

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA**

**WANDENBERG DE OLIVEIRA COELHO**

**A RESPONSABILIDADE A PARTIR DE EMMANUEL LEVINAS  
Dimensão de concretude ética para nosso contexto**

**RECIFE  
2007**

**WANDENBERG DE OLIVEIRA COELHO**

**A RESPONSABILIDADE A PARTIR DE EMANUEL LEVINAS**  
**Dimensão de concretude ética para nosso contexto**

Dissertação de mestrado apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Luiz Pelizzoli.

**RECIFE**  
**2007**

**Coelho, Wandenberg de Oliveira**

**A responsabilidade a partir de Emanuel Levinas: dimensão de concretude ética para nosso contexto. – Recife: O Autor, 2007.  
90 folhas.**

**Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Filosofia. Recife, 2007.**

**Inclui bibliografia.**

**1. Filosofia - Ética. 2. Responsabilidade pelo Outro  
3. Ética da alteridade. 4. Emanuel Levinas. 5. Relação  
ética – alteridade. I. Título.**

**17  
170**

**CDU (2.  
ed.)  
CDD (22. ed.)**

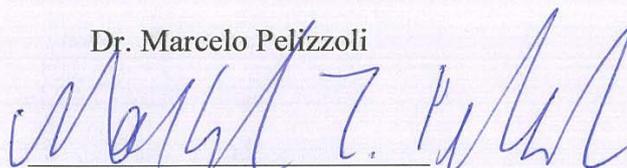
**UFPE  
BCFCH2007/28**

## TERMO DE APROVAÇÃO

### WANDENBERG DE OLIVEIRA COELHO

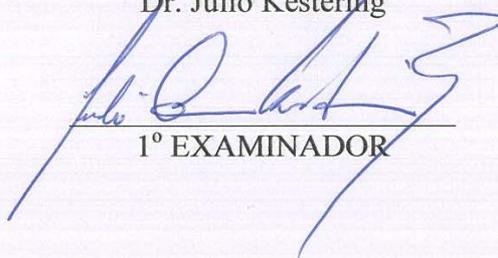
Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Dr. Marcelo Pelizzoli



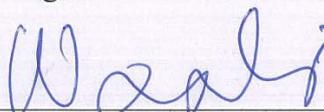
ORIENTADOR

Dr. Júlio Kesting



1º EXAMINADOR

Dr. Washington Luiz Martins da Silva



2º EXAMINADOR

RECIFE/2007

## **AGRADECIMENTOS**

Ao corpo docente do mestrado de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, na pessoa do seu coordenador prof. Vincenzo di Matteo.

Ao meu orientador, prof. Marcelo Pelizzoli, pela compreensão e disposição em fazer-me crescer no conhecimento de Emmanuel Levinas.

Aos meus pais e irmãos pelo incentivo à educação.

A secretária do Mestrado, Maria Betânia e a funcionária Juliana pela atenção que me dispensaram.

Aos colegas do mestrado.

## **RESUMO**

Esta dissertação tem como objetivo investigar a responsabilidade por Outrem em sua concreção fundamental no que podemos chamar de ética de Emmanuel Levinas, tema essencial para se atingir a condição humana. O que se propõe é buscar a subjetividade como responsabilidade para que se possa caminhar em busca do humano. Levinas apresenta a relação ética pautada na alteridade como forma de transpor a violação entre um Eu egoísta e o Outro. O Eu encontraria a sua humanidade quando é intimado por uma responsabilidade vinda de Outrem; daí a busca de expor a constituição do sujeito humano que se manifesta no reconhecimento da alteridade do Outro. Nosso enfoque apresenta a dimensão de metafísica como Desejo, que constrói aberturas para que se possa ultrapassar a condição de centramento no Eu, para uma condição verdadeiramente ética, que se completa de fato na benevolência pelo próximo. Damos ênfase a uma filosofia que encontra a sua verdade na justiça do Outro, uma verdade ética, que exige uma responsabilidade assimétrica; onde a justiça dá-se a conhecer a partir do Rosto do Outro, o qual vai além de seus traços identificáveis/domináveis, ao adquirir um significado elevado, acolhido como infinito. Destacamos, por fim, a responsabilidade que institui uma práxis, como forma de reconhecer o Outro, de assumir radicalmente a exterioridade que se apresenta a partir do face-a-face, de assumir inclusive a dor do próximo. Nesse ponto vamos de Levinas a Dussel, perseguindo a demanda prática existente num sujeito responsável por Outrem.

**PALAVRAS CHAVE:** Responsabilidade pelo Outro; Ética da alteridade

## **ABSTRACT**

This research aims at investigating the responsibility for the other in its fundamental concretion which can be identified as the ethics of Emmanuel Levinas, the essential theme for the attainment of the human condition. Our purpose is to identify subjectivity as responsibility in such a way that one can be oriented towards this human condition. Levinas presents the ethical relationship based on the alterity as a means to overcome the violation between a selfish I and the Other, Then there comes the search for exposing the constitution of the human subject that manifests itself in the acknowledgement of the alterity of the Other. Our focus presents the metaphysical dimension as the Desire that builds up openings that will allow us to overcome the condition of centering in the I and moving to towards a truly ethical condition that is achieved through good will to the Other. We chose to emphasize a philosophy that finds its truth in the justice of the Other, an ethical truth requires some asymmetric responsibility and justice is made known by the Face of the Other, going beyond these identifiable/recongnizable features when a high meaning is acquired and accepted as infinite. We finally emphasize the responsibility that institutes a praxis as a form of acknowledging the Other, of radically accepting the exteriority that is presented in the face-to-face, including the pain of the Other. At this point we go from Levinas to Dussel pursuing the practical demand existing in a being that is responsible for the Other.

**KEY WORDS:** Responsibility for the Other; Ethics of alterity

## LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Levinas:

EN – Entre Nós

HH – Humanismo do Outro Homem

TI – Totalidade e Infinito

Outras obras:

Buber, Martin:

JM – O Judeu e a Modernidade

Chalier, Catherine:

LUH – Levinas: A Utopia do Humano

Costa, Márcio Luis:

LI – Levinas: Uma Introdução

Dussel, Enrique:

EC – Ética Comunitária

EL – Ética da Libertação

FL – Filosofia da Libertação

MFL – Método para uma Filosofia da Libertação

Heidegger, Martin:

SH – Sobre o Humanismo

Melo, Nélio Vieira:

EA – A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas

Pelizzoli, Marcelo Luiz:

LRS – Levinas : A Reconstrução da Subjetividade

RJ – Rosto e Justiça. Artigo de 2006.

Pivatto, Pergentino:

PF – Perspectiva Filosófica

Timm, Ricardo:

SEH – Sujeito, ética e história

Sartre, Jean Paul:

EH – O Existencialismo é um Humanismo

Susin, Luiz Carlos:

HM – O Homem Messiânico

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>2 A PROBLEMÁTICA DO MESMO E DO OUTRO .....</b>	<b>13</b>
2.1 LEVINAS E O CONTEXTO DA ÉTICA DA ALTERIDADE E RESPONSABILIDADE.....	13
2.2 O DESEJO METAFÍSICO.....	16
2.3 A SEPARAÇÃO DÁ SENTIDO À INTERIORIDADE E Á EXTERIORIDADE .....	19
2.4 CORPO E SENSIBILIDADE. A CASA, A DOÇURA DO FEMININO E O AMOR .....	23
2.5 A IDÉIA DE INFINITO FRENTE À TOTALIZAÇÃO.....	28
2.6 A SUBJETIVIDADE COMO RESPONSABILIDADE E O SENTIDO DO HUMANO INFINITIZADO .....	33
<b>3 O ROSTO .....</b>	<b>39</b>
3.1 O ROSTO COMO INFINITO E EXTERIORIDADE .....	39
3.2 ROSTO E LINGUAGEM .....	43
3.3 ROSTO E JUSTIÇA.....	47
3.3.1 O TERCEIRO E A JUSTIÇA.....	52
3.4 ROSTO E LIBERDADE .....	54
3.5 ROSTO E VERDADE .....	57
<b>4 DA RESPONSABILIDADE DE LEVINAS A DUSSEL .....</b>	<b>61</b>
4.1 A PROXIMIDADE EM DIREÇÃO À CONCRETUDE ÉTICA.....	61
4.2 O HUMANO NA PRÁXIS DA ALTERIDADE .....	65
4.3 A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO COMO RESPONSABILIDADE PELO OUTRO REAL.....	70
4.4 FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO COMO RESPOSTA-RESPONSABILIDADE AO CLAMOR DA ALTERIDADE .....	77
<b>5 CONCLUSÃO.....</b>	<b>82</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>87</b>

## INTRODUÇÃO

O presente estudo tem por finalidade a de apresentar a dimensão de responsabilidade como ponto principal de uma ética da alteridade, que tem sua origem na relação do Mesmo com o Outro levado a sério. Esta dissertação propõe um caminho aberto por essa luz, que é a responsabilidade, a conduzir homens por uma via de possível humanização. Entendemos que constituir um movimento ético, que tem a responsabilidade como fundamento, torna-se prioridade do pensamento de Levinas. Ressalta-se também o sentido do humano nesta filosofia, a possibilidade de humanismo simples e direto a partir desse movimento ético.

Nós “estamos no mundo” sofrendo suas influências, e muitas vezes entregando-nos à indiferença ética. É aí que se apresenta a construção de nossa responsabilidade, onde construímos também as possibilidades de transformação desse mundo caótico em que vivemos. Com uma responsabilidade manifesta – leia-se engajada – se, constrói as condições e o sentido do humano. Somente a partir de um humanismo, do tipo que nos mostra Levinas é que se apresenta diante do rosto do Outro o momento do diferente, que há de conduzir o sujeito a um mundo de paz e amor ao próximo. Não será pretensão de Levinas mostrar ao mundo que ainda é possível uma fraternidade que se coloque contrária a todo tipo de violência? Mesmo em tempos de urgência, ainda não é tarde para tal empreendimento. Em *Totalidade e Infinito* encontram-se as possibilidades de uma chave que abre a porta do bem, que se encontra fechada pelo egoísmo e pela violência do homem que preza a ignorância social. Mas isso sem se negar a alteridade, a diferença. Eis o desafio.

A idéia de infinito passa a ser essencial na filosofia de Levinas. O seu livro mais conhecido, *Totalidade e Infinito*, demonstrará que o pensamento humano vive numa grande inquietação, ao mesmo tempo que faz um alerta diante de uma sociedade bastante desumana. É possivelmente a idéia de infinito que conduz a alteridade inflexível do Outro homem, já que ocupa inteiramente a obra em pauta. Buscamos o fato de Levinas fazer conhecer, através do seu pensamento, que o Outro está muito além de sua idéia, que não se poderia descrever uma pessoa sem cair em inúmeras contradições. Em suma, a idéia que se forma de alguém identificável é compatível com a pessoa humana na sua concretude?

Verificaremos sinteticamente, como Levinas faz uma construção da subjetividade e uma crítica corajosa a uma totalização que aprisiona o Eu, que mantém o egoísmo e a supremacia do Mesmo sobre o Outro; mas isso a partir de uma transcendência em vista da

anterioridade ética que será analisada com cuidado, a implicação direta da “ética antes da ontologia”. Levinas pretende retomar uma nova idéia que possa instituir as condições para o humanismo do outro homem, uma idéia centrada na relação ética do Mesmo com o Outro. Aqui se distinguiria uma proximidade com o Outro e um amor sem referências narcísicas, o qual possibilite, juntamente com a responsabilidade, uma nova forma de humanismo.

Não seria a responsabilidade o fio condutor que há de levar o homem a uma outra dimensão: a ética como filosofia primeira? Assim pretende Levinas, por meio de um pensamento que desvende a altura e a mundanidade em que pode viver o Mesmo e o Outro. Aí a necessidade de partir do desejo, mas da forma que Levinas idealizou, para além do sentido comumente usado, mas como Desejo metafísico que vai além das necessidades do Eu.

Perceber os desafios da filosofia de Levinas torna-se imprescindível, para melhor se entender o seu pensamento com os paradoxos que mostram uma relação ética que se forma, com ou especialmente sem reciprocidade. O que ele procura mostrar é que diante do Outro deve sempre existir a responsabilidade e o respeito. Nesse pensamento com seus paradoxos, torna-se essencial entender a proximidade, a separação e a distância que se desenvolve na relação entre o Mesmo e o Outro; Levinas confere à separação uma posição privilegiada. Faz-se ela indispensável na relação ética, a ponto de afirmar que só com a separação existe necessariamente essa relação?.

A exterioridade é outro ponto correlato extremamente importante a ser discutido nessa dissertação. Mediante a exterioridade, Levinas concede ao Outro a sua alteridade mais completa. A interioridade não é destruída pela exterioridade; ao contrário, esta salvaria do seu egoísmo exacerbado. Levinas procuraria, então, construir uma relação especial entre o que está fora e a subjetividade. Percebe-se bem essa relação a partir da responsabilidade. Para tanto, se precisaria identificar a sensibilidade na sua relação com o corpo, com a casa, com a doçura e o com amor. Esta é uma outra meta a ser cumprida, porquanto a sensibilidade assume um outro sentido.

O homem tem uma morada que lhe é própria, mas Levinas concede outros aspectos a essa morada. O amor de *eros* tem sua importância, mas o amor ao próximo exige responsabilidade. Esse é o amor próprio de entes que vivem o humanismo.

Uma das propostas de Levinas é entender o Outro como infinito. A partir da idéia de infinito, o Outro se apresenta muito além da idéia que se possa formar: é infinito. Daí não ser possível obter-se uma representação, pois isso não condiz com a realidade do Outro.

Explicar e analisar o Outro como diferente é uma questão preponderante neste estudo, para que se possa entender melhor a problemática da relação do Mesmo com o Outro. Dessa

forma, vem também a questão do infinito como constituindo a subjetividade e intersubjetividade humanas, sendo fundamental no pensamento de Levinas. Não obstante, é a responsabilidade efetiva que pretendemos analisar como fundamento de toda relação ética.

Neste estudo, o rosto ocupará uma posição preciosa. É a partir do rosto que o Outro se mostra para o Mesmo; através do rosto o sujeito marca presença, e diz “Estou aqui”. O rosto fala independente de emitir qualquer som. Abordar esse pensamento a partir do rosto é um ponto imprescindível. O rosto se apresenta e exige responsabilidade, a partir do rosto, o Mesmo há de acolher Outrem. O rosto também exige justiça; só com justiça é que é possível existir um amor ao próximo. O rosto abriria o discurso crítico, discurso que dialoga, que busca a verdade e que reivindica direitos justos, ou justiça, discurso com responsabilidade e respeito pelo Outro. A linguagem teria pois que comportar o dizer e o não dito: o rosto se sobressai com sua linguagem própria.

Levinas expõe a questão da liberdade de outra maneira. Com uma responsabilidade anterior a qualquer liberdade, o rosto que se coloca diante do Outro exige um outro tipo de liberdade, não mais uma liberdade centrada num Eu egoísta, que fica sempre voltado para si próprio. A verdade em Levinas também aparece a partir de um rosto que clama por justiça, mas é a responsabilidade por Outrem que indica o caminho da justiça; a importância da justiça está presente em toda a obra *Totalidade e Infinito*. O caminho da justiça é o caminho do humanismo, Levinas indica as possibilidades de um modo de ser messiânico baseado no amor ao próximo, na justiça, na responsabilidade por Outrem. A grandeza de se atingir uma dimensão messiânica é invocada por Levinas. Para isso se faz uma transformação na sabedoria nascida dos gregos, na idéia do *logos*<sup>1</sup> grego, um empreendimento meticuloso inspirado pela ética do judaísmo, cuja proposta social é a de assegurar um mundo onde o humano possa se estabelecer, numa paz duradoura, em que se possa afirmar um Eu responsável que se contrapõe a um Eu egoísta. Seria possível tal empreendimento? Seria possível uma responsabilidade total pelo Outro? Levinas caminha por veredas da verdade, numa tentativa de mostrar possibilidades de viver um mundo de paz e amor. Eis o desafio.

Na trajetória de uma ética aplicada à sociedade, é essencial compreender o papel e a importância da responsabilidade desde a filosofia de Levinas. Analisar o processo de comportamento do ser humano a partir dessa postura ética torna-se aqui fundamental. Levinas comenta a subjetividade como responsabilidade no ápice de seu pensamento e no centro das relações humanas. Na relação de alteridade encontra-se o sentido do humano. Essa

---

<sup>1</sup> *Logos*, segundo Heráclito seria a razão enquanto substância ou causa do mundo, encontramos essa definição nos *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. Henrique C. de Lima Vaz.

inquietação própria do pensamento de Levinas se transforma num alerta contra toda ideologia que encobre a verdade ética, que não permite um questionamento e assume uma posição de lucidez especialmente diante de atitudes desumanas, pois é um pensamento que pretende ver no mundo – efetivamente - o sentido do humano. É neste sentido que tomaremos apoio em Dussel, próprio para nosso objetivo da concretude ética contextualizada, como prolongamento da ética levinasiana.

Uma reflexão que permite que se questione a ontologia, que se questione a verdade do ser, para que, a partir desse questionamento, se possa perceber como o homem se apresenta. Essa reflexão exige uma caminhada que é árdua, na descoberta da alteridade do Outro, mas enriquece e evolui a cada momento da vida. Levinas mostra uma invasão do Outro no campo de ação do Eu egoísta e autônomo, mas, a partir da responsabilidade, as mudanças são investidas. Podemos considerar Levinas como um filósofo da ética (mesmo contra suas palavras). Suas investigações são especialmente de ordem ética; portanto trabalhar a ética a partir da responsabilidade é a intenção deste estudo, com uma abordagem fenomenológica simples que apresenta alternativas para essa egologia<sup>2</sup> imperante nos dias passados e atuais. Analisaremos essa postura egológica que se apresenta com o sujeito; porém, não seu fim último, próprio dele, inerente. Daí as alternativas propostas por Levinas - apoiadas também em Dussel - surtirem efeito e participarem da caminhada que conduz o homem à condição de um ente humano, quando este assume a sua responsabilidade perante o rosto do Outro.

Fazer uma apresentação desse ponto principal da reflexão levinasiana: entender a subjetividade como responsabilidade na construção da alteridade contextualizada, é a finalidade desta pesquisa. Com isso definem-se as possibilidades de um humanismo ético. Para isso, torna-se essencial analisar o movimento da responsabilidade na construção de uma socialidade, a relação da responsabilidade e da liberdade, o papel da justiça na relação do Mesmo com o Outro, a relação entre responsabilidade e verdade, no viés de responsabilidade que vai de E. Levinas a Enrique Dussel.

Por que Dussel? A responsabilidade tornou-se um tema fundamental na filosofia atual; Dussel, filósofo contemporâneo, considera a responsabilidade como condição essencial de humanismo. Para ele, a práxis é sempre um ato responsável. Em Levinas e Dussel se encontraria uma proximidade sem igual, mesmo de mundos diferentes, mas combatendo a violência e trabalhando uma temática semelhante: a responsabilidade pelo Outro, Dussel sente a proximidade do pensamento de Levinas, diante do rosto do explorado que clama por justiça.

---

<sup>2</sup> Termo utilizado por Husserl para designar o âmbito do eu ativo e o da consciência racional. Usamos aqui neste sentido com a tonalidade crítica, em vista de uma esfera que tem problemas com a alteridade.

O Outro em Dussel existe, a partir da sua exterioridade, como em Levinas. Quando o rosto intima a presença do Outro, a exterioridade aflora, assim também Dussel percebe o rosto. Não temos a preocupação de mostrar que a filosofia de Levinas seria melhor que a de Dussel (nem o contrário), mas como o filósofo da América Latina pôs sinteticamente em prática a responsabilidade. Sirva essa relação como grandioso exemplo de um momento único na vida daqueles que se tornam humanos, cuja responsabilidade por Outrem manifesta a finalidade de suas vidas e a glória maior de sua ação.

## 2 A PROBLEMÁTICA DO MESMO E DO OUTRO

### 2.1 LEVINAS E O CONTEXTO DA ÉTICA DA ALTERIDADE E RESPONSABILIDADE

O século XX atesta um elevado grau de violência, a qual cresceu à medida que a Europa pronunciou-se nas guerras, onde as atitudes tornam-se as mais desumanas possíveis. É nesse clima de violência e de barbárie - onde 100 milhões de seres humanos foram dizimados - que Levinas, pensador judeu de nacionalidade lituana e naturalizado francês, expõe seu pensamento centrado numa ética radical. Filho de um livreiro, de família judia, Levinas foi desde o início de sua longa existência<sup>3</sup> influenciado pelo livro, o livro sagrado dos judeus “a Bíblia” e o Talmud, e também a literatura russa: Gogol, Turgueniev, Tolstoi e especialmente Dostoievsky.<sup>4</sup> Enfatiza a mensagem inserida nos livros; para ele, dar a vida aos livros é marcar um novo encontro com uma interioridade vista por um outro prisma, que se mantém como forte proteção do humano contra a barbárie do século XX, a consciência moral opondo-se a uma condição inumana.

Levinas recebe também a influência de Franz Rosenweig, nascido na Alemanha em 1886, em uma família judia. Rosenweig elabora um pensamento a partir do método de falar, próprio do novo pensamento que aparece com a sua filosofia. O falar seria sempre dirigido ao Outro, não seria uma atitude isolada, pois compreende o dialogar com alguém que escuta, mas também participa. Na sua obra principal, *Estrela da Redenção*, defende esse método de falar ao Outro. Rosenweig assim como Levinas tem uma preocupação com a paz que deve existir na relação com o Outro, relação de não-violência, que de forma alguma não reduz o Outro ao Mesmo. A paz para Rosenzweig é a própria ética, seria o essencial para uma sociedade que se pretenda justa e humana. A partir desse reconhecimento, a paz é o princípio de uma relação autenticamente humana, criando a vida ética por excelência.

Levinas propõe uma paradoxal reconstrução do humanismo a partir de uma relação onde se dá o discurso, a partir de Outrem. “Outrossim, é necessário estabelecer um

---

<sup>3</sup> Levinas nasceu em Kovno, república da Lituânia, em 1906; morreu em Paris, em 25 de dezembro de 1995, aos 89 anos.

<sup>4</sup> Literatura que está repleta de inquietudes, por questões essenciais que fazem parte do sentido mais profundo da vida humana e passa a ocupar um lugar primordial no pensamento de Levinas, como a compaixão em *Crime e Castigo* de Dostoievsky, citado por ele em *Humanismo do Outro Homem*.

pensamento que institua como que o peso e ‘valor’ da palavra e evento do homem real, por um discurso que, mais que contabilize o outro, promova a singularidade do outro”<sup>5</sup>. Isso exige a construção de uma nova subjetividade como alternativa para sair da crise do humanismo vivida pela civilização ocidental. É daí que surge a subjetividade, que é ao mesmo tempo *responsabilidade*, a seiva de que se nutre o humano, que se inicia aqui, apenas aqui, com a responsabilidade efetiva por Outrem. Uma nova ordem da subjetividade é construída, produzindo um ente infinito que não pode desligar-se da idéia de infinito, uma infinidade colocada no Mesmo a partir de sua idéia. Uma subjetividade não mais limitada a uma consciência egoísta e sem nenhuma preocupação de uma relação mútua. Para que se concretize essa mudança, torna-se fundamental pensar e agir a partir da singularidade efetiva do Mesmo<sup>6</sup>.

A subjetividade realiza essas exigências impossíveis: o fato surpreendente de conter mais do que é possível conter. Este livro apresentará a subjetividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade. Nela se consoma a idéia do infinito. A intencionalidade, em que o pensamento permanece adequação ao objeto, não define portanto a consciência ao seu nível fundamental.<sup>7</sup>

Levinas se aprofunda nos estudos da filosofia grega, recolhendo material para sua crítica à filosofia e à sociedade ocidental; procura desconstruir o poder da razão, a qual com a sua autonomia, mantém um monólogo com o Outro e torna igual o Mesmo e o Outro, onde um Eu que permanece em si não caminha em busca do Outro para manter um diálogo. Fechado em si mesmo, o Eu é pura consciência de si. Nesta conjuntura, a consciência é vista como cogito<sup>8</sup>, como razão da vida humana.

A consciência não consiste, portanto em igualar o ser pela representação, em tender para a plena luz em que essa adequação se procura, mas em ultrapassar esse jogo de luzes – essa fenomenologia – e em realizar *acontecimentos* cuja significação última – contrariamente à concepção heideggeriana – não consegue desvelar.<sup>9</sup>

Ao ler as *Investigações lógicas* de Husserl, o autor descobre novas possibilidades de pensar, abrindo novos horizontes no seu pensamento a partir da fenomenologia do sentido.

<sup>5</sup> PELIZZOLI, Levinas: A reconstrução da subjetividade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p.28.

<sup>6</sup> De acordo com Pelizzoli, em *Éticas em Diálogo*, p.341, a palavra “mesmo” é fundamental neste contexto. Aquilo/aquele que é idêntico é o mesmo; o si em si mesmo; então, eu sou eu mesmo; pressupõe-se que eu seja sempre e fundamentalmente “o mesmo”, ou seja, igual, igual a mim mesmo, o próprio.

<sup>7</sup> LEVINAS, Totalidade e Infinito. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 14

<sup>8</sup> O cogito *ergo sum*, vem a ser a auto evidência do sujeito existencial do pensamento, isto é, a garantia de que o pensar tem sua existência própria.

<sup>9</sup> LEVINAS. TI. p.15

Indo ao encontro de Husserl depara com Heidegger, encontra o *Dasein*, conhece a diferença ontológica entre o ser e o ente, de modo que será influenciado por esse novo tipo de pensar o ser; não obstante, procura ultrapassar a ontologia heideggeriana, questionando seu discurso, não aceitando a questão do sentido do ser como a mais fundamental. Na sua crítica a Heidegger, põe em questão o isolamento do *Dasein* em relação ao Outro concreto. O Ser não avança em direção ao Outro ente, nem traduz o absolutamente Outro. A fenomenologia é o método usado por Levinas, o qual trabalha com ela para a construção de sua ética. “Isso não é gratuito. A fenomenologia como nenhuma filosofia retoma e aprofunda o papel da subjetividade humana, da auto-reflexão, da dinâmica da consciência e identidade com rigor e sutileza sui generis”.<sup>10</sup>

A luta contra a violência, contra a exclusão do Outro, será sempre presente, à sua crítica ao pensamento ocidental; contudo, é a partir da crise do humanismo que ele começa a tecer o fio que há de conduzir ao sentido do humano, a partir de um reconhecimento ético acima de tudo; só a partir de nova fundamentação ética serão construídas as condições para se atingir o humano. A saída da crise não se encontra na negação do saber vinculado à filosofia grega e à ontologia, ou no não-ser, mas vai até além do ser, em direção ao outro real. Aqui se apresenta a anterioridade ética como fundamento, mostrando as possibilidades da humanidade, de enveredar por um outro caminho, dando um outro sentido ao ser e ao saber, na tentativa de construir uma relação de alteridade entre o Mesmo e o Outro. Eis então a *ética da alteridade*.<sup>11</sup>

A luta de Levinas é especialmente contra a totalidade, cujas raízes se espalham pela sociedade criando o terror, o ódio e todo tipo de violência contra o Outro, manipulando as pessoas, dominando até o próprio pensamento, determinando a vida de todos, dando-lhes um papel a ponto de exclamar: todos são artistas, todos são iguais. A totalidade dominou o pensamento europeu; a sociedade ocidental era reconhecida a partir dela; o caminho do ser é o da totalidade, que é sempre uma volta a si mesmo; o ente é sempre um objeto, se constitui como objeto e permanece como objeto, para satisfazer as necessidades sempre abertas.

