

ESQUECIMENTO DO “OUTRO” NA HISTÓRIA DO OCIDENTE: UMA ABORDAGEM DO PENSAMENTO DE LEVINAS*

João Bosco Batista (**)

SÍNTESE - O pensamento levinasiano contradita a tradição ontológica do Ocidente, que gerou, por meio do pensamento de Descartes, a ontologia do “Eu”; em Kant, a consciência transcendental; e em Husserl, a consciência intencional. Estes pensamentos são, na verdade, vertentes da ontologia da totalidade, que privilegia o “Si-mesmo”, em detrimento do discurso do “Outro”. Deste modo, a Filosofia da História desenvolvida pelo pensamento levinasiano, instaura-se como crítica ferrenha do aparato ontológico que sustenta o conceito de historicidade do homem (cogito) ocidental. Ao conceito do tempo sincrônico (o tempo do sujeito), o filósofo apresenta como contrapartida o tempo anacrônico do “outro”; ao espaço simétrico da lógica do sujeito, ele contrapõe o espaço assimétrico do totalmente outro. O pensamento moderno, em particular, intro-jetou o “Outro” em “o Mesmo”, até que a Totalidade, como única substância (como aparece em Hegel) impossibilitasse, por meio da lógica e da ideologia, a revelação da alteridade real. O “Outro” como outro esteve sempre fadado a desaparecer definitivamente como contraponto da história do “Mesmo”, considerado o único protagonista da História.

PALAVRAS-CHAVE: História. Outro. Mesmo. Totalidade.

(*)Trabalho apresentado no X Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, São Paulo, 2002.

(**) Doutor. Professor da Universidade Federal de São João del-Rei – MG (UFSJ).

Podemos apontar três elementos determinantes para uma compreensão da Filosofia da história de Levinas. O primeiro deles refere-se ao fato de Levinas ser de origem judaica (ele nasceu em Kovno, na República da Lituânia, em 1906), onde estudou o hebraico, língua que o aproximou dos estudos da Tora e do Talmude. Os estudos talmúdicos tiveram uma grande importância para sua formação intelectual e, conseqüentemente, para seu posicionamento diante da História. Como segundo momento, chamamos a atenção para a experiência pessoal de três guerras (a revolução russa, as primeira e segunda guerras mundiais) que lhe deixou marcas profundas dos sofrimentos e principalmente das lembranças terríveis dos cativados e campos de concentração nazistas; a experiência de terror provocada pelas guerras, foi problematizada pelo filósofo judeu, que em 1930 havia-se naturalizado francês.

O terceiro momento relevante encontra-se no diálogo que Levinas manteve com o pensamento de Husserl e, mais particularmente, com a ontologia fundamental de Heidegger, tal como é apresentada em *Ser e Tempo*. Compreender Heidegger foi, para Levinas, compreender o ponto nevrálgico da questão da História do Ocidente: a temática ontológica. O tema do ser, serviu como ponto crítico da discussão de Levinas com a ontologia heideggeriana. Em contrapartida, o filósofo judeu-francês toma como referência o tema do Outro em sua alteridade e exterioridade. A tese de Levinas é a de que na História do pensamento ocidental, a predominância do pensamento ontológico acarretou o esquecimento e a exclusão da alteridade manifestada como infinito, transcendência e exterioridade. O discurso prevalecente, desde a metafísica aristotélica, é sustentado pela lógica formal que enaltece a presença do ser e que afirma a substancialidade da realidade regida pelo princípio de identidade ou de não-contradição, pelo qual, um ente é compreendido por ele mesmo ($A=A$).

Partindo desta perspectiva, o pensador revela em sua obra o perigo inerente ao discurso ontológico de negação intrínseca do Outro. A alteridade encontra-se ausente no discurso filosófico que caracteriza o pensamento ocidental – greco-europeu. Simultaneamente, o Outro (entendido como a possibilidade da diferença como tal, isto é, em sua radicalidade) é anulado ou até barbarizado historicamente pela visão única e ensimesmada, regida pelo discurso ontológico. A tarefa, que

cabará a Levinas, será a de questionar o primado da ontologia na origem da filosofia e do pensamento ocidentais. O filósofo critica o ontologismo como o único modo de pensar que predominou na história do Ocidente e que determinou as relações históricas entre os povos que detinham o conhecimento e o poder e os povos que simplesmente eram ignorados ou violentados em sua dignidade e individualidade. Para explicar este tipo de relação de poder, Levinas utiliza a categoria da “totalidade”. Esta expressa a mesmidade do ser (de um povo dominante), isto é, o desejo de tudo açambarcar no horizonte do “Mesmo” (o único permitido). O argumento do autor é o de que a ontologia reduz à existência do Mesmo tudo que é relação, negando a irrupção do diferente, da diversidade, isto é, do outro em sua radicalidade.

