

O desejo: giro ético no conceito de liberdade em Lévinas

Desire: ethical turn in Lévinas's concept of freedom

Prof. Dr. João Bosco Batista (UFSJ – São João del-Rei-MG)

jkdcbosco@gmail.com

Resumo: O pensamento ético de Lévinas inicia por uma crítica à subjetividade transcendental própria aos pensamentos de Husserl e Heidegger. Sua ética baseia-se na primazia da experiência do Outro que permanece inacessível ao próprio pensamento em seu anseio de tudo possuir. A alteridade radical do outro escapa e está além da vontade de poder da totalidade da ontologia que perfaz todo o pensamento ocidental. É fundamental nesta abordagem da alteridade, a experiência do rosto como a expressão da exterioridade do Outro que interpela o homem a estar com ele por meio da responsabilidade e da bondade “des-inter-essada”. No bojo da experiência do rosto, que se manifesta sempre nu e desarmado em sua indigência, é que se encontra o pivô da ética como filosofia primeira, anterior a qualquer tipo de reflexão epistemológica e à própria ontologia. Há uma reviravolta do conceito de liberdade em seu pensamento. A liberdade é considerada a partir dos conceitos de responsabilidade e de heteronomia, que indicam a anterioridade da alteridade em relação à consciência transcendental ou autônoma.

Palavras-chave: Lévinas; Ética; Alteridade.

Abstract: The ethical thought of Lévinas begins for a critic to the own transcendental subjectivity to the thoughts of Husserl and Heidegger. His ethic is based on the emphasis on the experience of Other, which is not accessible to the thought in its wish to possess everything. The radical austerity escapes and is beyond the will of power of ontology which is part of the Occidental thought. It is fundamental in this approach of the austerity, the experience of the face as the expression of the exterior Dade of the Other that it questions the man to be with him through the responsibility and of the kindness “dis-inter-ested”. In the experience of the face we can find the fundamentals of ethic as “primary philosophy”, which precedes any kind of epistemological reflection and ontology itself. There is an about-turn of the concept of freedom in his/her thought. The freedom is considered starting from the concepts of responsibility and of heteronomy, that indicate the anterior ness of the austerity in relation to the conscience transcendental or autonomous.

Key Words: Lévinas; Ethic; Austerity.

1. Considerações iniciais

O tema do rosto constitui o fulcro da ética levinasiana. Rosto (*Visage*) é o termo que significa a absoluta exterioridade do outro. O rosto nesta perspectiva, não se mostra como fenômeno para uma consciência cognoscente e observadora, ele “não aparece” como um

objeto intencional para um Ego; não é objeto de descrição fenomenológica no sentido husserliano (Capalbo, 1998, p.103).

O tema do rosto expressa o sentido inusitado de sua ética da alteridade. Segundo o filósofo judeu-francês há na alteridade algo que me solicita e me interpela, me “obriga”, e me impõe uma responsabilidade. O rosto do outro é o que nele não se fenomenaliza, não se configura e nem se entifica. Ele expõe a vulnerabilidade e a mortalidade do outro. O rosto do outro me pede abrigo, cuidado e sacrifício. Emerge aí uma obediência (ética) que antecede qualquer entendimento ou intencionalidade. Isto levou Lévinas a considerar a Ética como “Filosofia primeira”, pois ela antecede a toda reflexão filosófica posterior. O apelo do outro se dá antes de qualquer intenção; ele acontece na nudez do rosto, que revela o outro em sua fragilidade; não é por meio da arrogância que o outro me interpela, mas por meio da “nudez” de seu rosto, esta exige de mim um ato de fidelidade e de responsabilidade.

Em seu livro *Humanismo do Outro homem*, Lévinas (1993, p.58-59) afirma que a aparição do outro, é também rosto, ou ainda: a epifania do rosto é visitação; isto quer dizer que o rosto fala. A manifestação do rosto é o primeiro discurso. Falar é antes de tudo, este modo de chegar por detrás de sua aparência, por detrás de sua forma, uma abertura na abertura.

A visitação do rosto não é o desvelamento do 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 mundo. A nudez do rosto é despojamento, sem nenhum ornamento cultural; um desprendimento de sua forma no seio da produção da forma. O rosto entra em nosso mundo a partir de uma esfera absolutamente estranha. É a partir da experiência de absoluto que o rosto se manifesta em sua estranheza radical. A significação do rosto, sua abstração, é, em sentido literal, extra-ordinária, exterior a toda ordem, a todo mundo (Lévinas, p. 58-59).

