



Gregory Rial (Org.)

APROXIMAÇÕES

O pensamento de
Emmanuel Levinas
em diálogo

e

Proximidade é uma palavra central nos escritos de Emmanuel Levinas – este filósofo lituano radicado na França que fez transbordar a filosofia na direção do Outro por meio de um pensamento sofisticado e denso. Nos últimos anos, talvez pelas exigências da conjuntura social e política, e ainda pela necessidade de se refrescar a Academia com outras formas de pensar, Levinas tem sido lido e relido, interpretado e traduzido numa dinâmica que extrapola os trabalhos acadêmicos da área da filosofia e que o coloca próximo de outros pensadores e áreas do conhecimento. Atualmente, muitos dos estudos levinasianos são desenvolvidos em outras ciências humanas para-lá da filosofia: nas letras, o forte apelo à literatura como algo já para-outrem; na comunicação, toda a discussão sobre o rosto e a imagem que se pode produzir do Rosto do Outro; no direito, a busca pela fundamentação ética da justiça. E mesmo na filosofia, já existem muitas tentativas de aproximar o pensamento da alteridade de outros filósofos – contemporâneos, modernos, medievais e antigos – fazendo um verdadeiro diálogo filosófico. Filosofia, Direito, Comunicação, Política e Literatura – será que estas grandes áreas do conhecimento darão conta de circunscrever o pensamento do Infinito que Levinas nos legou? Ou elas não seriam a possibilidade do para-lá, da excedência do discurso filosófico que se põe frente a frente com outras linhas do pensar? Esperamos que a leitura deste livro possa produzir mais diálogos e alterar os pensamentos e saberes pela proximidade.



Aproximações

Aproximações

O pensamento de Emmanuel Levinas em diálogo

Organizador

Gregory Rial

φ editora fi

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

RIAL, Gregory (Org.)

Aproximações: o pensamento de Emmanuel Levinas em diálogo [recurso eletrônico] / Gregory Rial (Org.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

172 p.

ISBN - 978-85-5696-448-9

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Emmanuel Levinas; 3. Coletânea; 4. Ensaios; 5. Aproximações; I. Título

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Apresentação	9
Gregory Rial	
1	11
Para além da intuição categorial husserliana: Sobre a vida concreta a partir de Levinas e Marion	
Felipe Bragagnolo	
2	27
O dizer em negociação: O outramente Dito e a trama da linguagem em Levinas	
Gregory Rial	
3	53
A virada ética da filosofia e sua consequência jurídica	
Diogo Villas Bôas Aguiar	
4	67
A ética como fundamento para o direito: Amor e justiça na perspectiva da ética da alteridade	
José Ricardo Cunha	
5	83
Emmanuel Levinas e o sentido dos direitos humanos	
Felipe Rodolfo de Carvalho	
6	103
Entre a justiça e a singularidade do existente: Sobrevivências do rosto no encontro entre ética e política	
Ângela Cristina Salgueiro Marques; Luis Mauro Sá Martino	
7	121
Sobrevivências dos rostos nas imagens: aproximações entre Lévinas e Didi-Huberman	
Frederico da Cruz Vieira	
8	149
Entre a profética de Lévinas e a poética de Guimarães: Uma antropologia da carne de outro modo que ser	
Nilo Ribeiro Junior	

Apresentação

Gregory Rial

Proximidade é uma palavra central nos escritos de Emmanuel Levinas – este filósofo lituano radicado na França que fez transbordar a filosofia na direção do Outro por meio de um pensamento sofisticado e denso. Nos últimos anos, talvez pelas exigências da conjuntura social e política, e ainda pela necessidade de se refrescar a Academia com outras formas de pensar, Levinas tem sido lido e relido, interpretado e traduzido numa dinâmica que extrapola os trabalhos acadêmicos da área da filosofia e que o coloca próximo de outros pensadores e áreas do conhecimento. Atualmente, muitos dos estudos levinasianos são desenvolvidos em outras ciências humanas para-lá da filosofia: nas letras, o forte apelo à literatura como algo já para-outrem; na comunicação, toda a discussão sobre o rosto e a imagem que se pode produzir do Rosto do Outro; no direito, a busca pela fundamentação ética da justiça. E mesmo na filosofia, já existem muitas tentativas de aproximar o pensamento da alteridade de outros filósofos – contemporâneos, modernos, medievais e antigos – fazendo um verdadeiro diálogo filosófico.

A versatilidade do pensamento de Levinas o coloca em constante proximidade com Outros e é nesta versatilidade que os textos desta coletânea transitam. Felipe Baragnolo, por exemplo, traz o pensamento de Marion para dialogar com Levinas sobre a concretude da vida que excede a compreensão da intuição categorial husserliana. Já no texto “O Dizer em negociação”, procuro abordar a relação quiasmática do pensamento de Levinas com o de Derrida – relação esta que produz uma torção na

escritura filosófica levinasiana e que converte o sentido de suas investigações. Já Diogo Villas Bôas Aguiar analisa a viragem ética da filosofia e suas implicações jurídicas abrindo o pensamento de Levinas para inspirar a teoria jurídica. Na mesma direção, José Ricardo da Cunha estabelece o amor e a justiça de que fala Levinas em suas obras como paradigma hermenêutico para se fundamentar o Direito. Ainda neste âmbito, Felipe Rodolfo de Carvalho analisa a questão dos Direitos Humanos sob a luz do humanismo do Outro homem nascido da filosofia levinasiana. Ângela Salgueiro Marques e Luis Mauro Sá Martino escrevem sobre a sobrevivência do Rosto entre a ética e a política, fazendo Levinas dialogar com outros pensadores políticos, como é o caso de Judith Butler. A rica exposição de Frederico da Cruz Vieira trata do Rosto nas imagens num fecundo diálogo com o pensamento de Didi-Huberman pela ótica da teoria da Comunicação. E, por fim, Nilo Ribeiro Junior explora a literatura de Guimarães Rosa procurando cavar uma antropologia da carne para além do Ser.

Filosofia, Direito, Comunicação, Política e Literatura – será que estas grandes áreas do conhecimento darão conta de circunscrever o pensamento do Infinito que Levinas nos legou? Ou elas não seriam a possibilidade do para-lá, da excedência do discurso filosófico que se põe frente a frente com outras linhas do pensar? Esperamos que a leitura deste livro possa produzir mais diálogos e *alterar* os pensamentos e saberes pela proximidade.

***Para além* da intuição categorial husserliana: Sobre a vida concreta a partir de Levinas e Marion**

Felipe Bragagnolo¹

O propósito do presente estudo é realizar uma aproximação entre as teorias de Levinas e de Marion no tratar da concretude da vida *para além* da intuição categorial husserliana. Fazemos uso do *para além* buscando demarcar um ponto em comum entre esses diferentes filósofos, isto é, suas posições de crítica diante da primazia da análise da consciência teórica no projeto fenomenológico husserliano. Adotada essa postura de crítica ao projeto husserliano, percebemos em Levinas, a tentativa de retirar a consciência da esfera do anonimato das vivências intencionais [*Erlebnis*], mostrando que, *para além* da doação de mundo, essa mesma consciência revelaria uma subjetividade que vivenciaria os atos enquanto pertencentes a esfera prática e valorativa da vida [*Bedeutsamkeitsprädikate*]. Esses atos tornariam o mundo *doado* pessoalizado, ou seja, um mundo que é meu [*moi*] enquanto amado, odiado, desejado, querido e etc. Através dessas vivências pessoalizadas torna-se possível perceber a presença de um *eu* nas vivências intencionais, as vezes com maior clareza, outras, com certo ofuscamento, no entanto, o *eu* sempre estaria ali presente.

Já com Marion buscamos exceder o campo da vida enquanto vivência restrita à esfera intencional da consciência. Para isso, faz-

¹ Doutorando em filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Bolsista CAPES.

se necessário exceder a intuição *doadora* de sentido, da fenomenologia husserliana, para permitir a *manifestação* do fenômeno para além dos limites impostos pelos horizontes intencionais. A consciência intencional parece perder o posto que antes detinha, de constituidora de sentido do mundo, para ser ultrapassada por um fenômeno que vêm ao encontro dela. Seguindo, assim, a leitura iniciada por Levinas de um *eu* presente nas vivências intencionais, buscamos com o auxílio de Marion, sustentar o surgimento de um *eu* desestruturado, rendido, deslumbrado diante do fenômeno saturado. Migramos, desta maneira, da vivência compreendida, prioritariamente, enquanto *doada* por um polo transcendental de sentido, para uma vivência ultrapassada por um sentido que está *dado* para *alguém* do *eu*, rendendo-o e tornando-o refém do sentido que vêm até *ele*².

Dividimos a apresentação de nosso estudo em dois momentos: 1º) “Do anonimato ao existente: a leitura fenomenológica levinasiana”, aonde sustentamos a crítica levinasiana da primazia da análise dos atos teóricos da consciência em Husserl diante dos predicados valorativos e afetivos. As principais obras levinasianas que fundamentaram nosso estudo foram *A Teoria Fenomenológica da Intuição* (1930) e *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger* (1997); 2º) “Da doação à autodoação do fenômeno: a proposta fenomenológica marioniana”, em que oportunizamos uma reflexão sobre a concepção de *doação* do fenômeno enquanto manifesto *alguém* da intuição. Para isso, refletimos, junto com Marion, sobre a ambiguidade que permeia a definição de fenômeno na tradição fenomenológica, entre o *aparecer* e *aquilo que aparece*. Pautamos nossa análise das ideias marionianas em *Redução e Doação* (1989), mas principalmente, no *O Visível e o Revelado* (2005).

² Torna-se importante destacar que muito daquilo que Marion desenvolveu em seu pensamento do fenômeno saturado parece apresentar influências significativas do seu mestre, Emmanuel Levinas. Sendo assim, aos leitores conhecedores do pensamento levinasiano, não será difícil perceber algumas possíveis confluências conceituais entre esses autores.

Do anonimato ao existente: a leitura fenomenológica levinasiana

Para Levinas a fenomenologia husserliana priorizou, desde a sua origem, o estudo dos atos teóricos da consciência, recebendo o seu maior destaque na obra intitulada *Investigações Lógicas* (1901). Entretanto, uma possível justificativa para a fenomenologia nascente ter se dedicado, com maior entusiasmo, ao estudo dos atos teóricos, tenha sido em função da busca de superação da concepção onto-dualística de substância perpetuada no período medieval, isto é, a concepção de que a consciência e a coisa material seriam de naturezas distintas, conseqüentemente, seriam impossibilitadas de correspondência.

Por sua vez, a fenomenologia nascente superaria o onto-dualismo de substância quando propõe a concepção de *doação* do objeto intencional com base nos atos teóricos da consciência. Os objetos possíveis de serem conhecidos são aqueles *doados* pela consciência intencional, objetos que não seriam imanentes à consciência, mas transcendentés a ela, ou melhor, objetos que somente *apareceriam* enquanto *doados* pela consciência. Logo, não existiriam na base dos atos intencionais algo como representações, tendo em vista que aquilo que *aparece*, somente *aparece* enquanto objeto *doadado* pela esfera imanente da consciência.

No entanto, Levinas busca se distanciar da reflexão centralizada nos atos teóricos da consciência, no *como* se pode conhecer algo, para ir ao encontro da esfera da vivência concreta, de um *eu* que vive o mundo como *seu*. A intencionalidade a qual Levinas está ocupado em compreender é àquela que apresenta os objetos e o mundo como algo de estima, de desejo, de amor. Tais atos revelam-se de fundamental importância para a constituição do mundo enquanto *meu* [*moi*] mundo. Isto significa dizer que os atos referentes a esfera prática e valorativa da existência humana constituiriam, na mesma medida que os atos objetivantes, o mundo e a sua estrutura ontológica de significação. Esses

diferentes atos, como bem lembra Levinas, “[...] não devem ser excluídos da constituição do mundo” (LEVINAS, 2004, p. 74) ou serem considerados, numa escala hierárquica de atos, como sendo de nível inferior quando comparados aos atos teóricos.

Conforme Levinas nos ensina, o estudo husserliano da intencionalidade não se restringe a *doação* dos objetos enquanto objetos do conhecimento, mas revela uma camada de atos que acompanham os teóricos e que, no entanto, conferem outro tipo de significado para aquilo que *aparece*. A noção de intencionalidade expressaria “unicamente o eixo geral de que a consciência se transcende, de que se dirige para algo que não ela mesma, e que, por isso, possui um sentido” (LEVINAS, 2004, p. 72s). Como bem destacou Levinas, a intencionalidade expressaria “unicamente o eixo geral de que a consciência se transcende”, logo, se faria necessário aprofundar a compreensão daquilo que envolve essa transcendência. É nesta perspectiva que Levinas propõe aprofundar o debate sobre as vivências intencionais, não as compreendendo, unicamente, como uma corrente de fluxo de *doação* anônima, mas sim, vivências que pertenceriam a um *eu* específico.

A mudança de análise da perspectiva anônima da vivência para a vivência como algo específico de um *eu* revela o quão atento foi Levinas ao ler as alterações realizadas por Husserl, em sua abordagem, das *Investigações* (1901) à *Ideias I* (1914). Essa modificação de abordagem husserliana oportunizou a Levinas destacar o caráter pessoal das vivências intencionais. Na análise levinasiana o surgimento desse *eu* irrompe, mais detalhadamente, quando compreendemos o *aparecer* do objeto intencional como não sendo um simples *aparecer* dado por uma subjetividade inominável, mas que, no entanto, guardaria um vínculo originário com a noção de sujeito. Este vínculo originário, entre o sujeito e o objeto, seria o responsável por constituir o fenômeno verdadeiramente primeiro, ou ainda, o fenômeno somente se constituiria enquanto fenômeno nessa relação originária entre o

sujeito e o objeto. A vivência passa então a ser compreendida enquanto vivência de um *eu* específico e não mais de um *ego transcendental* anônimo.

O *eu* sempre estaria presente nas vivências, em algumas, de maneira mais explícitas, já em outras, implícita, no entanto nunca se ausentaria por completo. Partindo desse pressuposto surge a seguinte questão: se a claridade da presença do *eu* oscila entre a explicitude e a implicitude na esfera objetiva da consciência, existiria um “local” de presença constate desse *eu*, algo como um pertencimento de morada, isto é, sua casa? Para responder essa questão parece-nos que Levinas se obriga a sair do contexto fenomenológico husserliano para buscar apoio, de maneira mais enfática, na noção heideggeriana do *Dasein*.

Não aprofundando aqui a influência heideggeriana sobre essa temática, mas somente apontamos sua importância, vemos que Levinas realiza uma mudança de enfoque teórico, afastando-se das análises dos atos valorativos e práticos da consciência intencional para a esfera da sensibilidade, almejando apresentá-la como a região de pura fruição do *eu*, isto é, esfera que lhe pertenceria como sua morada. Aqui se funda uma reciprocidade mútua entre a esfera objetiva da consciência e a esfera passiva – de fruição do *eu* –, pois ao mesmo tempo que o *eu* participa da *doação* de sentido objetivo do mundo, ele já vive nesse mesmo mundo que constitui.

A existência do *eu* na esfera ante-predicativa da consciência, revelaria o “local” onde o *eu* sempre estaria presente, sua morada de pura liberdade, pura espontaneidade e fruição. Ao mesmo tempo que este *eu* constitui o mundo, ele pertence a este mundo, ou seja, o mundo habitado pelo *eu* não é um lugar estranho a ele, mas lugar de sua íntima existência. Para Levinas é esta “simultaneidade da liberdade e da pertença” (LEVINAS, 1997, p. 161) do *eu* a este mundo que garante a constituição do sentido de *sua* existência.

O *eu* é novamente retirado de sua esfera de anonimato e lançado para a existência no mundo que não é somente constituído por ele, mas constituinte dele. Isto ocasiona um rompimento da concepção do sujeito, pois esse não é mais um puro sujeito constituinte, nem o objeto, é um puro objeto constituído. É nesse jogo da ambiguidade, próprio do fazer fenomenológico – a simultaneidade constante entre aquilo que se revela e aquilo que revela –, que surge a vida *para além* da intuição husserliana. Como o próprio Levinas escreve: é nesta “viragem onde o comportamento humano é interpretado como experiência original e não como fruto de uma experiência” (LEVINAS, 1997, p. 161s) que encontramos a vida em sua originalidade.

Levinas, avança ainda mais em sua análise, quando desenvolve a tese de que os atos da consciência teórica somente poderiam ser *doados* em atraso a existência do *eu*. A consciência intencional, a partir de agora, sempre surgirá como vivência de um passado já vivido pelo um *eu*; vivência que antes de *doada* sempre é vivida. Os horizontes intencionais da intuição *doadora* de sentido surgem, *a priori*, condicionados pela vivência concreta, pelas condições de existência do *eu* encarnado no mundo. Nas palavras de Levinas,

Céu e terra, mão e utensílio, corpo e outrem condicionam *a priori* conhecimento e ser. Ignorar esse condicionamento é produzir abstrações, equívocos e vazios no pensamento. Talvez seja por esta advertência contra o pensamento claro, esquecido dos seus horizontes constituintes, que a obra husserliana terá sido imediatamente útil a todos os teóricos e, nomeadamente, a todos aqueles que imaginam espiritualizar o pensamento teológico, moral ou político, ignorando as condições concretas e, de alguma forma, carnis onde as noções aparentemente mais puras vão beber o seu verdadeiro sentido. (LEVINAS, 1997, p. 163, *grifo do autor*).

Da doação à *autodoação* do fenômeno: a proposta fenomenológica marioniana

Nosso objetivo, partindo da proposta fenomenológica de Marion sobre o fenômeno saturado, é mostrar a possibilidade de pensarmos a vida como uma esfera de receptividade daquilo que se manifesta *para além* do horizonte intencional, fenômeno que vêm ao encontro do *eu* [*moi*], tornando-o pura exposição. Entretanto, para encontrarmos esse *eu* exposto, ou ainda, vulnerável, faz-se, anteriormente, necessário repensar a própria estrutura de *doação* do fenômeno.

Nessa perspectiva, Marion pode ser considerado um dos teóricos que dá continuidade crítica ao modo de *doação* do fenômeno apresentado por Husserl, que priorizaria o estudo *daquilo que aparece* nos limites da intuição *doadora* de sentido. Percebemos, como mencionado no capítulo anterior, que já em Levinas tínhamos essa crítica, e não obstante isso, Heidegger, antes deles, já havia apontado para algo semelhante em *Ser e Tempo* (1927), § 7. Logo, na esteira da tradição fenomenológica, podemos compreender o pensamento marioniano como se filiando a vertente da fenomenologia crítica heideggeriana.

Para possibilitar o *aparecer* do fenômeno não restrito a intuição, Marion propõe um rompimento com a concepção husserliana de *doação* de sentido, repensando a fonte de legitimidade de todo conhecimento. O fenômeno, quando pensado a partir da intuição, se *doaria* de maneira restrita, especialmente, em dois aspectos: 1º. Fenômeno enquanto constituído pelo conjunto possível de diferentes horizontes de *doação*, isto é, a intuição somente poderia *doar* algo que se relaciona-se com os horizontes intencionais; 2º. Fenômeno que para *aparecer* deveria sempre *aparecer* restrito aos horizontes de um *eu*, fenômeno que somente poderia *dar-se* diante do tribunal inquiridor de um *eu* fenomenológico, “[...] portanto a testemunha e mesmo o juiz da aparição dada. [...] O fenômeno, mesmo se ele se mostre a partir

de si, não o pode a não ser deixando-se reconduzir, portanto reduzir ao *Eu*” (MARION, 2010, p. 43).

Uma das consequências negativas desta restrição da *doação* de sentido à esfera da consciência intencional seria a redução da compreensão ou do campo de abrangência da *verdade*, pois essa somente seria possível enquanto ocorrência da *evidência* na experiência de adequação (*adaequatio*) entre o que *aparece* e o *aparecer*. Conforme a interpretação marioniana de Husserl, a correlação entre *aquilo que aparece* e o próprio *aparecer* está orquestrada a partir de diferentes pares que se articulam entre si, tais como: intenção-intuição; significação-preenchimento; noese-noema. O fenômeno somente seria *dado*, enquanto *aquilo que aparece*, em sua mais alta fenomenalidade, quando ocorre uma correlação perfeita com a *aparição*, isto é, “o parecer subjetivo equivale ao que aparece objetivo” (MARION, 2010, p. 46). Seria a partir dessa correlação, que gera uma adequação perfeita, que algo apareceria com *dado* de maneira *evidente*, impossibilitado de dúvida. Logo, na fenomenologia husserliana, o *aparecer* de algo, enquanto conhecimento claro e distinto, somente se daria na *adequação* enquanto *evidência* e *verdade*.

A articulação que ocorre entre os diferentes pares, acima mencionados, possibilitaria o surgimento da *verdade* enquanto uma relação de *igualdade* daquilo que *aparece* e a *aparição*. Nesta perspectiva, não existiria espaço para a diferença, ou seja, aquilo que é *dado* é *dado* enquanto possibilidade já existente num horizonte de *doação*. O objeto *dado* é o objeto intencionado pela consciência. No entanto, Marion busca demonstrar que essa ambição de Husserl, de uma relação de *igualdade*, de uma *adequação* absoluta, não passa de um puro e simples *ideal* que, quando interpretado a maneira kantiana, seria compreendido como uma *ideia* da razão impossibilitada de ser *dada* pela intuição.

Husserl, ao revestir de *idealidade* a possibilidade da *evidência* e da *verdade*, comprometeria o retorno às coisas mesmas. Essa crítica dirigida por Marion à fenomenologia

husserliana apresenta como objetivo mostrar a impossibilidade de realização da principal meta do projeto fenomenológico, isto é, o retorno as coisas mesmas, tendo em vista a raridade da *evidência*, do surgimento de um conhecimento indubitável. Para o filósofo francês a intenção de significação, ou ainda, os possíveis horizontes de *doação* de sentido, são sempre mais diversos daqueles que são dados ou preenchidos pela intuição. Neste contexto, a intuição sempre seria deficiente, pobre, necessitada, indigente diante da intenção de significação. Somente seria encontrado o *ideal* de *adequação*, ambicionado por Husserl, em fenômenos sem exigência intuitiva, que oferecem objetos estritamente *ideais*, tais como os da matemática e da lógica formal.

Os fenômenos da lógica e da matemática novamente surgiriam no campo fenomenológico como sendo objetos privilegiados de conhecimento *verdadeiro*, entretanto, seriam fenômenos pobres em intuição e privados da relação de *igualdade* entre intuição e intenção. O problema de difícil resolução que se coloca é que diante dos fenômenos possíveis de *igualdade* a ocorrência da *verdade* seria quase nula, pois a intuição nunca conseguiria suprir os horizontes da intenção. Marion (2010, p. 49) assim escreve: “[...] jamais uma soma mesmo indefinida de esboços intuídos preencherá a intenção do menor objeto real. O objeto intencional, quando se trata de uma coisa, ultrapassa sempre sua doação intuitiva. Sua presença fica em déficit de apresentação”.

Para Marion os fenômenos possíveis de *igualdade* sempre sofreriam de um déficit de intuição, tendo em vista o processo de síntese intencional que constituiria aquilo que é *dado* pela intuição numa *idealidade* delimitada pelos horizontes finitos da intencionalidade. O que é *dado* pela intuição se restringe ao campo fenomenológico dos horizontes e se reduz a um conceito que não será mais *dado*, em sua plenitude, pela intuição. O processo de síntese realizado pela consciência intencional atesta a redução do *dado* da intuição a um *dado* enquanto objeto intencional. É diante

dessa passagem, do *dado* da intuição ao *dado* objetivo, que Marion constata uma perda de intuição, ou ainda, de matéria intencional. Existiria sempre o predomínio da esfera finita, objetiva, sobre a esfera infinita, da intuição, para que algo pudesse *aparecer* enquanto objeto de conhecimento.

Buscando contrapor essa proposta, Marion sugere a possibilidade de uma *aparição* do fenômeno enquanto não submetido a uma intuição finita, mas manifesto pelo excesso de *doação*, pela desmensuração dos horizontes intencionais. Fenômeno que romperia com qualquer tipo de previsibilidade da intenção ou disposição conceitual, pois a “abundância intuitiva não se expõe mais em regras, quaisquer que sejam, mas as submerge; a intuição não se expõe mais no conceito, mas o satura e o torna superexposto – invisível, não por falta, mas antes por excesso de luz” (MARION, 2010, p. 56).

O fenômeno saturado seria impossibilitado de ser um objeto intencionado em função do seu caráter de imprevisibilidade. As vivências que antecedem a sua *doação* não são capazes de se constituírem num campo de manifestação possível deste fenômeno. A intuição que o torna possível não o limita, ele não é uma parte de um todo intencional, mas, ao contrário, é um fenômeno incomensurável, desmensurado, impossibilitado de sínteses sucessivas que permitiriam “prever um agregado a partir da soma de suas partes” (MARION, 2010, p. 58). O fenômeno saturado, ao contrário dos objetos intencionais, não seria *dado* a partir de sínteses sucessiva, mas sim, de uma síntese instantânea, incapaz de previsão.

A ideia de *admiração*, como apresentada por Descartes, constituiu na visão de Marion um fenômeno saturado, pois ela somente se manifestaria em função da impossibilidade de sua previsão. O fenômeno se manifestaria diante do *eu* se impondo com um poder de fascínio, submergindo-o diante daquilo que se mostra (*Idem*). Nessa situação a síntese sucessiva é cancelada e a síntese instantânea e irreduzível se presentifica. O fenômeno

somente é capaz de causar *admiração* quando “surge sem medida comum com os fenômenos que o precedem, sem anuncia-los nem explica-los” (MARION, 2010, p. 59).

