

QUESTÕES SOBRE ÉTICA E SENTIDO DO HUMANO EM E. LEVINAS

Sandro Cozza Sayão*

1. Aspectos introdutórios

O título do nosso texto é tão sugestivo quanto ambicioso. Na base deste está a pretensão de se investigar junto à intrincada estrutura do pensamento levinasiano, os termos sobre os quais o autor pensa a possibilidade de um novo humanismo, ou seja, no modo como ele propõe o desafio do *humanismo do outro homem* na esteira da ética como questão primeira, fato que revigora de novos impulsos e suspeitas tanto a filosofia como a antropologia do final do século XX e início do XXI. Conduzimos nosso olhar sobre o pensamento de Levinas a fim de verificar o modo como ele persegue e responde a antiga pergunta sobre “*que é o homem?*” e como a partir daí ele percebe a possibilidade de se falar no “sentido do humano”. Trataremos de refletir, portanto, num primeiro momento, sobre os critérios de seu confronto com a tradicional pergunta ontológica pelo ser além dos entes, a qual tem funcionado como ponto de referência ao humano, ao longo de quase dois mil e quinhentos anos de história, e como esta se mantém mesmo em Husserl e Heidegger, para logo em seguida identificar como ele apresenta a nova possibilidade de compreensão da condição humana a partir da textura ética na disposição do *ser-para*.

* Mestre em Educação Ambiental - FURG, Mestre em Filosofia - PUCRS, professor da Universidade de Caxias do Sul e do Centro Universitário La Salle.

2. O nascimento da egoidade

Pensador Lituano/Francês, Levinas situa-se entre os filósofos contemporâneos de maneira especial. A partir de uma intrincada teia argumentativa, admite o humano não mais como um simples modo do ser-aí, não mais como um mero resultando de uma causa material enraizado no seu modo de ser no mundo e destinado a dar curso às suas próprias origens. Para ele, a vida humana está calcada sobre a concretização de diferentes movimentos de transcendência, onde novas possibilidades são viáveis a partir de um indivíduo com conteúdos existenciais passíveis de serem ultrapassados. Como fundamento disto, propõe o começo da individualidade no mundo sobre outras condições que não mais o da identificação primeira com o ser, com a ontologia, o que disponibiliza a individualidade para a possibilidade da abertura e da transcendência. Fato que o conduz à descrição da relação primeira ao mundo como *uma relação de gozo, de alegria de viver, uma “fruição” ao mundo [...]*.¹ Com isso, descreve, via instrumental fenomenológico, a possibilidade de se viver de algo que não pertence à gesta do ser, como tampouco à substancialidade dos elementos do mundo, de algo que se põe para além da materialidade concreta das coisas, para além daquilo que a mão pode apalpar e a visão, em sua estrutura reticular, permite desbravar, fato que é resultado da interação e do instante único da relação com a alteridade e que se dá como condição à própria pergunta ontológica. A fruição aqui expõe a possibilidade de se viver de conteúdos não palpáveis, de conteúdos

¹Susin. *O homem messiânico*, p.35.

não categorizáveis pela razão; conteúdos que se referem à alegria e ao viver gozoso e que não fazem referência aos velhos conteúdos da ciência.²

Contrário à idéia da facticidade que posiciona a vida naquilo que aí já está dado, Levinas considera o aparecimento da interioridade como separação, como vida interior, psiquismo, que se constitui a partir do “viver de...” frutivo, pois ao mesmo tempo que indica o fechamento no em-si e para-si, determina também a possibilidade de abertura da individualidade, como se ao mesmo tempo esta estivesse aberta e fechada. Ser eu é, para ele, estar disposto no mundo de maneira totalmente peculiar, independente e individual. Por individualidade, entende o brotar original do eu no mundo a ponto de ser impossível considerar, a partir de toda idiossincrasia que envolve o descolar da interioridade, qualquer viabilidade de um estatuto único capaz de formar gênero ou espécie. Percebe-se logo que isso implica mudança em outro registro fundamental, o da ipseidade. A individualidade, aí, constitui-se a tal ponto que jamais se pode, por via de regras e princípios universalizáveis, convertê-la a conteúdo de consciência; ou seja, não se pode reduzi-la a princípios ou argumentos estanques, categorias ou significados passíveis de serem visualizados e comunicados. Desse modo, ela não pode ser identificada via ontologia; pela via lógica da racionalidade em seus padrões e regras embebidas pela estrutura ideológica do ser, visto que, o que chama a atenção aqui é exatamente a originalidade absoluta, incapaz de qualquer sincronia a

² “O sólido da terra que me suporta, o azul do céu, o sopro do vento, a ondulação do mar, o brilho da luz, não se prendem a uma substância; vêm de nenhures. O fato de vir de nenhures, de “alguma coisa” que não é, de aparecer sem que nada apareça – e, por conseguinte, de vir sempre, sem que eu possa possuir a fonte – delinea o futuro da sensibilidade e da fruição.” Levinas. *Totalidade e infinito*. (doravante TI) p.124.

partir de princípios universais. E é exatamente esta idéia de separação que sustentará a própria possibilidade de se pensar numa relação metafísica futura, bem como, num movimento capaz de fundar a nova subjetividade transida pela responsabilidade.