O pensamento levinasiano contradita a tradição ontológica do Ocidente, que gerou, por meio de Descartes a ontologia do “Eu”; em Kant, a consciência transcendental; e em Husserl, a consciência intencional. Estes pensamentos são, na verdade, vertentes da ontologia da totalidade, que privilegia o “si-mesmo”, em detrimento do discurso do Outro. A história da filosofia, segundo Levinas, “pode interpretar-se como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim absoluto” (*Ética e Infinito*, p. 67). A história da filosofia reflete a intencionalidade de totalização que conduz a história dos povos dominantes no Ocidente.

Temos visto que a Filosofia da História desenvolvida por Levinas, instaura-se como crítica ferrenha do aparato ontológico que sustenta o conceito de historicidade do homem ocidental. Ao conceito do tempo sincrônico (o tempo do sujeito), o filósofo apresenta como contrapartida o tempo anacrônico do “Outro”; ao espaço simétrico da lógica do sujeito, ele contrapõe o espaço assimétrico do totalmente outro. O pensamento moderno, em particular, intro-jetou o “Outro” em o “o Mesmo”, até que a Totalidade, como única substância (como aparece em Hegel) impossibilitasse, por meio da lógica e da ideologia, a revelação da alteridade real. O “Outro” como outro esteve sempre fadado a desaparecer definitivamente como contraponto da história do “Mesmo”, considerado o único protagonista da História.

Para entender-se mais claramente o cerne da crítica levinasiana, deve-se investigar os sentidos das palavras antes mencionadas: totalidade, transcendência, exterioridade e infinito. A totalidade deve ser identificada com a própria história da ontologia, que em seu discurso ignora ou despreza completamente o tema do outro em sua radicalidade. Totalidade é a expressão da guerra ontológica da qual nada nem ninguém fica de 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 do ser, e é esta face que é decantada como totalidade na filosofia ocidental.

Vemos que Levinas utiliza expressões adequadas para o momento em que vivia, como vítima do nazismo nos campos de concentração. Ele traduz em linguagem filosófica o horror da guerra e o assassinio que mutilava multidões de judeus que compunham uma etnia distinta da mesmidade do imperialismo nazista da raça ariana. É a partir desta experiência e do contexto político que ele elabora sua “ética da alteridade”, tomando o outro como aquele que é assimétrico e diacrônico ao sistema do Mesmo, onde tudo é reduzido ao tempo e ao espaço do Eu mesmo, isto é, do si-mesmo.

Diz o filósofo judeu que *a identificação do Mesmo no Eu não se produz como uma monótona tautologia: “Eu sou Eu”*. Segundo ele, *é preciso partir da relação concreta entre um eu e o mundo*. O eu não é propriamente alterado pelo mundo, ao contrário, ele quer se totalizar; com isto o eu se revela como o Mesmo por excelência, ao se produzir como permanência no mundo. O Eu, no mundo, à primeira vista outro, é no entanto autóctone. Ele encontra no mundo um lugar e uma casa. Habitar é a maneira de se manter. O lugar (simétrico) e o tempo (sincrônico) não são um continente nem uma história propriamente, mas como o “em casa”, é o lugar e o tempo em que *eu posso*. Tudo está ao alcance, tudo me pertence; tudo é de antemão apanhado com a tomada original do lugar, *tudo está compreendido*. Explica Levinas: *A possibilidade de possuir, isto é, de suspender a própria alteridade daquilo que só é outro à primeira vista e outro em relação a mim – é a maneira do Mesmo* (1980, p. 25).

Critica o filósofo que a filosofia foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo. Afirmar ainda: O primado

do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora (Idem, p. 31). Diz mais adiante: O ideal da verdade socrática assenta na suficiência essencial do Mesmo, na sua identificação de ipseidade, no seu egoísmo. A filosofia é uma egologia (Idem, p.31).