A imprevisibilidade da aparição do fenômeno garante a sua novidade absolutamente singular. O fenômeno aparente é *dado* a partir de um grau de intensidade que ultrapassa todas as antecipações possíveis. A intuição não consegue mais suportar a intensidade da manifestação do fenômeno saturado; ela se percebe ultrapassada, incapaz de *dar* tal *aparicação*. A intensidade da *aparicação* do fenômeno saturado causa um deslumbramento, impossibilitado de ser olhado – apreendido.

Trata-se, com efeito, de um visível que o nosso olhar não pode sustentar; esse visível se prova insustentável ao olhar, porque pesa demasiadamente sobre ele; a glória do visível pesa e pesa muito. [...] A intuição dá muito intensamente para que o olhar possa verdadeiramente ver aquilo que ele não pode receber, nem mesmo confrontar. [...] Porque o fenômeno saturado, pelo fato do excesso de intuição nele, não pode se suportar por nenhum olhar à sua medida (‘objetivamente’), ele não se percebe (‘subjetivamente’) pelo olhar a não ser pela maneira negativa de uma percepção impossível, do deslumbramento. (MARION, 2010, p. 60).

Marion exemplifica o exagero de *doação* de um fenômeno utilizando o exemplo da *Alegoria da Caverna* de Platão: quando o prisioneiro se solta das correntes e se dirige para fora da caverna, ao olhar para o sol, ele sofre com a intensidade da luz, seus olhos ficam cheios do esplendor da verdade. Entretanto, esse prisioneiro se vê intimidado pelo esplendor, não conseguindo ficar com os olhos fixos naquilo é *dado*. Sua reação é a de desviar o olhar, voltar-se para aquilo que consegue ver. Seria diante dessa relação de esplendor, ou ainda, de deslumbramento, que o prisioneiro teria a experiência do excesso de *doação* do fenômeno e a percepção de sua incapacidade de ver, que não ocorreria por falta de

luminosidade, uma vez que o *dado* se manifesta enquanto exagero de luz.

No entanto, é interessante notar que Marion, ao fazer uso da *Alegoria*, pretende mostrar a possibilidade do fenômeno saturado se dar para além da intuição sensível, ou seja, na intuição inteligível, considerando que Platão, ao utilizar-se dessa reflexão, não está fazendo referência à realidade sensível, mas ao processo de como se dá o próprio desenvolvimento do conhecimento. Sendo assim, no âmbito inteligível, o fenômeno saturado oportunizaria o vislumbramento diante de algo que não necessariamente se faz possível conhecer, como seria o caso da ideia do Bem platônico, que se ofereceria como “difícil de ver’ não certamente por falta, uma vez que ela apresenta ‘o mais visível do ente’, mas antes por excesso – porque ‘a alma é incapaz de nada ver [...] saturada por um deslumbramento muito brilhante’” (MARION, 2010, p. 60s).

O fenômeno saturado teria como propriedades distintivas, conforme abordamos até o momento, a *imprevisibilidade*, tendo em vista sua novidade absolutamente singular; e, *aparição* impossibilitada de ser suportada pela intuição, em função do *deslumbramento* que o fenômeno ocasiona naquele que o vê. Não obstante essas duas propriedades do fenômeno saturado, o mesmo seria apresentado enquanto *absoluto*, isto é, irreduzível a qualquer horizonte de doação³, “livre de toda analogia com a experiência já vista, objetivada, compreendida” (MARION, 2010, p. 66). É um fenômeno incondicionado, que independe de qualquer condição de possibilidade, de qualquer horizonte de sentido.

Contrariando, uma vez mais, o postulado de que para poder conhecer algo o objeto da experiência deva se *harmonizar* com as

³ As duas propriedades antes apresentadas, imprevisibilidade e deslumbramento, apresentariam uma ruptura, exclusivamente, com a abordagem de fenômeno apresentada por Kant. Já a irreduzibilidade a qualquer horizonte de doação, como também, a do *eu* constituinte, que abordaremos a seguir, seriam abordagens limites tanto à análise de Kant como à de Husserl. Para Marion, Husserl ainda guarda “uma reserva de possibilidade, para se ultrapassar para uma possibilidade sem reserva. O fenômeno saturado, porque ele se dá sem condição nem retenção, oferece o paradigma do fenômeno sem reserva” (2010, p. 70).

condições formais da experiência, “portanto com o poder de conhecer que os fixa” (MARION, 2010, p. 67), Marion propõe o fenômeno saturado como impossibilitado de harmonização e de correspondência com as condições formais da experiência. O *eu* prova um desacordo entre o “fenômeno ao menos potencial e as condições subjetivas de sua experiência; em consequência, o *Eu* não pode aí constituir objeto” (MARION, 2010, p. 68).

A impossibilidade de constituição do objeto pelo *Eu*, não faz desse objeto algo invisível, pois o fenômeno saturado se imporia por excesso e não por falta de intuição, seria um fenômeno “não objetivo, ou mais exatamente não objetivável” (*Idem*). Propor um fenômeno não objetivável não significa adentrar num âmbito filosófico do irracional ou do arbitrário, mas demonstrar que uma de suas propriedades distintivas é não se fazer visível, não se fazer passível de ser olhado.

Entendemos aqui olhar literalmente: *re-garder*, em francês, copia exatamente *in-tueri* e deve pois se compreender a partir de *tueri*, *garder* [guardar] – mas no sentido de ‘manter um olhar sobre’, ‘vigiar pelo canto do olho’, ‘ter (segurar) pelo olho’. *Olhar* implica, pois, poder guardar o visível assim visto sob o controle de quem vê a partir de então *voyeur*. (MARION, 2010, p. 68, *grifos do autor*).

O fenômeno saturado estaria impossibilitado de ser reduzido às condições de possibilidade da experiência, no entanto, *apareceria*. Marion faz um jogo de palavras, propondo que a experiência do *aparecer* do fenômeno impossível somente é possível enquanto experiência *do* impossível, ou seja, não é a experiência que estaria impossibilitada de ocorrer, mas, diferente disso, a experiência ocorreria enquanto experiência *do* impossível. A experiência *do* impossível apresenta o fenômeno como aparecendo em si mesmo e a partir de si mesmo, “uma vez que ele aparece sem os limites de um horizonte nem a redução a um *Eu*”

(MARION, 2010, p. 71). Pode-se, então, denominar esta *aparição* de si e por si do fenômeno enquanto *revelação*.

Quando o *eu* se confronta com o fenômeno saturado ele “não pode não vê-lo, mas também não pode olhá-lo como seu objeto. Tem olho para ver, mas não para guarda-lo” (*Idem*). O olho somente consegue perceber o seu próprio ofuscamento diante daquilo que olha, sua impotência de constituir objeto.

Nada vê distintamente, mas prova claramente sua impotência diante da desmesura do visível, sobretudo uma perturbação do visível, o ruído de uma mensagem mal recebida, o ofuscamento da finitude. Recebe pela visão uma pura doação, justamente porque não discerne mais nenhum dado objetivável. (MARION, 2010, p. 69).

O *eu* é assolado por uma superabundância de doação de intuição, sendo impossibilitado de constituir o fenômeno. Consequentemente, o fenômeno saturado promove o movimento inverso de constituição, ou seja, o *eu* perde sua anterioridade, se descobrindo constituído. Marion propõe tornar este *eu* [*Je*] num *meu* [*moi*], isto é, fazer a passagem de um *eu* constituinte para um *eu* constituído, surgindo, assim, o sujeito convocado. O fenômeno saturado acaba por render o *eu*, deixando-o numa condição de estupefato, surpreendido por um acontecimento impossibilitado de apropriação. De *eu* constituinte à constituído, de produtor da verdade à testemunha da sua *revelação*.

As análises propostas por Levinas e Marion permitem pensar a vida *para além* daquilo que é *doado* pela intuição. Com Levinas constatamos a compreensão de uma mesma relevância dos atos valorativos e afetivos na constituição do mundo e da estrutura ontológica de *doação* de sentido. Estes atos, valorativos e afetivos, oportunizaram o surgimento da ideia de um *eu* que vive e que participa na constituição do sentido dos diferentes objetos intencionais. As vivências intencionais deixam de ser

compreendidas enquanto anônimas para surgirem pertencendo a um *eu*.

Essa concepção de *eu*, uma vez mais se fortaleceu, quando Levinas sugeriu que o *aparecer* do objeto não é um simples *aparecer*, mas que, nesse *aparecer* originário já existiria uma participação do *eu* na constituição do sentido, que antecederia a objetividade da consciência. Este vínculo essencial, entre o *eu* e o sentido de algo, constituiria o fenômeno verdadeiramente primeiro da fenomenologia. Assim, foi possível romper, com base nesta inversão da constituição do sentido, com o primado da intuição *doadora* e lançar a constituição do sentido para a esfera da vida sensível, do *eu* encarnado no mundo.

O mundo, diante dessa concepção, aparece enquanto criação espontânea do *eu*, isto é, mundo arrancado de sua *doação* fixa e opaca da consciência predicativa, sendo compreendido enquanto mundo que brilha no jogo dos raios de luz, que vão e vêm, entre *doador* e *dado*; mundo constituído pelo *eu* e constituidor do *eu*. O comportamento do *eu* no mundo, junto das coisas, torna-se a experiência originária de sentido.

Foi diante desse olhar, oportunizado por Levinas, que sugerimos um enlace com a teoria marioniana que propõe uma análise da *doação* a partir do *aparecer* e não *daquilo que aparece*. O polo constituinte de *doação* de sentido não estaria mais fundamentado na esfera predicativa da consciência, entretanto, fundamentar-se-ia na *autodoação* do fenômeno. Essa *autodoação* permitiu pensarmos a vida como o espaço privilegiado do *aparecer* do fenômeno saturado, impossibilitado de redução objetiva.

Ocorreu, assim, a inversão da compreensão da vida, como não sendo *dada*, de maneira privilegiada, a partir da esfera predicativa da consciência, mas surgindo enquanto vida de um *eu* encarnado, de um *eu* sensível, que está presente nos diferentes atos intencionais da consciência e, sobretudo, na fruição do mundo pré-predicativo. *Eu* que se descobre não mais como *eu* [*Je*] constituinte, mas sim, enquanto *eu* [*moi*] constituído, *eu*

deslumbrado, surpreendido por um acontecimento impossibilitado de apropriação.

Referências

HEIDEGGER, M. 1927. **El ser y el tiempo**. 4.ed. revisada. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

HUSSERL, E. 1914. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

_____. 1901. **Investigações Lógicas**: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento: volume 2, parte II. Tradução de Carlos Aurélio Morujão. Direção de Pedro M. S. Alves. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Phainomenon, 2007.

LEVINAS, E. 1949. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. 1930. **La teoría fenomenológica de la intuición**. Tradução de Tania Checchi. México, DF: Epidermes, 2004; Salamanca, Espanha: Sígueme, 2004.

MARION, J-L. **Réduction et donation**. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris: Press Universitaires de France (PUF), Epiméthée, 1989.

_____. 2005. **O visível e o revelado**. Tradução de Joaquim Pereira. Brasil, SP: Loyola, 2010.

O dizer em negociação: O outramente Dito e a trama da linguagem em Levinas

Gregory Rial¹

Uma leitura pancrônica, ou seja, um esforço de olhar toda a obra de Levinas a partir das intuições desenvolvidas nos livros da maturidade pode soar totalizante à medida que se procura sincronizar no tempo de uma análise hermenêutica os aspectos gerais da escritura levinasiana. No entanto, o prefixo *pan* de pancrônico que significa “todo” ou “tudo” não anula, nesse caso, a diacronia da própria escritura de Levinas, mas, enquanto método de leitura mostra-a nos muitos movimentos de um pensamento que não pensa só a si mesmo e que evitou, o quanto pode, a tentação do solipsismo. Quando se observa a filosofia de Levinas no todo, percebem-se as várias interrupções e mudanças, transformações e patologias argumentativas que precisam ser sempre revistas e atualizadas. O encontro com os rostos de outros pensadores, seus contemporâneos, lhe exige sempre reinventar seu lugar argumentativo, o que, de certa forma, produz uma escritura rica e densa e, por vezes, hermética.

A leitura pancrônica, todavia, revela que desde *De l'évasion* (1935) – considerado o texto filosófico fundacional do pensamento

¹ Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

levinasiano – até as últimas obras, como *Nouvelles lectures talmudiques* (1996), é possível encontrar um fio condutor que, diferente da pretensão hegeliana do sistema amarrado e acabado, abre o pensamento ao totalmente outro, ao Infinito. É possível intuir qual seja este fio quando se tem em mente o projeto inicial de saída do Ser, esboçado em *De l'évasion* e continuado até sua morte. Esta intuição orienta toda a sua obra sempre na direção do Outro enquanto Outro, porquanto seja esta a única via possível para escapar de uma “Ontologia da guerra” (LEVINAS, 2015, p. 8). Entretanto, os nós e as amarrações deste fio sempre variam de acordo com as ênfases dadas em seus escritos e com as interpelações de outros rostos, como o de Jacques Derrida.

O olhar pancrônico permite a percepção de um movimento interno na obra levinasiana catalisado pela proximidade com Derrida. Não se trata de um movimento dialético, pois ainda seria totalizar este pensamento da alteridade num sistema. O movimento que encontramos é um movimento de saída sem retorno: uma *alter-ação* do próprio escrever de Levinas. Este breve ensaio almeja elucidar tais transformações da linguagem levinasiana tendo em vista as observações de Derrida nos textos *Violence et Métaphysique* (1964) e *En ce moment même dans cet ouvrage me voici* (1980). Estando ciente da extensão do que seria tratar da relação de dois filósofos de tal envergadura, procuramos apenas tocar no que diz respeito à virada linguística do pensamento Levinas, o que o levou a uma radicalidade ética em seus posicionamentos na maturidade. Ao analisar tal movimento pretendemos contribuir para a compreensão do lugar (ou não-lugar) argumentativo de Levinas. Tal compreensão faz-se necessária uma vez que é constante a muitos leitores assimilarem o pensamento levinasiano sobre a alteridade sem que haja o passo ao outro modo que ser, mantendo a linguagem onto-fenomenológica que Levinas evita com o passar do tempo. É entendendo o que implica a mudança de estilo de Levinas, no sentido derridiano de estilo como “expressão inovadora de uma perspectiva individual”

(WILLIAMS, 2013, p. 31), que se poderá entrever as complexas camadas do texto levinasiano que escondem, na sua performatividade, um efeito inédito no filosofar.

A metafísica da linguagem e a violência não superada

Dois gigantes da filosofia francesa como Levinas e Derrida não podem ser comparados de forma simplória e parcial. No difícil trabalho de perceber as mútuas influências, fontes compartilhadas e mesmo conceitos aderidos e modificados de um e de outro, haveremos de conservar a separação. A separação que, a princípio, poderia assustar aqueles que a leem como uma ruptura ou distanciamento, mas que, em Levinas adquire um sentido categórico: “a separação indica a possibilidade para um *ente* de se instalar e de ter o seu próprio destino, ou seja, de nascer e de morrer sem que o lugar desse nascimento e dessa morte no tempo da história universal contabilize a sua realidade” (LEVINAS, 2015, p. 43). A separação é a condição de possibilidade e o próprio método do encontro que propomos entre o franco-lituano e o franco-argelino. Separados, percebemos as singularidades de seus pensamentos. Os pontos em comum não são fusionais, mas quiasmáticos.

Aliás, a palavra quiasma é a que melhor define esta “relação sem relação”.

“O prazer de um contato no coração de um quiasma” foi a expressão que Levinas (2008, p. 64) se valeu para dizer de sua relação filosófica com Derrida. Os escritos em que aborda frontalmente a filosofia de seu amigo não são numerosos. Talvez apenas o *Tout autrement de Noms propres* (1976) seja abertamente dirigido a Derrida. O mesmo não se pode dizer dos escritos derridianos – foram alguns consideráveis textos sobre o

colega, dentre eles *Violence et Métaphysique* (1964²) e *En ce moment même dans cet ouvrage me voici* (1980³) que contemplam aspectos centrais da filosofia levinasiana. Observe-se que ambos os textos podem ser tomados como chave de interpretação para o pensamento de Levinas, ao passo que *Tout autrement* permite-nos uma melhor compreensão do ponto de vista levinasiano sobre os escritos de Derrida. A relação intelectual que se estabeleceu entre os dois pensadores conserva a separação e, a modo levinasiano, diz-se: a intriga.

Escrevendo com certa contemporaneidade, apesar dos 25 anos que os separavam, Levinas e Derrida ora tratam das mesmas questões, ora divergem, distanciam-se e aproximam-se: entrecruzam-se. Para Levinas, inclusive, “cruzar sobre seu caminho e já muito bom e é provavelmente a modalidade mesma do encontro em filosofia” (ibidem). A ideia do quiasma é exatamente a de um X, como evoca a grafia da letra grega Chi (χ) ou da hebraica Aleph (\aleph) para evocar a raiz judaica que ambos compartilham⁴. No quiasma, o entrecruzamento dos autores ao modo de um contato – onde apesar do toque e da obsedante proximidade, não se fundem – serve de inspiração.

A maneira derridiana de ler textos filosóficos, desconstruindo os argumentos que ainda teimavam em permanecer sob os auspícios de certa autoridade – restos de um

² Trata-se da primeira publicação na *Revue de métaphysique et de morale*. Neste ensaio, usaremos a tradução brasileira contida em DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014.

³ Também esta é a data da primeira publicação na obra *Textes pour Emmanuel Levinas* – obra que reunia alguns comentários de filósofos franceses da cena da década de 1980 como Blanchot, Delhome, Lyotard, Ricoeur e outros. A versão usada é a que fora publicada no volume DERRIDA, J. *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1998.

⁴ Para Llewelyn (2002, xiv), “a tipografia quiasmática desta relação não é simplesmente a da letra grega *chi* maiúscula, o simétrico X. Este monograma é complicado por ter entrelaçado com a assimétrica minúscula χ , onde o pé apostado de um das pernas pode ser tomado como o caminho pelo qual Derrida e Levinas avançam um sobre o outro, por sua vez. [...] Deixo a intrigante questão sobre a letra Aleph, \aleph , e, se não, qual outra letra hebraica que possa ser atada ao diplograma grego afim de fazer justiça a esta circunstância [de que ambos são de origem judia]” (tradução nossa).

império metafísico que segundo Levinas foi a pedra fundamental de toda Europa – permite a Derrida desconstruir a noção de *presença* tão pressuposta como dada pelo pensamento tradicional.

A metafísica ocidental – e provavelmente toda nossa história na Europa – terão sido, através de um aparato conceitual que Derrida desmonta ou desconstrói, a edificação e a preservação desta presença: fundação da ideia mesma do fundamento, fundação de todas as relações que se fazem experiência, quer dizer, manifestação de entes que se ordenam arquitetonicamente sobre uma base que lhes porta, manifestação de um mundo susceptível de se construir ou, como se diz, de constituir-se por uma aprecepção transcendental. Presença do presente, reunificação e sincronia. (LEVINAS, 2008, p. 60).

A desconstrução desejada por Derrida “trabalha para libertar a escrita do controle de uma voz interna e da fala. Ela mostra os pressupostos metafísicos da metafísica estruturalista” (WILLIAMS, 2017, p. 53). Logo, tendo a desconstrução como método da análise acurada e rigorosa de textos, Derrida passa a ler a escritura de Levinas. Ele tomará *Totalité et Infini* preocupado com estes “pressupostos não examinados, com a relação deles com distinções fixas e com a suposta bondade e naturalidade das metas daí decorrentes” (WILLIAMS, 2017, p. 51). O pano de fundo metafísico da obra e seu decorrente papel controverso de sair do ser sem atentar para a linguagem do ser serão os pontos cruciais da crítica a Levinas.

Encontrar a *différance* no texto levinasiano não foi tarefa fácil. O extenso ensaio *Violence et Metaphysique* foi publicado na *Revue de métaphysique et de morale* em 1964, logo após a publicação de *Totalité et Infini* (1962), tornando-se um dos primeiros comentários à obra levinasiana. Neste texto, Derrida reconhece que a profundidade do pensamento de Levinas “nos faria tremer” (DERRIDA, 2014, p. 116). Por mais de cem páginas, Derrida esmiúça o texto levinasiano procurando manter-se fiel “aos temas e às audácias de um pensamento” sem, contudo, lançar

objeções: seu trabalho será colocar “nada mais que as questões *nos* são levantadas por Levinas” (DERRIDA, 2014, p. 119). Sem escolher entre “abertura [infinito] e totalidade”, mantendo a “filosofia dessa hesitação” (ibidem), Derrida passa a comentar *Totalité et Infini*⁵ consciente de que “[...] a escritura de Levinas, por si só, merecedora de todo um estudo e onde o gesto estilístico [...] deixa-se, menos que nunca, distinguir da intenção, proíbe essa desencarnação prosaica no esquema conceitual que é a primeira violência de todo comentário” (DERRIDA, 2014, p. 118).

Retomando os principais argumentos da filosofia levinasiana, Derrida relembra a exigência do pensar com Levinas que “nos chama para a deslocação do logos grego, para a deslocação de nossa identidade e quiçá da identidade em geral, pede-nos que deixemos o lugar grego e talvez o lugar em geral, rumo ao que não é mais nem fonte, nem lugar [...] rumo ao Outro do grego” (DERRIDA, 2014, p. 116). Tal consideração significa que a tese levinasiana extravasa o que, na filosofia, pode-se chamar de tradicional.

Por essa razão, resgata-se constantemente o contínuo debate travado entre a fenomenologia de Husserl, a Ontologia de Heidegger e o *pensar no outro* de Levinas. O novo lugar desta filosofia – ou não-lugar – nasce da desconstrução do que Levinas indicou como violência na fenomenologia e como mal de ser na ontologia. Daí a necessidade de reerguer uma metafísica que não fosse nem fundamento, nem subjetivista e, muito menos, ontológica. Metafísica do Infinito que é a alteridade de Outrem: eis o novo lugar do filosofar.

Assim sendo, a construção de tal empreendimento metafísico não se desgarra da necessidade de denunciar sempre

⁵ Derrida percebe que a intuição de saída para além do Ser que caracteriza todo o projeto filosófico de Levinas é “sistemizado” em *Totalité et Infini*. Chamada de “a grande obra”, nela as análises concretas dos primeiros escritos sobre o exotismo, a carícia, a insônia, a fecundidade, o trabalho, o instante, a fadiga etc não só são enriquecidas como também são “organizadas no interior de uma poderosa arquitetura” (DERRIDA, 2014, p. 131).

mais a violência da Luz que se materializa como imperialismo da teoria e necessidade de compreensão no horizonte do Ser. A metáfora da luz recorre à imagem platônica do Sol como a luz da razão, como a possibilidade de fazer as ideias inteligíveis aos que ousam sair da caverna. A luz, entretanto, é já luz do ser, pois, se no dizer de Heidegger os entes só são *sendo*, o que permite ao homem compreendê-los é já a generosidade do Ser, do fato mesmo da existência que põe às claras tudo o que há. A luz dá a ilusão do poder: como objetos oferecidos à visão e a visão como órgão da compreensão, Levinas afirma que compreender é já uma forma de poder. E compreender Outrem significa, das mais diversas formas, possuí-lo e negar-lhe sua absoluta separação com relação àquele que o compreende.

Para Derrida, a relação de Levinas com o pensamento fenomenológico e ontológico produz uma série de “desconfortos” que, recusando a excelência da racionalidade terá de sempre recorrer ao racionalismo, ou ainda que ao recusar uma filosofia que se pretende histórica pela manifestação do ser no tempo não cessará de recorrer à “escatologia que, como o além da história, subtrai os seres à jurisdição da história” (DERRIDA, 2014, p. 125).

A desconstrução do texto levinasiano, contudo, passará ainda por um problema mais nevrálgico e que, aqui, elucidaremos com precisão a fim de demonstrar o deslocamento interno da filosofia levinasiana. Para Derrida, ao criticar a violência do conceito e da razão como violência da luz, premeditando, de certa forma, o parricídio de Parmênides e ao associar ser e inteligibilidade na ontologia heideggeriana, Levinas arriscou-se lançando um projeto filosófico de evasão do ser sem prever que a linguagem filosófica necessária para concretizar tal projeto é já a linguagem do ser.

As questões que Derrida coloca ao texto levinasiano “são todas elas, questões de linguagem: questões da linguagem e a questão da linguagem” (DERRIDA, 2014, p. 155) que, de certa forma, já se movem no interior do discurso levinasiano. A primeira delas se ancora no fato de que o discurso que separa Mesmo e

Outro considera a identidade e a ipseidade do Mesmo como aspectos idênticos. Neste passo, o discurso filosófico que vem de um eu – o Eu do filósofo e, nesse caso, de Levinas – seria já um discurso violento, ainda que esteja tacitamente acordado que “o nome de um sujeito filosófico, quando ele diz *Eu*, é sempre, de certa maneira, um pseudônimo” (DERRIDA, 2014, p. 257). A descrição da economia do Mesmo como lugar (dimensão espacial) e da exterioridade do outro como refratário ao lugar só seria possível pela renúncia ao discurso filosófico. Derrida, entretanto, não quer interditar a ousada tentativa levinasiana, mas sim, chamar-lhe a atenção para a condição interna do discurso que o permitiria fazê-lo. Para encontrar o além-do-ser na linguagem, afirma Derrida (2014, p. 157), é preciso colocar

formalmente e tematicamente o problema das relações entre a pertinência e a brecha, o problema do muro. Formalmente, isto é, o mais concretamente possível e da maneira mais formal, mais formalizada: não numa *lógica*, ou seja, numa filosofia, mas numa descrição inscrita, numa inscrição das relações entre o filosófico e o não filosófico, numa espécie de *gráfica* inaudita no interior da qual a conceitualidade filosófica não teria mais que uma função.