Nesse sentido, *o papel privilegiado da casa não consiste em ser o fim da atividade humana, mas em ser a sua condição e, nesse sentido, o seu começo.*³ Há que se frisar aqui esta questão. A individualidade que se arribou através da estrutura mundana não está fadada a permanecer complacente em si mesma. Cria-se aí, uma espécie de possibilidade de saída de si mesmo, um impulso que faz a egoidade postar-se para fora, a partir da própria intimidade. Uma possibilidade que ainda não tem a ver com o Outro (alteridade), mas diz respeito a uma interioridade que se constituiu e agora possui capacidade de estar no mundo além das reações automáticas e instintivas. A preocupação levinasiana, nesse ponto, diz respeito à necessidade de descrever uma interioridade que se constitui, mas que nessa constituição frutiva, nessa irrupção em relação ao instrumental do mundo, possui condições de dispor-se à exterioridade. Descreve-se aí, uma espécie de movimento onde a interioridade, como condição à idéia do infinito, tem, ao mesmo tempo em que permanece em si mesma, condições de estar disposta ao acolhimento do que não é ela e à disposição do ser-para.

Com isso, a relação original com o mundo não mais se restringe ao âmbito proposto pela “consciência de”, nem ao contexto da “compreensão do ser” - esteio da ontologia fundamental. Na base dos

³ TI p. 135.

argumentos levinasianos encontra-se a idéia de que ao se reduzir tudo à compreensão do ser, a ponto de se dizer que o homem inteiro é pastor do ser, assim como o fez Heidegger, estar-se-ia limitando e restringindo novamente o próprio existir, se estaria diluindo no universal os particulares e destituindo a vida de seu pulsar mais original. O que Levinas quer é exatamente indicar a possibilidade da abertura da individualidade, uma abertura que tem a ver com a capacidade desta postar-se para além do ser, *como se, além da plenitude do ser, o ente pudesse ter pretensões a um triunfo novo.*⁴ O esforço levinasiano ao descrever a fruição como modo pelo qual a individualidade rompe o silêncio seminal em que se encontram os demais entes do mundo, diz respeito à deflagração de novos horizontes do existir; de um novo explorar da existência, sem superestruturas e sem a complexidade própria da ontologia, o que demarca a possibilidade de se viver para além do ser. Conseqüentemente, o que se busca aí é o existir simples no mundo, através de uma sensibilidade geradora do próprio tempo, de uma sensibilidade que funda o tempo no e pelo seu próprio lidar com o mundo. Ao descrever a intencionalidade da fruição em oposição à intencionalidade da representação⁵, Levinas tenta retornar à exterioridade, ao universo distinto do eu, para, desse modo, retomar o sentido próprio do mundo em sua completa estranheza, onde há agora lugar para o Outro enquanto dimensão de alteridade.

Levinas quer, no meu modo de ver, apresentar os indicativos da distinção entre a individualidade e o humano propriamente dito, fato

⁴ TI p.99.

⁵ *A intencionalidade da fruição pode descrever-se em oposição à intencionalidade da representação. Consiste em ater-se à exterioridade, que o método transcendental incluído na representação suspende.* TI p.112.

que ele deixa claro já na introdução de *Totalidade e infinito*, onde afirma que esta obra será como que *uma defesa da subjetividade, mas não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia perante a morte, mas como fundada na idéia do infinito*.⁶ O ponto chave aqui é exatamente a tentativa de explorar ao máximo os limites da consciência e do pensamento teórico, bem como, do jogo de luzes da racionalidade em sua diletante busca pelo ser além dos entes, para enfim perceber uma teia de significações que excede toda e qualquer previsão ontológica.

A idéia da subjetividade não mais como estrutura ego-ontológica, mas como abertura transida pela infinitude, pela infinitude da alteridade, remete para o além da essência, trazendo como fato a filosofia da exterioridade e da transcendência. Nesse contexto, o natural do ser-ao-qual-importa-seu-próprio-ser dá lugar a uma nova possibilidade, que diz respeito ao acolhimento da alteridade na dinâmica do *ser-para*, em que antes de tudo interpõe-se a abertura ética ao Outro.

Não se pode perder de vista que o que interessa a Levinas é exatamente erguer sobre novas condições sobre um outro contexto, em que a pergunta ontológica pelo ser não está no centro das prerrogativas, a possibilidade de uma filosofia intimamente voltada à realidade do infinito que é o Outro - Outro como alteridade em sua condição absoluta; fato que determina a necessidade de considerar um novo começo à individualidade que funcione como substrato para a subjetividade ética que se pretende fundar. Nisso se concentram as razões que o fazem pensar nas condições de um ponto original e originante suficientemente forte, capaz de suportar o encontro com a

⁶ TI p.13.

infinitude que se apresenta através da epifania do rosto de Outrem, sobre condições onde a interioridade constituída permanece disponível, num contexto em que ao mesmo tempo encontra-se aberta e fechada, na possibilidade de responsabilizar-se eticamente pelo diferente, abrindo-se ao modo de *ser-para*, sem desagregar-se e sem perder sua condição de individualidade.