A metafísica adquire, com o Levinas de *Totalidade e infinito*, um novo sentido, faz um outro caminho transcendendo uma outra condição mais antiga, a transcendência realizando um movimento efetivo em direção à exterioridade de Outrem. “A exterioridade absoluta do termo metafísica, a irredutibilidade do movimento a um jogo interior, a uma simples presença

---

<sup>10</sup> PELIZZOLI, LRS. p.35

<sup>11</sup> Alteridade, típica modalidade do outro de ser totalmente outro, que não faz parte da totalidade, que vai além do ego no seu encontro com o outro.

de si a si, é pretendida, se não demonstrada, pela palavra transcendente”.<sup>12</sup> A partir dessa nova característica da metafísica, exprime-se o sentido do pensamento por meio do Desejo, Desejo do Outro, Desejo metafísico, Desejo que leva a responsabilidade por Outrem.

## 2.2 O DESEJO METAFÍSICO

O Desejo metafísico é o movimento de transcendência em direção ao Outro, ao se instalar esse movimento, o Outro passaria a ser visto como transcendente, como Outro. O Desejo é a abertura para o Outro; abre as possibilidades de uma relação ética, uma ética que tem sua origem no reconhecimento da alteridade, tendo como fundamento o *factum* humano que sempre desejamos para mais além do que alcançamos. Numa relação desse porte, deixa-se o aconchego de uma casa, de uma morada, para trilhar um caminho desconhecido, talvez surpreendente, talvez traumático. “Não obstante, a abertura do desejo pressupõe um ser satisfeito, um Eu constituído concretamente através do mundo e da consciência; assim, pode ir além de si, ou melhor, do *Eu ao Si* em referência à alteridade”.<sup>13</sup> Nesse novo caminho, o Mesmo encontra o Outro mas se mantém distante, sendo que a distância não impede a relação; o Desejo eleva o Eu, colocado-o acima das necessidades a serem satisfeitas pelo Eu “egoísta”.

Entender o Desejo metafísico é entregar-se a algo anterior a um pensar que pensa esse Desejo. Uma tal instância sem satisfações estabelecidas não é apenas uma necessidade que precisa ser satisfeita ou um objeto a ser captado ou dominado. “A este estado espontâneo do império da necessidade e da completude da identidade é que o Desejo – sempre Desejo - vem contrapor-se instigado agora pelo outro como outro, indicando um outro registro de estatuto ético”.<sup>14</sup> O Desejo metafísico busca a verdade sem se apropriar e vai muito além do que a necessidade, ou que ofereça prazer momentâneo: o de uma casa, um carro, o prazer sexual. Sim, as necessidades devem ser satisfeitas. Se o homem tem necessidades, sente o prazer de satisfazê-las. A necessidade revela a falta de algo que não se tem, sendo ansiosamente procurada para preencher uma carência, uma privação que incomoda. Daí existir sempre uma eterna procura para que possa haver uma possível satisfação, mesmo que isto seja uma ilusão. “Um mundo voltado apenas para a administração das necessidades e suas satisfações, mundo servindo ao Mesmo, é um mundo sem efetiva transcendência humana, mundo de ‘alteridades’

---

<sup>12</sup> LEVINAS, TI. p. 23

<sup>13</sup> PELIZZOLI, LRS. p.68

<sup>14</sup> Ibidem p.67-68

consumíveis”.<sup>15</sup> Mas o Desejo metafísico vai além dessas necessidades que têm um sentido de apetite, cuja posse causa prazer; é um Desejo abismal que se constituirá como base ética, aponta uma bondade que nunca é saciada, se reveste de uma generosidade alimentando-se do abismo do Outro, à medida em que o Outro é aceito como Outro. O homem é tanto necessidade quanto Desejo. A questão vai até onde uma instância se mistura e deve se separar da outra.

Os desejos que podemos satisfazer só se assemelham ao desejo metafísico nas decepções da satisfação ou na exasperação da não-satisfação e do desejo, que constitui a própria volúpia. O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite.<sup>16</sup>

Nas interações humanas, podemos pensar o momento da relação em que o Mesmo se mantém diferente e separado do Outro. Ao mesmo tempo, o Desejo abre no Eu uma receptividade ou sensibilidade, para que se possa concretizar a relação sem que o Eu seja dominador. A condição de um Eu mais amplo do que o da consciência racional dominadora impede a dominação própria do Eu ativo, à medida que leva em conta a alteração ou mudança partida de Outrem, e não da autonomia do Eu.

O Outro metafisicamente desejado não é “outro” como o pão que como, como o país que habito, como a paisagem que contemplo, como por vezes, eu para mim próprio, este ‘eu’, esse ‘outro’. Dessas realidades posso ‘alimentar-me’ e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado. Por isso mesmo, sua alteridade incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. O desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro.<sup>17</sup>

O Desejo aparece como um tipo de sentimento ou sensibilidade e força motriz da transcendência do Eu, levando-o para além de si mesmo, abrindo um caminho de maturidade, um percurso onde nem sempre temos flores. As dificuldades e frustrações se fazem presentes constantemente. Trata-se de correr riscos. O Outro deixa de ser objeto e torna-se condição para a evolução de relações justas, por conseguinte verdadeiramente humanas. Um Desejo que quer ir além da posse do Outro, vai além de si, ultrapassa a eguidade, é Desejo do que é diferente do que nunca será idêntico; é Desejo do Outro como Outro, sem esperar nenhuma realização ou satisfação, nenhuma relação familiar ou de amizade.

---

<sup>15</sup> Ibidem, p.69

<sup>16</sup> LEVINAS, TI. p.22

<sup>17</sup> Ibidem. p.21

O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não podemos satisfazer.<sup>18</sup>

Levinas propõe um pensamento que tem na heteronomia<sup>19</sup> a prioridade para a ética, uma ética da heteronomia, na contramão das éticas baseadas na liberdade e racionalidade do Eu – éticas da autonomia. Essa teoria é interpretada mediante a relação de alteridade em que o Mesmo e o Outro se encontram e se conhecem, mas não deixam perder seu caráter próprio de singularidade e alteridade – relação de responsabilidade e respeito que tem como fundamento o Desejo metafísico, que é Desejo do humano. Essa teoria se opõe à teoria como *logos* do ser que se dá (presentifica), onde o Outro é compreendido apenas a partir da mediação do *logos* como razão, aparecendo dentro do círculo da totalidade (Mesmo) como animal racional, gênero ou espécie. Tais teorias desprezam a heteronomia e a alteridade do Outro<sup>20</sup>.

O desejo pode permanecer sempre como necessidade, a menos que aconteça um despertar que movimente a consciência, transformando-a em consciência moral, ao perceber a exterioridade do Outro. Com esse movimento da consciência acontece uma metamorfose: o Eu perde uma condição egoísta, de autonomia, assumindo uma outra condição de um ser saciado, repleto pela idéia do infinito, a ponto de sacrificar, pelo Desejo, o seu bem-estar. Aqui a necessidade cede lugar ao Desejo, o ser se constitui como bondade. O ser solitário preso em si mesmo cede lugar ao Desejo, que o lança em direção ao Outro. Só assim a consciência moral e o Desejo unem-se em torno da alteridade e a responsabilidade é invocada: é o Outro visto como infinito.

O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completa-lo. É como a bondade – o desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite. Generosidade alimentada pelo Desejado e, neste sentido, relação que não é desaparecimento da distância, que não é aproximação ou, para captar de mais perto a essência da generosidade e da bondade, relação cuja positividade vem do afastamento, da separação, porque se alimenta poderia dizer-se de sua fome.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Ibidem. p.21-22

<sup>19</sup> Heteronomia, o inverso de autonomia, que se orienta numa consciência racional e usa com exclusividade de sua liberdade; a heteronomia abre as possibilidades de acolhimento de Outrem, abre o caminho das obrigações própria do humano. O Eu escuta o apelo do Outro. A heteronomia fundamenta-se no amor.

<sup>20</sup> Cf. TI, I seção. Levinas defende uma teoria em que o Desejo, é abertura para a bondade, a partir de uma nova dimensão da metafísica.

<sup>21</sup> LEVINAS, TI. p. 22

Se o Desejo há de levar o ente a “pensar mais do que pensa” ou “fazer mais e melhor do que pensar”, tal teoria do agir há de levar a mais e melhores ações, ao bem. O Desejo complementa uma relação de autonomia – onde o Eu tende a anular o Outro, onde um se impõe sobre o Outro – com uma relação de heteronomia onde o Mesmo e o Outro se encontram separados. No entanto essa separação não impede a relação, mas a incrementa de forma especial, na forma do diálogo ético, no jogo entre interioridades e exterioridade. Só um Eu responsável por Outrem compreende o significado da separação; só seres separados podem assumir uma responsabilidade por Outrem.

### 2.3 A SEPARAÇÃO DÁ SENTIDO À INTERIORIDADE E À EXTERIORIDADE

Com a reflexão sobre a problemática do Mesmo e do Outro, é posta como questão fundamental a separação, que trata do Eu separado que não se perde nem nega sua interioridade pessoal, que se abre para a relação com o Outro mantendo-se singular, preservando sua identidade, sua vida pessoal, sua unicidade.

Ressalta-se enfim, em nossa investigação da singularidade, o papel irreduzível e ineliminável mas também ambíguo de um princípio absoluto da separação. Ele se coloca junto a uma concretude inigualável, e almeja assentar um eu – único – efetivo que possa assim – partindo da assimilação do seu mundo e absolvendo-se da relação – abdicar da posse (dar), e interagir com o outro como outro.<sup>22</sup>

A abertura para o Outro se completa com o afastamento da totalidade, a partir da idéia de infinito, e com um Eu atravessado pela doação de si – bondade. A separação não é negação do Outro, não é privação, por não ser oriunda da necessidade, onde a falta do que está separado traz infelicidade. A separação então, criada num Eu em meio às satisfações de necessidades, vai além da dependência necessária. Criam-se com a separação as próprias possibilidades de uma existência além das necessidades. Com a separação dão-se as condições para ser reconhecida a exterioridade do Outro. Ela estabelece as possibilidades de uma relação entre humanos, muito além das necessidades.

---

<sup>22</sup> PELIZZOLI, LRS p. 79-80

Conceber a separação como decadência ou privação, ou ruptura provisória da totalidade, é não conhecer outra separação a não ser a que é testemunhada pela *necessidade*. A necessidade atesta o vazio e a falta no necessitado, a sua dependência em relação ao exterior, a insuficiência do ser necessitado, porque não possui de todo o seu ser e, por conseguinte, não está *separado*, em rigor dos termos.<sup>23</sup>

A *ética da alteridade* se constituirá a partir de uma exterioridade absoluta, o que pode parecer estranho e radical, à medida que preciso conhecer Outrem para me relacionar criando igualdade. Para isso rompe com a totalidade (o Mesmo) que oprime Outrem, que não permite a sua elevação em termos de ser humano, impedindo que exceda sua identidade e excluindo toda a exterioridade do Outro. Para romper com essa totalidade que percebe todos como iguais, Levinas descreve uma outra subjetividade, partindo do movimento transcendente, que se formaliza como fundamento: a idéia de infinito. Esse movimento transcendente não destrói a interioridade do Mesmo; ao contrário, preserva a sua identidade, respeita um Eu que se movimenta em direção ao absolutamente Outro. Essa nova subjetividade conduz o Mesmo à outra dimensão: a da “intersubjetividade”<sup>24</sup>, da sociabilidade.

Não obstante, a relação do Mesmo com o Outro não tem um caráter reversível e recíproco; é assimétrica. Se não o fosse assim, estaria totalizando-se; contudo, os dois pólos estão sempre separados. O estar separado mantém pois a alteridade do Outro. “O outro é separado em relação ao mundo e a mim como exterioridade: é a alteridade mesma que o constitui como outro e não a identificação”.<sup>25</sup> É alteridade própria de uma relação metafísica, sem dependência, onde não existe dependência ontológica, não existe retorno, o Mesmo não vai até o Outro e volta para si reafirmado para fazer parte de novo da totalização. Uma regressão desse tipo negaria, além da singularidade, a alteridade e a heteronomia. Teríamos uma pretensa autonomia cooptada pela totalidade. A separação do Mesmo e do Outro tem de ser recíproca, deve ser experimentada por todos os que reconhecem a interioridade e a exterioridade. Só no reconhecimento desses dois momentos da vida humana é que existem seres separados. Paradoxalmente, a totalidade ou soma dos indivíduos pretensamente autônomos convive com a egologia. Na egologia não temos necessariamente singularidade, e menos ainda alteridade. A totalidade pode ser a totalização do Outro em nome da egologia, a totalidade dos *egos*, que formam uma sociedade de iguais egológica, com problemas diante da alteridade do Outro e de si mesma.

---

<sup>23</sup> LEVINAS, TI. p.89

<sup>24</sup> Entre aspas para diferenciar da intersubjetividade, como junção eu-outro; e em direção à sociabilidade como ética da alteridade.

<sup>25</sup> SUSIN. HM, p.221

Quando a separação atesta um grau de intensidade absoluta, essa separação se constitui como ateísmo, a partir de uma independência do Eu, capaz de, na sua soberania, sentir-se independente até de um criador. Isto representa uma separação do infinito. “Um ser criado do nada é um ser que constrói sua interioridade, fruindo do mundo, a partir de seu ‘ateísmo’ - outro dos sinônimos da separação e que indica a ruptura com a participação – necessária ao acolhimento do infinito de outrem com a absolvição da (co)relação”<sup>26</sup> Com o ateísmo<sup>27</sup> surge uma assimetria que é própria da separação; nessa separação total, o ser separado se mantém único, sem relação nenhuma com o ser de que separou-se, mas que mediante uma convicção íntima pode a ele se unir.

Pode chamar-se ateísmo a esta separação tão completa que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser de que está separado – capaz eventualmente de a ele aderir pela crença. A ruptura com a participação está implicada nesta capacidade. Vive-se fora de Deus, em si mesmo, cada qual é ele próprio, egoísmo. A alma – dimensão do psíquico -, realização da separação, é naturalmente atea. Por ateísmo, entendemos assim uma posição anterior tanto à negação como à formação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como mesmo e como eu.<sup>28</sup>

Uma separação essencial se forma entre o Mesmo e o Outro, em consequência da distância entre ambos. Só assim o Mesmo mantém o seu Eu, a sua identidade absoluta, ao mesmo tempo o Outro permanece como Outro. “A separação e a distância não são contingentes e provisórias, são, antes – juntamente com o ‘eu’ e o ‘outro’ - parte do próprio constructo da relação de conhecimento”.<sup>29</sup> A distância não impede a relação, ao contrário, torna-se condição necessária para uma relação, onde o Mesmo vai em direção ao Outro, leva algo mais em conta, sem contestar a sua exterioridade e sem que o Outro conteste a interioridade do Mesmo. A distância é fundamental para que o Eu possa manter a sua identidade, ao mesmo tempo que o Outro mantém a sua. De certo modo, há e não há reciprocidade nesta relação: reciprocidade ao nível do Mesmo; não-reciprocidade ao nível da alteridade, com acento em Levinas, para esta última:

---

<sup>26</sup> PELIZZOLI LRS p. 77

<sup>27</sup> Luiz Carlos Susin comenta na sua obra *O Homem Messiânico*, sobre o ateísmo na sua relação com a separação, o ser separado mantém seu ateísmo, a alma se constituindo como psiquismo é por natureza atea. O ateísmo é um momento necessário e essencial da subjetividade

<sup>28</sup> LEVINAS, TI. p.46

<sup>29</sup> COSTA, Levinas: Uma Introdução. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 123

Ser eu é, para além de toda individualidade que se pode ter de um sistema de referências, possuir a identidade como conteúdo. O eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo que lhe acontece. É a identidade por excelência, a obra original da identificação.<sup>30</sup>

Quando existe uma aproximação em que o Mesmo se considera igual ao Outro, está presente a necessidade de posse, dominação por parte de um Eu que percebe o Outro como seu complemento, como parte de si próprio. A proximidade defendida por Levinas segue outro movimento, que coloca o Mesmo e o Outro numa relação com responsabilidade. “A separação implica o existente continuamente interpelado pelo outro. O eu não é um ser sem a proximidade do outro. A proximidade é sentida, ouvida, saboreada, vista; é pura comunicação, linguagem e responsabilidade ética”.<sup>31</sup> Mas a aproximação ética é uma relação de risco. Numa relação transpassada pela responsabilidade que não preenche uma identidade, o sujeito se movimenta em direção a um Outro que será sempre Outro, sempre um estranho a ser descoberto, sem que essa descoberta elimine a distância entre um e outro. Dessa maneira, o Mesmo e o Outro se compreendem como seres distintos, sem que jamais voltem a movimento contrário, um movimento de retorno a si próprio, com intuito de satisfazer um Eu centrado apenas nas suas necessidades.

Para Levinas, o Eu procura ser sempre igual até nas suas mudanças; é uma instância que busca sempre identificar-se, busca essa identificação a partir de tudo o que lhe acontece, na sua relação com o mundo e com o Outro. Na relação com o mundo, o Eu se apresenta como o Mesmo procurando sua absorção, situa-se como o habitante primeiro do mundo, onde tudo pode, busca a posse do que necessita, do que lhe satisfaz. A possibilidade de possuir é a característica do Mesmo, o qual percebe o mundo a partir de sua interioridade representada ainda pelo seu egoísmo. Mas o que é absolutamente Outro recusa-se a ser possuído; põe em discussão a sua exterioridade. Ao revelar essa exterioridade, o Outro revela uma alteridade que lhe é própria.

O que é absolutamente outro não só se recusa a posse, mas contesta-a e precisamente por isso, pode consagrá-la. É preciso tomar a sério o reviramento da alteridade do mundo na identificação de si. Os momentos dessa identificação – o corpo, casa, o trabalho, a posse, a economia – não devem figurar como dados empíricos e contingentes, chapeados pela ossatura formal do Mesmo; são as articulações dessa estrutura. A identificação do Mesmo não é o vazio de uma tautologia, nem oposição dialética ao outro, mas o concreto do egoísmo.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> LEVINAS, TI. p.24

<sup>31</sup> MELO. A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p.56

<sup>32</sup> LEVINAS, TI. p.25-26

Levinas nos mostra ainda que, a partir do conhecimento do Outro como absolutamente Outro, o Mesmo não faz pura oposição ao Outro, Se o fizesse estaria mantendo a totalidade. A oposição que parte de uma resistência à exterioridade do Outro, que não percebe a distância entre duas pessoas, que absorve e só percebe o Outro a partir de uma representação ou objeto não compõe para uma verdadeira relação. Com essa oposição o Mesmo procura manter a totalidade não aceitando a idéia de Infinito. A relação com o Outro não se concretiza por ser o seu contrário, não cria uma resistência, mas constrói uma alteridade sem impor limites, onde o Outro pode ser estrangeiro, o que está além do Mesmo, que tem uma exterioridade ou ainda: que clama por justiça. O Eu é separado e ao mesmo tempo precisa da relação, numa certa ambigüidade. “Uma ambigüidade surge ao se pensar em um eu que contribui na efetivação da totalidade com seu egoísmo e poder (*conatus*) de assimilação das coisas, ao mesmo tempo que implementaria uma ruptura da totalidade, pois é separado, indivíduo não cabível no todo”.<sup>33</sup>

Levinas apontará por fim que a relação do Mesmo com o Outro é linguagem, da qual é mantida uma transcendência, o Mesmo e o Outro constroem um discurso, a partir do qual, o Mesmo sai de si em direção ao Outro sem destruir a alteridade. O Mesmo abre mão de sua identidade, em torno de sua ipseidade,<sup>34</sup> vai além de um ente que vive pelo seu próprio Eu, sai de si para o encontro com o Outro.

Uma nova maneira de relação é construída como *ética da alteridade*, traz o face-a-face, diante do Outro que mantém seu espaço. Com essa distância, o Mesmo e o Outro protegem sua singularidade, a relação não destrói a singularidade de um e de outro. A partir do face-a-face, surge o discurso, que respeita a separação e a distância entre o Mesmo e o Outro, interrompendo uma reconstrução da totalidade. No discurso, o Eu se afirma e ao mesmo tempo curva-se perante o Outro, mas não se subjugua. Se essa curvatura fosse de sujeição, não existiria alteridade, como também o afirmar-se como Eu, como identidade elimina uma necessidade de posse. Não obstante, para se chegar a este ponto, há o caminho da afirmação concreta da subjetividade na economia, onde estão a casa, o feminino, e o próprio corpo. Com isso aumenta a responsabilidade por Outrem, uma responsabilidade sem limites.

---

<sup>33</sup> PELIZZOLI, LRS. p. 74

<sup>34</sup> Segundo Pelizzoli, a ipseidade é a característica de ser o mesmo. O cerne e a “essência” do eu, o si mesmo. No caso de Levinas esta é referenciada à alteridade, ao outro, não é um centro de identidade, mas tem caráter de acontecimento no tempo e na vida de um sujeito em relação.

## 2.4 CORPO E SENSIBILIDADE. A CASA, A DOÇURA DO FEMININO E O AMOR

A concepção de corpo, segundo Levinas não tem um significado idealista nem mesmo existencialista.<sup>35</sup> O corpo é uma experiência viva, repleto de sensações, o qual cria possibilidades de uma vida de prazer e satisfação, e dor. Não é um objeto, não é uma coisa, mas um corpo vivo que se manifesta como primeiro momento de vida, que se completa com a sensibilidade, que revela uma *intencionalidade encarnada*. O corpo é repleto de necessidades, se movimenta para a satisfação de suas necessidades. “Levinas insiste vigorosamente numa sensibilidade que não está em primeiro lugar para o pensamento ou para o conhecimento, mas que é tão somente sentimento, afetividade, afetação, consentimento”.<sup>36</sup> A sensibilidade é sensação, relaciona-se com o mundo sensível. A intelectualidade não o atinge. Manifesta emoção, excita-se, machuca-se e sente-se satisfeita e insatisfeita diante do sensível, sente prazer, é feliz. Essa felicidade é a meta do Eu que ainda não está enfatizado na razão.

A sensibilidade que descrevemos a partir da fruição do elemento não pertence à ordem do pensamento, mas à do sentimento, ou seja, da afetividade onde tremula o egoísmo do eu. As qualidades sensíveis não se conhecem, vive-se: o verde das folhas, o rubro deste pôr-do-sol. Os objectos contentam-me na sua finitude, sem me aparecerem num fundo de infinito. O finito como contentamento é a sensibilidade.<sup>37</sup>

O corpo tem um duplo sentido: de início mantém uma dependência extrema com o mundo sensível, volta-se para a satisfação e para os elementos que o tornam feliz; mas mantém também a sua autonomia, percebe a sua interioridade, se reconhece como um ente separado, para além das coisas. “O corpo entra como um ‘equivoco original’, exercendo-se na vida de um ser autóctone, referido à sua vontade e liberdade que, contudo, enraíza-se em algo outro, que implica submissão, pois uma certa alteridade desde sempre foi inaugurada”.<sup>38</sup> A fruição mantém o corpo pleno de satisfações e ao mesmo tempo mantém uma autonomia, separado e feliz diante das sensações, do prazer de viver e na sua indiferença diante de Outrem. Sofre influências que vêm de fora e tanto pode assumir uma soberania como pode ser submisso. Na sua existência mantém essa ambigüidade vital.

---

<sup>35</sup> O idealismo percebe um corpo como subjugado à alma, instrumento da alma; o corpo seria a prisão da alma, segundo a doutrina platônica. Para o existencialismo de Sartre, o corpo é a experiência do passado, surge no presente que lhe escapa, para uma consciência que é sempre futuro e que está sempre à frente do corpo.

<sup>36</sup> SUSIN, O Homem Messiânico. Petrópolis: Vozes, 1984. p.40

<sup>37</sup> LEVINAS, TI. p.119

<sup>38</sup> PELIZZOLI, LRS. p. 79

A existência de tal equívoco é o corpo. A soberania da fruição alimenta a sua independência com uma dependência em relação ao outro. A soberania da fruição corre o risco de uma traição: a alteridade de que ela vive expulsa-a do paraíso. A vida é corpo, não apenas corpo próprio onde desponta a sua suficiência, mas encruzilhada de forças físicas, corpo-efeito. A vida atesta, no medo profundo, a inversão sempre possível do corpo-senhor em corpo-escravo, da saúde em doença. Ser corpo é, por um lado, agüentar-se, ser dono de si, e, por outro, manter-se na terra, estar no outro e, assim ser obstruído pelo seu corpo.<sup>39</sup>

O corpo tem relação direta com o psiquismo, que é a própria interioridade do ser, é a característica do ser que tem na separação a sua autonomia. Levinas coloca o psiquismo antes da razão, ao lado da sensibilidade. “O homem é pois corpo psíquico, matéria, animada, que, num determinado momento, começa, surge. Há no início uma animação que é também encarnação de um corpo”.<sup>40</sup> O psiquismo se manifesta na sua relação com o mundo, no prazer e na felicidade, e mantém uma independência e uma dependência diante das necessidades, uma independência que a fruição alimenta; o prazer e a felicidade alimentam o egoísmo do Eu, mas é o próprio êxtase de um ser feliz que faz esquecer sua dependência.

O psiquismo constitui um acontecimento no ser, concretiza uma conjuntura de termos que não se definiam de chofre pelo psiquismo e cuja formulação abstrata esconde um paradoxo. O papel original do psiquismo não consiste de fato em refletir apenas o ser. É já uma maneira de ser, a resistência a totalidade.<sup>41</sup>

A *casa* ou morada tem um papel fundamental na filosofia de Levinas. É um ponto de referência, a partir do qual, o Eu se sente protegido, o Eu encontra-se em sua casa, não está perdido no mundo. A casa representa o lar, o habitável. “A casa é um **lar**, uma **morada** (*demeure*), que estando no mundo ou ‘sobre’ o mundo, participa do espaço infinito da interioridade, diversamente do resto do mundo. No lar se vive o recolhimento da vida interior, a intimidade”.<sup>42</sup> Quando ela é o lar, uma habitação, é interioridade, é também corporeidade. Guarda a intimidade do Eu; é acolhimento como morada; nela o Eu sente-se humano. O Eu se guarda na casa, mantendo-se separado na sua interioridade, mas ao mesmo tempo se abre para a exterioridade.

