

**IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL
EMMANUEL LEVINAS**

ÉTICA, DIREITOS HUMANOS E PÓS-HUMANISMO

E84

Ética, direitos humanos e pós-humanismo [Recurso eletrônico on-line] organização IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas – Belo Horizonte;

Coordenadores: Felipe Rodolfo de Carvalho, Fernando Genaro Junior e Marina Araújo Teixeira, 2019.

Inclui bibliografia

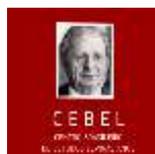
ISBN: 978-65-00-00045-0

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: “O sentido do humano: ética, política e direito e tempos de mutações”.

1. Ética. 2. Direitos humanos. 3. Humanismo. IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas (1:2020 : Belo Horizonte, BH).

CDU: 34



IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

ÉTICA, DIREITOS HUMANOS E PÓS-HUMANISMO

Apresentação

Os textos reunidos nesse volume constituíram o debate desenvolvido pelos autores no Grupo de Trabalho sobre Ética, direitos humanos e pós humanismo durante o IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas – O sentido do humano, fruto da parceria entre o Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Direito (CONPEDI), a Escola Dom Helder (EDH) e o Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL).

Com muita competência e interpretações ousadas, as pesquisas apresentadas em Belo Horizonte e agora disponíveis para o grande público assumem o desafio de pensar a herança moderna de diversos conceitos fundamentais que, mais do que nunca, exigem um esforço de apropriação para a compreensão do nosso tempo. Assim, o leitor poderá acompanhar discussões sobre responsabilidade, justiça social, ação, liberdade e sociabilidade tomadas por um influxo contemporâneo do problema da alteridade de expressão levinasiana.

Belo Horizonte, novembro de 2019

Os organizadores.

A RESPONSABILIDADE ANTERIOR À LIBERDADE EM LEVINAS

THE RESPONSIBILITY PRIOR TO FREEDOM IN LEVINAS

Romulo Alessandro Ribeiro

Resumo

Esse artigo objetiva explorar a tentativa de inversão no estatuto prioritário da liberdade em relação à responsabilidade proposta pelo filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas, partindo da constatação da preeminência da liberdade como pressuposto do pensamento filosófico gerando um enfraquecimento da responsabilidade a ela inerente. Com o intuito de acentuar a dimensão de responsabilidade e salvaguardar as relações humanas da eminência da violência a que a supervalorização da liberdade pode conduzir é que Levinas, buscando inspiração na tradição hebraica, oferece uma alternativa onde a responsabilidade seja eticamente anterior à liberdade fruto de um pensamento orientado pela preeminência da alteridade sobre a subjetividade.

Palavras-chave: Responsabilidade, Liberdade, Subjetividade, Alteridade

Abstract/Resumen/Résumé

This article aims to explore the attempt to reverse the priority status of freedom from responsibility proposed by the French-Lithuanian philosopher Emmanuel Levinas, based on the evidence of the preeminence of freedom as the philosophical thought assumption generating a weakening of responsibility inherent in it. In order to enhance the dimension of responsibility and safeguard human relations eminence of violence that the overvaluation of freedom can lead is to Levinas, seeking inspiration in the Hebrew tradition, it offers an alternative where responsibility is ethically prior to freedom fruit of a thinking driven preeminence of otherness about subjectivity.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Responsibility, Freedom, Subjectivity, Otherness

Introdução

A liberdade foi desde sempre considerada – e não sem razão – um elemento indispensável à existência humana ocupando lugar privilegiado não somente nas construções filosóficas como, a partir delas, nos projetos e práticas políticas, sobretudo, a partir da modernidade. Esse privilégio encontra também sua versão nas atitudes cotidianas onde os indivíduos seguros de sua liberdade parecem, muitas vezes, não admitir limites a suas ações pretensamente livres.

É no sentido de um questionamento desse status de prioridade que se pode entender a análise de Levinas em torno da liberdade e sua relação com a responsabilidade. Ele oferece assim uma perspectiva crítica à maneira pela qual, ao longo da tradição filosófica ocidental, a tônica frequentemente recai sobre a liberdade fazendo com que a responsabilidade jogue um papel menor dentro dos sistemas filosóficos que a tomam como consequência da liberdade, resultando em uma redução substancial de sua importância como instância reguladora do agir livre.

Nessa perspectiva, a discussão levada a cabo por Levinas acerca da liberdade e da responsabilidade é um aspecto que compõe um projeto mais amplo de reconsideração de uma racionalidade que desde sempre privilegiou o Eu em detrimento do Outro e, por isso mesmo, amiúde privilegiou a afirmação da liberdade ao preço de um enfraquecimento da dimensão da responsabilidade a ela inerente. Dessa constatação parte sua proposta de inversão que não é mais do que alterar a acentuação da liberdade para a responsabilidade evidenciando sua anterioridade ética, e não necessariamente ontológica, sobre ela.

Ora, se se pretende inverter (ou subverter) a ordem das coisas será necessário, portanto, partir de outro referencial de pensamento, abrir-se a outros horizontes de sentido que possibilitem colocar a questão e resolvê-la em outros termos. Nesse momento – como em outros movimentos ao longo de sua obra – Levinas se volta para a tradição judaica extraindo dela os elementos necessários para a pretendida inversão.