Em outras palavras, o que incomoda Derrida é a necessidade de “instalar-se na conceitualidade tradicional para destruí-la” (DERRIDA, 2014, p. 159). Ao tratar da exterioridade de Outrem como não-lugar que contrapõe o lugar econômico da habitação, da casa e do Mesmo, Levinas não escapa ao binômio fora-dentro, luz-escuro, que a tradição filosófica grega sustenta como condição de possibilidade do conhecimento.

O fato de precisarmos dizer a linguagem da totalidade o excesso do infinito sobre a totalidade, de precisarmos dizer o Outro na linguagem do Mesmo, de precisarmos pensar a *verdadeira* exterioridade como não-*exterioridade*, isto é, ainda através da estrutura Dentro-Fora e da metáfora espacial, de precisarmos ainda habitar na metáfora em ruínas, vestir os farrapos da tradição e os andrajos do diabo, talvez isso signifique que não

existe logos filosófico que não deva *inicialmente* deixar-se expatriar na estrutura Dentro-Fora (DERRIDA, 2014, p. 160).

A intenção original de Levinas de evadir do Ser com vistas a garantir a Outrem o respeito a sua alteridade parece ameaçada quando, internamente à sua argumentação, a linguagem o trai tecendo um discurso *sobre* o Outro e, em certa medida, aprisionando-o. Este limite interno da linguagem levinasiana não se reduz a mero modo estilístico – tanto que, em todo o tempo, o texto de Levinas está a “moer-se sempre, em seus momentos decisivos” (DERRIDA 2014, p. 129) – mas trata-se de um limite constantemente presente e que, por não passar despercebido, urge ser apontado. E Derrida o faz. A palavra já é luz e a linguagem filosófica “pertence a um sistema de línguas” (DERRIDA, 2014, p. 161). Resta a Levinas pensar tal limite e articulá-lo dentro de seu pensamento acolhendo “a duplicidade e a diferença na especulação, na pureza mesma do sentido filosófico” (ibidem).

Pensar o limite, como o quer Levinas, na forma do Infinito – mas não como negação do finito e sim em sua positividade – usando uma palavra negativa como in-finito “talvez situe o ponto em que, mais profundamente o pensamento rompe com a linguagem. Ruptura que não cessará de ecoar através de toda a linguagem” (DERRIDA, 2014, p. 163). Mas romper com a linguagem será possível dentro de uma proposta que se quer filosófica e deseja, justamente, dialogar com certa tradição?

Esta questão fica ainda mais evidente em outro problema apontado por Derrida. O que é denominado como “violência transcendental” seria o fato de que nas suas análises, que se pretendem fenomenológicas, Levinas lança mão da fenomenologia como método esquecendo-se que a escolha metodológica já implica “a decisão mesma da filosofia ocidental de escolher-se, a partir de Platão, como ciência, como teoria, isto é, precisamente ao que Levinas desejaria colocar em questão pelos caminhos e pelo método da fenomenologia” (DERRIDA, 2014, p. 168).

Ainda que a tratativa levinasiana atenha-se à ideia de intencionalidade, tendo por meta ampliá-la e desarticulá-la do conceito de adequação, como se a intencionalidade representasse assim uma condição da própria consciência para a transcendência, Levinas desconsidera que a crítica à fenomenologia pela própria fenomenologia pode ser um caminho perigoso. O mesmo só aborda o outro enquanto outro si. É a única forma de se dizer de tal alteridade na linguagem da filosofia. Impossível não repetir o hegelianismo no qual o outro é uma negatividade do eu (que seria a positividade). Para Derrida, Levinas não se deu conta de que a própria fenomenologia já resguardava a possibilidade de conservar o infinito e a infinidade de Outrem ao tomar a intencionalidade como abertura que não pretende, a princípio, algum mecanismo de adequação, mas que deixa o fenômeno ser o que ele é.

Outro problema: ao tratar da relação Mesmo e Outro fora dos liames da fenomenalidade, dizendo que o Rosto é epifania, não estaria já colocando a necessidade de que o Mesmo veja este Outro como fenômeno? Ou seja, para se exigir do Mesmo o respeito ao Outro era preciso que este Outro *aparecesse* enquanto Outro e tal aparecimento fenomenológico estaria tão necessariamente unido à Ética quanto Levinas tenta separá-los:

[...] a fenomenologia é o respeito propriamente dito, o desenvolvimento, o tornar-se-linguagem desse mesmo respeito.
 [...] Ou seja: a ética não só se dissolve na fenomenologia como a ela não se submete; nela encontra seu sentido próprio, sua liberdade e sua radicalidade (DERRIDA, 2014, p. 172)

Poder-se-ia argumentar ainda que a crítica direcionada à fenomenologia é ao primado da objetividade, que, de certa forma, incluiria também Outrem como objeto fenomênico, e reificar Outrem seria uma violência. Para desconstruir tal arguição, Derrida recorda que em Husserl a tratativa quanto à alteridade sob a fórmula *alter ego* pode ter sido distorcida por Levinas. Husserl, afirma Derrida (2014, p. 175-179), insiste que a aparição do Outro

na consciência como outro Eu não se correlaciona a um mero mecanismo analógico. A forma do outro ser humano se dar à consciência já diz de sua excepcionalidade com relação ao conhecimento objetivo. Mostrando-se como Outrem e não como simples *outra-coisa*, o alter ego seria a possibilidade mesma de se garantir a ética.

O outro como *alter ego*, isto significa o outro como outro, irredutível ao *meu ego*, precisamente porque ele é ego, porque ele tem a forma do ego. A eguidade do outro permite-lhe dizer “ego” como eu, e isso explica por que ele é outrem e não uma pedra ou um ser sem fala *em sua economia real*. Isso explica por que, digamos, ele é rosto, pode falar-me, ouvir-me e, eventualmente, dar-me ordens. Nenhuma dissimetria seria possível sem essa simetria que não é do mundo e que, nada sendo de real, não impõe nenhum limite à alteridade, à dissimetria, mas, pelo contrário, torna-a possível (DERRIDA, 2014, p. 179)

As objeções derridianas à livre crítica de Levinas à fenomenologia tem por objetivo demonstrar que ao tentar livrar o Outro da violência ética do conceito há uma desconsideração de uma violência original necessária para se denunciar essa própria violência. Derrida a nomeia de violência pré-ética ou, recuperando um conceito husserliano, arquefactualidade transcendental⁶. É impossível livrar a questão “Mesmo e Outro” do presente da linguagem. O próprio fato de pensar a questão, de se pô-la em jogo, significa a presentificação do pensamento e o pensamento é linguagem e a linguagem é violência. Caso contrário, caso se sucumbisse a uma não-linguagem, não-pensamento, se cairia no

⁶ “A filosofia (em geral) pode somente abrir-se à pergunta, nela e por ela. Pode somente *deixar-se questionar*. Husserl sabia disso. E chamava de arquefactualidade (*Urtatsache*), factualidade não-empírica, factualidade transcendental (noção à qual talvez jamais tenhamos prestado atenção), a essência irredutivelmente egóica da experiência: ‘Este *eu sou* é, para mim, o *fundamento primitivo intencional para o meu mundo* [...]’. *Meu mundo* é a abertura na qual se produzem todas as experiências, inclusive a que, experiência por excelência, é transcendência em direção a outrem como tal. Nada pode aparecer fora da pertinência a ‘meu mundo’ para um ‘Eu sou’” (DERRIDA, 2014, p. 187-188).

impossível-impensável-indizível e o projeto de Levinas seria apenas devaneio. É esta violência pré-ética ou transcendental – porque se coloca como condição de possibilidade no sentido kantiano da palavra transcendental – o que possibilita a dissimetria do interpessoal e a não violência ética de que fala Levinas. Noutras palavras, “o discurso, se for originariamente violento, não pode senão *violentar-se*, negar-se para afirmar-se, fazer guerra à guerra que o institui sem jamais poder, enquanto discurso, reapropriar-se dessa negatividade” (DERRIDA, 2014, p. 185). E parece que será essa a atitude de Levinas doravante.

Por fim, Derrida ainda levanta uma questão do ponto de vista ontológico, aplicando à crítica levinasiana de Heidegger o mesmo processo de desconstrução. Levinas, ao questionar se a ontologia é fundamental e, ao tentar demolir o edifício heideggeriano, acaba por confirmá-lo: primeiro, por conduzir a uma entificação do Ser ao tratá-lo como neutro ou Há dando ao Ser o poder de comando que o substantifica ao invés de lhe conservar a verbalidade; depois, por reduzir o horizonte do Ser como horizonte de compreensão, como se no ato de compreender já estivesse implícita uma intenção de violência.

Para Derrida, a intenção original de Heidegger era distinguir ser e ente (ou ser e sendo) a fim de que os entes pudessem ser o que eles são sem, contudo, terem de obedecer às determinações metafísicas. Não é essa, justamente, a intenção de Levinas com relação ao Outro quando o trata como Rosto, ou seja, como aquilo que exprime e que significa por si mesmo? Deixar-ser – que no entendimento levinasiano corresponde a uma violência⁷ – expressa o contrário: “o ‘deixar-ser’ concerne a todas as formas possíveis do sendo e mesmo àquelas que, *por essência*, não se deixam transformar em ‘objetos de compreensão’” (DERRIDA, 2014, p. 197). Neste raciocínio, a Ontologia não seria uma camada a recobrir a

⁷ Cf. LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, p. 26-27, op. cit.

Ética, mas a própria possibilidade da Ética como encontro com Outrem:

Não só o pensamento do ser não é violência ética, como nenhuma ética – no sentido de Levinas – parece poder abrir-se sem ele. O pensamento – ou pelo menos a pré-compreensão do ser – condiciona [...] o *renascimento* da essência do sendo (por exemplo, alguém sendo *como* outro, *como* outro em si, etc.). Ele condiciona o respeito do outro *como o que ele é*: outro. Sem esse reconhecimento, que não é um conhecimento, digamos sem esse “deixar-ser” de um sendo (outrem), como existindo fora de mim na essência do que ele é (primeiramente em sua alteridade) *nenhuma ética seria possível*. (Ibidem – grifo final nosso).

A apologia de Heidegger em *Violence et Métaphysique* não é simplesmente um ato de reparação, mas uma forma de mostrar que da mesma forma que Levinas teve de apelar à fenomenologia para criticá-la, ele também teve de pensar o ser em seu discurso no mesmo instante que vai contra a ontologia. Noutras palavras: o discurso anti-fenomenológico-ontológico do Rosto é um discurso fenomenológico-ontológico do Rosto. Não que haja uma ausência de sentido. Pelo contrário! Para Derrida, o texto levinasiano tem uma coerência ímpar, desde que seja observado o fato de que tal coerência teve de ser dita na linguagem – sintaxe grega da qual tenta fugir, mas que o persegue obcecadamente em cada linha de *Totalité et Infini*. O erro de Levinas, para Derrida (2014, p. 219), foi único: “o erro filosófico de apresentar-se como uma filosofia”. O sonho de um “pensamento puro da diferença pura” se esvai com o “despertar da linguagem” (ibidem). Tais observações obrigam Levinas a retornar em seu caminho e encontrar “outros motivos de divórcio entre a fala e o pensamento” (ibidem). Enquanto o local de encontro do Mesmo e do Outro for a Grécia, será impossível haurir cem por cento de sucesso na evasão do Ser. É impossível escapar do “milagre grego”.

O de-outro-modo que ser como trama linguística

Como *Violence et métaphysique* soou aos ouvidos de Levinas? A pergunta dificilmente pode ser respondida do ponto de vista pessoal do autor a não ser por conjecturas. Terá ele ficado atordoado? Terá ele sentido traído por seu amigo Derrida? Ou terá se afundado numa sensação de fracasso? Certamente, estas hipóteses não podem ser confirmadas. E talvez nem careçam de ser. Pode-se, entretanto, observar que a posição derridiana frente à sua maior empreitada até então (*Totalité et Infini*), promoveu uma mudança de rumos e estilos que fica claramente visível numa leitura pancrônica como a que evocamos de início. E procuraremos demarcar tal mudança a partir de dois escritos: o artigo *Langage et proximité* de 1967 publicado como artigo inédito na segunda edição de *En découvrant de l'existence avec Husserl e Heidegger* e o livro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de 1974 que organiza as novas intuições sobre a linguagem e a relação do sujeito com o Outro.

Se a problemática apontada por Derrida se resumia em questões de linguagem e na própria questão da linguagem, Levinas retoma sua investigação a partir destas questões. Ao recolocar o problema da linguagem, dá-se conta de início, que a linguagem sempre identifica um tema, sempre tece um discurso *sobre* algo e essa é a propriedade essencial da linguagem. “O ser manifesta-se a partir de um tema. Talvez seja daí que vem o poder, sempre renovado do intelectualismo e a pretensão ao absoluto do discurso, capaz de abarcar tudo, de relatar tudo, de tematizar tudo, incluindo seus próprios fracassos, a sua própria relatividade” (LEVINAS, 1997, p. 265). Ademais, Levinas reconhece que a linguagem é a manifestação também da verdade porquanto o *logos* possa ser entendido como discurso e como racionalidade, ao mesmo tempo. Ou seja, a questão da linguagem não é apenas uma questão de instrumental, mas é a questão central da possibilidade do pensar e do tematizar.

Ainda que se intencionasse, por outras vias, um pensamento filosófico “refratário aos prestígios e às pretensões do discurso” (LEVINAS, 1997, p. 271), ainda assim teríamos um pensamento que opera sobre a estrutura do discurso. Tal constatação leva a pensar se a relação com o Outro consiste num fato de saber sobre o outro, ainda que não se formule um discurso sobre ele. Mas não foi esta a tentativa de *Totalité et Infini*? A de tentar um discurso *sobre* a exterioridade, mas que não a contivesse na categoria? Pois em *Langage et proximité* a relação com o outro – com o interlocutor – não pode ser um saber, mesmo que anterior à fala e à tematização, pois se assim o fosse, permaneceria como exercício solitário e impessoal de um pensamento. É neste momento que Levinas atenta para o fato de que o ato de fala é *kerigmático*, ou seja, corresponde a um anúncio (kerygma) e, portanto, se é anúncio é ouvido por alguém, e se é ouvido, trata-se já de uma *proximidade* entre o Eu e o interlocutor. “Seja qual for a mensagem transmitida pelo discurso, o falar é contato” (LEVINAS, 1997, p. 274).

Abordar a relação como contato e a linguagem como abertura de um sujeito a outro, como linguagem que não começa como idealidade, mas como sensibilidade, como pele e rosto humano, é uma intuição poderosa que inscreve a linguagem em outro lugar para além da consciência solipsista husserliana: a linguagem está inscrita no corpo. Essa intuição será desenvolvida amplamente no texto, mas não será suficiente para satisfazer as indagações derridianas. A *proximidade* ainda carece de ser dita, de ser tematizada, para que possa ser compreendida.

É, pois, em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* que Levinas poderá abordar a proximidade dentro do limite – da *diférance* – de seu próprio texto. O título que contém a fórmula “outro modo que ser”, “outramente que...”, “para-lá da essência” evoca claramente o *epekeina tés ousias* e confirma que o projeto permanece o mesmo: é o para-lá do Ser, o Bem, a Ética enquanto tal que importam a Levinas. No entanto, o percurso desta obra difere amplamente do que fora adotado em *Totalité et Infini*. Sem

querer desfazer-se da fenomenologia ou da ontologia, Levinas escreve preocupado em “por em causa os alicerces de toda a filosofia ocidental, mas também da ciência que supõe uma realidade acessível ao conhecimento e clarificada por ele” (LEVINAS, 2011, p. 13). Ele está consciente de que tal abandono da ontologia compromete a compreensão do discurso: não há linguagem que se pretenda inteligível que não passe pela estrutura sintática do ser. Ao mesmo tempo que ciente desta limitação, insiste em “passar ao *outro* do ser, de outro modo que ser. Não *ser de outro modo*” (LEVINAS, 2011, p. 25), enfatizando assim que a transcendência será abordada não nos termos da economia da interioridade e da infinitude da exterioridade, que ainda mantém a discussão no plano dentro-fora da fenomenologia, mas numa abordagem eminentemente ética.

A identificação da essência com a noção de interessamento, logo no início da obra, determina o caráter ético da sua arguição retirando a discussão do plano meramente ontológico. Ao demarcar a questão da essência como interesse, Levinas deixa clara a sua preocupação: trata-se de um texto ético que tem a ver com a concretude da existência. “O interessamento do ser dramatiza-se nos egoísmos em luta uns com os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, assim, em conjunto. A guerra é a gesta ou drama do interessamento da essência” (LEVINAS, 2011, p. 26). Pode-se exigir algo mais existencialmente concreto que o horror de uma guerra?

Mas o texto ainda é texto, ainda é logos, é discurso, é tematização. É precisamente por isso que surge um argumento fulcral em *Autrement qu'être...* que talvez seja o começo de uma possível “resposta” às objeções derridianas. A alta consciência que Derrida colocou em Levinas o leva a propor a questão da transcendência também e, sobretudo, como questão de linguagem. O enunciado do *outro* do ser já se encerra, de imediato, num dito, numa fórmula lógica e sintática, em signos linguísticos que passam a contê-lo e a detê-lo. Seria essa a falência da transcendência? Para

solucionar tal problema, Levinas recorre à anfibiologia do Dizer e do Dito, para além daquela estimada por Heidegger (do ser e do ente ou do ser e do sendo). Definindo o Dizer como algo “anterior aos signos verbais que ele conjuga, anterior aos sistemas linguísticos e às cambiantes semânticas [...] – ele é proximidade do um ao outro, compromisso da aproximação, um para o outro, a própria significância da significação” (LEVINAS, 2011, p. 21). Desta forma, a proximidade como Dizer entra na trama da linguagem para consignar a possibilidade do *outro modo que ser* dentro da linguagem formal – ou Dito.

Mas como sustentar o Dizer no interior do Dito? Para Levinas (2011, p. 28), “este dizer pré-original transforma-se numa linguagem onde dizer e dito são correlativos um do outro; onde o dizer se subordina ao seu tema” como “contrapartida da manifestação. Na linguagem enquanto dito, tudo se traduz diante de nós – mesmo que à custa de uma traição. Uma linguagem servil e, assim, indispensável”. Trata-se, portanto, de admitir a necessidade da linguagem e de toda a ontologia, e de toda a fenomenologia, que ela é para demonstrar o *outro* do Ser.

O Dizer traído no Dito não se absorve em tematização. O lugar no Dizer no Dito é de uma pró-vocação, é o lugar do pré-original, para dizer nos termos levinasianos: do anárquico. O Dito tem um começo: a consciência. A linguagem também tem seu início: o pensamento. Em *Autrement qu'être...* não se tem mais a pretensão de fazer caber uma linguagem do infinito que negue o pensamento, mas admite-se que linguagem e pensamento são contemporâneos e é bom que sejam. Nesta contemporaneidade, contudo, é que o Dizer – a proximidade e a ética – tem seu lugar no Ser. Mas o Dizer permanece subversivo ao Dito, e a Ética é o além do Ser dentro do próprio Ser justamente porque a linguagem ética – o Dizer ético – não dá conta de pronunciar num Dito todo o evento ético da proximidade.

Ao longo das páginas de *Autrement qu'être*, Levinas fará um ensaio tematizado, lógico, formal, gramaticalmente correto sobre o

que significa a proximidade, mas sempre atento ao fato de que isto consiste numa tradução e numa traição. Diriam os italianos: *traduttore traditore* – a *differánce* do U e do I nesta expressão é a evidência cabal que traduzir em Dito o Dizer é já traí-lo. Para Levinas (2011, p. 29), “o *de outro modo que ser* enuncia-se num dizer que deve também desdizer-se para assim arrancar o *de outro modo que ser* ao dito onde o *de outro modo que ser* começa a não significar senão um *ser de outro modo*”. O procedimento levinasiano, portanto, será audaz tanto quanto foi o ceticismo ao postular em um enunciado a impossibilidade dos enunciados. E se a lógica mostra a todo instante a contradição do ceticismo e, ainda assim, ele continua a voltar e fazer-se necessário, é porque “uma diacronia secreta comanda este falar ambíguo ou enigmático, e porque, de uma forma geral, a significação significa para lá da sincronia, para lá da essência” (ibidem).

O Dizer em negociação: entre fios, nós e tessituras

Conseguirá Levinas manter até o fim um texto que se funda numa traição? Os capítulos de *Autrement qu'être...* que se desenvolvem entre a primeira parte denominada de “O Argumento” e a última parte “Dito de Outro Modo” e que propositadamente foi nomeada de “Exposição” – porque expõe num tema o não tematizável, mas também porque expõe o filósofo em sua vulnerabilidade – tais capítulos fazem um itinerário bastante conflitivo e hiperbólico: trata-se de acompanhar uma subjetividade que sufoca numa constante proximidade. Os exageros levinasianos dão conta deste sempre crescente movimento de proximidade que expõe um sujeito mais passivo que toda passividade. O reconhecimento da traição tem uma dupla consequência: por um lado, permite a Levinas escrever filosoficamente sobre algo que a filosofia jamais conseguirá circunscrever no grego; por outro, a necessidade de encontrar – no

grego – as melhores palavras, o melhor estilo e, também, a melhor linguagem performativa que conserve os rastros do Dizer.

Retornamos, então, a Derrida em outro escrito sobre Levinas. *En ce moment même dans cet ouvrage me voici* é o nome do texto publicado inicialmente na coletânea *Textes pour Emmanuel Levinas* em 1980, mas que depois foi inserido no volume *Psyché: inventions de l'autre* de 1998. Neste texto, Derrida ensaia, usando o estilo levinasiano que despontou em *Autrement qu'être...* uma crítica à trama da linguagem também inaugurada nesta obra.

“Ele terá obrigado” – é com esta frase, sem sujeito determinado, sem os objetos e apostos que possam dar clareza ao sentido, mas, de alguma forma, dando todo sentido possível, que Derrida inicia seu texto. O mal estar desta frase que pode parecer interrompida, mas que também parece intransitiva, é uma amostra exemplar do que defenderá Derrida ao longo do texto: que Levinas conseguiu dizer, na linguagem filosófica e apesar dela, a altura da proximidade entre sujeito e Outrem. Ele reconhece que “para nos fazer (sem nada fazer) receber de outro modo, e receber de outro modo o outro modo [l’*autrement*], ele não pode fazer de outra maneira que não negociar com o risco: na mesma língua, na língua do mesmo, pode-se sempre receber mal este dito de outro modo” (DERRIDA, 1998, p. 161).

Para Derrida, o mérito de *Autrement qu'être* é se comportar como uma Obra que realiza o que propõe. Se o outro modo que se se formaliza na expressão *um-para-o-outro* que já contém a dinâmica do dar – mas dar arrancando, sem ocorrência da liberdade – esta obra dá ao seu mais próximo, isto é, ao leitor. Dá de si mesma. É um texto totalmente entregue ao Outro. A anfibologia do Dizer e do Dito estende-se, portanto, como anfibologia do Escrever e Escrito. Assim sendo, o encadeamento de frases que cumpre a composição retórica de um sentido no texto não é o essencial, mas sim a obrigação de dar que subjaz este ato de escrever. E se o Dizer se trai no Dito e, por igual maneira, o

Escrever se trai no Escrito, o que assinala (põe um sinal, um signo, as-signal) o texto levinasiano? Parra Derrida, *Autrement qu'être* torna-se um exemplo da negociação que o Dizer há de operar para trair-se no dito:

Tratar de outro modo, quer dizer, calcular a transação, negociar o compromisso que deixará o intacto o não-negociável, e fazer de sorte que a falta, aquela que consiste em inscrever o totalmente outro no império do mesmo, altere o mesmo o suficiente como para absolver-se de si mesma. Esta é para mim a sua resposta; e esta resposta de fato, se pode dizer, esta resposta em ato, em obra mais que nas série de negociações estratégicas, esta resposta não responde a um problema ou a uma questão, ela responde ao Outro – para o Outro – e aborda a escritura ordenando-se a este para-o-Outro. É a partir do Outro que a escritura então dá lugar e produz o evento, inventa o evento, por exemplo, este: “Ele terá obrigado” (DERRIDA, 1998, p. 166).

Derrida observa que o outro modo que ser opera performativamente na escritura levinasiana como que “interrompendo o tecido de nossa língua e tecendo depois as próprias interrupções de modo que outra língua vem transtornar esta” (DERRIDA, 1998, p. 168). As interrupções no texto levinasiano serão analisadas numa espécie de exegese que revela que “outro texto, o texto do outro, vem então em silêncio, numa cadência mais ou menos regular, deslocar a língua da tradução, converter sua versão, fazer que se dê a volta” (ibidem).

O exemplo que Derrida coleta é uma seriatura⁸ – série de cortes da própria escritura – na qual Levinas tenta precisar, no presente da linguagem, o evento já passado da proximidade. A expressão “*en ce moment même*” – neste momento mesmo – e suas

⁸ Por seriatura, Derrida expressa a dificuldade do texto de encadear as ideias de forma lógica, pois sempre é interrompido pelo Dizer. “O Dito é cortado pelo Dizer, que se abre ao Outro, mas para assinalar este Dizer, este precisa ser Dito e, dessa forma, a escritura parece produzir uma série de ditos que precisam ser sempre desditos. Assim, o Outro deixaria como que seu traço no texto, uma contra-assinatura, vestígio de sua presença – ao tentar fixar o lugar do Outro, o texto depara-se com um não-lugar, com uma não-presença.” (MENEZES, 2004, p. 93).

variações na escritura levinasiana, indicariam a dificuldade do autor de precisar quando, extrapolando assim o presente do Ser. Ou seja, é como se ao escrever ‘neste momento mesmo’, Levinas tivesse que conviver com a diferença inscrita no próprio momento – irrecuperável pela memória, pela consciência, pela leitura. O *même* da expressão não seria um movimento de identificação, mas seria uma ruptura da identificação – recorrência – uma vez que o leitor que lê *neste momento* não consegue ver o momento, senão o rastro do momento. Diacronia na própria escrita. Para Derrida (1998, p. 172-173) “a textualidade singular desta série não se fecha ao Outro, mas, ao contrário, se abre desde a irreduzível diferença, a pegada ou o rastro anterior a todo presente, anterior a todo momento presente, anterior a tudo o que acreditamos entender quando dizemos ‘neste momento mesmo’”.