A função original da casa não consiste em orientar o ser pela arquitetura do edifício e em descobrir um lugar – mas em quebrar a plenitude do elemento, abrindo aí a utopia em o ‘eu’ se recolhe, permanecendo em sua casa. Mas a separação não me isola, como se eu fosse simplesmente arrancado aos elementos, torna possível o trabalho e a propriedade.<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> LEVINAS, TI. p.146

<sup>40</sup> SUSIN, HM. p.42-43

<sup>41</sup> LEVINAS, TI. p.42

<sup>42</sup> SUSIN, HM. p. 54

<sup>43</sup> LEVINAS, TI. p.139

A casa é aconchego; o acolhimento da morada é uma consequência do feminino. Para Levinas, o primeiro vestígio da alteridade é a característica feminina. “Mas a condição primeira da existência de um lar, que ofereça o afeto necessário à ligação entre interioridade e casa, e lhe dê a espessura interior necessária para a suspensão do gozo e o recolhimento fora do mundo, é a intimidade e a doçura do feminino”.<sup>44</sup> Ao se voltar para o seu interior, o homem sente necessidade de familiaridade. Essa familiaridade conduz o homem a uma intimidade construída a partir do feminino. A mulher representa a “doçura”.<sup>45</sup> O feminino mantém uma relação com a alteridade a partir da sensibilidade. Acolher o Outro é próprio do feminino, que é de uma afetividade que ultrapassa a condição racional. “Uma tal intimidade na casa envolve não só o recolhimento mas já o *acolhimento*: envia ao papel prévio de *alguém* que me envolve, um tu familiar que entra em relação de reciprocidade com o eu, ao mesmo tempo que lembra já algo da alteridade de outrem. Este alguém é a mulher”.<sup>46</sup> A presença feminina marca a interioridade da casa. A partir do feminino, a casa torna-se lar. O feminino é o aconchego; a economia do lar aparece através do feminino; a mulher, melhor do que ninguém, desempenha a tarefa econômica da casa. No *trabalho*, a economia (“organização-administração da casa”) é o incentivo que faz com que o homem e a mulher se voltem para o futuro.

A energia corporal é fundamental para o *trabalho*. É a força que impele a todos de satisfazer as necessidades. O trabalho também pode ser prazer, gozo com o que está sendo feito e adquirido. Tanto o trabalho como a economia se revestem de utilidades que são possuídas. O trabalho também é posse: civiliza-se o homem em nome do trabalho e da posse. O homem racional sente a necessidade de manter a posse de tudo, a partir do trabalho. “O *trabalho*, neste ínterim, descobre o mundo e nele se aventura; traz as provisões para uma morada aberta aos elementos. O trabalho – e a consciência – é também o adiamento do gozo que torna acessível um mundo, organizado em vista das necessidades”.<sup>47</sup>

Mas indo em direção ao amor ou eros, encontramos a *carícia*. Para Levinas, o amor de “eros” tem na mulher a sua realização, em virtude da própria sensibilidade e do sentido de alteridade e feminilidade, própria do feminino. É na carícia que melhor se representa o amor; o amor é essencialmente carícia.

<sup>44</sup> SUSIN, HM. p.55

<sup>45</sup> Comte-sponville, no seu livro *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*, p.205, comenta sobre a doçura: “O que ela tem de feminino, ou que assim parece, é uma coragem sem violência, uma força sem dureza, um amor sem cólera. É o ouvimos tão bem em Schubert, o que lemos tão bem em Etty Hillesum. A doçura é antes de mais nada uma paz real ou desejada: é o contrário da guerra, da crueldade, da brutalidade, da agressividade, da violência... Paz interior, e a única que é uma virtude”.

<sup>46</sup> PELIZZOLI, LRS. p.88

<sup>47</sup> Ibidem

Se no gozo a sensibilidade afetada pelos elementos é uma cumplicidade e um consentimento, a carícia é o contato, a cumplicidade e o consentimento por excelência: tocando uma pele, na carícia se é **tocado e afetado** por uma enormidade por uma inadequação: procura-se sem saber o que se procura, desordenadamente e indefinidamente, perdendo-se na direção do mistério noturno desde o qual se exhibe a pele tocada.<sup>48</sup>

Naturalmente o amor como alteridade não se deixa dominar, porquanto o masculino não se apossa do feminino e o sentido de interioridade e exterioridade presente a cada um, criando uma separação, impediria a dominação. A alteridade como tal separa, e o prazer os une. Mas a relação erótica tem altos e baixos, com êxtases e dilacerações do ser, que ora pacífica, ora encadeia, de modo que o amor de “eros” é carícia quando atende os desejos de Outrem.

A carícia tal como o contacto é sensibilidade. Mas a carícia transcende o sensível. Não que ela sinta para além do sentido, mais longe do que os sentidos, que se apodere de um alimento sublime, conservando ao mesmo tempo, na sua relação com esse sentido último, uma intenção de fome que incide sobre o alimento que se promete e se dá a essa fome, a escava como se a carícia se alimentasse da sua própria fome. A carícia consiste em não se apoderar de nada, em solicitar o que se afasta incessantemente da sua forma para um futuro – nunca suficientemente futuro – em solicitar o que se escapa como se ainda não fosse. A carícia procura, rebusca.<sup>49</sup>

O amor de “eros” também é sensualidade, o feminino e o masculino se unem nela e na carícia; mas é através da sensualidade que o feminino e o masculino ultrapassam a alteridade em favor da materialidade e, devido à sensualidade, vão da decência à indecência; a sensualidade abre a porta para o êxtase. Depois há um retorno à alteridade como tal e um repouso do Eu que regressa a si mesmo, não que a alteridade tenha desaparecido, mas ela fica velada, oculta pela materialidade. “Embora de qualidade diversa por causa da ambigüidade da sexualidade humana, a relação afinal, se revela com a mesma dinâmica do gozo: há um êxtase, uma consumação, um retorno”<sup>50</sup>. A relação, para Levinas, não aprisiona o Eu, não o mantém preso ao Outro. “Há uma indiferenciação entre atividade e passividade, e há – graças ao velamento e ao excesso no outro – um retorno em si passando pelo outro, um novo dar-se a si mesmo através do outro”<sup>51</sup>.

O viver de..., o prazer de viver, sentir-se feliz numa casa, numa morada, na sua relação com o feminino, com o amor, tudo isso são necessidades que podem ser satisfeitas. Depois num novo movimento, numa transcendência, tendo-se a idéia de infinito e o Desejo como

<sup>48</sup> SUSIN, HM. p.58

<sup>49</sup> LEVINAS, TI. p. 236

<sup>50</sup> SUSIN, HM. P. 58-59

<sup>51</sup> Ibidem, p.59

base, se vai além das necessidades, instaurando-se a tensão do humano perpassado pela diferença de raiz. O Outro, visto como o infinito, realiza a relação por excelência, relação ética, de responsabilidade, uma relação entre humanos. É como se Levinas mostrasse o feminino e tudo o que isso envolve na eco-nomia da morada, como a alteridade fraca, mas imprescindível. Até a responsabilidade por Outrem tem de ser completa, apresenta-se como uma responsabilidade infinita.

## 2.5 A IDÉIA DE INFINITO FRENTE À TOTALIZAÇÃO

A transcendência não pode ser apenas negatividade, não é negar a si próprio, nem negar a vida do Outro; o que nega e o que é negado formam em geral uma totalidade. A negatividade seria um tipo de violência perpetrada contra si mesmo. O Eu insatisfeito nega o seu trabalho, a sua profissão, a sua posição na sociedade, e ao mesmo tempo permanece no que é negado. Assim como a transcendência não é negatividade, a ética não acontece como negatividade. A transcendência, para Levinas, vai além da totalidade e do Mesmo, tendo como fundamento a idéia de infinito inspirada em Descartes, cujo movimento compreende uma relação entre o infinito e o finito como seres separados, que não se tornam um só, mantendo uma distância necessária; no entanto, mantém uma relação que se completa com o reconhecimento da exterioridade. “Daí o motivo para que ele seja entendido como ‘infinito ético’ remetendo às realidades éticas, experiências muito concretas, pré-categoriais e fundamentais com o absolutamente outro, outro que exige nova forma de relação”.<sup>52</sup> A relação construída pela idéia de infinito mostra uma outra realidade, que se mantém distante, mas ao mesmo tempo essa distância não impede essa relação, que é uma relação metafísica. Nesta não se destrói a ipseidade do Mesmo nem se violenta o Outro. Numa relação desse nível, não se agride a essência do Outro; o afirmar ou negar não é o que prevalece; a transcendência não quer apenas a oposição pela oposição. Se assim o fizesse, cairia de novo num ato de violência contra a exterioridade. A assimetria é o que interessa para o autor. Aparece a partir de uma transcendência em que o infinito pode se manifestar.

---

<sup>52</sup> PELIZZOLI, LRS. p.60.

A idéia do perfeito é uma idéia do infinito. A perfeição que a passagem no limite designa não fica no plano comum ao sim e ao não, em que a negatividade opera. E, inversamente, a idéia do infinito designa uma altura e uma nobreza, uma transcendência. O primado cartesiano da idéia do perfeito em relação à idéia do imperfeito conserva aqui todo o seu valor.<sup>53</sup>

Romper com a totalidade não é apenas pensar numa separação entre o Mesmo e o Outrem, mas aquele que pensa ultrapasse um pensamento que totaliza a si próprio e o Outro; ele deve perceber e viver o Outro como Outro, nunca como objeto, unido a uma categoria de entes e conceitos, como iguais. O Mesmo e o Outro não têm as mesmas características, apesar das aparências possíveis; não são do mesmo modo, em nenhum momento da relação de alteridade o Mesmo se ultrapassa ao Outro ou o Outro torna-se de fato o Mesmo. Se o Mesmo se coloca acima do Outro, ou se o Outro se coloca acima do Mesmo, ou se um ou Outro usa de poder nivelador, não haveria uma relação de alteridade efetiva. No entanto, é preciso correr os riscos da relação. Relação sem fusão. E o Eu não pode ficar esperando uma retribuição por toda bondade dada ao Outro, porque numa relação de responsabilidade madura não se espera retorno narcísico ou egocentrado.

O problema questionado por Levinas - na relação do Mesmo com o Outro - compreende o impasse entre a totalização de um lado e o infinito do outro. Romper a totalidade é o início para a solução desse problema, que se agrava diante de qualquer violência cometida contra a dignidade do Outro. A idéia de infinito surge como um movimento capaz de criar possibilidade para que o Mesmo e o Outro possam encarar tão grave problema, mas é a partir da responsabilidade real diante do Outro que semelhante problemática pode ser mais bem trabalhada. “É preciso agir antes de entender”, para que a humanidade do sujeito possa ser realizada. Esse agir é a própria responsabilidade pelo Outro.

Ninguém pode permanecer em si: a humanidade do homem, a subjetividade, é uma responsabilidade pelos outros, uma vulnerabilidade extrema. O retorno a si faz-se desvio interminável. Bem antes da consciência da escolha – antes que a criatura se reúna em presente e representação para se fazer essência – o homem aproxima-se do homem. Ele é tecido de responsabilidades. Por elas, lacera ele a essência.<sup>54</sup>

Levinas põe em questão a teoria ontológica ligada à egologia, que afirma a prioridade do ser e então do *ser eu* em relação ao ente, o ente é abordado a partir do ser e toda relação do ente está subordinada ao ser, um ente cuja existência é constituída pelo seu próprio ser que lhe precede e determina, antes de a alteridade concreta ser assumida; o ser determina o ente o ser

<sup>53</sup> LEVINAS, TI. p.29.

<sup>54</sup> LEVINAS, Humanismo do Outro Homem. Petrópolis: Vozes, 1993. p.124

é abertura para o mundo. Teoria que concede um caráter privilegiado ao ser e se preocupa com o sentido e com a compreensão do ser, não enfatizando a alteridade do ente. Por não compreender o movimento que se inicia com o Mesmo indo ao encontro do Outro, termina renunciando ao Desejo metafísico e à bondade. “O ente humano é mais do que se sabe dele, e além disso há a suspeita levinasiana de que o que se sabe sobre o ente humano pela ontologia não é o mais originário e tampouco o mais humano”.<sup>55</sup> Levinas quer criticar radicalmente toda ontologia, inclusive a de Heidegger, o que se torna bem mais complexo, tendo em vista a semelhança de críticas dos dois filósofos à tradição metafísica.

Enfim, a ontologia não alcança a exterioridade, não alcança um ente humano concreto; o ente é abandonado e o próprio ser torna-se o elemento decisivo para a compreensão da existência. Levinas defende uma teoria e uma prática aí colada que reconhece em primeiro lugar a interioridade do Mesmo e a exterioridade do Outro, própria de uma metafísica que vai além da ontologia, baseada numa teoria ética radical e na idéia de infinito que nos encarna. “A abertura implementada pelo acontecimento do infinito transbordando o círculo ontológico e os limites do Eu requer uma outra ‘relação’, a da ‘metafísica’, da transcendência e experiência como tais, eminentemente, aproximação não-alérgica da exterioridade de outrem”.<sup>56</sup>

A metafísica vista como ética percebe o jogo da ontologia o qual começa no ser e termina no ser; percebe um Eu que é só identidade, que parte do Mesmo e retorna sempre a si próprio, é puro egoísmo, que alimenta-se de necessidades que precisam ser satisfeitas. Um Eu egoísta é regido por necessidades mundanas; então se sente incomodado por uma crítica, que busca verdades baseadas na justiça, a altura e a nobreza de Outrem, lhe causam enjôos. A teoria assume uma posição crítica, se constitui como metafísica ao reconhecer a exterioridade, conduz o Mesmo para um acolhimento do Outro sem o possuir.

A crítica não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Um pôr em questão do Mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que se faz pelo Outro. Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irreducibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posse – realiza-se precisamente como um por em questão da minha espontaneidade, como ética.<sup>57</sup>

Para Levinas, o ente não está submetido ao ser. Essa submissão faria o ente prisioneiro de uma lógica do ser que afetaria a relação entre o Mesmo e Outro. O humano é um ente, cuja relação de alteridade vai além da discursividade do ser, procurando romper até com a prática

---

<sup>55</sup> COSTA, LI. p. 109

<sup>56</sup> PELIZZOLI, LRS. p.62

<sup>57</sup> LEVINAS, TI. p.30

encarnada da ontologia como guerra. A verdade e a justiça que deviam prevalecer na relação podem ser ultrapassadas pela liberdade de um ser egoísta que defende apenas os seus interesses; o Eu, que prioriza a liberdade acima da verdade e da justiça, necessita de uma relação fácil, sem o reconhecimento do Outro. A liberdade seria pensada como autonomia; seria sempre a liberdade de um Eu preocupado com seus interesses pessoais, fazendo parte de uma totalidade, mantendo o Mesmo numa relação com o Outro sem perceber como inteiramente Outro.

A relação com o ser que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. Tal é a definição de liberdade: manter-se contra o outro, apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarcia de um eu. A tematização e a conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o outro, mas supressão ou posse do Outro.<sup>58</sup>

Algo novo na relação deve ser encontrado, a totalidade deve ser ultrapassada; por isso deve-se pensar a relação ente e ente de outro modo, buscando-se com isso possibilidades de transição do Mesmo para o Outro, sem que o Mesmo se torne Outro, mas que encontre e considere o Outro, um ente concebido como alteridade, como exterioridade, separado e distante, sempre preservando a singularidade do Outro. Levinas propõe uma nova interpretação do ente que não se subordina ao ser, contra a apropriação do ente temos um movimento diferente, que vai de um ente a outro ente num movimento ético. “Aqui configura-se, em nome de uma subjetividade ética e sua relação de acolhimento da visitação do Outro, a ética como filosofia primeira, que abre uma defasagem no processo correlacional e intencional e de compreensão do ente humano através da gesta do ser; ou seja, uma subversão da ontologia”.<sup>59</sup> O movimento ético percorre outro caminho da verdade, que não o ontológico, a partir da ética, a verdade é vista sobre outro prisma: a proposta responsabilizadora, a *ética da alteridade*, culmina numa filosofia da *justiça*, que preserve acima de tudo uma relação baseada na bondade; um acontecimento ético que se manifesta especialmente contra a morte violenta do Outro.

O nosso esforço consiste concretamente em manter, na comunidade anônima, a sociedade de Eu com Outrem – linguagem e bondade. Esta relação não é pré-filosófica, porque não violenta o eu, não lhe é imposta brutalmente de fora, contra a sua vontade, ou com o seu desconhecimento como opinião; mais exatamente é-lhe imposta, para além de toda a violência, de uma violência que o põe inteiramente em questão. A relação ética, oposta à filosofia primeira de identificação da liberdade e do poder, não é contra a verdade, dirige-se ao ser na sua exterioridade absoluta e cumpre a própria intenção que anima a caminhada para a verdade.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Ibidem p.33

<sup>59</sup> PELIZZOLI, LRS. p.64

<sup>60</sup> LEVINAS, TI. p.34

A idéia de infinito é constituída como verdade no sentido de justiça. Para Levinas, a idéia de infinito é o essencial na relação justa do Mesmo com o Outro; é uma idéia cuja interioridade é mantida inspirada na exterioridade do Outro: o finito tem uma idéia do infinito; o Outro é o infinito, o transcendente, o estrangeiro, não sendo visto mais como objeto. Essa idéia do infinito não é uma representação do infinito. Uma representação só é possível numa totalidade, ela faria o Eu voltar a seu estado anterior, não percebendo o infinito como uma nova possibilidade. Uma das maiores preocupações de Levinas é a de mostrar, a partir da idéia de infinito, a diferença entre infinito e objetividade, torna-se uma prioridade da *ética da alteridade* à medida em que a objetividade sempre é uma limitação da concretude ambígua. O objeto nunca deve ser confundido com um ente humano, pois seria instalada novamente a totalização.

Pensar o infinito, o transcendente, o estrangeiro, não é pois pensar um objeto. Mas pensar o que não tem os traços do objeto é na realidade fazer mais e melhor do que pensar. A distância da transcendência não equivale à que separa a que separa em todas as nossas representações, o acto mental do seu objeto, dado que a distância a que o objeto se mantém não exclui – e na realidade implica – a posse do objeto, isto é a suspensão de seu ser. A ‘intencionalidade’ da transcendência é única no seu gênero.<sup>61</sup>

O ente transcendente jamais deve ser visto ou vivido como objeto. Mostrar essa diferença é fundamental no pensamento de Levinas, torna-se um problema a ser esclarecido a partir das possibilidades criadas por meio da responsabilidade e da idéia de infinito. A totalidade faz com que o Outro seja visto como objeto, pois o que se percebe como objeto é apenas uma coisa. Não é raro referir-se às pessoas como coisa, a coisa que se deseja, no caso a pessoa que se deseja. A mulher, a criança, o adolescente são usados como coisa, como objeto para a satisfação das necessidades próprias dos que assumem atitudes inumanas. Mas a partir da idéia de infinito, a vida passa por um outro prisma: o mundo é enfrentado a partir de uma outra ótica, ética. “A idéia de infinito explode a quadratura ontológica da totalidade de sentido e significado do mundo. Há significado para além do mundo dos sentidos”.<sup>62</sup>

Um movimento é iniciado quando se entende-vive Outrem como infinito. A idéia, a representação de objeto é substituída pela idéia de infinito: uma mudança na relação do Mesmo com o Outro se faz presente instaurando o Desejo em direção à *ética da alteridade*. A partir dessa transformação, o ente assume outra posição de responsabilidade. O ente que se apresenta como infinito é anterior à idéia de infinito. Sua infinição consiste em ele estar além

---

<sup>61</sup> Ibidem, p.36

<sup>62</sup> COSTA, LI. p.109

da idéia que dele se tem. Ele não é infinito porque um sujeito o pensa como infinito, mas porque a idéia que se tem dele pensa um ente que vai além da própria idéia de infinito. “O infinito como ente é anterior à idéia do infinito e sua infindição reside no fato de ele não caber na idéia que dele se tem”.<sup>63</sup> O ente que transcende é um *ideatum* que vai além de sua idéia; a idéia de infinito instaura uma relação verdadeira, uma relação ética, onde o Mesmo não se confunde com o Outro e implanta um discurso a partir do falar e escutar o Outro. A partir da idéia de infinito, é construída uma relação elevada, no sentido humano mais nobre, com um ente ou pessoa singular: o Outro ser humano. Desde essa relação entre humanos, se vive um *humanismo do outro homem*, que percebe o Outro como transcendente.

A distância que separa *ideatum* e idéia constitui aqui o conteúdo do próprio *ideatum*. O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma idéia em nós; está infinitamente afastado da sua idéia – quer dizer, exterior – porque é infinito.<sup>64</sup>

Só a partir de uma subjetividade como responsabilidade é que se pode fazer uma transcendência que há de nos conduzir ao infinito, não apenas tendo a idéia de infinito, mas vivenciando o Outro como infinito; Isso só acontece a partir da responsabilidade radical, condição própria do humano, peregrino no mundo.

## 2.6 A SUBJETIVIDADE COMO RESPONSABILIDADE E O SENTIDO DO HUMANO INFINITIZADO

A responsabilidade por Outrem desenvolve uma subjetividade cujo sentido torna-se a questão central do pensamento de Levinas, quando este procura reconstruir uma subjetividade como única forma de construir as condições para uma *ética da alteridade*, uma nova subjetividade, uma nova forma de responsabilidade dando origem a uma estranha intersubjetividade. A partir desse momento abrem-se novas perspectivas da questão humana. Vamos recorrer sempre nesta investigação à responsabilidade primeira como sentido da humanidade do homem. A responsabilidade para Levinas não é apenas um princípio ético,<sup>65</sup> adquirido a partir de uma racionalidade e incorporada à moral, ao dia-a-dia, fazendo com que a pessoa procure sobressair às suas preocupações com sua maneira de ser, sua maneira de

---

<sup>63</sup> Ibidem. p108

<sup>64</sup> LEVINAS, TI. p.36

<sup>65</sup> Responsabilidade: princípio ético bastante antigo, que leva o sujeito a responder totalmente pelos seus atos e assumi-los. A proposta de Levinas é de construção de uma responsabilidade como fundamento da relação Eu-Outro. Não existe ética quando não se respeita o Outro, quando se considera apenas o indivíduo.

agir, sua liberdade. Não se trata de uma responsabilidade que em primeiro lugar dita o modo como se fala, como se faz ou deixa de se fazer; referimo-nos a uma outra responsabilidade que instala uma consciência moral desarvoradora, que se volta para o Outro, não mais preocupada apenas com o seu Eu. “Em outras palavras, a responsabilidade é primeira, antecede o próprio ato da consciência e da liberdade. Ela é constitutiva da subjetividade. Mas é a humanidade da subjetividade”.<sup>66</sup> A responsabilidade é transcendência, conduz o Eu para além de si próprio, é uma força interior que não fica presa em si mesma, e confere ao ente a sua condição humana. O essencial para essa responsabilidade seria então o Outro como tal.

Ser Eu (Moi) significa, a partir daí, não se poder furtar à responsabilidade, como se todo o edifício da criação repousasse sobre meus ombros. Mas a responsabilidade que esvazia o Eu (Moi) de seu imperialismo e de seu egoísmo – seja ele egoísmo de salvação – não o transforma em momento de ordem universal, porém a unicidade do Eu (Moi). A unicidade do Eu (Moi) é o fato de que ninguém pode responder em meu lugar.<sup>67</sup>

Só a partir dessa responsabilidade pelo outro é que se constrói uma ética investida de alteridade, responsabilidade que é a própria subjetividade. A essência da ética é a responsabilidade primeira.

Para Sartre, a responsabilidade é muito mais do que imaginamos, pois a partir dela surge o engajamento por toda a humanidade. Ele mostra o homem como responsável por sua vida, por suas escolhas. O homem também é responsável por todos os outros; essa responsabilidade pelos outros cria uma angústia própria do existencialista, mas, mesmo diante dessa angústia, existe ação, pois a angústia não impede a ação. “Sou desse modo responsável por mim mesmo e por todos e crio determinada imagem do homem por mim escolhido; por outras palavras: escolhendo-me escolho o homem”.<sup>68</sup> O sentido de responsabilidade em Levinas vai além de Sartre. Neste a responsabilidade caminha ao lado da liberdade; nele a responsabilidade adquire um sentido de anterioridade, vem antes da liberdade. A responsabilidade não são escolhas de um Eu preocupado por si mesmo. A responsabilidade transcende à consciência racional ou angustiada, própria do existencialismo. Em Sartre o homem torna-se responsável por todas as escolhas, até a escolha da guerra. No pensamento de Levinas, a responsabilidade atinge as alturas além de qualquer violência. É subjetividade como entrega radical.

---

<sup>66</sup> PIVATTO, Responsabilidade e Justiça em Levinas. In: Perspectiva Filosófica. Recife: Ed. UFPE, 2003. v.I p.82

<sup>67</sup> LEVINAS, HH. p.61

<sup>68</sup> SARTRE, O Existencialismo é um Humanismo. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p.7

Trata-se da subjetividade do sujeito – de sua não-indiferença a outrem na responsabilidade ilimitada, pois, não medida por engajamentos – à qual remetem assunção e recusa de responsabilidades Trata-se da responsabilidade pelos outros em direção aos quais se encontra desviado, nas ‘entranhas enternecidas’ da subjetividade que ele rasga, o movimento da recorrência.<sup>69</sup>

A relação ética é a manifestação da alteridade e torna-se uma relação com responsabilidade inquietante, no sentido do infinito. Para isso é indispensável a construção de uma subjetividade invadida pela responsabilidade. Com ela é iniciado o movimento do Mesmo em direção ao Outro como indispensavelmente Outro, movimento que percorre um caminho em busca da verdade. “Ao mesmo tempo, a responsabilidade que tece a subjetividade, constitui a singularidade, a identidade própria do sujeito. A identidade não deriva de uma determinação material, nem da consciência que diz eu sou eu nem de um outro que me reconhece como eu, mas da responsabilidade que me faz único e irrepresentável”.<sup>70</sup>

Vem aqui a seguinte questão:

A responsabilidade constitui a própria identidade do sujeito. A idéia é perceber a formação de uma nova responsabilidade que faz nascer a subjetividade e instaura uma *ética da alteridade*. A responsabilidade também é a origem da consciência moral. Como Levinas expõe, não é um princípio ético apenas, mas torna-se fundamento de princípios éticos, pois sem responsabilidade não existe verdade, liberdade, amor, não existe relação com o Outro.