O que o impele, como filósofo, a recorrer ao judaísmo é, de maneira mais geral, o fato de que, aos seus olhos, ele oferece uma direção diferente ao pensamento, inspira uma maneira distinta de pensar, de colocar e resolver problemas filosóficos viabilizando resultados que não seriam possíveis desde a racionalidade filosófica tradicional e suas categorias. Do ponto de vista de sua preocupação especificamente ética, o judaísmo abre a possibilidade de conduzir as reflexões sobre um pano de fundo onde se desenha a prioridade do Outro em relação ao Mesmo.

1. O sujeito referido a si e a Liberdade

A reflexão de Levinas sobre a liberdade e a responsabilidade parte de sua constatação de que a subjetividade, como concebida tradicionalmente pela filosofia, se constitui como referência a si, voltado para si, erigindo-se em interioridade, unicidade e ipseidade. O essencial é que, seja no modo da fruição¹, da consciência que conhece ou que estabelece desde si as normas do agir, a subjetividade está sempre num movimento de retorno ou reviramento sobre si, e assim, “vive na vontade de viver, quer dizer, na liberdade, na *sua* liberdade que se afirma como egoísmo do *eu*” (EN², 2010, p. 215)

Por conseguinte, o sujeito se constitui e se mantém como identidade, como “qualquer coisa de idêntico através da multiplicidade [...]” tornando-se “um ponto indestrutível, donde emanam atos e pensamentos sem se afetar pelas suas variações e sua multiplicidade.” (EE⁴, 2004, p.148) O Eu é sempre idêntico a si mesmo apesar dos elementos que poderiam lhe trazer alterações, possui uma identidade como conteúdo, isto é, seu próprio existir se define pela identificação de si a partir de sua relação concreta com o mundo. (TI⁵, 1981, p.24)

É precisamente nesse movimento de conversão do exterior em interior que o sujeito, na identificação de si a si, afirma-se como ser separado, isto é, absoluto, constituindo-se como ipseidade e unicidade. Nisso consiste a liberdade que habita as antípodas da constituição do sujeito. Sua atividade consciente, a busca pela verdade no conhecimento ou as condições do agir no âmbito moral, tudo isso se assenta já no pressuposto de um ser que se movimenta livremente sobre o mundo desde a fruição.

2. Conhecimento e Liberdade

¹ A noção de fruição marca, em Levinas, a relação mais imediata e elementar que o sujeito mantém com a exterioridade do mundo a partir da sensibilidade e por meio da qual vai constituindo-se enquanto Eu. Levinas descreve a fruição como relação com o alimento, pois, como na alimentação, o sujeito vai absorvendo tudo que lhe é exterior tornando-o parte de si, algo de interior. Assim, o Eu que se constitui desde a fruição, afirma-se como interioridade e produz sua separação em relação à exterioridade. É nesse sentido que se pode falar em um Eu como ipseidade e unicidade o que garante sua independência em relação ao Outro e, conseqüentemente, do Outro em relação a si. Essa independência que em Levinas se diz separação não será detalhada, entretanto, estará pressuposta em todo o desenvolvimento subsequente deste trabalho.

² LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Doravante apenas “EN”.

³ Tradução livre. No original: “Le “je” serait un point indestructible, dont émanent actes et pensées sans l’affecter par leurs variations et leur multiplicité.”

⁴ LEVINAS, E. *De l’existence à l’existant*. Doravante apenas “EE”

⁵ LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Doravante apenas “TI”

Essa construção da identidade como referência a si apesar de toda a multiplicidade na qual o sujeito está inserido que, no entanto, vai sendo integrada à sua subjetividade se estende à relação de saber e nela se aprofunda. Segundo Levinas:

[...] a noção de saber permite manter a identidade da substância sob as variações dos acidentes. O saber é uma relação com aquilo que, por excelência, permanece exterior, a relação com o que resta fora de toda relação, um ato que mantém o agente fora dos eventos que ele realiza⁶. (EE, 2004, p.148)

Nessa trilha, a referência a si do sujeito potencializada pela relação de saber que este estabelece com as coisas que lhe são exteriores, conserva sua independência em relação à multiplicidade. Em outras palavras, o “saber é o segredo de sua liberdade [...] sua liberdade garante a sua identidade. É graças à liberdade do saber que o “eu” pode permanecer como uma substância sob os acidentes de sua história. A liberdade do “eu” é sua substancialidade.” (EE, 2004, p.149)

É nesse espírito que em *Totalidade e Infinito* Levinas irá reivindicar uma justificação da liberdade pensada, sobretudo, a partir da busca pela verdade no saber. Há, segundo ele, na perspectiva do conhecimento, uma vocação de verdade constitutiva do intelecto, pois ela, a verdade, não se separa de sua condição de inteligibilidade. No conhecimento como impulso à verdade, mesmo estando diante de uma realidade distinta de si o Eu permanece inalterável. A exterioridade do objeto conhecido, embora permaneça outro à consciência que o capta, não oferece resistência, não interrompe o movimento de identificação do Eu. O movimento de saída de si culmina, nesse mesmo movimento, em retorno a si.

