma proibição absoluta de ceder a essa tentação¹¹⁷.

Neste capítulo em que abordaremos mais detalhadamente o rosto, a epifania do rosto do outro, o que ao se manifestar diante do eu faz o convite ‘não matarás’. O rosto do outro é sempre questionador, é um convite aberto para o eu sair da mesmidade, ao mesmo tempo em que não permitindo a sua totalização é transcendência. Nos sub-capítulos que se seguiram vamos explicitar melhor esses conceitos.

3.1. O rosto e o Outro

Ao abordarmos o tema do rosto e o outro vamos trazer presente para a nossa discussão uma das personagens mais conhecidas. Francisco de Assis. É o Santo mais conhecido no Brasil é um dos que mais bibliografias possui, inclusive por escritores que

¹¹⁷ CHALIER, Catherine. *Lévinas a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, p. 112.

não são católicos. Pode parecer um tanto estranho, um trabalho de filosofia e de repente estamos nós a falar de um santo, afinal estaríamos confundindo filosofia com teologia? Certamente não. Sabemos do grande místico que foi Francisco, mas sabemos também de sua grande humanidade seu amor universal pelas pessoas, e também com toda a natureza.

O que nos faz pensar que Francisco teria alguma relação com Levinas? porque ambos levam em consideração o outro e a partir do outro que me interpela e me convida a ser ético. Francisco vê no rosto do outro o convite em comprometer-se com ele, se tornar responsável por ele. Nada pode ser mais importante do que o irmão nem mesmo os estudos. Aliás este deve servir para melhor conviver e nunca para me sentir maior que o outro porque tenho mais conhecimento. O mais importante para Francisco é a convivência fraterna¹¹⁸ que se dá no cuidado e relacionamento com o irmão.:

São mortos pela letra os que tão-somente querem saber as palavras, a fim de parecer mais sábios que os outros e poder adquirir grandes riquezas e dá-las aos parentes e amigos. São ainda mortos pela letra aqueles religiosos que não querem seguir o espírito das Sagradas Escrituras¹¹⁹, mas só se esforçam por saber as palavras e interpretá-las aos outros¹²⁰.

O que é mais importante para Francisco é como tratamos os nossos irmãos, ou para usarmos uma conotação mais levinasiana diríamos: o outro. Chamamos atenção quando Francisco admoesta o irmão porque ele se preocupa em como falar para o outro

¹¹⁸ Chamamos atenção para o fato de que na idade média as pessoas que entrassem no mosteiro, desejando ser religioso. Uma vez que era servo seria servo ao fazer parte do mosteiro iria permanecer até o fim como servo, se era senhor possuía muitos bens teria a possibilidade inclusive de se tornar abade. Francisco termina com essa forma de vida religiosa, todos são iguais, e deveriam doar aos seus bens para os pobres, só então poderiam seguir a VR. Para Francisco todos são iguais. Todos são irmãos.

¹¹⁹ Grifamos que todas as vezes que citarmos algo que foi escrito por São Francisco, são na verdade compilações bíblicas que ele fazia, porém faremos referência apenas a citação dos escritos.

¹²⁰ SÃO FRANCISCO DE ASSIS. Escritos e biografias de São Francisco de Assis, Petrópolis: Vozes,2000. Admoestações 7,2-3. Obs: nas próximas citações usaremos a abreviatura ADM.

mas, num sentido de cobrança ou exigência, isso Francisco contesta com veemência. É necessário que se faça exigências apenas para consigo nunca para com o outro. E isso ele dá testemunho com a sua vida. Ele fazia muitos jejuns era muito rigoroso para com consigo e extremamente afável e amigo com os irmãos.

Seu comportamento diante dos outros esteve penetrado de grande sentido humano e soube criar um fermento transformador nas relações interpessoais. “pondo de lado toda singularidade e jactância”, quis ser o menor entre todos e para isso se propôs ser servo de todos¹²¹.

O olhar de Francisco para os leprosos faz com que ele mude completamente a sua vida. Ele se deixa questionar pelo leproso, ele o deixa conduzi-lo. Passa a conviver com eles, cuidar deles para que possam ter uma vida mais digna. E ele assim permaneceu por toda a sua vida sempre tratando a todos como irmãos e irmãs sem distinção. Ele assim expressa em seu testamento que nos deixa claro a importância dos irmãos em sua vida:

E depois que o Senhor me deu irmãos ninguém me mostrou o que eu deveria fazer, mas o Altíssimo mesmo me revelou que eu deveria viver segundo a forma do santo Evangelho¹²².

Aqui Francisco faz clara referencia ao outro, esse que não é meu inimigo, nem quer me fazer mal. Ele sempre acolheu a todos. Inclusive os irmãos ladrões. Certa vez chegando a um mosteiro os frades lhe perguntaram se deveriam ou não dar esmolas aos

¹²¹ MERINO, J. Antonio. *Humanismo Franciscano Franciscanismo e Mundo Atual*. Petrópolis: Familia Franciscana do Brasil. 1999, p. 167.

¹²² Escritos de São Francisco. Test. 14. p. 168.

ladrões. A resposta de Francisco foi pedir aos frades fossem a procura dos ladrões e que lhes servissem pão e vinho¹²³. E assim os frades fizeram.

Um dos traços mais característicos e mais humanos de Francisco é o respeito pelo outro e por sua própria personalidade que sempre tratou de proteger, de defender e de estimular. Ele não tinha um esquema já feito e pré-fabricado de como devesse ser o autêntico franciscano. Ele observava muito a todos, em geral, e cada um, em particular; e em todos e em cada um via uma dimensão do verdadeiro franciscano, do qual jamais quis colocar-se como modelo ou espelho. E do fruto deste detido e amoroso modo de ver, descreveu, de modo surpreendente e vivo, o verdadeiro franciscano que é uma realidade por fazer-se e a síntese de muitas existências¹²⁴.

Aqui mais uma vez fica evidente proximidade do pensamento de Francisco com Levinas. Francisco nunca recebe um irmão com qualquer forma de pensamento pré concebido, para ele o outro é sempre uma novidade e sempre tem a possibilidade de ser diferente. Se não o é, muitas vezes é por culpada sociedade que não lhe proporcionou ou oportunizou algo melhor. Ele demonstra isso principalmente quando acolhe os ladrões estes mudam a sua forma agir a partir deste momento. Poderíamos dizer: isso porque Francisco era Santo. Não há nada de santidade, como estamos habituados a pensar santidade como um fato milagroso. O que comoveu os ladrões foi a bondade de Francisco, sua generosidade e amabilidade. Ao invés de sair julgando criticando, ele acolhe dá o que eles mais estavam necessitando naquele momento, o alimento. Ele pede que os seus frades vão ao encontro.

No franciscanismo, a relação do eu com o tu e com o grupo não é simplesmente metafísica, como defendem M.Scheler, M. Buber,

¹²³ Cf. Escritos de São Francisco. EspPerf. 66.

¹²⁴ MERINO, 1999, p. 174-175.

Heidegger, etc; é além disso, existencial, como demostram E. Mounier, G. Maecel, Zubiri, L. Entralgo; e é também afetiva, na qual se dá uma verdadeira preocupação e solicitude pelo outro e que dista muitíssimo da preocupação e solicitude de Heidegger que é puramente analítico¹²⁵.

Para Francisco, o seu ideal de vida era: viver a fraternidade, fraternidade universal, com as pessoas em primeiro lugar, mas também com toda a criação, todos deveriam ser respeitados igualmente sem olhar condição econômica, raça, enfim, todos são iguais, merecem respeito, igualdade no que se refere a direito a vida. Ele respeitava cada irmão na sua individualidade. Por isso quando lhe questionam a respeito do frade perfeito a sua resposta foi ir falando de uma qualidade de cada frade¹²⁶ e esse conjunto formado pela individualidade de cada um é que forma todo. Forma o frade perfeito. Com isso ele deixa claro não há u ideal ou manual a ser seguido para que aconteça a constituição do que é ser um frade, mas acolhendo a individualidade de cada um.

Fizemos a referência a Francisco porque pensamos ser de certa forma, um o olhar semelhante, ao pensamento que Levinas possui sobre o outro. O outro é quem me ordena, quem me convida transcendência, pois o outro é infinito e eu nada posso poder sobre ele, pois outrem é mais alto do que o eu. Assim Levinas descreve:

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 me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto de outrem está nu; é o pobre por quem posso tudo e a quem tudo devo. E eu, que sou eu, mas enquanto primeira pessoa, sou aquele que encontra processos para responder ao apelo.¹²⁷

¹²⁵ MERINO, 1999, p. 197.

¹²⁶ Cf EP, 85

¹²⁷ LEVINAS, 2000, p. 80.

A nudez de que Levinas nos fala, significa que o rosto do outro não é nenhuma representação simbólica de nenhuma realidade, não está ligado ao passado ou ao futuro/ é presente é presença. Este foge a toda e qualquer tentativa de enquadrá-lo em algum processo lógico. O rosto não possui nenhum intermediário ele é por si mesmo. “É visitação e vinda que altera a imanência sem se fixar nos horizontes do mundo”.¹²⁸ É o convite aberto para o eu ser ético, tema que abordaremos no nosso próximo capítulo.

3.2 O Rosto e a Ética

Na reflexão ética feita por Levinas ele apresenta a epifania do rosto como linguagem ética, deixando claro a sua vertente fenomenológica. “Epifania significa de alguma forma uma entrada no mundo, mas a partir de uma dimensão de altura”¹²⁹. Precisamos ter cuidado para não confundirmos o seu modo de pensar, com teologia ou alguma vertente religiosa. Levinas, questiona a própria matriz de pensamento, a fenomenologia, quando persiste na posição de que a verdade não é um fim, mas se encontra inculcada no homem. No decorrer de seu pensamento vai substituindo a questão da ontologia do ser, pela questão do humano da alteridade, isto é, a metafísica. Não é um simples rompimento, ou uma contestação apenas sem muita relevância mas é uma proposição radical:

¹²⁸ SUSIN, 1983, p. 207.

¹²⁹ SUSIN, 1983, p. 206.

