

A Filosofia da Alteridade, enquanto discurso ético, se caracteriza, pelo deslocamento do referencial da estrutura do sujeito ético, para fora do Eu. O *alter ego* é assumido, como a voz de comando, o referencial teórico-prático de todo modo de pensar e agir da pessoa humana. A Alteridade é um movimento de substituição do Mesmo pelo Outro; é o abandono da voz de comando do Eu egoísta e o seguimento de uma voz que convoca e apela. Em tal movimento, o Mesmo sofre uma injunção do Outro, ou seja, uma ação do Outro, que se apresenta ordenando, convocando e impondo a voz de comando. O ato sofrido pelo Mesmo é, ao mesmo tempo, uma violência não-violenta e uma substituição. O Outro entra, na esfera do Mesmo, exigindo e suplicando: “não viole meu sentido, não me mate, não me violente”. O Mesmo assume, diante desse apelo, uma dupla atitude: passividade e responsabilidade. A resposta esperada, *eis-me aqui*, caracteriza bem o imperativo da responsabilidade do Mesmo pelo Outro.

Esse discurso filosófico constrói a concepção do *sujeito invertido*: a violência ética do Outro, sobre o Mesmo, se transforma, no sentido absoluto ofertado, no único critério de juízo, na única norma de ação. O *alter ego* invade a existência do Mesmo, como por uma força metafísica que viola sua individualidade. O Outro invade a esfera do Eu, enclaustrado em si mesmo, rompendo o silêncio do seu egoísmo. A irrupção o *sujeito invertido*¹ é desconfortável. Ela põe o Eu, na situação de um existente sem existência própria, des-situado e sem possibilidade de repouso, numa autoconsciência tranquila.

*Nélio Vieira de Melo é Professor do Instituto Salesiano de Filosofia/Recife.

¹ Cf. DE BAUW, Christine. *L' Envers du Sujet. Lire autrement Emmanuel Levinas*. Bruxelles, Ousia, 1997.

A origem do sujeito e a estrutura do estatuto ético da Alteridade tem duas vertentes, importantes para a Filosofia de Levinas: a Fenomenologia e a Tradição hebraica. A Fenomenologia permitiu que Levinas descobrisse e explorasse o discurso filosófico e a via da transcendência ética⁴. Mas, foi a sabedoria hebraica que inspirou a compreensão levinasiana da Alteridade, como relação que tem a responsabilidade ética, como anterior à tematização do seu sentido.

Totalidade e Infinito, os vários escritos, reunidos em *Descobrir a Existência com Husserl e Heidegger*, demonstram o quanto a Fenomenologia é importante para a formação do pensamento de Levinas. *Totalidade e Infinito* e *O Outro Modo de Ser Além da Essência*, como obras principais, mostram que o itinerário de Levinas começa nas teorias de Husserl, passando pela Filosofia da Existência de Heidegger e construindo um pensamento próprio. A Ética da Alteridade não pode ser considerada como uma última etapa, ou, simplesmente, como o ponto que revela a maturidade do autor.

Afirmar que a Fenomenologia é o grande referencial teórico do pensamento levinasiano significa dizer que, dela, Levinas conserva o olhar clínico do sujeito, desconfortavelmente orientado a partir de fora. Nas obras posteriores a *O Outro Modo de Ser*, já não parte de Husserl, como em *Totalidade e Infinito*. A Fenomenologia deixou de ser discurso e passou a ser um instrumento de análise. O conteúdo do discurso é a Alteridade Ética. Nos escritos tardios, Levinas evoca Husserl e Heidegger, sempre com um olhar crítico, propondo o seu Humanismo, como um modo novo de recuperar a insanidade imanentista da Filosofia.

A Alteridade, enquanto relação ética, tem a estrutura de uma religião revelada. O *outro modo de ser* é um evento epifânico. O Outro se apresenta como Totalmente Outro, transcendência e altura, grandeza e miséria, pura significação e im-possibilidade de redução conceitual, transcendência ética. Esse *outro modo de ser* da relação ética da Alteridade tem sua fonte inspiradora na Tradição Hebraica, particularmente na Tradição Talmúdica. É importante, pois, considerar

A situação do sujeito levinasiano é, então, a de um *nômade*. Invertido, sem repouso em si mesmo, sem identidade, **o sujeito assume o itinerário abraâmico**: *do sujeito convocado pela voz que vem do outro lado da existência, apelando para seguir rumo ao desconhecido, ao inapreensível e inominável*. O contraponto da característica desse sujeito ético é a figura epopéica de Ulisses. O sujeito-Ulisses faz um itinerário de busca e de reconhecimento do outro, do diferente dele, fora da sua terra, mas tem o seu retorno garantido à ilha de Ítaca². Esse retorno, para Levinas, é o nó que questão da Filosofia Ocidental. O Eu se projeta e se torna o centro de tudo: dele parte e para ele retorna, encontrando um repouso absoluto, em si mesmo.

A Ética da Alteridade não admite, portanto o modelo convencional de relação eu-outro, da relação que transforma o outro numa extensão, do Eu. Na relação da Alteridade, o Outro é o ponto de partida e de chegada. Isso muda tudo. Muda, até mesmo, a idéia de que a ontologia é o fundamento da Ética, (ou o contrário), da Ética ser fundamento para outros projetos filosóficos. A Ética só pode ser a Filosofia Primeira se essa for relação originária, sem a mácula da representação, sem o repouso no conceito. A Ética só pode ser Filosofia Primeira, se for pura responsabilidade do homem pelo homem e, nisso, consiste a paz, a justiça e a redenção.

O propósito desse Trabalho é situar o conceito ético da Alteridade, no contexto dos dois mundos vividos por Emmanuel Levinas: o mundo da cultura de origem (o Judaísmo) e o mundo da racionalidade ocidental (a Filosofia). Ele mesmo afirma que a sua tarefa, como filósofo, era falar de Jerusalém ao mundo grego. Duas tradições se encontram, no discurso da Alteridade: Jerusalém e Atenas, o mundo hebraico e o grego. A singularidade hebraica estaria esperando a hora de ser ouvida por aqueles que, sempre, se consideraram os mestres da sabedoria universal³. Levinas se põe a “serviço” da Filosofia que faça Atenas escutar Jerusalém. A sabedoria grega não pode pensar a questão ética, sem considerar a sabedoria hebraica.

² LEVINAS, Emmanuel. *En Découvrant l'Existence*, 191.

³ Cf. BANON, David. “Un’ermeneutica della sollecitazione. Lévinas, lettore del Talmud”, 84-85.