O rosto em sua nudez ou abstração, não se deixa concretizar como algo visado pelo sujeito (pelo eu totalizador), é o grande enigma (tão próximo e tão distante) que se subtrai no momento mesmo em que ele se oferece ao olhar do sujeito cognoscente e observador.

Se, por exemplo, estou diante do outro, de uma pessoa, e a examino quanto à cor de seu cabelo, o tom de sua voz, a sua maneira de gesticular, etc., o que estou fazendo, diz Lévinas, é examinar “os traços do outro”. O outro, ao contrário, é a ausência ou a não presença nestes traços que nos são dados. Ele é presença enigmática de uma proximidade que é transcendente. Diante da presença do outro, só é possível uma atitude de responsabilidade que concretiza a bondade. Tal presença enigmática e próxima, mas transcendente, desempenha um papel decisivo na vida ética, social, política e religiosa do homem. Assim se expressa Lévinas em *Ética a e Infinito*:

Não sei se podemos falar de “fenomenologia” do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objeto. A melhor de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto e o que não se reduz a ele (LÉVINAS, p. 77).

É preciso entender o sentido da socialidade em que a ética levinasiana se configura por meio do tema do rosto. É por meio deste que se estabelece a possibilidade da relação social, essencial para a ética. Tal relação por sua vez, não acontece sem a presença, ou melhor, sem a visitação ou a epifania do rosto em sua nudez como fundamento da ética como prática social. Diz Lévinas:

Em primeiro lugar há a própria verticalidade do rosto, a sua exposição íntegra, sem defesa. A pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. A mais nua, se bem que de uma nudez decente. A mais despida também: há no rosto uma pobreza essencial; a prova disto é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarces. O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um ato de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos proíbe de matar (...). A relação com o rosto é, num primeiro momento,

ética. O rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo sentido consiste em dizer: “tu não matarás” (LÉVINAS, p.77-78).

A apresentação do rosto é um dizer, é expressão genuína. Ela não desvela um mundo interior, previamente fechado. A linguagem, como presença do rosto, não convida à cumplicidade com o ser preferido que se esgota na relação “eu-tu”. A linguagem suscitada pelo rosto do outro é a linguagem da justiça. Isto quer dizer que a epifania do rosto como rosto cria uma dimensão ética para a humanidade. Em sua nudez, o rosto apresenta a penúria do pobre e do “estrangeiro”. A relação estabelecida pela visitação do rosto consiste em referir-se ao “terceiro”, como o pobre, o estrangeiro, o marginalizado, a mulher, o órfão, etc. A rela o com o rosto do outro não se satisfaz com a rela o entre eu e tu; ela inclui o tema do “terceiro”. O terceiro incluído se junta   rela o interpessoal, mas como “Mestre” a nos ordenar. Assim, a presença do rosto – o infinito do Outro –   indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade). Compreende-se, desse modo, o tema axial da responsabilidade em face de um rosto que me olha como absolutamente estranho, em sua radicalidade, isto porque ele não pode ser totalizado pela minha subjetividade. Ele permanece radicalmente em sua exterioridade, caso contrário deixaria de ser “outro”.

Para Lévinas, o “tu não matarás” (extraído de um preceito judaico)   o dizer do rosto. O dizer   uma maneira de saudar outrem, mas saudar outrem   já responder por ele. É difícil calarmo-nos diante de alguém. Assim, o “tu não matarás” é a primeira palavra do rosto; aliás, é uma ordem. Ao mesmo tempo, o rosto de outrem por estar nu em sua essencialidade, revela um paradoxo por ser o “pobre” por quem posso tudo e a quem tudo devo. Eu, enquanto sou eu, em “primeira pessoa”, sou aquele que deve encontrar meios para responder ao apelo. Desta forma Lévinas se apropria do tema do Desejo que vincula o tema do outro ao tema da idéia do infinito. No acesso ao rosto, há também o acesso   idéia de Deus. Para Lévinas, a rela o com o Infinito suplanta a visão teorética de Descartes, ela é mais um Desejo que não pode nunca ser satisfeito.