Num primeiro momento, a escrita de fato tematiza a proximidade envolvendo-a e cobrindo-a com camadas de conceitos que, certamente, dissimulam a realidade da experiência que a relação sujeito e próximo significa. Contudo, num segundo momento, como que num intervalo retórico, percebe-se que o texto de Levinas oferece ao leitor as interrupções necessárias para que, já na leitura, se faça a experiência da diferença, transbordando os sentidos do texto infinitamente. Ou seja, o texto que tematiza o não tematizável pode ser comparado à uma tessitura na qual os fios que são os signos se rompem em suas significações para abrirem-se a novas significações – inspiradas e perpassadas pelo Dizer, como num quiasma. Depois, estes fios, já rompidos, se reatam e neste movimento de ruptura e reatamento se constitui a escritura: o Dizer traindo-se no Dito, o Dito não contendo o Dizer.

Esta seria a “estranha força de um texto que se entrega a ti [ao leitor] sem defesa aparente; a formação não é a do escrever, é claro, no sentido corrente deste texto, mas que obriga ao escrito” (DERRIDA, 1998, p. 176). A análise da seriatura demonstra como que nos *momentos mesmos* que o texto é escrito, rompem-se e atam-se os fios segundo o drama da proximidade, deixando os

rastros das pegadas do Dizer. E o que exige a ruptura é a obrigação, o mandamento, o fato que não há como escapar desta obsessante proximidade.

O cordão da obrigação sustenta a linguagem. O mantém, o impede que se desfaça passando através do buraco de um tecido: alternativamente dentro e fora, abaixo e acima, por um lado e por outro. O faz à medida. Cinge regularmente o corpo em sua forma. É deixando atuar este cordão como “ele terá obrigado” (DERRIDA, 1998, p. 182).

O encadeamento dos nós e das rupturas que tecem *Autrement qu’être...* é que faz deste livro singular para Derrida. Trata-se de uma escritura que transita paradoxalmente entre a literalidade da linguagem e a metáfora que quebra a rigidez do literal, entrelaçando o Dizer no Dito sem transformar no Dito em algo incompreensível, sem converter o Dizer em discurso que absorve o Outro no Mesmo. O livro que é a materialização do Dito não pode ser um “escrito de Estado” que está fechado e acabado. Esta seria a pretensão de Hegel. Levinas, mais humildemente, reconhece já no preâmbulo de sua obra que “todo o movimento do pensamento já comporá uma parte de ingenuidade” (LEVINAS, 2011, p. 40). É nesta ingenuidade que comporta o risco, mas que também conserva a *diférance*, que Levinas tece o de outro modo que ser – e pode dar-se por satisfeito.

Outramente dito ou dito de outro modo

O *autrement dit* – dito de outro modo – que encerra *Autrement qu’être...* seria uma confissão de ingenuidade? Levinas finaliza sua obra retornando, gratuitamente e irresponsavelmente a Ontologia ao trair o Dizer no Dito? Estas impressões não podem passar sem que as analisemos. A ingenuidade confessa que permite ao texto tecer-se em rupturas e nós na linguagem grega foi, a nosso ver, uma estratégia de negociação. Se Derrida apontara em

Violence et Métaphysique o erro levinasiano de ter descrito filosoficamente um evento que não cabe na linguagem filosófica, Levinas repara tal erro escrevendo filosoficamente numa linguagem que está consciente de sua insuficiência e que, por isso, se interrompe a todo momento. Para Chalier, citada por Derrida, “escrever de outro modo a gramática, inventar algumas faltas inéditas, não desejar que se inverta essa determinação [da linguagem] é dar-se conta de que a linguagem não é uma simples modalidade do pensar”(CHALIER⁹ apud DERRIDA, 1998, p. 196), mas é o próprio pensamento engendrando lugares possíveis de um sentido para o humano além do pensamento.

A proximidade como linguagem não aparece como outra modalidade da linguagem do Mesmo, mas se manifesta como a origem de toda e qualquer linguagem possível, onde o signo pré-originário é a subjetividade maternal, cuja carne exposta e vulnerável no sujeito-corpo acolhe o próximo em si. O *logos* é a única forma de linguagem válida para os gregos, mas Levinas negocia com os gregos concedendo a traição do Dizer no Dito não como mal accidental, mas como espécie de necessidade do Dizer. “Algo a negociar. Seria pior sem a negociação. Aceitemo-lo: o que escrevo *neste momento mesmo* está falido” (DERRIDA, 1998, p. 198).

Mas a falência do Dizer significa, portanto, a falência do projeto de evasão? Qual o sentido de evasão do Ser agora, em *Autrement qu’être...*, quando a Ética parece ter se subordinado à Ontologia e feito negócios com ela? Talvez a conclusão mais terrível e, ao mesmo tempo, mais pacificadora que Levinas pudesse chegar ao final de sua obra, tenha sido a de que da Ontologia, tal qual nossa sombra, é impossível se livrar. Entretanto, há um enorme mérito nas arguições levinasianas: de que o Ser, apesar de exigir que todas as coisas nele se mostrem, não é a origem e não é a finalidade. A linguagem falida desta obra significaria, portanto, a

⁹ CHALIER, C. *Figures du féminin*. Paris: La nuit surveillée, 1982.

falência da própria subjetividade moderna que pretende ser, pela autarquia, o começo de tudo no Ser.

A linguagem é necessária. O pensamento é necessário. A filosofia também. Mas tudo se ordena pelo Dizer. A linguagem é *para-outrem*. O pensamento, *para-outrem*. A filosofia *para-outrem*. Não carecemos, portanto, de uma filosofia primeira ou de uma Ética que se pretenda metafísica para garantir seu estatuto primordial. Que significa dar primazia à Ética quando o *para-outrem* é a significação anárquica do humano?

A melhor forma de evadir o ser, de encontrar o *epekeina tés ousias*, foi encontrar no ser as rupturas e as brechas por onde se passa a glória do Infinito. E *Autrement qu'être...* é uma obra rica em demonstrar tais brechas: sensibilidade, profetismo, testemunho, glória, passividade... Todos conceitos que não se fecham em si mesmos, porque falam de realidades fissuradas, interrompidas. Não é apenas o estilo de Levinas nesta obra que corrobora sua tese. O estilo é sinédoque de toda uma significação que extrapola o próprio estilo.

Este movimento interno que a leitura pancrônica da obra de Levinas nos permite observar, só foi possível graças ao quiasmático encontro com o pensamento da *différance* e da desconstrução de Derrida. Nesta períclope que recortamos da grande escritura que foi a amizade destes dois filósofos, vimos como a proximidade inspira e transtorna o sujeito. A proximidade com Derrida transtornou os escritos levinasianos a ponto de lhes causar uma torção, uma inversão ético-linguística. A proximidade – doença do psiquismo – produziu em Levinas uma linguagem doente, que *a todo o momento* se interrompe e se força um silêncio para salvaguardar o infinito do Dizer. Compreender esta linguagem interrompida é necessário para se ler Levinas e entender o que, a fundo, significa a prometida escatologia da Paz.

Referências

- DERRIDA, Jacques. En ce moment même dans cet ouvrage me voici. In : _____.
. **Psyché** : inventions de l'autre. Paris : Galilée, 1998. p. 159-202.
- DERRIDA, Jacques. Violência e metafísica. In: _____. **A escritura e a diferença**.
Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e
Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 111-223.
- LEVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser ou para-lá da essência**.
Tradução José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de
Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Tradução
Pergentino Stefano Pivatto et al. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LEVINAS, Emmanuel. Jacques Derrida: totalmente de otro modo. In: _____.
Nombres próprios. Tradução Carlos Dias. Madrid: Fundación
Emmanuel Mounier, 2008.
- LEVINAS, Emmanuel. Linguagem e proximidade. In: _____. **Descobrimo a
existência com Husserl e Heidegger**. Tradução Fernanda Oliveira.
Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 265-288.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução José Pinto Ribeiro. 3 ed.
Lisboa: Edições 70, 2015.
- LLEWELYN, John. **Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas**.
Bloomington : Indiana Universtity Press, 2002.
- MENEZES, Magali Mendes de. **O Dizer**: um ensaio desde E. Lévinas e J. Derrida
sobre a linguagem estrangeira do Outro, da Palavra e do Corpo. 2004.
291 f. Tese. (Doutorado em filosofia). Pontifícia Universidade Católica do
Rio Grande do Sul, 2004.
- WILLIAMS, James. **Pós-estruturalismo**. Tradução Caio Liudwik. 2 ed.
Petrópolis: Vozes, 2013

A virada ética da filosofia e sua consequência jurídica¹

Diogo Villas Bôas Aguiar²

A ética tornada filosofia primeira dá lugar ao que podemos chamar de uma viragem ética na filosofia contemporânea e constitui a própria ideia de uma generalização filosófica inaugurada por Levinas. No entanto, nos enganaríamos se pensássemos que uma tal generalização significa que essa viragem deve reduzir a filosofia à uma discussão estritamente moral. Isso por si só já deveria ser algo evidente, posto que falamos em *generalização*. Mas esclareça-se: quando falamos em uma viragem ética da filosofia e completamos imediatamente em seguida como se tratando de uma generalização, o que está sendo afirmado é que esse movimento da ética que se torna filosofia primeira é um *gesto filosófico* de tamanho vigor que não se restringe apenas a um campo de estudo em particular.

Assim que pensamos nas possibilidades abertas pela obra de Levinas, podemos entrever questões sobre política, epistemologia e estética, por exemplo. No âmbito do que esse livro propõe, nosso objetivo será o de estabelecer uma reflexão a partir da seguinte pergunta: em que medida o pensamento de Levinas pode nos

¹ Esse texto é uma tradução modificada e ampliada de minha intervenção durante a *Journée d'Études Mises en pratique de la pensée d'Emmanuel Levinas* em dezembro de 2015, em Toulouse.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria.

ajudar em um diálogo com o âmbito jurídico? Mais precisamente, será que podemos identificar algum recurso conceitual levinasiano que se mostraria como potencialmente relevante para a discussão?

Para evitar equívocos, é preciso dizer, de início, que a filosofia levinasiana não é uma deontologia. Com essa medida defensiva prévia, prevenimo-nos, portanto, estabelecendo que o que anima nossas considerações nesse texto não é o desejo de encontrar uma resposta para a questão “o que devemos fazer quando x ?”, onde x é uma situação concreta hipotética. Não se trata de forma alguma de fazer uma casuística a partir de Levinas.

É necessário acrescentar aqui duas considerações gerais. Se se segue o que sugere Jean-Michel Salanskis (2006, p.193), nossa leitura tenta ao mesmo tempo se ater à modificação de tônica concernente ao tema da liberdade, reavaliado por Levinas face à heteronomia, e desloca-lo para um novo território, isto é, o jurídico. Mas também é questão de saber como ler Levinas. Assim, em segundo lugar, todos os nossos comentários sobre o que Levinas escreveu permanecem em uma relação ambígua de ser ao mesmo tempo fiel – para não anular a alteridade do texto – e de se permitir de permanecer estrangeiro, reforçando a diferença – seja nossa própria diferença em relação ao texto, seja a diferença do jurídico face à reflexão filosófica.

I

Filosofia é, por excelência, uma atividade conceitual. E se há algo que podemos chamar de “utilidade” para as outras áreas do conhecimento – ou, para dizer de outro modo, se há algo que as outras áreas do conhecimento devem solicitar à filosofia – é uma explicitação conceitual. A pergunta que caberia aqui, já que propomos um diálogo entre filosofia e direito, seria por qual conceito poderíamos iniciar esse diálogo. Nesse caso, nosso ponto de partida não poderia se dar de outra maneira senão pela discussão em torno de uma ferramenta conceitual fundamental

que é o motivo maior da teoria do direito moderno: a liberdade.³ Textos fundadores podem facilmente atestar essa centralidade da liberdade.

Tomemos, por exemplo, a seguinte passagem dos *Princípios da Filosofia do Direito* em que Hegel determina o conceito de liberdade como fio condutor para pensar o direito: “O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema do direito é o império da liberdade realizada [...]” (HEGEL, 1997, p. 12). Ou ainda, em Kant, lemos: “o direito, portanto, é o conjunto de condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade” (KANT, 2013, §B). Retenhamos essa ideia. Para além das diferenças entre Hegel e Kant, ela representa, sob ângulos diversos, o fundamento da reflexão moderna em torno do direito.

É rejeitando a hipótese de um estado de natureza que a ideia de uma norma racional – pensada pelos alemães e realizada na França pela Revolução – se torna decisiva para pensar os direitos humanos em nome de princípios como, por exemplo, a liberdade e a igualdade.

Se há um traço que parece próprio às reflexões sobre a ética, a política e o direito, é que eles atribuem ao conceito de liberdade um *status* notável e admitem muito rapidamente que sua condição é a autonomia. Podemos dizer, *grosso modo*, que a autonomia é o princípio segundo o qual torna-se possível a substituição entre aquele que enuncia uma prescrição e aquele a quem essa prescrição é dirigida, o que supõe evidentemente uma simetria entre as duas partes. Desse fato, aparece a problemática da simetria suposta pela liberdade como autonomia: “a ‘solução’ dada pelo princípio de autonomia à questão da autorização de

³ Nossas considerações devem ser vistas como um desdobramento das pesquisas que fizemos em torno do conceito levinasiano de liberdade durante o doutorado e o mestrado, em que desenvolvemos com mais detalhamento toda a problemática presente na explicitação desse conceito.

prescrever consiste, portanto, nisso: que aquele que edita a prescrição e aquele a quem ela é endereçada sejam substituíveis um pelo outro” (LYOTARD, 2015, p. 95).

Aqui aparece a dificuldade da qual nos ocupamos. A autonomia não dissimularia a dissimetria da alteridade? E se há dissimetria, o que acontece com a liberdade? É possível haver uma prática jurídica que leve a sério o conceito levinasiano de liberdade?

Inspirando-nos notadamente em *Totalidade e infinito* e em textos de Lyotard (2015) e Salanskis (2006), propomos algumas observações que podem nos ajudar a refletir sobre a temática em questão. No entanto, posto que nossa perspectiva é de alguém mais familiarizado com a filosofia do que com o direito, o objetivo desse texto não será o de aprofundar e fornecer uma resposta do ponto de vista jurídico, mas de suscitar o questionamento e um possível diálogo entre as duas áreas.

O problema da liberdade na tradição filosófica é constantemente estabelecido como aquele do livre arbítrio. Encontramos aqui a questão sobre a compatibilidade da liberdade da vontade – isto é, da capacidade de suspensão de nossos desejos – com o determinismo causal. No pensamento de Kant encontramos claramente esse problema. Em geral, pode-se dizer que ele aparece em dois momentos. No primeiro, a discussão cosmológica na *Crítica da razão pura*, o problema é aquele da contradição da razão na busca de uma totalidade de condições incondicionadas: tal é o problema kantiano do uso excessivo da razão. Trata-se, portanto, de expor a tese – de que há uma liberdade transcendental que não é aquela da natureza – e a antítese – que não há liberdade – como contrárias, mas não contraditórias. Esse tipo de antinomia, diferentemente das matemáticas, autoriza o acesso a uma condição originária fora de toda série fenomenal. Eis porque é possível admitir uma causalidade extramundana. A introdução dessa doutrina é fundamental para o segundo momento, aquele da ética kantiana. É

importante levar em consideração a diferença entre a natureza e o homem: é a partir dessa diferença que tese e antítese são compatíveis. Tem-se dois tipos de causalidade, uma causalidade por natureza e outra pela liberdade.

Admitindo uma liberdade transcendental, o objetivo de Kant é de tornar possível a afirmação de que podemos ter uma ação humana livre – o que é fundamental para a ética. A liberdade, em sentido prático, é a independência de necessidades patológicas. Liberdade é, portanto, autonomia.

Certamente, lembramos aqui do que diz Levinas: “Facilmente se concordaria que importa muitíssimo saber se não nos enganamos com a moral” (LEVINAS, 1984, p. IX)⁴. Nessa frase de abertura de *Totalidade e infinito* poderíamos substituir sem dificuldade a palavra “moral” por “liberdade”. Mas sejamos atentos: com essa pergunta não se busca um ponto de partida para a ética a partir da liberdade. No entanto, também não se trata de abandoná-lo. Se é possível associar a liberdade ao equívoco, é porque é importante saber se o arbítrio não é arbitrário, se a liberdade do exercício ontológico não nos engana. A questão que propomos é, portanto: é possível articular liberdade e heteronomia? Mas se liberdade na heteronomia há, de que liberdade se trata? Dito de outro modo: ainda é possível falar de liberdade se a autonomia não está mais na origem? A resposta, mesmo que não muito evidente, é provavelmente que sim.

É a partir de Levinas que essas questões podem ganhar uma perspectiva absolutamente heterodoxa. Tomemos, por exemplo, essa passagem de *Totalidade e infinito*: “A existência, na verdade, não está condenada à liberdade, mas é investida como liberdade. A liberdade não é nua. Filosofar é retornar a quem da liberdade, descobrir *a investidura que libera a liberdade do arbitrário*” (LEVINAS, 1984, p. 57 – grifos nossos).

⁴ Citamos diretamente do texto original. Todas as citações feitas, portanto, são traduções nossas.

O projeto essencial de *Totalidade e infinito*, derivado de uma confrontação com toda ontologia da tradição filosófica ocidental em geral, e implicitamente com Hegel, está baseado em duas premissas fundamentais: 1) o si não procede do outro; 2) o outro vem ao si⁵. Assim, a condição do projeto de *Totalidade e infinito* é o fechamento do si sem que por isso a saída da interioridade não seja interdita. Para realizar essa ideia, Levinas elabora uma ontologia, as vezes chamada de uma ontologia noturna⁶, isto é, põe em relação com ser, para além da totalidade ou da história. A consequência dessas duas premissas para o conceito de liberdade é clara. Assim, analogamente, poderíamos pôr o problema da seguinte maneira: 1) a liberdade não procede da autonomia; 2) a heteronomia vem à autonomia. Discutir a possibilidade de um conceito ampliado de liberdade – ou seja, aquele que consegue articular autonomia e heteronomia – pode fornecer um ponto de partida desde o qual desdobramentos para a área do direito podem ser valiosos.

II

Evidentemente, o problema levinasiano da liberdade pressupõe uma certa gênese. Ele não surge abruptamente nos textos mais maduros. Pelo contrário, desde as primeiras publicações e já nas notas de cativeiro podemos perceber uma preocupação em pensar essa questão. Por isso, mesmo que brevemente, antes de tratar diretamente de *Totalidade e infinito* gostaríamos de antecipar, na forma de duas perguntas – isto é, na medida em que podemos formular e perceber essas perguntas sendo postas em um texto – dois momentos que nos parecem ser os mais relevantes e que são potencializados na obra de 1961.

⁵ Como bem destaca Lyotard (2015, p. 24).

⁶ Cf. MOATI (2012).

Fujamos um pouco do óbvio e direcionemos nossa atenção não para o que mais se conhece dos textos pré *Totalidade e infinito* (*Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger, O tempo e o outro, Da existência ao existente* etc), mas para aqueles de que pouco se fala. No nosso caso, duas conferências do período que compõe as exposições feitas no *Collège Philosophique* (1947-1964). Na primeira delas, de fevereiro de 1953 e intitulada *Liberdade e comando*, acreditamos ser possível perceber Levinas procedendo de modo claro e sucinto, trabalhando em torno da seguinte questão: como, diante do risco da possibilidade de tirania, a liberdade pode ser preservada? Em um confronto direto com o desafio de pensar a estrutura de um imperativo, ou seja, o sentido da obediência, Levinas esboça uma resposta com a qual se evita o risco da tirania. A filosofia ocidental nos forneceu uma solução conhecida por todos nós: é a Lei escrita que nos garante a preservação da universalidade da máxima moral interna e nos protege de uma perda subjetiva, de uma submissão ao sentimento e à vontade do tirano.⁷ No entanto, como sabemos, a proposta levinasiana não se configura como uma reprodução dessa solução. Apesar de manter o imperativo como algo exterior, não é a uma lei escrita que Levinas recorre, mas a uma estrutura de sentido que tem sua expressão na alteridade. Essa conferência como que abre um campo de investigação sobre um imperativo pensado enquanto algo externo e anterior à liberdade.

Já a segunda, de 1955 e intitulada *A vontade*, oferece uma nova ferramenta para pensar o conceito contido no próprio título: o cartesianismo. O que deve ser retido dessa conferência é o fato de que vontade, no sentido cartesiano, é algo que se constitui como uma maneira de ser estritamente interior. Isso não significa, no entanto, que ela seja *causa sui*. Assim, o conceito cartesiano

⁷ “A liberdade, no temor da tirania, resulta na instituição, no engajamento da liberdade em nome da liberdade, no Estado. A liberdade, como obediência à lei, mantém certamente a universalidade da máxima, mas também da incorruptibilidade da existência exterior da lei, e ela se encontra assim ao abrigo da perda subjetiva, do sentimento.” (LEVINAS, 1994, p. 39, tradução nossa).

mantém duas referências a exterioridade, Deus e Mundo. Eis o fundamental: a interioridade do conceito cartesiano de vontade habilita uma alteridade sem comprometer a separação, pois coexistem em planos diferentes.⁸ A segunda pergunta que nos interessa é introduzida por essa conferência como uma investigação pela possibilidade de uma interioridade capaz de admitir uma exterioridade. Esse é o ponto de partida para o modo como pretendemos acessar aqui o problema da liberdade em *Totalidade e infinito*.

III

Totalidade e infinito é, certamente, um livro de fenomenologia. Mais especificamente, trata-se de uma declinação fenomenológica do *cogito* cartesiano. Não é nenhuma novidade ressaltar a importância de Descartes para Levinas. No entanto, muito se fala da ideia de infinito e pouco se compreende, numa perspectiva mais ampla, o seu significado para a argumentação desenvolvida. *Cogito* e ideia de infinito se traduzem, de certa maneira, em interioridade e exterioridade, sendo submetidos a um processo dedutivo fenomenológico. Um aspecto fundamental é derivado daí: a não coincidência do ponto de vista cronológico e lógico no decorrer da exposição. Do mesmo modo que nas *Meditações* o *cogito* vem antes da ideia de infinito, apesar da prioridade desta última, a interioridade decorre antes da exterioridade, implicando em uma relação de condicionalidade.

⁸ “Notemos que {para Descartes} o Outro não compromete a liberdade da vontade porque Deus e o mundo não o tocam, na realidade, a alma, pois eles existem em planos diferentes. [...] No fundo, para Descartes, o ser não pode ser totalizado. Nessa física sem fundo [*physique sans vide*], há uma metafísica da descontinuidade, ou seja, da pessoa. [...] Nesse ponto, nos sentimos muito próximos de Descartes, como aparecerá na sequência de nossa exposição: a vontade e a pessoa é a própria descontinuidade do ser < / ; ? > ela vive de alteridade, mas de uma alteridade que lhe é presente {como} transcendente.” (LEVINAS, 2011, p. 236, tradução nossa).

A causa do ser é pensada ou conhecida por seu efeito *como se* ela fosse posterior ao seu efeito. [...] O *Depois* ou o *Efeito* aí condiciona o *Antes* ou a *Causa*: o *Antes aparece* e é apenas acolhido. Da mesma forma, pelo psiquismo, o ser que está em um *lugar*, permanece livre em relação a este lugar (LEVINAS, 1984, p. 25).

Temos, portanto, de início, uma interioridade que é condição para a exterioridade, ou seja, um eu econômico que é condição da alteridade. Trata-se do modo como *Totalidade e infinito* se desenvolve do ponto de vista cronológico, expositivo. Isso define o primeiro aspecto do nosso argumento e pressupõe, por um lado, o estabelecimento de uma relação condicional entre economia e alteridade e, por outro, a equivalência entre o que podemos chamar de uma liberdade econômica e autonomia. Se isso é válido do ponto de vista cronológico, na perspectiva lógica, ou seja, aquela que busca estabelecer a relação causal entre interioridade e exterioridade, a primazia, inversamente ao que destacamos, é concedida a exterioridade. Assim, a exterioridade se apresenta como causa da interioridade – a heteronomia, portanto, como condição da autonomia. Esse deslocamento produz, evidentemente, uma inversão do conceito de liberdade. Deixamos de ter o que chamamos de *liberdade econômica* e passamos a ter uma *liberdade investida*.

A essa descontinuidade corresponde o que chamamos de dois sentidos da liberdade em *Totalidade e infinito*: um negativo (cronológico), da interioridade, e outro positivo (lógico), da exterioridade. Para o bem da argumentação, é importante que não associemos de imediato o uso do par negatividade/positividade ao significado que ele possui na tradição filosófica, sobretudo de vertente kantiana, já que autonomia e positividade não coincidem no que propomos a seguir.

Entendemos por negatividade do conceito levinasiano de liberdade uma “independência de...” exigida pela própria ideia de infinito, ou o gesto conhecido de outros textos que é aquele de

hipostasiação do eu. Lembramos que devemos levar a sério quando Levinas diz que “a alteridade só é possível a partir de mim” (LEVINAS, 1984, p. 29), ou ainda, quando diz que “um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como Eu” (LEVINAS, 1984, p. 8). Não só um Eu – nesse sentido, uma subjetividade, uma interioridade – é necessário como desempenha um papel condicionante para a alteridade. Mas o que isso significa? No contexto de *Totalidade e infinito* não é possível colocar uma pergunta pela alteridade sem que a este problema não venha imediatamente atrelado um outro, o da identidade. Portanto, é nisso, no problema da identidade, que se constitui todas as análises conduzidas na segunda seção desse livro.