Para Levinas, a totalidade é o próprio exercício de poder totalitário e totalizador da filosofia ocidental, desde os gregos. Em seu tempo, ele destaca a ontologia heideggeriana, que como ontologia, subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral (impessoal e despersonalizado), corresponde à filosofia do poder, que como filosofia primeira, não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça (Idem, p. 34). A totalidade é a prática do pensamento a serviço da dominância de um povo (pensante – sujeito da história) como a única e verdadeira visão da história e do mundo. O eu “mim-mesmo”, surgido com a filosofia da subjetividade moderna, é identificado com a “glória” de um povo que anula violenta e ideologicamente qualquer possibilidade da apresentação do Outro, enquanto indivíduo e enquanto povo em sua radical alteridade.

A proposta de Levinas é superar a totalidade imposta pelo imperialismo ontológico, por meio do pensamento ético que brota da alteridade em sua radicalidade pré-ontológica. A Ética deve se apresentar como a filosofia primeira, anterior à dominação totalitária e totalizadora da ontologia. Para isso ele recria um vocabulário com significação própria para contrastar com o sentido da totalidade. São eles: exterioridade, transcendência, metafísica e infinito. A ética levinasiana gira em torno de uma adequada compreensão destes termos. Eles constituem o cerne da problemática da alteridade como mola propulsora da abordagem ética. As categorias acima mencionadas, constituem a condição de possibilidade da saída do “eu” de seu si-mesmo, isto é, da totalidade.

O infinito significa aquilo que excede o ser ontologicamente totalizado; em outras palavras, é o próprio ser enquanto transcende a totalidade que o caricaturiza (Costa, op. cit. p. 98). Levinas foi buscar em Descartes o estudo da idéia de infinito. Em Transcendência e Inteligibilidade ele aborda diretamente a idéia como aparece no pensador francês:

Idéia de infinito – idéia excepcional, idéia única é, para Descartes, o pensar em Deus. Pensar que, na sua fenomenologia, não deixa se reduzir, sem vestígio, ao ato de consciência de um sujeito, à pura intencionalidade tematizante. [...] A idéia de Infinito conteria mais do que estaria em condições de conter, mais do que a sua capacidade de *cogito*. Ela pensaria de algum modo para lá do que pensa. [...] O pensamento finito do homem não pode tirar de si próprio a idéia de Infinito, segundo Descartes, que a identifica com a idéia do perfeito e com a idéia de Deus. Teria sido necessário que o próprio Deus a tivesse colocado em nós (p. 21-22).

A idéia do infinito propicia a relação do Mesmo (a subjetividade) com o Outro (a alteridade) sem os laços que os unam num Todo. O “eu penso” de Descartes mantém com o Infinito este tipo de relação. Quando se pensa o Infinito, isto se dá numa relação em que o *cogito* não pode de modo nenhum conter e está separado – esta relação constitui a “idéia do Infinito”. Em *Totalidade e Infinito*, Levinas extrai desta idéia do Infinito, uma reflexão que deverá sustentar a relação com o outro.

A noção cartesiana da idéia do Infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa. Designa o contato do intangível, contato que não compromete a interioridade daquilo que é tocado. [...] O infinito no finito, o mais no menos que realiza esta idéia do Infinito, produz-se como Desejo. Não como um Desejo que a posse do Desejável apazigua, mas como o Desejo do Infinito que o desejável suscita em vez de satisfazer. Desejo perfeitamente desinteressado – bondade (p. 37).

A idéia do Infinito está intimamente ligada às noções de transcendência e de exterioridade. Estas noções constituem o núcleo da alteridade. Com estas noções, Levinas pretende alcançar a alteridade, o Outro enquanto aquilo que ultrapassa os limites da intencionalidade da consciência e do tempo sincrônico e do espaço simétrico da totalidade instaurada pelo Mesmo da subjetividade.