3. A pergunta pelo humano e o contexto da alteridade

Embora assuma direções múltiplas ao longo da história do pensamento ocidental, a definição do que é o ser humano sempre esteve dada sobre um único ponto de referência, que é exatamente a idéia da possibilidade da relação de universos contrários que, juntos, fundariam condições peculiares das quais se ergueria o humano. A idéia de fundo aqui é exatamente a concepção do ser humano como partícipe de dois mundos, do mundo da animalidade - transitório e mutável, do instinto e da imediatidade; ao mesmo tempo que do mundo do espírito, da razão, da luminosidade. A definição do homem como *animal rationale* segue esta mesma inspiração dual. Aí, o espírito, entidade positiva que se manifesta como racionalidade, representa o fio condutor que faz da corporeidade emergir o humano. A razão, enquanto estrutura lógico/ontológica que visa ao ser além dos entes, no ultrapassar dos elementos transitórios do mundo, numa busca idealista de fundo platônico, emerge como condição que faz do homem o que ele é; e, segundo esta idéia, é nela que deve ser buscada a chave do encontro do ser humano real. Assim, a racionalidade foi chamada a assumir-se como ponto final e de referência de onde parte e deve chegar toda e qualquer iniciativa que se pretenda humana, e, nesse contexto, nela estaria resguardada a chave

capaz de desvelar a condição humana por excelência. Claramente se pode perceber que não se fala aqui das muitas formas de razão, das múltiplas expressões da racionalidade, esta é uma descoberta dos contemporâneos.⁷ O que se chama de razão aqui é exatamente o pensar lógico/ontológico que tem por pretensão a unicidade do ser, a universalidade e a segurança do ser além dos entes.

Assim, na base da racionalidade uma da tradição ocidental de fundo grego, o que vemos é exatamente um complexo trofismo das pretensões por um ponto unívoco, num exasperado pulsar de um contexto de aglutinação onde a diversidade render-se-ia ao universal, numa redução de todas as possibilidades a uma só possibilidade, o que podemos chamar Totalidade. E esta é exatamente a razão de que falamos. Razão como expressão de um estruturar lógico/ontológico que aposta na unicidade, na reconversão da multiplicidade à segurança do Uno. O que não se mantém por muito tempo. A própria psicanálise sobre a chancela do inconsciente freudiano e as questões vigorosas da ideologia por Marx considerada, expõem a impossibilidade do ser humano assumir a racionalidade como ele a pensou. Há sempre algo que o compromete, que mina suas pretensões e corrompe seus ideais. Há uma complexidade maior que estabelece o humano. E neste sentido, a racionalidade não é suficiente para atribuir ao indivíduo a condição humana desejada. O humano é muito mais do que o *animal rationale*, a razão lógico/ontológica admitida é insuficiente para afirmá-lo, talvez

ela seja apenas suficiente para descrever a espécie animal capaz de abrigar o humano. Nesse momento, há que se perceber aí a intensa dinâmica do rompimento de toda uma tradição que segue, desde Platão até Hegel, os trâmites de uma visão dualista onde espírito e corpo competem e superestimam-se na estrutura do indivíduo humano. Com isso, a metafísica da tradição, que parte exatamente desta consideração, pode ser atingida por fortes críticas, críticas que a descrevem sobre um fundo não pensado, sobre certezas não contextualizadas, fato que se confere, sobretudo, nas críticas de Heidegger.⁸

A essas alturas o que se questiona são exatamente os elementos de fundo que sustentam o próprio *labor* filosófico. Dá-se aqui uma espécie de inversão. Se outrora o conceito do homem como animal racional era condição de referência às questões pretendidas, é ele agora o alvo de toda contextualização. Assim, a impossibilidade de se pensar adiante, sem antes fazer uma revisão realmente profunda das certezas que sustentam toda a atividade filosófica, é admitida em suas conseqüências últimas pela fenomenologia, seja nas reduções eidéticas de Husserl, nas estruturas da compreensão do ser, como condição primeira do homem em Heidegger, seja na ética como *prima philosophia* em Levinas. Temos aqui a contextualização do sujeito no modo como se dá o funcionamento dos processos simbólicos determinados pelo ethos ocidental, cuja ontologia e a metafísica da tradição se colocam como método e princípio a toda questão.