Seria essa radicalidade da responsabilidade o sentido da ética de Levinas?

A bondade é uma consequência da responsabilidade?

A responsabilidade preenche todo o ente dando-lhe uma condição humana. Daí ser origem de toda bondade humana. Todo bem que se pode adquirir vem do sentido de responsabilidade trabalhado por Levinas. A responsabilidade marca a ruptura de um ente guiado pela idéia de infinito com a totalidade, ruptura entre o humano e o anti-humano. As características do animal racional são substituídas com a responsabilidade por um Humanismo do Outro Homem.

Mas é preciso também pensar o homem a partir da responsabilidade mais antiga que o conatus da substância ou que a identificação interior. É preciso pensá-lo a partir da responsabilidade que, chamando sempre para fora, desconcerta precisamente esta interioridade. É preciso pensá-lo a partir de si (soi) a se colocar, apesar de si, no lugar dos outros, substituído a todos por sua própria não-intercambialidade.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> LEVINAS. HH. p.124

<sup>70</sup> PIVATTO. PF. p.82

<sup>71</sup> LEVINAS, TI. p.126

O que se observa no humanismo de Levinas é que toda relação de alteridade, ou seja, entre humanos, a responsabilidade radical é sempre o fundamento desse humanismo. A finalidade de seu pensamento é a de mostrar esse movimento em direção a outrem na construção do humano. “É assim que chego a afirmar que a responsabilidade constitui o humano, no homem, constitui a subjetividade como relação ao outro – relação de alteridade – e não como relação de identidade em que o Eu se refere a si mesmo”.<sup>72</sup>

Sartre defende o seu existencialismo como um tipo de humanismo, mostra o homem como um projeto, que se faz tal qual se deseja. O homem existe, existindo, se projeta para o futuro e assume a consciência desse projeto; no qual se inclui a liberdade do homem. Ele é livre ao saber fazer suas escolhas.

Não existe outro universo além do universo humano, o universo da subjetividade humana. É a esse vínculo entre a transcendência, como elemento constitutivo do homem (na medida em que o homem não está fechado em si mesmo, mas sempre presente num universo humano) que chamamos humanismo existencialista. Humanismo porque recordamos ao homem que não existe outro legislador a não ser ele próprio e que é no desamparo que ele decidirá sobre si mesmo: e porque mostramos que não é voltando-se para si mesmo mas procurando sempre uma meta fora de si – determinada libertação, determinada realização particular – que o homem se realizará precisamente como ser humano.<sup>73</sup>

As novas perspectivas acerca da humanidade do homem, com a responsabilidade significando uma anterioridade a toda condição racional, anterior a toda humanidade do homem, são fundamento do Humanismo do Outro Homem. Ao procurar mostrar as possibilidades desse novo humanismo, Levinas vai além da idéia que se tinha do humano, compreendida a partir de uma identidade moderna. No seu movimento de transcendência insere-se a alteridade como motivadora de um diálogo ético entre humanos devedores do Outro. Para isso rompe-se com as estruturas ontológicas do entendimento do real, que percebe a dominação do ente como fundamento da condição humana.

Ninguém pode permanecer em si: a humanidade do homem, a subjetividade é uma responsabilidade pelos outros, uma vulnerabilidade extrema. O retorno a si faz-se desvio interminável. Bem antes da consciência e da escolha – antes que a criatura se reúna em presente e representação para se fazer essência – o homem aproxima-se do homem. Ele é tecido de responsabilidades. Por elas lacera ele a essência.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> PIVATTO. PF. p.83

<sup>73</sup> SARTRE. EH. p.21-22

<sup>74</sup> LEVINAS. HH. p. 124

O humanismo de Levinas quer ir além do humanismo ou abandono do humanismo em *Heidegger*, que propõe uma interpretação do humano a partir da ontologia fundamental, que não se afasta nunca do discurso do Ser. A partir do cuidado, o homem é conduzido para sua essência, Isso significa que o humanismo é o cuidado para que o homem se mantenha em si; cuidar, meditar, projetar, para que o homem não fuja da sua essência tornando-se desumano; a humanidade do homem reside em sua essência. Para Heidegger, a existência seria própria do humano: o homem *existe* e nesse *existir*, não está nunca sem o ser; mas o homem não é o ser nem senhor do ser; ele guarda e pastoreia o ser; é ao pensamento e a linguagem do homem que o ser concede seus favores. Aí o ser se mostra irradiando luz, fazendo nascer a sua humanidade. A essência do homem tem que ser interpretada a partir da sua existência. O homem torna-se o humano que acolhe o ser no seu seio, projeta-se no ser, *existe*; pensar a verdade do ser significa pensar a *humanitas*<sup>75</sup> do *homo humanus*, *humanitas* voltada para a verdade do ser.

Não residem, no entanto, neste apelo ao homem, não se escondem nesta tentativa de preparar o homem para este apelo um empenho e uma solicitude pelo homem? Para onde se dirige ‘o cuidado’, senão no sentido de reconduzir o homem novamente para sua essência? Que outra coisa significa isto a não ser que o (homo) se torne humano (humanus) ? Deste modo então contudo, a *humanitas* permanece a preocupação de um tal pensar: pois o humanismo é isto: meditar, e cuidar para que o homem seja humano e não dê-humano, inumano, isto é situado fora de sua essência. Entretanto, em que consiste a humanidade do homem? Ela repousa em sua essência.<sup>76</sup>

Em Levinas, o humanismo se constitui como responsabilidade de raiz por Outrem, condição da própria subjetividade. Esse novo sentido de subjetividade, acolhedora, responsável, cria o sentido do humano; instala uma comunicação entre humanos, uma relação ética de amor e dignidade com o próximo; é presença de passividade, sem a espera do retorno de obrigações, de amor, de compreensão.

É preciso pensar o homem a partir da condição – ou incondição de refém. Refém de todos os outros que, precisamente outros, não pertencem ao mesmo gênero ao qual pertencço, pois eu sou responsável por eles, sem me repousar sobre a responsabilidade deles para comigo, o que lhes permitiria substituir-se a mim, pois até de sua responsabilidade eu sou, finalmente e desde o início responsável. É por esta responsabilidade suplementar que a subjetividade não é Eu (Moi), mas eu (moi).<sup>77</sup>

<sup>75</sup> Termo criado na república romana, oriundo da paidéia dos gregos, o *homo humanus* que era o romano se eleva e enobrece a virtus humana através da paidéia, da qual derivou o nome e o próprio conceito de humanismo.

<sup>76</sup> HEIDEGGER. Sobre o Humanismo: In. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p.152

<sup>77</sup> LEVINAS, op cit. p.126

Assim podemos perceber que a responsabilidade é a própria vida do humano, é a estrutura que rege a vida e passa a desempenhar um papel fundamental no Humanismo do Outro Homem, é a essência desse humanismo. Manifesta-se diante do rosto do Outro, rosto que expressa um apelo de humanidade; rosto que é a expressão maior da vida humana. O rosto do Outro induz a responsabilidade.

Perceber o significado do rosto, indo além de sua apresentação, é fundamental nessa pesquisa. Daí se fazer uma análise detalhada do rosto, na sua relação com a linguagem, justiça, liberdade, verdade e especialmente com a responsabilidade, que apresentaremos em seguida.

### 3 O ROSTO

#### 3.1 O ROSTO COMO INFINITO E EXTERIORIDADE

Para Levinas a vida humana se manifesta a partir de uma concretude expressa com movimentos de transcendência. O rosto exprime essa concretude ao mesmo tempo que participa desse movimento de transcendência. Ele é formado por olhos, boca, nariz, que posso representar e tocar, mas não é exatamente disso que se trata nessa concretude. “O rosto do homem excede toda descrição possível, aquele que julga aproximar-se dele acumulando os detalhes – cor dos olhos, forma do nariz e da boca, traços expressivos, etc. – não alcançaria senão uma imagem estranha ao rosto”.<sup>78</sup> Ultrapassa essa característica que lhe é própria, indo muito mais além do que uma simples formação; o rosto significa vida, Levinas constrói um novo sentido de rosto, indo além de um rosto visto como fenômeno.

O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto nem tocado – porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo. A alteridade de Outrem não depende de uma qualquer qualidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a comunidade de gênero, que anula já a alteridade.<sup>79</sup>

Esse novo sentido de rosto ultrapassa o significado ontológico; o rosto é manifestação de um ente que se sobressai, ganhando um significado totalmente novo, a partir de uma transcendência onde o Outro é absolutamente Outro. Um rosto que desperta no Mesmo uma responsabilidade sem limites, além de toda convenção, uma nova ordem de responsabilidade, uma nova maneira de encarar o rosto de Outrem; Ele encontra-se além de qualquer opinião ou juízo que o englobe em uma totalidade.

A relação entre Outrem e eu que brilha na sua expressão não desemboca nem no número nem no conceito. Outrem permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho, mas o seu rosto, onde se dá a sua epifania e que apela para mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum e cujas virtualidades se inscrevem na nossa *natureza* e que desenvolvemos também na nossa existência.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> CHALIER, LEVINAS a utopia do humano. Lisboa: Instituto Piaget, s/d. p.112

<sup>79</sup> LEVINAS, TI. p.173

<sup>80</sup> Ibidem, p.173

Numa relação onde a ética não predomina, o Mesmo percebe o Outro como objeto, como coisa, mas, a partir da idéia de infinito, o Outro passa a ser visto como diferente, não mais como objeto, mas como Outro o absolutamente Outro, que é o infinito, porque não é um objeto, é um ente que se manifesta como rosto. È a partir da idéia de infinito, ultrapassando-se toda idéia, tendo-se a responsabilidade como fundante, que se pode construir uma condição humana a partir do rosto do Outro. A responsabilidade apresenta-se na relação, tendo o rosto como expressão maior e manifestação de exterioridade.

E só a idéia do infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo, não obstante tal relação. De maneira que se produz aqui uma articulação análoga ao argumento ontológico: neste caso, a exterioridade de um ser inscreve-se na sua essência. Só que assim não se articula um raciocínio, mas a epifania como rosto.<sup>81</sup>

A partir da idéia de infinito, rompendo com a totalidade, o rosto se apresenta como exterioridade. É exterioridade porque é a expressão máxima de um ente que se apresenta como rosto. Ela não se enquadra como fenômeno, pois é algo como metafenômeno, presença indo além da forma plástica do rosto. “O Rosto, em seu apelo, inaugura e leva a efetivar o acolhimento da Idéia do Infinito, requerendo uma (meta) fenomenologia ética, que aborde o sentido do encontro (inter) humano para além do que é conformado na captação da visão”.<sup>82</sup>

A responsabilidade como subjetividade é a abertura para o Outro como infinito; o rosto como expressão máxima desse infinito, rompe com a totalidade, com o idêntico, criando a única relação possível entre o Mesmo e o Outro sem que um Eu pleno de egoísmo predomine. Isso acontece porque o rosto, que se apresenta diante do Eu, não é apenas a expressão de um olhar ou de uma fisionomia, e sim infinito; mas sendo também exterioridade, se encontra exposto à violência; a visibilidade do rosto permite todo tipo de opressão, mas também recebe a carícia. O cuidado com o Outro tem início a partir do rosto que desperta a responsabilidade do Mesmo. “Mas, dentre todas as partes do corpo, o rosto é o mais exposto, tanto ao perigo quanto à carícia; nu e transparente, o rosto é completa exterioridade, inteira relação e comunicação, sinceridade e abertura”.<sup>83</sup> Assim, completamente despido tanto recebe carícias como violência; o rosto desborda a imagem que dele se tem, por não ser apenas fenômeno, indo além da forma como se apresenta.

---

<sup>81</sup> Ibidem, p. 175

<sup>82</sup> PELIZZOLI, LRS. p. 91-92

<sup>83</sup> MELO, EA, p.89

Manifestar-se como rosto é impor-se para além da forma, manifestada e puramente fenomenal, é apresentar-se de uma maneira irreduzível à manifestação, como a própria retidão do frente a frente, sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja na sua miséria e na sua fome. No *Desejo*, confundem-se os movimentos que vão para a altura e humildade de Outrem.<sup>84</sup>

O rosto, que é exterioridade, interfere na relação do Mesmo com o Outro, demonstrando responsabilidade do Mesmo, é o rosto do Outro que faz com que a subjetividade se efetive em responsabilidade. O rosto que se apresenta diante do Mesmo invoca essa responsabilidade como única maneira de manter uma relação entre humanos. O processo de transcendência tem início a partir dele, que é infinito, exterioridade e especialmente Desejo.

Aqui, a exterioridade já se inscreveu na “essência do ser”; o infinito (“experiência por excelência”) veio ao sujeito pela concretude do Rosto-exterioridade de outrem; a relação *que* se instaura e que permeia o eu em sua maturidade – que põe o sentido maior do eu que surge como tal – é a resposta-responsabilidade instigada pelo infinito aproximado no Desejo.<sup>85</sup>

O Desejo é a base dessa relação, que arranca o ente de uma postura e o conduz a uma outra posição, do frente a frente, a partir de um rosto que se apresenta e apela ao Mesmo uma outra atitude, questionando a liberdade do Mesmo, que fica sempre em si mesmo, no egoísmo. O Desejo é sempre Desejo de Outrem, do infinito de Outrem, diante de um rosto que instaura a relação face-a-face e abre para o Mesmo a esfera da experiência.

O desejo metafísico do absolutamente outro que anima o intelectualismo (ou o empirismo radical que confia na exterioridade) desenvolve a sua en-ergia na visão do rosto ou na idéia do infinito. A idéia do infinito ultrapassa os meus poderes – não quantitativamente, mas pondo-os em questão, como veremos mais adiante. Não vem do nosso fundamento a priori e, assim ela é experiência por excelência.<sup>86</sup>

O rosto representa a relação ética por excelência, encontra-se fora do idêntico, instaura relações intersubjetivas, é uma outra via criada por Levinas na construção dessa relação que se abre para alteridade abismal de Outrem, e com isso se cria um autêntico sentido do humano. Como se constitui essa relação face a face? A partir de um Eu cuja vontade, cujo Desejo, ultrapasse as suas necessidades, ele pode acolher Outrem sem perder sua singularidade, existindo sempre uma distância, que os torna seres separados, sem que possam ser enquadrados no mesmo gênero, mas mantendo uma relação ética, onde a alteridade do

<sup>84</sup> LEVINAS, TI. p. 178-179

<sup>85</sup> PELIZZOLI, LRS, p.95

<sup>86</sup> LEVINAS, TI. p.175

Outro é respeitada e a responsabilidade sempre estimulada. “Entramos assim no momento fundamental da efetividade do Rosto como orientação para a relação com a alteridade, o instante vivo do exercer-se da exterioridade, através do questionamento das bases do eu e do surgimento da resistência ética”.<sup>87</sup> A resistência ética promove uma metamorfose a partir da subjetividade, que atinge completamente o sujeito. Aqui se dá um traumatismo diante do rosto do Outro: a interioridade na sua autonomia é invadida pela heteronomia, que leva o Mesmo para fora de si, percebendo a exterioridade do Outro. Essa mudança faz com que o Eu transforme a egoidade que lhe é própria, apegada, não existindo necessariamente uma desagregação do Eu, mas sim, uma transformação de seu pensamento e de suas ações diante da diferença do rosto de Outrem. Levinas mostra o rosto como o diferente: “O rosto é um outro modo de ser do sujeito, é manifestação do desejo, é diálogo, é significação, é protótipo de um humanismo libertador que tem no outro a sua libertação”.<sup>88</sup> A liberdade não está num Eu egoísta e sim na relação com Outrem; é o rosto do Outro que desperta uma liberdade que tem como fundamento a responsabilidade, a partir da qual se instaura o humano, vive-se uma paz, nascida com o reconhecimento da alteridade

Mas o Outro, absolutamente Outro – 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. Mas a relação mantém-se sem violência – na paz com essa alteridade absoluta.<sup>89</sup>

A liberdade vista a partir de Outrem, a partir de um rosto que apela para novas atitudes, para uma nova maneira de encarar a liberdade, coloca a justiça antes de qualquer liberdade. Só assim, diante de um rosto que apela por justiça, diante da expressão de alteridade advinda do rosto como infinito, o “não matarás”, o “não cometerás violência” tornam-se palavras chaves da relação ética.

Por isso, há sempre no Rosto de Outrem a morte e, assim, de certa maneira, incitação ao assassinato, tentação de ir até o fim, de negligenciar completamente a outrem – e, ao mesmo tempo, e esta é a coisa paradoxal, o Rosto é também o ‘Tu não matarás’. Tu-não-matarás que também se pode explicitar muito mais: é o fato de eu não poder deixar outrem morrer só, há como um apelo a mim.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> PELIZZOLI, LRS, p.97

<sup>88</sup> MELO, ÉA, p.89-90

<sup>89</sup> LEVINAS, TI. p.176

<sup>90</sup> LEVINAS, EN. p.144

Assim o rosto tem também um significado de morte: o Outro é rosto e vítima do mal que devasta a terra, mas é a resistência do rosto que freia a vontade assassina, diante da própria vontade de matar, ao mesmo tempo impedindo qualquer palavra ou ato violento. Esse paradoxo é consequência da nudez do rosto, que se encontra visível; o rosto é de uma visibilidade sem limites. A resistência e o avanço da ética se encontra também no discurso. A responsabilidade se manifesta no discurso, que é próprio do humano, e que atinge todos os momentos da vida entre humanos.

### 3.2 ROSTO E LINGUAGEM

Para Levinas, o rosto é sempre expressão do infinito; antes mesmo da palavra dita, o rosto fala, tem o caráter do sentido da linguagem humana. O rosto é linguagem.<sup>91</sup> Pela própria condição de exterioridade do rosto, a linguagem acontece entre entes diferentes. O Mesmo e o Outro se mantêm separados mas se aproximam na linguagem, através do discurso ético.

Melhor que a compreensão, o *discurso* põe em relação com o que permanece essencialmente transcendente. É preciso reter para já a obra formal da linguagem, que consiste em apresentar o transcendente; em breve dela se retirará uma significação mais profunda. A linguagem é uma relação entre termos separados. A um, o outro pode sem dúvida apresentar-se como um tema, mas a sua presença não se funde no seu estatuto de tema.<sup>92</sup>

Discurso que não engloba Outrem não retém Outrem, não cria regras que possam manter o Outro preso ao Mesmo. A partir do rosto que se apresenta como alteridade, o discurso ético é a manifestação de Outrem como infinito.

A partir do discurso como ética, o Outro é encarado como transcendente; o discurso não se perde na totalidade, não apenas representa a alteridade - o discurso é a apresentação do Outro como Outro. O discurso que se encontra além da ontologia não aprisiona Outrem, seja na retórica (que toma o Outro de viés), seja na linguagem instrumental, que elimina a alteridade. A partir de um rosto que se mostra por completo na sua nudez, o ente vai além de suas limitações; só assim, o rosto é a expressão mais autêntica do ente singular que se

---

<sup>91</sup> O apresentar-se é falar. Márcio Luiz Costa na obra *Levinas: Uma Introdução*, expõe a relação ética como linguagem; a linguagem é ceder a Outrem a partir da apresentação do rosto. Para Levinas a relação com o rosto estabelece a linguagem, daí o rosto conquistar um lugar impar na sua filosofia. O frente a frente com o próximo é acima de tudo um apelo ao diálogo, a uma responsabilidade infinita.

<sup>92</sup> LEVINAS, TI. p.174

apresenta diante do Mesmo, que mantém um discurso que interroga e rompe com a cadeia do Mesmo. O rosto não pode ser apreciado como objeto, como algo comum, “como todos os rostos são iguais”. O conhecimento do rosto pode querer isso, esse tipo de comparação, mas não a relação efetiva consigo, porque na relação o Outro permanece em si.

O ‘conhecimento puro’, a linguagem, consiste na relação com um ser que, em certo sentido, não é em relação a mim: ou, se se preferir, só está em relação comigo na medida que está inteiramente em relação a si, *kat’auto*, ser que se coloca para além de todo atributo, o qual teria como efeito qualificá-lo, ou seja, reduzi-lo ao que lhe é comum com outros seres; ser, por conseguinte, perfeitamente nu.<sup>93</sup>

A nudez do rosto é fundamental para que se possa manter um discurso ético, pois é a partir dessa nudez que o Outro “se mostra”, indo além da idéia (fenômeno captável) que dele se tem. O discurso não faz o Mesmo e o Outro iguais, de gêneros semelhantes; ao contrário, indaga sobre o Eu, mas essas indagações partem da diferença de Outrem. Mas nem todo discurso mantém uma relação com Outrem - a retórica dissimula, cria situações falsas, usa de argumentos prontos para derrubar o Outro, não acolhe a exterioridade do Outro; mantém um monólogo, fala para si mesma. “A retórica especula o ‘Outro’, não lhe fala nem o escuta. A retórica fala do Outro”.<sup>94</sup> O discurso ético convida o Mesmo a sair de si para um encontro no face-a-face, diante de um rosto que escuta e fala; é completa transcendência.

Discurso que não é, portanto, desenvolvimento de uma lógica interna prefabricada, mas constituição de verdade numa luta entre pensadores, com todas as vicissitudes da liberdade. A relação da linguagem supõe a transcendência, a separação radical, a estranheza dos interlocutores, a revelação do Outro a mim. Por outras palavras, a linguagem fala-se onde falta a comunidade entre os termos da relação, onde falta ou tem apenas de constituir-se o plano comum. Coloca-se nesta transcendência. O discurso é assim experiência de alguma coisa de absolutamente estranho ‘conhecimento’ ou ‘experiência’ *pura, traumatismo do espanto*.<sup>95</sup>

O rosto expressa o Desejo metafísico e se traduz como rosto-linguagem, uma linguagem que não serve aos interesses da violência e da injustiça, mediada pelo Desejo concreto. A linguagem revela a idéia de infinito; a palavra deve ser interpretada como um evento vindo do Desejo, construída a partir do face-a-face que faz ir além. Levinas, trabalha a palavra a partir da idéia do infinito e do Desejo metafísico, diferente de Martin Buber. “A primeira palavra primária é a combinação Eu-Tu. A outra palavra primária é a combinação Eu-Se. Portanto o Eu do homem também é duplo. Pois o Eu da palavra primária Eu-Tu é um

<sup>93</sup> LEVINAS, TI. p.60

<sup>94</sup> COSTA, LI. p.130

<sup>95</sup> LEVINAS, TI. p.60

Eu diferente daquele da palavra primária Eu-Se”.<sup>96</sup> Buber expõe o encontro do Eu com o Tu, formalizando uma união mais elevada do que o contato do Eu com o Se. “As palavras primárias não significam coisas, mas anunciam relações. As palavras primárias não descrevem algo que possa existir independentemente delas, mas sendo faladas suscitam existência”.<sup>97</sup> Para Buber o Eu-Tu indica a relação entre duas pessoas que se realizam a partir dessa relação e mantêm um diálogo. O Eu-Tu diferentemente do Eu-Se, manifesta a vida verdadeira quando um Eu se depara com um Tu. “As palavras primárias são faladas pelo ser. Se se diz o Tu, diz-se com ele o Eu da combinação Eu-Tu. Se se diz o Se, diz-se com ele o Eu da combinação Eu-Se. A palavra primária Eu-Tu só pode ser falada com todo o ser. A palavra primária Eu-Se nunca pode ser falada com todo o ser”.<sup>98</sup> Para Levinas, Buber fica numa relação com o ser, não percebendo a relação de um ente com outro ente para além da fusão. Submete o ente ao ser num patamar de igualdade.

O formalismo Eu-Tu não determina nenhuma estrutura concreta. Eu-Tu é acontecimento (Geschehen), choque, compreensão – mas não permite explicar (a não ser como tratando-se de uma aberração, de uma queda ou de uma doença) uma vida diferente da amizade: a eco-nomia, a procura da felicidade, a relação representativa com as coisas. Elas permanecem numa espécie de espiritualismo desdenhoso, inexploradas e inexplicáveis. O presente trabalho não tem a pretensão de ‘corrigir’ Buber sobre estes pontos. Coloca-se numa perspectiva diferente, partindo da idéia do infinito.<sup>99</sup>

Para Buber, existe uma *reciprocidade* entre o Eu e o Tu; o discurso entre ambos é um discurso entre ontologias coincidentes. Segundo este autor a responsabilidade é vista de outra maneira e tanto um como outro são responsáveis; há uma relação sempre harmoniosa. “Quando o Tu é falado, quem fala não tem coisa alguma por objeto. Todo Se é limitado por outros. Mas quando o Tu é falado, não há coisa, O Tu não tem limites. Quando o Tu é falado, quem fala não tem coisa; ele de fato não tem nada. Mas toma sua posição em relação”.<sup>100</sup> Para Levinas, o discurso não se assenta na simetria, pensando que Outrem conceda ao Mesmo a responsabilidade recebida. Outrem tem o caráter do estranho; nem por isso a palavra dita deve agradecer. O Mesmo na sua preocupação por Outrem não deve esperar receber o que deu por igual. Não seria ético manter uma relação com Outrem sempre esperando receber o mesmo que foi dado; seria cair na totalidade, voltar ao primeiro estado, voltar ao reino do Eu egoísta que só percebe a si próprio. O humano vai além da igualdade. Todo o sentido da palavra, do

<sup>96</sup> BUBER, Eu e Tu. In: O Judeu e a Modernidade. São Paulo: Perspectiva, 1970. p. 466

<sup>97</sup> Ibidem, p.466

<sup>98</sup> Ibidem, p.466-467

<sup>99</sup> LEVINAS. TI. p. 56

<sup>100</sup> BUBER, JM. p.466-467

discurso, se encontra no face-a-face; o rosto do Outro representa o infinito, o fundamento da linguagem é a relação com Outrem, é o acolhimento do sujeito a partir do rosto de Outrem, o acontecimento ético por excelência revelando o infinito.