Vivemos de “boa sopa”, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalhos, de idéias, de sono, etc. Não se trata de objetos de representações. Vivemos disso. Aquilo de que vivemos também não é “meio de vida”, como a pena é meio em relação à carta que permite escrever; nem uma finalidade da vida, como a comunicação é finalidade

da carta. As coisas de que vivemos, não são ferramentas, nem mesmo utensílios, no sentido heideggeriano do termo [...] As coisas que nós vivemos não são simplesmente pólos intencionais constituídos pela nossa consciência. Eles são “exterioridade”, ou seja, o mundo não existe graças aos nossos atos constituintes, pois neles nós vivemos e dele dependemos [...] A vida é *amor da vida*, relação com conteúdos que não são o meu ser, mas mais caros que o meu ser[...] (1980, p. 96).

A noção de exterioridade é fundamental para a compreensão da alteridade em sua essência. O outro é absoluta exterioridade em relação a mim mesmo; neste sentido é transcendência, isto é, ausência de objetividade para mim. Transcendência não tem aqui um sentido religioso; ela, juntamente com a noção de infinito, expressa a exterioridade do outro. O infinito, pode-se dizer, é o outro que, mesmo estando ao meu lado, encontra-se “distante”, pois jamais pode ser objetivado ou totalizado por mim, sem que perca sua alteridade. A alteridade é preservada e mantida na *distância* necessária da transcendência e do infinito que o outro guarda em si. Isto quer dizer que o outro excede à totalidade, à interioridade e à vontade de poder. O outro se encontra no tempo diacrônico da exterioridade infinita e transcendente, mesmo que esteja a um palmo de distância de mim. O outro não é fenômeno, é enigma indecifrável pela subjetividade transcendental e pela consciência intencional. Como então será possível aproximar-se do outro? Como se explica o desejo mais puro da bondade que pretende chegar-se ao outro, sem violentá-lo em sua alteridade?

Ao abordar diretamente o tema da alteridade, o pensador lança pesadamente suas críticas à ontologia, como uma forma violenta de prevalência do ser. Nesta época, Levinas sofria os horrores da Segunda Guerra Mundial nos campos de concentração. Para ele, o “imperialismo ontológico”, principalmente em Heidegger, aparece como “Filosofia do poder”. Ela cria o *Mesmo* da identidade ontológica da subjetividade particular ou cultural, em detrimento do outro em sua assimetria. Esta crítica se estende à ontologia heideggeriana que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral, assim, a ontologia de Heidegger mantém-se na obediência do anônimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação imperialista, à tirania. Em *Totalidade e Infinito*, Levinas expõe o objetivo deste livro, de resgatar o discurso da Ética (originária):

O esforço deste livro vai no sentido de captar no discurso uma relação não alérgica com a alteridade, descobrir nele o Desejo – onde o poder, por essência assassino do Outro, se torna, em face do Outro e “contra todo bom senso”, impossibilidade do assassinio, consideração do Outro ou justiça (*op. cit.*, p. 34).

Em seu livro *Humanismo do Outro homem*, Levinas afirma que a aparição do outro é também rosto, ou ainda: a epifania do rosto é visitação; a epifania do rosto é viva, 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 (1993, p.58-59).

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 um 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, quer dizer, precisamente a partir de um absoluto que é aliás o próprio nome para a estranheza radical. A significação do rosto, sua abstração, é, em sentido literal, *extraordinária*, exterior a toda ordem, a todo mundo (*Idem*, p. 58-59).

O rosto em sua nudez ou abstração, isto é, que 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 a cor de seu cabelo, o tom de sua voz, a sua maneira de gesticular, etc., o que estou fazendo, diz Levinas, é examinar “os traços do outro”. O outro é a ausência ou a não presença nestes traços que nos são dados. O outro é presença enigmática de uma proximidade da existência mesma da transcendência do espírito. Diante desta presença do outro, só podemos ter uma atitude de responsabilidade, que tornará possível a bondade. Assim é o enigma que desempenha um papel tão decisivo na vida ética, social, política e religiosa do homem. Assim se expressa Levinas em *Ética 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 (p. 77).

É preciso entender o sentido da socialidade em que a ética levinasiana se configura com o tema do rosto. É pelo rosto 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 epifania do rosto em sua nudez, que é o que fundamenta como ética uma prática social. Diz Levinas:

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” (*Idem*, p.77-78).