O regresso às coisas mesmas como forma de libertação das estruturas idealistas que se fundam sobre a soberania da

⁷ "Quem compreende que o mundo e a verdade sobre o mundo são radicalmente humanos, está preparado para conceber que não existe um mundo-em-si, mas muitos mundos humanos, de acordo com as atitudes ou pontos de vista do sujeito existente. O homem é essencialmente existência e isso acarreta que a significação do mundo se diferencia conforme as várias atitudes ou pontos de vista do sujeito-no-mundo." Lujipen, W. *Introdução à Fenomenologia Existencial*. EPU. Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1973. p. 76

⁸ Cf. Martin Heidegger. *El ser y el tiempo*.

representação, a propósito das estruturas da lógica pura, impulsionam a inauguração de novos sentidos à filosofia. E é por isso que Levinas pensa a fenomenologia para muito além de um mero aglomerado de descrições e classificações. Por um lado, embora o caminho percorrido por Levinas, ao menos em suas primeiras questões, acompanhe os termos da fenomenologia em seus moldes husserliano e heideggeriano; por outro, ele assume nova direção ao defrontar-se com o modo como ambos propõem o acontecimento mais original que se dá como fonte de onde jorram os conceitos, toda a objetividade e toda a possibilidade ontológica. Para ele, as reduções à consciência intencional ou aos termos da compreensão do ser, são ainda insuficientes para ultrapassar a chancela da ontologia no ideário da representação, pois, ainda aí se teria a pretensão da consagração de um tempo sincrônico sobre o qual toda a diversidade estaria diluída. Na base de suas formulações está o comprometimento com a vida particular, a primazia dos entes antes do ser. Sua preocupação é exatamente libertar o homem das categorias adaptadas, libertar o homem do horizonte de sentido do ser-mesmo, onde tudo é subsumido pelo poder da razão. Levinas não mais crê na evidência luminosa da ontologia como primado fundamental, pois percebe que nesta é subjugada a própria existência real de cada um, percebe que aí o existir de todo ente não é respeitado e sim subsumido, diluído num mesmo âmbito, mesmo que este aparentemente fuja da ontologia, assim como o pretendia Heidegger.

O ser além dos entes, o ser como base lógica de determinação de todo sentido não mais se sustenta, a filosofia levinasiana percorre exatamente essa idéia. A conversão e a diluição das particularidades em função do ser, num instrumental lógico de fundo idealista, que retorna ao idealismo mesmo quando tenta fugir deste, retornam como pontos que fixam o pensamento de Levinas como um

pensamento que ultrapassa as fronteiras definidas pela tradição ontológica. A pergunta ontológica, a busca do ser além dos entes que determina a Totalidade é, na verdade, para Levinas, sinônimo de violência e indignidade. Eis aí, portanto, as razões do intenso confronto de Levinas com Heidegger. Levinas não admite a ontologia como questão primeira e, da mesma forma, repudia seus desdobramentos mesmo quando esta se disfarça de ontologia fundamental. Isto porque, no fato de que na ontologia com Heidegger, compreender tornou-se sinônimo de existir e a existência mesma foi subsumida em função da compreensão, quer dizer, deu-se novamente a redução do particular ao universal. As contingências e a facticidade, não como fatos oferecidos à inteligência, mas como ato de inteligência⁹, tornaram a compreensão do ser não apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano. Neste sentido, Levinas percebe que ao estender a compreensão ao existir, o homem inteiro tornou-se ontologia, o que determinou definitivamente a restrição do próprio existir individual.

Ao avançar no debate, ele pretende chamar atenção ao fato de que o domínio da realidade pela consciência não esgota nossa relação com ela, e mesmo que as filosofias da existência levem em consideração esse fato, considerando que o pensar não é mais contemplar, mas engajar-se no que se pensa, logo a existência se apaga diante da ontologia. Tais são os motivos que fazem Levinas propor a ética como alternativa ao primado da compreensão que engloba tudo no horizonte do ser. Há aí uma inversão não só no modo de se entender o labor filosófico, mas uma inversão eminentemente radical que irá inaugurar um novo significado ao que entendemos por humanidade.

⁹ Cf. Levinas, E. *Entre nós: Ensaios sobre a alteridade*. Trad. por Pegentino Stefano Pivatto. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

Levinas pretende uma filosofia inspirada na justiça antes que para a verdade, uma filosofia que tem por referência não mais o imperialismo vitorioso da consciência e do Eu, mas o Outro enquanto historicamente vencido, ou seja, ele pretende a questão ética na heteronomia que se instaura na relação com o Outro que permanece Outro, destituindo a primazia da identificação e liberdade do eu, do mesmo, considerado como centro de tudo, como senhor absoluto; o que aparecerá como forma efetivamente inovadora para o momento do encontro inter-humano.

Nesse contexto, seu pensamento se constitui como uma busca constante em prol de um novo sentido à razão e, assim, à ética e de um novo modo de compreensão das relações. O que requer priorizar uma nova noção de subjetividade e de significação que permeie as múltiplas significações de fundo cultural e individual, no que se trata do “sentido do sentido do ser” ou do “sentido do humano”; em que o humano se oferece a uma relação que não é poder. Fato que se torna revolucionário e peculiar pois propõe não apenas uma rearticulação ideológico-paradigmático da própria tradição, mas põe como condição primordial a substituição da Ontologia no papel de *prima philosophia*, num deslocamento que ergue a Ética como sentido maior e base para toda questão, numa ultrapassagem dos desdobramentos da consciência em ato para uma consciência passiva, receptiva e acolhedora.