⁴ Cf. LEVINAS, E. *Alterité et transcendence*, 34.

Levinas inicia a elaboração dos seus primeiros escritos, em Estrasburgo, movido pelo interesse de aprofundar a obra de Husserl, despertado por J. Hering (calvinista, professor de Teologia e discípulo de Husserl). Seu contato pessoal, com o velho professor de Friburgo, foi de, apenas, dois semestres. Levinas é uma testemunha do final da carreira acadêmica do velho Husserl, quando o mesmo percebia estar marginalizado, isolado e quase sem seguidores⁷. O Husserl, que atraiu Levinas, foi aquele que pretendeu recriar o método da Filosofia, a ponto de ver a Ciência liberta dos absurdos do Racionalismo, do Empirismo e de todas as tendências solipsistas das Ciências modernas.

A Fenomenologia surgiu, com uma missão desafiadora, partindo do princípio da veracidade do conhecimento científico.

“Husserl trouxe um método para a filosofia. Este consiste no respeito das intenções que animam a psique e as modalidades da aparição[...]. Estender as mãos, voltar a cabeça, falar uma língua, ser a “sedimentação” de uma história - tudo isto condiciona de maneira transcendente a contemplação e o contemplado. Mostrando que a consciência e o ser representado emergem de um “contexto” não representativo, Husserl haveria contestado que a verdade esteja na representação. Jamais as “engrenagens” que exigem as construções científicas poderiam vir a ser inúteis, se se ocupam do sentido desse edifício. As idéias transcendem a consciência, mas não se separam do seu gênero na consciência fundamentalmente temporal. Apesar do seu intelectualismo e da sua certeza quanto a superioridade do ocidente, Husserl havia posto em questão o privilégio platônico, até então incontestável, de um continente que se crer no direito de colonizar o mundo”⁸.

⁷ Cf. PINTOR-RAMOS, Antonio. “En las fronteras de la fenomenología”. In: GONZÁLEZ R. ARNÁIZ. Graciano. Ética y subjetividad, lecturas de Emmanuel Levinas. Madrid: Ed. Complutense, 15-16. Essa questão do isolamento de Husserl está muito ligado ao problema da ascensão de Heidegger como seu substituto à catedra que ocupava na Universidade de Friburgo. Em *La ruine de la représentation*, EDE, 125-126, Levinas expressa a sua admiração profunda pelo enigmático cavalheiro-filósofo austro-húngaro: *Apesar da relativa simplicidade de sua acolhida e a grande simpatia que se pode encontrar na sua casa, encontra-se em Husserl toda a fenomenologia.*

⁸ LEVINAS, E. *Difficile Liberté*, 374.

a Ética da Alteridade uma vertente filosófica de inspiração judaica. Levinas se põe na trilha de Maimônide, de Espinoza, de Rosenzweig, do Rabino lituano Voloziner e do misterioso Mestre Chouchani.

A obra de um filósofo não é algo que tenha uma história retilínea. Levinas é o tipo do filósofo que desenvolve um pensamento bastante complexo e difícil de ser encadeado, num esquema definido de história. É possível encontrar, nele, um conjunto de reflexões que evolui, tomando a forma elíptica, permitindo que a temática dê um giro que se abre para o Infinito. Levinas pensa, além da analogia. O seu cogitar se volta para a metáfora vivente, o Existente, a pura exterioridade do Outro-meu-próximo.

As obras filosóficas de Levinas, sempre, tiveram uma distinção clara daquelas que ele chamou de reflexões talmúdicas (comentários do Talmude, ensinamentos importantes da Tradição rabínica de Israel). Essa distinção, feita por Levinas⁵, não é muito clara, mesmo que ele manifeste um des-interesse pela *conciliação*, entre dois modos de pensar.

“Nunca pretendi explicitamente «pôr de acordo» ou «conciliar» as duas tradições. Se concordaram foi porque, provavelmente, todo pensamento filosófico se funda em experiências pré-filosóficas e porque a leitura da Bíblia fez parte, para mim, das experiências fundadoras. Ela desempenhou portanto um papel essencial -, e, em grande parte, sem que eu o saiba – na minha maneira de pensar filosoficamente, isto é, de pensar dirigindo-se a todos os homens”⁶.

Jerusalém é o símbolo levinasiano de uma sabedoria que tem muito a dizer para o Ocidente, habituado à sabedoria grega. A Grécia é o símbolo de uma porção do mundo que conquistou a totalidade, pela força do poder e da razão. Só é possível falar de Jerusalém, ao Ocidente, falando grego. Porém, a maior dificuldade reside na questão metódica. Levinas começa e termina seu discurso, num fundamento sem fundamento, num caminho que tem saída e não tem retorno, na metáfora.

⁵ Cf. E. LEVINAS, «Exégèse et culture, in *Le Nouveau Commerce*, nº 55, 1983, 91.

⁶ E. LEVINAS, *Ética e Infinito*, 18.

A compreensão de Levinas, sobre a existência do homem, enquanto subjetividade vivente e significação originária, nasce de um diálogo com Heidegger. A ruína da representação ocorre, também, quando a Ontologia é proclamada a via de mão única da verdade.

Heidegger faz parte de um dos «êxodos» do pensamento levinasiano, embora o próprio Levinas reconheça a importância do filósofo, para o seu pensamento e para a Filosofia Ocidental. A compreensão heideggeriana do homem, do mundo e das coisas constitui a grande novidade da Ontologia contemporânea. Para ele, o homem inteiro é Ontologia. Seu retorno à Ontologia não representa uma retomada da Filosofia Perene, mas é um modo de retomar os temas fundamentais da filosofia, a partir do prisma da Existência⁹.

“A contribuição essencial da nova ontologia pode aparecer na sua oposição ao intelectualismo clássico. Compreender o instrumento não consiste em vê-lo, mas em saber manejá-lo; compreender nossa situação no real não é defini-la, mas encontrar-se numa disposição afetiva; compreender o ser é existir. Tudo está a indicar, ao que parece, uma ruptura com a estrutura teórica do pensamento ocidental. Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que pensa, estar embarcado -acontecimento dramático do ser-no-mundo”¹⁰.

O reconhecimento de Levinas, em torno à contribuição filosófica de Heidegger, não o impede de se vislumbrar como situado, sempre, num lugar desconfortável de crítica. A sombra de Heidegger, na Obra Levinasiana, é um fato notável e, também, muito complexo, objeto de vários estudos críticos¹¹.