Nessa seção podemos ver Levinas operar com um recurso fenomenológico que ele denomina de *accomplissement*, ou realização,⁹ e que encontramos indicado já no prefácio como sendo uma operação de “dedução [...] marcada por termos como [...] ‘isto realiza aquilo’ ou ‘isto se produz como aquilo’” (LEVINAS, 1984, p. XVII). Dada a tese da separação, essa negatividade é uma independência que se realiza – se deduz, se preenche – em um existir econômico. Afinal, “a negatividade supõe um ser instalado, situado em um lugar em que ele é *chez soi*; ela é um fato econômico, no sentido etimológico desse adjetivo” (LEVINAS, 1984, p. 11). A partir daqui já sabemos como as coisas se desenrolam. A intencionalidade como “consciência de...” é substituída pelo “viver de...” – invertendo, de certa maneira, o próprio sentido da constituição – para conduzir as análises da fruição.

O que propomos é que pensemos o conceito de autonomia como pertencente ao âmbito econômico. Assim, *auto-nomos* é *oiko-nomos*. O Eu autóctone¹⁰, para utilizar o termo empregado por Levinas, é autônomo. Ao sugerir essa identificação entre

⁹ Sobre essa noção de *accomplissement* em Levinas, remetemos ao texto de Calin (2014).

¹⁰ Aquele que não só habita, mas também se origina do próprio solo em que habita (dimensão da fruição).

autonomia e economia queremos sustentar a partir da argumentação conduzida em *Totalidade e infinito* que aquele que rege as próprias leis é também aquele que rege a morada, é aquele que está em casa. Mas, paradoxalmente, se o eu autônomo é primeiro do ponto de vista cronológico, e conseqüentemente independente, ele deve descobrir-se dependente do ponto de vista lógico, pois não é causa de si mesmo. Desse modo, abre-se o caminho para a heteronomia.

IV

Chegamos, assim, ao problema da heteronomia. Acreditamos que o leitor nos concederia sem grandes objeções a prerrogativa de definir a filosofia levinasiana como uma filosofia que toma a diferença por princípio argumentativo. Pensamos que isso não se trata de nenhum excesso – no máximo, alguém poderia objetar que não há estritamente “argumentos” em *Totalidade e infinito*, apenas “descrições”, mas isso não comprometerá o que estamos colocando em questão aqui. Evidentemente, heteronomia é um conceito já há muito presente na tradição filosófica. Quase sempre, no entanto, é tratado como algo a ser evitado, indesejado. Nesse ponto, pensamos sobretudo em uma vertente kantiana da filosofia. Lembramos que, para Kant, heteronomia nada mais é do que uma submissão dos seres racionais a leis empiricamente condicionadas, ou seja, algo definitivamente impróprio para se pensar a moral¹¹.

Como já devem ter percebido, a filosofia levinasiana vai em uma direção oposta à essa tradição quando se trata dos conceitos de autonomia e heteronomia. A heteronomia não assume um caráter negativo, mas positivo, na medida em que confere um sentido – ou seja, investe de sentido – a autonomia. Portanto, a liberdade que antes sugerimos ser pensada como uma

¹¹ Cf. CRPr, p. 43.

“independência de...”, traduzindo o conceito de separação, comporta também uma positividade que deve ser compreendida como investidura de sentido, como liberdade investida, passando a ser uma “liberdade para...”. Isso é habilitado pelo conceito de infinito, que do ponto de vista lógico causal, é primeiro.

Voltando à noção cartesiana de infinito – à ‘ideia de infinito’ colocada no ser separado pelo infinito, conservamos a *positividade*, sua anterioridade a todo pensamento finito e a todo pensamento do finito, sua exterioridade em relação ao finito. *Essa foi a possibilidade* [leia-se: possibilidade lógica] *do ser separado* (LEVINAS, 1984, p. 171 – grifos nossos)

Fenomenologicamente, a ideia de infinito se realiza (*s’accomplit*) a partir do modo como a exterioridade se apresenta. Como sabemos, esse modo é o rosto. A autoreferencialidade da morada é rompida. A autonomia do eu econômico se vê investida de um “para”. Sou investido, portanto, significa: sou “autônomo para...”, sou “livre para...”. A referencialidade do sentido é a investidura ética da liberdade, é a própria motivação ética da liberdade.

Em última instância, o que significa essa investidura? Significa que a liberdade não é sem porquê. Significa que autonomia e heteronomia devem ser pensadas como uma unidade. Nem só autonomia, nem só heteronomia. As duas, em conjunto, devem ser pensadas como compondo instâncias necessárias contidas no próprio conceito de liberdade. Dessa forma, mantendo-se em uma espécie de ambiguidade, a liberdade é o conceito que comporta, por um lado, a possibilidade de uma exterioridade (em sentido forte, da separação, da heteronomia) e, por outro, uma singularidade do indivíduo responsável que é aquele que possibilita o exercício ético. A liberdade, portanto, é simultaneamente derivação e origem.

Referências

CALIN, R. La notion d'accomplissement chez Levinas. **Discipline Filosofiche**, n. 1, 2014, p. 27-46.

HEGEL, G.W. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo, Martins Fontes, 1997.

KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

____. **Metafísica dos Costumes**. Petrópolis, Vozes, 2013.

LEVINAS, E. **Liberté et commandement**. Paris, Fata Morgana, 1994.

____. **Œuvres complètes II. Parole et Silence**. Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, IMEC, 2011.

____. **Totalité et infini**. The Hage, Martinus Nijhoff Publishers, 1984.

LYOTARD, J.F. **Logique de Levinas**. Lonrai, Éditions Verdier, 2015.

MOATI, R. **Événements nocturnes**. Paris, Éditions Hermann, 2012.

SALANSKIS, J.M. **Levinas vivant**. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

A ética como fundamento para o direito: Amor e justiça na perspectiva da ética da alteridade

José Ricardo Cunha¹

Muitas vezes, uma certa filosofia do direito de caráter mais abstrato e idealista procura a busca de fundamentação das normas jurídicas em valores genéricos que, como sabemos, são permanentemente suscetíveis às manipulações ideológicas e a dissensões nem sempre razoáveis. Esse é o preço pago por uma moralidade tomada de forma abstrata. Mas há outro preço, de custo bem mais elevado: trata-se de um certo ofuscamento do sujeito concreto, mas não de qualquer sujeito e sim daquele que enfrenta o problema da injustiça. Claro que a experiência da injustiça pode ser um tanto individual e, por isso, relativa. Cada pessoa pode reagir de uma forma diante de algo que lhe cause sofrimento pessoal e a isso atribua uma qualificação de injustiça sofrida.

Porém, por outro lado, há na sociedade uma espécie de injustiça objetiva, reconhecida e até mesmo quantificada por estatísticas, estudos e pesquisas. Trata-se da injustiça social, que pode ser resultado da opressão decorrente das privações impostas pelo empobrecimento resultante do sistema econômico vigente, ou,

¹ Professor Associado na Faculdade de Direito da UERJ.

então, da opressão decorrente de preconceitos e discriminações que resulta em desigualdades injustas e imerecidas. Quem vive uma das duas situações ou ambas, é o sujeito da injustiça social. Pois bem, para enfrentar esse problema, proponho que se coloque como referência para o combate na cena jurídica a figura do *outro*, do sujeito concreto que nos interpela em sua singularidade.

Nesse sentido, mais do que a moral, é a **ética** que precisa ser reabilitada no coração da teoria do direito. Claro que poderia ser legitimamente alegado que moral e ética são, ou podem ser, expressões sinonímicas, até porque ambas estão, de alguma forma, voltadas para uma ideia de bem. Todavia, não obstante possa mesmo existir certa sinonímia entre os dois termos, estamos estabelecendo aqui uma diferença entre ética e moral, sendo a moral tomada no sentido de cumprimento do dever ou de adesão a virtudes e valores. Por outro lado, a ética, será apresentada aqui nos termos de um seguimento específico da filosofia moral que acompanha uma linhagem de autores como Franz Rosenzweig (1886 – 1929) e Martin Buber (1878 – 1965) até chegar em Emmanuel Lévinas (1906 – 1995). Trata-se da *Ética da Alteridade*.

Inicialmente, vale fazer uma distinção etimológica entre moral e ética. O vocábulo moral vem do latim *morus* que significa costume ou cultura, enquanto o vocábulo ética vem do grego *éthos* que também significa costume ou cultura. Todavia, essa não é a única forma de grafia da palavra.

Desde o grego antigo existe uma variação fonética e semântica que introduz um sentido diverso para a palavra ética. Quando em grego ela é escrita ἔθος, possui a vogal breve e, por isso, deve ser transliterada como *éthos* (som aberto). Nesse caso, ética significa um conjunto de costumes e hábitos ou as características culturais de uma coletividade. Porém, quando escrita ἦθος, possui a vogal longa devendo ser transliterada como *ē'thos* ou *êthos* (som fechado). Nessa segunda forma, a palavra não significa mais costume ou cultura, mas sim **morada** ou covil habitual falando-se em animais. Esse sentido distinto originado do

grego ἦθος ou *ē'thos* fez com que parte da filosofia entendesse a ética como atributo doméstico ou particular do indivíduo, definindo-a como algo próximo de “disposição do caráter”.

Essa distinção semântica é fundamental para o debate em torno dos sentidos possíveis para a palavra ética. Diga-se, aliás, que ela não é nova. Vejamos o fragmento 119 de Heráclito²: “ἦθος ἀνθρώπου δαίμων”, que pode ser transliterado para *ē'thos anthrópou daímon* – o *êthos* do homem é o *daímon*. Esse fragmento aparece na edição brasileira dos filósofos pré-socráticos, organizada e traduzida por Gerd Bornheim da seguinte forma: “O caráter é o destino (*daimon*) de cada homem”.³ Porém, esse mesmo fragmento está disposto em outra edição brasileira organizada e traduzida por Emmanuel Carneiro Leão como: “A morada do homem, o extraordinário”.⁴ Essa segunda interpretação é exatamente aquela que destaca Heidegger na sua carta *Sobre o Humanismo*: “êthos significa morada, lugar da habitação. A palavra nomeia o âmbito aberto onde o homem habita. O aberto de sua morada torna-se manifesto naquilo que vem ao encontro da essência do homem e assim, aproximando-se, demora-se em sua proximidade” (HEIDEGGER, 1979, p. 170). Ora, esse aberto da morada não se reduz, portanto, à vida doméstica ou à morada doméstica, mas refere-se à situação de existência do homem no mundo. Nós habitamos o mundo, vivemos no mundo, moramos no mundo. Essa é nossa condição essencial que é necessariamente compartilhada por todos. Assim sendo, nossa vivência no mundo é também **convivência** no mundo, isto é, “viver com”. Por seu turno, *viver com* presume a existência de um **outro**. Como afirma Heidegger, o nosso ser-no-mundo é determinado pelo *com* pois o

² ANAXIMANDRO. PARMÊNIDES. HERÁCLITO. *Os Pensadores Originários*. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 90. Cf. fragmento 119.

³ BORNHEIM, Gerd. (org). *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1999, p. 43.

⁴ ANAXIMANDRO. PARMÊNIDES. HERÁCLITO. *Ob. Cit.*, p. 90. Cf. fragmento 119.

mundo da presença é sempre o mundo compartilhado. O *ser em* é sempre o *ser com* os outros⁵.

Na mesma linha, Martin Buber desenvolve uma crítica radical a todas as formas psicológicas, filosóficas ou sociológicas que isolam uma pessoa das demais no âmbito da vida em comunidade.⁶ Segundo esse autor a ideia mesma de "individualismo" seria uma ficção ou fantasia, uma teoria inadequada por não ser capaz de explicar a vida social. Para Buber, a personalidade, que é um traço necessário e assente em cada indivíduo, faz com que toda pessoa estabeleça uma "relação autêntica, real e total com o mundo e com os outros" (BUBER, 2012, p. 106). Isso significa que a nossa personalidade, a condição de nosso ser, não é algo que nós definamos voluntariamente a partir de convicções unilaterais. Obviamente o eu está presente na personalidade, entretanto, e de maneira paradoxal, ela surge da interação entre o indivíduo e o mundo. Desse modo Buber reitera que "a relação do mundo com o "si-próprio" é parte da personalidade, como também a inefabilidade da relação entre dois seres: aquele que me experimenta como eu o experimento, através do qual experimento-me como limitado" (BUBER, 2012, p. 107). Em vista disso e nesse horizonte, não é filosoficamente adequado se falar do *eu* sem considerar sua inevitável relação com o *outro*. E é exatamente nessa perspectiva do outro, da outricidade, onde podemos encontrar o sentido forte para a palavra ética.

Com efeito, ética é aquilo que nos remete para o outro, para a emergência de uma alteridade. De forma mais clara e precisa, **ética é consideração pelo outro**. De um ponto de vista ético, esse outro não pode ser visto apenas como conceito ou categoria abstrata, muito menos como ente manipulável segundo minhas perspectivas e interesses, mas como existência autônoma que reclama respeito e dignidade na sua própria qualidade de outro,

⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *O Ser e o Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 170.

⁶ Cf. BUBER, Martin. *Sobre Comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

isto é, na sua *outricidade*. Como assinala Manfredo de Oliveira, “a liberdade só se afirma como liberdade pelo reconhecimento incondicionado da outra liberdade como liberdade” (OLIVEIRA, 1993, p. 101). Nessa esteira, a ética é uma relação bilateral, mas não em sentido tradicional como *eu* e *outro*. O *eu* nessa relação seria uma ameaça narcísica à intenção ética⁷. Por isso a bilateralidade da relação ética é *outro* e *outro*, ou seja, ou *eu* fica transformado em *outro do outro*. Isso quer dizer que o outro deve ser compreendido desde um ponto de vista arquimediano independente das minhas idiosincrasias. Eu devo constatar, respeitar e tolerar⁸ o outro porque ele existe como tal, não porque isso pode ser bom para mim. A ética nos remete, assim, para um campo de responsabilidade pelo outro como condição inevitável de nossa existência ou morada no mundo. Nas palavras de Lévinas: “o que chamo de responsabilidade por outrem, ou amor sem concupiscência, o eu só pode encontrar sua exigência em si próprio; ela está no seu ‘eis-me aqui’ do eu... ela é originalmente sem reciprocidade, pois traria o risco de comprometer sua gratuidade ou graça...” (LEVINAS, 2005, p. 293).

A ética nos situa no centro do campo do *cuidado*.⁹ O outro é aquele a quem dirigimos nosso cuidado, nosso zelo, nossa atenção; ele nos interpela em nossa capacidade mais profunda de produzir humanidade, de perceber e fazer brotar a existência humana para que ela cresça e perdure na sua própria vida. Nessa perspectiva, apesar da alteridade radical e da gratuidade que caracterizam a conduta ética, é possível sim dizer que ser ético pode gerar um

⁷ Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 197.

⁸ A palavra "tolerar" está sendo usada aqui porque assinala uma diferença. Não se usa o termo "tolerar" lá onde há concordância e convergência de ideias e práticas sociais. Contudo, é preciso ter em mente que, no contexto do argumento desenvolvido, ela não pode ser interpretada como algo que remete a certa arrogância, como se quem tolerasse tivesse uma superioridade moral em relação àquele que é tolerado. Longe disso! Muito embora essa conotação mais arrogante do termo possa aparecer tanto em discursos como na própria literatura, o sentido aqui adotado é o da deferência na diferença.

⁹ Cf. RICOEUR, Paul. *Em Torno ao Político – Leituras 1*. São Paulo: Loyola, 1995, pp. 162-163.

ganho subjetivo, pois a humanidade produzida inevitavelmente transcende o outro para também crescer no *eu* que a prática. É como se a conduta ética gerasse em quem a prática um sentimento ao mesmo tempo ligeiro e profundo de realização humana. Mas esse é o máximo de satisfação que a ética pode proporcionar ao sujeito, ao *eu*, uma vez que ela não se destina à autorrealização, mas à tentativa de uma convivência humana digna e respeitosa onde todos sejam considerados como livres e iguais, resguardadas as diferenças. Além disso, como ente não manipulável, não se pode esperar que o outro aja conforme as minhas expectativas, nem mesmo em relação à sua conduta ética. Em outras palavras, não devemos agir eticamente para que o outro também o faça, até porque seria impossível ter garantias nesse sentido, mas porque humanamente devemos fazê-lo. Isso significa que, se por um lado, a conduta ética é um ato racional de justiça, por outro lado, ela é um ato afetivo de amor.

Não há como deixar de notar essa relação entre justiça e amor que se processa no âmbito da consideração ética. Os filósofos do direito raramente elegem o amor como um dos valores a partir dos quais deveria ser fundamentada a justiça.¹⁰ É como se a racionalidade da justiça fosse incompatível com a sentimentalidade do amor e um pudesse colocar a existência do outro em risco. Como se a retidão da justiça impedisse a realização plena do amor ou como se a emotividade do amor inviabilizasse a realização plena da justiça. A aparente desproporção entre amor e justiça sugere o amor como uma sentimentalidade que não pensa, que não é capaz de expressar-se numa linguagem que seja de domínio público, que permita interações lógicas e previsíveis e, sobretudo, que possa exigir-se de alguém. O amor não é imperativo, daí a dificuldade de pós-positivistas inseri-lo no campo dos discursos morais que

¹⁰ É preciso reconhecer que Manuel Atienza, um dos mais influentes filósofos do pós-positivismo, chega a admitir que a aplicação do direito não exige apenas razão mas, também, sentimentos e paixões, ainda que o faça brevemente e sem maiores elaborações conceituais. Cf. ATIENZA, Manuel. *Cuestiones Judiciales*. México: Fontamara, 2001, p. 21.

deveriam fundamentar o direito, afinal, como transformar algo não exigível em um imperativo categórico? Pois bem, que tenhamos em conta desde já que é pela porta da justiça que o amor adentra à esfera moral. Essa afirmação revela como falso o paradoxo instaurado entre amor e justiça. No lugar de tal (falso) paradoxo, parece ser mais adequado seguir a orientação de Paul Ricoeur e enxergar ali uma relação dialética:

Uma maneira de abrir caminho entre esses dois extremos é tomar como guia um pensamento que medite a dialética entre amor e justiça. Por dialética entendo aqui, de um lado, o reconhecimento da desproporção inicial entre os dois termos e, de outro, a busca das mediações práticas entre os dois extremos... (RICOEUR, 2012, p. 3)

Já pensando na síntese que une dialeticamente amor e justiça, é preciso recordar que a justiça é sempre uma relação bilateral, voltada para uma ação de equivalência ou para uma ação de redistribuição. Pois bem, o amor funciona como a radicalização da bilateralidade da justiça. Ele mantém vivo em nós o sentimento de que nossa relação com o outro não deve ser meramente instrumental e por isso é imprescindível escutá-lo, daí o sentido mais profundo do princípio jurídico *audi alteram partem*, isso é, ouça a outra parte, deixe que o outro seja ouvido também.

Nessa linha de raciocínio, postulados do processo judicial como o contraditório, antes de serem uma exigência moral, caracterizam uma exigência ética da justiça, pois o que está sendo assegurado não é um dever moral, mas a consideração pelo outro. O amor desperta e mantém o desejo de escuta pelo outro e isso faz com que as relações de trocas equivalentes propostas pela justiça não sejam mecânicas ou utilitárias, mas respeitosas e fraternas; evita que o sentimento de justiça degenerem em vingança. Além disso, o amor e justiça se vinculam pelo elemento de interação que há na dimensão redistributiva da justiça. Redistribuir os bens, materiais e imateriais, de forma a preservar a igualdade entre as

peças não é apenas uma exigência moral, mas um ato caloroso de *com-paixão* e entrega, isto é, um ato de amor. Aliás, intuitivamente, todos sabem que amor é entrega, doação, é querer o bem de outro. E não foi por acaso que Aristóteles afirmou que dentre todas as virtudes, somente a justiça pode ser considerada o *bem de um outro, visto que se relaciona com o nosso próximo fazendo o que é vantajoso a um outro* (ARISTÓTELES, 1973, p. 322). Assim, o amor é capaz de dar aquele sentido mais humano à justiça, não porque altere sua estrutura ou a faça mais fraca ou complacente, mas porque insere generosidade e compreensão nas equiparações. E se justiça implica algum tipo de reparação, o amor é o que cria o desejo de tal reparação.

Mas o aspecto mais importante da inserção do amor como componente ético desse sentimento moral que é a justiça é, sem dúvida, o fato de que o amor gera nas pessoas uma abertura para o outro, seja esse outro o próximo mais próximo ou mesmo o próximo não tão próximo. É precisamente essa abertura, esse ser afetado pelo outro, que permite o aguçamento da sensibilidade diante daqueles que mais sofrem, o que é imprescindível quando estamos a tratar do caso específico do sujeito da injustiça social. Evidentemente, aqueles que estão capturados por uma lógica compartimentalizadora tendem a ter mais dificuldades para raciocinar dialeticamente e pensar a integração das diferenças, por isso mesmo devem reagir inicialmente com certa incredulidade diante da relação entre amor e justiça. Quanto a isso, vale lembrar as palavras de Ricoeur:

Podemos então afirmar de boa-fé e com a consciência tranquila que o projeto para exprimir esse equilíbrio na vida cotidiana, no plano individual, jurídico, social e político, é perfeitamente praticável. Diria inclusive que a incorporação tenaz, passo a passo, de um grau suplementar de compaixão e de generosidade em todos os nossos códigos - código penal e código de justiça social - constitui uma tarefa perfeitamente razoável, embora difícil e interminável (RICOEUR, 2012, p. 33).

Como lembrou Derrida (2013, p. 39), Lévinas nos deixou um legado sobre hospitalidade. Se, por um lado, o amor como sentimento profundo resultante da empatia típica da consideração ética implica doação, por outro lado, ele se coloca como acolhimento. Acolher o outro é expressão pura da ética, pois implica ter com o outro sem apoderar-se dele. Quem eu acolho em minha casa está nela mesmo sem a ela pertencer, o meu poder sobre ele é limitado. Assim, emerge na relação de hospitalidade o *cuidado* como marca central. Tal cuidado se converte em *responsabilidade*¹¹. De efeito, o acolhimento hospitaleiro implica *receber* o outro, para que algo seja *dado* ao outro. Esse outro é sentido como alguém que importa, como alguém com quem posso me relacionar, alguém que tem algo a receber - carência - mas também tem algo a oferecer - potência. Esse outro não é dono de mim, mas também a mim não pertence. É alguém que me interpela e, por isso, acolhê-lo exige escutá-lo, mas não apenas isso, exige, também, *ser* para ele, não por razões instrumentais ou utilitárias, mas pela consideração ética que deve mediar a relação. É importante notar que esse processo de *hospitalidade* é anterior a qualquer valor. É a própria instância ética que funda a moralidade como tal, pois todos os valores decorrem do fato da vida em sociedade, da *co-existência*, desse outro que me interpela. Por isso a filosofia do direito precisa compreender que os valores são importantes, mas insuficientes. Se os valores funcionam como fundamento justificador das imposições jurídicas, a ética funciona como fundamento justificador dos próprios valores, concedendo, nesse ato, um sentido específico à moralidade. Afirma Lévinas que “o fato de, existindo para outrem, eu existir de outro modo que ao existir para mim, é a própria moralidade” (LEVINAS, 2008, p. 260). Esse movimento que ancora os valores na figura do outro que me interpela e demanda minha consideração é fundamental a

¹¹ Cf. LÉVINAS, 2008, p. 192-195.

uma teoria crítica do direito. Não é por outra razão que Douzinas e Gearey (2005, p. 75) fazem menção expressa a Emmanuel Lévinas para afirmarem que justiça existe sempre em relação a uma outra pessoa e que tal pessoa é um ser único e singular com características próprias e definidas. Mas diante de mim esse outro é sempre um infinito de sentidos e possibilidades e eu jamais poderei reduzi-lo ou instrumentalizá-lo em minhas representações morais, políticas ou mesmo jurídicas, pois sua outricidade é sempre maior que meus conceitos e valores. Daí que qualquer tentativa de representação discursiva poderia ensejar alguma forma de violência que desrespeitaria a singularidade do outro. Donde concluem que “o único princípio de justiça é o respeito pela singularidade do outro” (ibidem).

Esse infinito que é o outro, exatamente por ser infinito, demanda de mim ir em sua direção para ser com ele, isso é, conhecê-lo; ou, como afirma Lévinas (2008, p. 260), conhecê-lo para valorizá-lo. A verdade é que conhecer o outro não costuma ser algo que, em geral, fazemos espontaneamente. Nossa tendência primeira é substituir o deslocamento em direção ao outro por representações e relatos em terceira pessoa. Isso acontece na vida social em geral, mas principalmente na cena jurídica. Tanto é assim que os operadores do direito se acostumam com a despersonalização substituindo nomes por designações institucionais tais como cliente, jurisdicionado, parte, autor, réu, demandante, paciente, criminoso, apenado, contribuinte, empregado, eleitor, cidadão etc... O problema é que as representações são sempre generalizantes e impõem o pesado custo da massificação na medida em que privam as pessoas das singularidades que as definem pela diferenciação com os demais. Além disso, as representações também tendem a serem idealizadoras da condição humana e com isso falseiam não apenas as experiências reais de vida, mas, também, as histórias, narrativas e características do sujeito concreto nas suas condições materiais de vida. É por isso que as representações literárias que não se

apresentam na forma das idealizações mais conhecidas causam certo espanto ou até mal estar nos leitores em geral. Esse é, precisamente, o caso de Franz Kafka. Suas narrativas implodem as idealizações e deixam o leitor a mercê do absurdo da vida: um jejuador que se confunde com a palha (Artista da Fome), um condenado que desconhece as acusações (O Processo) ou uma pessoa que se transforma num inseto horrendo (A Metamorfose). O absurdo das representações kafkianas revelam que elas são, na verdade, antirrepresentações, pois rompem com os modelos idealizados e, com isso, nos remetem para o imponderável da vida. Pois conhecer o outro implica esse mergulho, às vezes desconfortável, no imponderável. Mas somente nesses termos é possível valorizá-lo como aquilo que ele é, não como aquilo que eu gostaria que ele fosse.