A visitação do rosto não é portanto, o desvelamento de um mundo. No concreto do mundo, o rosto é abstrato ou nu. Ele é despido de sua própria imagem. É somente pela nudez do rosto que a nudez em si chega a ser possível no mundo¹³⁰.

É na fragilidade, do rosto que se apresenta diante do eu, que está desprovido de qualquer tentativa de escondê-lo ou mesmo de enganar, o rosto é o que expomos por primeiro. Mas é também este rosto que interpela o eu a ser bom, a ser justo. Mas é também este rosto que interpela o eu a ser bom, a ser justo, “há no rosto uma pobreza essencial”¹³¹. O rosto me fala, ele é comunicação, está aberto para que ocorra uma relação. E a primeira manifestação do rosto já é fala, discurso:

a nudez é um despojamento sem nenhum ornamento cultural –uma absolução (absolution) – um desprendimento de sua forma no seio da produção da forma. O rosto entra no nosso mundo a partir de uma esfera absolutamente estranha, quer dizer, precisamente a partir de um absoluto que é, alias, o próprio nome da estranheza radical. A significância do rosto, sua abstração, é, no sentido literal do termo, extraordinária, exterior a toda ordem, o todo mundo¹³².

O rosto, ao fazer parte do mundo eu, a partir de sua manifestação, ele não tem um lar, uma pátria, é rosto, não é desvelamento porque não é algo que eu vou tirar o véu e descobrir o que há por baixo do véu, e assim tematizar o rosto. Quer dizer, pretender fazer relações a partir deste rosto, posso querer olhar para o rosto a partir de saber qual a sua religião, quem é seu pai, que tipo de roupas está usando. Na maioria das vezes, poderíamos correr o risco de nos aproximarmos do outro, não por ele ser outro, ser rosto, mas qual o benefício que o eu poderia tirar dessa relação?

¹³⁰ LEVINAS, 1993, p. 59.

¹³¹ LEVINAS, 2000, p. 78.

¹³² LEVINAS, 1993, p. 59.

Certa vez, o professor entra na sala de aula, como era o primeiro dia, para iniciar uma conversa, em uma turma de primeiro ano de ensino médio, o professor faz a seguinte pergunta: o que vocês pretendem ser no futuro? Que curso irão escolher para faculdade? Cada um foi dizendo dos seus ideais, seus sonhos, mas um aluno simplesmente responde: eu não vou ser, eu já sou, sou filho de fulano de tal.

Neste exemplo que acima citamos é para nos questionarmos: o que é possuir um rosto? Rosto na sua autenticidade? Como o rosto do outro me interpela, me convida a ser ético? Vivemos numa sociedade, em que na maioria das vezes, é como se não tivéssemos rosto, a primeira pergunta é pelo endereço, para se saber se o lugar que se mora é bom, então, será possível dar crédito, se as roupas são boas também. Poderíamos citar inúmeras formas em que não somos vistos na nossa individualidade, singularidade, nem tão pouco com o respeito que merecemos enquanto subjetividade.

Fazer algumas comparações podem nos ajudar a entender melhor uma determinada idéia, como também pode prejudicar. Mas é nessa tentativa de ajuda que compararíamos a manifestação do rosto com um bebê, um recém nascido. Ele está diante da mãe com toda sua fragilidade, delicadeza, completamente nu, é necessário que a mãe o acolha, o alimente, enfim que ela se coloque inteiramente ao dispor da criança, não será a criança que irá se adaptar a mãe, mas a mãe que se adapta a essa novidade que é o bebê. Não é o outro que deve ser para o eu, mas é o eu que deve ser ético com o outro. Relação em que o outro continua sendo outro e o eu continua sendo eu, não há um englobamento e sim respeito a singularidade.

Na maioria das vezes, o eu se relaciona com o rosto, ocorre uma série de fatos nesse relacionamento, o eu espera chegar, tirar uma conclusão, para que de alguma forma ele possa tematizar o eu. Mas a proposta de Levinas é ousada nesse sentido. Para o autor o rosto é manifestação, é novidade sempre, porque ele é infinito o eu não consegue abarcá-lo, transformá-lo num conteúdo. Devo acolher o convite que o rosto me faz de ser ético, de dizer: “tu não matarás”¹³³

O rosto do outro está fora de qualquer horizonte a partir do qual possa ser identificado. Não é um fenômeno que ocorre no interior de uma intencionalidade que confere sentido. A face humana não é um fenômeno mudo, cujo sentido precisa ser constituído ou desvelado a partir de um horizonte ontológico¹³⁴.

O rosto, é mais do que o eu pode abarcar, ele é o convite a transcendência, para que o eu saia da sua mesmidade. Quando nascemos simplesmente nascemos, ninguém escolhe onde, quando, e quem serão os seu pais, simplesmente nascemos e estamos no mundo, é estar aí e viver de... Para Levinas o ser humano é sempre movimento. Antes era um viver de... agora é ser para... antes vivia no seu egoísmo natural, passou pelo momento do **há** (il y a) se encontrou na solidão do ser. Agora o rosto do outro o interpela a sair de si, relacionar-se com o outro, não apenas relação de conceitos ou no horizonte do solipsismo ou do altruísmo.

A filosofia de Levinas é primeiramente um processo de pensamento que pretende respeitar a Alteridade que se traduz como anterioridade ética do Outro (em oposição à espécie entre gêneros ou à diferença a priori, anulada pelo impulso de totalização do Ser), e que

¹³³ LEVINAS, 2000, p. 78.

¹³⁴ BUCS, Rene. *A Bíblia é a Ética filosofia e sagrada escritura na obra de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola. 1997, p. 109.

pretende, a certa altura de seu itinerário, a reconstituição da possibilidade, da reconsideração radical da questão mesma da subjetividade a partir do sustentáculo ético em que esta Alteridade mais verdadeira se constitui¹³⁵.

A linguagem do rosto não é imanência, mas transcendência; pois o outro não se esgota no que percebemos nos sentidos ou conceituamos pela razão empírica, cartesiana ou positivista. Para ele, essa é uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo que é relativista e egoísta. Tem nessa forma impositiva de linguagem uma pedagogia, um ensino uma perspectiva educacional:

Para Levinas a linguagem é o que possibilita a relação do mesmo e do outro sem que se torne uma relação de mesmidade. Onde o mesmo revestido do eu permanece sendo eu respeitando o outro na sua subjetividade. Através do discurso, o eu sai da sua mesmidade para uma relação de transcendência. Saída do si mesmo, para uma relação para o outro. Essa relação se faz necessária, é momento em que o eu pode expressar para o outro, compartilha a sua interioridade sem no entanto ser o mesmo. A palavra que vem do outro comunica a sua existência o 'eu' não é comunicação de coisas. "É a palavra que vem do outro e não suas obras que o exprimem perfeitamente"¹³⁶ Essa palavra exige também uma relação face-a-face. Possibilitando abertura à responsabilidade, permitindo que não ocorra nenhum equívoco nessa relação. Como popularmente expressada: é conversando que se entende, pois a palavra não se separa de quem a pronuncia. Pois a palavra só pode vir de outrem, por isso ela está além do ser, ela é proferida pelo verdadeiramente outro, que é transcendência.

¹³⁵ SOUZA, Ricardo Timm. *Sentido e Alteridade dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000p. 217.

A palavra original, o Olhar¹³⁷ nu e sincero que fala, que se auto-comunica como palavra, inaugura o ensinamento – faz-se signo, sinal de si, da transcendência. Este é o ensinamento real, não maiêutico, que introduz novidade no meu mundo, que chega de além do horizonte traçado em última análise pela minha própria luz: Alteridade, exterioridade e magistério se equivalem¹³⁸.

Se aprende com esse outro que é diferente do eu, ele me convoca para a transcendência na singularidade, nunca de forma universal. O ser ético levinasiano é a interpelação para esse aprendizado a partir do desvelamento do outro. Sempre que nos recusamos a esse desvelamento, e respeito ao uno, estamos anulando o outro na sua subjetividade.

Parece-nos oportuno mencionarmos dois fatos: quando um carrasco se aproxima de sua vítima ele usa um capuz para que ninguém olhe para o seu rosto. É vestir a carapuça para poder fazer o mal para aniquilar o outro, porque não tem coragem de encará-lo frente a frente, ou melhor, face a face. Outro que está bem presente na memória da humanidade e que Levinas o presenciou foi a perseguição aos judeus. E por quê? Porque se queria uma “raça pura”¹³⁹. Essa é a mais clara demonstração de totalização e aniquilamento do outro. A recusa de deixar o outro interpelar-me, de ouvir a sua fala, de deixar que o seu rosto, me interpele. É não ouvir a palavra de ordem que começa por uma prescrição de interdição: “tu não matarás”¹⁴⁰

¹³⁶ SUSIN, 1983, p. 208.

¹³⁷ Chamamos atenção aqui para o fato de que as citações que se referem a Luiz Carlos Susin ele faz a tradução do visage(rosto) como olhar.

¹³⁸ SUSIN, 1983, p. 209.

¹³⁹ Poderemos acompanhar detalhadamente esse fato em Totalidade e Desagregação de Ricardo Timm. p. 20ss.

¹⁴⁰ Cf. SUSIN, 1983, p. 210.

É contra essa massificação, essa violência praticada contra o outro que Levinas contesta, seu pensamento, certamente é uma crítica ao modelo ocidental e moderno, onde o homem perdeu a simplicidade da vida.

A História do Ocidente tem consistido, em suas linhas mais amplas, na história dos processos utilizados para neutralizar o poder desagregador do Diferente; e a História da Filosofia ocidental tem sido, quase sempre, a maneira de favorecer e legitimar intelectualmente esta busca da neutralização¹⁴¹

As ciências empíricas e positivistas baseando-se em métodos descritivos e normativistas passaram a analisar tudo sob crivo de uma razão instrumental e enquadradora. Diante de tantas informações e discurso sobre nosso agir, como devemos agir, perdemos certamente um pouco do que é significativo: a criticidade e a sensibilidade. Ao analisar filosoficamente tantos discursos éticos, formulações prescritivas, descritivas e normativas para assim optarmos verdadeiramente pelo ético, acabamos perdendo a noção do que é realmente a ética e qual é o seu papel.