Inicialmente, Levinas se aproxima de Heidegger, fazendo um confronto do mesmo, com o pensamento de Husserl. A Filosofia de Heidegger, para Levinas, ultrapassa a de Husserl, sobretudo no sentido

Levinas buscou, em Husserl, mais que um método. Husserl permitiu que Levinas fizesse um resgate da transcendência do ser, no *alter ego*. A constituição do sujeito, enquanto relação que ex-põe o Mesmo e o relaciona, a partir da oferta do ser fora dele, significou para Levinas, um elemento importante, para a relação ética. O deslocamento da centralidade do eu para a centralidade do outro não é um jogo de idéias ou de palavras. Husserl, porém, não conseguiu libertar o Eu, das malhas da egoidade. A intencionalidade husserliana resulta num retorno do sujeito ao Mesmo (Noema/Noesis). Levinas se aproxima de Husserl, à medida em que o sujeito ético se constitui e se re-conhece, a partir do Outro. A distância, entre os dois, está na primazia do Outro sobre o Eu, na ausência da relação sujeito-objeto e na im-possibilidade da apreensão conceitual do Outro, pelo Mesmo. O deslocamento da constituição do sujeito ético pretendido, por Levinas, tem um sentido de transcendência. O Outro é uma via que conduz ao infinito. O Outro é um caminho, sem retorno, rumo ao incomensurável, rumo ao transcendente.

O fenômeno da consciência, como é concebida por Husserl, não é senão uma realidade que tem sua manifestação concreta, no ato da presentificação das coisas ao sujeito. A consciência não é um ser que possua um corpo próprio. São as coisas que doam sentidos, a partir de si mesmas, à consciência. A consciência, por sua vez, age de modo intencional. Ela é responsável pela doação de sentidos: ela é intencionalidade doadora de sentidos. Levinas assume uma postura diversa: o Outro já é, ao mesmo tempo, oferta ao mesmo e portador do sentido, significação e transcendência.

Depois de Husserl, outro referencial importante, para Levinas, é Martin Heidegger (1889-1976). Quando assume a cátedra de Husserl, Heidegger era um dos filósofos que atraía a atenção dos pensadores ocidentais. A princípio, o discípulo parecia um fiel intérprete do mestre. Mas, pouco a pouco, o discípulo começa a despontar, com um novo modo de filosofar.

¹⁰ Ibid., 14.

¹¹ Cf. PETTITDEMANGE, Guy. “L’un ou l’autre. La querelle de l’ontologie: Heidegger-Levinas”. *Les cahiers de la nuit surveillée*, 3. Emmanuel Levinas. Lagrasse, Verdier, 1984, 38. Dentre os estudos críticos, o mais importante é o de DERRIDA, J. *Violence et métaphysique, essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas*. In *L’Écriture et la différence*. Paris, Éditions du Seuil, 1967, 117-228.

⁹ Cf. EN,13..

Difícil liberdade. Essa é a expressão que Levinas usa para afirmar o quanto tem sido complexa a História do Povo do Livro. A difícil liberdade é desejo, responsabilidade, *kenose*. O homem existente, o hebreu do eterno êxodo, o nômade, a pessoa que não tem onde pousar a cabeça, o servo de Israel, é a imagem do homem levinasiano que inspira o princípio da Alteridade.

A fonte do Hebraísmo que saciou a esperança do Judaísmo, no período do entre-guerras e do pós-guerra, tinha nomes concretos. Levinas não os esquece: M. Chouchani, Rabbi Haïm Voloziner, Franz Rosenzweig, Martin Buber. Os dois primeiros tiveram um papel de iniciação nos fundamentos do Talmude. Os dois últimos foram importantes, do ponto de vista da reflexão filosófica. Mas, num certo momento, Levinas toma Voloziner e Rosenzweig, como os mestres inspiradores do humanismo do outro homem.

Franz Rosenzweig¹⁴, autor de *A Estrela da Redenção (Der Stern der Erlösung - 1921)*, apresenta um modo de filosofar pouco comum à Filosofia, fazendo um retorno decidido, ao Judaísmo. Seu caminho atravessa a Filosofia e a Religião. Com muita audácia, ele alinha intuições sucessivas de sínteses filosóficas, que revelam uma saída

da representação. Segundo a concepção husserliana, antes de se manipular uma coisa, é necessário representá-la. Diante da concepção heideggeriana, a tradicional distinção entre o sujeito cognoscente e o objeto não tem mais sentido. A noção de sujeito ganha uma particularidade nova que a Filosofia Antiga ignorava: o sujeito se define como um modo de ser-no-mundo, a essência do homem é a sua existência; a existência humana é a situação concreta em que se dá a compreensão¹².

Alguns temas do itinerário filosófico Levinasiano podem ser relacionados com a Filosofia heideggeriana: a faticidade da existência do *il y a*, a fruição do elemento, a contingência e a finitude do sujeito (a miséria do rosto). Levinas demonstra concordar com Heidegger, quando critica o pensamento que se apresenta, como verdade absoluta. O discurso de Levinas sobre a Ética da Alteridade tem suas raízes, fíncadas no Hebraísmo. Mais do que um movimento contemporâneo, o Hebraísmo é uma tradição secular de reflexão filosófico-teológica, feita, a partir das Sagradas Escrituras e do Talmude¹³. Levinas descobre, na racionalidade hebraica, a sua fonte de inspiração, deixando-se guiar pela sua sabedoria.

¹² Cf. EDE, 53-58.

¹³ A Bíblia Hebraica reúne três grandes tradições: Torah ou Pentateuco, Neviim ou Profetas e Ketuvim ou Hagiógrafos. De modo geral, ela é conhecida como Torah. Suas origens são um emaranhado de tradições, de leis culturais, de regras sociais, de orientações religiosas, etc., vindas de uma cultura oral, evoluindo até a codificação e recebendo formas e estilos literários de diversos gêneros. A Lei Oral, Torah Shebe, deu origem à Lei Escrita, a Torah Shebikhtav, a qual, por sua vez, fez surgir diversos textos escritos, de épocas e lugares diferentes. Porém, o ensinamento oral não perdeu a sua força. Ele continuou a ser a fonte das Sagradas Escrituras divididas em três Livros: o Targumim, o Midrachim (muitos comentários individuais, e coletivos sobre o Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio, sobre o conjunto do Pentateuco, etc.) e o Talmude. A Bíblia hebraica e os Tratados talmúdicos são os fundamentos da fé e da cultura judaicas. O Talmude é uma transcrição da tradição oral de Israel cuja função era orientar a vida ritual, jurídica e moral dos que confessavam a fé judaica (QLT, 10). A parte mais antiga das lições, agrupadas pelo Rabi Jehuda ha-Nassi, com o nome de Mishnah (que significa, literalmente, repetição, lição, dividida em seis Ordens e 63 Tratados, formando o núcleo e a primeira parte do Talmude e remonta ao fim do século II. Mais tarde, os ensinamentos e os debates dos doutores rabínicos, de duas Academias, uma de Jerusalém e outra a dos judeus da Diáspora babilônica, fizeram surgir uma outra codificação que recebeu o nome de Guemará (que significa encerramento, escrita em aramaico). Dessa, há duas versões: uma de origem palestina, chamada Jerushalmi (séc. V), a outra, de origem babilônica, chamada Babli (séc. VI). Depois do século VI, as duas codificações foram reunidas e publicadas, com o nome de Talmude (QLT, 11). O Talmude (...) é, nos seus sessenta e oito tratados, um texto