A escritora e ativista nigeriana Chimamanda Adichie, em palestra proferida na organização sem fins lucrativos TED em julho de 2009, fez um contundente relato sobre os perigos de uma história única¹². Seu argumento principal é que as histórias importam e a maneira como elas são contadas podem nos definir de uma certa forma. Em outras palavras, não apenas as nossas ações, mas também as narrativas que produzem sobre nós nos constroem. E uma mesma história repetida diversas vezes cria uma representação acerca do que nós somos que pode ter mais repercussão na vida social do que aquilo que nós realmente somos. Chimamanda narra o episódio onde foi estudar nos Estados Unidos e sua colega de quarto americana no alojamento da universidade pediu que ela mostrasse as músicas "tribais" que ela costumava ouvir, mas ficou surpresa e desapontada quando a ouviu tocar uma canção de Mariah Carey...

A representação que a jovem americana possuía acerca das pessoas africanas resultava das histórias que ela havia se acostumado a ouvir sobre a África. Histórias de comunidades

¹² - Cf. <http://ssw.unc.edu/files/TheDangerofaSingleStoryTranscript.pdf>

tribais, de pobreza, doenças e guerras. É exatamente assim que funciona com todos nós. Quando ouvimos histórias amedrontadoras sobre uma pessoa ou um grupo de pessoas, somos tomados por representações assustadoras sobre essas pessoas. Quando essas histórias se repetem, chega um ponto em que não nos relacionamos mais com as pessoas reais, apenas com as representações assustadoras que fazemos delas. O mesmo ocorre quando ouvimos apenas histórias tristes. Trocamos as pessoas concretas por representações desoladas sobre alguém, sobre um grupo ou sobre uma nação. A sobreposição das representações, que resultam das mesmas histórias que se repetem, sobre as pessoas reais e seus efetivos modos de vida, acaba por gerar preconceitos profundos que minam a possibilidade de conhecimento e valorização do outro. O preconceito faz com que, em geral, sejamos tomados por sentimentos como o medo, a raiva ou o rancor que minam qualquer possibilidade de escuta compreensiva do outro. Quando isso não acontece, o sentimento que o preconceito gera costuma ser o de uma arrogância bem intencionada, que é a piedade do outro. Nas duas situações o outro é tomado pelo meu juízo como alguém inferior e incapaz de fazer coisas diferentes daquelas que se fala sobre ele. Isso é determinante quando pensamos a questão do sujeito da injustiça social. Se as histórias que são contadas sobre aquelas pessoas ou grupos oprimidos que vivem as diferentes formas de violência que originam sujeição, intolerância, empobrecimento e exclusão apenas repetem as versões da opressão vencendo os oprimidos, faremos as piores representações desses sujeitos oprimidos, como se fossem sempre fracos e impotentes. Repetir histórias únicas das favelas, cortiços e periferias como lugares de violência, produzirá representações assustadoras sobre aqueles que lá residem, como se não houvesse nada além disso. Repetir histórias únicas que associam gays à perversão sexual, produzirá representações que impedem a percepção da humanidade que existe neles. Repetir histórias únicas sobre mulheres como pessoas instáveis e

demandantes, produzirá representações que as rotulam como menos capazes para os processos de cooperação social e as funções de liderança. As histórias únicas sufocam aos poucos a dinamicidade da vida real e dificultam sobremaneira a percepção do potencial criativo dos sujeitos.

Pessoas são mais do que as representações, os rótulos ou estereótipos criados sobre elas. A esse propósito vale lembrar a *traição das imagens* conforme expressa na pintura do surrealista belga René Magritte. A frase escrita abaixo da imagem é "isto não é um cachimbo". Há um certo desconforto em olhar a imagem de um cachimbo e, ao mesmo tempo, ler a frase que afirma não se tratar de um cachimbo. Independentemente das inúmeras análises que se possa fazer sobre a obra do artista, o desconforto por ela gerado escancara, de imediato, a diferença real entre a representação e o ente. Por mais precisa que se pretenda a representação, ela jamais substituirá o ente. Por isso o desenho de um cachimbo nunca será um cachimbo. De efeito, os rótulos ou estereótipos criados sobre uma pessoa ou um grupo de maneira alguma poderão substituir as pessoas ou o grupo de pessoas. Da mesma forma, as representações jurídicas nunca poderão esgotar a vivacidade dos sujeitos. Por isso Lévinas invoca o *rosto* como elemento base para a consideração ética. O rosto é a corporeidade do sujeito concreto que se apresenta¹³ a si mesmo. O rosto e suas expressões falam da dor e do sofrimento que só aquela pessoa viveu e é capaz de expressar, porém falam também das suas alegrias e esperanças, dos seus desejos e sonhos. O rosto traz a palavra originária e permite a comunicação autêntica:

O acontecimento próprio da expressão consiste em dar testemunho de si, garantindo esse testemunho. A atestação de si só é possível como rosto, isto é, como palavra. Produz o começo da inteligibilidade, a própria inicialidade, o principado, a soberania real, que comanda incondicionalmente... A linguagem

¹³ - "Presentar" como ato imediato, diferente de "re-presentar" como ato mediado.

como troca de ideias sobre o mundo, com os pensamentos reservados que comporta, através das vicissitudes de sinceridade e de mentira que delinea, supõe a originalidade do rosto, sem a qual, reduzida a uma ação entre ações cujo sentido nos importaria uma psicanálise ou uma sociologia infinita, não poderia começar (LEVINAS, 2008, p. 196).

Não nos parece que Lévinas tenha escolhido a palavra "soberania" aleatoriamente. A ética da alteridade realiza um deslocamento radical nas instâncias de poder, retirando a força originária do comando das mediações institucionais e das declarações de valores e devolvendo-a ao próprio sujeito. Por isso é o rosto que *comanda incondicionalmente*, pois somente ele é capaz de revelar o sentido preciso da conduta. Ocorre aqui um *empoderamento* do sujeito que é típico das forças constituintes que são plenipotenciárias para instituir a norma. Não basta fundamentar as normas jurídicas sobre procedimentos democráticos próprios do estado de direito e sobre princípios e valores morais se não se possui, ao mesmo tempo, a concepção *ética* de um sujeito real, encarnado nas suas condições materiais de vida e repleto de sua própria história, com sofrimentos e alegrias, com derrotas e vitórias.

Vejamos o caso exemplar da igualdade perante a lei: tratar a todos de maneira igual, em geral, é uma boa coisa apenas para os mais favorecidos, pois para os que são oprimidos ter o mesmo tratamento do aparato institucional-legal é o mesmo que manter a situação de opressão. Como bem observou Walter Benjamin, a violência contra os oprimidos pode também acontecer quando se institui "direitos iguais" e limites que não podem ser transpostos por qualquer um, quando todos já sabem que apenas os oprimidos serão de fato atingidos por aquela disciplina.¹⁴ É claro que os

¹⁴ BENJAMIN, Walter. *Para a Crítica da Violência*. In BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013, p. 149. Benjamin cita o exemplo dado por Anatole France para falar da ambiguidade mítica das leis que se coloca como violência para os oprimidos: as leis "proíbem igualmente aos pobres e aos ricos dormir debaixo das pontes".

mecanismos de representação institucional do estado de direito possuem uma importância fundamental, seja na teoria do direito, como fontes do direito, seja na teoria política, como dispositivos de distribuição do poder. Mas essa forma liberal de representação é totalmente insuficiente quando pensamos nos sujeitos da injustiça social. As injustiças que sofrem esses sujeitos não acompanham o mesmo tempo das eleições periódicas e nem mesmo de eventuais políticas públicas implantadas por legisladores e administradores. A injustiça é um *evento* que opera na base da vida real e produz desgastes e sofrimentos que não são mediáveis pelo aparato legal-burocrático. Na verdade, muitas vezes esse aparato e seu tempo próprio acabam por reforçar as injustiças e gerar mais sofrimento produzindo uma espécie de dupla penalização desses sujeitos injustiçados.

O princípio ético exige consideração e valorização do outro, mas não apenas isso, exige também que as demandas daqueles que sofrem a injustiça social sejam prioritariamente consideradas. Toda alteridade importa, mas o tempo da injustiça requer um tratamento especial para aqueles que mais sofrem com as diferentes modalidades de opressão. Aquela consciência que a teoria do direito deve adquirir ao levar em consideração o papel que o direito possui na manutenção dos laços sociais, implica não apenas constatar a singularidade dos sujeitos da injustiça social, mas, também, elevá-los à condição de sujeito universal da ética, compreendendo que violação da dignidade que lhes é intrínseca significa a violação da dignidade de toda e qualquer pessoa, sem o que se torna inviável o projeto de uma sociedade de pessoas livres e iguais.

Referências

ANAXIMANDRO. PARMÊNIDES. HERÁCLITO. **Os Pensadores Originários**. Petrópolis: Vozes, 1991.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

- ATIENZA, Manuel. **Cuestiones Judiciales**. México: Fontamara, 2001.
- BENJAMIN, Walter. Para a Crítica da Violência. In BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre Mito e Linguagem**. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2013, p. 149.
- BORNHEIM, Gerd. (org). **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1999.
- BUBER, Martin. **Sobre Comunidade**. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- DOUZINAS, Costas. GEAREY, Adam. **Critical Jurisprudence: the political philosophy of justice**. Portland: Hart Publishing, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. **O Ser e o Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. Sobre o Humanismo. In **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 2008.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e Racionalidade Moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.
- RICOEUR, Paul. **Amor e Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. **Em Torno ao Político – Leituras 1**. São Paulo: Loyola, 1995.

Emmanuel Levinas e o sentido dos direitos humanos

*Felipe Rodolfo de Carvalho*¹

Os direitos humanos em questão: do problema da inefetividade à pergunta pelo seu sentido

É do problema da *inefetividade* que se parte para chegar à pergunta pelo *sentido* dos direitos humanos. Pois o que inquieta é uma afirmação histórica que ainda se dá muito mais no plano das *declarações* do que dos *efeitos* sentidos concretamente pelas pessoas (cf. COMPARATO, 2010), dando a impressão de que algo de perverso atormenta a vida dos direitos humanos: “complacência nos seus enunciados, como se eles fossem atos”; “esquecimento progressivo da realização efetiva desses nobres princípios, seu esquecimento na retórica e na ideologia” (LEVINAS, 2002, p. 346).

A que se deve tal contradição? “Trata-se da fragilidade do humanismo no liberalismo ocidental? Trata-se de uma incapacidade fundamental de assegurar os princípios da humanidade dos quais o humanismo se julgou depositário?” (LEVINAS, 2002, p. 350). O trágico é que a promessa do humano, do humano que se atingiria pela libertação do Homem, tenha conduzido, e conduza até hoje, a tantos atos desumanos. “Quantas

¹ Doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo – FD/USP.

reviravoltas, quantas inversões, quantas perversões do homem e do seu humanismo!” (LEVINAS, 2002, p. 350). Simplesmente, “o sentido do humano (...) não está protegido contra um deslizamento a princípio insensível e no fim fatal” (LEVINAS, 2002, p. 350). Pode-se fazer tudo em nome dos direitos humanos... desvirtuando-os, na esteira do humanismo em que estão inseridos, numa expressão “gasta, abusiva, equívoca” (LEVINAS, 2002, p. 341), sob cujo rótulo se ocultam, e também se legitimam, as piores truculências. O paradoxal triunfo dos direitos humanos na atualidade convive com uma profunda crise de sentido do próprio humano: “o sentido do humano não está somente mal protegido mas talvez mal formulado (...)” (LEVINAS, 2002, p. 350). A crise do *direito* na pós-modernidade é assombrada pela crise do *humano* na pós-modernidade, fazendo da crise dos *direitos humanos* o centro nevrálgico em torno do qual a humanidade haverá de decidir o seu futuro².

Mas se não é dado negar que a crise dos direitos humanos remonta à sua falta de efetividade, à sua inépcia em ultrapassar o plano do discurso, à sua incompetência para atingir a realidade, o que a sua história demonstra, em todo caso, é que uma compreensão inadequada do *sentido* dos direitos humanos tem repercussões inevitáveis sobre a sua dimensão prática. Ante a crise dos direitos humanos, não se pode renunciar, como o faz de certa maneira Bobbio³, ao problema da sua “fundamentação”. Não se pode ignorar os riscos da dissociação entre a ação e o fundamento da ação – entre a ação e a sua orientação adequada⁴:

² A conclusão é também de Jean-François Rey (2002, p. 139): “Os direitos do homem estão ligados ao possível desaparecimento da humanidade, ao qual Kant se recusava a considerar, mas que hoje se tornou pensável”.

³ “O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de *justificá-los*, mas o de *protegê-los*. Trata-se de um problema não filosófico, mas político” (BOBBIO, 2004, p. 16). Não há como deixar de sentir nesta tese de Bobbio algum eco décima-primeira tese de Marx sobre Feuerbach: “Os filósofos não fizeram mais do que interpretar o mundo de diferentes maneiras; a questão, porém, é transformá-lo.”

⁴ “Teria chegado o momento em que as interpretações devem cessar para que esse mundo possa enfim sofrer mudanças! Eu ia desistir. Mas retomei um pouco da confiança quando pensei na

Ao contrário do que pensa Bobbio, talvez não seja legítimo acreditar, portanto, que a promulgação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada pela maior parte dos governos, tenha exaurido o interesse em se discutir a questão do fundamento dos direitos humanos. É difícil crer que as partes, em se tratando de manifestarem sua vontade na celebração de tratados internacionais de direitos humanos, estejam quase sempre impelidas de “boas razões”⁵. Na ausência de um critério legítimo para estimar a própria bondade das razões particulares, toda razão, na sua alegada razoabilidade, é boa. A não preocupação com o sentido dos direitos humanos, a insensibilidade com a fundamentação que os orienta, abre espaço para a sua utilização retórica, para a sua *trivialização* (cf. FERRAZ JR.,1990), para a sua indiferença perante as mais variadas e perigosas apropriações: para a sua catastrófica efetividade, em que uma pretensa efetivação dos direitos humanos corrói, corrompe e desnatura os próprios direitos humanos. O anseio atual pela efetividade dos direitos humanos não se aparta, pois, de um esforço no sentido de questionar os fundamentos prevalecentes, num empenho que possa ao mesmo tempo desobstruir fundamentos outros obnubilados⁶.

impossibilidade de eximir-me de qualquer tipo de discurso em relação à própria evolução do mundo. Não será preciso questionar os camaradas que transformam o mundo? E de que maneira escapar aos horizontes flanqueados por esse falar que interpela?” (LEVINAS, 2003, p. 66.)

⁵ “(...) apesar da crise dos fundamentos, a maior parte dos governos existentes proclamou pela primeira vez, nessas décadas, uma Declaração Universal dos Direitos do Homem. Por conseguinte, depois dessa declaração, o problema dos fundamentos perdeu grande parte do seu interesse. Se a maioria dos governos existentes concordou com uma declaração comum, isso é sinal de que encontraram boas razões para fazê-lo. Por isso, agora, não se trata tanto de buscar outras razões, ou mesmo (como querem os Jusnaturalistas redivivos) a razão das razões, mas de pôr as condições para uma mais ampla e escrupulosa realização dos direitos proclamados” (BOBBIO, 2004, p. 15).

⁶ É o que também pensa Castor Ruiz (2010, p. 195), inspirado em Emmanuel Levinas: “Nestes novos tempos, para pensarmos a efetivação dos direitos humanos de forma histórica e global, teremos de questionar alguns dos seus pressupostos filosóficos do individualismo liberal que os engendrou e que servem como discurso ideológico para legitimar a naturalidade da desigualdade social e suas formas de injustiça estrutural”.

O certo é que uma concepção de direitos humanos que parte de uma igualdade partilhada pelos seres humanos, proveniente, por sua vez, da consideração de uma suposta liberdade natural a cada um, não mais se sustenta⁷. Sabe-se bem, hoje, que a ideia de uma igualdade formal e genérica fazia parte do projeto moderno de negação do Outro, bem como que a liberdade afirmada como um dado inerente a todo ser humano na realidade amparava a subjugação. Presumidos *livres e iguais*, mas arrancados de um possível círculo universal de fraternidade, os indivíduos fragilizados de uma homogênea massa humana poderiam adentrar voluntariamente o espaço da exploração juridicamente autorizada. Alguns, de fato, eram mais humanos do que outros... No ambiente da exploração, espreitava já a senda da exterminação.

Convém, pois, questionar os direitos humanos. Mas num questionamento radical que não se confunda com a negação ou com a rejeição dos direitos humanos; mas, antes, que se realize enquanto busca de um sentido novo, um sentido inexplorado, um sentido insondável capaz de surpreender. Não haverá, afinal, uma saída? Uma concepção dos direitos humanos que não se perca no vazio de sentido em que se sufocam atualmente? Uma concepção que, sem negar a necessidade da positivação dos direitos humanos, seja capaz de criticar os direitos humanos positivados, sua trivialização e sua perversão? Uma concepção que, por isso mesmo, não só conserve o seu caráter crítico mas também sua dimensão inexoravelmente transcendente, capaz de operá-los na contracorrente da perversão, que é a corrente da *elevação*? É imperioso repensar o sentido dos direitos humanos⁸.

⁷ “A igualdade formal de todos os indivíduos dentro da ideologia do estado-nação parece suficiente, mas esconde uma profunda desigualdade de oportunidades para que os indivíduos e os povos exerçam plenamente os seus direitos” (ROJAS, 1998, p. 168).

⁸ “Se o esvaziamento político dos direitos humanos se opera através do formalismo filosófico-jurídico que vincula os direitos ao eu, sua implementação efetiva dependerá da desconstrução da lógica desse formalismo, (...) exige repensar os direitos a partir da alteridade como direitos do outro” (RUIZ, 2010, p. 196).

É precisamente a um tal mister que se dedica Emmanuel Levinas, filósofo da ética, ou, na fórmula de Jean-Michel Salanskis, de *uma nova filosofia da moral*⁹, em alguns escritos esparsos consagrados ao tema dos direitos humanos, intimamente conectados com sua obra maior¹⁰. Alargando a brecha aberta por filósofos que o precederam ou que foram seus contemporâneos¹¹, o filósofo da alteridade critica os direitos humanos não para os desacreditar, mas para alcançar o seu sentido mais pleno, num esforço tencionado a atingi-lo cabalmente, de maneira que o adjetivo da expressão nela não compareça como mera palavra vã. O futuro dos direitos humanos se prende, hoje, umbilicalmente, com o sentido que se pretenda, também hoje, lhes conferir. Ciente da função social que incumbe ao intelectual na realidade complexa da atualidade, Levinas (2002, p. 353) não ignora o seu encargo de “identificar e medir as possibilidades abertas pelos deslizamentos de sentido que anunciam deslizamentos de terreno”, de “mostrar os pressupostos de uma fenda ainda invisível a olho nu, muito

⁹ “Bem entendida, a ética tornada filosofia primeira e a virada ética à qual ela dá lugar excedem largamente o domínio daquilo que se chama ‘normalmente’ moral. (...) É preciso aferir aquilo que Levinas trouxe à posição filosófica do problema moral: a maneira pela qual talvez ele tenha provocado uma alteração nesse domínio, ele tenha feito época” (SALANSKIS, 2011, p. 28-29). Salanskis (2011, p. 27-64) procura descrever os traços dessa nova filosofia da moral, salientando, entre outras coisas: a) sua fuga do plano formal para o plano do concreto; b) seu “hiperdeontologismo” fundado na unicidade do rosto, e não na universalidade da lei; c) sua leitura original dos princípios morais de “não fazer o mal”, de “fazer o bem”, da autonomia e da justiça; d) seu caráter fenomenológico; e) sua metafísica peculiar – “metafísica da alteridade”.

¹⁰ “(...) este autor não desenvolveu, de forma sistemática nem estruturada, as enormes possibilidades oferecidas pelo seu próprio pensamento a esse respeito. (...) Assim, as sugestões levinasianas, neste campo, revelam sua extraordinária lucidez, naqueles raros e díspares lugares em que aparecem dispersas. Ao terreno da meditação atual sobre os direitos humanos, convém, enfim, a nosso juízo, empreender esse árduo trabalho de rastrear, agrupar, organizar, penetrar e avaliar todas essas reflexões” (BARRACA, 2007, p. 394-395).

¹¹ “Mas a crise do humanismo não se reduz à oposição às belas letras. O anti-humanismo não se limita a denunciar a literatura e a eloquência que oculta as misérias. A busca da franqueza e da verdade, desmascarando os prestígios da linguagem, não pôs a nu na nossa civilização as rachaduras que ameaçam desfigurar a essência (pretensamente eterna) do homem, fissuras que o manto da eloquência dissimulava e talvez protegia? O anti-humanismo no pensamento e nas obras tão brilhantes dos intelectuais contemporâneos (tão avidamente seguidos pela juventude que, depois de tê-los escutado, está convencida de ter atingido o Himalaia) fez de tudo para transformar a fissura em brecha” (LEVINAS, 2002, p. 353).

frequentemente ainda uma simples friabilidade das fundações”. Levinas investe em direção ao sentido mais humano dos direitos humanos; ao deparar-se com o rosto do Outro, descobre, contudo, a si próprio investido por um sentido que lhe vem de fora, ante o qual nada mais importa à sua filosofia senão a eminente missão de prestar o mais fiel testemunho.

O resultado é que, em contraposição à fundamentação kantiana dos direitos humanos, alicerçada sob a liberdade individual, Levinas apresenta uma “fundamentação” dos direitos humanos pautada na responsabilidade pelo Outro. Os direitos humanos, largamente designados de direitos do homem, são transformados, no pensamento de Levinas, em direitos do Outro homem. O escopo não é o de simplesmente substituir uma concepção por outra, mas, sim, o de buscar as suas próprias condições de possibilidade¹². Em outras palavras, ao propor uma “fundamentação” outra para os direitos humanos, à guisa de direitos do Outro homem, Levinas tem em mira o imperativo de torná-los efetivos, mas de modo tal que a sua efetividade não se processe a contrapelo do seu sentido orientador. Dessa forma, para Levinas, o problema da justificação e do *dever-ser* dos direitos humanos ainda demanda ser solucionado¹³.

Direitos humanos como direitos do Outro homem

Emmanuel Levinas (2004, p. 264) parte da constatação de que os direitos humanos estão associados, na tradição ocidental, a um certo “lugar excepcional do homem no determinismo do real”. Os direitos humanos, direitos do homem, derivariam de uma

¹² “O esforço de Levinas consiste em produzir uma crítica do pensamento dos direitos do homem. Essa crítica não é certamente uma contestação externa da filosofia dos direitos do homem, mas, antes, uma busca de sua condição de possibilidade” (HAYAT, 1999, p. xxiii).

¹³ “Mesmo que a possibilidade da concretude e da expansão dos direitos do homem, ligada ao progresso científico da modernidade, nos pareça explicar o caráter relativamente recente de sua atualidade e cuja origem profunda parece adquirida, a questão da justificação ou do próprio *dever-ser* desse direito permanece aberta” (LEVINAS, 2004, p. 265).

posição conspícua do homem no mundo. O fato singelo, ou, antes, nada singelo, de simplesmente ser humano faria do homem um detentor natural de direitos – um portador de direitos naturais. Os direitos humanos se caracterizariam, destarte, pela nota formal de participarem, não obstante as suas múltiplas diferenças, igualmente a cada pessoa, independentemente de serem promulgados ou outorgados por uma autoridade. Prescindindo de qualquer convenção, dado o seu próprio caráter *a priori*, também não estariam vinculados a qualquer cálculo meritório (LEVINAS, 1999, p. 145). No seu núcleo, encontrar-se-ia a dignidade humana, a distinguir eminentemente o homem das coisas em virtude da sua vontade livre, pela qual se revelaria capaz de se furtar ao determinismo dos fenômenos, autodeterminando-se (LEVINAS, 2004, p. 263-264)

Fundados simplesmente na ideia de uma vontade livre, um problema sondaria, no entanto, os direitos humanos: “(...) a concepção do direito do homem como direito à livre vontade (...) não seria imediatamente colocada em questão devido à coexistência e à própria multiplicidade de ‘titulares de direitos’, os quais, todos ‘únicos e livres’, violariam mutuamente seus direitos ou suas liberdades, limitando-os? Guerra de todos contra todos a partir dos direitos do homem!” (LEVINAS, 1999, p. 147).

Complementando-a, Kant, nas palavras de Levinas (1999, p. 147-148), haveria, pois, de atribuir “à essência da vontade livre uma propensão para o racional e, assim, um respeito pelo universal, graças ao qual o imperativo e o normativo do inteligível impor-se-iam à vontade livre de cada um, consentido em se limitar de maneira a não limitar o outro”. Com isso, os direitos do homem, fundados numa vontade livre, poderiam constituir-se em *dever* para uma outra vontade livre, sem se consubstanciar em *violência*. A própria vontade, portanto, numa *limitação livre*, limitaria sua liberdade, pelo seu consentimento à racionalidade do universal. Tal consentimento não se confundiria com servidão, já que a vontade se manifestaria como livre precisamente na sua capacidade de se

curvar à evidência da razão. Um respeito ao outro indiretamente se verificaria aqui, estribado, na realidade, no respeito pelo Inteligível. Porque copartícipes do “reino dos fins”, onde todos seriam considerados fins em si mesmos, e não meios para fins alheios, nenhuma vontade se imporá sobre outra. Toda limitação, por conseguinte, seria autolimitação, e toda vontade seria *boa vontade* à medida que capaz de escutar a razão (LEVINAS, 1999, p. 147-148).