O ser *entra* na esfera do conhecimento verdadeiro. Ao tornar-se tema, ele conserva certamente uma estranheza relativa ao pensador que o abraça. Mas para imediatamente de embater contra o pensamento. Esse estranho naturaliza-se, de alguma forma, desde o momento em que se compromete com o conhecimento (DEHH⁷, 1998, p. 227)

Sob esse aspecto a busca pela verdade que, aliás, é constitutiva da própria filosofia segundo uma definição há muito consagrada, pressupõe um sujeito livre. Ela é o produto final do exercício da liberdade do investigador ou do pensador sobre a qual não recaem restrições de nenhuma ordem. (DEHH, 1998, p. 202)

Por outro lado, há também na noção de verdade uma vocação moral perceptível na exigência de sua justificação onde a espontaneidade – que é também liberdade – do sujeito encontra obstáculo na medida em que precisa justificar-se. Entretanto, observa Levinas que,

⁶ Tradução livre. No original: “[...] la notion du savoir permet maintenir l’identité de la substance sous la variation des accidents. Le savoir est une relation avec ce qui, par excellence, demeure extérieur, la relation avec ce qui reste en dehors de toute relation, un acte qui maintient l’agent en dehors des événements qu’il accomplit.”

⁷ LEVINAS, E. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Doravante apenas “DEHH”

tomar a exigência de justificação como obstáculo é supor que a espontaneidade da liberdade “não se põe em questão, que o exercício livre não está submetido às normas, mas que ele próprio é a norma.” (TI, 1980, p. 69)

Assim sendo, a busca pela verdade que anima, explícita ou implicitamente, todas as formas de conhecimento parece supor de antemão um ser livre para realizar tal tarefa. E mais ainda, essa liberdade é tão certa e necessária que não é sequer questionada e seu direito a ser encontra-se justificado por ela mesma. “La obra suprema de la libertad consiste em garantizar la libertad”. (HO⁸, 2000, p. 81) Esse parece ser o ensinamento subjacente a toda uma história do pensamento que só pode realizar-se apoiada sob a égide de um ser imediatamente livre e cuja liberdade foi desde sempre assumida de forma axiomática.

3. **Autonomia e Heteronomia**

Dizer que a liberdade justifica-se por si, que ela não responde a nenhuma ordem que não seja a sua própria, que ela não se deixa regular por princípios que não sejam os seus, aliás, que ela seja o princípio, a regra, por excelência, equivale a dizer que ela se produz como autonomia.

Ao se valer dessa noção Levinas se coloca em uma interlocução direta com o pensamento kantiano, entretanto, indiretamente, o conceito de autonomia parece sintetizar certa noção de subjetividade calcada na afirmação suprema da liberdade que estaria presente já antes de Kant e que se conserva também depois dele. Em outros termos, a liberdade pensada como autonomia traduz a ideia de uma subjetividade cujo fechamento sobre si não permite que elementos exteriores incidam sobre sua vontade. O sujeito autônomo é aquele que permanece o Mesmo apesar de tudo o que lhe advém de fora e para quem a heteronomia, isto é, o fato de que fatores externos possam orientar sua conduta representa uma negação de si e de sua liberdade.

A atividade filosófica cujo impulso originário orienta-se para a verdade parte de um princípio de heteronomia uma vez que a “verdade implicaria, mais do que uma exterioridade, a transcendência” e nesse sentido “ocupar-se-ia do absolutamente diferente” produzindo-se como “a própria heteronomia”. (DEHH, 1998, pp. 201-202) Todavia, enquanto a busca da verdade implica a liberdade do pensador ou do investigador, a filosofia tende a suprimir sua característica heterônoma e, sob esse ângulo, “empenhar-se-ia em reduzir ao Mesmo tudo

⁸LEVINAS, E. *La Huella del Otro*. Doravante apenas “HO” (Trata-se de uma compilação de textos levinasianos traduzidos em língua espanhola.)

aquilo que se opõe a ela como *outro*. Ela marcharia para uma *autonomia*, para um estágio onde nada de irredutível viria limitar o pensamento e onde, por conseguinte, não limitado, o pensamento seria livre.” (DEHH, 1998, p. 202)

Destarte, entre a autonomia e heteronomia a filosofia bem como, para Levinas, todo o pensamento ocidental por ela irrigado, pendeu para o lado da primeira promovendo a liberdade como redução do Outro ao Mesmo. Foi assim que todo “o pensamento ocidental pareceu excluir frequentemente o transcendente, englobar todo o Outro no Mesmo e proclamar o direito de primogenitura filosófica da autonomia.” (DEHH, 1998, p. 203)

Pautando-se no privilégio da liberdade como autonomia que, por seu turno, promove a redução da alteridade em sua conversão à interioridade do Eu, a filosofia – que aqui já serve como arquétipo de toda a racionalidade ocidental por ela alimentada – repousa no pressuposto de que essa liberdade justifica-se por si, sem referência a mais nada coincidindo, desse modo, com o próprio sujeito que também se define por sua referência a si.

Quando no transcorrer da atitude filosófica a liberdade se depara com um termo estranho a si sente-se incomodada e então se esforça para superá-lo e integrá-lo na ordem do Mesmo. Por conseguinte, a “procura da verdade torna-se assim a própria respiração de um ser livre, exposta às realidades exteriores que abrigam, mas que também ameaçam essa liberdade. Graças à verdade, essas realidades de que me arrisco a ser joguete, são por mim compreendidas.” (DEHH, 1998, p. 203)

4. Liberdade e Violência

Nota-se que além do reviramento sobre si a liberdade atrelada à autonomia confere certo poder ao sujeito que exerce seu domínio sobre a exterioridade. Entendida dessa forma, privilegiar a autonomia é não apenas decidir-se de antemão pela liberdade em detrimento da responsabilidade, mas pressupor um poder do Eu *em relação* ao Outro que pode se converter também em poder *sobre* ele.