Onde vemos no nosso cotidiano a totalização do outro, porém como faz parte do diário não nos importamos, inclusive pensamos que assim deve ser. É por exemplo o que ocorre com os soldados, sejam eles da Brigada Militar ou mesmo do Exército. Já possuem normas claras das quais devem obedecer, não somente se vestem rigorosamente iguais, como cumprem ordens sem questionar, aliás, nem se permite questionar uma ordem do superior. Nem nós questionamos essa postura, parece natural. Porque as nações, as cidades precisam de seres humanos para que possam defender humanos de outros humanos? Isso é de certa forma degradante enquanto humanidade, necessitamos pensar

nisso. Estaríamos aprovando o pensamento de Hobbes: “o homem é o lobo do homem”. Aprovando essa forma de pensar estamos negando a nossa humanidade. Deixo de olhar o outro como rosto, manifestação que se apresenta na sua nudez. Esta é a humanidade que precisa ser reencontrada segundo Levinas. Olhar para o outro não a partir de seus ornamentos mas de sua convocação pra sermos éticos. Ou será que é utopia em demasia pensar que é possível viver em harmonia respeitando o outro? O que nos impede de olhar o rosto do outro e permitir que ele fale? O que nos deixa surdos?

Hoje não temos a Roma para onde todos convergem, onde todo vão “silenciosamente” sem se questionar. Hoje se faz necessário muito esforço para construirmos uma nova ética, um novo modo de pensar. Aqui parece que Levinas nos sugere andarmos na contramão. Devemos resistir a tentativa de reduzir o outro ao mesmo. E aliás, esse é o caminho tentador proposto pelo racionalismo, onde conceituar e universalizar partindo de uma remota idéia de enquadramento. Mas o que podemos ver é o fato de que o outro é um universo, um infinito que escapa de todo e qualquer sistema, ou seja, de qualquer totalização. Cabe-nos explicitar a significação do que é o ético. Pois, a manifestação do outro exige a relação, é rosto, não apenas dado empírico. Isso foge as objetivações de todos os conceitos elaborados pela ciência moderna. O rosto é ao mesmo tempo interdito e súplica, majestade e indignação. O rosto não expressa somente a imagem carnal nua, expressa o simbólico de algo muito maior, que é toda a transcendência da alteridade, um infinito, que não cabe no finito.

Por isso a relação com o outro não é um relacionamento entre iguais, mas é assimétrica. Tenho sempre mais obrigações perante o outro

¹⁴¹ SOUZA, 1996, p. 18.

do que posso exigir dele com relação a mim. A altura de onde vem o outro acaba com o espaço homogêneo, opera a “curvatura do espaço intersubjetivo que é talvez a própria presença de Deus”¹⁴².

A relação que o eu mantém com o outro deve ser a partir de uma diferença sem jamais se pensar na igualdade, por isso que ela é uma relação assimétrica. Porém, o fato de não convergir, não significa que não podem andar paralelas. Poderíamos aqui destacar o nome de muitas pessoas que lutaram para que fosse possível viver a diferença com respeito, sem o aniquilamento do outro. Temos alguns exemplos como: Luther King, Gandhi Chico Mendes o próprio Francisco de Assis. Que passivamente¹⁴³ respeitando as diferenças denunciaram que era preciso respeito ao rosto, rosto que se apresentava na indigência na exclusão no perigo do extermínio. Ouviram o clamor silencioso e sofrido desses rostos. Não tiveram medo de ir ao seu encontro, de clamar por justiça para todos. Mas quem não ouvia milhares de rostos clamando, ouviria menos ainda um único rosto, com voz mais forte, é verdade, que se destacava, era um rosto diferente em meio a tantos diferente. A forma encontrada para aniquilar a diferença, foi a forma mais brutal e desumana, o assassinato. Foi a negação por completo do outro totalização o desejo de posse mas não se pode possuir ou mesmo exterminar ou reduzi-lo ao nada. “O caráter imprevisível da morte vem do fato de ela não se conter em nenhum horizonte. Ela não se oferece a nenhuma espécie de domínio”¹⁴⁴.

Levinas contesta essa forma de se ter a “paz” aniquilando o outro. Não ouvindo o seu apelo de ‘não matarás,’ querendo totalizar todo um conjunto de outros, com o intuito

¹⁴² BUCKS, 1997. p. 110.

¹⁴³ Passividade aqui deve ser entendida, sem violência. Não praticando violência contra o outro. E não passividade de não se importar e aceitar tudo.

¹⁴⁴ LEVINAS, 1980, p. 212.

de mante-los sobre sua jurisdição, na tentativa de posse desse outro, desejando¹⁴⁵ que ele seja o mesmo, ao invés, de desejá-lo metafisicamente.

A unidade da pluralidade é a paz, e não a coerência de elementos que constitui a pluralidade. A paz não pode, pois, identificar-se com o fim dos combates por falta de combatentes, pela derrota de uns e a vitória dos outros, isto é, com os cemitérios ou os impérios universais futuros. A paz deve ser a minha paz, numa relação que parte de um eu e vai para o Outro do desejo e na bondade em que o eu ao mesmo tempo mantém e existe sem egoísmo¹⁴⁶.

A paz não quer dizer, para Levinas, que todos pensam da mesma forma, que todos concordam com uma única idéia. Na verdade isso não seria paz mas sim um dominante e outros dominados que ficam sob o juízo desse. Ou então o que na verdade ocorre nas guerras que é a vontade de eliminar quem pensa diferente de mim. A paz deve ser singular, de um eu constituído que se abre para o outro. Acolhe o diferente na sua subjetividade e singularidade também. Paz não de pensamentos universais, mas de singularidades que se respeitam, do eu que se responsabiliza pelo outro.

O muito além de outro, interpela o eu à responsabilidade, exige uma resposta e um comprometimento. Não há o risco da anulação da identidade ou da subjetividade em função dessa abertura, pois o outro é autenticação do princípio ético. Nesse aspecto que a noção alteridade contempla o infinito, pois apresentação do rosto nu, do indigente, da viúva, do órfão e do estrangeiro, isto é, daqueles que são relegados ao mesmo, é um olhar de denúncia e apelo, é algo simbólico que esconde na dimensão carnal e fenomenológica, a transcendência do seu mundo, da sua dor, da sua história. A dialogicidade é fator de

¹⁴⁵ Salientamos que este desejo não é o desejo segundo Levinas, este desejo é na verdade necessidade, e aqui necessidade de dominar o outro, de aniquilação.

¹⁴⁶ LEVINAS, 1980, p. 286.

crescimento, de abertura e salva também o eu, não deixando-o na dureza da análise egológica do existir.

O rosto esta presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado – porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo¹⁴⁷.

A imagem do rosto do interlocutor é fenômeno que desinstala, não é e nem deve ser apreensível pela razão. A alteridade não pode assumir-se e nem assumir o papel da identidade do eu. Temos aqui, portanto, um duplo movimento. Primeiramente, a renúncia do outro ao aniquilamento, enquadramento, que resiste e se apresenta como resistência. E em segundo lugar, a vulnerabilidade do eu frente esse desafio.

Essa imposição radical da fala do corpo, ou do corpo como fala presente e expressa pelo rosto, precede toda e qualquer conceituação, portanto é desafio, convocação irrefutável que impele para uma resposta, uma relação. O eu não tem escolha diante dessa situação atípica de questionamento do próprio ser, da própria individualidade, da própria identidade humana.

A relação entre os entes humanos não é ontológica (constituição, posse, objetivação exploração, etc.), mas ética. A ética, mais que relação, é experiência: experimentar na transcendência a vergonha e a culpabilidade de uma ingênua liberdade individual e egoísta que tudo pretende agarrar, objetivar e fazer seu para explorar; experimentar “em mim a idéia do infinito que é o Outro” como limite do “eu posso poder e com primeira aproximação ao Outro; experimentar o desejo metafísico

¹⁴⁷ LEVINAS, 1980, p. 173.

pelo Outro a quem ainda não se acedeu; experimentar o encontro sem mediações o rosto do Outro estando face-a-face com ele...¹⁴⁸

É difícil não sucumbir diante do apelo à exteriorização, frente a requisição humanitária que a presença do outro faz. Essa linguagem de convite ao resgate do humano que comungamos e somos, não somente numa perspectiva ontológica e fenomenológica, mas da existência afetiva e racional que somos, e do existente que se apresenta como novidade total para o eu. O eu nunca terá domínio conceitual ou mesmo físico sobre o outrem na concepção de Levinas. porque a própria grandeza da alteridade e sua forma de apresentação requer uma vazão do ser e do egoísmo.

O rosto é absoluto e interrompe o solipsismo, também da consciência. Isso posto, no sentido de que a autentificação e a autenticidade da relação ética nascem da proximidade do eu e do tu, como um discurso que irrompe, questiona a ambos. O eu é posto em questão, em perigo; por causa do estatuto infinito que é a epifania do rosto, como se falasse por si. Mas, “a resistência do Outro não me faz violência, não age negativamente, tem uma estrutura positiva: ética”¹⁴⁹.

Para Levinas a ética vem primeiro lugar antes mesmo que a ontologia. O rosto do outro me interpela, me chama à responsabilidade e a ser ético, ou seja, respeitar a subjetividade que se apresenta diante de mim, que é único não trás consigo nenhuma significação cultural, nenhum pré conceito. É justamente esse ser único e absoluto, o rosto, que interpela o eu a sair de si, a transcender, a responsabilizar-se pelo outro. Essas

¹⁴⁸ COSTA, 2000, p. 139.

¹⁴⁹ LEVINAS, 1980, p. 176.

interpelações surgem diante de uma relação face-a-face como veremos no sub-capítulo que segue.