Lévinas resgata a metafísica que se opõe à ontologia. A metafísica é o âmbito que torna viável a rela o com a alteridade a partir das dimensões do infinito e da transcendência. Sendo assim, a  tica   metafísica, pois ela acontece no tempo anacr nico e

assimétrico (viabilizados pela dimensão metafísica). Vemos, assim, que em Lévinas a dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano. A relação com o metafísico, da qual o autor fala, é um comportamento ético e não teológico, definitivamente não se trata de uma tematização racional. Deus é abordado pelo prisma da Ética da alteridade. Ele é o Deus invisível, porém não se restringe à noção de um Deus inimaginável; antes de tudo, trata-se de um Deus acessível na prática da justiça. Afirma Lévinas que “a ética é ótica espiritual”. A relação sujeito-objeto não a reflete e muito menos a esgota; o Deus invisível, mas pessoal, não é abordado fora da presença humana. Outrem é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável à minha relação com Deus. Assim, a metafísica tem lugar nas relações éticas. Sem a sua significação tirada da ética, os conceitos teológicos permanecem quadros vazios e formais (Lévinas, 1980, p. 63-65).

Rosto, transcendência e infinito formam uma trilogia que unifica a ética levinasiana. O rosto, como presença de um outro, que não entra na esfera do “Mesmo”, pois a extravasa, fixa seu “estatuto” de infinito: a idéia do Infinito, o “infinitamente mais, contido no menos”, produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto. Apenas a idéia do infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo (Lévinas, 1980, p. 175).

2. Giro ético no conceito de liberdade

Para compreender a guinada na compreensão de liberdade, intrínseca à ética da alteridade, deve-se partir do binômio: consciência transcendental-transcendência ética. A ética da alteridade submete a um novo crivo os conceitos de identidade do eu, de subjetividade e de sentido. A subjetividade não se reduz à consciência. Há uma diferença entre o *ego cogito* e a subjetividade que ultrapassa o campo da intencionalidade da consciência. Contra o paradigma da filosofia transcendental, Lévinas defende a tese de que o eu transcendental (a consciência monológica), não é o fundamento último do pensamento e da ação. Lévinas subverte a conceitualidade da filosofia herdada da Grécia e das correntes clássicas da filosofia ocidental. O judaísmo, o qual estudou com paixão renovada após a Segunda Guerra, orienta-o de maneira decisiva a trilhar o caminho inusitado apresentado

pela temática da alteridade na filosofia. Há um passado que sustenta a própria consciência. Ela repousa sobre uma base para além do ser e que a constitui. Trata-se da anterioridade ética. Para Lévinas, a exigência ética não se impõe a uma consciência já constituída, ao contrário, precede-a, sendo ela o próprio princípio de individuação do sujeito. Isto implica uma nova revolução copernicana, um novo giro ético: “pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é, pois, pensar um objeto. Mas pensar o que não tem os traços do objeto é na realidade fazer mais e melhor do que pensar” (Lévinas, 1980, p. 49).

A consciência não abarca toda a estrutura da subjetividade. Esta se revela mais como passividade do que como atividade. Aqui se apresenta o tema do “eleito”. Longe de ser condenável e nefasta, esta passividade constitui o fio condutor através do qual o humano desperta para suas mais altas exigências. Segundo Lévinas, a passividade não constitui uma sonolência, uma inércia e uma incapacidade de agir, mas uma afecção do homem pelo bem, uma afecção que o torna vulnerável ao sofrimento do mundo e responsável por ele. Em outros termos, isto significa que a consciência é constitutivamente habitada pelo outro. A alteridade encontra-se inscrita na própria estrutura da subjetividade, ou seja, como transcendência que se converte para o outro.

A liberdade foi pensada na tradição ocidental, em suas manifestações filosófica, moral e política, por meio da afirmação e do pressuposto da autonomia da vontade humana. Nesta perspectiva, livre é o indivíduo que, escutando a voz da razão em si, atribui a si mesmo a sua própria lei moral e se submete a ela; livre é o povo que, estabelecendo um contrato consigo mesmo, obedece às leis políticas saídas da vontade geral (quer dizer, uma vontade na qual cada cidadão reconhece como sua). No pensamento ocidental, a idéia de liberdade está indissolúvelmente associada ao conceito de autonomia. A esta autonomia funda-se o princípio universal da moralidade que idealmente serve de fundamento a todas as ações dos seres racionais. Esta visão foi tematizada e teoricamente fundamentada por Kant. Segundo ele, o homem é livre quando ratifica através da sua conduta os imperativos morais que a sua vontade racional lhe dita. Desta forma, o homem deve agir com a certeza de que esta vontade é fonte de leis válidas para todos os seres racionais.