Começa a se fazer notar a gravidade com a qual o problema da ênfase incontestada na liberdade se reveste para Levinas. Pois, tomá-la como evidente por si, o fato de ser ela o fundamento de si mesma a ponto de não se necessitar justificá-la ou de justificá-la por essa evidência mesma, é beirar o arbitrário e abrir brechas para a tirania e violência. E parece, para Levinas, que essa é uma certeza cara a boa parte dos filósofos⁹.

⁹ Remetemos aqui ao importante livro de Catherine Chaliel intitulado *Lévinas: a utopia do humano*, principalmente, o capítulo 3, *Amor e Liberdade*. Referência completa na bibliografia do trabalho.

Pode-se objetar, é claro, que o imperativo categórico kantiano fornece um dispositivo para se impedir os excessos da liberdade, afinal, o agir autônomo é consequência da obediência a uma lei moral cujo imperativo lhe é ditado pela sua própria vontade racional. Ora, só se tem acesso a esses imperativos ao se deixar guiar única e exclusivamente pela razão que eleva o sujeito acima de seus desejos e preferências particulares. Ou ainda, pode-se arguir que Sartre em algum lugar disse que ao exercer sua liberdade o sujeito deverá levar em conta toda a humanidade.

De fato, dispositivos como esses existem e, curiosamente, denotam sinais de que mesmo aqueles que têm como meta afirmar a liberdade em seu mais alto grau pressentem que ela sempre comporta o risco da arbitrariedade e a possibilidade da violência. No entanto, para Levinas, é justamente por conta desse risco sempre à espreita que tais dispositivos são insuficientes já que não apresentam outro mecanismo regulador para a liberdade além da própria liberdade. Na tradição, tudo se passa como se o sujeito autônomo, em sua liberdade, devesse observar sua conduta em relação ao outro sem que a consciência de sua possível falta seja despertada por outra coisa além dela mesma.

O fato é que permanecerá ao sujeito a possibilidade, constantemente presente, de agir como se estivesse sozinho, sem consideração pelo outro e nisso consiste toda violência ou tirania. (HO, 2000, p. 84) Não que se possa afirmar que alguém esteja sozinho no mundo e sim que se possa viver *como se* esse fosse o caso, e isso coloca a noção de uma consciência por si mesma ciente de suas faltas em dificuldades. Seguindo essa linha de raciocínio Levinas afirmará: “Dicho de otro modo, lo que caracteriza la acción violenta, lo que caracteriza la tiranía, es el hecho de no mirar de frente aquello a que se aplica la acción” (HO, 2000, p. 85)

Contudo, é pela crítica ou pela filosofia cuja essência é ser crítica, que se pode expurgar o arbitrário da liberdade remontando a quem dela mesma, isto é, ao momento em que ela volta para si reconhecendo-se como sendo colocada em questão. (TI, 1980, pp.71-72) E o ‘ser colocada em questão’ da liberdade remete ao momento em que o sujeito constituído e constituindo-se como referência a si, se depara com uma realidade exterior que não pode converter-se em interior, isto é, Outro que não pode converter num Eu.

Contempla-se então um movimento interessante e de extrema importância no pensamento de Levinas: colocar em questão o modus operandi da racionalidade filosófica não significa renunciar à filosofia. Com efeito, é pela atitude filosófica, crítica, reflexiva, argumentativa, que ele pretende alçar o pensamento a outras direções, fazendo-o pensar diferentemente. Todavia, como se verá, essa mudança de rota não se efetua a partir dela mesma. Será preciso, então, fazer penetrar na filosofia algo de estrangeiro, algo de outro.

5. A resistência ética do Rosto: o chamado da liberdade à responsabilidade

Em decorrência de tudo que foi abordado até aqui, Levinas diagnostica no discurso filosófico, ancorado no pressuposto da evidência inquestionável da liberdade e da primazia do Eu, uma espécie de alergia em relação à exterioridade radical da alteridade, produzindo uma forma de pensar totalizante em que o outro enquanto tal é assimilado.

O filósofo observa que a alteridade do Outro não é apenas o inverso da identidade, ou seja, a alteridade do Outro não se reduz a uma necessidade lógica manifesta pela existência da subjetividade na qual o outro é “outro eu”, “outro em relação ao eu”. (TI, 1980, p. 26)

Conceber o Outro simplesmente como uma extensão da identidade do Eu implica afirmar uma alteridade apenas relativa, subordinada, e o que Levinas realmente pretende é pensar uma modalidade de alteridade que seja absoluta, totalmente independente, que seja levada em conta por si mesma em sua singularidade. Desse modo, pode-se pensar que tal qual o Eu, o Outro se constitua como separado, como absolutamente Outro, de uma separação absolutamente radical em relação ao Eu e ao contexto que os insira numa comunidade e irreduzível a categorias do pensamento que possam diluí-los numa totalidade. Mas é precisamente essa separação entre ambos que permite ao Outro ultrapassar e fazer frente ao processo de identificação do Mesmo. Precisemos um pouco mais essas análises.