É na contextura descrita que o pensamento de Emmanuel Levinas sobre os direitos humanos deliberadamente se insere. Sem rechaçar os avanços históricos proporcionados pelo jusnaturalismo moderno, que encontra no homem, e não mais em Deus, a base de um *jus eminens*, o filósofo da alteridade busca operar um refinamento teórico. Fá-lo colocando desde logo em causa certas posições de Kant: “É seguro, com efeito, que a vontade seja inteiramente razão prática no sentido kantiano? Ela não comporta uma parte incoercível que o formalismo da universalidade não poderia obrigar?” (LEVINAS, 1997b, p. 137). Um problema se verificaria na redução, efetuada pelo filósofo de Königsberg, da vontade livre à razão prática: “A universalidade da máxima da ação que gostaria da vontade assimilada à *razão prática* pode não responder a *toda* boa vontade” (LEVINAS, 1997b, p. 137). Talvez a boa vontade, diz Levinas (1999, p. 149), “*seja querer* não só por respeito à universalidade de uma máxima de ação, mas pelo sentimento de bondade” – talvez a *boa vontade* seja, antes de tudo, *bondade*: “Sentimento simples do qual se fala a uma criança, mas que pode ter nomes menos inocentes, tais como misericórdia, ou caridade, ou amor. Vinculação ao outro na sua alteridade ao ponto de lhe conferir uma prioridade sobre si mesmo. O que significaria, sem dúvida, relativamente à sensibilidade ‘patológica’, à pura passividade e à ‘heteronomia’ das quais Kant nos ensinou a desconfiar, uma ruptura primordial. Ruptura do sacrifício. Ruptura do humano em relação à toda ontologia pré-humana do ser que

persevera no seu ser, do ser para quem ‘o que está em causa no seu ser é esse próprio ser’” (LEVINAS 1999, p. 149).

Enquanto bondade, o respeito aos direitos humanos pode se manifestar não violentamente ao homem como um *dever-ser*. Levinas a define como uma *espontaneidade incoercível*, uma espécie de *impulso generoso* que procede da *sensibilidade*, e não da *inteligibilidade*. Na contramão de Kant, que faz derivar os direitos humanos das formas racionais *a priori*, Levinas detecta os direitos humanos não a partir de um ato qualquer de saber, mediado pelas categorias do espírito, mas, antes, a partir de algo que emana do plano sensível e que reclama do homem respeito, antes mesmo que inicie o seu mecanismo de representação. Rejeitando a assimilação do sensível ao patológico, Levinas, fiel à sua filosofia tencionada a dizer uma moral para além do saber (cf. CHALIER, 1998), encontra na sensibilidade um nível pré-teorético onde o sentido dos direitos humanos desabrocha¹⁴. A boa vontade, concebida como bondade, não é obra da razão, mas da sensibilidade humana. É um inexplicável sentimento de bondade que explica, para Levinas, o surgimento dos direitos humanos. Bondade – *virtude infantil* – é o nome “doce” da *dura expressão*¹⁵ *responsabilidade por Outrem* (LEVINAS, 2004, p. 266).

¹⁴ Não se pode entender a filosofia levinasiana sem levar em consideração sua busca por dizer um sentido que não procede de mim, da minha compreensão, do meu saber, precisamente porque proveniente de um *outramente que saber*. Essa particularidade da filosofia de Levinas é o que atrairia a admiração de Lyotard, como confessa num diálogo: “Jean-François Lyotard. – (...) nem todo pensamento é saber. Isso é claro. E a filosofia não é necessariamente, ao menos não exclusivamente (...), um gênero de discurso que lida com o saber. (...) Minha admiração pelo pensamento de Levinas vem daí: é que de repente ele descobre um domínio dito da experiência, ou da reflexão, que não é objeto de saber; mas do qual podemos dizer algo, ainda que não possamos dizer que se trate de saber (...). Emmanuel Levinas. – Evocando a possibilidade de um pensamento que não seja saber, eu quis afirmar um espiritual que antes de tudo – antes de toda ideia – está no fato de ser próximo de alguém. A proximidade, a própria socialidade, é ‘outramente’ que o saber que o exprime [*c’est ‘autrement’ que le savoir qui l’exprime*]. Outramente que o saber [*Autrement que le savoir*] não é a crença. O que leva a um pensamento que valoriza aquilo que eu chamo de rosto é uma vida espiritual – palavra de que muito desconfiamos –, uma vida da proximidade humana” (LEVINAS; LYOTARD; 2015, p. 89-90).

¹⁵ “Responsabilidade que é, igualmente, o duro nome do amor sem concupiscência” (LEVINAS, 1999, p. 129).

No des-inter-essamento da bondade, sou interpelado pela súplica e pela ordem que vem do rosto de Outrem, mesmo quando ele não me olha. O rosto do Outro faz rebentar em mim a minha humanidade por intermédio da responsabilidade que me incumbe, que só me diz respeito. Eu, que sou obrigado a responder, me vejo como único, insubstituível, eleito. Tomado pelo sentimento de bondade, é impossível a mim conceber-me como titular de um direito qualquer. O primeiro direito que vem à tona é o direito do Outro; o direito humano fundamental é o direito do Outro homem; “direito do Outro homem antes de mais nada” (LEVINAS, 2004, p. 266). Não se trata, aqui, de um direito *natural*, mas de um direito *original*; ou melhor: de um direito *pré-original*, visto que *pré-originalmente* concernente ao Outro, reportando à minha relação ética para com ele: “evento de socialidade anterior a toda associação em nome de uma ‘humanidade’ abstrata e comum” (LEVINAS, 1999, p. 127). Nesse encontro com o Outro, nessa *retidão [droiture]* do face a face, nessa exposição do rosto de Outrem, é *proclamado*, pela primeira vez, “antes de qualquer signo verbal”, “um *direito [droit]* que desde logo interpela à minha responsabilidade pelo Outro homem” (LEVINAS, 1999, p. 127). Assim: “O *direito do homem, absoluta e originalmente*, assume o sentido apenas no outro, como direito do outro homem” (LEVINAS, 1999, p. 127).

Antes de se gravar com caracteres frios e insensíveis¹⁶ em papéis de legislação, o *direito humano* revela-se, pois, na franqueza sem par do *rosto humano*, que exclama um comando silencioso de responsabilidade. Levinas (2006, p. 148) insiste na ideia de uma “extrema retidão do rosto [*extreme droiture du visage*]”. O rosto me concerne sem tergiversar. Há algo de *rectum* no rosto que faz sobressair o próprio *derectum*. Não há, por assim dizer, *droit* sem

¹⁶ “Como é possível a caracteres frios e insensíveis descrever aquelas expressões celestes, aquelas flores da alma!” (GOETHE, 2006, p. 88).

droiture. Direito, perfeitamente reto, não é o fiel da balança...¹⁷, mas o próprio rosto humano, que não alude, por conseguinte, desde já, a uma situação de equilíbrio ou de proporção, e, sim, antes, a uma assimetria inter-humana. Um direito paira sobre mim numa dimensão de altura. No concreto do encontro entre pessoas, uma imanência se faz transcendência – um direito se me *significa*¹⁸: “significação de uma ordem dada à subjetividade anteriormente a todo enunciado” (LEVINAS, 2008, p. 113-114). Significação que, justamente por ser *ética*, não se dirige a uma consciência tematizante, mas a uma subjetividade obediente – “obediente de uma obediência que precede o entendimento” (LEVINAS, 2008, p. 113) numa responsabilidade sem porquê (ZIELINSKI, 2004). Responsabilidade simplesmente gratuita e intransferível, suplicada e ordenada por um “*direito* que põe em questão o Eu” (LEVINAS, 1999, p. 130). “O direito do homem está aí, nessa retidão [*droiture*] da exposição, do comando e da assignação, direito mais antigo que toda colação de dignidade e todo mérito” (LEVINAS, 2006, p. 149). A responsabilidade precede a liberdade; o dever, o direito.

Na “fundamentação” oferecida por Levinas, já não é mais, portanto, axial para os direitos humanos a noção de liberdade, já que esta, alçada à condição de preeminência, inevitavelmente importa numa paz “incerta e sempre precária” (1997b, p. 137), ameaçada por um egoísmo que a informa. Fundar os direitos humanos na liberdade equivaleria a “assimilar a relação entre membros do gênero humano à relação entre indivíduos de uma extensão lógica, que nada mais significam uns aos outros do que

¹⁷ “(...) o símbolo romano, entre as várias representações, correspondia, em geral, à deusa *Iustitia*, a qual distribuía a justiça por meio da balança (com os dois pratos e o fiel bem no meio) que ela segurava com as duas mãos. Ela ficava de pé e tinha os olhos vendados e *dizia* (declarava) o direito (*jus*) quando o fiel estava completamente vertical: direito (*rectum*) = perfeitamente reto, reto de cima a baixo (*de + rectum*)” (FERRAZ JR., 2007, p. 32-33).

¹⁸ “(...) nessa extrema retidão do rosto e na sua expressão, assignação e demanda que concernem ao eu, que *me* concernem. Nessa extrema retidão – seu direito sobre mim. A demanda que me concerne como eu é a circunstância concreta na qual esse direito significa” (LEVINAS, 2006, p. 149).

negação, adição ou indiferença” (LEVINAS, 1997b, p. 139). Em contraste com uma “relação” assim estabelecida, Levinas recupera o vínculo marcado pela *proximidade*, pelo face-a-face, no qual *um e outro* se transformam em *um perante o Outro* e em *um para o Outro*.

É a noção de *responsabilidade* que se mostra, nesse cenário, como indispensável para caracterizar os direitos humanos como direitos pré-originais do Outro homem. Em virtude da sua responsabilidade, o indivíduo, de mera extensão do conceito “homem” ou “gênero humano”, erige-se em *único em seu gênero*, em diferença absoluta que não faz par com qualquer outra diferença porventura existente. Absoluta diferença simplesmente porque, na fórmula tantas vezes reiterada por Levinas, não indiferença à absoluta diferença que interpela e à qual é preciso responder: bondade [pré-]original. Bondade que, responsabilidade, “refunda” a liberdade, justificando-a e alforriando-a do seu arbitrário – bondade que se faz exercício de uma liberdade desprendida de egoísmo no seu caráter respondente à missiva que a convoca. Livre é o homem para defender os direitos do Outro homem! (LEVINAS, 1997b, p. 139). A liberdade não brota como liberdade individual, mas como *liberdade fraterna*, como *liberdade na fraternidade*, como *liberdade fraternamente investida*. Liberdade e igualdade. Liberdade, igualdade... e fraternidade. Talvez o terceiro excluído é quem preencha eticamente de sentido a tríade revolucionária. É o que tenta demonstrar a *fenomenologia dos direitos humanos* “desenvolvida” por Emmanuel Levinas.

Uma “fenomenologia” dos direitos humanos

Por “fenomenologia dos direitos humanos”, Emmanuel Levinas (1997b, p. 132) designa a descrição da “estrutura da consciência em que ela [a reivindicação dos direitos do homem] se desenha concretamente”. É preciso, de algum modo, descrever como os direitos humanos se mostram imperativamente à

consciência humana. Nada, portanto, a princípio, muito longe do que se entende tradicionalmente por fenomenologia: “estudo dos *fenômenos*, isto é, *daquilo* que aparece à consciência, *daquilo* que é *dado*” (LYOTARD, 1986, p. 10). Fenomenologia dos direitos humanos, assim, como descrição dos direitos humanos tal como eles se nos apresentam.

O modo de os direitos humanos se nos apresentar dá-se prontamente como *reivindicação*. Direitos humanos são reivindicados. É enquanto reivindicação concreta que atingem a consciência do homem. Os direitos humanos vêm à consciência, sem, no entanto, se fazer objeto para consciência. A consciência dos direitos humanos não se constitui imediatamente como *consciência de*; não se dá como consciência intencional, intencionalidade; não se manifesta como noema à noesis. Em consequência, os direitos humanos não se entregam à compreensão, não têm o seu sentido conferido por uma consciência que a eles se dirige num processo de *Sinnggebung*¹⁹, não esperam – como as coisas – por ser *desvelados* por uma luz que esclarece²⁰. Por uma visão... A consciência intencional, consciência ativa, doa sentido às coisas identificando-as enquanto isto ou enquanto aquilo, inserindo-as num horizonte de referencialidade, fazendo-as entrar num universo de inteligibilidade que procede do Eu. Na qualidade de objeto *visado* por uma consciência intencional, os direitos humanos teriam o seu sentido emprestado por uma

¹⁹ “O objeto da consciência, que é distinto da consciência, permanece fora, e o que se dá na consciência é seu *sentido*, sentido *do objeto*, mas que é produto *da consciência* agindo *sobre o objeto*, um modo de a consciência se relacionar ao objeto que se manifesta à consciência na luz. É a famosa ‘Sinnggebung’, a doação de sentido, pela qual o *eu*, como ser e subjetividade, ser pensante, comanda as modalidades de consciência e os fenômenos, o ser-objeto que aparece” (SUSIN, 1984, p. 80).

²⁰ “Dizer que as coisas nos aparecem ‘enquanto isto’ ou ‘enquanto aquilo’, que nossas atitudes são guiadas por um compreender, é dizer que, inicial e habitualmente, nós ‘desvelamos’, o que significa, para Levinas, que nós vemos a partir de um projeto, a partir daquilo que nós compreendemos, a partir de um ponto de vista, a partir de uma iluminação. Ver uma coisa é reconhecê-la. Na vida cotidiana, quando nós apreendemos uma coisa, nós cremos certamente compreendê-la simplesmente a partir daquilo que nós vemos, mas, na realidade, nós vemos a partir de um compreender prévio. ‘Tudo está compreendido’” (LEGROS, 2004, p. 325).

subjetividade fundadora. Transcendência na imanência. Consubstanciar-se-iam inevitavelmente em direitos de fruição. Consciência intencional, consciência que visa, consciência que é visão, é também consciência que toma, que apreende, que capta o objeto que aparece, como se o seu aparecer fosse já um oferecer-se ao gozo da consciência. Visados pelo pensamento, os direitos humanos constituiriam objetos de fruição do pensamento, fazendo do seu conhecimento a satisfação de uma necessidade. A consciência se alimenta visando. Come-se também com os olhos... (vide LEVINAS, 2004, p. 168-169). Em sua reivindicação, os direitos humanos não aparecem, pois, intencionalmente à consciência. A consciência dos direitos humanos é, na realidade, *consciência não-intencional* (cf. LEVINAS, 2008, p. 227-233).

Porque reivindicados, o movimento que suscita a consciência dos direitos humanos procede de fora, alojando-se na consciência a despeito da própria consciência. Consciência dos direitos humanos como consciência pretérita à reflexão. Em vez de atividade, de saber, de presença: passividade, mistério, anacronia. Estranha “fenomenologia” dos direitos humanos! Fenomenologia que se efetua até o ponto em que se reconhece incompetente para realizar o seu mister – até o ponto em que é interrompida (LEVINAS, 1997a, p. 241). Direitos humanos não como fenômeno que se compreende, mas como enigma que se furta à compreensão. No seu caráter enigmático, paradoxalmente capazes de atingir severamente a consciência, questionando o seu primado no processo de significação e já também se significando. Numa espécie de sentido que desperta a consciência; não de sentido que a consciência desperta. Consciência dos direitos humanos como má-consciência. O sentido dos direitos se me vem à consciência precisamente enquanto questionamento da minha pretensão de atribuir sentido aos direitos humanos. Não sou Eu quem atribuo sentido aos direitos humanos. Pelo contrário: é o seu sentido que me é atribuído. Noutras palavras: sentido que me chega por uma

doação ética de sentido²¹; sentido não *desvelado*, e, sim, *revelado*; sentido que não vem de mim, porque pro-vém do Outro. No rosto, o sentido dos direitos humanos se dá como revelação, já fora de todo contexto, de todo horizonte, de todo sistema, escancarando-se numa nudez pessoal. Em Outrem, o direito se re-personaliza. Faz-se direito em pessoa, numa fantástica confusão entre a pessoa do direito e o direito da pessoa. Os direitos humanos são definitivamente direitos da pessoa humana: antes de tudo, “direitos da *outra pessoa*” (LEVINAS, 2001, p. 20). Direitos personificados no Outro, mas que invadem, por intermédio do corpo, a consciência do Eu à guisa de deveres, numa proclamação que nada mais é do que *epifania*.

No rosto em que se revelam, a transcendência dos direitos humanos não se apaga: conserva-se; faz entrada neste mundo sem nele se instalar; visita-me! A fenomenologia dos direitos humanos é uma metafenomenologia! Os direitos humanos não são um fenômeno qualquer, mas um epifenômeno! Acenam no concreto um mais além da fenomenalidade. Não despencam de cima a baixo, mas apontam a partir de baixo para qualquer coisa mais acima. Transcendência *desde* a imanência. Metafísica pós-metafísica. O questionamento dos direitos humanos não implica abandonar “seu estatuto de absoluto para recair no nível das decisões tomadas por não se sabe quais subjetividades amolecidas [*attendries*]” (LEVINAS, 2004, p. 267). Não sendo lícito recuar historicamente para refundar os direitos humanos num primado qualquer do teológico, é impossível recusar a circunstância de que os direitos humanos deixam entrever no homem o vestígio de uma sublime dimensão: “Na boa filosofia, o que importa, sem dúvida, é não pensar os direitos do homem a partir de um Deus desconhecido. É permitido aproximar-se à ideia de Deus partindo do absoluto que se manifesta na relação com outrem” (LEVINAS,

²¹ “A *Sinngebung* aqui é já ética, produzida por uma ‘resistência ética’ e abrindo uma ‘consciência ética’ – que sai de si – despertando ‘relações sociais’ em nome de uma *exterioridade* por excelência” (PELIZZOLI, 2002, p. 39).

2004, p. 267). Revelação *a contrario sensu!* “Que os direitos do homem ou o respeito por esses direitos *não procedem* do rigor ou da graça de Deus, tal como formulam os teólogos que se referem à Revelação, (...) esse foi, desde o Renascimento, o traço característico da consciência dos direitos do homem” (LEVINAS, 1997b, p. 133). Levinas (1997b, p. 132) rechaça qualquer dedução dos direitos do homem a partir da ideia de Deus, mas admite que “*no próprio respeito aos direitos do homem*” venha “Deus à ideia do homem”. Trata-se, então, de notar que, não conferido pelo Homem, o sentido dos direitos humanos tampouco é dado por Deus, ainda que a partir do sentido dos direitos humanos a ideia de Deus não possa ser ignorada²².

O fato é que, na relação com Outrem, relação não-intencional, um *sentido absolutamente outro* dos direitos humanos se imprime eticamente na consciência. “Os direitos reivindicados a título de direitos do homem (...) repousam sobre uma consciência [pré-]original do direito ou sobre a consciência de um direito [pré-]original” (LEVINAS, 1997b, p. 139) Diante do rosto do Outro, um infinito *me regarde*: isto é, na extraordinária ambiguidade da expressão francesa, *me olha* e *me diz respeito*. Pensar mais do que o pensamento pensa é pensar no infinito da alteridade que reclama uma responsabilidade infinita: é pensar no *infinito do direito do Outro* que reclama o *infinito dos meus deveres*. “Manifestar-se [pré-]originalmente como direitos do outro homem e como dever para mim, como deveres na fraternidade, eis a fenomenologia dos direitos do homem” (LEVINAS, 1997b, p. 140). Concretamente, pois, “os direitos do homem se manifestam à consciência como direitos de outrem aos quais devo responder” (LEVINAS, 1997b, p. 140), mas num dever de resposta que desde já me *encarrega* de direitos na forma de liberdades, indispensáveis à sua efetivação. De tal modo concebidos, os direitos humanos expressam uma

²² É o que Levinas insiste em dizer ao se referir à “vinda da ideia de Deus a partir da evidência dos direitos do homem” (LEVINAS, 1997b, p. 133).

novidade sem par: “Que os direitos do homem sejam originalmente os direitos do outro homem e que eles expressem, para além do desenvolvimento das identidades nas suas próprias identidades e nos seus instintos de livre conservação, o *para-o-outro* do social, o para-o-estrangeiro – tal me parece ser o sentido de sua novidade” (LEVINAS, 1999, p. 149). Uma nova perspectiva para os direitos humanos se abre pois. É o *humano* dos direitos humanos que muda; é a “natureza” do *direito* que se transforma; é uma *cultura jurídica* sem precedentes que se constrói.

Referências

- BARRACA, Javier. La alternativa de E. Levinas a la versión moderna de la universalidad de los derechos humanos, **Persona y derecho**: revista de fundamentación de las instituciones jurídicas y de derechos humanos, Navarra, n. 56, p. 393-408, 2007.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- CHALIER, Catherine. **Pour une morale au-delà du savoir**: Kant et Levinas. Paris: Albin Michel, 1998.
- COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 7. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2010.
- FERRAZ JR., Tercio Sampaio. A trivialização dos direitos humanos, **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 28, out. 1990, p. 99-115.
- _____. **Introdução ao estudo do direito**: técnica, decisão, dominação. 5. ed. rev. e ampl. São Paulo: Atlas, 2007.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. **Os sofrimentos do jovem Werther**. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2006.
- HAYAT, Pierre. Preface. In: LEVINAS, Emmanuel. **Alterity and Transcendence**. Tradução de Michael b. Smith. Londres: The Athlone Press, 1999.

LEGROS, Robert. Levinas e les droits de l'autre homme, **Cahiers d'études levinassiennes: Pensée du retour**, n. 3, p. 313-340, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. **Alterity and Transcendence**. Tradução de Michael b. Smith. Londres: The Athlone Press, 1999.

_____. **De Deus que vem à ideia**. Tradução de Marcelo Fabri, Marcelo Luiz Pelizzoli e Evaldo Antônio Kuiava. Coordenação e revisão de Pergentino Stefano Pivatto. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Piaget, 1997a.

_____. **Difícil libertad**: ensayos sobre el judaísmo. Tradução de Juan Haidar. Madrid: 2002.

_____. **Do sagrado ao santo**: cinco novas interpretações talmúdicás. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto, Evaldo Antônio Kuiava, Luiz Pedro Wagner e Marcelo Luiz Pelizzoli. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **Fuera del sujeto**. Tradução de Roberto Ranz Torrejón e Cristina Jarilot Rodal. Madrid: Caparrós, 1997b.

_____. Paz y proximidad, tradução de Francisco Amoraga Montesinos e Andres Alonso Martos, **Revista Laguna**, n. 18, p. 143-154, mar./2006.

_____. **Quatro leituras talmúdicás**. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LEVINAS, Emmanuel; LYOTARD, Jean-François. Autrement que savoir. In: LYOTARD, Jean-François. **Logique de Levinas**. Lagrasse: Verdier, 2015.

LYOTARD, Jean-François. A fenomenologia. Tradução de Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1986

PELLIZZOLI, Marcelo Luiz. **Levinas**: a reconstrução da subjetividade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

- REY, Jean-François. Au nom de l'autre homme. Le statut de l'alterité dans de Droits de l'Homme. In: FERRÉOL, Gilles. (Ed.) **Rapport à autri et personne citoyenne**. Villeneuve-d-Aseq: Septentrion, 2002.
- ROJAS, Rodrigo Montoya. Movimentos indígenas na América do Sul: potencialidade e limites. In: BARSOTTI, Paulo; PERICÁS, Luiz Bernardo (Orgs.). **América Latina: história, ideias e revolução**. São Paulo: Xamã, 1998.
- RUIZ, Castor B. Os direitos humanos como direitos do outro. In: FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra; ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares; PEQUENO, Marconi (Orgs.). **Direitos humanos na educação superior: subsídios para a educação em direitos humanos na filosofia**. João Pessoa: UFPB, 2010.
- SALANSKIS, Jean-Michel. **L'émotion éthique: Levinas vivant I**. Paris: Klincksieck, 2011.
- SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EST; Petrópolis: Vozes, 1984.
- ZIELINSKI, Agata. **Levinas: la responsabilité est sans pourquoi**. Paris: PUF, 2004.

Entre a justiça e a singularidade do existente: Sobrevivências do rosto no encontro entre ética e política

Ângela Cristina Salgueiro Marques

*Luis Mauro Sá Martino*¹

A dimensão ética do encontro com a alteridade é um tema central no pensamento de Lévinas. Em algumas de suas principais obras (1980, 1987, 2007, 2014a, 2016), encontramos problematizada o que ele chama de “relação sem relação”, ou seja, a interação original e assimétrica entre dois interlocutores totalmente separados, que não se comunicam via discurso, mas através de uma subordinação recíproca que dá origem a uma relação transitiva na qual o outro está sempre a nos escapar. O encontro ético que configura essa “relação sem relação” não se baseia no contato conflitivo, na disputa argumentativa e racional, na luta por reconhecimento mútuo ou mesmo na tentativa de, simetricamente, alcançar-se um entendimento sobre algo que se apresenta como problema coletivo (Liesen, 2012; Zielinski, 2004).

Lévinas (1987) salienta que nesse encontro ético, o outro não é nomeado, controlado ou reduzido a um conceito, mas sim

¹ Ângela Cristina Salgueiro Marques é doutora em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da UFMG. Luis Mauro Sá Martino é doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP e professor do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Faculdade Cásper Líbero

invocado, chamado, compelido a responder à uma demanda irrecusável. Segundo ele, a representação e a apreensão da alteridade pelo conceito são formas violentas de relação, imobilizando-a e transformando-a no “mesmo”. Assim, todo contato que se reduz a ver, apreender, conhecer, reconhecer e entender são pautados pela necessidade de adequação e redução da complexidade, para transformar o estranho em familiar.

