

Introdução

Simon Critchley assinalou, acertadamente, em sua apresentação ao volume *The Cambridge Companion to Lévinas* (2002) que durante as duas últimas décadas do século XX foi possível observar uma revalorização do pensamento de Lévinas. Essa revalorização, inclusive, superou os limites não só da França, mas também as demarcações próprias das escolas filosóficas como demonstra o fato de que falam de Lévinas, estudiosos do âmbito da filosofia analítica, do pragmatismo e até mesmo da teoria crítica. Esses aspectos tornam legítima e oportuna a indagação acerca do alcance do protagonismo tardio de Lévinas, bem como as causas que o motivaram. As causas são bem conhecidas de todos e, aqui, serão tão-somente enumeradas. É de se destacar, outrossim, que depois da hegemonia do pós-estruturalismo dos anos 1960/1970, empreendeu-se uma volta para a ética e filosofia política, o que evidencia um interesse crescente pelos trabalhos de Lévinas. Também ocorreu um retorno à fenomenologia nos anos 1980/1990 e, ainda, uma renovação do interesse pelos temas religiosos (CRITCHLEY, 2002, p. 01-06). Sustenta-se, contudo, que não é suficiente apenas constatar a projeção internacional do pensamento de Lévinas. Neste diapasão, indaga-se acerca do núcleo das confrontações do pensamento contemporâneo para despontar qual é o lugar ocupado, neste cenário, por Lévinas. Para tal empreendimento, propõem-se, na presente investigação, aclarar o motivo principal pelo qual se tem produzido uma revalorização do pensamento de Lévinas nos últimos anos, a saber, a *virada ética contemporânea*; em segundo lugar, pretende-se ilustrar uma das noções básicas da proposta filosófica levinasiana, que se encontra em íntima relação com os problemas que o pensamento contemporâneo tem desenvolvido com grande sensibilidade, qual seja, uma racionalidade aberta à *alteridade*.

Lévinas e a virada ética contemporânea

Tornou-se pacificamente admissível que a virada ética da filosofia contemporânea se consolida na segunda metade dos anos 80, do século XX. Produz-se sob a forma de uma revalorização da reflexão ético-prática como solução à crise do esgotamento da racionalidade teórica (SEBBAD, 2009, p. 33-35). A razão técnico-científica excluiu a racionalidade prática do âmbito da razão; por sua vez, essa razão instrumental que se auto apresentava como a única razão, na medida em que elaborava uma teoria generalizadora, esgotou-se em sua intenção totalizadora. Portanto, na medida em que se pretende salvar a razão do naufrágio, e com ela a própria filosofia, só resta apelar à racionalidade prática.

Este movimento de reabilitação da racionalidade prática começa na Alemanha por volta dos anos 1960 e se pode apreciar como sendo uma continuação do debate, que gira em torno da

tradição fenomenológico-existencial, da relação entre as ciências da natureza e as ciências do espírito e a filosofia. Mesmo que comece como uma recuperação do interesse filosófico pelas temáticas da ação, acaba por tomar a forma de uma reabilitação da filosofia enquanto filosofia. Ou seja, a reabilitação da racionalidade prática possui uma precisa relevância “meta-filosófica” e uma clara entonação polêmica com relação ao imperialismo da razão técnico-prática: a racionalidade prática volta a emergir como razão distinta da racionalidade moderna, instrumental (D’AGOSTINI, 2000, p. 220).

Especificamente, nessa virada ético-prática convergem contribuições filosóficas de orientações diversas como é o caso da hermenêutica, da teoria crítica, da filosofia analítica ou mesmo os desenvolvimentos pós-modernos. Essa coincidência do pensamento contemporâneo, apesar de suas variações, responde e surge como uma espécie de rebelião frente à racionalidade instrumental moderna, que se encontra no fundamento dessa virada, e não em menor medida alentados por uma recuperação da racionalidade prática de Aristóteles e Kant. Ainda que, por um lado, desde o ponto de vista da teoria crítica, Habermas e Apel defendem um novo universalismo por meio de uma extensão da noção tradicional moderna de razão, apelando para o âmbito do público ou do Estado; por outro, Gadamer e Bubner propugnam uma pluralização da ideia de razão por meio de uma racionalidade contextual imanente à práxis, apelando para a esfera do *ethos*. Mas esse mesmo movimento pode ser vislumbrado também nos autores contemporâneos que a partir da década de 1980 passam do fim dos valores, da morte de Deus e do homem a um compromisso ético cada vez mais pronunciado. Também, é passível de observação, nos últimos anos, nos filósofos analíticos uma dedicação às questões ético-políticas em detrimento do interesse por questões epistemológicas (D’AGOSTINI, 2000, p. 218-226).