Para Levinas o Outro é Outrem, isto é, alteridade cuja exterioridade concreta e singular impossibilita sua apreensão e cristalização num conceito geral que se obtém em decorrência do Eu. Outrem não é apenas o polo oposto de uma estrutura binária que comanda o pensamento – eu/outro -, nem um conceito universal a partir do qual se poderia pensar tudo o que é outro, todos os outros, sem distinção. (TI, 1980, p. 26)

Levinas recorre, então, ao termo Rosto para descrever a alteridade de Outrem. Esse termo condensa todas as características que compõe a exterioridade radical de Outrem: transcendência, infinito, excedência, distância absoluta, enfim, tudo o que podemos pensar de inabarcável, inapreensível, irreduzível, inassimilável, tudo o que escapa ao saber, à visada consciência, à compreensão do ser, é o Rosto. Ele é de outra ordem, está irremediavelmente separado, é infinito, “infinitamente estranho, infinitamente transcendente”. (TI, 1980, p.173)

Levinas esclarece desde o princípio que o Rosto não se limita a imagem plástica através do qual ele, certamente, se deixa entrever, no entanto, ele não se reduz a essa modalidade de apresentação. Abordar outro homem limitando-se aos traços físicos é o mesmo que ignorar o significado profundo do Rosto. (CHALIER, 1993, p. 112)

Não obstante, ao falar do Rosto Levinas pretenda chamar a atenção para algo mais que a materialidade como constitutiva da alteridade, por outro lado, é por meio dessa materialidade que a dimensão do Rosto se abre ao Eu. (TI, 1980, p. 177) Em outras palavras, é na concretude da presença do outro ser humano, na sua condição fática e somente a partir dela, que a grandeza de sua transcendência se expressa e solicita a subjetividade.

O Rosto é a maneira com que Outrem advém ao Eu permanecendo inescapavelmente outro nessa relação que se estabelece não com um objeto ou um ser que se oferece num horizonte. A infinitude do Rosto atesta uma realidade eminentemente outra, independente do Eu que – não podendo surgir da própria subjetividade do sujeito – é expressão de si mesmo.

A dinâmica própria do Rosto estabelece uma relação com uma realidade absoluta que não se oferece à posse do sujeito. Realidade do Outro cuja exterioridade encontra-se atrelada à sua essência, diante da qual o sujeito é surpreendido em sua passividade que interrompe ou é anterior a qualquer atividade de uma consciência constituinte. Nesse sentido “a alteridade é definida como o evento em que cessa o poder do sujeito de captar, de assimilar, de possuir e dominar e se por como sujeito, isto é, liberdade.” (KORELC, 2017, p. 142)

A chegada do Outro enquanto Rosto questiona a liberdade do Eu abalando sua condição e exigindo justificção pelos seus atos. Sendo assim, é já o despertar de uma consciência moral para a qual o outro é Outrem, ou seja, inabarcável, inassimilável. “A relação com Outrem não se transmuda, como o conhecimento, em fruição e posse, em liberdade. Outrem se impõe como uma exigência que domina essa liberdade e, portanto, como mais original do que tudo o que se passa em mim.” (TI, 1980, p. 74)

O questionamento da liberdade que desperta a consciência moral anuncia a dimensão de responsabilidade. Ora, colocar-se em questão atendendo a exigência de justificção que vem de Outrem é justamente reconhecer que na liberdade, no ato mesmo de seu exercício, já se inscreve uma responsabilidade de raiz que é requisitada pela presença de Outrem.

Levinas deixa claro, que não se trata de ser contra a liberdade, mas de procurar para ela outro fundamento que não a mantenha entregue a si mesma, aos seus próprios poderes, que não outorgue a ela mesma a tarefa de evitar seus excessos, pois assim, corre-se o risco do arbitrário, da indiferença perante Outrem que abre as portas para a violência de toda sorte. Dirá ele ainda em outro sítio que esse movimento de justificção da liberdade requer seres livres, tanto o Eu quanto o Outro, só assim há relação e socialidade verdadeira. O despertar da consciência, ou pensamento, começa na possibilidade de se reconhecer uma liberdade exterior a sua própria. (EN, 2010, p.37).

Contudo, não se trata de opor uma liberdade a outra como se ao entrar em relação subjetividade e alteridade confrontassem dois poderes que procuram sobrepor-se um ao outro.

La oposición del rostro, que no es la oposición de una fuerza, no es una hostilidad. Es una oposición pacífica, pero donde la paz no es en absoluto una guerra suspendida, una violencia simplemente contenida. La violencia consiste, al contrario, en ignorar el rostro del ser, en evitar la mirada [...] (HO, 2000, p. 86)

Por isso Levinas chama a resistência do Rosto de resistência ética, pois não é a resistência oferecida por uma força muito grande e sim pela sua característica de absolutamente Outro, estranho ao mundo familiar onde o Eu livremente exerce seus poderes. Despertado *ao* e *pelo* Rosto o sujeito experimenta um tipo de relação completamente diferente que não limita seus poderes, mas antes denuncia sua propensão à violência. O Rosto irrompe como a própria impossibilidade do assassinio. Interdição puramente ética uma vez que a violência concreta continua sendo sempre uma possibilidade, entretanto, quando se realiza a intenção de matar o Rosto já se lhe escapou. “O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria.” (TI, 1980, p. 178)

Evocar a nudez e a miséria do Rosto é chamar a atenção para sua vulnerabilidade, para sua exposição aos diversos perigos diante dos quais se encontra sem defesa. Possibilidade da violência sempre eminente perpetrada pelo seu esquecimento ou pela indiferença ao seu apelo. Todavia, é precisamente a partir dessa impossibilidade de se proteger, nessa sua fragilidade que se evidencia sua dignidade e, ao encará-lo de frente, se é capaz de ouvir o imperativo: Não matarás! (CHALIER, 1993, pp. 113-115)