Esta certeza de que a liberdade constitui o mais alto valor, a fonte das leis morais e políticas, parece evidente para muitos filósofos. No pensamento europeu, com efeito, predomina a tradição para a qual “a espontaneidade da liberdade não se põe em questão”. Deste modo, liberdade e moralidade não se dissociam. Não será esta tradição europeia de pensamento passível de discussão?

Lévinas não partilha desta confiança exagerada na liberdade humana; ele a submete a uma avaliação. A liberdade seria radicalmente justificada se cada ser humano pudesse ter escolhido sua própria existência. Afirma o autor que é a consciência do malogro da violência possível a cada instante, quando liberdades não conhecem nenhum freio, que leva os homens a limitarem as ambições da sua liberdade e a instaurarem as leis indispensáveis à vida social. A esta consciência do malogro que quase sempre constitui o único tribunal aceito pela liberdade, Lévinas opõe a consciência de uma culpabilidade. O valor da liberdade não está em questão devido ao seu malogro, mas porque lhe falta fundamentalmente justiça e não garante, de modo algum, a moralidade. Desta forma, para Lévinas a moral não tem origem na liberdade, mas na consciência de sua indignidade: “a moral começa quando a liberdade, em vez de se justificar por si própria, se sente arbitrária e violenta” (Lévinas, 1980, p.71). Tal consciência moral acontece diante da presença e do apelo do Outro: acolher Outrem é pôr a minha liberdade em questão (Lévinas, 1980, p. 72). A consciência da indignidade, que instaura a moralidade, se dá fundamentalmente perante outrem que envergonha o indivíduo pelo exercício de sua “liberdade assassina”. Para Lévinas, “a consciência primeira da minha imoralidade não é uma subordinação ao fato, mas a Outrem, ao infinito (...) A liberdade, que pode ter vergonha de si própria, fundamenta a verdade”(Lévinas,1980, p. 70). Quem é o outro na relação moral? “Outrem não é inicialmente *feito*, não é *obstáculo*, não ameaça de morte. É desejado na minha vergonha” (Lévinas,1980, p.71).

Ora, admitir esta idéia equivale a introduzir um princípio de heteronomia nas fontes vivas da moralidade: a presença de outrem. Reabilitando a noção de heteronomia, Lévinas afirma “separar-se de toda uma tradição filosófica que procurava em si mesma o seu próprio fundamento, fora das opiniões heterônomas” (Lévinas, 1980, p. 75). O filósofo

judeu-lituano ensina a remontar a quem da liberdade, em direção a uma alteridade que pode lhe dar uma dignidade, o que ela não poderia atribuir a si própria: o surgimento da moralidade. Esta não se fundamenta na vontade racional e livre, na autonomia soberana do eu, mas na possibilidade de acolher outrem, de tal modo, que ele tenha preeminência em mim. Tal idéia não provém da “tradição filosófica do Ocidente”, que não deixa de defender a preeminência do eu e da sua liberdade e associa, conseqüentemente, a heteronomia a uma escravatura.

Por outro lado, o pensamento de uma subordinação da liberdade a uma exterioridade – a de Deus e de outrem – anima a tradição hebraica. A relação ética surge no judaísmo como relação excepcional: nela, o contato com um ser exterior, em vez de comprometer a soberania humana, a institui e a investe. Para Lévinas, o homem livre é aquele que se encontra votado ao próximo. Uma questão se apresenta: como conciliar a liberdade – como princípio dos meus atos e dos meus pensamentos – com a vocação, segundo a qual sou chamado por outro a uma missão à qual não posso me furtar? Como posso preservar minha liberdade se estou “votado ao próximo”? Estaremos diante de uma aporia insuperável se partir do pressuposto filosófico que identifica liberdade com autonomia, servidão com heteronomia, mas não para uma filosofia que contesta o fundamento de tais equivalências, como é o caso em Lévinas.