O sentido é o rosto de Outrem e todo o recurso à palavra se coloca já no interior do frente à frente original da linguagem. Todo o recurso à palavra supõe a inteligência da primeira significação, mas inteligência que, antes de se deixar interpretar como ‘consciência de’, é sociedade e obrigação. A significação é o infinito, mas o infinito não se apresenta a um pensamento transcendental, nem mesmo à actividade sensorial, mas em Outrem; faz-me frente e põe-me em questão e *obriga-me* pela sua essência de infinito.<sup>101</sup>

Para Levinas, a palavra tem um significado que vai além de uma comunicação que busca se impor perante Outrem; a linguagem como ele concebe se apresenta a partir de uma epifania do rosto; ela é o indício dessa epifania; a partir da palavra, cria-se a relação com Outrem. Não existe relação ética sem a palavra. “O conhecimento que absorve outrem coloca-se logo no discurso que lhe dirijo. Falar, em vez de ‘deixar estar’, solicita outrem. A palavra dirime sobre a visão ”.<sup>102</sup> Levinas não compreende a palavra como uma relação dependente só do fenômeno, relação que marca a dependência do sujeito com o fenômeno; a palavra, é para ele, a própria vida-acontecimento representada pelo rosto, é um acontecimento de transcendência. Dessa forma, o rosto nunca se apresenta como objeto, como fenômeno; encontra-se além dessas comparações próprias daqueles que vivem com indiferença, com insensibilidade em relação a Outrem. O face-a-face torna-se a característica fundamental de um rosto que nunca é objeto e, a partir dessa relação entre rostos, o discurso ganha o significado que lhe é próprio, de uma responsabilidade por Outrem, um discurso entre humanos.

Um mundo significativo é um mundo em que há Outrem pelo qual o mundo da minha fruição se torna tema com uma significação. As coisas adquirem uma significação racional e não apenas de simples uso, porque um Outro está associado às minhas relações com elas. Ao designar uma coisa, designo-a a outrem.<sup>103</sup>

O discurso ético vai contra um solipsismo que mantém o Eu sempre voltado para si mesmo e fala usando um monólogo; Levinas defende um discurso que reconhece a singularidade do Outro e expõe as possibilidades de se construir um mundo significativo que não tenha aversão à alteridade de Outrem. A partir da fala, é preciso que exista a consideração

<sup>101</sup> LEVINAS. TI. p.185

<sup>102</sup> Ibidem, p.174

<sup>103</sup> Ibidem. p.187

por Outrem; só assim se constrói uma linguagem com justiça e liberdade, percebendo Outrem sempre a partir da idéia de infinito e de Desejo.

O sujeito sobrevoa a sua existência ao designar o que possui ao outro, ao falar. Mas é do acolhimento do infinito do Outro – que ele recebe a liberdade em relação a si que tal desapossamento exige. Recebe-a finalmente do Desejo, que não vem de uma falta ou de uma limitação, mas de um excedente da idéia de infinito.<sup>104</sup>

No discurso ético já está contido o Desejo. O discurso, para Levinas, atinge o mais alto grau de humanidade, o face-a-face requer justiça, indo além de uma liberdade pessoal, tendo a responsabilidade como a primeira palavra dita. Com isso o Eu adquire uma nova interpretação do amor e da bondade. No amor ao próximo e na bondade para com Outrem, que também é justiça, encontra-se uma dimensão humana sem igual. Essa é a dimensão que Levinas procurou expor a partir de seu pensamento; não é o amor eros, mas algo tão profundo que abrange até o terceiro, ou seja a humanidade.

### 3.3 ROSTO E JUSTIÇA

A vida humana é vista a partir da totalidade e tudo o que se executa, tudo o que se faz nessa vida é analisado dentro de um contexto de justiça e injustiça; a justiça é considerada como uma virtude moral. Julgamentos são feitos dentro da perspectiva da totalidade, de acordo com a lei que rege o sistema das coisas. Para Aristóteles, a justiça é uma virtude perfeita e inteira; perfeita porque serve a si própria e aos outros; inteira porque compreende todas as outras virtudes<sup>105</sup>. A partir das leis que regem o todo social, o homem deve se conformar perante a justiça, pois por meio dela tornam-se possíveis às relações humanas na sociedade.

Contudo não é exatamente essa justiça a que Levinas comenta, mas a que provém de uma “verdade” ética fundante, como o infinito de Outrem quando rompe, vem por detrás e desfaz a totalidade do Mesmo. O conceito de justiça assume uma radicalidade ética a partir da responsabilidade radical por Outrem.

---

<sup>104</sup> Ibidem, p.188

<sup>105</sup> Aristóteles, coloca a justiça como a mais importante das virtudes, isso é defendido veementemente em *Ética a Nicômaco*, Livro III, seção II.

Mas é sempre a partir do Rosto, a partir da responsabilidade por outrem, que aparece a justiça, que comporta julgamento e comparação, comparação daquilo que, em princípio, é incomparável, pois cada ser é único; todo outrem é único. Nesta necessidade de se ocupar com a justiça aparece esta idéia de equidade, sobre a qual está fundada a idéia de objetividade.<sup>106</sup>

A justiça requer essa retidão: o direito de Outrem é resguardado. Podemos com certeza afirmar que a justiça seria um imperativo ético, mediante o qual as relações humanas são reguladas, imperativo que não totaliza o ser, mas não é um imperativo tal como o de Kant, onde predomina um Eu do dever apoiado na razão ou na lei da obrigação moral, e que tem seu centro em si mesmo do início ao fim. Ocorre um outro discurso da justiça em Levinas, da relação assimétrica e de diacronia para com Outrem. Conhecimento ético por excelência, onde a prioridade de Outrem, torna-se característica principal desse conceito de justiça. “Para Levinas, a Justiça é o próprio âmago da consciência; esta se abre, como tal, precisamente, porque varada de extremo a outro pela Responsabilidade da Justiça”.<sup>107</sup> Assim justiça é também consciência moral. A partir da responsabilidade impregnada pelo Desejo, diante do rosto de Outrem, é que se promove a relação entre humanos, que premia a bondade e a paz. “Consequentemente, a consciência é, antes de tudo, testemunho do profetismo, da passagem do infinito, cujo vestígio se traduz, como inquietude ou Responsabilidade pela Justiça e paz social”.<sup>108</sup> Não mais uma consciência egocentrada, espriada no sentido dado pela ontologia, como consciência de si, sem perceber o Outro como Outro “A obra da consciência move-se, no esquecimento de si (contra a visão tradicional que a vê como identidade a serviço do Eu), no desinteressamento, e produz pensamentos que se desdobram sobre os problemas centrais da sociedade humana”.<sup>109</sup>

Essa justiça que Levinas enuncia principalmente através do rosto, no face-a-face produz as possibilidades da tão falada *não-violência*, da não violação da dignidade de Outrem. Ao mesmo tempo, o rosto mantém uma tensão: a fragilidade e o fato de que se quer matar-dominar a alteridade de Outrem, que na verdade nos escapa. O rosto significa pois o **tu não matará**s e somente então, o não matar encontra argumentos capazes de frear aquele que procura consumir ou destruir, com o seu ódio ou voracidade, *o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro*, categorias bíblicas centrais para o filósofo, que encontrariam na justiça uma segurança, e na responsabilidade a própria vida.

---

<sup>106</sup> LEVINAS, EN, p.144

<sup>107</sup> PIVATTO, PF. p. 91

<sup>108</sup> Ibidem, p.91

<sup>109</sup> Ibidem, p.91

O rosto em que outrem se volta para mim não se incorpora na representação do rosto. Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto. Menos, porque o rosto me chama às minhas obrigações e me julga.<sup>110</sup>

Mas as obrigações que o rosto concede, fazem com que a relação entre o Mesmo e o Outro seja sempre ajustada a partir da idéia de infinito. Outrem é sempre o infinito, e encontra-se numa dimensão elevada que o impede de ser o inimigo; Outrem não é hostil ao Mesmo. Essa é a força da justiça, que desperta essas obrigações de um Eu que já se encontra em outra dimensão.

O ser que nele se apresenta vem de uma dimensão de altura, dimensão da transcendência onde pode apresentar-se como estrangeiro, sem se opor a mim, como obstáculo ou inimigo. Mas, porque a minha posição de eu consiste em poder responder à miséria essencial de outrem, em encontrar recursos. Outrem que me domina na sua transcendência é também o estrangeiro, a viúva e o órfão, em relação aos quais tenho obrigações.<sup>111</sup>

Impõe-se a questão da exterioridade completando o sentido de justiça em Levinas. A partir da justiça, a exterioridade de Outrem está sendo preservada, como também é mantida a possibilidade e o epifenômeno da alteridade de Outrem como rosto. Com isso, abrem-se novos horizontes para a questão inter-humana. Outrem apresenta-se ao Mesmo como um epifenômeno. Com isso perde a estabilidade do que se apresenta apenas como fenômeno, pois o apresentar-se de Outrem é mais que fenômeno, é alteridade. Daí se deixar uma consciência ativa por uma consciência ética. Com o epifenômeno, Levinas põe em questão a intencionalidade como única forma de conceder sentido às coisas. Com a justiça levada às últimas conseqüências, alimentando o social, tem-se uma ética, que promove as condições para a construção de uma vida regida pelo amor e pela bondade. Na verdade Levinas defende uma socialidade baseada na justiça, que é sinônimo de amor (sem fusão), que favoreça a relação do Mesmo e do Outro. “Deste modo, o que é a **justiça** para a ética da **alteridade**? A prioridade do outro antes do Eu, como ideal regulador”.<sup>112</sup> Numa vida regida pela totalidade, o Outro é um objeto usado para o prazer de um Eu egoísta. Mas, se a partir da justiça, questiona-se a posição desse Eu egoísta, fechado em si mesmo, criam-se as condições para se instalar a responsabilidade na teoria e na prática. A ética defendida por Levinas vai além desse mundo fechado e se manifesta conforme a seguinte afirmação:

---

<sup>110</sup> LEVINAS, TI. p.193

<sup>111</sup> Ibidem, p.193

<sup>112</sup> PELIZZOLI, RJ. 2006-10-24

A apresentação do rosto – a expressão – não desvela um mundo interior, previamente fechado, acrescentando assim uma nova região a compreender ou a captar. Chama-me, pelo contrário, acima do dado que a palavra põe já em comum entre nós. O que se dá o que se toma, reduz ao fenômeno, descoberto e oferecido à captação, arrastando uma existência que se suspende na posse.<sup>113</sup>

Podemos afirmar que só existe justiça, a partir dessa responsabilidade, que invade toda a subjetividade. Só assim pode-se perceber aquele que realmente encontra-se dentro da noção de justiça. Noção essa que não se perde em um moralismo barato e que eleva o ser à condição de humano. “Neste sentido, fica claro que *justiça* tem tudo a ver com ouvir, acolher, dar a cada um o que lhe cabe. Trata-se basicamente de **incluir** o outro em vez de reforçar a mentalidade de exclusão”.<sup>114</sup> A proposta ética de Levinas trava uma luta contra o egoísmo encarnado, que não percebe o Outro a partir de um rosto, que clama por justiça, que mostra a sua diferença na sua singularidade, na sua exterioridade. Essa luta não usa de violência, mas de um sentimento de pesar e responsabilização diante do rosto de Outrem. A inquietação com a justiça, se é apresentada a partir do rosto, pode compor o mote para a prática da não-violência.

Não é que haja rosto primeiro e que, em seguida, o ser que ele manifesta ou exprime se preocupe com a justiça. A epifania do rosto como rosto abre a humanidade. O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro; mas essa pobreza e esse exílio que apelam para os meus poderes visam-me, não se entregam a tais poderes como dados, permanecem expressão do rosto.<sup>115</sup>

Essa nova dimensão de alteridade proposta por Levinas, que se tem a partir do rosto que se apresenta diante de um Eu, encontra-se além de uma injustiça que não contempla o Outro como Outro, mas que a partir da justiça institui a humanidade. Aqui não é mais um Tu e sim um Nós. E o que é ir mais além desse Tu, senão perceber que o humano surge na relação com o terceiro. O terceiro apela por responsabilidade, como se tivesse a plena certeza de que ela é justiça.

Ser nós não é (andar aos encontros) ou empurrar-se em volta de uma tarefa comum. A presença do rosto – o infinito do Outro – é indigência, presença do terceiro (isto é de toda humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande. Por isso, a relação com outrem ou discurso é não apenas o por em questão da minha liberdade, o apelo que vem do outro para me chamar à responsabilidade, não apenas a palavra pela qual me despojo da posse que me encerra, ao enunciar um mundo objetivo e comum, mas também a pregação, a exortação, a palavra profética”.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> LEVINAS, TI. p 190

<sup>114</sup> PELIZZOLI, RJ. 2006-10-24

<sup>115</sup> LEVINAS, TI. p.190-191

<sup>116</sup> Ibidem p.191

A partir daí, a *ética da alteridade* torna-se como que uma missão para Levinas: instituir a inspiração bíblico-ética radical para qualquer moral futura, talvez a ética que se fundamenta num *ethos* que olhe Outrem antes de tudo, que veja Outrem como infinito. Mas o *ethos* grego não corresponde propriamente à base ética de Levinas, mesmo tendo o significado de morada e hábito e sendo ligado ao social. O termo *ethos*<sup>117</sup> tem um duplo significado a partir de dois vocábulos gregos: *ethos* (com eta inicial) significa a morada do homem; o *ethos* vem a ser a casa do homem neste sentido de morada, o mundo torna-se habitável para o homem; *ethos* (com épsilon inicial) significa a repetição dos atos, que cria hábitos; a maneira de agir do ser humano, expressando sua ética, une o *ethos* como caráter e o *ethos* como hábito; mas o *ethos* grego é regido pelo logos, que expressa o ser do indivíduo; o *ethos* é, de acordo com Heráclito, dirigido pelo logos. Daí sua célebre frase: *ethos anthrôpo daímon*. O *ethos* como logos premia a racionalidade de acordo com a tradição do pensamento ocidental. Na sua crítica a essa racionalidade que impõe verdades em seu modelo de *theoria*, a esse *logos* grego que governa o agir humano, que coloca a liberdade antes da justiça, que permanece numa consciência de si, aparece um novo pensamento capaz de transformação da ética radical. Grécia e Jerusalém, paradoxalmente se encontram. Levinas entende a ética a partir do acolhimento do Outro absoluto, uma ética que se expande à proporção que a responsabilidade por Outrem desabrocha, onde a alteridade tem seu espaço elevado, ampliado. Eis a orientação por excelência.

Assim, na relação com o rosto – na relação ética – delinea-se a retidão de uma orientação ou o sentido. A consciência dos filósofos é essencialmente reflexionante. Ou, pelo menos, a consciência é percebida pelos filósofos em seu instante de retorno, que é tomado por seu próprio nascimento. Pois, já em seus movimentos espontâneos e pré-reflexivos ela olha de soslaio, segundo eles, para sua origem e mede o caminho percorrido. É ali que residiria sua essência inicial: crítica, controle de si, análise e decomposição de toda significação que supera o si (soi).<sup>118</sup>

Essa é uma ética que coloca a justiça da alteridade em primeiro plano. Aqui a relação adquire a sua mais completa radicalidade. Para que essa relação se concretize é necessário que

---

<sup>117</sup> Os dois vocábulos correspondentes ao termo *ethos*, são comentados por Henrique C. de Lima Vaz, nos *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, ps.12-13-14. Sobre a interpretação da sentença de Heráclito, ver Heidegger. *Sobre o Humanismo*, In: *Os Pensadores*. P. 170. *ethos* significa morada, lugar da habitação. A palavra nomeia o âmbito aberto onde o homem habita. O aberto de sua morada torna manifesto aquilo que vem ao encontro da essência do homem e assim, aproximando-se, demora-se em sua proximidade. A morada do homem contém e conserva o advento daquilo a que o homem pertence em sua essência. Isto é, segundo a palavra de Heráclito, o daímon, o Deus. A sentença diz: o homem habita, na medida em que é homem, na proximidade de Deus

<sup>118</sup> LEVINAS, HH. P.63

se tenha a noção de justiça como parâmetro, podendo, a partir daí, entender-se essa nova dimensão da ética regida pela responsabilidade. Para isso a apresentação do rosto é essencial.

Toda relação social, como uma derivada, remonta à apresentação do Outro ao Mesmo, sem qualquer intermediário de imagem ou de sinal, unicamente pela expressão do rosto. A essência da sociedade escapa se é apresentada como semelhante ao gênero que une os indivíduos semelhantes.<sup>119</sup>

A humanidade, que se apresenta como rosto, com a epifania do rosto, não se inclui na totalidade, não tem as mesmas características. Não existindo características comuns a todos os seres, o Mesmo e o terceiro jamais podem ser vistos como formadores de uma unidade; a expressão do rosto de Outrem difere completamente do Mesmo. Essa é a verdade expressa no rosto de Outrem, que, por ser infinito, questiona uma liberdade antes da responsabilidade e a partir de um julgamento que há de conduzir a verdade.

### **3.3.1 O Terceiro e a Justiça**

Outrem representa o pluralismo, tem um sentido de muitos, de humanidade. A relação do Mesmo com o terceiro é ética, é uma relação de bondade e justiça, uma relação face-a face; o terceiro surge como manifestação de uma pluralidade. “Já aqui é evocada a presença da humanidade no terceiro, que deixa de vigorar apenas na esfera ontológica e econômica para ‘tomar parte’ no apelo ético que o Rosto de outrem perpetra”.<sup>120</sup> O rosto assume um papel fundamental na relação com o terceiro. É a partir desse “nós” que representa o terceiro, que o humano se manifesta. Ao mesmo tempo que atesta a separação, o terceiro se encontra separado do Mesmo. Deve-se refletir sobre essa relação que busca uma proximidade não apenas com um, mas com todos. Aqui a responsabilidade, que é infinita, porque é por todos, mantém essa proximidade. Portanto, podemos assegurar que Levinas, no seu apelo à justiça com o terceiro, pretende dar a conhecer uma condição humana, que torne cada um responsável por toda a humanidade. Essa proximidade diferente, que aparece no seu pensamento, vai acontecer quando já não existirem mais necessidades e quando a singularidade se manifesta a partir de uma pluralidade.

---

<sup>119</sup> LEVINAS, TI. p.191

<sup>120</sup> PELIZZOLI. LRS. p.103

Na relação com o terceiro, a fraternidade é indispensável, assim como a igualdade, que requer justiça para todos; mas deve-se velar a liberdade, para que o Eu não ultrapasse Outrem e mantenha a liberdade subjugada à justiça. Levinas concede outro sentido à fraternidade, não mais uma semelhança entre pessoas, mas uma responsabilidade radical pelo terceiro.

O próprio estatuto do humano implica a fraternidade e a idéia do gênero humano. Esta opõe-se radicalmente à concepção da humanidade pela semelhança, de uma multiplicidade de famílias diversas, saídas de pedras lançadas por Deucalião para trás das costas e que, pela luta dos egoísmos, desemboca numa cidade humana.<sup>121</sup>

A relação com o terceiro é a de fraternidade e faz uma exigência que remete imediatamente a honestidade, a justiça e a paz; mas é o rosto de Outrem que conclama as obrigações do Mesmo e desperta sua responsabilidade. No face-a-face à responsabilidade é cada vez mais estimulada; o terceiro não é apenas o próximo, vai mais além do próximo; o reconhecimento do terceiro consolida a condição humana tão defendida por Levinas. Essa fraternidade implica uma irmandade entre seres diferentes, cria-se uma abertura para todos, desenvolve-se uma responsabilidade por todos, nasce o humano.

É preciso que a sociedade seja uma comunidade fraterna para estar à medida da retidão – da proximidade por excelência – na qual o rosto se apresenta ao meu acolhimento. O monoteísmo significa o parentesco humano, a idéia da raça humana que remonta à abordagem de outrem no rosto, numa dimensão de altura, na responsabilidade para si e para outrem.<sup>122</sup>

Para Levinas, urge que se lute contra as injustiças da sociedade, que o Mesmo seja refém do terceiro, que cumpra com sua responsabilidade, para que a violência seja contida. Rompendo-se com a ontologia que expõe a face violenta do ser, eleva-se a não-violência. Seria necessário viver uma paz messiânica, uma condição messiânica atingida pelo homem, que com certeza implantaria a não-violência. O Messias é aquele que aparece com o intuito de incorporar as dores da humanidade, o sofrimento de todos. Levinas apela para esse messianismo, que deve ser adotado por todos os homens. O Mesmo deve assumir as dores e o sofrimento do terceiro; só assim há de surgir a paz e a justiça. Assumir esse estado de não-violência torna-se fundamental na relação ética, a partir da idéia de infinito, percebendo-se Outrem como infinito; aqui a responsabilidade por Outrem vai além de uma liberdade egoísta. Na relação do Mesmo com o terceiro, a liberdade não deve se movimentar mais no interior de

---

<sup>121</sup> LEVINAS, TI. p.192

<sup>122</sup> Ibidem p. 192

seu mundo fictício, mas precisa ser intimada pela ética justificando a sua posição diante do Outro.

### 3.4 ROSTO E LIBERDADE

Um novo movimento é iniciado a partir da apresentação do rosto. O Desejo promove esse movimento que se institui como uma busca da verdade. Aqui a liberdade é questionada a partir da consciência moral. O Eu se movimenta no seu mundo interior, sem reconhecer o Outro como Outro. Na sua crítica a esse Eu que percebe apenas a sua liberdade, Levinas coloca a ética como única forma de justificar a liberdade, não mais vista de acordo com o estatuto da totalidade, mas uma liberdade que se faz justa segue outro estatuto. “O estatuto da alteridade se justifica, basicamente, no fato de a subjetividade ser criada por outro, eleita para ser responsável pelo outro, mas independente e separada. A subjetividade é livre somente enquanto é responsável, enquanto é obediência e testemunho”.<sup>123</sup>

Para Levinas, a responsabilidade é anterior à liberdade, e não se opõe necessariamente a ela; não é uma situação que exalta uma autonomia, que não reconhece uma responsabilidade sobre o mal que atinge a Outrem, sentindo-se desobrigado diante dos infortúnios de Outrem, que não reconhece a liberdade de Outrem. Talvez se exija uma nova noção de *liberdade* em Levinas. A partir do momento que se acolhe Outrem, que se adquire responsabilidade por Outrem, a liberdade está sendo posta em prática, é uma responsabilidade enfática, não existindo escolhas. Surge então uma passividade por parte do Mesmo, que foi escolhido sem usar de sua liberdade, assumindo uma responsabilidade infinita por Outrem. “Todavia, longe de ser condenável e nefasta, esta passividade constitui a fina tecla através da qual o humano desperta para as suas mais altas exigências”.<sup>124</sup> Essa passividade não é uma indolência que não leva a nada; é uma entrega uma dedicação da pessoa pela bondade e pelo amor. O Mesmo tornou-se o escolhido por Outrem e, nessa passividade, se torna responsável por Outrem, usando ou não usando de sua liberdade pessoal.

---

<sup>123</sup> MELO, EA. p. 225

<sup>124</sup> CHALIER, UH. p.83

A relação com Outrem não se transmuda, como o conhecimento, em fruição e posse, em liberdade. Outrem impõe-se como uma exigência que domina essa liberdade e, portanto, como mais original do que tudo o que se passa em mim. Outrem, cuja presença excepcional se inscreve na impossibilidade ética em que estou de matar, indica o fim dos poderes. Se já não posso ter poder sobre ele é porque ele ultrapassa absolutamente toda a *idéia* que dele posso ter.<sup>125</sup>

O primeiro questionamento sobre a liberdade parte de um Eu que percebe o Outro como mais do que pensa sobre ele. O Eu se reconhece em primeiro lugar separado de Outrem. Com essa separação, surge o limite: Outrem se encontra distante e se mostra na sua exterioridade. A partir do rosto de Outrem, no face-a-face, se forma a maior crítica à liberdade. Na relação ética, o Mesmo não impõe sua liberdade. Esta não faz com que ele desconheça a sua responsabilidade perante Outrem. A liberdade vista na totalidade responde apenas por um Eu centrado em si próprio. Mas para Levinas, o fato de a responsabilidade ir além da liberdade egóica, e o fato de o Eu não se preocupar apenas com as suas satisfações, significam que o humano prevalece, que a responsabilidade é quem convoca a liberdade.

O rosto onde se apresenta o Outro – absolutamente outro – não nega o Mesmo, não o violenta como a opinião ou a autoridade ou o sobrenatural taumatúrgico. Fica à medida de quem o acolhe, mantém-se terrestre. Essa apresentação é a não-violência por excelência, porque em vez de ferir a minha liberdade, chama-a à responsabilidade e implanta-a.<sup>126</sup>

O Mesmo não perde a sua liberdade diante de Outrem. Acontece, que a partir da responsabilidade, o Mesmo transforma sua liberdade, não mais uma identidade egocêntrica, mas uma identidade que assume outra condição a partir da alteridade apresentada no face-a-face. Na sua reflexão sobre a liberdade, Levinas considera a subjetividade como liberdade e confirma: “A subjetividade é livre somente enquanto é responsável, enquanto é obediência e testemunho. A estrutura do estatuto da alteridade tem no outro a sua regra, na ordem do enigma do terceiro; a liberdade é possível porque o outro apela à responsabilidade, porque o mandamento não exige a submissão a uma força hostil”.<sup>127</sup>

Conforme Sartre, a liberdade é uma escolha; aparece antes da responsabilidade, como se esta se manifestasse a partir da liberdade, seria uma conseqüência da liberdade. Se primeiro o homem existe e depois faz a sua essência, então não existe determinismo; o homem tem a liberdade de escolha, o homem é um ser que se encontra na sua liberdade. Como Deus não existe no pensamento sartriano, cada um segue os valores de acordo com a própria

---

<sup>125</sup> LEVINAS, TI. p. 74

<sup>126</sup> Ibidem p.181

<sup>127</sup> MELO, EA. p.225

consciência. “É o que posso expressar dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si mesmo, e como, no entanto é livre, uma vez que foi lançado no mundo, é responsável por tudo que faz”.<sup>128</sup>

Na sua crítica a essa liberdade de escolha, que vem antes de qualquer responsabilidade, Levinas se posiciona além do saber estruturado, que se baseia nessa consciência racional, que se manifesta numa vontade soberana, na competência da escolha que o homem pode ter para si, para o outro e para toda a humanidade; uma liberdade pronta e acabada. Levinas parte em busca de uma verdade que dê condições de se analisar a liberdade. Para isso, usa de uma crítica, a partir da qual, se possa unir justiça e liberdade. Isso seria perceber a responsabilidade antes da liberdade.

A teoria onde surge a verdade é a atitude de um ser que desconfia de si próprio. O saber só se torna saber de um facto se, ao mesmo tempo, for crítico, se se puser em questão, se remontar além de sua origem (movimento contra a natureza, que consiste em procurar muito antes da sua origem e que atesta ou descreve uma liberdade criada).<sup>129</sup>

O que Levinas procura mostrar é que a condição de liberdade se transforma quando o Eu se expõe diante da exterioridade de Outrem, a partir do rosto que na sua nudez cria as condições de questionar essa liberdade. Aqui a consciência assume um outro modo de ser e apresenta-se como consciência moral. “Levinas reflete sobre a tirania da ordem que reduz o sujeito ao estado de escravo e, pela primeira vez, defende a idéia da heteronomia não comandada por uma força institucional”.<sup>130</sup> Aqui se tem presente uma liberdade que reconhece a autonomia mas não se prende a ela como se fosse única; não predomina uma identidade centrípeta; aqui se parte para uma crítica que, como num salto, eleva a liberdade a partir da responsabilidade por Outrem. E, no reconhecimento da heteronomia, é uma crítica com justiça.