3.3- Face-a-face

Para Levinas o rosto perpassa por toda a sua filosofia, está sempre presente, porque o sentido da filosofia levinasiana é o outro. Rosto que se manifesta que convida a humanidade¹⁵⁰, a ser ético, ser responsável pelo outro, a respeitá-lo na sua individualidade. Cada rosto é uno, é singularidade que ultrapassa o simples fato de poder olhar a cor dos olhos, o formato do nariz, cor da pele. Estar face-a-face com o outro, é estar diante de um rosto nu, desprovido de tudo. Estar diante dessa nudez do rosto que não é apenas um símbolo representativo, é sim estar diante do verdadeiramente outro, que me convoca a sair do si mesmo. Rosto que fala é expressão é o convite para ser ético, que me proíbe de matar. Ao mesmo tempo esse rosto foge a qualquer tentativa de aprisionamento ou conceituação que o eu possa querer fazer. É transcendência, mistério, desvelamento.

Por mais que o eu tente descrever o rosto do outro não conseguirá, pois, este transcende o meu pensamento é infinito. ”O rosto é a visibilidade concreta e indescritível”¹⁵¹. É metafísico, é desejo. Por isso o rosto é muito mais que um fenômeno

¹⁵⁰ Humanidade entendida aqui,. Como: “Humanismo do Outro Homem” em que Levinas mostra justamente essa diferença, entre ser um humano, mas que não se está preocupado com o outro. Ele propõe justamente o fato de que o ser humano possa se sentir totalmente responsável pelo outro, respeitando a sua diferença, aceitando o convite a transcendência.

¹⁵¹MELO, 2003 p. 91.

que se apresenta, que necessita ser compreendido dentro dos parâmetros lógicos, o rosto é muito mais, é pura manifestação, sendo impossível qualquer totalização, universalização.

Estar diante do rosto do outro é estar diante de um rosto nu, desprovido de formas, de conceitos, de qualquer passado que possa explicá-lo ou de qualquer futuro que possamos imaginar, esta muito além do bem e do mal.

A nudez do rosto não é o que se oferece a mim porque eu o desvelo – e que, por tal fato, se ofereceria a mim, aos meus poderes, aos meus olhos, a minhas percepções numa luz que lhe é exterior. O rosto voltou-se para mim – e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema¹⁵².

O outro que se manifesta ao eu na sua nudez desprovido de qualquer ornamento, é assim que pensamos o nu. Algo que não possui nada sobre posto ao objeto, não esconde nada, quando muitas vezes dizemos que uma parede está nua, queremos nos referir que ela esta na sua originalidade, não possui nenhuma espécie de tintura ou qualquer outra coisa, esta ao natural. Entretanto quando são subordinadas a outra tarefa elas passa ser dominadas por outrem que colocam tinta, moldam, fazem esculturas, enfim, estão sob a jurisdição de outro e não mais possuem a sua originalidade, individualidade, se totalizam em meio todo o que existem não são mais únicas/ mas são todo. As coisas não têm como existirem por si mesmas, precisam sempre que alguém lhes de vida. “Os objetos não tem luz própria, recebem uma luz de empréstimo”¹⁵³. Por isso desvelamento pela ciência e pela arte, nada mais é do que revestir o que estava nu dando uma nova

¹⁵² LEVINAS, 1983, p.61.

¹⁵³ LEVINAS, 1983, p.61.

significação, uma nova função, iluminando-a com um outro brilho para que ela faça parte do todo.

O encontro face-a-face deve ser desprovido de qualquer adereço. Isso ocorre através da linguagem, é a manifestação do interior é exteriorização sem a intenção de colocar uma nova luz sobre o rosto que se apresenta é deixar a luz do outro brilhar com a sua originalidade e própria luz. O eu e o outro se encontram frente a frente com a possibilidade de trocar afagos, mas também com a possibilidade de extermínio

A nudez não é nenhuma mediação para o conhecimento do sujeito, pois o rosto não é mediador para esse fim. A nudez, além de sua imediata visibilidade temporal e factual, além de sua proximidade vulnerável, é a abertura para a transcendência. Isso quer dizer que a nudez do rosto tem a sua própria significação e que não se identifica com o identificável: ela é a infinidade ou a glória do infinito¹⁵⁴.

Por isso o encontro com o rosto de outro é o convite para o eu ser ético, convite para respeitar o diferente que se apresenta, permitindo que ele se manifeste na sua diferença e respeitando-a. Não colocando o outro no si mesmo. Está é a crítica de Levinas ao Ocidente, a totalização, a destruição do outro por verdades sociais ditadas e promulgadas e que devem ser mantidas a ferro e fogo não importando o que, ou quem possa ser atingido. Vivemos hoje de uma forma cruel, em que ocorreram fatos cruéis, e de forma escancarada como por exemplo: na segunda guerra mundial e nos extermínios nas grandes colonizações. Ficando evidente a intolerância e a crueldade da totalização. Deixa para trás um rastro de ódio e dor, mas com um grande grito pela retomada da humanidade. Do humano que respeita, que cuida da vida, que convive socialmente

¹⁵⁴ MELO, 2003, p. 93.

Hoje nos são apresentados dados estatísticos milhares de crianças morrem por maus tratos e falta de assistências em todo mundo, são milhares de pessoas morrendo diariamente de fome. Nos parecem simplesmente estatísticas, números que aumentam ou diminuem, não nos importamos, são apenas estatísticas. E daí? Qual a diferença se aumenta ou diminui o número de mortos? Essa é a globalização, de tudo e todos, mas de ninguém. Ninguém se responsabiliza ninguém é culpado. Não há rostos. São coisas, nos habituamos com essa dura e desumana realidade, não mais nos espantamos com o indigente caído, pois não é minha responsabilidade a responsabilidade é do sistema, da política social adotada pelo governo que possui falhas. Sou indiferente a essa realidade, é como se já fizesse parte do imaginário e do cenário. Pior que tudo isso, não provocando mais indignação, provoca a indiferença, ficamos indiferente diante do grito de socorro do outro, ficamos indiferente ao seu sofrimento, onde ele está desprovido de sua dignidade, não casa não há um lugar seguro onde possa se abrigar.

Essa é a crueldade da totalização, as pessoas não se olham face-a-face, como é convite levinasiano. Em que o eu chama a responsabilidade para si, olha e percebe a infinitude que é o outro. Só chegaremos ao infinito ou manteremos uma relação com Deus se esta passar pelo outro, não há outro caminho para Levinas para se alcançar o infinito a não ser respeitando o outro na sua dignidade ou se deixando interpelar, quando essa dignidade esta ameaçada, quando o outro já não se sente mais digno, nem mesmo de acreditar que ele tem a dignidade.

O olhar do rosto é imersão do sujeito, dentro de uma relação face-a-face, na qual o Outro que me olha é aquele que me revela. O olhar é parte integrante da manifestação de outrem. Pelo olhar do outro, o mesmo é interpelado a abandonar o seu posto de vigilante solitário da existência

no mundo, o lugar de quem tudo contempla e sabe. O olhar é desconfortável, põe o Mesmo em situação de êxodo. A violência ética, a intriga do infinito sobre o Mesmo é constituída nessa perspectiva do olhar do rosto¹⁵⁵.

O olhar para o rosto de outrem é deixar de viver para si, e passar a viver para outro, por isso que ele é manifestação e epifania nas palavras de Levinas, porque é um acontecimento surpreendente, novo a cada instante, e cada instante suscita a responsabilidade do eu. É uma dar gratuitamente, viver para... não esperar nada em troca não desejar nenhuma recompensa. Não é fazer exigências para o outro, esperando e querendo que ele seja para bom o eu, ao contrário é exigir que o eu faça tudo para o outro como o próprio Levinas expressa:

Sou eu que suporto outrém, que dele sou responsável. Vê-se assim que no sujeito humano, contemporâneo de uma sujeição total, se manifesta a minha primo-genitura. A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. (...) a responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, humanamente, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos mas ninguém pode substituir-me¹⁵⁶.

O rosto na sua fragilidade, me interpela ao não mataras. Toda via, o rosto também está diante do eu, que pode matar, agredir desprezá-lo. Essa é a realidade concreta de um face-a-face. Entretanto diante dessa tentação o eu é convidado a olhar o rosto do outro e transcender, ver além acima do que está diante de si. É o Bem que faz o eu transcender ao olhar para o outro, impedindo que este pratique qualquer maldade com o outro. “Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa

¹⁵⁵ MELO, 2003, p. 96.

¹⁵⁶ LEVINAS, 1982, p. 92-93.

infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder”¹⁵⁷.

Estar diante de outrem é aceitar o convite ao diálogo a exterioridade para assim fazer o bem para outrem é aceitar essa aventura de sair do mesmo e receber na sua diferença. Aqui o eu já possui mais a segurança da logicidade já não é possível racionalmente prever o que o outro fará ou mesmo tentar de alguma forma ditar regras para o outro, mas estar atento as interpelações do outro o que ele me ordena porque é mestre e bondade. Na continuidade de nossa reflexão vamos abordar mais claramente a bondade do outro.

3.4 Revelação do Outro como Bondade

Levinas apresenta a metafísica como desejo, fazendo uma distinção entre desejo e necessidade, como já expressamos no nosso trabalho. Desejo sempre gera mais desejo e faz o eu sair do si mesmo para ser para o outro, ser como bondade. “Se o eu solitário, seja na sua transitividade de gozo, de posse ou de saber, seja na sua luta por ser ou no seu excesso de ser, simplesmente é, somente na relação com o outro poderá ser bom”¹⁵⁸. Isso não significa que o eu deixa de existir que ele possa de alguma maneira vir a ser um universal como tanto outros. O pensamento de Levinas ao contestar essa forma de

¹⁵⁷ LEVINAS, 1980,p. 177.

¹⁵⁸ SUSIN, 1983, p. 199.

filosofar de universalização e totalização não é justamente na perspectiva de salvar o individual inclusive o eu. Cada um deve ser respeitado na sua individualidade. O que ele muda radicalmente é o ponto inicial ao invés de pensar no que o outro deve fazer para o eu a partir do “eu penso”. Levinas parte justamente do inverso, o que o eu posso, o que eu devo fazer para o outro, o respeito a sua identidade. E poderíamos dizer também que é o convite a santidade.