Pode-se, assim, falar de uma intenção comum na linha de unir a ética a uma nova maneira de teorizar não generalizadora. Por isso, a virada ético-política dos pensadores contemporâneos tem um ponto de entrecorte com a hermenêutica e seus discípulos e continuadores do projeto de ampliação da racionalidade.

Por conseguinte, propõem-se mostrar que, hodiernamente, no pensamento de Lévinas urge uma peculiar proposta de ampliação da racionalidade ética, e nisso reside uma fonte de inspiração para os pensadores contemporâneos. A hipótese sustentada é a de que na proximidade de posturas, subjaz a influência que Lévinas exerce nos pensadores de âmbito contemporâneo, o que possibilita abrir caminhos de execução éticos.

Lévinas não se limitou a uma crítica à absolutização da racionalidade teórica, própria à filosofia moral, de modo que em seu pensamento há também uma alternativa, envolvendo os elementos iniciais e as primeiras noções de uma racionalidade ética como complemento da

racionalidade teórica. É esse um dos pontos do pensamento de Lévinas que lhe conferem especial atualidade (SEBBAD, 2009, p. 39). Nesse intuito, o itinerário que será perpetrado, ora adiante, implica: em primeiro lugar, demonstrar o modo como Lévinas denuncia a insuficiência da racionalidade teórica; em segundo lugar, analisar o tipo de racionalidade que Lévinas propõe como complemento da racionalidade teórica, cuja novidade consiste na abertura à alteridade.

Os limites da racionalidade teórica

A finalidade desse artigo – além de trazer à lume os motivos da reavaliação da obra de Lévinas, que permitem falar de uma eficaz influência deste no pensamento contemporâneo, no que toca à defesa da tese que propugna a ética como racionalidade aberta à alteridade, e não em expor sistematicamente sua noção de racionalidade – ainda que brevemente, demanda considerar o que entende Lévinas por racionalidade teórica.

Lévinas identifica a racionalidade teórica com a objetivação, e considera que o conhecimento ou a objetivação implica a perda da alteridade daquilo que se conhece. O conhecimento formaliza, ou melhor, só conhece formas, e nessa restrição ao formal a alteridade fica neutralizada. Não só isto, mas o puro ater-se à formalidade explica que a própria identificação da sinopse conceitual seja uma violência (LÉVINAS, 1991, p. 17).

Por esse motivo, Lévinas conclui que o conhecimento objetivo é essencialmente violento, porque não é capaz de entrar em contato com a realidade em sua individualidade; só a alcança em sua generalidade. A violência consiste em recusar a individualidade de um ser atingindo-o como elemento do próprio cálculo e como caso particular de um conceito. Lévinas considera que a violência do conhecimento objetivo consiste em abordar o ser, para apoderar-se dele, a partir do que não é realmente ele. Essa relação de domínio sobre as coisas consiste em não abordá-las nunca em sua individualidade. A coisa em sua individualidade, não é realmente acessível senão que a partir da generalidade, a partir do universal. Apropriamo-nos das coisas a partir de seu conceito (LÉVINAS, 1994, p. 49). Segundo Lévinas, como o conhecimento procede por formalizações não pode aceder à realidade, isto é, à individualidade, o único que existe. Enquanto se recorre a uma mediação já se tem perdido o contato direto com a realidade.

Esse breve esboço dos limites da racionalidade teórica, tal qual Lévinas os apresenta, explica que um dos principais eixos de seu pensamento consiste no problema da abertura da imanência. De fato, a investigação levinasiana se concentra na busca de um caminho para sair da imanência, por isso que a noção de transcendência articula toda a sua filosofia (LÉVINAS, 1994, p.60). Porém, Lévinas nos alerta que não é qualquer caminho que se apresenta como apto

para sair da imanência; ou seja, segundo ele, nem o idealismo nem o realismo o conseguem, pois essas duas posturas, apesar de suas diferenças, coincidem em propor a saída da imanência através da transcendência cognoscitiva (LÉVINAS, 1993, p. 22). Precisamente, nesse ponto, encontra-se o núcleo que sujeita a problemática abordada por Lévinas: a incapacidade do conhecimento para alcançar uma autêntica transcendência.

Assim, ao analisar o modo como Lévinas trata o conhecimento, tornar-se evidente que, filho de seu tempo, alimenta uma profunda desconfiança para com a captação cognoscitiva. Como tantos outros pensadores contemporâneos, perplexos pelos paradoxos a que conduz um conhecimento representacionista, de que a filosofia moderna tem feito verdadeiro alarde, mas, por sua vez, incapazes de superar a eterna aporia que ressurgue desde o momento em que o conhecimento é interpretado como especulação, Lévinas também se soma à tendência contemporânea de receio para o conhecimento.