imenso, de mais de três mil páginas em fôlho, revestido de comentários e de comentários de comentários. Durante quase 15 séculos, esse revestimento se constituiu na vida intelectual das comunidades judaicas dispersas pelo mundo. O texto é uma dialética contínua animada pelas discussões dos doutores de Israel (AV,143). O Talmude contém, ainda, textos importantes que formulam leis sobre a conduta, chamada Halacá e outros textos de origem homilética, que representam a parte teológico-filosófica, chamada de Hagadá. Levinas reconhece, na distinção entre Lei Oral e Lei Escrita, entre Halacá e Hagadá, aquilo que dá sustentação à Revelação Judáica, aquilo que faz o povo de Israel ser identificado como *Povo do Livro*, indica que a espiritualidade não se funda numa interioridade narcisista, mas na exterioridade (AV, 168-169).

¹⁴ A presença de Franz Rosenzweig, na Filosofia, é refletida, por diversos autores, também intérpretes de Levinas: PETITDEMANGE, G. "Franz Rosenzweig". In: *Esprit*, 29 (1979) 5, 28-39; SCHELEGEL, J. L. "L'étoile de la Rédemption, ou la révélation du prochain", *Les cahiers de la nuit surveillée*, I. Franz Rosenzweig (Atém desse artigo, são encontrados, nessa mesma revista, diversos estudos feitos, a partir de Rosenzweig, comemorando os 25 anos da publicação de *A Estrela da Redenção*), Lagrasse, Verdier, 1982, 81-96, do mesmo autor: "Levinas et Rosenzweig". *Les cahiers de la nuit surveillée*, 3, Levinas. Lagrasse, Verdier, 1984, 50-70. Escritos de Levinas sobre Rosenzweig: "Rosenzweig: une pensée juive moderne". In HS, 69-89; F. Rosenzweig: l'étoile de la Rédemption". *Esprit*, 63 (1982), 3, 157-165 (esse Artigo foi publicado em EN, com o título: "La philosophie de Franz Rosenzweig (Préface à Système et Révélation de Stéphane Mosès), 175-185: "Entre Deux mondes»: La voie de Franz Rosenzweig". In DL, 235-260, publicada, em lingua italiana, in *AutAut*, 211-212

de uma teoria religiosa que, no fundo, se despende numa multiplicidade de verdades a serviço dos interesses parciais. Aquilo que marca, no Judaísmo contemporâneo, após Rosenzweig, é esse acento particular do retorno às fontes hebraicas.

Rosenzweig descobriu, muito cedo, a força e a significação histórica de Hegel. A admiração se transforma, pouco a pouco, numa reserva de suspeita. A sua compreensão se faz crítica. Dedicar-se ao estudo da *Filosofia do Direito*, e, diversamente das vias críticas, já conhecidas, ele procura outro ponto de partida: o mundo, Deus, o homem, os elementos dispersos «fatuais», a unidade a ser encontrada.

Rosenzweig opõe a idealidade da Razão ao caráter empírico das experiências particulares. Contudo, a força do Hegelianismo não estaria só em Hegel, mas no pensamento dialético que termina, na igualdade do ser e do pensamento, que completa uma busca iniciada, na Grécia.

Por ignorância, a sociedade alemã, mais tarde, golpearia, fortemente, o Judaísmo, não somente pelo discurso, mas por meios mais virulentos. Rosenzweig não pensava num Judaísmo, fora da nacionalidade alemã. Os judeus alemães são tomados, como ameaça ao fantasma do nacionalismo totalitarista que se desenvolvia. São acusados de inimigos, responsáveis pela perda da guerra e de cosmopolitismo: eram considerados a gangrena do país. O lema do anti-semitismo tomou corpo. A própria Igreja, que antes era uma via de assimilação dos judeus, pelo Batismo, passava a ser defensora de uma exaltação de Jesus, minimizando, ao extremo, o Antigo Testamento.

Um fosso intransponível foi cavado, entre cristãos e judeus. Rosenzweig, apesar da obsessão contra o Judaísmo, dará grande importância ao Cristianismo.

A raiz mais distante e imediata do retorno é o conceito de Revelação. Rosenzweig a pensa, como um paradoxo, no qual envolve a experiência pessoal e social do homem. A Bíblia, que inspira e esclarece, aponta, também, para um verdadeiro investimento subjetivo. O seu apoio na Bíblia lhe permite fazer emergir a reflexão, sem uma passagem que anula a Filosofia e a Teologia. A Bíblia é uma irrupção mística que toca a Filosofia e a Teologia, modificando-as. Judaísmo e reconhecimento da Revelação não são sinônimos.

dos arquétipos, reconhecidos no seu tempo: põe, lado a lado, os filósofos e as Escrituras - para definir bem o Judaísmo e o Cristianismo -, refletindo a questão pertinente dos dogmas. Sua preocupação se revela “perigosa”, para o rabino N. Nobel, pelo fato de se pôr a serviço do retorno de uma tradição ancestral, milenar, no contexto nacional alemão, que tratava de minar os fundamentos da fé judaica.

Filho único de uma família burguesa de Cassel, em via de assimilação, estudou em Fribourg de Meinecke, onde escreveu a tese, considerada forte e controversa, sobre *Hegel e o Estado* (1920), que lhe asseguraria uma carreira universitária. Porém, os debates posteriores e os quatro anos de guerra, nas fronteiras balcânicas, orientam-no, diversamente. As trincheiras e as casernas são os lugares donde vem à luz *A Estrela da Redenção*. A guerra, em si mesma, não parece ter sido o ponto mareante que tenha motivado o surgimento da Obra, mas reforçou a sua decisão.