Pode-se dizer de sua filosofia que ela rompe as fronteiras e os limites da razão, provoca uma profunda ruptura com a tradição ocidental do ser em ato, em que se é habituado a procurar na luta a manifestação do sentido das coisas e sua realidade. Neste momento Levinas interrompe sua caminhada junto aos demais fenomenólogos para assumir a possibilidade de um ir além dos horizontes propostos pela própria fenomenologia, onde, segundo ele, ainda a razão

dominação, por um artil lógico, rompe a resistência do que não é ela e apanha dentro de um mesmo núcleo totalizador a diversidade. Levinas aí pretende envolver-se exatamente com o que não é o visível, com aquilo que não está disposto à consciência, à mão e à visão; ou seja, sua filosofia da alteridade significa abandonar inteiramente o universo do ser, campo de exercício pleno da liberdade em que o farol da racionalidade disseca as entranhas dos entes a fim de diluir sua obscuridade no espaço do todo conhecido.

Assim, na base do pensamento levinasiano está o *factum* da alteridade de outrem - como Infinito ético - que se constitui enquanto mistério, enigma, ‘acontecimento’ que não se permite categorizar; daí pois, a igual importância de se repensar a subjetividade e a intersubjetividade. O Outro é agora rosto, rosto do qual emerge um olhar enigmático e comprometedor que se apresenta para além da simples plasticidade de olhos, boca e nariz, no que podemos chamar epifenômeno que conclama o Eu/Mesmo à responsabilidade sem limites; uma responsabilidade que não provém histórica nem cultural e nem das estruturas sociais, mas uma responsabilidade totalmente independente fora de toda convenção. Trata-se de uma responsabilidade inovadora que rompe com os cânones da lógica pura e da pergunta ontológica, pois provém de um encontro inesperado, imprevisto, que expõe a ipseidade do Eu à realidade concreta da indignidade decorrente de toda ação prévia que expõe a pergunta pelo ser antes de tudo.

Com isso, Levinas abala as noções do pensamento Ocidental que giram em torno de uma *egologia* esteada no domínio *tout court* do desconhecido e destitui a filosofia de sua própria tradição de iluminar, de desvelar e de expor à luz a realidade, ou seja sua ousadia e agudez filosófica se voltam enquanto crítica ao primado do Eu da racionalidade Ocidental, do imperialismo do Mesmo, lançando novas

possibilidades à humanidade, abrindo a realidade do novo (*novum ético*) na história.

4. A subjetividade ética como o humano

Daí em diante, a grande questão que ocupará Levinas será exatamente pensar a subjetividade além dos limites propostos pela convicção nas estruturas ontológicas de compreensão da realidade, para além de todo modo fixo que considera as estruturas do ser-aí como fim último da condição humana. Fato que se dá diante da evidente ineficácia do imperialismo da consciência em justificar as faltas cometidas por uma sociedade eminentemente esclarecida que, por si mesma, *ensina a precariedade do conceito: homem*.¹⁰ Levinas supõe não somente catastrófica como também *tragicômica a pretensão do animal rationale a um lugar privilegiado no cosmos*.¹¹ A racionalidade de fundo ontológico, como condição magna do indivíduo humano, não mais se sustenta. Ao contrário, a pergunta ontológica como condição primeira, base da racionalidade ocidental e que se fecha em totalidade, é aqui concebida como responsável pela absurdidade existente e pela indiferença reinante. E é exatamente por isso que Levinas projeta o humano para além das estruturas da lógica pura e para além da ontologia. Ele não se contenta em representar o homem em suas mazelas morais e em seus devaneios e obsessão pelo ser, o qual se

compraz num *em si* e *para si*. Há aí, segundo ele, um mero Eu da fruição, uma individualidade que se mantém num estado de gozo absoluto, complacente em si e puramente egoísta e não propriamente o humano.¹² Segundo Levinas, o humano não pode ser resumido à individualidade egoísta que através do “viver de...” se descola do silêncio seminal em que os demais entes se encontram.¹³

A tese é conceber o humano como evento ético da individualidade, num contexto onde ela se dispõe à modalidade do ser-para ao transcender os conteúdos existenciais dos quais se estruturou, fato que a faz desgrudar-se da original complacência animal em si.¹⁴ Eis aí, portanto, os termos que indicam que a superação da condição animal está aqui referida não a elementos que possam ser garimpados junto à estrutura egológica e ontológica, elementos capazes de conduzir o sujeito à humanidade, mas se refere exatamente ao desfloramento desta condição na e pela abertura a Outrem, pelo acolhimento da exterioridade, na capacidade de se transcender aos conteúdos existenciais dos quais a individualidade se arribou. Para o humano, Levinas reserva um futuro mais digno do que a complacência em si, um futuro que tem a ver com um acontecimento ético que está para além do mero viver frutivo.