Esse receio vem precedido pela violência que caracteriza a dominação cognoscitiva (LÉVINAS, 1999, p. 165). Na realidade, quando Lévinas analisa o conhecimento está pensando no conhecimento como domínio da natureza, próprio da modernidade. A alteridade do outro ao entregar-se ao sujeito cognoscente, em sua generalidade, está ante o eu como objeto efetivo, ou seja, como caso de uma regra geral. A realidade deixa de se opor ao eu para passar a ser sua aliada, mas nessa passagem perde o que tinha de realidade porque adquiriu a máxima maleabilidade: o eu impõe algumas estruturas à realidade natural para dominá-la cientificamente (LÉVINAS, 1999, p. 201-216). Lévinas chega a caracterizar o conhecimento como uma criação e destruição, e o objeto como resultado. Desse modo, Lévinas critica a compreensão do ser como realidade efetiva que conduz à substituição do paradigma da verdade pelo paradigma da certeza. Por detrás dessa interpretação do conhecimento em termos de dominação, encontra-se o problemático estatuto da mediação cognoscitiva que a filosofia moderna não pode resolver desde suas coordenadas representacionistas.

Entendida como substituição de outrem, a representação moderna nos fala de um objeto mediatizado, de modo que, para constatar a veracidade cognoscitiva da mediação objetual é impossível evitar o regresso ao infinito em uma cadeia de mediações sucessivas que serviriam para confirmar a veracidade da mediação anterior em sua correlação com a coisa. É amplamente conhecido que para evitar esse espinhoso assunto, na filosofia moderna, através de suas distintas variações, o objeto acaba sendo constituído na consciência (LÉVINAS, 1999, p. 156). O que permite falar, se não da verdade, ao menos da certeza dessas representações. Do que não há dúvida alguma é da presença do objeto na consciência e da adequação entre ambos. Tudo o que

explica a razão última pela qual, nessa perspectiva, o conhecimento acaba sendo um domínio científico da natureza. Domínio e mediação andam lado a lado.

Pode-se, certamente, arguir que há outro modo de entender a mediação cognoscitiva que não incorre em dominação. Trata-se de uma mediação que imediatiza e que é a própria do objeto formal: aquele que não dá notícias de si e cuja entidade se esgota na pura referencialidade ou remissão à coisa. Mas Lévinas não tem em conta essa noção medieval; para ele, o assunto se debate nos seguintes termos: mediação ou imediação; dominação cognoscitiva ou respeito da alteridade (LÉVINAS, 1999, p. 28-34).

Por conseguinte, Lévinas, na busca por uma saída da imanência, postula uma alternativa à transcendência cognoscitiva. Por um lado, não renuncia em penetrar na intimidade do real; por outro lado, tampouco considera que o conhecimento objetivo – a abstração – permite uma postura distinta ao domínio da própria natureza da filosofia moderna que se acaba de expor. Portanto, não lhe resta outra solução a não ser prescindir do conhecimento para sair da imanência. Lévinas entende que, uma vez ocorrendo objetivação ou conhecimento, a transcendência do conhecido não pode ser salvaguardada. O conhecimento enquanto adequação ou conhecimento objetivante é um saber que implica um conhecimento que só pode conhecer, na medida em que dissolver a alteridade. Em seus escritos esse conhecimento aparece ligado à ontologia e às vezes com um significado quase sinônimo, pois a ideia de ser é aquela que dá plenamente conta da adequação, e, portanto, não há ontologia sem objetivação (LÉVINAS, 1994, p. 52). Contudo, Lévinas não renuncia à saída da imanência, isso o conduz na busca de outro caminho que seja mais cognoscitivo que o conhecimento, por meio do qual seja possível uma relação com a alteridade que não anule sua transcendência (LÉVINAS, 2000, p. 21-39).

Nesse caminho alternativo ao conhecimento se localiza a questão ética. De certa forma, a obra de Lévinas vai adquirindo progressivamente a fisionomia de uma fundamentação da ética, porém não é menos verdade que não é possível a fundamentação da ética desde uma filosofia da imanência, ou a fundamentação de uma ética que respeite a alteridade indiscernível do outro (LÉVINAS, 1993, p. 55-66). Porque éticas existem, e muitas, mas o escândalo que provoca sua ineficácia, e no caso especial de Lévinas, tendo em vista os genocídios do civilizado mundo ocidental durante o séc. XX, torna-se necessária uma fundamentação que conjugue definitivamente a mediação do mal para alcançar o bem: mediação justificável, inclusive em nome do progresso e da civilização. Por esse motivo, o presente artigo não é mais um estudo acerca da ética de Lévinas, mas, adotando um gesto próprio do autor, uma pretensão de se dar um passo mais atrás para averiguar onde se localiza, em Emmanuel Lévinas, o ponto de apoio de uma ética em que o bem não está mediado por nada. A contestação de Lévinas

segue na linha de que esse suporte só se encontra quando se alcança uma transcendência que seja irreduzível à imanência, de modo que o sujeito não possa a partir de si medir a totalidade do real, do mundo e dos outros.