Para Levinas o ser humano foi criado a imagem do criador, então cada ser humano deve ser respeitado na santidade, principalmente aos que lhe foram tirada essa condição de dignidade humana. Levinas explicita usa a quatriade bíblica (órfão, pobre, estrangeiro, viúva) para demonstrar a necessidade que o eu tem em ser bom, diante dessas alteridades, que elas próprias já não se sentem dignas, entretanto são a imagem do criador e aí o eu é interpelado a ser bom, a se sentir responsável por essas vidas que estão sendo ameaçadas. O que de forma alguma deve ser confundida com uma simples caridade, ou um gesto de ‘alívio de consciência, mas porque preciso resgatar e dar vida digna a esses rostos. “É provavelmente por isso que Levinas não se detém na ‘miséria’ do pobre, mas passa imediatamente à sua ‘nobreza’ e à sua dignidade: ele não é apenas igual a mim. É mais alto do que eu”¹⁵⁹.

Como nós estamos dialogando com o pensamento franciscano neste capítulo nos parece conveniente novamente fazermos um a ligação com essa forma de pensar de Levinas. Pois, para Francisco nada mais importante que o irmão. Certa vez Francisco e um frade caminham retornando de Sena e Francisco vê um mendigo e percebe que está com

¹⁵⁹ SUSIN, 1983, p, 202.

muito frio. Sem a menor dúvida diz ao frade que precisa dar a sua capa ao pobre, pois este certamente estaria precisando mais do que ele. Mesmo com o frade insistindo para ele não fizesse isso pois se encontrava bastante doente, ele não hesita em dar capa (2Cel, 86-87). Este é o exemplo claro de bondade a que somos chamados a estar disposto a servir o outro, a nutrir as suas necessidades. Francisco como Levinas neste caso possuem a mesma intenção acolher a face de Deus, na expressão de Francisco é o rosto de Cristo que interpela.

Este fato que citamos de Francisco não nos importa muito qual a denominação aqui dada, se é expressão do rosto de Cristo ou de Deus. A intenção aqui não é salvaguardar essa ou aquela religião, mas que há um sentido maior para a nossa existência. “Não somos apenas animais racionais como se refere o pensamento aristotélico”¹⁶⁰. Pode parecer que não faz uma grande diferença pensar que somos feitos à imagem de Deus, do infinito, e que somos apenas animais racionais. Nosso comportamento é outro, pois se penso que há algo maior do que eu, não me basto a mim mesmo, não posso dominar tudo ou mesmo poder sobre tudo, sobre o outro. A minha relação com o outro passa a ser de cuidado, de respeito, não é um olhar imediato apenas aqui mas ver além. Deixo de pensar apenas em mim começo a pensar no outro. Outro que não só se refere a pessoas, mas é certamente toda a criação. Mais do que nunca hoje sentimos essa necessidade.

Sente-se a urgência de um novo ethos civilizacional que nos permitirá dar um salto de qualidade na direção de formas mais cooperativas de convivência, de uma renovada veneração pelo Mistério que perpassa e que sustenta o processo evolutivo¹⁶¹.

¹⁶⁰ Cf. CHALIER, 1993, p.119.

¹⁶¹ BOFF, Leonardo. *Saber cuidar Ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 26.

A palavra ‘ethos’ significa “toca do animal ou casa humana. Ethos é hábito, costume”¹⁶². Podemos entender a casa como a grande casa o mundo em que vivemos. Como já vimos no início deste trabalho a casa é também muito importante para o ser humano é lugar de acolhimento e recolhimento, a porta é o que o separa o eu do mundo que está a sua volta. Mas é necessário que este mundo esteja bem cuidado para que o eu possa gozar do que está aí diante de si para ele.

A convocação da bondade feita pela rosto do outro, é também a interpelação que faz a natureza, esta é criação de Deus como expressa Levinas se assim o é também merece o nosso respeito e cuidado. Assim como eu respeito o outro porque é não ficar fechado no mesmo e pensar um bem para mim mas para o outro, o mesmo deve acontecer em relação a toda a natureza. Se já citamos inúmeros fatos em que houve total desrespeito com outro não preservando inclusive o bem maior a sua vida, o mesmo fato não deixou de ocorrer com toda a natureza. Estamos diante de uma falta de água iminente mas que parece não fazer muita diferença apesar dos apelos. Sem água não há vida de espécie nenhuma. Já não sabemos de quantos animais foram instintos, quantas árvores que já deixaram de existir apenas podem ser mostradas a partir dos livros de história e por fotos. Não há uma preocupação com futuras gerações virão que não poderão usufruir da mesma beleza e natureza.

O que mais nos impressiona que parece que o ser humano ainda não se deu conta que ele só pode existir e salvar inclusive a espécie humana se a natureza for salva, é

¹⁶² BOFF, 1999, p. 27.

como se ambos estivessem absolutamente interligados um depende do outro. Com uma grande diferença a natureza não pode manifestar-se de uma forma mais agressiva, como os humanos, mas a sua extinção significa também o fim da humanidade.

A argumentação, implícita na tradição ou explícita em modernos movimentos ecológicos, é a seguinte: o ser humano é um animal, embora com muitas particularidades; mas, como todo animal, esta preso a inúmeras necessidades corporais. Para a satisfação dessas necessidades, foi mais e mais reduzida a distância entre o humano e não-humano. O ser humano principia seu domínio fático sobre a Natureza. Ele violenta a Natureza, sem perceber que esta é “parte” dele mesmo, e que ele é parte da Natureza¹⁶³.

Novamente aqui nos portamos ao pensamento franciscano. A mais de 800 anos Francisco chamava a atenção para com a natureza. O cuidado que deveríamos ter para com a criação e ao mesmo tempo atitude de respeito para essa que gratuitamente generosamente nos serve, embeleza a nossa vida. Ele compõe o Cântico do Irmão Sol¹⁶⁴. Faz referência a bondade do Criador por ter feito uma natureza tão bela e que está a servir as pessoas.

Neste momento, pode-se perceber uma quase convertibilidade teórica entre Natureza e Alteridade. Se a Natureza é o espaço próprio do Outro não despojado de sua Exterioridade, tal só ocorrerá, caso essa Exterioridade não se contamine por sínteses totalizantes que “habitasse”, real ou potencialmente, a mesma casa; em outras palavras, caso também a natureza seja, em si. Outra. A Natureza tende, assim, teoricamente, à Alteridade categorial, quando não se deixa submergir na indiferenciação totalizante¹⁶⁵.

Conhecemos um famoso dito popular “fazer o bem e não olhar a quem”. Curiosamente parece-nos que este ditado expressa bem o pensamento de Levinas. somos chamados a ser bom com o outro que se apresenta diante de mim, é o chamado ou face-a-

¹⁶³ SOUZA, 1999, p. 166.

¹⁶⁴ Escritos de São Francisco, p. 70.

face, outro que pode ser Outrem, ou mesmo a criação que de necessariamente esta ligada com o valor da vida humano e a vida humana em si. E a vida precisa ser respeita e preservada em todas as suas dimensões.

¹⁶⁵ SOUZA, 1999, p.170.

4- Sentido Religioso E A Ética

Dando continuidade a nossa discussão sobre a ética Levinasiana não poderíamos deixar de mencionar o sentido religioso. Para o nosso autor a religiosidade é tão importante quanto a relação Eu-Outro que acima mencionamos, pois justamente por causa desse Outro é que o Eu sente a necessidade de ser ético. Pois, já na sua relação com o Outro nos é necessário sermos éticos. A ética não é um momento do ser, é diferente de ser, é um transcender, é melhor que o ser, é possibilidade mesma do além. A ética reúne em si o relacionamento social e também o relacionamento religioso, o dos 'justos', que se dizem possuir uma religiosidade, e que por isso são bons. Não é ideológica nem mítica, por isso ela atribui muita responsabilidade a subjetividade, para que se possa ser um humano sociável e religioso. É necessário *o rosto do Outro*.

O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, na expressão, o sensível ainda captável pela abertura de uma dimensão nova. Com efeito, a resistência à apreensão não se verifica como uma resistência inultrapassável como dureza do rochedo contra a qual o esforço da mão se quebra, como afastamento de uma estrela na imensidade do espaço. A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder. O rosto, ainda coisa entre as coisas, atravessa a forma que entretanto o delimita. O que quer dizer concretamente: o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, que seja fruição quer

seja conhecimento.¹⁶⁶

Como já mencionamos anteriormente no nosso trabalho a ética em Levinas tem um sentido claro, ela surge por causa do Outro e da minha relação com ele. E em nenhum momento Levinas tem a intenção de tematizar essa ética. É essa relação face-a-face sincera e inter pessoal que constitui a ética. Mas ao falarmos dessa relação ética em Levinas é necessário mencionarmos aparição do sagrado. Pois só posso me relacionar com o sagrado por meio do meu relacionamento ético com o Outro. E também nós, só encontramos sentido para o nosso sofrimento, se ele for por causa do Outro, se não nos pode parecer um sofrimento inútil. Por causa do Outro é que posso dizer: *eis-me aqui*¹⁶⁷.

Reviravolta a partir do rosto de outrem onde, no próprio âmago do fenômeno, na sua luz própria, significa um excedente de Significância que se poderia designar por glória. Ela me suplica, me reclama, me convoca. Não se deveria chamar palavra de Deus esta súplica ou esta interpelação ou esta convocação à responsabilidade? Não é precisamente nesta convocação que Deus vem à idéia, antes que na tematização do pensável, antes mesmo que num convite a qualquer ao diálogo? Esta convocação à responsabilidade não rompe as formas da generosidade nas quais meu saber, meu conhecimento do outro homem me re-presenta como semelhante, para me designar, no rosto de outrem, como responsável sem esquiva possível e, assim, como o único e o eleito?"¹⁶⁸

Levinas nos deixa claro que somos totalmente responsáveis pelo Outro, sou disponível para fazer o que o outro me solicita. E nesta relação o Eu não pode ficar esperando um retorno ou uma recompensa. O que o Eu faz para o outro é sem dúvida a interpelação que este sente frente a este rosto que lhe questiona, lhe desinstala, sente-se

¹⁶⁶ LEVINAS, 1980, p. 176.