Esta crítica de si pode compreender-se, quer como descoberta da sua fraqueza, quer como descoberta da sua indignidade: isto é, quer como conhecimento do fracasso, quer como uma consciência da culpabilidade. No último caso, justificar a liberdade não é demonstrá-la, mas torná-la justa.<sup>131</sup>

A crítica põe em questão a liberdade, quando ela se sujeita a si mesma, quando se sente na obrigação com um Eu que se volta para si próprio. Aí surge uma ordem ética que

---

<sup>128</sup> SARTRE, EH. p. 9

<sup>129</sup> LEVINAS, TI. p. 69-70

<sup>130</sup> MELO, EA. p.226

<sup>131</sup> LEVINAS, TI. p.70

procura justificar a liberdade, mas justificar não é criar argumentos convincentes defendendo-se esse tipo de liberdade e sim torná-la justa com Outrem, diante do rosto de Outrem. A partir dessa justiça com Outrem, excede-se a toda representação, ao inteligível e caminha-se ao encontro do Outro como infinito. Isso acontece por meio do Desejo de Outrem, numa relação face-a-face. A crítica expõe o fracasso do Eu que preza a sua liberdade, acima da liberdade de Outrem, que vive na totalidade e antecede essa verdade, antecede uma consideração do mundo feita a partir de um dogmatismo e não exalta esse Eu egoísta, pois percebe Outrem na sua alteridade, não mais como objeto, percebe o infinito em Outrem. Podemos afirmar que a crítica livra a liberdade da injustiça e busca a harmonia da liberdade do Mesmo com a liberdade de Outrem. Só assim, se constrói uma relação ética, capaz de fazer uma transcendência, a partir do rosto que nos observa.

A idéia de totalidade e a idéia de infinito diferem precisamente por isso: a primeira é puramente teórica, a outra é moral. A liberdade, que pode ter vergonha de si própria, fundamenta a verdade (e assim a verdade não se deduz da verdade). Outrem não é inicialmente *feito*, não é *obstáculo*, não ameaça de morte. É desejado na minha vergonha. Para descobrir a facticidade injustificada do poder e da liberdade, é preciso não a considerar como objeto, nem considerar Outrem como objeto, é necessário medir-se com o infinito, isto é, desejá-lo.<sup>132</sup>

Não se escolhe ser bom, o homem é convidado pelo bem. Isso acontece a partir de uma responsabilidade infinita, que vai além de uma liberdade que esqueceu o Outro, mas é a responsabilidade por Outrem que mantém a semelhança do homem com um Eu já responsável, já humano. A partir da responsabilidade por Outrem, se constrói uma práxis, o rosto de Outrem exige uma prática, uma prática voltada para o bem, para o amor ao próximo, amor tão exaltado por Levinas, Só assim se promove a excelência do humano e a verdade é instituída. O que Levinas designa sob a categoria da verdade vai mais além da idéia que se tem de verdade. Exige-se outro procedimento em relação à verdade, com a responsabilidade assumindo um papel preponderante.

### 3.5 ROSTO E VERDADE

A idéia de infinito, característica fundamental do pensamento de Levinas, é constituída por categorias; dentre elas encontra-se a verdade. A busca da verdade é, para ele, um

---

<sup>132</sup> Ibidem, p.70-71

acontecimento inigualável, à medida que teoria e prática unem-se a partir de uma transcendência metafísica. Nessa busca da verdade, se percorre um caminho eminentemente ético. A partir da ética, abre-se uma nova visão de verdade. “*A verdade é o desafio ético do Olhar do Outro, em originariedade irreduzível, e a tentativa de corresponder a esse desafio de maneira justa*”.<sup>133</sup> A ética revela-se necessária e fundante; a partir dela, o sujeito pode zelar a sua responsabilidade para que não se transforme em injustiça para com Outrem; a justiça caminhará passo a passo com a verdade.

A verdade é o reconhecimento de uma transcendência que se apresenta a partir do rosto de Outrem. O rosto de Outrem é, antes de mais nada, a existência de uma verdade possível, a qual tem na sua busca a sua realidade. O rosto no seu existir é expressão de uma verdade.

O rosto, contra a ontologia contemporânea, traz uma noção de verdade que não é o desvendar de um Neutro impessoal, mas uma expressão: o ente atravessa todos os invólucros e generalidades do ser, para expor na sua <forma> a totalidade do seu <conteúdo>, para eliminar, no fim de contas, a distinção de forma e conteúdo.<sup>134</sup>

O rosto não é uma ilusão, é real e cria o acesso à verdade em razão da sua realidade. A verdade se manifesta no rosto de Outrem, mas só a partir de uma relação ética é que se descobre a verdade. Seguindo-a, a ética desenvolve uma relação entre pessoas diferentes, dessemelhantes, não é uma relação entre noese e noema. A objetivação não se enquadra na relação ética descrita por Levinas. O que distingue também a verdade em Levinas é a responsabilidade por Outrem; essa responsabilidade é muito mais do que um compromisso, fundamenta a relação ética. Aqui se instala o humano, aqui se manifesta a verdade. “A verdade do Outro é determinada pela Ética, é uma *verdade ética*, um questionamento ético ao Mesmo. A verdade ética exige uma resposta – uma *responsabilidade* – ética”.<sup>135</sup> Uma resposta que se manifesta como saída da totalidade, um reconhecimento do Outro pelo Mesmo, justiça antes de qualquer verdade. Para isso torna-se necessária a condição de seres separados. Só com um entendimento e com uma vivência como seres separados é que se pode construir uma verdade.

<sup>133</sup> TIMM, Sujeito, Ética e História. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p.143

<sup>134</sup> LEVINAS, TI. p.38

<sup>135</sup> TIMM, SEH. p.152

Com efeito, o Mesmo só pode juntar-se ao Outro nas vicissitudes e nos riscos da procura da verdade, em vez de descansar em si em toda segurança. Sem separação, não teria havido verdade, apenas teria havido ser. Verdade – contacto menor que a tangência – no risco da ignorância, da ilusão e do erro não recupera a (distância), não chega à união do cognoscente e do conhecido, não chega à totalidade.<sup>136</sup>

Para Levinas, a verdade já atesta a separação. O caminho que conduz à verdade só pode ser seguido por entes que se percebem separados. Entender essa separação é uma instância que o Outro impõe ao Mesmo a partir do rosto que se encontra exposto; mas é o contato com o rosto que alimenta a verdade. A sua configuração, sua expressão, abre as portas para a verdade.

A procura da verdade desdobra-se na aparição das formas. O carácter distintivo das formas como tais é precisamente a sua epifania à distância. O enraizamento, uma pré-ligação original, manteria a participação, como uma das categorias soberanas do ser, ao passo que a noção de verdade marca o fim desse reino. Participar é uma maneira de se referir ao Outro: manter e desenvolver o seu ser, sem nunca perder o contacto com ele em ponto algum.<sup>137</sup>

Mas nada deve faltar ao ente que deseja a verdade, pois a participação exige que as necessidades já tenham sido satisfeitas. Uma necessidade que invade o Eu e o domina obstrui uma relação justa, Outrem seria apenas um objeto; a procura da verdade já ultrapassa qualquer objetividade; ela se forma a partir do Desejo metafísico e no reconhecimento da exterioridade do Outro. A exterioridade do Outro tem implícita a sua verdade.

Pois, a idéia da exterioridade que guia a procura da verdade só é possível com a idéia de infinito. A conversão da alma à exterioridade ou ao absolutamente outro ou ao infinito não é deduzível da própria identidade da alma, porque não é a medida dessa alma. A idéia do infinito não parte, pois, de mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie exatamente os seus vazios. Nela, o movimento parte do pensado, e não do pensador.<sup>138</sup>

Aqui a idéia do infinito, se mostra em toda sua grandeza. A objetividade, e a necessidade, cedem lugar ao Desejo que vai dar uma dimensão do infinito; “a infinidade do infinito” que Levinas descreve é consequência de um ser já satisfeito que se orienta a partir do seu Desejo.

---

<sup>136</sup> LEVINAS, TI, p.48

<sup>137</sup> Ibidem, p.48

<sup>138</sup> Ibidem, p.49

Para Levinas, a verdade é a própria responsabilidade por Outrem. Tem no amor ao próximo a maior verdade, mas esse amor pelo próximo tem de ser guiado pela justiça. Em verdade é importante atingir uma sabedoria do amor para que se possa vivenciar o rosto de Outrem sem violentá-lo. “De outro lado, e sem negar o amor erótico, podemos apontar um amor que sabe doar-se (algo como o *ágape* e a *caritas* cristãos, mas sem comunhão, ou ainda a *compaixão* budista), aceitar e acolher outrem na sua integridade/integralidade, com senso de maturidade e recepção ao olhar e voz de um *Rosto* em sua altura e vulnerabilidade.”<sup>139</sup> O amor que exige essa sabedoria se manifesta no amor ao próximo, sem satisfações, sem exigências, amor com responsabilidade. Só assim o amor será o bem de Outrem; esse seria o amor verdade, amor entre humanos. A verdade exige uma prática para que possa ser contínua, assim como a responsabilidade exige também uma prática para ser identificada como uma atitude própria de entes humanos.

A responsabilidade é acima de tudo uma prática; assim apresenta-se nesta pesquisa na sua condição de práxis. Com isso, abre-se um caminho que vai de Levinas a Dussel. Perceber a responsabilidade como práxis, na ética e na filosofia da libertação, é mui relevante para esta pesquisa, partindo-se do modo de Levinas conceber. Ao mesmo tempo, analisa-se a aproximação de Levinas e Dussel. Tanto um como o outro se empenham para alcançar a humanidade do homem. É a discussão e a prática da responsabilidade como condição de humanismo, que se expõe em seguida.

---

<sup>139</sup> PELIZZOLI, LRS. p.120

## 4 DA RESPONSABILIDADE DE LEVINAS A DUSSEL

### 4.1 A PROXIMIDADE EM DIREÇÃO À CONCRETUDE ÉTICA

O discurso de Levinas sobre a alteridade encontra no pensamento de Enrique Dussel uma aproximação que ultrapassa a simples relação de continuidade. Em nenhum momento essa aproximação oculta as diferenças existentes entre um e outro. A proximidade há de assemelhar-se nessas diferenças entre os dois filósofos, cada um tendo algo a dizer, à sua maneira, encontrando assim o sentido profícuo da aproximação para nós hoje. Podemos afirmar que Levinas, mais até do que Marx<sup>140</sup> é o teórico de Dussel. Perceber o significado da conexão é fundamental tanto em Levinas como em Dussel. Por que isso em Levinas, que pouco contato teve com Dussel ? Porque se trata de uma leitura melhor e engajada que *nós* podemos fazer de Levinas a partir de Dussel. Comentamos o aproximar-se de Levinas e Dussel e, depois, o *aproximar-se* da alteridade, onde o Mesmo e o Outro buscam fraternidade na diferença, que é total responsabilidade por Outrem, condição essencial do humano.

Aqui falamos de aproximar-nos na fraternidade, encurtando distância para alguém que pode esperar-nos ou rejeitar-nos, dar-nos a mão ou ferir-nos, beijar-nos ou assassinar-nos. Aproximar-se na justiça é sempre um risco porque é encurtar distância para uma liberdade distinta. Aproximar-se é surgir do além da origem do mundo.<sup>141</sup>

A *proximidade* entre o eu e o Outro, em Levinas e em Dussel, se encontra e se desenvolve com reciprocidade ou sem ela, mas, buscando sempre a fraternidade e a paz, que se constrói no amor ao próximo e na justiça. “É anterioridade anterior a toda anterioridade. Se o sistema ou o mundo é o anterior às coisas que habitam nele; se a responsabilidade pelo mundo do Outro é anterior ao próprio mundo; aproximar-se à imediatez da proximidade é a anterioridade de toda anterioridade.”<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> A preocupação de Dussel é construir uma ética crítica, para isso recorre a Marx especialmente no que se refere a negação da vítima. Para ele, a crítica de Marx a partir da perspectiva de vítima seria a saída para a construção de uma “comunidade crítica” denominada comunismo, a influencia de Marx na ética dusseliana é intensa, mas é com Levinas que Dussel compreende melhor a relação de alteridade, partindo do significado de sensibilidade que seria acima de tudo uma realidade presenciada com a corporalidade do Outro. Na construção da ética da libertação a influência de Levinas é fundamental. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 367-508

<sup>141</sup> DUSSEL, Filosofia da Libertação. São Paulo: Loyola, 1977. p.23

<sup>142</sup> *Ibidem*, p.23

A proximidade em Levinas se faz ao se constituir a subjetividade e a intersubjetividade, uma subjetividade própria do humano, a qual é antes de tudo sensibilidade que se dirige ao Outro. Ao mesmo tempo em que se constitui, a subjetividade é constituída pela intersubjetividade, em consequência da presença do Outro (interna e externa a mim), à medida que sou um sujeito que responde a responsabilidade por Outrem. Para Levinas, a sensibilidade vem antes da razão, é pré-originária no sujeito, no Eu; o sentir vem antes do uso da razão, é uma intuição sensível. É fundamentalmente daí que um sujeito que, por ser singular, pode receber o Outro com respeito e resposta. Aproximar-se é o acolhimento de Outrem, a relação face-a-face exige esse acolhimento. Ela é inerente ao humano.

A conjuntura entre o Mesmo e o Outro em que já se mantém a sua proximidade verbal, é o acolhimento *de frente e de lado* do Outro por mim. Conjuntura irreduzível à totalidade, porque a posição de ‘frente à frente’ não é uma modificação do “ao lado de”. Mesmo quando tiver ligado Outrem a mim pela conjunção ‘e’ esse Outrem continua a fazer-me frente, a revelar-se no seu rosto.<sup>143</sup>

A responsabilidade em Levinas compõe a subjetividade, não mais uma subjetividade constituída unicamente pelo domínio ontológico. Essa perspectiva se dá e se sente na relação ética com Outrem. É diante da alteridade, da exterioridade de Outrem, que a subjetividade vai assumindo sua dimensão de responsabilidade profunda. A responsabilidade é a base da própria passividade/atividade da subjetividade; é consciência de Outrem e uma completa receptividade. Para que o Outro possa ser completamente Outro, “Sou chamado a uma responsabilidade jamais inscrita no rosto de Outrem. Nada há de mais passivo que este estar em causa anterior a toda liberdade.”<sup>144</sup> Se assim não ocorresse com a liberdade, a passividade não prevaleceria, não existindo uma relação ética pautada na ética da alteridade/diferença.

Levinas traz duas idéias muito importantes sobre a subjetividade: a primeira defende uma subjetividade que ultrapassa uma condição egoísta, constrói uma responsabilidade, institui uma relação ética com Outrem; a segunda afirma que a responsabilidade representa uma nova modalidade do pensamento e uma nova maneira de agir. Como já foi visto anteriormente, é o Outro que desperta essa responsabilidade; que só tem sentido no mundo onde vivemos e o Eu que o habita se movimenta dirigindo-se para o reconhecimento de Outrem, mesmo que o sujeito ora queira se relacionar eticamente com o Outro, ora não queira.

---

<sup>143</sup> LEVINAS, TI. p.67

<sup>144</sup> LEVINAS, EN. p.91

Trata-se da subjetividade do sujeito – de sua não-indiferença a outrem na responsabilidade ilimitada, pois não medida por engajamentos – à qual remetem assunção e recusa de responsabilidades. Trata-se da responsabilidade pelos outros em direção aos quais se encontra desviado, nas ‘entranhas enternecidas’ da subjetividade que ele rasga, o movimento da recorrência.<sup>145</sup>

Em Levinas, a responsabilidade é a característica fundamental da proximidade, que, nos seus muitos aspectos, se completam a partir de uma pluralidade, mas não pautada nas semelhanças: uma relação que busca semelhanças se dirige para a totalidade. Não é uma relação que necessita de uma igualdade ontológica e plena concordância, mas uma inquietante proximidade, onde existe uma multiplicidade e ao mesmo tempo respeito à singularidade do Mesmo e do Outro e que introduz uma base ética, na qual a responsabilidade é abertura de uma nova pragmática. Para que se obtenha essa igualdade ética, ou essa aproximação a partir de uma responsabilidade torna-se indispensável perceber Outrem como infinito.

Uma relação com o transcendente – livre, no entanto, de toda a dominação do transcendente – é uma relação social. É aí que o transcendente, infinitamente Outro, nos solicita e apela para nós. A proximidade de outrem, a proximidade do próximo, é no ser um momento inelutável da revelação, de uma presença absoluta (isto é, liberta de toda a relação) que se exprime.<sup>146</sup>

Com a proximidade, inaugura-se um movimento metafísico que conduz o Mesmo em direção a um mundo até então desconhecido, o mundo de Outrem. Comenta-se aqui uma outra metafísica, assim como foi concebida por Levinas, uma metafísica que é Desejo, movimento em direção ao Outro como absolutamente Outro. O papel e a importância dos conceitos em jogo consistem em mostrar o distante como distante-próximo - Outrem é tão próximo quanto aquele com quem se convive, que habita o mesmo espaço, de modo que a fraternidade e a paz, são para todos. Daí essa preocupação com a justiça vista de outra forma, como fundamento, para que se possa realizar o bem para todos. Na proximidade se apresenta o rosto do Outro; isto é a relação face-a-face, a relação ética por excelência, sempre uma relação de responsabilidade por Outrem. O rosto é o próprio aparecer inquietante do Outro.

A proximidade do outro é significância do rosto. Este significa, de imediato, para além das formas plásticas que não cessam de o recobrir como máscara de sua presença na percepção. Sem cessar, ele rompe essas formas. Antes de toda expressão particular – e sob toda expressão particular que, já pose e postura a si concedida, a recobre e protege.<sup>147</sup>

---

<sup>145</sup> LEVINAS, HH. p.124-125

<sup>146</sup> LEVINAS, TI. p.64

<sup>147</sup> LEVINAS, Entre Nós. Petrópolis: Vozes, 2004, p.193

Em Levinas o aproximar-se do Outro já é responsabilidade; em Dussel a responsabilidade assume claramente uma práxis e engajamento; para isso, torna-se fundamental entender o significado de práxis, a qual, para ele, seria a convivência e justiça entre humanos, estar frente-a-frente com o Outro. “Para a finalidade desta obra, e em sentido estrito, práxis e prático quer significar o ato humano que se dirige a outra pessoa humana; ato em direção a outra pessoa e a própria relação de pessoa à pessoa.”<sup>148</sup> Para isso, torna-se necessário ir além da compreensão da responsabilidade como subjetividade, usando-se da responsabilidade por Outrem da maneira mais radical possível, não apenas se sentir responsável, mas lutar por Outrem que é visto como objeto; e como objeto é sempre explorado. O sentido de explorado abrange todo aquele que vive na totalidade, especialmente o pobre que vive massacrado por uma cultura que o oprime. Para Dussel, a proximidade – alteridade e responsabilidade - entre o Mesmo e o Outro é o ponto de partida da relação ética. “A proximidade é a raiz da práxis e o ponto de partida de toda responsabilidade pelo outro. Somente aquele que viveu a proximidade na justiça e na alegria assume sua responsabilidade pelo pobre, a quem deseja na proximidade dos iguais.”<sup>149</sup> Iguais, não no sentido de gênero, mas iguais na responsabilidade por todos e na justiça que busca o bem da humanidade. Só assim a proximidade pode ser vivenciada de fato. Nela se tem também a presença do rosto do Outro. O rosto em Dussel não é apenas uma metáfora; é real e, ao mesmo tempo que marca uma proximidade atesta uma distância. Existe essa separação entre rostos, entes que se encontram separados mas permanecem próximos. Destarte a proximidade desperta a responsabilidade por Outrem.

A proximidade metafísica se realiza inequivocamente, realmente, diante do rosto do oprimido, do pobre, daquele que, exterior a todo o sistema, clama justiça, provoca a liberdade, invoca responsabilidade. A proximidade inequívoca é a que se estabelece com aquele que precisa de serviço, porque é fraco, miserável, necessitado.<sup>150</sup>

A proximidade, para Levinas e Dussel, é uma epifania, uma alegria pela conquista da liberdade que surgiu com a responsabilidade por Outrem, pois neles a liberdade é uma consequência da responsabilidade, que também assume a condição de anterioridade. Se a responsabilidade é fundamental nas filosofias de Levinas e Dussel, a justiça também se torna, mais do que nunca, a base da proximidade. O justo é o responsável por todos; eles concebem

<sup>148</sup> DUSSEL, *Ética Comunitária*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 18

<sup>149</sup> DUSSEL, FL. p.26

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 26

com rigor e expõem a condição ôntica da proximidade, não apenas ao nível da ontologia, mas na condição de exterioridade.

É a proximidade como segurança e calor: o calor da carne na imediatez ou o do vinho; é o esquecimento das angústias e o degustar a realidade merecida. A proximidade é festa, mas festa da libertação e não da exploração, injustiça ou profanação. É festa dos iguais, dos livres, dos justos, dos que esperam uma ordem de proximidade sem contra-revoluções, retrocessos.<sup>151</sup>

Assim como em Levinas, a proximidade em Dussel também requer uma distância, para que não exista uma posse, uma dominação de Outrem. E é justamente por manter essa distância que existe a proximidade de entes que tem como fim a libertação. Não é uma liberdade pessoal em detrimento da liberdade de Outrem, mas a libertação de todos, é acima de tudo ação ética. Mais em Dussel, a responsabilidade é mais prática do que qualquer outra coisa. Só assim pode se perceber o que realmente se propõe. Em Levinas, o humanismo<sup>152</sup> não é negação, não é revolta apenas; é a busca de justiça, do Outro que se mantém Outro. Enquanto não existir uma relação ética que, a partir da responsabilidade, recebe hospitaleiramente o Outro, não existirá proximidade.

#### 4.2 O HUMANO NA PRÁXIS DA ALTERIDADE

O Outro, revelando-se como transcendente para o Mesmo, desperta a responsabilidade, instala a relação ética, de modo que o humano se manifesta. A relação de alteridade com outra alteridade é, acima de tudo, uma relação de responsabilidade, de autenticidade. Perceber Outrem em outra perspectiva, o corpo em sua dinâmica própria, visto como exterioridade, é o visível esforço de Levinas para promover a fraternidade, construindo uma relação de sociabilidade, rompendo com o egoísmo do Mesmo. “Mas como é que o Mesmo, produzindo-se como egoísmo, pode entrar em relação com um Outro sem desde logo o privar da sua alteridade? De que natureza é a relação”.<sup>153</sup> Instala-se um processo que há de

<sup>151</sup> Ibidem, p.27

<sup>152</sup> O humanismo de Levinas se apresenta na relação com o Outro. É um humanismo filosófico como nos mostra Luiz Carlos Susin em: *O homem Messiânico*, páginas 251-252. Um humanismo que tem como ponto principal o Outro. Diferente de um humanismo que não considera a pessoa, julgando-a a partir da ontologia, como iguais, é o humanismo do Eu. O humanismo de Levinas consiste no apelo da alteridade: “Um para o Outro” é esta a ordem do sujeito humano.

<sup>153</sup> LEVINAS, TI. p. 26

conduzir o Mesmo ao encontro do Outro. Esse processo chamado de metafísico é acima de tudo prático, percebe o Outro a partir da sensibilidade, que se prolonga a um entendimento do Outro como exterioridade. Surge com isso a hospitalidade do Mesmo em relação a Outrem. O Outro é um ente que se mantém exterior ao Mesmo. Não sendo apenas fenômeno, será inteiramente Outro, exercendo uma alteridade única, a qual chama a nossa prática ética ou luta pela justiça.

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo.<sup>154</sup>

O Outro é o estrangeiro, que para Levinas nunca deve ser visto como o Mesmo, pois uma grande diferença separa o estrangeiro do Mesmo. A alteridade de um difere, completamente da alteridade de todos. O estrangeiro não é um ser abstrato; existe marginalizado, e perdido em relação a uma sociedade implacável, sente-se estranho ao mundo em que vive. Mas a partir do momento que passa a ser visto como infinito, recebe a hospitalidade do Mesmo, é o Outro na sua infinitude, reconhecido por uma consciência moral que é responsabilidade por Outrem. Só nessas condições é que se instala a fraternidade entre os homens. A fraternidade é o próprio acolhimento do Outro na justiça, a partir do rosto que se apresenta diante do Mesmo.

No acolhimento do rosto (acolhimento que é já a minha responsabilidade a seu respeito e em que, por conseqüência, ele me aborda a partir de uma dimensão de altura e me domina), instaura-se a igualdade. Ou a igualdade produz-se onde o Outro comanda o Mesmo e se lhe revela na responsabilidade; ou a igualdade não é mais do que uma idéia abstrata e uma palavra. Não se pode separar do acolhimento do rosto de que ela é o momento.<sup>155</sup>

A fraternidade para Levinas seria a conquista maior do sujeito, que percebe a totalidade e se contrapõe a ela, que percebe também uma relação entre o Mesmo e o Outro que não fere a singularidade. “O próprio estatuto do humano implica a fraternidade e a idéia do gênero humano.”<sup>156</sup> Não é um humanismo de pessoas semelhantes, mas a unicidade do

---

<sup>154</sup> Ibidem, p..26

<sup>155</sup> Ibidem, p. 192

<sup>156</sup> Ibidem, p.192

Mesmo encara na responsabilidade outras unicidades. A liberdade do Outro é condição essencial da fraternidade entre os humanos, liberdade entre pessoas justas.

Levinas distingue uma consciência moral no reconhecimento da alteridade; Dussel destaca no seu pensamento uma consciência ética, que escuta o Outro e o aceita além do sistema que o oprime. Não acreditar no sistema é o início da jornada. A seguir vem o respeito ao Outro como Outro, preservando com isso a liberdade do Mesmo e do Outro. Mas quem é o Outro para Dussel? O Outro é o pobre, o explorado, massacrado, sacrificado por um sistema que o mantém como objeto, que deve apenas servir a esse sistema. “O pobre é o outro despojado de sua exterioridade, de sua dignidade, de seus direitos, de sua liberdade, e transformado em *instrumento* para os fins do dominador, o senhor: o ídolo, o fetiche.”<sup>157</sup> De uma alteridade diferente do Mesmo, na medida da exclusão. Como condenado a continuar pobre ele tem uma interioridade que não se expõe, pois o sistema não o permite. Insatisfeito com sua posição, o Outro sente-se só no mundo em que vive, produzindo exclusivamente para esse sistema, que o esmaga econômica e politicamente. Dussel propõe responsabilidade pelo Outro visto por ele como o pobre - o que se encontra exteriormente fora do sistema; o justo seria aquele que se sente responsável por esse Outro. Por adentrar-se nessa responsabilidade, é atacado pelo sistema.