Efetivamente, Lévinas, para evitar a mediação que dissolve a alteridade, propõe uma alternativa tanto para o idealismo quanto para o realismo, que consiste em salvaguardar a transcendência na linha de uma imediatização que imediatiza. Nesse marco se inscreve a defesa da existência na sensibilidade de uma significação que é irreduzível ao conhecimento, a saber, a proximidade. Uma significação que significa, segundo a expressão do próprio Lévinas:

Passividade mais radical do que aquela do efeito numa série causal, passividade aquém da consciência e do saber, mas igualmente aquém da inércia das coisas repousando sobre si mesma, como substâncias e opondo sua natureza, causa material, a toda atividade. Tratar-se-ia de uma passividade referida ao reverso do ser, anterior ao plano ontológico em que o ser se põe como natureza, referida a anterioridade ainda sem exterioridade da criação, à anterioridade metafísica (LÉVINAS, 1993, p. 89-90).

Ou seja, trata-se de uma passividade mais passiva que qualquer passividade, porque se distancia do sujeito transcendental constituinte (LÉVINAS, 1993, p. 16). Lévinas propõem uma passividade tão passiva que deve ser mais passiva que a recepção e, por isso, consiste em um traumatismo, que em nenhum momento se assume, simplesmente se padece. Essa significação não poderia ter a forma de um enunciado dóxico em que reapareceriam os fantasmas da adequação e do imanentismo. O sujeito encontra a alteridade sem absorvê-la porque o outro significa através de uma súplica. A imediatez do contato na proximidade significa uma ordem que perturba completamente o eu. Em definitivo, Lévinas propõe como solução à imediatez da perturbação ética (LÉVINAS, 1987, p. 166), que não é um conhecimento objetivo, portanto não dissolve a transcendência; mas nem por isso deixa de ser um cognoscitivo. A perturbação ética do eu (subjetividade) consiste em um movimento mais cognoscitivo que o conhecimento: o Desejo que envolve a ideia de infinito, descoberta no rosto do outro que se aproxima (LÉVINAS, 2000, p. 37). Esta síntese do pensamento de Lévinas também explica a peculiar fisionomia de seu pensamento, que vai tomando as diretrizes de uma alternativa ética ao conhecimento; essa alternativa, sem deixar de ser à sua maneira cognoscitiva, e ademais fundadora do conhecimento, deve permitir uma imediata aproximação ao outro sem se apropriar de sua transcendência. É uma aproximação sem dominação porque consiste em uma imediatez absoluta.

Ética: racionalidade aberta à alteridade

Até o momento foram demonstradas as razões pelas quais Lévinas se propõe a explorar uma saída da imanência, por meio de um caminho diferente àquele do conhecimento, assim

como a constituição ética dessa alternativa levinasiana se mostra contrária à transcendência cognoscitiva. Isso não só afeta o modo como é possível o acesso à alteridade, mas também o acesso ao próprio eu, que Lévinas postula como chave ética. Lévinas propõe, concretamente, o acesso ao próprio eu através da diferença intrínseca que constitui o eu enquanto finito. Esse modo de aceder ao eu supõe imediatamente colocar o sujeito em uma situação ética. O eu, precisamente, por ser finito é diferente, leva em seu seio um traço da alteridade que o torna constitutiva e em sua própria medida não pode desinteressar-se dela. A diferença não o torna indiferente porque a diferença o constitui a si mesmo e o interpela. Ao contrário da filosofia de Heidegger, Lévinas entende que a finitude do eu tem como consequência a não-indiferença ética em toda a sua radicalidade (LÉVINAS, 1987, p.113-123).

A crise da filosofia se encontra, para Lévinas, em sua incapacidade para responder aos seus próprios critérios de sentido (LÉVINAS, 2002, p. 157). Particularmente, para resolver essa dificuldade, ele se empenha em mostrar a independência da inteligibilidade ética com relação ao pensamento teórico (LÉVINAS, 2002, p. 235). Existe outro uso da razão, mais além do teórico, como o fato de que a racionalidade também pode se chamar justificação e não apenas demonstração. Nisso coincidem com ele os autores pós-modernos, porém Lévinas não renuncia a possibilidade de uma ética, ou seja, a possibilidade de uma razão prática (LÉVINAS, 2002, p. 238).

Pois bem, como assinalado acima, se esta racionalidade alternativa é ética, deve incluir o encontro com a alteridade, o que Lévinas denomina proximidade. Portanto, a razão teórica generalizadora tem seu limite na proximidade, que é um encontro cognoscitivo, não generalizador. A proximidade significa uma razão anterior à tematização; é uma razão pré-original que não procede de nenhuma iniciativa do sujeito. Segundo Lévinas, à inteligibilidade como logos racional se opõe a inteligibilidade como proximidade (LÉVINAS, 1987, p. 209-210). A proximidade mostra a diferença entre eu e o outro e se inscreve como responsabilidade porque essa diferença me constitui e, nessa medida, me impede de ser indiferente a ela (LÉVINAS, 1987, p. 210-214). Portanto, para Lévinas o psiquismo é o outro dentro do mesmo sem alienar o mesmo.