¹⁶⁷ LEVINAS, 1997, p. 198.

¹⁶⁸ LEVINAS, 1997, p. 196.

responsável por este outro. Levinas cita a frase de Dostoievsky para se referir a essa responsabilidade sobre o outro: "Somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e Eu mais ainda do que os Outros"¹⁶⁹. Para o nosso autor o Eu sempre tem uma responsabilidade a mais sobre o Outro, o Eu é responsável por todos os Outros, responsabilidade este que o próprio Levinas descreve como: a responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, humanamente, não posso recusar. O eu não pode transferir essa responsabilidade para outrem, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Desta forma ser responsável significa substituir o outro, no seu sofrimento, na sua dor, ser responsável por ele. E talvez aí esteja, antropologicamente, o outro modo que ser. Neste substituir-se ao outro faz-se presente a glória de Deus, afirmada como o de outro modo que ser.

“Assumir a responsabilidade por outrem é para todo o homem, uma maneira de testemunhar a glória do Infinito, de ser inspirado. Há profetismo, há inspiração no homem que responde por outrem, paradoxalmente, mesmo antes de saber o que, concretamente se exige dele. Esta responsabilidade anterior à Lei é revelação de Deus”¹⁷⁰.

A partir da ética é que ele descreve a subjetividade, ética que é responsabilidade por outrem. Ela não pode ser vista como um suplemento, mas algo essencial de uma existência prévia, pois esta é entendida como uma responsabilidade que é o próprio nó do subjetivo. É a responsabilidade por outrem, por aquilo que não foi o Eu que fez, ou que lhe diz respeito, é abordado como rosto. E somos convidados a ser éticos quando olhamos para o Outro e o vemos como um rosto, nele se encontra o infinitamente Outro pelo qual o Eu é responsável. A ética levinasiana pressupõe um discurso religioso

¹⁶⁹ LEVINAS, 1997, p. 145.

distinto do diálogo e da simples reciprocidade.

Nisto que foi exposto acima pode surgir uma questão. Porque a religião é importante para Levinas? O seu discurso afinal é filosófico ou teológico? Levinas é judeu, nunca negou a sua religiosidade, nem a sua cultura judaica e todo seu pensar filosófico traz presente essa realidade. O que não significa que nosso autor venha a fazer teologia ou mesmo criticar esta ou aquela forma de religiosidade. Ele faz uso do seu conhecimento religioso, para melhor expressar o seu pensamento, e certamente porque ele possui essas convicções religiosas.

Para Levinas, "religião é ética." Mas o que significa isto? Significa que em nenhuma hipótese se poderia conceber a religião desde um ponto de vista meramente especulativo: pois religião é, entre outras coisas, cultivo da espiritualidade, e lembramos que, para Levinas, "espiritual, para nós, é a fome do Outro", entre outras dimensões. Religião é ética, e ética é a negação de toda possibilidade de solipsismo. Religião é, primordialmente, a efetivação prática da postulação da ética como filosofia primeira em sua dimensão de máxima abertura.¹⁷¹

O sentido de religião em Levinas podemos compreender como sendo essa relação que se tem com todas as pessoas. É no relacionar-se com o outro que sou interpelado a ser ético, pois o outro é a manifestação de Deus. O Deus levinasiano não pode ser visto como algo muito além longe do cotidiano já que ele se faz presente no rosto do outro.

Para Levinas o sujeito não nasce com a religiosidade, é necessário inicialmente

¹⁷⁰ LEVINAS, 2000, p. 107.

que o sujeito não tenha nenhuma religião ou crença, ele defende a posição de um ateísmo original. Como já citamos, para o nosso autor o sujeito não tem pátria, um lugar definido para o qual deseja voltar. Esse mesmo processo ocorre na questão da religiosidade. É um ser anárquico o qual ficará tentando viver de seu passado e tentando assim buscar suas origens, voltara-se sobre si mesmo e aí permanecer. Esse “ateísmo, segundo Levinas, é um momento necessário e constitutivo da subjetividade”¹⁷². O eu não pode estar ligado a qualquer forma de unidade, para que não ocorra a ‘fabricação’ de deuses, onde não é o ídolo que vai falar ao eu através do seu olhar mas ao contrário, é o olhar do eu que suscitará o que lhe convém e como ele quer.

Por isso que à manifestação do infinito a partir do rosto do outro, é epifania e não desvelamento. Não posso desvelar porque não há nada escondido e que estou buscando, antes preciso observar as manifestações do rosto, observar o que o rosto pode me falar, rosto que é o próprio infinito. O Deus de Levinas jamais pode ser entendido sem a presença humana, “a relação com o divino passa pela relação com os homens”¹⁷³. É o resgate dessa humanidade que ele nos interpela na sua filosofia, por isso a religiosidade e ética estão muito próximas ou poderíamos dizer interligadas no pensamento de Levinas. Ambas convidam o eu a ser responsável pelo outro, porque o outro é o messias, tema que desenvolveremos na seqüência do nosso trabalho.

4.1- MESSIANISMO

¹⁷¹ SOUZA, 2000, p.219.

¹⁷² SUSIN, 1983, p. 46.

Para Levinas, a subjetividade ao despertar, se encontrar originariamente comprometida com o bem, mesmo antes de escolher, já antes de bem e mal, ela é bem. Para Levinas o bem se estrutura a partir do Outro, somente na relação com o Outro é que o eu poderá ser bom. O Outro oferece-lhe também a oportunidade de se justificar para que seja salvo do mal de ser. A subjetividade na diferença homem-mulher e pai-filho, encontra uma primeira alteridade e bondade real, mas no equívoco entre ser e bondade. O autor persegue uma alteridade pura, com uma pureza não formal, uma alteridade real.

E a relação com outrem implica um sentido que nasce antes mesmo da representação. Podemos dizer que é o nascimento da religião em outrem, e esta é anterior à experiência religiosa.

"Não tenho a ousadia de me meter num assunto interdito a quem não compartilha sua fé e cujas dimensões últimas, sem dúvida, me fogem. Quero refletir sobre duas dentre as múltiplas significações que a noção de Homem-Deus sugere." ..."o problema do homem-Deus comporta, por um lado, a idéia de humilhação que se inflige o Ser supremo, da descida do Criador ao nível da Criatura, isto é, da absorção na Passividade mais passiva da atividade mais ativa."¹⁷⁴

Para Levinas, um dos temas escolhidos pelos poetas pagãos, é sem dúvida, o tema das paixões, que são partilhados por homens-deuses, as alegrias dos humanos, puramente humanos, mas por causa dessas manifestações os deuses vão perdendo a sua divindade. Aí entra em cena os filósofos, estes expulsam os poetas da cidade na tentativa de preservar o espírito humano, na divindade dos deuses. O Deus de Platão é a idéia

¹⁷³ FABRI, 1997, p. 146.

¹⁷⁴ LEVINAS, 1997, p. 84.

impessoal do bem, o Deus de Aristóteles¹⁷⁵ é um pensamento que se pensa. Junto aos filósofos, sublima-se o absoluto e junto com os poetas se vê como o mundo observou os deuses. Percebe-se então a manifestação do infinito no finito, no entanto não se manifesta ao infinito. Ou seja, o humano não está mais na presença de Deus. E assim Levinas descreve:

"O extraordinário excedente da proximidade entre finito e infinito acaba por entrar na ordem. Numa ordem impassível do absoluto e da totalidade resolvem-se e resumem-se os homens, suas misérias e desesperos, suas guerras e sacrifícios, o horrível e o sublime. Num discurso ininterrupto, que sabe relatar até sua própria interrupção, que sempre ressuscita na intersubjetividade imortal, mostra-se, certamente, a se crer nos filósofos, o sentido real de nossa vida. Ele nunca tem o sentido que tem na nossa vida."¹⁷⁶

Mas a impossibilidade de pensar como um filósofo, o face-a-face, a proximidade o insólito de Deus, e a estranha fecundidade do encontro não decorre de algum pensamento lógico extraviado, mas sim do próprio formalismo da lógica. Pois se o absolutamente vem se mostrar a mim não significa necessariamente que a sua verdade vem se integrar no contexto dos nossos pensamentos para daí tomar sentido em nosso tempo, e então tornar-se nosso contemporâneo.

A manifestação de uma idéia de verdade que não é gloriosa muito menos brilhante, se manifesta através da humildade, -como uma expressão bíblica- como a voz do fino silêncio. Então surge a dúvida. Mas a idéia de uma verdade perseguida não será a única modalidade possível da transcendência? Não, devido a qualidade moral da

¹⁷⁵ Cf, LEVINAS, 1997, p. 85-86.

¹⁷⁶ LEVINAS, 1997, p. 86.

humanidade, que através de seu modo de ser, é talvez, a fonte de todo valor moral. Manifestar-se como humilde, como aliado ao vencido, ao pobre, ao banido.

Manifestar-se como humilde, é precisamente não entrar na ordem. Neste derrotismo, nesta timidez que não ousa ousar, por esta solicitação que não tem a menção de solicitar e que é a própria não audácia, por esta solicitação de mendigo e de apátrida que não tem onde pousar sua cabeça, a mercê do sim ou do não daquele que acolhe, a humildade desconcerta absolutamente; não é deste mundo. A humildade e a pobreza são maneira de se manter no ser, um modo ontológico, e não uma condição social. Apresentar-se nesta pobreza de exilado é interromper a coerência do universo; é praticar uma abertura na imanência sem a ela se ordenar.¹⁷⁷

Para Levinas, como já vimos anteriormente, o pobre, o órfão, a viúva, o estrangeiro são modelos concretos de alteridade, são baseados nas quatro categorias bíblicas. E reconhecimento dos mesmos não é vê-los iguais a mim, mas diferentes de mim. É extremamente importante sublinharmos que somente a consciência moral pode reconhecer o Outro, e esta por sua vez só se produz com a intervenção moral do Outro. E o reconhecimento moral da alteridade do pobre, da viúva, do órfão, do estrangeiro, não provém da boa vontade nem da opção do Eu, pois este, poderia destituir de sua alteridade assimilando-os à opção e a boa vontade.