A apresentação do rosto é uma fala, um dizer, uma expressão. Ela não desvela um mundo interior, previamente fechado. A linguagem, como presença do rosto, não convida à cumplicidade com o ser preferido, ao “eu-tu” que se basta e se esquece do universo. A linguagem suscitada pelo rosto do outro é a linguagem da justiça. Isto quer dizer que a epifania do rosto como rosto abre a humanidade. O rosto na sua nudez apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro. A relação estabelecida pela epifania do rosto, consiste em referir-se ao *terceiro*, como o pobre, o estrangeiro, o marginalizado, a mulher, o órfão, etc. Ele, o terceiro incluído, junta-se a mim. Mas junta-se a mim como um Mestre a me ordenar. Assim, a presença do rosto – o infinito do Outro – é indignância, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade). Deste modo, compreende-se a minha responsabilidade em face de um rosto que me olha como absolutamente estranho em sua radicalidade.

Para Levinas, o “tu não matarás” é o *dizer* do rosto. O dizer é uma maneira de saudar outrem, mas saudar outrem é 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, como vimos, 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. Desta forma, pode-se retomar aqui o tema do Desejo que vincula o tema do outro ao tema da idéia do infinito. No acesso ao rosto, há também o acesso à idéia de Deus. Para Levinas, a relação com o Infinito suplanta a visão teórica de Descartes, ela é mais um Desejo que não pode nunca ser satisfeito.

Levinas resgata a metafísica que se opõe à ontologia. A metafísica é o âmbito que torna viável a relação com a alteridade a partir das dimensões do infinito e da transcendência. Sendo assim, a Ética é metafísica, pois ela acontece no tempo anacrônico e assimétrico, viabilizados pela dimensão metafísica. Desta forma, pode-se afirmar que a dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano. A relação com o metafísico, da qual Levinas fala, é um comportamento ético e não teológico; também não é uma tematização. Deus é abordado pelo prisma da Ética da alteridade. Ele é o Deus invisível, mas que não é apenas um Deus inimaginável, mas um Deus acessível na justiça. Afirma Levinas que “a ética é ótica espiritual”. A relação sujeito-objeto não a reflete; o Deus invisível, mas pessoal, não é abordado fora de toda a 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, presença que 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. E só a idéia do infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo (Idem, p. 175)*.

Está claro para nós que, segundo Levinas, a relação entre os entes humanos não é primordiamente ontológica (constituição, objetivação, posse, 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 egoística que tudo pretende agarrar, objetivar e fazer seu para explorar; experimentar em mim a idéia do infinito que o Outro, como limite do “eu posso poder” e como primeira aproximação ao 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; experimentar no “dito” - falado e ouvido - a inesgotabilidade do “dizer” que figura no rosto do Outro; experimentar a bondade do recebimento do Outro em mim, outro que vem a mim assimetricamente pela calçada e de mãos vazias (*Costa, op. cit., p.139*).

A relação ética com o Outro é linguagem, é rosto, é face-a-face, e não pode ser tematizada simplesmente a partir de “meu mundo”. Linguagem, no sentido levinasiano, é doação e doação é o primeiro gesto ético. Centrado no tema do rosto, a ética acontece no encontro face-a-face do discurso que não pode ser interiorizado nem totalizado no “mesmo”. A relação com o rosto é essencial e originariamente ética, pois é linguagem e doação, bondade e justiça, desejo e deixar-ser. O encontro face-a-face é a experiência por excelência, e por isso é ética.

A Ética é anterior à ontologia, ela precede radicalmente o discurso racional da verdade. Conhecer o ente à luz do ser é violentá-lo e faltar-lhe com a verdade. Aceder ao Outro sem representá-lo à luz do ser só é possível na ética que critica e questiona a liberdade do “eu” que se move em seu mundo de representações com sentido e significado para si-mesmo.

A ética julga porque é exterior à visão, à inteligência, ao saber e à representação. Além de ser exterior, a ética é “primeira”, é anterior e mais original, isto porque a ética é relação entre entes humanos concretos e não relação entre um ente e o ser do Outro ente. A relação ente-ente é anterior à especulação de um ente sobre o ser do Outro ente à luz do ser (*Costa, op. cit., p. 143-144*).

Podemos finalmente dizer que Emmanuel Levinas não se ocupa da moral como um sistema de interdições e mandamentos. Para ele o que interessa é o nascimento da consciência ética nas relações entre o “mesmo” e o “outro”. A relação ética se produz como linguagem, ou

seja, no dizer enquanto ação que se comunica e se expressa na “relação face-a-face”, e não no dito ou nos conteúdos.