Lévinas se serve da metáfora da insônia para mostrar como atua essa razão diferente. Na identidade do estado de consciência presente a ele mesmo, há uma diferença entre o Mesmo e o Mesmo que a identidade não pode chegar a reduzir. Lévinas não dirá que há uma diferença, senão que vigília uma diferença, ou seja, é a vigília da insônia. (LÉVINAS, 2002, p. 52). A insônia ou a vigília é o despertar do sono da Razão entendida como consciência. A insônia é uma ruptura produzida por uma transcendência que dilacera a imanência. É uma consciência

sem intencionalidade. Desde o ponto de vista da insônia a subjetividade é entendida como submetimento a um Outrem totalmente transcendente (LÉVINAS, 2002, p. 53). O Mesmo despertando-se sempre de si mesmo; trata-se de uma razão que não se limita à lucidez. Ao contrário da filosofia moral iluminista que situa na universalidade das leis morais a garantia da moralidade. O desprezo pelo particular é a desatenção ao vitalismo moral. No século XX as herdeiras da ética universalista são as éticas procedimentalistas e o consequencialismo moral, que de algum modo quer incorporar os efeitos reais à decisão pessoal. Todas elas reclamam outra ética.

Lévinas, nesse contexto, se propõe a dar conta da necessidade de preconizar uma alternativa à ética universalistas por meio da sua proposta de uma racionalidade nova, diferente ou mais profunda que a racionalidade do logos, que consiste na relação com uma transcendência (LÉVINAS, 2002, p. 167); é na proximidade do infinito onde o bem começa a ter significado; proximidade que confere um sentido à duração do viver. Assim Lévinas encontra vestígios, na história da filosofia, que aludem ao paradoxo dessa racionalidade que se move no âmbito da significatividade não-ontológica. Essa é a função do intelecto agente aristotélico (LÉVINAS, 2002, p. 162). Na proximidade se dissolve o solipsismo da imanência porque se realiza a abertura do receber. O intelecto agente realiza essa abertura, pois uma vez vindo do exterior constitui a atividade soberana da razão sem comprometê-la. O intelecto agente substitui a maiêutica socrática por uma ação transitiva, de modo que a razão, sem possibilidade de renúncia, se encontra em condições de receber (LÉVINAS, 2000, p. 38). Lévinas não duvida que essa racionalidade não objetivadora, encarnada pelo intelecto agente, é uma perturbação do Mesmo por parte do Outro. Ou seja, nas palavras do próprio Lévinas:

A paciência do infinito em que a razão é um desconcerto incessante do Mesmo pelo Outro ou a diacronia do Tempo, o que, concretamente, se produz na minha responsabilidade para com outrem ou na ética. Perguntamos se o Outro que se recusa à identificação – ou seja, à tematização e à hipóstase – mas que a filosofia da tradição tentava recuperar na paciência do conceito mediante a metodologia da história como consciência de si, se o Outro não deve ser entendido de modo totalmente diferente nem questionamento do pensamento pelo infinito que ele não poderia abarcar, e no despertar; questionamento e despertar que se invertem em ética da responsabilidade para com outrem; questionamento incessante da quietude ou da identidade do Mesmo. (LÉVINAS, 2002, p. 165).

O mandato ético surge na imediatez dessa racionalidade entendida como proximidade. Trata-se de uma obrigação ética imediata, sem generalizações, anterior a uma lei universal. Essa razão não se situa na linha da compreensão, senão na passividade de um receber inassumível. Na proximidade se escuta um mandato, o apresentar-se do Outro significa para o eu uma responsabilidade irrecusável, anterior a todo consentimento livre. O mandato é o que torna

insubstituível o eu, e por isso ele é único. No âmbito do humano a alteridade não é unicamente qualitativa. O homem tem identidade independentemente das qualidades ou características que distingam um eu de Outro. No lugar de ser uma tematização, esse pensamento é uma não indiferença pelo Outro. O mandato dessa responsabilidade pelo Outro é a ruptura da *Jemeinigkeit* heideggeriana. Seu caráter insubstituível remete à responsabilidade que é eticamente vinculante porque procede de uma eleição. O sujeito foi eleito responsável pelo Outro e não pode desvincular-se dessa eleição que é anterior a toda decisão livre (LÉVINAS, 1987, p.113).