Nesses termos, atender a reivindicação de justificação supõe uma liberdade capaz de se reconhecer culpada no que diz respeito a Outrem, reconhecimento de que “um ser livre pode lesar um ser livre e sofrer as repercussões do mal que terá causado [...]” (EN, 2010, p. 38). Nesse sentido: “Abordar Outrem é pôr em questão a minha liberdade, a minha espontaneidade de vivente, o meu domínio sobre as coisas, a liberdade da “força que se afirma”, a impetuosidade decorrente e à qual tudo é permitido, mesmo o assassinio.” (TI, 1980, p. 283)

Mas esse despertar para o Rosto não significa perder a liberdade ou possuir uma liberdade relativa, limitada. Aludir à limitação da liberdade é conservar sua primazia sobre a responsabilidade. É ainda supor que a liberdade não pode ser colocada em questão sob o risco de se incorrer em irracionalidade ou opressão. No entanto, é justamente a inversão ou subversão dessa primazia que Levinas está tentando operar e, sob essa ótica, Outrem “não limita a liberdade do Mesmo. Chamando-o à responsabilidade, implanta-a e justifica-a. A

relação com o outro enquanto rosto cura da alergia, é desejo, ensinamento recebido e oposição pacífica do discurso.” (TI, 1980, p. 176)

Esse movimento não elimina a liberdade do Eu, mas a torna justa, uma liberdade assentada na responsabilidade, uma liberdade que se faz, eminentemente, humana, isto é, não indiferente a Outrem. É nesse sentido que Levinas opera a inversão de uma responsabilidade decorrente da liberdade para uma liberdade que nasce da responsabilidade. Com efeito, o encontro com Outrem coloca o Eu em um estado permanente de questionamento, aumentando a exigência para consigo na proporção em que agrava o juízo que pesa sobre si, constituindo-o como responsável. Ao passo que ocorre o agravamento de sua responsabilidade, aumenta a exigência que faz de si mesmo inserindo-o numa espécie de “looping infinito” no qual se percebe sempre mais e mais responsável por Outrem. (DEHH, 1998, p.215)

Enfim, encontrar Outrem o qual questiona a liberdade do Eu chamando-o à responsabilidade é entrar numa relação face a face – a relação direta em que os humanos se encontram diante de si concretamente ao mesmo tempo em que têm seus olhos abertos para a dimensão do Rosto que transborda essa concretude – que o desperta para a responsabilidade desde sempre presente, mas esquecida por conta de uma existência referida a si mesma, indiferente à alteridade, na qual se constitui originalmente o Eu entregue à sua liberdade.

Assim, Levinas pode afirmar ainda em *Totalidade e Infinito*:

O pretense escândalo da alteridade supõe a identidade tranquila do Mesmo, uma liberdade segura de si própria, que se exerce sem escrúpulos e à qual o estranho traz apenas incômodo e limitação. A identidade sem falha, liberta de toda a participação, independente no eu, pode, no entanto perder a sua tranquilidade se o outro, em vez de chocar com ele ao surgir no mesmo plano que ela, lhe fala, ou seja, se mostra na expressão, no rosto, e vem de cima. A liberdade inibe-se então, não porque chocada por uma resistência, mas como arbitrária, culpada e tímida que é, mas na sua culpabilidade eleva-se à responsabilidade. (TI, 1980, p.182)

6. A responsabilidade como princípio de individuação

A prioridade da responsabilidade sobre a liberdade é aprofundada e radicalizada nos textos posteriores que orbitam em torno de *Autrement qu’être...* e que compõe, junto com essa obra, os últimos desdobramentos do pensamento de Levinas. Nessa etapa o agravamento da dimensão de responsabilidade é tão profundo que ela chega a ser posta como princípio de individuação constituindo a própria unicidade do sujeito. (AE¹⁰, 2016, p. 196)

¹⁰ LEVINAS, E. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Doravante apenas “AE”

O modo de irrupção da alteridade ou a forma pela qual ela advém ao sujeito também se altera. A chegada do Rosto é descrita como vestígio¹¹ de uma visitação que penetra e abala a ordem do Mesmo tirando-o de sua zona de conforto, desconcertando-o. A modalidade do vestígio não implica uma presença, mas uma ausência, a não-presença de um passado irrecuperável por uma consciência já que nunca foi seu presente. Não se trata mais, como em Totalidade e Infinito, de uma apresentação ou manifestação, mas de uma passagem da qual só se tem indícios.

Passagem de uma transcendência cujo tempo não coincide com o tempo da consciência, uma irrupção, surgimento que toma de assalto o sujeito que a recebe antes mesmo de qualquer possibilidade de tomada de consciência, anterior à liberdade, portanto. Está antes para um trauma sofrido, um impacto profundo na subjetividade, do que para algo como um ‘ato acolhedor’. A imagem que Levinas oferece a esse respeito nos remete a alguém que, à vontade, recolhido em sua morada, recebe uma visita inesperada que chega sem avisar e cuja acolhida não pode ser recusada. Responsabilidade não assumida, mas à qual o sujeito se vê convocado.

Na modalidade do ser surpreendido, encontrar-se sem defesa, sem possibilidade de recusa diante da chegada inesperada de Outrem no vestígio de seu Rosto, Levinas desloca a condição de vulnerabilidade da alteridade para a subjetividade. É agora o Eu que se encontra vulnerável diante de Outrem. Esse deslocamento lhe permite radicalizar a noção de uma subjetividade passiva, subjetividade como sujeição a Outrem a guisa do suportar, que pelo traumatismo provocado pela entrada do vestígio na ordem do Mesmo, causando a desordem, o coloca em questão, o investindo como inelutavelmente responsável até a substituição por Outrem.