Lévinas ensina as vias de uma “difícil liberdade”, ou de uma liberdade isenta de arbitrariedade, porque orientada para uma heteronomia infinitamente exigente. A obediência à lei de um Outro, segundo ele, não significa servidão, porque tal lei não visa a submeter à tirania de um amo, mas destruir o caráter definitivo do eu, revelar-lhe o caminho das obrigações que introduzem o humano no ser. Todavia, empenhar-se na via dessa “difícil liberdade” supõe, em primeiro lugar, consentir na sua condição de “criatura”, quer dizer, não ambicionar situar-se no princípio dos seus pensamentos, das suas palavras e dos seus atos, mas antes responder a uma Palavra que precede e apela. Como afirma o filósofo: “a maravilha da criação não consiste apenas em ser criação *ex nihilo*, mas em desembocar num ser capaz de receber uma revelação, de apreender que é criado e de se pôr em questão. O milagre da criação consiste em ser moral” (Lévinas, 1980, p. 75).

A heteronomia é fundamentada no amor. A Lei é o próprio incômodo do amor. A *mitswah* – o mandamento que mantém o judeu na expectativa – não é um formalismo moral, mas a presença viva do amor. E é justamente porque a heteronomia é assentada no amor, guardada por ele, que não contraria a liberdade, mas chama-a antes para a mais alta via em que ela pode empenhar-se: a de uma humanidade convocada à bondade.

O Outro para Lévinas é aquele que se apresenta por meio de seu Rosto, o que justifica a heteronomia da moral. O rosto significa a epifania da transcendência e da infinitude do Outro. O rosto sempre se apresenta em sua nudez, ou seja, é penúria. Diz Lévinas: “reconhecer outrem é reconhecer uma fome. Reconhecer Outrem – é dar. Mas é dar ao mestre, ao senhor, àquele que se aborda como o ‘senhor’ numa dimensão de altura”, isto é, de transcendência; o Outro é essencialmente metafísico. A compreensão do Outro como ser metafísico para Lévinas quer dizer a própria presença do Infinito: “o ‘absolutamente outro’ não se reflete na consciência (...) O rosto desconcerta a intencionalidade que o visa”. Aqui

trata-se do questionamento da consciência e não de uma consciência do questionamento. O Eu (*Moi*) perde sua soberana coincidência consigo, sua identificação em que a consciência retorna triunfante a si mesma para repousar sobre si. Diante da exigência do Outro, o Eu (*Moi*) se expulsa deste repouso, não é a consciência, já gloriosa, deste exílio (LÉVINAS, 1993, p. 61).

Continua o filósofo:

mas o questionamento desta selvagem e ingênua liberdade para si, segura de seu refúgio em si, não se reduz a um movimento negativo. O questionamento em si é precisamente o acolhimento do absolutamente outro. (...) Sua presença é uma intimação para responder. O Eu (*Moi*) não toma apenas consciência desta necessidade de responder, como se tratasse de uma obrigação ou de um dever particular sobre o qual teria que decidir. Em sua posição mesma ele é integralmente responsável ou diaconia, como no capítulo 53 de Isaías (LÉVINAS, 1993, p. 61).

O ser Eu significa, a partir daí, não poder furtar à responsabilidade. Esta responsabilidade esvazia o Eu de seu imperialismo e de seu egoísmo e confirma a unicidade

do Eu. Tal unicidade quer dizer que “ninguém pode responder em meu lugar”. Diz Lévinas que

descobrir para o Eu (*Moi*) uma orientação assim é identificar Eu e moralidade. O Eu diante do Outro é infinitamente responsável. O Outro é que provoca este movimento ético na consciência, que desordena a boa consciência da coincidência do Mesmo consigo próprio, comporta um excesso inadequado à intencionalidade. É isto o Desejo. Por causa deste excesso inassimilável, por causa deste além, chamamos a relação que une o Eu a Outro de idéia do Infinito (LÉVINAS, 1993, p. 62).

O desejo surge na presença do outro, é por ele despertado. Disso decorre a possibilidade da “trans-ascendência”, isto é, um movimento ascendente em direção ao outro, destituindo o eu transcendental da sua posição soberana capaz de determinar, a partir de si, o sentido da ação humana. O desejo, enquanto movimento de transcendência, não possui um caráter objetivante, racional, que se impõe como uma linguagem ética a partir da autonomia da vontade. A relação ao outro é uma relação metafísica em direção ao transcendente. O desejo metafísico tende ao absolutamente outro. O desejo refere-se a uma situação de bondade e justiça, enquanto relação concreta com o outro. A bondade não é algo natural ao homem, não é ontológica. Ela se manifesta como esvaziamento de si, do egoísmo e não como um complemento de uma limitação do eu que precisa do outro como mediação para se constituir. O desejo está acima da vida, da felicidade. Ele abre um mundo que se faz bondade, fora de qualquer mediação conceitual. O desejo é desejo do Bem, transcendência, abertura, infinito. A bondade aqui se traduz em resposta e responsabilidade enquanto estrutura fundamental da subjetividade.