Essa racionalidade nova entendida como proximidade também produz o desejo do Outro, que pode ser interpretado como uma intencionalidade não-teorética. Não é uma tendência para a verdade, mas para o bem, porque o Desejo se revela como bondade e, nesse sentido, é a origem do sentido. Na proximidade, no contato com o infinito, meio da alteridade do Outro, ocorre o contato com o Bem em um sentido muito preciso: o Bem não me preenche de bens, mas me compele à Bondade (LÉVINAS, 1993, p. 95).

Subjetividade e alteridade

Em uma segunda fase do pensamento levinasiano, o feminino, o filho e o rosto são focados como a revelação da alteridade de outrem. O Infinito e o Desejo inauguram a presença no rosto como concepção metafísica da alteridade. De fato, não se trata do outro como outra consciência ou de várias subjetividades que entram em relação. A alteridade é percebida como absolutamente outra não se fixando na esfera do sujeito. Como exterioridade, encontra-se além da vontade da liberdade e da razão. A “categoria” de alteridade, portanto, não permite ser englobada a uma redução conceitual ou de poder. Seu lugar advém de aquém do Ser. Longe de relegar o outro a uma abstração, Lévinas lhe confere uma concretude carnal. A alteridade se diz propriamente nas figuras bíblicas: o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro. São pessoas repletas de necessidades, mas não podem satisfazê-las como a subjetividade fruitiva. Elas são miseráveis. A condição de sua corporeidade as ameaça e violenta, pois estão nuas, com frio e com fome. São maltrapilhas, indiferentes e anônimas em sua condição. Encontram-se jogadas no mundo sem pouso fixo ou repouso. Não têm família nem lugar para se recolher. Não podem oferecer sua interioridade, pois se encontram rasuradas, sem recursos e expostas à exclusão.

A partir do exemplo das figuras bíblicas e, para além delas, pode-se dizer que a alteridade consiste na diferença. O rosto na sua nudez e pobreza se depõe à subjetividade como mesmidade na medida em que o sujeito se vê interpelado visceralmente a cuidar do outro vulnerável e exposto à morte. O rosto revela uma nudez e uma miséria que se mostram

imprevisíveis e imediatas. A alteridade chega sem preparar o caminho, pois sua entrada no espaço do sujeito acontece como uma visitação. O outro é hóspede (*hôte*) e se caracteriza por receber e agradecer tudo o que o sujeito lhe oferece. Trata-se de um paradoxo, pois ao mesmo tempo em que a alteridade tem o ‘poder’ de iniciar o tempo e o espaço do sujeito, ela se mostra humilde no agradecimento entregando-se ao lar do mesmo. Nesse sentido,

A palavra *hôte* significa duas coisas que nós distinguimos como hospedeiro – “dono da hospedaria” – e hóspede – o que deverá receber seus serviços. Como entender? O hospedeiro é alguém cuja vida consiste em servir o hóspede, que está sempre prestes a aparecer. Sua hospedaria, sua casa, deve estar, portanto, sempre em prontidão para que o hóspede chegue e se instale, se acomode. A casa do hospedeiro não pertence a ele, é primeiro do hóspede (FARIAS, 2009, p. 31).

Nesse caso, acontece uma guinada na percepção da subjetividade do sujeito: ela passa de dona da casa para hospedeira de outrem. “O hóspede tem apenas um poder: tornar o dono um hospedeiro” (SUSIN, 1984, p. 202). Com isso, o sujeito destina-se a receber, acolher e servir ao outro. Assim, a chegada da alteridade se dá como uma irrupção e fratura à solidão egóica do sujeito a ponto de constituir a subjetividade como *hospitalidade* (LÉVINAS, 2000, p. 138).

Ademais, como foi sinalizado nesse capítulo, a alteridade é o rosto que me interpela em face. Sua visita comanda de uma dimensão de altura e sua linguagem é já mandamento, prescrevendo uma interdição: não matará. Com isso, anuncia e exige um reconhecimento moral e de justiça. No entanto, esse reconhecimento não se destina a igualar a diferença da alteridade à imanência do sujeito. Ao contrário, requer que o sujeito a assuma, isto é, aceite a diferença sem lhe ser indiferente, sem reduzi-la e fazendo-lhe justiça, isto é, respondendo ao chamado de cuidado, pois

os desígnios de Outrem apresentam-se como inconvertíveis em dados de um problema, que a vontade poderia rebater. A vontade que se recusa à vontade estranha é obrigada a reconhecer essa vontade estranha como absolutamente exterior, como intraduzível em pensamentos [...]. Outrem não pode ser contido por mim, [...], ele é impensável, é infinito e reconhecido como tal. Esse reconhecimento não se traduz de novo como pensamento, mas como moralidade (LÉVINAS, 2000, p. 209).

Na constituição da subjetividade a visita do rosto revela e ressalta a pobreza e a injustiça do sujeito. Ele reconhece-se assim devido a sua procura em abarcar e apoderar-se do outro, fazendo-se surdo às suas súplicas. Trata-se, portanto, de dar-se conta de um sujeito injusto e indigno diante da palavra do outro.