A epifania do rosto é originária e essencialmente ética. O rosto se dá na transcendência da expressão. Pelo rosto, nu e pobre, o Outro apela e convida a ouvi-lo movido pelo *des-inter-esse*, isto é, além da relação ontológica de poder, esmagadora do outro ente, anuladora da manifestação do outro em sua radical alteridade. A ética da alteridade é determinada pelo chamado silencioso e retumbante do outro a ser responsável com ele.

Por fim, encontramos em Levinas subsídios para uma acurada crítica da história ocidental como negação do “outro” em sua diferença e diversidade radicais e absolutas. Assim, vemos que do ponto de vista do europeu conquistador das Américas (o “outro”), os povos latino-americanos representavam a exterioridade, a estranheza – que devia fatalmente ser negada e rechaçada. Importava ao projeto conquistador dos povos europeus a totalidade apenas, que se resumia na cultura européia. A exterioridade dos povos indígenas, por exemplo, se manifestava como uma diferente maneira de viver e compreender o significado da vida. Isto, no entanto, para o projeto imperialista da visão eurocêntrica é impensável e inadmissível. Os europeus conquistadores interpretavam ao pé da letra o *Ego cogito* de Descartes. O embasamento teórico da empreitada da conquista está na relação sujeito-objeto, implantada pelo pensamento moderno, isto é, europeu. Só conta como subjetividade, o mundo interior e intelectual do europeu burguês e culto. Na prática, o pensamento cartesiano sofria uma transmutação: de *penso, logo existo*, para **penso, logo conquisto**.

O centralismo europeu, criou a periferia dos outros continentes. O periférico é visto por uma ontologia totalizadora e totalitária, na qual o periférico, como alteridade, seria incapaz de projetos novos e diferentes. Diz o filósofo argentino, naturalizado mexicano, Enrique Dussel, em seu livro *Filosofia da Libertação*: “no nível internacional ou mundial a alienação dos povos periféricos se produz pelo imperialismo; filosoficamente funda-o a ontologia europeu-norte-americana; (...) militarmente, é o controle dos oceanos e dos continentes por meio de forças armadas navais e aéreas e por meio dos satélites que percorrem a atmosfera; culturalmente, é a ideologia dos meios de comunicação” (p.77).

O projeto do conquistador é devastador da alteridade dos povos conquistados; ele quer totalizar as diferenças, fazendo-as desaparecer por meio da aculturação, o que renega absolutamente a convivência criativa da troca de experiências intrinsecamente diferentes. Para uma cultura imperial, conquistadora, depreciadora do outro como outro, a conquista é a categoria fundamental do guerreiro que para vencer, precisa impor ideológica e militarmente sua visão de mundo como única e universal. Deve predominar o “Eu”, o “Mesmo” que enreda uma história de mutilações histórica, cultural e moral. O outro para o conquistador, não tem projeto, muito menos a capacidade de fazer escolhas. Ele não escolhe, é escolhido a desaparecer como alteridade. Para citar apenas um exemplo, esta realidade do imperialismo ontológico nos coloca diante do tremendo genocídio que manchou de sangue e vergonha a nossa história. Diante de um fato brutal como o da dizimação violenta dos povos indígenas, não devemos emudecer nossas mentes e corações; havemos de experimentar o gosto amargo do sentimento de indignação. Além da matança, sem dó nem piedade, que recaiu sobre os indígenas, podemos falar também de um genocídio cultural, não menos grave, causado por batalhas cruentas que dizimaram milhões de indivíduos. A brutalidade contra o povo indígena, perpassa toda a História da América Latina. Deste fato podemos fazer um juízo histórico e moral: os poderes europeus não souberam lidar com a experiência insólita dos indígenas. Não souberam e não quiseram responder criativamente ao totalmente novo como era a América e suas diversas culturas. O poder da conquista cegou-lhes qualquer possibilidade que não fosse a de manter os seus valores, a ferro e fogo; ao invés de se enriquecerem (culturalmente) por meio do contato com o novo, simplesmente negaram a existência do outro e da diferença, intrínseca à alteridade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 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. *Levinas: 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.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios 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 Levinas e o sentido do humano – crítica à*
Ética ocidental e seus pressupostos, In. **Veritas**, v.37, n.147, p. 325-364.