Neste sentido é que devemos entender a liberdade. A idéia de uma liberdade votada ao próximo. Para Lévinas esta difícil e paradoxal liberdade, a liberdade precedida pelo apelo dirigido à singularidade de cada eu, expressa o caráter de responsabilidade que deve presidir a ética – chamada de eleição. Filosoficamente, é conveniente, para evitar toda falsificação ideológica da idéia de eleição, pensá-la como a certeza de uma precedência da responsabilidade sobre a liberdade. Desde logo a moralidade não se funda sobre a autonomia da razão, mas sobre a orientação de uma Palavra que precede cada um e lhe

ordena o bem. Deixando-se este definir melhor por uma vocação para servir do que por um propósito de dominar.

A responsabilidade deve ser compreendida como uma responsabilidade infinita, uma responsabilidade pelo mundo que nunca se deixa encerrar nos côvados das livres decisões de uma vontade, porque as precede: a responsabilidade do eleito. Em Lévinas, nós podemos compreender o sentido da precedência da responsabilidade em relação à liberdade: uma responsabilidade por tudo e por todos – que investe o eleito, sem esperar o seu consentimento, sem que ele tenha tempo de discutir os prós e contras (cf. Jer. 1,5: “antes mesmo de te formar no ventre materno, eu te conheci; antes que saíesses do seio, eu te consagrei. Eu te constituí profeta para as nações”). A responsabilidade torna cada um em “refém” do próximo.

Diante deste desconfortável estatuto do sujeito humano e as exigências tremendas que ele chama a si, pode-se perguntar: como pensar que eu seja responsável por sofrimentos que não causei, pelas infelicidades recorrentes que abismam os séculos e pelas inúmeras mortes inocentes?

Para entendermos a proposta de Lévinas de uma responsabilidade infinita e que antecede a liberdade, devemos notar, em primeiro lugar, que a tradição de Israel fortalece a sua certeza de uma responsabilidade fundamental do homem: os traços verdadeiramente humanos do “eu” não se dissociam da responsabilidade. O eu advém à humanidade cada vez que deixa a responsabilidade ultrapassar os limites da liberdade, cada vez que consente que a necessidade e a urgência de estender a mão a outrem remetem para mais tarde a satisfação do seu próprio interesse. O humano emerge quando o eu, ao invés de procurar satisfazer seus interesses, estende a mão a outrem. É este o sentido da expressão: “a consciência está sempre em atraso para o encontro com o próximo”.

Aqui se dá o fenômeno da “substituição”: esta exige como condição de possibilidade a destituição da eguidade, sua de-posição, seu esvaziamento, o desprendimento de si: é preciso colocar-se às avessas. A partir desta inversão da identidade em substituição para o outro surge um novo paradigma: o sentido não é mais determinado pela luz da consciência monológica; pelo contrário, a consciência é orientada a partir do

sentido que se instaura na substituição – a subjetividade como refém. Esta noção inverte a posição na qual a presença do eu em si mesmo aparece como começo ou conclusão da filosofia.

A nova “revolução copernicana” implica a substituição do princípio de autonomia pelo princípio de heteronomia. É assim que a unicidade do eu adquire sentido. O sentido que inspira a ação humana não se encontra no ser, mas no movimento do eu que vai a direção ao outro para instaurar a justiça e a paz, sem retornar a si. A ética não é um sistema filosófico, o ponto de chegada, mas o ponto de partida.

3. Considerações finais

Para Lévinas, dar primado ao quadro teórico, que estabelece a relação sujeito-objeto, consciência-coisa como paradigma de compreensão da realidade objetiva, isto é, externa, é conceder a primazia da mesmidade (assimilativa e auto-referida) sobre a alteridade. Estamos verificando que a crítica do autor é dirigida diretamente às filosofias do sujeito e da consciência representacional. Elas não abordam a realidade externa (intrinsecamente externa) do objeto, ou melhor, do outro em sua condição de exterioridade.