Para libertar-se do arbitrário é preciso que o rosto se posicione diante do sujeito. Diante do mais alto, a subjetividade do sujeito reconhece sua própria vergonha e violência. Para redimir-se o sujeito é levado pelo ensinamento e pelo comando da alteridade. Assim, o rosto direciona o sujeito ao acolhimento da diferença e revela que a injustiça cometida ao outro é

mais inaceitável do que aquela sofrida pelo eu. Nisso consiste a subjetividade enquanto responsabilidade pelo padecimento do outro. Entretanto, nesse processo, não há como o sujeito escapar ou se equiparar ao rosto, pois este insinua-se enigmaticamente.

O anúncio misterioso do rosto transtorna a lógica filosófica. Como lugar de passagem do infinito, o rosto ultrapassa as fronteiras da compreensão. Ele é exterioridade absoluta e se significa a si mesmo. Ao passar pelo campo do sujeito deixa um vestígio enigmático. O rosto não se instala, se apresenta já se retirando. A marca do vestígio é passar já partindo, como uma presença que nunca esteve presente, algo que é desde já sempre passado.

O sentido do Enigma vem de um passado irreversível, irrecuperável, que ele talvez não tenha abandonado (...). Esta forma de significar que não consiste nem em revelar-se, nem em ocultar-se, absolutamente estranha ao jogo das escondidas do conhecimento, essa forma de sair das alternativas do ser – escutamo-la sob o pronome pessoal de terceira pessoa, sob a palavra Ele. O enigma vem-nos da Eleidade (LÉVINAS, 1999, p. 260).

O enigma da *eleidade* no *rosto* é a maneira da transcendência. Lévinas utiliza-se do termo *eleidade* para mostrar que na epifania do *rosto* “encontra-se” um “Ele” que é um outro do outro. Essa articulação linguística permite ao autor salvaguardar a epifania do *rosto* impedindo que sua auto significância seja contextualizada em uma relação entre o “eu” e o “tu”. Portanto, apresenta-se na alteridade do rosto um terceiro. A *eleidade* não se transmite simbolicamente no *rosto*. É expressão que passa pelo rosto e deixa um vestígio indicando um passado imemorial. Dessa maneira, “o rosto só pode aparecer como *rosto* – como proximidade que interrompe a série – se vier enigmaticamente a partir do infinito e do seu passado imemorial (LÉVINAS, 1999, p. 263).

De forma ambígua, o vestígio deixado pelo enigma do rosto revela uma intriga para o sujeito. Ele encontra-se já convocado a responder ao apelo do rosto antes mesmo de um encadeamento lógico do discurso. Trata-se da resposta à interpelação do rosto que vai além de qualquer esforço intelectual, isto é, o sujeito é deposto de sua condição de sujeito do suposto saber para deixar que seu próprio corpo seja resposta de generosidade e de sacrifício pelo e para o outro. Portanto

o Enigma diz tão explicitamente respeito à subjetividade, pois só ela pode conservar a sua insinuação, e essa insinuação é tão rapidamente desmentida quando procuramos comunicá-la, que essa exclusividade ganha o sentido de uma citação que intima apenas um ser, tal como uma subjetividade. Citada a comparecer, chamada a uma responsabilidade inalienável (...) a subjetividade é parceira do Enigma e da transcendência que perturba o Ser (LÉVINAS, 1999, p. 259).

O movimento de transcendência/mandamento do rosto que se apresenta já se retirando implica na transcendência/resposta do sujeito. Na perspectiva da constituição da subjetividade

do sujeito, ‘transcender’ significa fazer um movimento aquém do Ser para encontrar-se como responsabilidade. Trata-se de sair de ‘si’ no movimento incitado pela aproximação do infinitamente outro. Assim, não se trata de ir ao infinito, mas de se perceber afetado pela enigmática presença/ausência do outro. Assim, na leitura levinasiana, a transcendência encontra-se inserida na relação face a face. Pode-se notar, portanto, que a transcendência da subjetividade do sujeito conserva, em certa medida, uma espécie de imanência na medida em que sua resposta se concretiza no acolhimento do outro.

A transcendência subjacente ao enigma do rosto não permite ser abarcada pelo discurso ou pela manifestação fenomênica. De certo, o enigma abala a ordem do sistema racional. Nesse caso, a irrupção de uma alteridade absoluta – rosto – propõe uma diacronia. Tal desordem não vem como proposta de uma nova ordem lógica de sentido para a conduta ética. Ao contrário, instala-se como enigma propondo um passado irrepresentável e uma linguagem primeva.

Do mistério proposto pela *eleidade* do rosto ressalta-se a não sincronicidade da relação ética e a insuficiência do saber da totalidade. Por se tratar de um terceiro que perpassa o *rosto* de outrem, reforça-se a incapacidade do sujeito em transpor o sentido do rosto para a sua ordem conceitual. O enigma do rosto se põe como resistência ética. Não se deixa reduzir e indica a falta de domínio do sujeito: Eu não posso nada poder frente ao enigma da palavra do rosto.