A responsabilidade por Outrem – em sua anterioridade em relação à minha liberdade – é uma passividade mais passiva que toda passividade – exposição ao outro sem assunção dessa exposição mesma, exposição sem comedimento, exposição da exposição, expressão, Dizer. (AE, 2016, p. 31)¹²

Nessa situação de exposto, vulnerável perante a inevitabilidade da presença/ausência de Outrem o sujeito encontra-se como o único capaz de responder ao apelo. Onde a responsabilidade inscrita no Eu por Outrem atuar como princípio de individuação, pois o mandamento que chama à responsabilidade é enviado diretamente ao sujeito em sua

¹¹ Remetemos a explanação subsequente aos importantes artigos: *O vestígio do Outro* (1963) e *Enigma e Fenômeno* (1965) ambos publicados na recolha intitulada *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Além, é claro, da obra magna, *Autrement qu’etre ou au-delà de l’essence* (1974)

¹² No original: “La responsabilité pour Autrui – dans son anteriorité par rapport à ma liberté – est une passivité plus passive que toute passivité – exposition à autre sans assumption de cette exposition même, exposition sans retenue, exposition de l’exposition, expression, Dire.”

proximidade imediata com Outrem que, a partir de agora, é também o próximo. Próximo de uma proximidade nunca suficientemente próxima, mas próxima o bastante para reclamá-lo como único capaz de responder ao seu chamado. Em resumo, enquanto concretamente diante de Outrem o sujeito é único e sua responsabilidade é indeclinável e intransferível. (AE, 2016, 217)

Trata-se da responsabilidade daquele que é eleito e como tal é único cuja unicidade o qualifica a responder responsabilmente a Outrem desde a sua liberdade que se descobre – ou redescobre – investida como responsabilidade. Desse modo, a responsabilidade se mostra como o nó mesmo onde se tece a subjetividade eleita, dela refém, à qual não pode se furtar e pela qual ele é único. Eleição que filosoficamente só é entendida a partir dessa responsabilidade ilimitada por Outrem e cuja anterioridade em relação à liberdade só pode significar como a própria Bondade do Bem. (AE, 2016, p. 195)

7. Liberdade e a fonte hebraica do pensamento

Mas como pode uma liberdade emergir da obediência a uma ordem estranha a si? Como pensá-la sem incorrer em contrassenso? Certamente, seria impossível se partirmos de uma concepção de racionalidade enraizada no pressuposto da liberdade como autonomia. Agora, se nos propusermos a partir de outra referência de pensamento, de outra fonte que nos aponte um horizonte de sentido alternativo em direção ao qual o pensamento pode se desenvolver e, ainda, se admitirmos que esse pensamento possa receber a alcunha de filosofia, então encontraremos uma resposta positiva a tais questões.

Um pensamento em que liberdade e heteronomia não se excluem, em que a responsabilidade pelo outro não anula a liberdade, antes, a convoca e humaniza é perfeitamente plausível desde a tradição hebraica. É essa a fonte da qual Levinas bebe abundantemente na construção daquilo que ele mesmo chamou de linguagem ética como alternativa à linguagem ontológica.

Levinas parece ter constantemente ao espírito, e por vezes ele o menciona, passagens relativas ao livro do Êxodo onde começa a narrativa a respeito da libertação do povo de Israel do Egito. No capítulo III surge narrativa referente ao chamado de Moisés. Deus chama Moisés e lhe incumbe à tarefa de libertar seu povo. Nota-se já aqui o esquema de uma liberdade – a do povo – que se realizará por meio de um mandamento, de uma ordenação vinda de fora – e de cima, o que é bastante significativo para Levinas. Essa passagem, se

retida em sua estrutura formal, permite entrever, como salienta Rabinovich, que a “escuta da lei, do mandamento, é a heteronomia que garante a liberdade” (HO, 2000, p. 16)

Assim, Deus inscreve em Moisés a responsabilidade pela liberdade dos outros que se efetivaria a partir de sua própria liberdade, ou seja, foi a incumbência da responsabilidade que impulsionou Moisés, em sua liberdade, a voltar-se ao sofrimento do outro dando início ao processo de libertação do povo. Novamente, vemos aqui formulado o sentido de uma responsabilidade anterior à liberdade. Anterior não ontologicamente, é óbvio, mas eticamente o que significa uma liberdade que se vê provocada a colocar-se a serviço do outro.

Interessantemente observamos na referida passagem que Moisés encontrava-se tranquilo, ocupado de seus afazeres, em linguagem levinasiana, ocupado consigo mesmo, referido a si. Não se encontrava na situação de escravo e não se sentia impelido a fazer nada a respeito até que recebe o chamado divino que o retira de si, abala a ordem e a tranquilidade na qual estava imerso.

Não sendo motivado por qualquer força interna a si como um senso de responsabilidade que, de algum modo, brotasse de sua própria liberdade, Moisés foi eleito. Moisés foi escolhido por Deus e, em sua singularidade, era o único que podia responder ao Seu apelo. Ninguém o poderia substituir naquele momento e não poderia se furtar a uma resposta, pois ali estavam apenas ele e Deus, portanto, não havia alternativa a não ser responder.