A Estrela da Redenção traduz, ao seu modo, a desintegração de uma cultura e um mundo de evidências. Rosenzweig renuncia à Universidade, casa-se e abre um centro de formação judaica, para adultos, em Franckfurt. Porém, a partir de 1923, é tomado por uma terrível paralisia progressiva que, embora chegue a ser total, não lhe impede de realizar as atividades intelectuais. Quando ele morreu, em 1929, a força e a influência pessoal tinha aumentado, com o brilho e a significação de sua obra^{1 5}.

A escolha de Rosenzweig, por um Judaísmo alemão, torna-o célebre. «Eu permaneço judeu», afirma ele, numa carta de 1913. Ser judeu-alemão se torna o seu lema, diante da péssima receptividade social, numa época na qual o Sionismo tomava corpo e o Cristianismo se tornava uma ameaça - pelo fato de levar muitos judeus à assimilação social. Rosenzweig estabelece um confronto judeu-cristão, no coração de sua obra. Ele mesmo vive o confronto, a nível pessoal, e percebe que o Judaísmo não suplanta o Cristianismo. Mas, ele faz, do Judaísmo, uma via singular de interiorização, de vigilância, à margem de uma História conturbada e reduzida ao movimento totalizador e hegemônico

{ 1986), 107-125.

Cristianismo. O povo judeu é instituído pela palavra reveladora, pela palavra redentora. Para o judeu, não existe, senão, o retorno, a memória, a sua missão, a identificação ao que ele é, depois da sua origem. Quanto à obra de Cristo, Rosenzweig a pensa como a saída do paganismo e da idolatria, instalada no seio do povo judaico. *O judaísmo representa a tenda (foyer), o cristianismo, o caminho (le chemin), o advento permanente*¹⁸.

O Hegel de Levinas, sobretudo em *Totalité et infini e Autrement qu'être*, passa pelo viés da *Estrela da Redenção*. Levinas desenvolve a compreensão de Alteridade, de Religião, de Revelação, de Justiça, de Humanismo, dentro da leitura filosófica de Rosenzweig e a partir da interpretação talmúdica. O elogio de Levinas, que não o cita entre os seus “mestres”¹⁹, é marcado, ainda, por outro grande motivo: é um filósofo judeu que rompeu com a filosofia da totalidade do Eu e abriu caminhos para um diálogo com a Tradição hebraica.

Já a descoberta de Voloziner aparece depois de Rosenzweig. Dele encontram-se poucas referências, nos escritos Levinasianos. Em *L'Au-delà du verset*, Levinas faz um estudo sobre o pensamento de Rabbi Hím Voloziner (1759-1821), associando-o ao mundo lituano e à tradição hassídica. Sua grande importância, para o Hebraísmo lituano, está na capacidade de interpretação e ensino do Hassidim e de toda Tradição talmúdica. Nele, Levinas encontra um intérprete sério, exigente e criterioso. Crê-se que alguns temas que Levinas insere, no contexto da Filosofia, não tenham só a influência de Rosenzweig, mas também têm influência de Voloziner. O Humanismo ético-religioso, sobretudo, o tema da responsabilidade tem aí, um dos seus referenciais²⁰.

Martin Buber (1878-1965), pensador judeu, um dos grandes promotores do movimento sionista, comprometido com o renascimento da consciência e da judaica no Ocidente europeu, é um dos intelectuais

A formulação dessa idéia não parecia, ainda, exata para Rosenzweig. Mas, a atividade reflexiva posterior à *Estrela da Redenção*, no diálogo com judeus e judeus convertidos ao Cristianismo, essa questão se torna mais clara: a Revelação é um evento, um evento, no homem, e por ele constituído. A Revelação é produzida no homem, mas não se encerra nele. Com essa idéia Rosenzweig transgride a orientação do “logos” hegeliano. A Revelação golpeia, fortemente, o homem: a ordem é definida, por ela. Doutro modo, Rosenzweig afirma a Revelação, como descendente: Deus desce das alturas para anunciar o amor, mas o próprio do amor é que aquele ama é, totalmente, presente: o amor é importunante. A Revelação não significaria nada, se ela não fosse radicalidade: ela se produziu, para os homens no universo. É o próprio evento criador¹⁶.

A idéia de Revelação, em Rosenzweig, é, portanto, uma idéia chave para compreender a relação entre o evento do sujeito e o pensamento que não se reduz, de modo algum, aos processos do pensamento lógico. Somente a relação com o outro, enquanto homem e mundo, restabelece a singularidade única da Revelação. A Revelação é a estrela da Redenção, pois esta é a extensão do homem, no mundo dessa relação. É ele o retorno. Daí vem a sua expressão de um novo pensamento que se pensa a si mesmo (*sprachdenker*) e, como tal, não tem outro signo, senão a linguagem. A linguagem é testemunha de uma Revelação que não se vê mais: ela é palavra¹⁷.

Por fim, a reflexão de Rosenzweig se direciona para a questão da Revelação progressiva. Daí porque ele põe em cena o Judaísmo e o

¹⁵ Cf. PETITDEMANGE. Guy, op. cit., 29.

¹⁶ Cf. HS, 77-78: «Dieu et le monde - la conjection est *précisément* Création. Dieu et l'Homme, le lien est *précisément* Révélation. L'homme et le Monde (mais l'homme déjà illuminé par la révélation et le monde déjà marqué par la création) - c'est *précisément* la Rédemption. Création, Révélation et Rédemption entrent dans la philosophie avec la dignité de “catégories” ou de “synthèses” de l'entendement” pour parler un langage kantien. Dieu et l'Homme, c'est d'emblée Dieu dans la vie de l'Homme et l'Homme dans la vie de Dieu».

¹⁷ Cf. Idem, 79: «La Révélation, qui est amour, attend la réponse de l'homme. Cette réponse ne remonte pas la voie qu'a frayée le mouvement issu de Dieu: *da réponse à t'amour que Dieu voue à l'homme est l'amour de l'homme pour son prochain*. Aimer son prochain, c'est aller à l'Eternité, rédemir le Monde ou préparer le Royaume de Dieu. L'amour humain est le travail même, l'efficace de la Rédemption».

¹⁸ PETITDEMANGE, G. op.cit., 39; HS, 84: «Curieux retournement! Le juif est arrivé: le chrétien est sur les routes. Fin aussi, dans la compréhension du judaïsme, du messianisme apocalypique - puisque d'ores et déjà la Communauté juive des fidèles est auprès du Seigneur et que les catastrophes de la fin sont épargnées».