O messianismo da subjetividade presente na ética Levinasiana é, assim uma recorrência ao eu que dessacraliza toda essa defesa de vítimas, pois ela possibilita a utopia do humano, isto é a “santidade” enquanto

¹⁷⁷ LEVINAS, 1997, p. 87.

recusa da violência do Ser e do Sagrado¹⁷⁸.

É necessário a justiça ao outro, esta não possui projetos previamente pensados, deixa o Outro na sua liberdade, mais do que tudo não precisa do Outro para fazer a caridade, pois podemos pensar de uma outra forma. O Eu pode se sentir extremamente superior e fazer do Outro uma mesmidade, tirando dele a sua dignidade, tornando-o inferior a mim. E esta é uma relação que em absoluto, Levinas não acredita. A responsabilidade pelo outro implica na sua autonomia, do se sentir inteiramente responsável pelo outro, sem jamais ficar a espera de algo em troca.

Talvez a compreensão não seja a melhor, e nem mesmo Levinas tenha tido a pretensão de referir-se desse modo quando fala do messias e quando usa as citações bíblica. No nosso entender no entanto é a melhor forma para compreender como ocorre essa relação Eu Outro, como o Eu deve relacionar-se com o Outro e compreender esta alteridade. Pois fica claro que o messias escolhe estar entre aqueles que a sociedade rejeita, em que não são considerados na sua dignidade, poucas conseguem percebê-los como uma alteridade, para Levinas justamente eles são a alteridade, é o que nos questiona, nos apela a sairmos da mesmidade, e ir ao encontro do Outro, não fazendo trocas, mas porque nos sentimos responsável por esse Outro, pelo seu bem estar. E o grande apelo a vê-los como alteridade de fato como um rosto, velos face-a-face, sentir essa interpelação de ver este rosto nu, não de uma nudez bela, por sua opção, mas uma nudez porque lhe foi tirado a direito da veste, que a nossa subjetividade sente a necessidade de sair da mesmidade para cobrir esse rosto.

¹⁷⁸ FABRI, 1997, p. 173-174.

Deus é proximidade na aliança ao pobre e ao infeliz, no serviço como ética e palavra que deborda em profecia, mandamento e inspiração. Só assim Deus conserva a humildade menos que o mundo e a glória maior que o mundo sem indiferença para com o homem no mundo¹⁷⁹.

É preciso sentir o Outro, o pobre, como quem é enviado a nós como necessitado de nossa bondade, como entregue a nós, pela bondade possamos recebê-lo, assim podemos encontrar a nossa própria subjetividade e ser para dar ao Outro na sua humildade e súplica, este que recebe dando. O Outro tira assim a sua subjetividade da solidão e do mal, e a faz nascer no reino do bem. Inicia-se então - eticamente - outra história e outro destino.

A vocação messiânica refere-se a uma constituição ética, a um conatus ético do eu: enquanto responsabilidade messiânica, o eu é tarefa e cumpre o eu enquanto cumpre a responsabilidade. O messianismo é pois um “dever”, ou seja, o eu é um dever, se define pela ética mais do que pela ontologia, e ser eu é dever realizar o messianismo.¹⁸⁰

O ser messiânico, em nosso autor, é ser responsável pelo outro, sentir as dores do outro, o sofrimento do outro. O outro sempre sofre mais do que eu, precisa mais de ajuda do que eu. Eu devo ser o consolador o que acolhe o outro no seu sofrimento. “O fato de não se escapar à carga que impõe o sofrimento do outro define a própria ipseidade. Todas as pessoas são messias”.¹⁸¹ Quanto mais justo eu for mais responsável sou; nunca nos livramos de outrem¹⁸²

¹⁷⁹ SUSIN, 1993, p. 457.

¹⁸⁰ SUSIN, 1983, p. 445.

¹⁸¹ CHALIER, 1993, p. 177.

¹⁸² LEVINAS, 1982, p. 97.

Todos conhecemos a musica, a poesia: “Pegadas na Areia”, em que o interlocutor manifesta toda a sua tristeza com o Criador, Deus, por tê-lo abandonado justamente nos momento mais difíceis de sua vida. Ao que Deus responde: observe é justamente ao contrário, nos momentos mais difíceis eu o carregava em meus braços. Ao mencionar-mos essa música é para demonstrar que esse é sentimento mais comum e o que está presente na maioria das pessoas, preciso ser ajudado, preciso de uma ajuda quase que milagrosa vinda dos céus. Aqui está a grande diferença no pensar messiânico de Levinas. Não é algo milagroso, “não é a certeza da vinda de um homem que suspende a História”.¹⁸³ Eu é o messias, todos ao pronunciarmos eu, ao dizer sou uma subjetividade, sou responsável pelo outro, por todos os outros, é uma responsabilidade universal. É me comprometer com o que está aí. Com o exemplo que já mencionamos anteriormente de Francisco de Assis que tira o seu casaco para dar a quem tem mais do que ele, apesar da debilidade de seu corpo. E pensar ao contrário, ao invés de acreditar que o sofrimento maior é sempre o meu, e pensar que o outro sempre sofre mais do que eu. É tirar o eu do centro, é substituí-lo pelo outro.

“O reino messiânico é de perfeita justiça entre as pessoas, será resultado dos esforços humanos”¹⁸⁴. Assim, como não posso tematizar, esquematizar o outro, menos ainda poderíamos pensar em colocar Deus dentro de um conceito, como poderia conceitualizar o infinito? “O conceito de Deus não é problemático, simplesmente não é conceito”¹⁸⁵. Para Levinas esse é um dos problemas da filosofia, quando tenta se “apropriar” de Deus, pois sempre o explica através de conceitos é fazer de Deus uma

¹⁸³ CHALIER, 1993, p. 177.

¹⁸⁴ BUCKS, 1997. p. 50.

¹⁸⁵ LEVINAS, 2002, p. 89

totalidade, como poderíamos nós seres finitos conter o infinito? Vemos o infinito na manifestação do rosto do outro, somos chamados a transcender e o fazemos quando expressamos: Eis me aqui.

4.2- Eis me aqui!

Levinas como já descrevemos nos propõe um humanismo diferente do caminho tomado pela filosofia cartesiana em que eu tenta buscar resposta para o eu no próprio eu e a partir do eu, ou seja, ancorando-se sobre si mesmo, mas “segundo Levinas, não se deve procurar o humano num movimento reflexivo de si sobre si próprio, na consciência de si”.¹⁸⁶ A interpelação deve brotar da interpelação que o outro me faz. Assim não se tem um porto segura um lugar onde se pode dizer: era isto que procura, agora procurei e aqui fixo o meu existir, busco apenas me satisfazer-me, não sou responsável por nada possa estar acontecendo aos outros. Meu casulo esta pronto e fechado e o eu realizado, totalizado.

Quando o eu se permite perturbar-se pelo outro, pela alteridade, está assim decretando o seu fim ao descanso, a mesmidade. Esta dando inicio ao percurso de um caminho, que não tem certeza de onde chegará, o caminho é infinito, não dá nenhuma segurança, nem ao menos de quando se dará o fim, apenas mostrando que é necessário caminhar, andar sempre. Neste caminho não se está só, muitos são os rostos que se apresentam: de formas, cores, jeitos diferentes, mas isso não é o importante, porque todas fazem da mesma interpelação; para que o eu seja responsável, e acolha a cada um na sua diferença, na sua particularidade e individualidade pois, “por detrás do eu, orgulhoso do

seu ser, da sua identidade e das suas conquistas, Levinas procura o humano”.¹⁸⁷ Este que se sentirá eternamente responsável pelo outro por tudo o que possa vir a lhe acontecer.

O humano desperta no eu quando o apelo dessa miséria o persegue, contra a sua vontade, quando se sabe reivindicado pessoalmente por ela, e intimado a responder-lhe: “Eis-me aqui”. Assim se anuncia para Levinas, o humano no ser: na deposição pelo eu da sua soberania de eu deposição essa que lhe faz preferir injustiça sofrida a injustiça cometida, e que justifica o ser perante o que o assegura.¹⁸⁸

Para o nosso autor só posso me construir enquanto humano na medida em que vou me responsabilizando pelo outro, deixo de lado o egoísmo para colocar-me a disposição do outro, ser para o outro. Assim Levinas gosta de definir com as palavras de Isaías (6,8): Eis-me aqui, envia-me a mim. O eu não espera que ninguém responda por ele, mas ele se antecipa em colocar-se para o outro. Não ter uma consciência reflexiva, mas é, antes de tudo ser, voltar-se para o outro, para o seu apelo para as suas necessidades. O encontro com o outro não é apenas de cumprimento, de achada é acima de tudo compromisso, de ser ético.

Eis-me aqui é a interpelação para o eu sair do seu estado de ateísmo. Ateísmo compreendido como a negação do infinito no outro. não reconhece a alteridade como transcendência. É fazer a passagem de um ateísmo onde não se envolve com o outro, para tornar-se responsável pelo outro, comprometido com o outro. Que de forma alguma é uma relação de idolatria. Pois os ídolos apenas almejam homenagens a si próprios. Enquanto que para Levinas a presença de Deus se faz no rosto do outro, que não é o rosto de Deus, mas vestígio. Pois, não teríamos nós como abarcar esse Deus. Por isso no vestígio do rosto

¹⁸⁶ CHALIER, 1993, p. 103-104.

de Deus que está no rosto do outro. Que é convite para um despertar diário, para a constante novidade que é Deus, no infinitamente outro.

¹⁸⁷ CHALIER, 1993, p. 107.

¹⁸⁸ CHALIER, 1993, p. 108.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nosso objetivo nesta dissertação foi o de explicitarmos e analisarmos a concepção de Levinas sobre a subjetividade e a ética; como a subjetividade vai se constituindo a partir da ética, e da relação com o outro. A relação com o outro, enquanto prática ética, constitui a subjetividade. É por isso que a partir da subjetividade e da relação com o outro, surge a necessidade de ser ético.