Mais uma vez temos aqui a estrutura formal de uma noção que será filosoficamente trabalhada por Levinas a partir de um sentido orientado pela tradição judaica. Com efeito, é em termos de eleição, sobretudo nos textos de maturidade, que Levinas descreverá a responsabilidade que precede a liberdade e que é dirigida à singularidade de cada sujeito. (CHALIER, 1993, p. 80)

Putnam aponta que a apropriação filosófica que Levinas faz dessa doutrina tão cara aos judeus quanto polêmica não constitui a defesa de um particularismo, ao contrário, ela demonstra a força de uma concepção universalista do seu judaísmo. Ele cita um trecho de *Difficile Liberté* onde Levinas afirma que a “eleição não é feita de privilégios, mas de responsabilidade” e que embora ela “consista na percepção de que eu *não sou igual* ao Outro” essa desigualdade, esse desnível, que alude também ao conceito levinasiano de assimetria, se “aplica num sentido muito estrito: Eu me vejo *obrigado* em relação ao Outro; conseqüentemente, exijo infinitamente mais de mim mesmo do que dos outros...” (DL, apud, PUTNAM)

Eleição anterior a qualquer ato decisivo que partisse de um sujeito autônomo, eleição que institui a possibilidade ética de uma liberdade heterônoma, isto é, orientada por e para Outrem que é a própria expressão do Bem que elege o sujeito, “eleição que é a da responsabilidade do eu, que não se lhe pode furtar e que retira dela a sua unicidade.” (DMT¹³, 2012, p. 206)

Seguramente, tudo o que foi aqui exposto a respeito da passagem do Êxodo não seria mais que uma exegese teológica ou talvez uma hermenêutica talmudista, se não considerarmos, como ensina Putnam, o procedimento comum em Levinas de transferir ao Outro, atributos que, em sentido estritamente Bíblico, se aplicam a Deus. (PUTNAM, 2008, pp.44-45) Dessa perspectiva, filosoficamente, o chamado de Deus a Moisés ganha o sentido do apelo de Outrem ao sujeito, Moisés aqui figurando como o modelo da subjetividade convocada em sua singularidade como único eleito a responder.

Todavia, toda a proposta de releitura da liberdade apresentando-a como solicitada pela responsabilidade que a orienta e a humaniza é motivada em Levinas por uma constatação ainda mais elementar e que norteia todo o seu pensamento: de que a prioridade do Outro em relação ao Eu é uma ideia hebraica e não grega uma vez que na Bíblia (Torá, evidentemente) “há sempre uma prioridade do outro em relação a mim. Esta é a contribuição bíblica em seu conjunto. Nenhuma linha do que escrevi fica de pé sem isto.” (DQVI¹⁴, 2002, p. 129)

Considerações finais

Tentou-se aqui, não sem certa dificuldade, seguir as pegadas de Levinas em sua crítica à concepção tradicional da liberdade que, segundo ele, é inerente ao próprio modo de pensar ocidental e está subjacente à sua forma de conceber a subjetividade. Esse modo de pensar eleva o sentido da liberdade enfraquecendo a importância capital de sua contrapartida, a responsabilidade, que acaba jogando um papel menor, sempre derivando dessa certeza inabalável.

Intentamos, ainda, demonstrar as dificuldades que uma liberdade contemporânea de um sujeito que se constitui como referência a si e a partir do qual tudo o que é outro adquire sentido, oferece para as relações humanas, pois uma liberdade que não se orienta de outro modo que não por si mesma beira ao arbitrário e encontra-se sempre na eminência da violência contra o Outro.

¹³ LEVINAS, E. *Deus, a morte, e o tempo*.

¹⁴ LEVINAS, E. *De Deus que vem à ideia*.

Em contrapartida, Levinas propõe uma inversão desse modo de pensar colocando a ênfase na responsabilidade, demonstrando sua anterioridade ética em relação à liberdade. No entanto, essa inversão não seria possível caso se mantivesse orientado pela tradição de pensamento de matriz grega que caracteriza a filosofia a qual se desenrola sobre o pano de fundo da primazia do Mesmo sobre o Outro. Assim, Levinas se volta para a tradição judaica por enxergar nela uma orientação distinta, um modo de pensar animado pela primazia do Outro em relação ao Mesmo. Um sentido que permite colocar a liberdade do Eu a serviço do Outro por se reconhecer despertada por uma responsabilidade que lhe é anterior e irrecusável.

Cabe aqui destacar uma vez mais que não se trata de ser contrário à liberdade, mas de pensá-la como não excludente e exclusiva, de garantir que o exercício da liberdade não seja um dispositivo de – e uma desculpa para – violência, manifestação de ódio, enfim, uma maneira e um motivo para sobrepor-se ao Outro.

Referências

BRITO, J. H. S. *De Atenas a Jerusalém: a subjetividade passiva em Lévinas*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.

CHALIER, C. *Lévinas, a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

KORELC, M. *O problema do ser na obra de E. Levinas*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017.

LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Livre de Poche, 2016

_____ *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____ *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____ *De l'existence à l'existant*. 2ª ed. Paris: Vrin, 2004.

_____ *Deus, a morte, e o tempo*. Lisboa: Edições 70, 2012.

_____ *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____ *La huella del Otro*. COHEN, E. (org.) Col. Del Valle Mexico: Taurus, 2000.

_____ *Humanismo do outro homem*. 4ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____ *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1981.

POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas: ensaios e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

PUTNAM, H. Levinas and Judaism, in *The Cambridge Companion to Levinas*. New York: Cambridge University Press, 2008.