¹⁹ Cf. DL, 373-374.

²⁰ Cf. LESCOURET, M.-A. *Emmanuel Levinas*, 356-357; AV, 182-200; DL, 75.

Em *Totalité et infini* e em vários outros escritos, reunidos em *Hors sujet* e *Entre Nous*, Levinas toma a relação Eu-Tu de Buber, como ponto de partida, para justificar a assimetria existente entre o Eu-Outro. De Buber, Levinas assimila o caráter da inapreensibilidade conceitual da relação subjetiva e intersubjetiva, a imediatidade da relação e a experiência primordial do encontro. Mas, como acontece a Heidegger e a Husserl, Levinas descobre, nessa experiência subjetiva buberiana, as marcas da relação sujeito-objeto. A relação, o encontro Eu-Tu é preso nas malhas da lógica da reciprocidade, da identificação, da adequação:

“Graças a uma corrente de idéias que se manifestou independentemente no *Journal Métaphysique* de Gabriel Marcel e no *Eu-Tu* de Buber, a relação com o Outro como irredutível ao conhecimento objectivo perdeu o seu carácter insólito, seja qual for a atitude que se adopte em relação aos desenvolvimentos sistemáticos que a acompanham. Buber distinguiu a relação com o Objecto, que seria guiada pela prática, da relação dialogal que atinge o Outro como Tu, como parceiro e amigo. (...) Pode perguntar-se em todo o caso se o tuteio não colocará o Outro numa relação recíproca e se essa reciprocidade será original. Por outro lado, a relação Eu-Tu conserva em Buber um carácter formal: pode unir o homem às coisas, assim como o homem ao homem. O formalismo Eu-Tu não determina nenhuma estrutura concreta. Eu-Tu é acontecimento (*Geschehen*), choque, compreensão - mas não permite explicar (a não ser como tratando-se de uma aberração, de uma queda ou de uma doença) uma vida diferente da amizade: a economia, a procura da felicidade, a relação representativa com as coisas. Elas permanecem numa espécie de espiritualismo desdenhoso, inexploradas e inexplicadas. O presente trabalho não tem a pretensão ridícula de «corrigir» Buber sobre estes pontos. Coloca-se numa perspectiva diferente, partindo da idéia do Infinito”²⁴.

²⁴ TI, 64-65; trad. portuguesa, 55-56.

judeus muito presentes no Humanismo de Levinas. Grande apaixonado pelas questões políticas, Buber participou, ativamente, de círculos de reflexões sobre a coexistência pacífica, entre hebreus e árabes, na Palestina. Autor de *Eu e Tu* (*Ich und Du*-1923), obra que se difundiu, maravilhosamente, em todas as línguas, Buber inicia uma reflexão filosófica, continuada pelas obras *Vida Dialógica* (*Dialogisches Leben*-1947) e *O Princípio Dialógico* (*Das dialogische Prinzip*-1962). Além desses escritos, Buber, enquanto professor de Ciência da Religião hebraica e Ética, da Universidade de Frankfurt, realizou diversos estudos e traduções da Bíblia, num trabalho conjunto com Franz Rosenzweig²¹.

Diante da crise do homem ocidental, Buber propõe a redescoberta da palavra vivente, a Bíblia: somente inspirando-se nessa Tradição viva do Hebraísmo oriental, sobretudo no Chassidismo, é possível reencontrar respostas para o homem ocidental, perdido no emaranhado da Razão que pretende dominar tudo e todos. A temática fundamental de Buber é relacionada, diretamente, com a Filosofia da Relação e do Diálogo, o Humanismo bíblico, a concepção da comunidade religiosa, social e política. Buber se revela um mestre da Filosofia e da Espiritualidade judaica²².

Levinas considera Buber, como um pensador que faz uma proposta filosófica, extremamente, séria e rigorosa. Seu talento é reconhecido, pela ousadia de mostrar, ao ocidente, que o Judaísmo existe, como via intelectual e espiritual. Buber é um dos raros pensadores que, através de temáticas, especificamente, judaicas, é consagrado e reconhecido pela cultura ocidental²³.

O Buber se tornou presente no conjunto da obra levinasiana, por dois motivos: primeiro, pelo fato da sua reflexão dialógica, a Filosofia do Encontro e do Diálogo do Eu-Tu, e segundo, pelo estilo de leitura e de interpretação bíblica e a sua opção pelo Chassidim.

²¹ Cf. POMA, A. “Saggio introduttivo. La Parola rivolta all’uomo occidentale”. In BUBER, M. *Il Principio dialogico e altri saggi*. Trad. italiana di Anna Maria Pastore. 2ª ed., Milano, Ed. San Paolo, 1993, 5-8.

²² Idem, 10.

²³ Cf. HS, 15-16.

Enfim, como se pode perceber, a concepção filosófica levinasiana se insere num contexto muito amplo do Judaísmo Ocidental, e sofre influências várias de pensadores e situações muito concretas. Voloziner, Rosenzweig, Buber, Chouchani e muitos outros pensadores judeus estão presentes no pensamento de Levinas, e foram, para ele, um ponto de referência importante para traçar o seu ideal humanista.

O Humanismo do Outro: redenção do Homem pelo Homem

A Filosofia Ocidental conhece bem um tipo de relação entre o sábio e o aprendiz da sabedoria, bastante marcada pela supremacia daquele que sabe sobre o ignorante. É nesse tipo de relação que a vida social, política, econômica, cultural e religiosa se organizou, até hoje. O modelo de relação ética tradicional cristã ocidental que chegou até nós foi esse. A Ética é fundada na compreensão, no conhecimento do princípio, do valor e da norma, como anterioridades fundadoras, que justificam todo ato moral. Para esse modelo ético, é virtuosa a pessoa que é conhecedora dos princípios. É virtuosa a pessoa equilibrada, que se deixa guiar pela vontade e pela reta Razão. Imaginemos o que é ser discípulo, dentro desse tipo de relação...

A relação Mestre e Discípulo, que propomos, escapa da relação que considera o discípulo, um ignorante, um aprendiz ou inexperiente. Tal relação se caracteriza por uma inversão radical da condição do Mestre-Senhor-Sábio e o Discípulo-escravo. Mestre e Discípulo se encontram, face-a-face, numa relação entre des-iguais: o Mestre é, para o discípulo, testemunha da sabedoria, inspiração e profecia. O Discípulo é, para o Mestre, um apelo, uma busca, um Desejo, a mais completa passividade, atenção, escuta, perturbação de uma interioridade que busca o repouso conceitual. Essa relação é, puramente, ética para Levinas. É relação que impele o Mestre a não se perceber, como um detentor da Sabedoria, e o Discípulo, como depósito de um saber que pode ser retido e acumulado. A sabedoria se encontra, além do Mestre e Discípulo. A sabedoria é vestígio, é passagem e Revelação. A sabedoria é puro des-inter-esse, significação e comunicação. É a sabedoria que vem do amor do homem pelo outro. Só o amor redime.