De toda forma, o sujeito não se anula na acolhida responsável do outro. Ao contrário, constrói sua subjetividade eticamente. Ao acolher o ensinamento ético, o sujeito aprende a reverter sua condição injusta. “A consciência de minha injustiça produz-se quando me inclino, não perante o fato, mas perante Outrem” (LÉVINAS, 1999, p. 264) .

Com efeito, a visita misteriosa da alteridade é um convite para a subjetividade sair de ‘si’ em direção à responsabilidade para o Outro. No entanto, tanto a interpelação do rosto quanto a resposta da subjetividade do sujeito assumirão um caráter não recíproco fazendo com que a relação face a face se caracterize pela assimetria.

Conclusão

Intencionou-se colocar em relevo que o pensamento de Lévinas está muito distante da visão naturalista da ética. O bem não é algo natural, nem inato, mas algo obtido a partir da realidade. Acessa-se ao bem desde o contato com a exterioridade. Assim, há indícios de um tipo de racionalidade que transborda a inteligibilidade teórica porque é capaz de descobrir uma obrigação ética no encontro não-teórico com o Outro. Essa racionalidade oposta à racionalidade teórica, sempre é apresentada por Lévinas com características de ultimidade: é prévia a todo o conhecimento posterior, pré-reflexiva, é imediata, não requer um esclarecimento posterior e

constitui um limite para a racionalidade teórica. Essas características nos permitem pensar que Lévinas está se referindo ao entendimento do primeiro princípio prático. Isso se confirma se for evidenciado que Lévinas recorre ao intelecto agente aristotélico que obtém a inteligência dos primeiros princípios na mesma realidade (exterioridade) à que se abre. Trata-se de uma penetração do entendimento, não discursiva, na realidade do Outro.

A atualidade dessa proposta filosófica torna-se inédita no mundo da globalização em que convivem todas as diferenças, em ocasiões resvalando-se para uma in-diferenciação progressiva; outras vezes, em meio dos atritos que supõe a luta por seu reconhecimento. Para sair dessa aporia é necessário encontrar um ponto de apoio que não dependa da liberdade do compromisso: algo indeclinável. Ou seja, para Lévinas, a alternativa é, ou dirige-nos para a responsabilidade mais além da liberdade, ou para a liberdade do jogo sem responsabilidade.

A filosofia de Lévinas oferece a possibilidade de superar o jogo de irresponsabilidade. Assim o têm visto todos os autores que consideram Lévinas uma das fontes de inspiração da recente virada ética do pensamento pós-moderno. Acusados de indiferença ética, os pensadores pós-modernos ensaiam posturas éticas na linha da consideração moral do particular e a revalorização da noção política de justiça. Lévinas proporciona a possibilidade de uma diferença não-indiferente, que só é alcançável na medida em que for obtida a ampliação da racionalidade teórica. Há mais que indícios para ver em Lévinas um dos inspiradores dessa virada ético-política.

Referências

CRITCHLEY, Simon (Org.). **The Cambridge Companion to Lévinas**. Cambridge University Press, 2002.

D'AGOSTINI, F. **Analíticos y continentales, guía de la filosofía de los últimos treinta años**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

BENSUSSAN, Gérard. **Ética e experiência: a política em Lévinas**. Passo Fundo: IFIBE, 2009.

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

FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. **Fenomenologia e cultura**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

FARIAS, André Brayner de et ali (Orgs.). **Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

_____. **A anarquia imemorial do mundo – Lévinas e a ética da substituição**. Veritas, Porto Alegre, v.53, nº2, abr./jun. 2009, p.31.

LÉVINAS, Emmanuel. **Altérité et transcendence**. Montpellier: Fata Morgana (Le Livre de Poche), 1995.

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

_____. **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**. Salamanca: Sígueme, 1987.

_____. **Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. **Liberte e commandement**. Montpellier: Fata Morgana (Le Livre de Poche), 1994.

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

_____. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: edições 70, 2000.

_____. **Transcendência e inteligibilidade**. Lisboa: Ed. 70, 1991.

MELO, Nélio Vieira de. **A ética da alteridade em Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

PELLIZZOLI, Marcelo L. **Lévinas: a reconstrução da subjetividade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SEBBAH, François-David. **Lévinas**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e Alteridade: Dez ensaios sobre o pensamento de E. Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. **Sujeito, ética e história**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico: Uma introdução ao pensamento de E. Lévinas**. Porto Alegre: EST/ Vozes, 1984.

SUSIN, Luiz Carlos e et ali (Orgs.). **Éticas em diálogo: Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. EDIPUCRS, Porto Alegre, 2003.