Para Levinas o ser é anárquico, não possui um ponto fixo de onde ele vem e para onde posteriormente desejaria voltar. Num primeiro momento o sujeito se percebe no mundo goza das coisas que estão a sua volta; é um viver de.... Ele também precisa de segurança, de estar bem. Precisa da casa, seu lar, onde se sente seguro. Ele está no mundo, mas também se afasta deste mundo quando volta a sua casa, a sua intimidade. Vive esse momento egoísta necessário. Percebe a sua existência no momento do **Há**. Levinas descreve a experiência do há como um momento de escuridão da noite que o envolve, é como uma noite de insônia. Não se pode dormir, se está só. Entretanto, ao mesmo tempo, tem uma presença que não é presença, que perturba, inquieta. Há algo, alguém que não é

visível mas que se experimenta. O eu nunca está só, sempre há alguém com ele. É a partir da visitação do outro, da sua manifestação que o eu sai de si.

O outro interpela o eu a sair desse momento em que vivia em si, para viver para o outro. É o movimento da transcendência, momento metafísico descrito por Levinas em que o eu se relaciona com o outro, o infinitamente outro. O outro não pode ser confundido com o mesmo, é uma diacronia; não é nem simetria nem relação de iguais. O outro é superior, é infinito e interpela o eu a ser ético, a ser responsável pelo outro. Assim a subjetividade vai se constituindo neste tempo em que não é igual para o eu e o outro, mas que houve falhas. É possível se reportar ao passado e se redimir, ou seja, pedir perdão pela falha cometida. Neste momento o sujeito tem o passado e o presente concomitantemente, podendo redimir-se do passado. Não é apagar ou esquecer-se da falta cometida, mas a possibilidade de retomar o erro para que a partir de então se continue a viver este tempo, porém agora redimido, ou seja, é a possibilidade de reconstrução do tempo.

O outro possui um rosto que fala, mesmo sem pronunciar nenhuma uma palavra. O rosto interpela o eu a não praticar nenhuma violência. Esse rosto que não me permite ficar indiferente diante dele, é como se o rosto nos fizesse o convite aberto e explícito para o cuidado, cuidado com a vida, cuidado com o que é frágil. Por isso o rosto convoca o eu para a responsabilidade.

Nós ocidentais, nos encontramos atualmente envolvidos por tantos avanços da ciência, e da tecnologia. Corremos o risco de não perceber a vida que está aí diante de nós, e que precisa da nossa resposta. Corremos o risco de não perceber o rosto do outro que se

encontra caído pelas ruas, o outro que em muitas situações está com a sua dignidade ameaçada. A falta de sensibilidade pode nos cegar ao ponto de não ver o outro como um ser humano que possui um rosto, que está desnudo, ferido, machucado e precisa que alguém que resgate a sua humanidade.

O que Lévinas nos propõe é um humanismo do outro homem em que o sujeito não fica mais sobre si mesmo, nem muito além da sua própria existência. Estas duas condições extremas impossibilitam o eu acolher ao outro que está diante de si. O rosto do outro que não pode ser reduzido a fenômeno. O rosto não se limita às feições do indivíduo, mas convida a transcendência. Não se permite que o eu fique ensimesmado, envolto consigo mesmo. Muito menos que o eu pretenda fazer qualquer representação deste rosto reduzindo-o a mera categoria conceitual, pois o rosto é sempre único, novidade. Ele é epifania, manifestação permanente. O rosto não se presta para qualquer apreensão, seja através de conceitos ou de representações. Cada rosto é original e deve ser respeitado. É alteridade que se manifesta diante de um eu, convidando-o a ser ético, a fazer o bem, do qual ele é portador desde sempre.

É a alteridade que convoca o eu a ser responsável. Para Levinas o realmente outro se manifesta no indefeso, ele o exemplo bíblico do órfão, da viúva, do estrangeiro. Para o nosso autor, o outro verdadeiramente outro, é aquele, que o eu precisa ajudar sem exigir nem mesmo esperar nada em troca. Quando o eu ajudar esse outro, o fará porque é responsável por ele. Para Levinas a relação ética ocorre como interpelação do outro a me responsabilizar por ele, ela demanda envolvimento social. O eu não pode ficar à espera de que o outro venha, é o eu que tem a obrigação de ir ao encontro e de se responsabilizar por

esse outro. A dimensão ética do eu é proporcional a sua responsabilidade para com o outro.

O eu é convidado à transcendência, que se manifesta para ele através da infinitude do rosto do outro. O infinito é uma experiência humana da alteridade que independe da experiência das crenças religiosas. O infinito emerge no olhar do outro que sempre é inominável, que nunca pode ser reduzido a um conhecimento nem pode ser exaurido em categorias lógicas porque habita nele o infinito. Deus que se manifesta pelo infinito do outro não precisa pertencer a esta ou aquela religião. Segundo Lévinas, o eu na sua fase inicial, antes da sua experiência com a alteridade, é um ser ateu. No momento da relação com o outro, a dimensão do infinito lhe convida à transcendência, a ser messias. Messias, que ao sentir as dores do outro, é interpelado para o auxiliar e se compromete com ele co-responsabilizando-se da sua sorte.

Assim percorremos esse caminho sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. O ser inicial do eu que está aí no mundo, é o momento da fruição em que o eu ainda possui um olhar sobre si; é egoísta, mas é um egoísmo necessário. Nesta fase inicial o eu se experimenta a sós, é momento da solidão do ser. O eu pode partilhar tudo, menos a sua existência. Mas o eu não se encontra totalmente só, ele habita (il y a) a sua casa, o seu lar, onde há (il y a) uma presença-ausente que tem os rasgos da alteridade do feminino.

Posteriormente ele se percebe um ser único com o seu tempo, em que ele pode reconstruir as suas falhas através do perdão. Ele também é infinito, percebe a sua infinitude através do rosto do outro, que é infinito. Na constante novidade deste rosto, o eu sempre estará diante de uma realidade que não lhe era conhecida e que jamais poderia conhecer,

pois o outro não permite nenhuma forma de totalização, por isso o eu aceita a constante novidade do autor. A partir dessa novidade, da impossibilidade de qualquer esquema anterior, o eu se percebe dialogando com o outro na diferença.

Para Levinas a paz só é possível diante das diferenças em que cada um é respeitado na sua individualidade, na sua forma de pensar e ver as coisas. Esse eu então se expressa exclamando: “eis-me aqui!”, envia-me a mim. No eis-me aqui o eu está disposto a assumir as dores, sofrimentos e tristezas do outro.

Não esgotamos aqui, sem a menor dúvida, o pensamento de Emmanuel Levinas. Este é apenas um ‘convite’ para continuarmos esta investigação, desta forma diferente de se pensar ética nos dias atuais. Uma ética que não parte mais do eu, centrado em si mesmo, mas sim da interpelação que outro me faz. E que certamente para nós ocidentais é um desafio grande..

.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES, Física, IV, 219 b1. In *The Basic Works of Aristotle*. Edited and with an introduction by Richard McKeon. New York: Random House, 1941.

BERGSON, Henri, trad. Franklin Leopodo e Silva, Nathanael Caxeiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. *Os Pensadores*.

BOFF, Leonardo. *Saber Cuidar Ética do Humano – Compaixão pela terra*. Petrópolis RJ: 1999.

BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

CHALIER, Catherine. *Lévinas, a utopia do humano*. Lisboa: Inst. Piaget, 1993.

CORTELA, M.S. *Descartes a paixão pela razão*. São Paulo: FTD, 1988.

COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: Uma Introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.

COTTINGHAM, John. *Descartes*. Tradução Jesus de Paula Assis. São Paulo: UNESP, 1999.

De Boni Luis A. (org.). *Finitude e Transcendência*. Petrópolis: Vozes, Rio Grande do Sul: PUCRS, 1995.

DESCARTES. Tradução: Guinsburg, J. São Paulo: Victor Civita, 1983.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia: Subjetividade e Sentido Ético em Levinas*. Ed. EDIPUCRS, 1997.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. V.I. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. V. II. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4ª ed. Prefácio à tradução portuguesa, introdução e notas: Alexandre Fradique MOURUJÃO. Tradução: Manuela Pinto dos SANTOS e Alexandre Fradique MOURUJÃO. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

LEVINAS, Emanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000

_____ *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade.* Petrópolis: Vozes, 1997.

_____ *Humanismo do Outro Homem.* Petrópolis: Vozes. 1993

_____ *Da existência ao existente.* Campinas, SP: Papyrus, 1998.

_____ *De Deus que vem a Idéia.* Petrópolis: Vozes, 2002.

MARQUES, Jordino. *Descartes e sua concepção de homem.* São Paulo: Loyola, 1993.

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

MERINO, Antônio. *Humanismo Franciscano franciscanismo e mundo atual.* Traduzido por Frei Celso Márcio Teixeira OFM.. Petrópolis RJ: FFB, 1999.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *O eu e a diferença Husserl e Heidegger.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____ *Levinas a reconstrução da subjetividade.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e desagregação, sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____ *O tempo e a máquina do tempo, estudos de filosofia e pós- modernidade.*

Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____ *Sujeito, Ética e História: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____ *Sentido e Alteridade dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas.*

Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____ Nytamar Fernandes de Oliveira(Orgs). *Fenomenologia hoje: existência e sentido no limiar do Século XXI.* Ed. EDIPUCRS RS Porto Alegre, 2001.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger.* Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2002.

SUSIN, Luis Carlos. *O Homem Messiânico: Uma introdução ao Pensamento de Emmanuel Levinas.* Petrópolis: Vozes, 1984.

SUSIN, Luiz Carlos, FABRI, Marcelo, PIVATTO, Pergentino Stefano, SOUZA, Ricardo Timm. orgs *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo questões e interfaces.* Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2003.

São Francisco de Assis Escritos de. Petrópolis RJ: Vozes, 2000.

Revista Veritas, Vol, 47, n2 jun 2002 Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002

Revista Veritas, Vol, 48, n2 jun 2003 Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 187-195.