A originalidade da intuição levinasiana está centralizada na busca pelo *sentido do humano* além das opiniões dominantes do nosso tempo e além da história das significações do ocidente. O sentido

¹⁰ Levinas, E. *Humanismo do Outro homem*. Tradução por Pergentino S. Pivatto Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. Tradução de *Humanisme de l'autre homme*. (doravante HH) p.88

¹¹ HH p.83.

¹² “Na fruição, sou absolutamente para mim. Egoísta sem referência a outrem, sou sozinho sem solidão, inocentemente egoísta e só. Não contra os outros, não ‘quanto a mim’ – mas inteiramente surdo a outrem, fora de toda a comunicação e de toda a recusa de comunicar, sem ouvidos, como barriga esfomeada.” TI p. 118

¹³ Não há espaço aqui para descrevermos o modo como Levinas indica o brotar da individualidade no mundo. O modo ele se descola do silêncio seminal em que se encontram os demais entes. Somente podemos considerar que há uma diferença marcante para Levinas neste ponto, a individualidade que se constitui não pode ser confundida com o humano, a ipseidade do Eu não tem condições de responder pelo humano.

¹⁴ “A interioridade deve, a um tempo, ser fechada ou aberta. Assim, se descreve certamente a possibilidade de se desgrudar da **condição animal**.” TI p.133 (grifo nosso)

proposto não provém da necessidade de preenchimento a partir da falta ou do vazio, como uma espécie de significação a mais que viria a completar uma lacuna conceitual, mas, ao contrário disso, insurge como resposta ao chamamento à responsabilidade que nos chega a partir da alteridade. Na tentativa de ultrapassar o que a tradição Ocidental convencionou chamar de ser-em-ato, do eu imediatamente livre do humanismo ocidental, junto ao qual nada escapa às atividades da consciência, reunião que culmina na domesticação da realidade, na absorção do diferente pelo eu penso, numa *synthesis* sem fronteiras, Levinas estatui o sentido além do ser, o sentido além da ontologia, o sentido na 'passividade'. Num embate com as próprias vertentes filosóficas da tradição das quais a idéia de conversão de toda diferença aos termos do ser-em-ato se desdobra e assume identidade, numa crítica que tem por pressuposto a destituição das certezas que sustentam a Totalidade¹⁵, ele busca dar espaço a um novo modo de se entender o *Humano*. E é exatamente na busca por um novo sentido ao humano que encontra a ética no papel de *prima philosophia*. Na tentativa de desvencilhar o humano das estruturas ontológicas de compreensão, que se desdobram em pura violência, para que novas possibilidades possam surgir, é que Levinas encontra o primado da ética. Dessa forma, ao nosso ver, a busca levinasiana pelo humano o leva a fundar, para além da razão solipsista, uma outra forma de compreensão das relações intersubjetivas.

A ética responde exatamente à necessidade de uma unicidade capaz de servir de referencial ao entendimento entre os homens, uma unicidade que não se fecha em totalidade, mas que, pelo

¹⁵ Tratamos do sentido desta palavra do mesmo modo como Ricardo Timm de Souza em *Totalidade & Desagregação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p.18.

contrário, admite em si a liberdade individual e a possibilidade de sentido.

Se por um lado, Levinas percebe que sobre o materialismo não há como encontrar condições de apoio ao entendimento pretendido, visto que aí se cairia numa espécie de circularidade viciosa, que buscaria encontrar o uno no próprio indivíduo como uma espécie de essência a ser desvelada, uma natureza comum capaz de caracterizar os indivíduos;¹⁶ por outro, percebe que, mesmo a pluralidade de significações permite que, além dela mesma, além da esfera sobre a qual transitam e se constituem as significações, dê-se um sentido, um sentido único e transcendente, que se expõe para além de todo e qualquer esforço ontológico. Desse modo, em meio à multiplicidade de significações, Levinas busca pensar numa orientação capaz de guiar os indivíduos à possibilidade de convivência, na possibilidade de entendimento em meio a diferença, em meio à manutenção da distância que separa os indivíduos. A unicidade aqui vigora sobre um outro contexto, e não diz respeito a qualquer iniciativa de garimpar nos indivíduos pontos de referência que romperiam a estranheza que os separa. Levinas é categórico nesse ponto, não há bases materiais de aproximação, a origem é difusa, múltipla e irreduzível.