Depreende-se que Lévinas inicia seu pensamento apontando para os limites da intencionalidade, da consciência intencional ou da subjetividade transcendental. A sua investigação dirige-se para o que se encontra para além ou aquém da relação intencional, comandada pela consciência. Neste sentido, podemos dizer que Lévinas, embora tenha se fascinado inicialmente com o mestre criador da Fenomenologia, não segue as suas pegadas. O tema do outro ou da alteridade, é colocado como o pivô que determina a crítica e o afastamento de Lévinas da teoria da intencionalidade da consciência, construída por Husserl.

A crítica de Lévinas a Heidegger deve-se, sobretudo, ao ontologismo que determina o pensamento do filósofo alemão. O seu argumento é o de que a ontologia reduz à existência tudo o que é relação e reduz à temporalidade sincrônica tudo o que é tempo e tudo o que poderia ser supratemporal.

Para Lévinas, a relação fundamental do ser, em Heidegger, não é a relação com outrem, mas com a morte. Ser, interpreta o filósofo, é isolar-se pelo existir, visto que tudo se pode trocar entre os seres, exceto o existir. Estou completamente só. O ser em mim é algo intransitivo, algo sem intencionalidade, sem relação. Para sair desta situação imposta pelo ser, pelo há, é preciso depor a soberania do ser por meio do “eu” que se abre à relação social com outrem; é a relação des-inter-essada, que possibilita a saída da clausura do ser que encapsula o ser do homem; que se torna prisioneiro de suas próprias correntes. Esta relação busca superar o “inter-esse”, que é o âmbito de domínio do ser, aquilo que se dá no campo (inter) do ser (esse). Para o pensador judeu-francês, a verdadeira saída do “há”, está na obrigação como ser “para o outro”, que introduz um sentido no não-sentido do “há”.

Lévinas anuncia a possibilidade de suspender o tema da consciência de... (alguma coisa). Para ele o âmbito da consciência intencional não é o único no qual o ente-humano pode mover-se. O existente humano singular e concreto, segundo Lévinas, já se move num âmbito anterior ao mundo como horizonte de compreensão. A compreensibilidade, embora seja uma dimensão importante da vida humana, não é a primeira, nem a decisiva. O homem não é consciência ou intencionalidade subjetiva sempre. A consciência pode retirar-se de si mesma no sono e livrar-se de seus de... O pressuposto do qual que parte Lévinas é o de que a consciência se torna tematizadora de um objeto determinado por meio de uma estância do inconsciente (no sentido pré-temático). A atematização é um estado que precede e condiciona o momento posterior da consciência que tematiza. Há, portanto, um nível atemático ou pré-temático anterior ao ser ou à consciência e à obra do ser. Este nível é o momento da Ética que, segundo o autor, precede a ontologia. Tal nível não é ontológico, não pertence à ordem do ser nem à aventura do compreender e do saber (Lévinas, 1980 p. 25).

O tema do outro ou da alteridade se apresenta como a libertação do “eu” de sua solidão ontológica. O “eu” “é” na forma do “sou”, e por isso encontra-se aprisionado ao “ser-si-mesmo” e se move na imediata relação existencial consigo mesmo, no entanto, ele possui a capacidade de se rebelar, ao sentir-se acochado pela solidão. O “eu” existe fincado em seu tempo, onde não “alcança o outro” em sua alteridade. O outro sempre é visto pelo

“eu” que não abandona sua posição. Deste modo, a alteridade é a porta de saída do “eu” de sua saturada solidão existencial. A ética para Lévinas dá-se originariamente nesse desafio do alcance do “outro”, radicalmente diferente do “eu”.

A relação originária com o outro, deve acontecer, segundo Lévinas, fora do tempo sincrônico da ontologia (do eu), deve romper radicalmente as categorias da subjetividade (centrada no eu). Isto só será possível num tempo anacrônico, de descontinuidade, além da conexão causal e do encadeamento temporal do antes e depois. Apenas assim, o tempo pode irromper como o novo, o inesperado, diacronizado com o tempo anterior. Cada novo instante é visto como um novo despertar, que acontece no intervalo da “in-consciência”, isto é, da descontinuidade.

Nesse tempo diacrônico de irrupção da novidade, o outro é o que eu não sou: ele é o débil, enquanto eu sou o forte; é o pobre, é a viúva e o órfão; ou então é o estrangeiro, o inimigo e o poderoso (metáforas extraídas do Antigo Testamento); enfim, o outro aparece no espaço assimétrico da subjetividade. Lévinas usa como paradigma da relação com a alteridade a relação face-a-face, anterior a toda anterioridade e desprovida de toda mediação (Lévinas, 1980, p. 92-3).