Vejo Levinas, em C. Chalier como um tipo de Mestre dessa

Da dialogicidade buberiana, Levinas passa à comunicação do eu que é para o outro. De uma relação simétrica, de iguais, Levinas chega à relação violenta da injunção do outro. Da diacronia, Levinas chega à anacronia, à an-arquia e ao infinito²⁵. A tese fundamental de Buber abre-se, portanto, para a relação. No *commencement*, afirma Levinas, tudo era relação. Mas não um *commencement* ontológico: a relação é anterior, ela é ética, completo des-inter-esse²⁶.

Além desse aspecto filosófico, imediatamente, voltado para a Filosofia do Diálogo, Levinas sublinha alguns aspectos da Espiritualidade judaica, transmitida por Buber. A Revelação da Espiritualidade judaica, no Ocidente, se deve a ele e a vários outros judeus do seu quilate. Buber concebe a relação entre o homem e Deus, na perspectiva dialogal, na qual a relação do homem com Deus é um encontro com o grande Tu eterno²⁷. Levinas levanta sérias questões, em torno dessa concepção, comum a Buber e a Gabriel Marcel. O questionamento de Levinas é feito, a partir de dois problemas: do modo de conceber Deus, que recai na tematização de Deus, e no modo de ler e interpretar a Tradição chassídica. Segundo Levinas, um historiador da cabala, Gerson Sholem, compara a imagem do Chassidismo, obtida pelo método buberiano, ao que corresponderia à imagem do Catolicismo, traçada, a partir da hagiografia, sem referência à Teologia. Sem dúvida, o modo de Buber ler e interpretar as Sagradas Escrituras era uma novidade, mas a sua exegese era dominada pela ausência da crítica²⁸. Dentre as observações críticas, feitas a Buber, Levinas afirma que ele trata os vocábulos bíblicos, desvinculados de uma Tradição talmúdica milenar²⁹.

A questão é, portanto, o modo de Buber recorrer ao texto hebraico, sem considerar a literatura rabínica. Isso leva Levinas a afirmar: é incontestável que Buber lia a Bíblia, como se ele fosse o único a ter o Espírito Santo³⁰.

²⁵ Cf. LESCOURRET, M.-A., op. cit., 215.

²⁶ Cf. HS, 38-39; 41.

²⁷ BUBER, M. op. cit., 111.

²⁸ Cf. HS, 22-23.

²⁹ Cf. Idem, 23.

³⁰ Cf. Ibid., 25.

as mediações³¹. Tal manifestação ocorre numa relação sem relação, isto é, numa relação que é pura sensibilidade, anterior, até, ao entendimento, manifestação epifânica: *um objeto, vejo o outro, mas não sou o outro*³². Essa relação é chamada de *face-a-face*. A Filosofia Ocidental se habituou a definir esse evento, a partir da relação do Eu com o ser Diferente dele (o outro igual, o mundo e os seus utensílios). Para Levinas, nessa relação face-a-face, o ente é invocação, é apelo e significação. Essa relação revela uma diferença radical, uma assimetria: o Mesmo é separado e desigual, é uma hipótese. O sujeito se constitui, numa relação, mas é só. O Outro se oferece, como saída desse enclausuramento do sujeito. Ele se oferece, como via de acesso da constituição do sujeito e como abertura ao Infinito pessoal. Ele me constitui como sujeito e me liberta de uma relação, voltada para o interesse egológico do Mesmo.

O *Alter ego* se constitui, para Levinas, como consciência de algo que se oferece: o sujeito é sujeito no despertar pelas coisas em si mesmas. A essa compreensão de Husserl, Levinas introduz a proposição de ser encarnado. O Outro, que se apresenta ao eu, é presença imediata que, mal se apresenta, já se torna ausente. O ser-para-outro é um modo de ser que é, ao mesmo tempo, pura materialidade e significação

Bruxelles, Ousia, 1997; MOSCATO, Alberto (Resp.) *Levinas, Filosofia e Transcendência*. Genova, Marietti, 1992; MARCOLUNGO, F. L. *Ética e metafísica in Emmanuel Levinas*. Ricerche di filosofia e di Storia della filosofia, 18. Milano, IPL, 1995. Alguns pequenos escritos que merecem destaque são: FORTHOMME, B. "Structure de la méthaphysique levinasienne". *Revue de philosophie de Louvain*, 78(1990)39, 385-389; OLIVER, Paul. "L'Être et le temps chez Emmanuel Levinas". *Recherche de science religieuse*, 71 (1983), 337-380; KREWANI, Wolfgang. "Le temps comme transcendance vers l'autre. La notion du temps dans la philosophie d'E. Levinas". *Archives de Philosophie*, 44 (1981), 529-560; CIARAMELLI, Fabio. "De l'errance à la responsabilité". *Études Phénoménologiques*, 12 (1990), 45-66; BALSEMÃO, Edmundo. "A realidade do tempo segundo Levinas. Considerações gerais e proposições introdutórias sobre o tema da temporalidade em E. Levinas". *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), 119-177.

O itinerário da transcendência em Levinas parte da crítica ao imanentismo monadológico husserliano e ao imanentismo ontológico heideggeriano. Para Levinas, o imane e o transcendente não podem ser pensados como opostos, ou como algo que tem seu cume na conceitualização ou intelectualização. A transcendência é um movimento no qual o sujeito só se descobre como sujeito a partir da exterioridade do Outro. O eu não é transcendente em si mesmo e para si mesmo. O eu é transcendência pelo fato de ser Por-Outro ou Para-o-Outro.

³² Cf. TA, 24.

última relação Mestre e Discípulo. O Mestre, que ela encontra nele, é o do filósofo que está atento à voz do Discípulo, como se ele fosse o Mestre. Isso é completamente cabível na inversão da subjetividade, que determina a relação da alteridade. Levinas elabora tal relação, pensando por um lado na contraposição da relação Senhor-escravo de Hegel e, por outro, na relação Mestre-Discípulo na Tradição hebraica.