O Outro surge como transcendência absoluta que convida à relação metafísica. O rosto do Outro - *visage* - aponta para os próprios limites da racionalidade, para a impossibilidade ética do exercício de todas possibilidades do Eu. Assim, Levinas persegue incansavelmente a necessidade de estabelecer uma distância intransponível entre o Eu e o Outro, uma separação absoluta que possa

¹⁶ "A impossibilidade de assentar sobre o materialismo a significação unívoca do ser – mas cuja busca reverte em grande honra ao materialismo – não compromete por isso este ideal de unidade, que constitui a força da Verdade e a esperança de um entendimento entre os homens. A noção cultural e estética da significação não saberia tirá-la de si mesma, nem dispensá-la." HH p.44

oferecer segurança à interação ética pretendida. Segundo ele, nada há entre ambos que possa funcionar como ponto de conexão, nenhum ponto de igualdade funciona entre ambos. A alteridade remete ao rosto concreto do outro – no que ele chama de epifenômeno. A temática do rosto surge, assim, como dimensão do infinito. Desse modo, Levinas leva a cabo uma luta frontal contra toda tradição do pensamento moderno em que a subjetividade transcendental põe-se como centro de tudo desde o Eu fundante a que nada se pode impor. Ele se bate contra a própria espontaneidade e infinitude da Razão e da liberdade. A Ética consiste agora em sair do *mal de ser* para assumir Outrem *desinteressadamente*, i. é., “a existência do ser separado que deseja a exterioridade não consiste mais em se preocupar de ser. Existir tem um sentido numa dimensão diversa da perduração da totalidade. Pode ir além do ser.”¹⁷ Descreve-se assim, vigorosamente, a subjetividade como consciência anárquica da eleição, como subjetividade que se põe finalidades outras do que o ser em resposta à presença de um ausente, que deixa um vestígio que a qualquer movimento igualmente se volatiliza, evade-se e deixa apenas a consciência prenhe de uma suspeita que se abate sobre si mesma.

Eis aí, portanto, a excelência do humano, a possibilidade da abertura, do acolhimento da recepção desinteressada de Outrem. Levinas ao tentar ir além do discurso ontológico de *Totalidade e infinito* pretende descrever a subjetividade positivamente diversa do ser como subjetividade, como referência para outrem, como desejo, voltada à alteridade. Ele abre o sentido da subjetividade ética, o sentido do

¹⁷ Cito original. “L’existence de l’être séparé qui désire l’extériorité ne consiste plus à se soucier d’être. Exister a un sens dans une autre dimension que la perduration de la totalité. Il peut aller au-delà de l’être. *Totalité et Infini: Essais sur l’extériorité*. 1961. Martinus Nijhoff, La Haye (1971). p.278

humano, para além da sincronia, para além do tempo da essência, destronando de maneira ainda mais vigorosa, a consciência intencional e a ultimidade da ontologia. Cabe salientar que ao longo de toda primeira parte de *Totalidade e infinito*, onde o autor trava uma discussão com a tradição ocidental, o ponto nodal que permanece é exatamente a preocupação de manter distanciados o Eu-Mesmo e Outro-Alteridade absoluta. Nela, a dimensão do rosto revela uma alteridade definida pela resistência a toda e qualquer forma de conceptualização, a toda e qualquer forma de categorização. Enfim, o Outro não pertence mais ao universo conceitual do ser-do-Mesmo, mas se encontra como exterioridade; ele se apresenta como dimensão de infinitude que transborda a toda e qualquer tentativa de preenchimento do conhecimento e repleção da identidade.

Por sentido Levinas entende orientação, o ponto ao qual a diversidade pode convergir sem imiscuir-se numa totalidade em que a diversidade se torna anônima, diluída. O Sentido do Humano que Levinas pretende não surge, assim, com a estruturação da interioridade, ele está além, “na e pela relação”, a partir da epifania e acolhimento do Outro num modo de “*ser para*”. Aqui entramos já em *Autrement qu’être...* onde “o sujeito é para-o-outro, é obediência sem possibilidade de deserção”¹⁸. A subjetividade torna-se, assim, acolhimento, transforma-se em hospitalidade, transcendendo a um nível onde se recria o sentido e toda comunicação humana. A subjetividade é reconstruída desde a palavra e iniciativa que vem do outro, pelo acolhimento da demanda do *absolutamente* diferente que, contudo, *fala*. A palavra do outro é um questionar constante que interroga a

¹⁸ Fabri, Marcelo. *Desencantando a Ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p.179.

primazia do Eu e do Dito. No momento ético, a racionalidade ganha um sentido para além de si mesma, ela se assume para o Outro. Levinas, reconhece *na ética o caminho ao Humano*, e o sentido é deslocado da consciência, da liberdade do Eu, e o acento é posto no estar-se voltado para o Outro enquanto responsabilidade, acolhimento desinteressado que não almeja retorno.

Desse modo, Levinas acaba “*mostrando que a humanidade não é um gênero como a animalidade.*”¹⁹ O Sentido do Humano não está na consciência solitária que se volta sobre si mesma, mas é dado na e pela relação, é construído e fundado pela interação ética. É exatamente na e pela relação ética que o Humano se manifesta, que ele assume sua supremacia. Há, assim, um deslocamento, uma transposição em que o sentido não está no próprio Eu, não é natural, mas se constrói no acolhimento e responsabilidade pelo Outro, enquanto Outrem. Também não procede do outro, não vem de nenhuma exterioridade, mas é indicado pelo olhar que vem de fora, é indicado pela relação com o absolutamente Outro, na resposta que se dá pela chamada do Infinito. É exatamente na e pela relação como uma heteronomia que se consubstancia o instante exato onde o humano pode eclodir, onde a humanidade pode se instalar no sujeito natural que é mera animalidade de posse e uso da sua capacidade *rationalis*. Na presença do Outro, produz-se uma instabilidade das certezas do Eu e um reconhecimento da indignidade do egoísmo de origem, e isso incita a um destino diverso da complacência animal em si. Nesse contexto, o sentido último não se dá enquanto busca de algo exterior, mas na possibilidade de acolhimento de outrem, da hospitalidade do

¹⁹ HH, p.17.

amigo ou do inimigo, do próximo ou do distante.