A responsabilidade é obsessão pelo outro; é religação com sua exterioridade; é expor-se ao traumatismo, à prisão, à morte. O herói da libertação (não o da pátria antiga ou conquistadora) anti-herói do sistema, expõe sua vida e a põe em jogo. Responsabilidade é assim coragem suprema, fortaleza incorruptível, autêntica clarividência da estrutura da totalidade, sabedoria.<sup>158</sup>

A totalidade para manter a dominação não admite o Outro como completamente Outro. A luta de Levinas é perceber essa autoridade excessiva e apresentar uma saída que possa conduzir o sujeito à sua condição humana. Dussel também trava uma batalha contra o sistema que domina uma totalidade que não reconhece a alteridade do Outro, que não permite um amor ao próximo inspirado na justiça, na bondade, numa responsabilidade que é anterioridade, que é passividade para que a liberdade do Outro possa prevalecer. “Passividade que é quase atividade metafísica (mais ativa do que o respeito, porém ainda mais passiva do que a práxis da libertação). É anterioridade metafísica<sup>159</sup> da ordem nova ou realmente futura.

---

<sup>157</sup> DUSSEL, EC. p.262

<sup>158</sup> DUSSEL, FL. p.66

<sup>159</sup> Levinas defende uma anterioridade metafísica ou ética, em relação à ontologia. A anterioridade da alteridade antes de toda iniciativa, é uma maneira metafísica de aproximar-se do Outro. Só assim o Mesmo não destrói a sua identidade nem a identidade do Outro.

É anterioridade à abertura ontológica ao mundo, visto que o torna possível; é seu a priori real.”<sup>160</sup> A libertação é, para Dussel, uma grande luta contra o sistema vigente, que massacra o Outro e procura destruir todo aquele que desperta sua responsabilidade pelo pobre, o oprimido, o explorado, é o novo que surge com a responsabilidade, para que possa vir o declínio da totalidade. A própria atividade metafísica, que constrói a libertação, já é responsabilidade por Outrem, que se encontra bem adiante desse sistema que o aniquila.

Em Dussel, o Outro não tem o mesmo significado de infinito dado por Levinas, que percebe o Outro a partir da idéia de infinito inspirado em Descartes. Mas, inspirado por Levinas, sem atribuir ao Outro essa característica a partir da idéia de infinito, Dussel percebe o Outro a partir de uma responsabilidade infinita e na pragmática da exclusão/libertação. Ele encontra no método chamado analético,<sup>161</sup> um método novo, além da totalidade. “Ana-(do grego), um ‘mais além’ do horizonte ontológico (do sistema da carne) ‘mais além’ ou transcendental.”<sup>162</sup> O método é revelação de Outro como Outro e tem no rosto do Outro um significado ético, que torna a relação face-a-face, o momento ético por excelência. Pode-se afirmar que o método de Dussel é também o metafísico (como Levinas propõe em *Totalidade e Infinito*), seguindo a sua orientação, que entende a metafísica como atividade, movimento que vai do Mesmo ao Outro, é metafísico porque preserva a exterioridade do Outro, porque busca a proximidade do Outro.

O outro nunca é ‘um só, mas também e sempre ‘vós. Cada rosto no face-à-face é igualmente a epifania de uma família, de uma classe, de um povo, de uma época da humanidade e da própria humanidade como um todo, e ainda mais, do outro absoluto. O rosto do outro é um aná-logos; ele é a ‘palavra’ primeira e suprema, é o dizer em pessoa, é o gesto significativo essencial, é o conteúdo de toda significação possível em ato. *A significação antropológica, econômica, política e latino-americana do rosto é nossa tarefa e nossa originalidade.*<sup>163</sup>

Dussel confere ao Outro a condição própria da práxis. A relação face-a-face é especialmente ato. Consiste em ver o Outro como pessoa, pode-se dizer também como humano. O Outro dominado e oprimido sente o desejo de ser livre, de ser reconhecido como exterioridade, para ser completamente Outro. Ao se revelar como exterioridade, será pessoa que se apresenta ao mundo a partir de uma transcendência, que há de ultrapassar um sistema

<sup>160</sup> Ibidem, p.66

<sup>161</sup> Seguindo Feuerbach, que denomina a dialética de verdadeira, Dussel expõe o seu método analético, método que é na verdade um momento positivo, do que ele denominou de método dialético verdadeiro, se contrapondo a uma dialética falsa, que serve aos interesses da totalidade. As raízes do método analético se encontram na metafísica, a partir do método abrem-se as possibilidades de se atingir o novo, de ir além do sistema que oprime as massas populares, os oprimidos, é um método ético, ou momento que completa o método dialético.

<sup>162</sup> DUSSEL, EC. p.262

<sup>163</sup> DUSSEL, Método para uma Filosofia da Libertação. São Paulo: Loyola, 1986. p.197

de totalidade onde os explorados são vistos como coisas semelhantes para que possam ser mais bem dominados.

“Todavia, há momentos em que se nos apresenta, se nos revela em toda a sua exterioridade. O rosto do homem se revela como outro quando se apresenta em nosso sistema de instrumentos como exterior, como alguém, como uma liberdade que interpela, que provoca, que aparece como aquele que resiste a totalização instrumental. Não é algo; é alguém.”<sup>164</sup>

O Outro anseia por reconhecimento de sua exterioridade, pois sabe que só será visto como Outro, a partir desse reconhecimento. O desejo de ser real implica uma práxis, para que a alteridade possa ser vivenciada, uma alteridade que se mantém encoberta pela injustiça do sistema; mas, ao se revelar, provoca a justiça, para que possa haver a paz. A exterioridade concede ao Outro direitos reais, humanos nunca antes permitidos, mas, ao invocar a responsabilidade, atesta uma singularidade que lhe é própria, indo contra a lógica de um sistema que aliena - rouba os direitos de Outrem.

O outro se revela realmente como outro, em toda a acuidade de sua exterioridade, quando irrompe como o mais extremamente distinto, como o não habitual ou cotidiano, como o extraordinário, o enorme (fora do normal), como o pobre, o oprimido; aquele que à beira do caminho, fora do sistema, mostra seu rosto sofredor e contudo confiante: - ‘Estou com fome!, tenho direito de comer!’. O direito do outro fora do sistema, não é um direito que se justifique pelo projeto do sistema ou por suas leis.”<sup>165</sup>

O direito do Outro é constituído no reconhecimento de sua exterioridade. Só assim o humano prevalece, a justiça é interpelada, o justo se dirige ao Outro com responsabilidade, em busca de um mundo diferente onde o Outro não seja visto com indiferença. O que Levinas e Dussel propõem é que, a partir do rosto de Outrem concreto, da sua exterioridade, se revele o humano, cuja humanidade no homem se encontra na sua responsabilidade por Outrem. A partir dela, o amor ao próximo<sup>166</sup> torna-se verdadeiro. “Por isso, todo sistema futuro realmente resultante de uma revolução subversiva em seu sentido metafísico é analógica: semelhante em algo à totalidade anterior, mas realmente distinta”.<sup>167</sup> O diferente prevalece diante dessa

---

<sup>164</sup> DUSSEL, FL. p. 46-47

<sup>165</sup> Ibidem, p. 49

<sup>166</sup> Levinas expõe o amor ao próximo, capaz de instituir uma humanidade, mesmo que não exista reciprocidade na relação, o amor ao próximo se transforma na própria pessoa, Como um imperativo que exclama: ama teu próximo, esta é a tua verdade. Seria sempre a prioridade dada ao Outro.

<sup>167</sup> Ibidem, p.51

metamorfose provocada pela exterioridade do Outro, mas é na ética da libertação que se põe em prática esse Desejo metafísico de mudança, que já não é apenas desejo mas sim práxis.

#### 4.3 A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO COMO RESPONSABILIDADE PELO OUTRO REAL

Tanto a ética de Levinas como a de Dussel vão além da moral interior e normativa, remetem à realidade vivida e conflitiva. A exterioridade do Outro, não é mais um interesse centrado que o sujeito tem sobre si próprio. O sujeito ético de Levinas e Dussel rompe com uma ordem ontológica que coloca o Outro como idêntico no seu todo. Com isso retira do Outro sua condição humana. A diferença na maneira de apresentar o ético encontra-se ligada aos discursos desses dois pensadores: o de um e o de outro expressa os fatos do mundo. De uma maneira geral, Levinas e Dussel compartilham uma visão de vida do humano, que deve ser entendida a partir da ética ou ação ética (práxis). Tanto Levinas como Dussel apontam outra maneira de relacionar o Mesmo com Outrem, onde a objetividade não revela o sentido dessa relação; apontam com isso as condições para a implantação da ética, tendo a alteridade para além do conceito como condição essencial da relação, uma verdade e comunicação (discurso - relação) guiada pela justiça.

O ser não é então objeto em nenhum grau, está de fora de toda a dominação. Esse desprendimento em relação a toda objetividade significa positivamente, para o ser, a sua apresentação no rosto, a sua *expressão*, a sua linguagem. *O Outro enquanto outro é Outrem*. Requer-se a relação do discurso para o ‘deixar ser’; o ‘desvelamento’ puro, onde ele se propõe como um tema, não o respeita suficientemente para isso. *Chamamos justiça ao acolhimento de frente, no discurso*. Se a verdade surge na experiência absoluta em que o ser brilha com a sua própria luz, a verdade só se produz no verdadeiro discurso ou na justiça.<sup>168</sup>

A ética da libertação é proposta por Dussel como a saída para a crise de desumanização em que vive o mundo. É uma ética que tem a responsabilidade por Outrem como essencial remetendo o tempo inteiro à práxis social. “Isto é, a aceitação do outro como outro significa já uma opção ética, uma escolha e um compromisso moral: é necessário negar-se como totalidade, afirmar-se como finito, ser ateu do fundamento como identidade”.<sup>169</sup> Levinas também busca no Outro esse compromisso moral, desfazendo qualquer indiferença que possa existir na relação com o Outro. A ética da libertação tem como finalidade a de criar

<sup>168</sup> LEVINAS, TI. p. 57-58

<sup>169</sup> DUSSEL, MFL. p. 198

uma orientação de práxis para que sirva de fundamento na luta contra a Totalidade. Daí abalar os alicerces de um sistema que oprime o pobre, que defende uma transcendência, indo além ou revolvendo os limites desse sistema. Assim como Levinas faz sua crítica à ontologia e à Totalidade, Dussel com sua ética da libertação, também o faz, apontando o momento de luta por uma vida mais digna, mostrando que, a partir do reconhecimento prático do Outro, a vida é conduzida com mais humanidade. A responsabilidade adquire em Dussel uma condição concreta, real, capaz de construir o novo, dentro de um sistema arcaico, onde o mal predomina sobre o Outro. O mal produzido pelo sistema está determinado ao Outro, ser Outrem passa a ser mal.

Para a ética da libertação, ao contrário, a possibilidade do mal se encontra simplesmente na finitude humana: Isto é, na impossibilidade de um conhecimento e de uma pulsão (amor) perfeitos. O mal é a origem oculta que causa vitimação (e o faz a partir do sentido comum tradicional dos grupos dominantes).<sup>170</sup>

A mudança perturba o sistema desorganizando-o nas suas bases e possibilitando a implantação de uma ética libertadora. A própria exterioridade já é condição do verdadeiro, a partir do rosto do Outro, causando desassossego no sistema, mudando a condição do pobre sempre como vítima. A partir desse momento a responsabilidade assume uma condição nunca antes vista. “Agora, ao contrário, é a passagem do ‘não-poder-ser-vivente’ do outro, da vítima, diante de um sistema que a nega, ao ‘dever-ser-vivente’ da vítima libertada sob a responsabilidade pela vida do outro e diante de um sistema no poder”.<sup>171</sup>

Levinas com sua *ética da alteridade* aproxima-se e pode encontrar boa resolução na *ética da libertação* de Dussel. O sentido de alteridade de um assemelha-se com o sentido de alteridade de outro, mas em Dussel a alteridade ganha a condição de vítima bem mais acentuada e mais próxima à nossa realidade do que em Levinas. Dussel toma consciência da eliminação das vítimas que abrange todo pobre que vive dentro de um sistema – econômico, político, erótico, pedagógico, social - que procura destruir a sua alteridade. Mas essa alteridade é preservada a partir do caminho empreendido pela ética, que faz um percurso diferente, que vai da exterioridade do Outro à interioridade do Mesmo. O sujeito ético de Levinas e Dussel não se encontra mais encerrado na totalidade. O rosto conclama a palavra na relação ética. O discurso – fala e ausculta ética - seria então a chave da relação; relação com ou sem reciprocidade, pois a ética encontra-se nas alturas, além de uma correspondência mútua.

<sup>170</sup> DUSSEL, *Ética da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 2002. p.376-377

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 378

Outrem não aparece apenas no seu rosto – como um fenômeno sujeito à ação e à dominação de uma liberdade. Infinitamente afastado da própria relação em que entra, apresenta-se aí de chofre como absoluto. O Eu desprende-se da relação, mas no âmbito da relação com um ser absolutamente separado. O rosto em que outrem se volta para mim não se incorpora na representação do rosto. Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto.<sup>172</sup>

A ética da alteridade na sua transcendência indica as possibilidades de uma liberdade sem igual na história humana, a partir das diferenças entre o Mesmo e o Outro, diferenças que têm a ver com as condições de um Eu que sai de si para o encontro com Outrem, respeitando-lhe a exterioridade. Aqui a responsabilidade por Outrem cumpre uma importância jamais vista na filosofia. Uma nova base para a *liberdade*. Em Levinas, a responsabilidade também cumpre um papel essencial, para que possa se instalar uma nova idéia de liberdade.

A ética da *libertação* tem como tarefa essencial salvaguardar a justiça, protegendo o Outro, a partir de uma responsabilidade que mantenha o pobre, livre das injustiças do sistema. A preocupação com a justiça é latente no pensamento de Dussel por absorver completamente a vida de todos, dentro de um sistema onde ocorre frequentemente a injustiça, esquecendo a singularidade das pessoas em jogo. Levinas propõe a bondade e o amor ao próximo como vigilantes da justiça, assim também o faz Dussel para que se possa, mediante a bondade e o amor ao próximo, manter uma sociedade pautada na relação ética. Aqui se exige igualmente a consciência ética, que apresenta questões e prioridades essenciais para criar as possibilidades de mudança: primeiro um “ateísmo” em relação ao sistema totalitário e depois a responsabilidade radical por Outrem, na condição metafísica de receptividade-passividade que leva a uma outra atividade, para que Outrem possa manifestar-se como ser diferente. Aqui, quem sabe, com essa nova consciência, estamos diante de uma renovação da justiça da não-violência, da ação de paz.

Chamamos consciência ética a capacidade que se tem de escutar a voz do outro, palavra transontológica que irrompe de além do sistema vigente. É possível que o justo protesto do outro ponha em questão os princípios morais do sistema. Somente quem tem consciência ética pode aceitar o questionamento a partir do critério absoluto: o outro como outro na justiça.<sup>173</sup>

A ética da libertação, na sua crítica ao sistema, denuncia o poder que priva o Outro do seu próprio rosto, sistema que, embriagado pelo poder, despreza Outrem a partir de um sem-

---

<sup>172</sup> LEVINAS, TI. p.192-193

<sup>173</sup> DUSSEL, FL. p.. 65

face, que é “visto” na indiferença. “Permitir que apareça o rosto interpelante exige desapropriar o possuidor do sistema, a fim de que o homem definido como parte se revele. A desfixação dessas funções exige relançar o sistema como totalidade numa mobilização dialética que deixe a pessoa em liberdade”.<sup>174</sup> Diante disso, a ética da libertação assume o papel de despertar o Desejo de justiça, como única forma de respeitar a liberdade e não se violentar o Outro. Com isso se constrói as possibilidades de desenvolver o sujeito ou sua humanidade.

A ética da libertação atenta para as condições de vida daqueles que se encontram atrelados ao sistema totalizante-excludente, que os mantém como vítimas de uma esfera globalizada autofágica. Isso impede de participar como seres humanos de uma sociedade que conclame a justiça acima de tudo. No sistema vigente, o Outro – pobre, estrangeiro, viúva - é sempre a vítima. A ética da libertação procura, através da crítica, mostrar o papel da responsabilidade, no que concerne à transformação daquele que assume a luta da vítima. Assim como afirma Levinas na *ética da alteridade*, só a partir da responsabilidade concreta pelo Outro no dia-a-dia é que se labora por um futuro aberto, já que o passado se encontra fechado para o pobre e o presente apenas afirma esse passado. A ética da libertação tende para o futuro, constrói uma crítica que possa desmobilizar o sistema da Totalidade reinante na sociedade e nas mentes e corações humanos.

Aquele que cumpre com o dever ético de assumir a vítima ‘a seu cargo’ diante do sistema, exercendo o dever da crítica, defronta-se com aquela estrutura que causa vítimas, e, por isso, sua mera res-ponsabilidade manifestada na crítica (que deslegitima) não poderá deixar de receber o embate ‘perseguidor’ – tal como o descreve fenomenologicamente Levinas na figura substitutiva do refém. O responsável pela vítima diante do sistema é perseguido pelo poder que a causa.<sup>175</sup>

A transformação é a finalidade da ética da libertação: com o cumprimento da crítica e com a responsabilidade engajada, o Outro deixa de ser a vítima do sistema. Dussel aponta a mudança radical, para que a idéia e *factum* da vítima seja substituída pela plena realização da vida humana em suas potencialidades positivas.

Entramos aqui num campo próprio da ética da libertação. De fato, para que haja justiça, solidariedade, vontade diante das vítimas, é necessário ‘criticar’ a ordem estabelecida para que a impossibilidade de viver destas vítimas se converta em possibilidade de viver e viver melhor. Mas para isto é necessário ‘transformar’ a ordem vigente; fazê-la crescer, criar o novo.<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> Ibidem, p. 68

<sup>175</sup> DUSSEL, EL. p. 381

<sup>176</sup> Ibidem, p. 382

Levinas e Dussel atentam para a condição do pobre, do estrangeiro, da viúva, do órfão, todos oprimidos, vítimas de um sistema que tenta – deliberadamente ou não - de todas as formas aniquilar, alienar; essa é a quadríade bíblica de Levinas, exemplo de alteridade ultrajada, entes que por excelência não têm reconhecidas as suas diferenças e aí suas humanidades, mas que, a partir de uma ética que conhece e sente as possibilidades de instituir o humano, em nenhum momento se poderá destruir a beleza desses rostos que expressam a dor dos que precisam ser consolados e afirmados - diante deles só devem aparecer aqueles cujas qualidades latentes se responsabilizem por Outrem.

O rosto que acolho faz-me passar do fenômeno ao ser num outro sentido: no discurso, exponho-me à interrogação de Outrem e essa urgência da resposta – ponta aguda do presente – gera-me para a responsabilidade; como responsável, encontro-me reconduzido à minha realidade última. Esta atenção extrema não atualiza o que foi em potência, porque não é concebível sem o Outro. Estar atento significa um acréscimo de consciência que supõe o apelo do Outro.<sup>177</sup>

Os *direitos humanos* correm sério risco de alienação, de serem usados de uma maneira superficial ou escamoteados mesmo. As interferências de políticas liberais pretensamente sociais na vida do oprimido, do nosso homem próximo, muitas vezes tendem à hipocrisia e quando não, à própria dilapidação da vida comunitária. O homem sente uma grande preocupação por si próprio durante quase toda a sua vida. Cria-se, com isso, um estado de violência que nega o humano, que implanta uma liberdade pessoal, injusta para com o Outro. Quando se rejeita esse Eu egoísta, essa liberdade, a partir de uma responsabilidade por Outrem, o estado de não-violência é instituído, o humano apresenta-se. O amor ao próximo não seria a saída para se atingir a não-violência? Seria essa atitude que Levinas defende, mas, para que exista esse amor, é fundamental a responsabilidade por Outrem.

O encontro com Outrem é imediatamente minha responsabilidade por ele. A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor ao próximo, amor sem eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência. Não gosto muito da palavra amor, que está gasta e adulterada.<sup>178</sup>

Levinas nos conduz por um caminho onde o bem surge muito antes do mal. Entender uma responsabilidade voltada exclusivamente para o bem de Outrem é a finalidade do pensamento de Levinas, para que o sujeito não se disponha com Outro, se sinta estimulado diante do sofrimento do Outro, de pôr fim a essa dor, sendo responsável pela dor de todos.

---

<sup>177</sup> LEVINAS, TI. p. 160

<sup>178</sup> LEVINAS, EN. p. 143

Mas o mal é atraente, é uma necessidade de um Eu egoísta. O homem se sente inclinado para o mal, o homem mau é ardiloso, o ódio é a sua arma preferida.

A prova suprema da liberdade não é a morte, mas o sofrimento. O ódio sabe-o muitíssimo bem, pois procura aprender o inapreensível, humilhar a partir de muito alto, através do sofrimento em que outrem existe como pura passividade; mas o ódio quer a passividade no ser eminentemente ativo que deve dar testemunho disso. Fazer sofrer não é reduzir outrem à categoria de objeto, mas pelo contrário, mantê-lo soberbamente na sua subjetividade.<sup>179</sup>

Tanto Levinas como Dussel recorrem ao bem para que possa ser manifestado o humano. Aqui aparece à resposta que só o humano pode conceder: “Eis-me aqui” é a completa responsabilidade por Outrem; o sentido ético da vida humana é incorporado, é a relação humana por excelência como Levinas sempre desejou; é o próprio face-a-face, responsabilizar-se por Outrem, criando uma impossibilidade de negar Outrem. “O termo respeito pode ser retomado aqui, desde que se sublinhe que a reciprocidade deste respeito não é uma relação indiferente, como uma contemplação serena, e que ela não é o resultado, mas a condição ética”.<sup>180</sup> É na relação ética na responsabilidade por Outrem que se revela o humano. Não é no poder, na opulência ou ostentação, nos cargos ou funções; tudo isso é extremamente precário, incapaz de construir uma humanidade. Levinas atenta para uma mudança de consciência mais moral que racional, mas, para Dussel, a saída vem a ser uma mudança “revolucionária” a partir de uma ética prática ou práxica, a qual questiona um sistema que prioriza um Eu egoísta do individualismo. A ética da libertação já é encaminhamento de um tipo de revolução.

Aquele que ouve o lamento e o protesto do outro é comovido na própria centralidade do mundo: é descentrado. O grito de dor daquele que não podemos ver significa para alguém mais do que algo. O alguém significado por seu significante: o grito nos exorta, exige que assumamos sua dor, a causa de seu grito, O ‘tomar sobre si’ é fazer-se responsável. Responsabilidade tem relação não com responder-a (uma pergunta), mas com responder-por (uma pessoa).<sup>181</sup>

A inquietude conduz o filósofo a um questionamento sobre as conseqüências para a vida humana da falta de legitimidade de direitos para todos, tão comum nas sociedades menos desenvolvidas, como a América Latina - campo de ação da ética da libertação -, mas sem esquecer também outros continentes massacrados por um sistema que se conforta brincando

---

<sup>179</sup> LEVINAS, TI. p. 217

<sup>180</sup> LEVINAS, EN. p. 61

<sup>181</sup> DUSSEL, FL. p. .65-66

de guerras e fazendo vítimas. A ética da libertação na sua luta pelo esclarecimento da vítima e pelo despertar de uma consciência ética, para que não exista uma negação da vítima, assume-se como responsabilidade por Outrem próximo, criando as condições para uma libertação plena da pessoa em vários níveis. “Assumindo-se a res-ponsabilidade de ‘oferecer a face’ pela vítima com a cortante língua de fogo da crítica, não se cumpre tal ação para que a vítima permaneça negada”.<sup>182</sup> Aqui a responsabilidade se apresenta como crítica muito bem construída, como uma força positiva que luta contra toda negação possível por parte desse sistema que só reprime a condição de alteridade do Outro.

Na arquitetônica da Ética da Libertação deve-se analisar a consecução da responsabilidade ao ir cumprindo as orientações gerais e as exigências ‘transformadoras’ (de toda norma ação, microestrutura, instituição, sistema de eticidade, em abstrato; e dos critérios e princípios para a ação, em concreto, empírica e cotidianamente) para que a vítima deixe de sê-lo, de maneira monológica e comunitária.<sup>183</sup>

A transformação somente acontece diante de uma posição ética em relação ao Outro. Tanto Levinas como Dussel apontam a ética como única possibilidade de mudança. A ética da libertação prima pelo desenvolvimento da vida da pessoa em comunidade. Mediante a dura relação face-a-face é que se desenvolve a ética da libertação; seu intuito maior é o de perceber, viver e fazer valer o Outro como pessoa, como corporeidade, sem a dualidade entre corpo e alma. “Quando estou com meu rosto frente ao rosto do outro na relação prática, na presença de práxis, ele é alguém para mim e eu sou alguém para ele. O ‘face-a-face’ de duas ou mais pessoas é ser pessoa”.<sup>184</sup> A ética da libertação na sua práxis prática e crítica tem sua base na filosofia da libertação, cujo método analético aparece como um momento do método dialético, o verdadeiro método dialético, que Dussel chama de movimento anadialético. “A verdadeira dia-lética tem um ponto de apoio ana-lético (é um movimento ana-dia-lético); enquanto a falsa, a dominadora e imoral dialética é simplesmente um movimento conquistador: dia-lético”.<sup>185</sup> Para Dussel, a dialética que ele considera falsa ou negativa favorece a totalidade, mas, a partir do momento analético, não se nega a dialética, ao contrário se afirma e completa-se, dando-se-lhe uma positividade a partir do reconhecimento da exterioridade do Outro. Daí o termo ana-dia-lético.

---

<sup>182</sup> DUSSEL, EL. p. 381

<sup>183</sup> Ibidem, p. 381

<sup>184</sup> DUSSEL, EC. p. 19

<sup>185</sup> DUSSEL, MFL. p. 197

#### 4.4 FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO COMO RESPOSTA-RESPONSABILIDADE AO CLAMOR DA ALTERIDADE

Percebe-se em Levinas a preocupação com um novo pensamento. Dussel por sua vez propõe uma nova interpretação da filosofia, não mais apenas a europeia, que não priorizou de fato o Outro como Outro à medida que sempre escorrega no etnocentrismo e no seu mundo próprio. Agora é a vez da filosofia da libertação, no contexto da América Latina em especial, partindo-se de uma outra ordem antropológica; o Outro manifesta-se a partir de sua condição antropológica e local, em face de..., e me faz face. Podemos ter a metafísica como transcendência teórico-prática, como guia, a qual exige ação antes de tudo. Essa metafísica irrompe na sua filosofia como força do tempo e do humano ferido, nos tempos de crise da metafísica e da totalização – do Mesmo. Mas é na responsabilidade pessoal e social por Outrem que se encontra o fundamento da filosofia da libertação, responsabilidade também vista por Levinas como fundamento da ética e completamente presente à ética da libertação.