Alteridade, Constituição do Sujeito e Transcendência

A concepção levinasiana de transcendência do sujeito supõe a inadequação do ser, a toda tentação de enclausuramento conceitual do mesmo. O sujeito transcendente não é um ser diluído na realidade mundana, um ser "vagabundo", como pretendem o Idealismo e algumas Filosofias do homem. Ele não é um "eu", encastrado, no mundo intelectual – e, só por isso, chamado eu transcendental –, que se manifesta como um fenômeno puramente intencional. 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 do mundo misterioso do Outro. A transcendência é o fato mesmo da relação sem relação, do apelo do outro e do "eis-me aqui". A transcendência é, ao mesmo tempo, significante e abertura de uma comunicação aberta ao infinito pessoal. Enquanto "inadequação por excelência", o sujeito-infinito-pessoal é o modo de ser da transcendência: abertura infinita a Outrem e ao Outro, algo que não se define, como um dado experiencial e cognoscitivo. O Outro é anterioridade, enquanto se me revela e me remete para um destino inatingível. A transcendência é a manifestação do infinito, totalmente pessoal, exterioridade absoluta que dispensa todas

³¹ A temática da transcendência no pensamento de Levinas é analisado por muitos autores e sob vários enfoques. Dentre as obras mais significativas, consultamos: FORTHOMME, Bernard. *Une philosophie de la Transcendance. La méthaphysique d'Emmanuel Levinas*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979; FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*. Grenoble, Ed. Jérôme Millon, 1992; CIARAMELLI, Fabio. *Transcendance et éthique. Essai sur Levinas*. Bruxelles, Ousia, 1989; DE BAUW, Christine. *L'envers du sujet. Lire autrement Emmanuel Levinas*.

comunicação, possibilidade do perdão, anulação da justiça, reino da diferença. Nesse sentido, a injustiça é sempre econômica, porque se realiza no contexto da totalidade, do eu ou da sociedade³⁵.

Revelação, Relação Ética e Religião

A Alteridade se revela, é uma epifania, um Enigma, um Vestígio, um Mistério, a pura manifestação que desconcerta e desassossega o Mesmo pondo em questão a soberania da consciência tranquila e desperta. A epifania do Outro vem, como um evento que perturba a paz do Eu, exigindo-lhe despojamento e humildade para poder pisar em terra santa. A *epifania do Outro* é pura transcendência, é a manifestação, por excelência, do Totalmente Outro³⁶.

Esse modo de ser da Alteridade recorda as teofanias, narradas pela Torah, livro sagrado do Judaísmo. O Outro que se apresenta para mim, que me visita, é Totalmente Outro, é a presença-ausência absoluta que chega e interpela, deixa-se encontrar completamente, e depois vai embora, deixando, apenas, o vestígio da sua passagem. A alteridade do outro, segundo Levinas, manifesta-se, então, de maneira enigmática. Essa visitação não é um fenômeno, é materialidade e pura sensibilidade, aparição e significação não-tematizável³⁷.

Nesse enigma, o vestígio é, para o pensamento ético, presença do Absoluto. O vestígio é símbolo, por si mesmo, ordenado a partir da diferença, da estranheza manifestada, surpresa anacrônica, transcendência que se mostra já passada: vestígio que se perde num vestígio deixado.

³⁵ Cf. EN, 41.

³⁶ O sentido do termo epifania tem sua origem, nas tradições teológicas cristãs antigas: do grego: *tâ epipháneia* = manifestação (*phánein* = aparecer/ *epi* = sobre); do latim: epiphania: aparição, manifestação. O uso dessa palavra é sempre relativo a uma aparição ou a uma manifestação divina ao homem (teria o mesmo sentido de Teofania). Não é comum o seu uso, em Filosofia. Levinas introduz essa novidade justamente para marcar a passagem definitiva da Fenomenologia à Ética. A epifania do outro, para ele é subentendida, a partir da manifestação do Totalmente Outro, do Infinito. Nesse contexto, o Outro não aparece a mim como um fenômeno, mas como a proximidade de um Enigma (EDE, 207).

Cf. EDE, 196. Levinas usa esse conceito, sem a conotação dada pela Teologia. O sentido dado, por ele, é o mesmo de transcendência: do que se apresenta como, absolutamente, inteligível e inapreensível, aquilo que escapa ao conceito e que tem o sentido em si mesmo.

³⁷ Cf. EDE, 194 e 213.

inapreensível. O para-o-outro não é, senão, o modo de ser existente: o para-o-outro é toda a materialidade da pessoa humana, é o sujeito ante a realidade do Outro, como um outro. Não é eu noemático, nem o eu errante, nem o eu totalidade e absoluto, mas um sujeito inadequado e separado: o eu é “padecente do outro”. O *para-o-outro* é completa abertura ao mistério do outro, como *Totalmente Outro*. Somente nesse contexto de abertura ao mistério do Outro, do Outro que me liberta, torna-se possível uma relação social. Somente nesse contexto é possível entender a relação ética, como anterioridade metafísica, pois ela é a primeira relação social e o primeiro mandamento a ser observado.

O *Alter Ego* é, ainda, existência do *terceiro*. Essa é outra característica, própria da transcendência da relação ética levinasiana. O *terceiro* vem de onde não se sabe, e põe fim à sociedade íntima, fechada na relação a dois. O *terceiro* se põe entre nós, e o seu modo de se manifestar é de uma exterioridade absoluta, transcendente entre nós³⁸. Eis a fissura em que o terceiro se põe, des-estabilizando a tranquilidade dual, rompendo e violentando a vontade, provocando um exame de consciência: todos somos culpados... todos somos responsáveis pelo Outro³⁴. O terceiro é o falante inefável, operante responsável, comunicante inigualável.

O terceiro é pensamento, é anterioridade da lei, é Denúncia e Desejo, é o Outro Homem (o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro) que, na perspectiva social, rompe a igualdade da relação eu-tu. A ação do terceiro é uma ação diversa daquela que a sociedade moderna constituiu. A intervenção do terceiro, no contexto social, rompe com a relação contratualista, erguida sob bases que supõem um terceiro: a Lei. A justiça se erige a partir de um respeito entre iguais. Para Levinas, lei justa seria não absorver ou condenar, mas por se apresentar, como perturbadora da boa consciência e acusadora da culpabilidade de dramas que ultrapassam o limite do humano.

O terceiro homem, libertador do circuito egoísta totalizante da sociedade moderna, liberta a estrutura, viciada pela justiça e pela violência. Levinas afirma que a presença do *terceiro* é, ao mesmo tempo,

³⁸ *Ibid.*, 32.

³⁴ Cf. EN, 45-46.