Desse modo, Levinas pretende estabelecer um novo humanismo, um *Humanismo do Outro Homem*, um humanismo fundado a partir e por meio do outro, que tem no outro seu esteio. Ele constrói, ao longo de suas obras, um outro sentido à subjetividade, não mais num nível gnosiológico e ontológico, mas num nível ético, que se dá no e pelo acolhimento ético da alteridade, enquanto dimensão de infinitude, enquanto rosto que se apresenta e responsabiliza o Mesmo, momento este onde verdadeiramente se dá o *Humano*. Antes disso, nada mais há do que um animal racional, de posse de suas faculdades, mas que se encontra perdido na indiferença, limitado pela necessidade de poder, no trofismo pleno de sua liberdade frutiva e egoísta. Assim, ele não pretende criar mais uma ética, que apenas se somaria a tantas outras já existentes, mas indicar o caminho que possa conduzir, mesmo na diversidade e na multiplicidade, ao entendimento, ou seja, ele tenta fundar a dignidade do humano no *ser para*. Segundo Pivatto, Levinas “... *pensa a urgente necessidade de repensar a ordem do humano e sua dignidade...*”²⁰ Levinas aponta o caminho que emerge do olhar que provém do Outro, o vestígio que indica o caminho. Assim, estabelece a relação ética enquanto filosofia primeira, como ponto onde se dá o sentido. Um sentido além da univocidade, que se dá no seio da própria multiplicidade, visto que a impossibilidade de uma *univocidade* e a impossibilidade de se estabelecer critérios seguros de significação não são, no dizer levinasiano, responsáveis pela absurdidade existente.

²⁰ Pivatto, Pergentino S. *A ética de Levinas e o sentido do humano: crítica à ética ocidental e seus pressupostos*. Veritas, Porto Alegre, v. 37, n. 147, p. 325-363, setembro 1992.p.

“A absurdidade não consiste no não-sentido, mas no isolamento das significações inumeráveis, **na ausência de um sentido que as oriente**. O que faz falta é o **sentido dos sentidos**, a Roma para onde convergem todos os caminhos, a sinfonia em que todos os sentidos se tornam cantantes, o cântico dos cânticos. A absurdidade tem a ver com a multiplicidade **na indiferença pura**.”²¹

Eis aí, portanto, as razões que o levam a um outro sentido à subjetividade, um sentido onde convergem não apenas nossas esperanças, mas nossa aposta na justiça antes que a verdade. A ética sustenta não só a filosofia e tudo que dela procede, como dá também o sentido e a orientação ao humano. É no e pelo agir ético que a individualidade se torna humana. A estrutura ética interessa exatamente em função do sentido que dela decorre, da orientação que ela promove, e que deverá conduzir a novos horizontes toda a filosofia e toda atividade humana, abrindo novas possibilidades à antropologia e à filosofia, que se assumirá não mais enquanto puro amor pela sabedoria, mas como sabedoria do amor.²²

²¹Os grifos são de nossa responsabilidade. HH, p. 46.

²² Cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. 1974. Martinus Nijhoff, La Haye

Bibliografia:

- FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997
- LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. 1974. Martinus Nijhoff, La Haye
- _____. *Entre nós: Ensaios sobre a alteridade*. Trad. por Pergentino S. Pivatto e outros. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. p. 22
- _____. *Humanismo do Outro homem*. Trad. por Pergentino S. Pivatto e outros. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. Tradução de *Humanisme de l'autre homme*.
- _____. *Totalité et Infini: Essais sur l'exteriorité*. 1961. Martinus Nijhoff, La Haye (1971).
- _____. *Totalidade e Infinito*. Tradução por José Pinto Ribeiro. Lisboa: edições 70, 1980. Tradução de *Totalité et infini*.
- HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. (Trad.) José Caos. México: Fondo de Cultura Económica, 1993
- PIVATTO, P. S. *A ética de Levinas e o sentido do humano: crítica à ética ocidental e seus pressupostos*. Veritas, Porto Alegre. v. 37, n. 147, p. 325-363, setembro 1992
- _____. *Ser Moral ou Não-Ser Humano*. Veritas, Porto Alegre. v. 44, n. 2, p. 325-363, junho 1999.
- SAYÃO, Sandro C. *O sentido do Humano em Emmanuel Levinas*. Dissertação de Mestrado/PUCRS, 2001.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em decisão*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1999.
- _____. *Totalidade & Desagregação: sobre as novas fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

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

_____. *O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e de pós-modernidade.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.