A filosofia da libertação é prioritariamente uma filosofia da práxis, que tem como finalidade a de constituir uma prática, não uma práxis que procura dominar e controlar de cima para baixo, que não perceba/viva o Outro na particularidade. Daí ser uma práxis revolucionária revertendo a alienação, seja ela filosófica, seja ela cultural e econômica em geral. Dussel, de início, tendo o apoio de uma ética da responsabilidade como Levinas concebeu, faz uma crítica à ontologia, por entendê-la concretamente como uma ideologia entre outras a serviço de um Eu egoísta e seu sistema. A libertação pertence ao ente humano que se encontra preso por um sistema que aniquila cultural e materialmente o Outro. A filosofia da libertação, na sua transcendência, tem como fundamento uma responsabilidade por Outrem e se manifesta a partir de uma exterioridade radical.

Aqui abordamos a categoria mais importante, enquanto tal, da filosofia da libertação, em minha interpretação. Somente agora se poderá contar com o instrumental interpretativo suficiente para começar um discurso filosófico a partir da periferia, a partir dos oprimidos. Isso não se deve à nossa pouca ou muita inteligência; deve-se simplesmente ao fato de que, quando nos voltamos para a realidade como exterioridade, pelo simples fato de ser uma realidade histórica nova, a filosofia que dela se desprende, se é autêntica, não poderá deixar de ser igualmente nova.<sup>186</sup>

Para Levinas e Dussel, o Outro é todo aquele que se encontra oprimido pela totalidade. Diante da opressão urge uma nova filosofia, uma nova metafísica como prática e uma

---

<sup>186</sup> DUSSEL, FL. p. 45

responsabilidade radical por Outrem, para que a libertação prevaleça; mas, de antemão, Dussel sente a necessidade de criar um método que *parta do Outro*, trabalhando diretamente com sua libertação, lutando contra um sistema que os engloba como iguais. Eis que, porém, nasce o método analético, que na verdade é comparado com o verdadeiro método dialético, assim como Dussel o define. Com o método, como caminho que se faz ao caminhar (revolucionário), com a filosofia da libertação, novo discurso e consciência é implantado na filosofia e no saber. O método analético encontra no Outro com voz o seu caminho; é revelação do Outro como Outro. A partir do rosto que se apresenta, da relação face-a-face, a ética encontra o seu sentido para a nova socialização. Para Dussel, a metafísica é atividade. Daí a filosofia da libertação ser metafísica/transcendência real, pois ela é acima de tudo práxis. Esse momento analético pode ser visto também como dialético e metafísico, em razão do movimento empreendido pela práxis, que vai do Outro ao Mesmo, preservando a exterioridade do Outro.

O âmbito da exterioridade é real somente pela existência da liberdade humana. A mera substantividade real do homem adquire agora toda a sua peculiaridade, sua indeterminação própria, sua essência de carregar uma história, uma cultura; é uma coisa que se determina livremente, responsabilmente: é pessoa, rosto e mistério. Analético quer indicar o fato real humano pelo qual todo homem, todo grupo ou povo, se situa sempre ‘além’ do horizonte da totalidade.<sup>187</sup>

O método analético segue uma orientação histórica concreta. O método é formado por movimentos de pensamento e ação, cujo intuito está na revelação do Outro, uma nova perspectiva acerca da relação com Outrem. Vive-se de fato um momento ôntico onde o sistema prevalece, onde o discurso trata dos acontecimentos do dia-a-dia assumindo cientificidade e os métodos em pauta lidam com o Outro, numa visão ontológica-egológica. Base da vida burguesa. Ao se apresentar o choque do Rosto e a possível nova vivência, o método analético ultrapassa um discurso negativo, o da alienação pura e simples, que não aponta de fato o Outro, e constrói pois um discurso positivo, que acolhe o Outro como Outro, como o diferente de si. Cria-se uma práxis analética.

É necessário saber situar-se no face-a-face, no êthos da libertação, para que se deixe o outro ser outro. O silenciamento da palavra dominante; a abertura interrogativa à provocação do pobre; o saber permanecer no ‘deserto’ como ouvido atento já é opção ética. O método analético, então inclui uma opção prática histórica previa. O filósofo, aquele que quer pensar metodicamente deve já ser um “servidor” comprometido com a libertação.<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> Ibidem, p. 163

<sup>188</sup> DUSSEL, MFL. p. 198

A libertação é o que mais concreto aparece no pensamento de Dussel; o sentido de libertação é, para ele, de uma profundidade bem maior que liberdade individual e assume uma condição prática mais revolucionária que outras filosofias; não obstante, o filósofo acrescenta o saber ouvir como essencial para a aplicação do método; o escutar é decisivo para aceitar o pensar metafísico. Também Levinas comenta o escutar-acolher como essencial na relação do Mesmo com o Outro. Anteriormente, é preciso sempre ouvir o discurso, não apenas o da filosofia da libertação, mas todo discurso crítico como efetivação de todas as formas de praticar o eticamente justo. “O tema a ser pensado, a palavra reveladora a ser interpretada ser-lhe-ão dados na história do processo concreto da própria libertação. Essa palavra, esse tema não podem ser lidos (não são um ‘ser-escrito’: texto), nem podem ser contemplados ou vistos (não são um ‘ser-visto’: idéia ou luz). São escutados no campo cotidiano da história”.<sup>189</sup> Tal discurso faz críticas a outras filosofias pelo modo de serem elas conduzidas; mas a filosofia da libertação, na sua posição crítica, não descarta simplesmente essas filosofias, mesmo que, na sua busca de transcendência do humano (em geral como razão teórica abstrata), não tenham conseguido se ultrapassar. Conforme diz Dussel, o pensar eurocêntrico não viu o Outro como Outro.

A filosofia da libertação tem como base a exterioridade, que marca um novo campo para o filosofar, e que foi anulada pelo discurso que não percebe a cotidianidade, que se encontra dentro de uma interioridade, um discurso para poucos, que nada mais tem a acrescentar a uma ética que busca uma nova dimensão da vida humana. Mas entre todas as formas de se apresentar, a partir de um rosto que clama por amor, a ética, visando à alteridade, seria a maneira mais efetiva e de onde se poderia extrair a voz do povo.

A conversão ao pensar ana-lético ou meta-físico é exposição a um pensar popular, dos demais, dos oprimidos, do outro fora do sistema; é contudo um poder aprender o novo. O filósofo ana-lético ou ético deve descer de sua oligarquia cultural acadêmica e universitária para *saber-ouvir* a voz que vem do mais além, do alto (aná), da exterioridade da dominação.<sup>190</sup>

O discurso da filosofia da libertação não nega a opressão, mas é a partir da afirmação da exterioridade do Outro que a opressão é superada. O método também concede como responsável por Outrem o homem em seu papel; por isso, existe acima de tudo uma energia positiva, que conclama um novo mundo. Esta é afirmação da exterioridade do povo oprimido,

---

<sup>189</sup> Ibidem, p.198

<sup>190</sup> Ibidem, p.199

é afirmação de um novo humanismo. A benevolência seria uma outra característica da filosofia da libertação. Aqui se faz presente o amor como ágape, o amor ao Outro como Outro. Aqui podemos acrescentar que é um amor com responsabilidade; quanto mais responsável pelo Outro mais o amor será verdadeiro. Daí ser a responsabilidade condição de mais amor. Só o ser responsável por Outrem sabe verdadeiramente amar, sabe viver a benevolência.

A alteridade aqui é a própria exterioridade do Outro, que é separado da totalidade instituída e controladora; um rosto que revela um povo. Para Levinas e Dussel, nem toda relação face-a-face é uma experiência positiva. O trabalhador que enfrenta o patrão face-a-face não participa de uma relação positiva. Mas aquele que se solidariza com o Outro, participa do projeto de libertação e tem na sua práxis a sua vitória é responsável por Outrem acima de tudo; é responsabilidade e exerce uma atividade crítica e libertadora.

A filosofia crítico-libertadora que funda as mediações ônticas por um movimento dialético que as remete a um âmbito meta-físico (em nosso caso como latino-americano e como oprimido), não precisa temer a crítica, porque poderia, com facilidade, remeter esta mesma crítica a seus próprios fundamentos não pensados. Quando o homem empenhado óbvia, prática ou existencialmente na justa tarefa libertadora, compreende que esse pensamento sabe ‘deixá-lo no ar’ e lhe mostra seus próprios fundamentos impensados, já não pode ironizar ou criticar.<sup>191</sup>

Para Levinas a filosofia ocupa um lugar estratégico no processo de libertação. Para Dussel a filosofia da libertação é um movimento novo, um movimento que conduz o Mesmo em direção ao Outro e sem nenhum retorno, da mesma maneira que Levinas concebeu. Mas a filosofia da libertação vai mais além: ela é acima de tudo ação, luta com responsabilidade pelo Outro, para que, a partir dessa luta, o humano se instale como tal. É pela humanidade do ser humano que a filosofia da libertação trava as batalhas.

O que significa essa passagem por Dussel, senão abordar a responsabilidade em toda sua concreticidade? Nada melhor, nada mais concreto que uma filosofia da libertação para expressar a responsabilidade por Outrem, mas sua gênese encontra-se em Levinas. A aproximação e a hospitalidade são elos importantes que unem Levinas e Dussel, uma acolhida por parte desses dois filósofos, abertura para Outrem, a partir da responsabilidade, que recebe em Dussel destaque especial com feitiço de práxis, um encontro que marca a luta pela implantação do humano. O desafio de unir Levinas e Dussel encontra seu ápice ao se constatar um itinerário com semelhanças entre os dois filósofos, em busca de um

---

<sup>191</sup> DUSSEL, FL. p.193

entendimento maior acerca da relação do Mesmo com o Outro ou Outrem e com o mundo, mas especialmente sobre a maneira de a responsabilidade por Outrem construir as possibilidades de instituir o humano. “Levinas deixou assim apontado o conteúdo último do ético como tal: o ‘para-o-outro’ como responsabilidade que obriga”.<sup>192</sup> Existe a preocupação fundamental com o modo de viver o humano, de viver a humanidade do homem. Levinas nos conduz por um caminho único de transformação: o caminho da responsabilidade por Outrem, caminho sem volta, o qual tem a responsabilidade como uma luz que ilumina a consciência, dando-lhe características de uma verdadeira ética - a ética como filosofia primeira, como metafísica, como transcendência.

Reverenciar o humano, tendo-se a responsabilidade por Outrem como fundamento, este é o sentido de uma vida verdadeira, é uma proposta para se trabalhar a ética da alteridade, finalidade maior desta dissertação, numa perspectiva de transformação do mal em bem, nunca destruir, sempre transcender.

---

<sup>192</sup> DUSSEL, EL. p. 371

## 5 CONCLUSÃO

Através dos tempos, a ética tem sido interpretada, na tradição, como teoria do agir e das normas e como a conduta humana virtuosamente concebida por parâmetros racionais. Tal conduta certo é, reflete os fundamentos para se instituir o humano em cada época, visando em tese o bem e sua normatividade. Platão considera a felicidade ligada às virtudes. Estas por sua vez qualificam o homem ético. Para Aristóteles, a conduta ética está relacionada com a natureza racional do homem, que determina as virtudes, que também são condição da felicidade<sup>193</sup>. Não obstante, o que se percebe nesses modelos dominantes desde a tradição grega é um caminho da construção paralela do Eu como o Mesmo, e a ênfase na liberdade deste mesmo.

Nossa tese é que Emmanuel Levinas desafia essa ética, contrapondo a ela uma ética da responsabilidade por Outrem, a *ética da alteridade* – mesmo que o próprio autor assegure que “não faz uma ética como tal”. Não se trata aqui de ética normativa, conquanto percebamos claramente um dever ser em Levinas – pelo imperativo do Rosto do Outro. É uma forma nova de pensar e viver a ética. O Outro é a realidade inescapável e dura que na relação com o Mesmo, evoca um sentido e demanda que tanto pode ser recíproca como não recíproca – viés que o filósofo enfatiza.

A relação entre o Mesmo e o Outro é um desafio teórico-prático que ousamos analisar. Pensar a partir da ética da alteridade, é mais que pensar: é segundo *Totalidade e Infinito*, desejar. Em outros termos: é cuidar do drama humano. É este o desafio que Levinas faz diante de uma tradição (filosofia ocidental) que esqueceu não propriamente o ser mas o Outro. Aqui se impõe a demanda ou grito do pobre, viúva, estrangeiro etc. A resposta vem de uma subjetividade como responsabilidade, evocando uma outra realidade, criando uma nova maneira de pensar a subjetividade na práxis. Eis então o que buscávamos aqui: a subjetividade como resposta-responsabilidade, condição essencial de humanização.

Aqui reverenciamos o humano, a partir das possibilidades apresentadas por Levinas, no sentido da responsabilidade por Outrem, no fundamental e concreto para o entendimento da relação ética. Dada a ausência de humanidade vivida por uma grande maioria da população do mundo, a construção de uma responsabilidade radical e a dedicação autêntica por essa responsabilidade, hão de conduzir necessariamente o homem a uma vida que transcende o ato

---

<sup>193</sup> Para Aristóteles virtude e felicidade caminham unidas, encontramos essa afirmação em *Ética de Nicômaco*. LivroIII, seçãoII: A felicidade.

de violência praticada contra o Outro. Segundo Levinas, e endossamos as suas palavras, o desinteresse abre as portas da justiça, não apenas um desinteresse pela pessoa, que se torna uma indiferença, mas um modo de se contrapor ao Outro exclusivamente no interesse próprio, apenas para satisfazer uma interioridade, que se desvia de uma responsabilidade como obrigação por Outrem. Só a relação ética assimétrica pode romper com o egoísmo que predomina no homem, relação que se encontra além dos limites da ontologia/teoria do Mesmo. Exercita-se a responsabilidade infinita, que não há de acabar enquanto o Desejo metafísico perdurar, Desejo que é o estímulo, para que se possa atingir um nível de vida verdadeiramente humano. É só aí que a questão do sentido deste mesmo (inter)humano toma corpo.

A relação entre o Mesmo e o Outro torna-se a grande problemática da história humana. O caminho encontrado por Levinas é a ética, não uma ética teórica ou normativa, como tem sido pretensamente vivida na vida burguesa educada. A sua ética implica o reconhecimento do Outro como Outro; é uma metafísica, uma transcendência que nos descola do ego e do gueto.

Quanto à problemática do Mesmo e do Outro, nesta pesquisa fazemos uma tentativa de analisar o sentido de humanidade que tanto preocupou Levinas, diante de grave crise moral: a busca de uma condição de excelência do humano, sobressaindo ao apontar as possibilidades práticas de ultrapassar essa crise. Para seguirmos este caminho, torna-se indispensável construir a subjetividade como responsabilidade completamente aberta para a heteronomia, a alteração vinda de fora.

O Eu, para Levinas, não fica mais recolhido na sua interioridade; ele avança em direção ao Outro como exterioridade, como infinito. É instalado um processo de transcendência que se inicia com o Desejo metafísico, que vai além das necessidades, Desejo que não se apossa ou domina Outrem. Levinas discute com muita clareza esse Desejo e afirma, a partir dele que, numa relação face-a-face instala-se uma dimensão de não-violência, a máxima consideração por Outrem. Com isso já se percebe a transcendência que vai além da totalidade. Com Levinas a subjetividade como responsabilidade atinge a condição elevada, desperta poderes que procuram quebrar com o círculo vicioso do Mesmo.

Entender a separação e a distância em que vive o Mesmo e o Outro, é fundamental no processo de humanização. O Mesmo e o Outro mantêm uma relação mas ao mesmo tempo estão separados. A separação garante as condições para o Mesmo não subjugar o Outro, não ocultá-lo na sua interioridade e exterioridade; nem a própria interioridade. Todo o processo de transformação da subjetividade tem por fim o aparecimento do humano. Perceber o Outro

como infinito torna-se essencial no pensamento de Levinas, a partir da idéia de infinito, inspirada formalmente em Descartes; mas é o Outro a colocar-se como infinito, reconhecido como exterioridade e, a partir da distância entre entes diferentes, é salvo da violência.

Levinas nos conduz também pela via da fruição, do prazer, que parte da sensibilidade, que se manifesta a partir do corpo e que se prolonga na casa, como morada, na doçura do feminino e no amor de eros. Todavia podemos presenciar na sua filosofia uma anterioridade desse amor de eros, que é o amor desinteressado pelo próximo, e podemos perceber mais ainda, “anterior a toda anterioridade” encontra-se a responsabilidade por Outrem. O movimento da responsabilidade interfere diretamente na construção da sociabilidade. Essa responsabilidade que consideramos condição para que o humano apareça, também exige transcendência em relação a uma responsabilidade que permanece em si mesma, que é assumida por um Eu egoísta; a responsabilidade que nos impõe o sentido do humano vai mais além: é o respeito e o reconhecimento do Outro como Outro.

O processo de humanização visto nesta pesquisa, se completa diante do rosto do Outro, na relação face-a-face, quando o rosto é presenciado como infinito e exterioridade, que se completa o movimento em direção ao humano, o rosto é mais do que se apresenta, é vida, mantém um diálogo. O rosto é linguagem. A partir de sua apresentação (epifania) cria-se um discurso crítico que vai de encontro à ontologia e à totalidade: o Mesmo mantém um diálogo com o Outro, percebendo a distância e a separação. É este um discurso ético, condição própria de entes que se apresentam como humanos. Levinas nos faz pensar na nudez do rosto, exposto ao perigo, ao mal, mas também à espera da carícia, da doçura, o rosto mais nu, para além de ser uma parte do corpo .

A justiça, categoria defendida por Levinas como uma prioridade na vida humana, se faz presente a partir do rosto. Com justiça o Outro se revela em toda a sua plenitude; ela abre as possibilidades de uma proximidade onde se escuta, se olha e se sente o próximo e o distante, o terceiro, ou seja, a humanidade que se apresenta a partir da justiça.

Identificar a importância da justiça, na relação do Mesmo e do Outro, foi fundamental nesta pesquisa. O justo exerce a relação a partir do reconhecimento da exterioridade de Outrem. A liberdade, tema por demais complexo, foi outra preocupação nossa nesta pesquisa. Aqui existe uma anterioridade essencial para o bom funcionamento da liberdade; Levinas não vai contra a liberdade, o que ele propõe é uma anterioridade da responsabilidade. Só assim a liberdade acontece com plenitude, depois da responsabilidade, para que o Eu não se preocupe apenas consigo próprio, mas perceba Outrem em toda a sua exterioridade. Assim, abre-se nova perspectiva para a liberdade. Ao mesmo tempo que se preserva a liberdade do Outro, a

liberdade do Mesmo também é respeitada. Em consequência, pode-se pensar talvez em crescimento da condição humana.

Levinas realiza uma nova concepção de verdade, na qual o Outro é visto como infinito, é abertura para a verdade ética. Encontrado o caminho, o Mesmo une-se ao Outro em busca da verdade; o Outro aparece como a via que conduz à verdade, a qual deve ser contínua como a responsabilidade, pois o humano exige essa continuidade. A relação ética, que é acima de tudo responsabilidade por Outrem, desenvolve-se no amor à verdade (ética).

A responsabilidade por Outrem deve ser entendida especialmente como prática, quando se faz uma aproximação com um outro pensamento em especial, a qual desafia igualmente a subjetividade humana: daí a preocupação de construir uma relação da filosofia de Levinas com a de Enrique Dussel, apreciadas como essencial no entendimento de uma prática da responsabilidade por Outrem. Em ambos os filósofos, o novo se apresenta a partir das possibilidades de um futuro onde se constitua uma relação entre humanos, uma nova dimensão infinitamente digna de manifestar a excelência do humano. Levinas e Dussel aprofundam a relação humana a partir de nova perspectiva, impregnada pela proximidade da alteridade, que em Dussel se manifesta como práxis, como responsabilidade engajada por Outrem, de modo que eles quebram e despertam a tradição filosófica teórica, devido ao modo de a responsabilidade interferir na apresentação da alteridade e exigir resposta do Eu. Com isso esclarecemos as possibilidades da responsabilidade em Dussel, como condição para o humano. Isso foi constatado diante da aproximação e do reconhecimento da exterioridade, que só se manifestam a partir da alteridade concreta. Daí se afirmar que a responsabilidade tanto em Levinas como em Dussel é condição essencial na construção do humanismo.

Levinas lança um apelo a nossa visão de mundo, diante da violência mantida durante séculos por uma sociedade pouco ligada à dor do Outro. A misericórdia ativa que se faz presente no compadecimento da miséria, do sofrimento, seria um passo diante da violência. Mas a misericórdia é também um agir, seria a práxis, a responsabilidade por Outrem, a qual Dussel tanto defende, diante da dor do pobre, do oprimido da América Latina, a misericórdia evoca também a fé na união dos povos oprimidos.

Levinas põe em questão o humanismo como tem sido interpretado e propõe uma nova maneira de interpretar, um novo modo de viver a partir do “humanismo do outro homem”. Estamos diante de uma mudança radical na história do humanismo e da ética - viver a alteridade a partir de uma consciência acolhedora, ultrapassando a condição de dominação que possa existir, assegurando acima de tudo a relação ética, que Levinas percebe como afirmação do Outro sem nunca negar a interioridade do Mesmo, pois a negação não conduz a

um aperfeiçoamento ético. Aqui se apresenta o desafio maior de luta em favor da condição humana, luta que se inicia com a responsabilidade por Outrem, luta enriquecida pela não-violência e pela sabedoria do amor - a verdadeira sabedoria, que coloca acima de tudo o próximo. Agora podemos falar da paz, que é um Desejo metafísico, a paz ética, que pode fazer parte de cada ser humano e caminhar ao encontro do Outro, a paz da humanidade, a partir da qual a bondade há de permanecer. Seria o bem em toda sua grandeza, em todo seu esplendor.

Alcançamos nesta pesquisa o sentido maior do humano, tendo a responsabilidade como fundamento, no pensamento de Levinas. Concluimo-la mostrando a abertura feita por Levinas na construção do humano na socialidade, a partir do amor ao próximo e em busca de uma paz duradoura, que se inicia na consciência moral de cada ser humano. O desvio dusseliano nos apoiou na demonstração da necessidade da concretude ética e no seu engajamento na luta pala alteridade em nosso contexto cotidiano. Neste sentido, mais uma vez o que se marca aqui é a proposta de que a humanidade do homem se encontra na responsabilidade por Outrem. “A ética é uma ótica” e uma práxis. Fora disso, nada há, nada ocorre.

## REFERÊNCIAS

### De Emmanuel Levinas

LEVINAS, Emmanuel *Da Existência ao Existente*. Campinas: Papirus, 1998.

\_\_\_\_\_. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Dépôt Legal Éditeur, 2006.

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

\_\_\_\_\_. *Do Sagrado ao Santo: Cinco Novas Interpretações Talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

\_\_\_\_\_. *Entre Nós: Ensaio sobre Alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Quatro Leituras talmúdicas*. Petrópolis: Vozes, 2005

\_\_\_\_\_. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

\_\_\_\_\_. *Transcendência e Inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1991.

### De outros autores

BAUMAN, Zygmunt. *Ética Pós-Moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*, In: Guinsberg, J. *O Judeu e a Modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 1984.

CHALIER, Catherine. *Levinas: A Utopia do Humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno tratado das Grandes Virtudes*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

COSTA, Márcio Luis. *Levinas: Uma Introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Porto – Portugal: Rés, s/d.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DUSSEL, Enrique *El humanismo helênico*. Buenos Aires: Editorial Universitária de Buenos Aires, 1975.

\_\_\_\_\_. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. *Método Para Uma Filosofia Da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. *Para Uma Ética Da Libertação Latino Americana: vol. I, Acesso ao Ponto de Partida da Ética*. São Paulo: Loyola, 1973.

\_\_\_\_\_. *Ética Comunitária*. Petrópolis: Vozes, 1986.

HABERMAS, Jurgen. *A Ética da Discursão e a Questão da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Humanismo, In; Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KREMER-MARIETTI, Angèle. *A Ética*. Campinas: Papyrus, 1989.

LADRIÈRE, Jean, *Ética e Pensamento Científico*. São Paulo: Letras e Letras, 1980.

MELO, Nélvio Vieira. *A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre:

EDIPUCRS, 2003.

NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismo e Anti-humanismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

OLIVEIRA, Manfredo A *Ética e Racionalidade Moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_. A. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Levinas: A Reconstrução da Subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

\_\_\_\_\_. *O Eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PIVATTO, Pergentino. *Ética da Alteridade*. In: *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada*. Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Existencialismo é um Humanismo*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SINGER, Peter. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SOUZA, Ricardo Timm. *Sujeito, Ética e História: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica a filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SPAEMANN, Robert. *Felicidade e Benevolência*. São Paulo: Loyola, 1996.

SUSIN, Luiz Carlos *O Homem Messiânico: Uma Introdução ao Pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

SUSIN, Luiz Carlos. *Levinas e o Pensamento Contemporâneo*, In: *Éticas em Diálogo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.

### Artigos de Revistas e Artigos de Revistas em meio eletrônico

A responsabilidade como princípio para uma ética da relação entre ser humano e natureza – Ar Ferrari. *Revista Eletrônica do mestrado em educação ambiental*, 2003 - *sf.dfis.purg.br* – pesquisa na web

*Anthropos: Huellas del conocimiento*. Emmanuel Levinas. N° 176, Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1998.

Ética da alteridade na Educação. Ver HTML, revista científica.famec.com.br

LÉVESQUE, Claude. Deux lectures de Emmanuel Lévinas dans *Études française*, vol. 38, n°1-2. 2002.

Liturgia da Alteridade em Emmanuel Levinas. A SIDEKUM – Utopia y Práxis Latinoamericana, 2005 – *serbi.luz.edu.ve* – pesquisa na web

Para a Restauração da Justiça, Resolução de Conflitos, Justiça Restaurativa e a Ética da Alteridade. M Pelizzoli – *idcb.org.br* – ver em HTML – pesquisa na web

*Perspectiva Filosófica*. Vol.X N°19 – Levinas: Traços de Alteridade. Recife: Ed. UFPE, 2003.

O Rosto e a passagem do Infinito: originalidade no pensamento de E. Lévinas em – *Revista Portuguesa de Filosofia* (número monográfico sobre Emmanuel Lévinas) N°47, 15-42. 1991.

*Veritas*. Levinas. Vol. 44 N°2 – Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_ Vol.37 N°147 - Porto Alegre: EDIPUCRS, 1992.