O tempo anacrônico e o espaço assimétrico são a possibilidade de abertura de uma dimensão “para além de” e um de “modo diferente que”. Estes modos são a porta de saída por onde o “eu” fechado em seu si-mesmo e preso num eterno presente, pode sair-de-si e tornar-se referido a outro diferente de si, despertando para o amanhecer de um novo tempo, diferente do anterior, em que a existência poderá ser diferente: um eu-diferente face-a-face com o outro-diferente (Lévinas, 1980, p. 93).

O discurso da alteridade não se fundamenta na simetria do discurso lógico, mas pauta-se na diacronia e na assimetria como possibilidades do surgimento do novo, entendido com inesperado (não calculado); neste sentido, o outro é sempre uma novidade que remove pré-conceitos. Diz Lévinas: “A relação com Outro me questiona, esvazia-me de mim mesmo e não cessa de esvaziar-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas” (1993, p. 53).

Ao abordar diretamente o tema da alteridade, o pensador critica contundentemente a ontologia como uma forma violenta de prevalência do ser. Nesta época, Lévinas sofria os horrores da Segunda Guerra Mundial nos campos de concentração. Neste contexto, ele pôde afirmar que a violência ontológica é a guerra da qual nada, nem ninguém ficam fora. A guerra destrói a identidade e a possibilidade da alteridade de todos os que nela estiverem envolvidos. Na guerra se mostra a violenta face ontológica da ontologia do ser; é esta face que é decantada como “totalidade” na filosofia ocidental (Costa, 2000, p.97).

Lévinas elabora uma Ética do Outro a partir da noção de “rosto” e do Desejo. Para ele a experiência única e irredutível encontra-se na relação intersubjetiva fundada na relação face-a-face. Esta experiência possibilita a relação ética, como relação fundamentalmente criadora de justiça social.

Para Lévinas, o Outro é o existente independente que se manifesta no seu próprio rosto, não sendo fruto de uma consciência (transcendental) constituinte de sentido. A experiência do Outro supõe o infinito como uma categoria fundamental que preserva sua essencial distância e intocabilidade. Este é o sentido do Outro como enigma que me fascina e me con-voca a ser responsável com ele.

A responsabilidade, assim como a liberdade, tem conotações especificamente sociais, isto é, ela só se efetiva nas relações de justiça social, onde o outro não é esmagado pela visão monolítica do “eu” ou da subjetividade coletivizada de um povo, que julga suas ações por critérios malfadados, oriundos da perspectiva da consciência transcendental que tudo vê e analisa por meio da intencionalidade subjetivista e egocêntrica. A ética da alteridade é originariamente a ética que se inicia com o apelo do rosto do outro, conforme afirmou o autor, a ética é a ótica espiritual – aí se encontra o outro.

Referências:

CAPALBO, Creusa. O “Mesmo” e o outro na Ética de Emmanuel Lévinas, In *Revista de Reflexão*. Campinas, n. 70, p.100-105, janeiro/abril, 1998.

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

COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.

FABRI, Marcelo. Sentido e compreensão: em torno da questão levinasiana “A ontologia fundamental?”. In: *Cadernos de subjetividade*, v. 5, n.1, p. 53-69. dez, 1997.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio. O Interesse de Lévinas para a Psicanálise: desinteresse do rosto. In: *Revista de Subjetividade*, v. 5, n. 1, p. 39-51, dez. 1997.

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

_____. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.

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

_____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *Transcendência e Inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1984.

PIVATTO, Pergentino. A Ética de Lévinas e o sentido do humano – crítica à Ética ocidental e seus pressupostos, In: *Veritas*, v. 37, n. 147, p. 325-364, set., 1992.

SILVA, Márcio Bolda. *Rosto e Alteridade: pressupostos da ética comunitária*. São Paulo: Paulus, 1995.

SOUZA, Ricardo Timm. As relações face a face como significação em Emmanuel Lévinas, In: *Veritas*, v. 37, n. 147, p. 387-397, set., 1992.

SUSIN, Luiz Carlos. Lévinas e a reconstrução da subjetividade, In: *Veritas*, v. 37, n. 147, p. 365-378, set. 1992.