A relação primordial com outro, contudo, visa acessar o outro em sua estranheza: ela é feita na linguagem, pois requer uma resposta ao outro diante de seu clamor, de sua demanda irrecusável (Rolando, 2001). Mas essa escuta e essa resposta não se organizam através de um modelo de conversação ou diálogo pautado pela simetria, pelo consenso ou pelo mútuo reconhecimento do estatuto dos falantes. Longe de ser uma interação ancorada na troca linguageira traduzida em signos e discursos atravessados por linhas de poder, hegemonia e assimetria, essa relação transitiva se organiza sob a forma de uma conversa instaurada antes do signo.

É vital compreendermos a afirmação de que perceber o outro é responder à ele, em uma atitude de contemplação que requer outra temporalidade, distendida, desacelerada, na qual considero e escuto de maneira acolhedora a demanda que o outro me endereça. Ao mesmo tempo, quando atendo ao seu chamado, minha identidade também se constitui: não se trata de uma relação de dominação ou de apreensão cognitiva e classificação da estranheza alheia (reduzindo-a aos esquemas tipificadores e representacionais que nos permitem dominar o universo das coisas e dos seres vivos), mas de uma relação de responsabilidade (Alves, 2012 a e b). Responder ao outro é tornar-me responsável por ele, atender a seu comando, ser seu refém, mantendo assim a assimetria e o distanciamento que impedem que o apelo seja transformado em uma busca pela compreensão (Santos, 2004; Carrara, 2010).

Eis o que Lévinas (2016) deseja preservar no encontro ético com o outro: a estranheza que requer reciprocidade, que se preserva em um discurso fundante, em uma palavra desligada do gesto de compreensão. Mas por que é tão importante valorizar esse “estranho encontro” em que o indivíduo encontra a si mesmo ao atender ao apelo do outro? Por que a estranheza e a singularidade do outro devem compor, junto com a regra da lei, uma noção de justiça pautada pela fraternidade e pela responsabilidade?

Nos propomos, neste texto, a tecer algumas reflexões acerca destes questionamentos.

O rosto e a comunicação do sofrimento do outro

O silêncio da perplexidade, do espanto diante da presença da alteridade convive, no cotidiano, com o silêncio da violência diante daquele outro com quem não se quer contato. O rosto, dimensão comunicativa central de uma ética da responsabilidade em Lévinas, relaciona-se com a estranheza do outro, com sua alteridade radical, inquietante e irreduzível, que não se deixa conceitualizar, nem reduzir-se à familiaridade da representação ou do enquadramento tipificador. Na célebre definição de Lévinas, “o rosto fala e me olha, chama por mim, me demanda” (Lévinas, 1999, p.163). Assim, o rosto não se reduz à sua manifestação física (a face humana), mas remete à transcendência, ao infinito, contrariando a totalidade presente na tentativa de sua apreensão pelo conceito.

O rosto nos lança um apelo que se distancia da hostilidade e se aproxima da hospitalidade que acolhe e, ao mesmo tempo, interroga e demanda uma resposta. Assim, experienciar a face do outro é experienciar um sentido de responsabilidade diante da vulnerabilidade, permitindo que um indivíduo encontre a si mesmo ao atender ao apelo do outro:

[...] trata-se de uma resposta que nenhum outro pode dar em meu lugar. Ao responder ao apelo do outro me afirmo como

sujeito único e insubstituível. Eu, não intercambiável, sou apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me. (LÉVINAS, 2007, p.84)

O rosto do outro me afirma (ao mesmo tempo em que me interdita de fazer mal àquele que me interpela) e torna minha própria existência humana ao solicitar-me uma escuta e, ao mesmo tempo, uma palavra. Ao responder à convocação feita pelo outro, a resposta me individualiza, pois é única e não se inscreve no registro do universal. O rosto revela a liberdade do outro, porque sua transcendência continua a nos escapar independentemente do quanto o rosto seja conceitualizado ou interpretado. Tal liberdade não remete a um agente autônomo no sentido liberal do termo, mas à relação ética de consideração e escuta, gerando a possibilidade de acolhimento (Rae, 2016; Souza e Marques, 2016). Mas o rosto também revela a minha liberdade, pois para Lévinas encontramos nossa liberdade servindo ao outro, assumindo responsabilidade por ele, oferecendo à ele hospitalidade. Sob esse aspecto, o dizer estabelece uma relação entre duas liberdades, afirmando a identidade dos interlocutores. O dizer permite a transcendência: não ser possuído por si mesmo, exercício de exposição e despossessão. Como comenta Lingis (1987, p. xix):

A alteridade do outro não é determinada, compreendida pelo eu, alteridade exerce uma força sobre o eu, um distúrbio em sua infinita e irrepresentável emergência. E o eu não é determinado pelo outro, mas aberto extaticamente para uma transcendência pela qual significa para além de si e sustenta o peso de totalidade em sua responsabilidade.

Ver o outro é responder a ele, é dar forma a um discurso que tem força vocativa e imperativa, estruturado como uma resposta e constituindo-se como uma modalidade de reconhecimento que preserva a alteridade irreduzível.

O dizer do rosto é expressão, pois ele tem significação não por causa das relações em que é encontrado, mas para além de si: não fala sobre algo ou alguém, não é informação sobre algo ou alguém, mas convida alguém a falar com alguém. A expressão relaciona-se ao desfazer a forma na qual o existente expõe a si mesmo como tema, dissimulando a si mesmo (Marcos, 2010). A exposição ao outro define as identidades e faz com que o outro se torne importante, vital para a existência do eu.

“É preciso espantar-se com a estranheza do outro”²

O rosto revela o infinito e isso nos espanta: pois além de expor o diferente, o estranho, paralisa seu poder de reduzir tudo a um objeto de conhecimento, somos rendidos de supresa, pois

[...] o infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria. A compreensão dessa miséria e dessa fome instaura a própria proximidade do Outro. Mas é assim que a epifania do infinito é expressão e discurso (Lévinas, 198-, p.178).

O infinito do rosto nos espanta porque ultrapassa qualquer tentativa de apreensão e redução pelo conhecimento: ele desafia e recusa o saber pela representação, coloca em questão o sujeito e seu poder definidor, mas aceita o encontro, a proximidade, a abertura passiva ao outro. A proximidade se faz por meio de um dizer que carrega uma significação anterior às palavras e ao signo (ao dito³). Assim, para Lévinas (1987, p.119), a linguagem como

² Em entrevista concedida a Poirié (2007, p.84), Lévinas indaga o seguinte: “Pode alguém ser para um eu sem reduzir-se a um objeto de puro conhecimento? Situado em uma relação ética, o outro homem permanece outro. Aqui, é precisamente a estranheza do outro, e se podemos dizer sua estrangeiridade, que o liga a você eticamente. É uma banalidade, mas é preciso espantar-se com ela.”

³ O dito nomeia e ordena o mundo permitindo a compreensão dos signos através do tempo, de modo que a sensibilidade é uma forma de receber informações do mundo e interpretá-las, categorizá-las. O que Lévinas pretende é ressaltar a irredutibilidade do dizer (epifania do rosto) diante da imposição constante do dito, a irredutibilidade da responsabilidade diante da visão ordenadora do mundo.

contato que se estabelece por meio do dizer “é a linguagem original, sem palavras nem proposições, pura comunicação”. A proximidade do outro é, em si mesma significação e não pode ser convertida em estrutura linguística ou dialógica (relação sem relação que reduz o contato com o interlocutor ao exercício solitário e impessoal do pensamento), mas configurar-se como contato. Sob esse aspecto, “a imediaticidade do sensível é um evento de proximidade e não de conhecimento” (Lévinas, 1987, p.116), não de uma participação dos interlocutores em uma universalidade transparente. Há, na fala, no discurso, “uma relação com a singularidade localizada fora do tema acerca do qual se fala, uma singularidade que não é tematizada pelo discurso, mas dele se avizinha” (idem). “Uma fala na qual há uma cumplicidade gratuita, uma fraternidade estabelecida na palavra primeira que diz o próprio dizer” (1987, p.125). A passagem constante do intencional, do objetivo a ser alcançado com a linguagem, para a ética (contato com a singularidade inapreensível do outro) permite a emergência do rosto que exige uma resposta, que se impõe sobre nós sem ser apanhado por nossa visão. Mas, como nos lembra Lévinas, “mesmo em sua subordinação à cognição, a visão mantém contato e proximidade. O visível acaricia o olho, pois vemos e ouvimos da mesma forma que tocamos” (1987, p.118).

Nos reconhecemos quando interpelados pelo rosto do outro: não se trata de submissão, mas de um comando ou apelo feito de uma identidade à outra. O rosto, o humano, abre uma fresta na casca do ser, tornado-o refém do outro, do estrangeiro que bate à nossa porta (Alford, 2004; Burns, 2008).

Como mencionamos antes, na “relação sem relação” o outro permanece absolutamente outro, pois a nossa dimensão “humana” requer a preservação da singularidade na distância: sem essa preservação, a comunicação ética perde sua capacidade de atender ao outro e à particularidade situacional de seu sofrimento (Burns, 2008). Assim, a relação com o rosto não se dá pelo conhecimento ou pela via da representação, mas pela sociabilidade, pela

comunicação social. Em Lévinas (1995, 2014a) o rosto é a base não só das relações sociais, mas da existência de um social, embora não se reduza ao social: ele é a estrutura intersubjetiva a partir da qual a política e a justiça emergem. Como destaca Carrara (2010, p.131):

Podemos denominar a socialidade pensada por Lévinas como uma comunidade de diferentes sem que a universalização do conceito apague as diferenças. É neste sentido que as individualidades nunca se perdem no todo neutro e anônimo. Os membros de uma tal comunidade conservam a capacidade de uma palavra própria que os impede de se perderem na linguagem universal do conceito. Trata-se de um diálogo de interlocutor a interlocutor.

A abertura comunicacional possibilitada pelo rosto, sob esse aspecto, nos coloca diante não só de um rosto, mas de uma pluralidade de rostos e dos dilemas ligados à resposta que deve ser elaborada a todos eles. Pensar o campo da pluralidade social, pois com os terceiros “passa-se da invisibilidade da relação ética com o rosto à visibilidade dos rostos, ao estar juntos num lugar” (Carrara, 2010, p.90). A emergência do terceiro marca a abertura de uma passagem entre a ética e a política:

Em Lévinas, com o terceiro e a superação da díade, somos colocados na ordem da calculabilidade, da justiça distributiva, das leis aprovadas pela maioria e, assim, no domínio do político, entendido como um conjunto de regras que pode ser formalizado. Muito embora a dimensão social do político não negue o ético e sua reivindicação, continua não sendo fácil dizer de que maneira a reivindicação ética sobrevive no domínio social e político. (Butler, 2017, p.225).

Butler ressalta, em diálogo com o pensamento de Lévinas, as dificuldades em estabelecermos articulações entre o encontro ético com a alteridade e a elaboração da justiça em processos políticos. Ela menciona que não se trata de optar por uma em detrimento da outra, mas de encontrar uma forma de refletir acerca das

condições nas quais nos tornamos receptivos e acolhedores aos outros, dando origem a um quadro situacional e moral que orienta as decisões coletivas e as normas delas advindas. Sob esse aspecto, ela ressalta que uma tentativa de responder e ser responsável pelo outro em meio a um processo político deve considerar “uma relacionalidade ex-tática, um modo de ser conduzido além de si mesmo, de ser despossuído de si na relação com o outro que me demanda e me convoca” (2017, p.18).

O rosto entre a ética e a justiça

De acordo com Lévinas (1987, 2007, 1980), o outro não é encontrado como ser, alguém a ser controlado ou possuído. O outro é encontrado como rosto: é no encontro com a face do outro que a alteridade infinita do outro é revelada. É uma relação de discurso: o outro não é só nomeado, ele é invocado. O rosto do outro não é capturado pela visão, uma vez que não pode ser apreendido pela representação na linguagem. A visão não prevalece no encontro com o rosto, pois ela é uma forma violenta de relação com o outro, transformando-o no mesmo. A visão falha em fazer justiça ao outro (Robbins, 1991).

A passagem da visão para a responsabilidade, da representação para a voz, implica um rompimento: o outro não é apreendido pela visão, mas pela escuta. O encontro ético com o outro interrompe a tendência do *self* de conceber o mundo como espaço de poder em que atua soberano. A exposição interrompe o jogo da redução ao mesmo e nos liberta de nosso pequeno mundo de prazeres e preocupações, tornando-nos reféns. A ética do encontro é guiada por um questionamento à minha liberdade, que só é concretizada servindo ao outro. Contudo, a liberdade não é servidão, mas o entendimento de que ao servir ao outro eu me abro ao infinito, ao absolutamente outro.(Alford, 2004; Marcondes Filho, 2007).

Assim, a relação primordial com o rosto do outro é o discurso: uma conversação que propõe o mundo, mas mantém a distância de uma separação infinita. O paradoxo dessa relação é que a distância destrói a relação e a relação destrói a distância.

O rosto fala, lança seu apelo, em uma situação concreta na qual o sofrimento do outro nos desloca, nos retira de nós mesmos e exige uma palavra. É importante salientar que o sofrimento do outro é revelado em um contexto particular de encontro, que nos exige uma reorientação (temporal, espacial e corpórea) em direção à busca de condições para ir em seu auxílio. O outro que me demanda escuta sofre e existe em um contexto específico, marcado por vulnerabilidades⁴ que oscilam e se transformam a depender dos recursos (materiais, emocionais, culturais, políticos) que tenho à mão para produzir arranjos que me levarão à resposta desejada (Burns, 2008; Vieira et al., 2016). Há, portanto, um contexto de ação no qual, muitas vezes, somos tomados pela vontade de substituírmos o outro, fisicamente, em seu sofrimento. Nesse sentido, Lévinas (2007) destaca que a responsabilidade exige um engajamento carnal, pois interrompemos nosso isolamento e vamos em socorro ao outro, às vezes chegando ao ponto de afligirmos a nosso corpo expiações em nome do bem daquele que, naquele momento, é tido como nosso hóspede.

Butler (2015) também nos oferece pistas acerca das situações em que as demandas são produzidas e as formas assumidas pelo dizer do rosto. O clamor que o outro me dirige precisa de uma mediação, um veículo que abrigue os sentidos e os transporte:

⁴ Segundo Burns (2008), o sofrimento e a vulnerabilidade do outro não são meramente fatos objetivos que o sujeito identifica como tais. Em vez disso, o sofrimento impõe àquele que o testemunha a obrigação de justificar esse estado injusto. O rosto, portanto, tem uma autoridade ética única para provocar uma resposta do sujeito. É por isso que o outro me enfrenta como suplicante que não tem nada e, ao mesmo tempo, como o mestre que me comanda do alto. Como testemunha do sofrimento e como refém por causa deste testemunho, o sujeito assume uma responsabilidade única pelo outro e diante de seu próprio estatuto “privilegiado” ou seu fechamento no egoísmo e no silêncio.

As reivindicações feitas em relação a mim se dão, se é que dão, através dos sentidos, que são modelados em parte pelas distintas formas midiáticas: a organização social do som e da voz, da imagem e do texto, do tato e do cheiro. Se as reivindicações do outro em relação a mim são feitas para me alcançar, elas devem ser mediadas de alguma maneira, o que significa que nossa própria capacidade para responder com não violência, de atuar contra certo ato violento ou preferir o não ato diante de uma provocação violenta, depende dos enquadramentos mediante os quais o mundo é dado e o domínio da aparência é circunscrito. (Bulter, 2015, p.252)

Ela afirma (2017, p.27) estar em busca de maneiras de formular a ética que comecem com a questão das condições para receber mensagens, injunções ou comandos de outra esfera discursiva, uma esfera que não é prontamente integrada à nossa. Sob esse aspecto, o dizer do rosto só pode ser escutado sob a condição de serem traduzido “[...] nas circunstâncias concretas em que se vive, no ambiente dotado de sentido histórico e geográfico, nas cenas de violência que permeiam a vida cotidiana”.

É possível, então falar na existência de uma ética comunicativa no encontro assimétrico com a alteridade radical, mas uma ética que não é pautada por princípios universais (como a ética do discurso habermasiana), mas que oferece a estrutura intersubjetiva da “relação sem relação” a partir da qual a necessidade de regras morais e leis pode emergir (Burns, 2008). Nessa ética comunicativa, aquele que sofre me interpela a partir de seu sofrimento e exerce sobre mim uma autoridade.

O rosto daquele por quem me responsabilizo me interpela: devo a ele uma justificativa para a desigualdade que reitera sua vulnerabilidade e sua precariedade, mas seu rosto transcende o contexto da ação. Como lidar com essa alteridade infinita, abstrata, na resolução de problemas morais? É preciso primeiro considerar a complementaridade entre duas dimensões da noção de rosto: a transcendência e o dizer. O dizer do rosto instaura um contexto de encontro possível na linguagem anterior ao signo (Lévinas, 1999,

p.163). A singularidade do rosto e sua transcendência ocorrem em um contexto, o qual lhe confere uma figura. No dito há a articulação de um mundo dado, mas no dizer há o traço da alteridade.

A força do dito, do código homogeneizante da lei, arrancam o rosto desse contexto e exercem sobre ele uma violência enorme, desfigurando-o. Essa tensão, mas ao mesmo tempo a necessidade de complementaridade entre figura e desfiguração do rosto, entre o dizer e o dito, é salientada por Lévinas (2014a, p.28-29) ao enfatizar as dimensões comunicativas e corpóreas da responsabilidade ética e da justiça. Sua crítica ao modo como a justiça pode conduzir ao totalitarismo está diretamente ligada a um apelo à preservação da singularidade da face. Segundo ele, a justiça reduz o encontro com a alteridade à comparação e ao conhecimento, impedindo que o vínculo de responsabilidade se constitua. Na justiça cega ao rosto, deixo de temer pela morte do outro, pois ele não mais me concerne, não mais me diz respeito. É por isso que, para Lévinas, a normatividade ética começa no encontro com a alteridade, com o rosto.

Os homens que estão à minha volta são tantos! Daí o problema: quem é o meu próximo? Problema inevitável da justiça. Necessidade de comparar os incomparáveis, de conhecer os homens; daí seu aparecer como formas plásticas de figuras visíveis e, de certo modo, “des-figuradas”: como um grupo do qual a unicidade do rosto é como que arrancada de um contexto, fonte de minha obrigação diante dos outros homens; fonte à qual a mesma procura da justiça, afinal de contas, remete e cujo esquecimento arrisca transformar em cálculo meramente político – e chegando até aos abusos totalitários – a sublime e difícil obra da justiça.

Vimos que o rosto olha e convoca na linguagem. Por isso, encontrar uma face falante e dar uma voz ao rosto é conferir a ele uma figura. Mas, novamente, a relação de fala com o outro não é o enfrentamento de duas figuras, mas o acesso ao outro em sua

estranheza pela fala. Mas, para manter essa estranheza, é preciso a não reciprocidade e a não compreensão. Recebo uma palavra que permanece sem compreensão, mas que preciso responder. Esse diálogo é um falar sem “poder”, porque o outro interrompeu meu poder de poder (Robbins, 1991; Guimarães e Lima, 2013).

Mas o que fazer diante da necessidade de responder ao chamado de vários rostos que se manifestam diante de nós? Não seria possível responder a todos da mesma forma, sem deixar de privilegiar alguns e condenar outros. Lévinas (2014a) indica que a produção dessa resposta deve combinar a “relação sem relação” com o rosto e a definição de leis que fundamentem uma justiça orientada pelas singularidades das demandas e não pelo privilégio de uma racionalidade pautada exclusivamente por uma ordem objetiva que preserva e protege a liberdade de todos (ou alguns). Ele argumenta que a justiça pode ser violenta ao não reconhecer os indivíduos em suas precariedades e vulnerabilidades (o significado do rosto nu do outro), tratando-os todos da mesma forma e submetendo individualidade e singularidade a categorias universais. (Alford, 2004; Santos, 2004).

A forma de responder às múltiplas demandas feitas pelos vários rostos que se erguem diante de nós não pode ser algo resolvido apenas no plano da ética, mas requer uma decisão tomada no âmbito da moral e da justiça. A política nasce dessa relação ética e comunicacional que precede e envolve o acolhimento, o encontro e a responsabilidade. Contudo, a política em Lévinas não se traduz na relação dialética e discursiva de argumentação. A relação configurada pelo encontro com o rosto é assimétrica e não se reduz à totalidade. É justamente a ética que nasce da escuta da voz do rosto que pode impedir o totalitarismo e a universalização: “toda vez que a política se afastar das exigências de responsabilidade pelo outro tão presentes no face a face” (Carrara, 2010, p.92).

Se o rosto de alguém não é diferente de outro, em um sentido moral relevante, todos seriam igualmente merecedores de

atenção (Burns, 2008, p.316). Todavia, Lévinas nos indica que o encontro com o rosto é situacional e, apesar de ele nos escapar constantemente, há um momento em que ele tem que se fazer figura e endereçar a nós, materialmente seu apelo. Como a resposta é singularizada pela demanda também única, a obrigação de responsabilidade é sempre distinta diante de cada rosto que se ergue diante de nós. Como enfatiza Butler:

Em termos filosóficos, Lévinas esboça uma cena ética na qual somos obrigados, na maioria das situações, a preservar a vida do outro – obrigados pela alteridade que ali encontramos. Sob uma análise mais detalhada, no entanto, descobre-se que essa cena, que parecia nos obrigar universalmente, é restrita em termos culturais e geográficos. A obrigação ética para com o rosto do outro não é uma obrigação que alguém pode ou consegue sentir em relação a todo e qualquer rosto. Aliás, Derrida afirmou que, se tivesse que responder a todo e qualquer rosto, inevitavelmente acabaria se tornando irresponsável. Se isso for verdadeiro, então a exigência ética não precede as noções de autonomia cultural, e sim é enquadrada e restringida de antemão por certas noções de cultura, etnia e religião. (BUTLER, 2017, p.47)

Nesse sentido, Lévinas (1980, 2007) propõe que, diante da multiplicidade de rostos que nos interpelam, decidir a quem responder e de que maneira é um gesto político que envolve a norma e o código moral e ético, mas requer também fraternidade, amizade, vínculos nos quais a responsabilidade enquanto relação ética não significa apenas assumir o fardo do outro ou ajudá-lo a suportar as agruras da existência, mas sobretudo carrega algo de espontâneo, intuitivo, de modo que a experiência do rosto do outro e a demanda que dele emana é positiva e enriquecedora, uma vez que “é a partir da existência do outro que minha própria existência se torna humana” (LÉVINAS, 1995, p.167).

Lévinas (1980) deseja preservar o encontro ético capaz de configurar as identidades dos interlocutores, zelando pela importância que a vida de um sujeito, em sua vulnerabilidade, tem

para o outro: “é muito importante para mim que a justiça possa fluir, derivar da preeminência do outro” (LÉVINAS, 2014a, p.35) evitando que a política configure uma forma de julgamento moral que silencie e apague o rosto, os rostos que se erguem diante de nós. Ele não nega a necessidade das leis e códigos de justiça, mas ele nos lembra que antes de nos colocarmos a serviço de uma razão impessoal, é preciso que duas liberdades diferentes se aproximem e se relacionem sem a mediação da razão: uma relação de comando sem tirania, não constrangida pelo dever de obediência à lei universal, mas condição indispensável para a instituição da lei. Caso contrário, se nunca nos aproximarmos dos outros em sua singularidade, se nunca olharmos nos olhos do outro que demanda um posicionamento, a dominação encontra lugar e deixamos de temer pela morte de um outro que nada significa para nós. O rosto desfigurado não nos impede de matar.

A abordar a noção lévinasiana de rosto, Bulter (2017, p.64) nos oferece um conjunto de questões que parecem estabelecer um programa de pesquisa a ser aprofundado em seus próprios estudos acerca de uma ética da não violência e da despossessão:

O rosto do outro, portanto, abala todos os formalismos, pois o formalismo me faria tratar todo e qualquer outro com importância igual, e por isso nenhum outro jamais teria uma única reivindicação a meu respeito. Mas será que podemos realmente dispensar todos os formalismos? E se não pudermos dispensar todos os formalismos, então como pensar o rosto em relação a tais normas políticas? O rosto precisa ser singular sempre, ou pode se estender à pluralidade? Se o rosto não é necessariamente um rosto humano – pode ser um som, ou um grito – e se não se reduz ao rosto de uma única pessoa, será que pode ser generalizado a toda e qualquer pessoa, na medida em que me dizem respeito igualmente? Seria isso uma ruptura do modo como pensamos a pluralidade, ou representaria uma entrada no ético precisamente na formulação da própria pluralidade? Pode o rosto servir como injunção contra a violência direcionada a todo e qualquer indivíduo, incluindo aqueles cujos rostos, no sentido literal, eu não conheço? Será possível derivar

uma política de não violência a partir da injunção levinasiana, e será possível responder aos rostos dessa multidão?

A fraternidade, enquanto responsabilidade por todos os outros, assegura que a justiça possa fluir a partir da inquietação e da não indiferença provocadas pela proximidade do estrangeiro, à quem oferecemos hospitalidade. Ela se posiciona entre a justiça normativa e racional e a injustiça, fazendo “um apelo à ‘sabedoria’ do eu cujas possibilidades não comportam provavelmente nenhum princípio formulável à priori” (LÉVINAS, 2014a, p.35). Eis, a nosso ver, uma importante dimensão estética e ética da política em Lévinas: para ele, a fonte da justiça não está somente no conjunto de normas e valores que conduzem as instituições, mas sobretudo, nas sabedorias, nas experimentações singulares que, por não serem captadas e mapeadas pela regra, renovam as passagens entre o Dizer e o Dito, suscitam novos modos de vida fora da regulação disciplinar, atualizam o devir de um comum que, tentativamente, a comunicação busca construir.

Pode o rosto sobreviver no domínio da política e da justiça normativa? Lévinas reivindica que sim, pois o rosto e sua diretriz humanizadora, seu imperativo para que permaneçamos sensíveis à vulnerabilidade do outro e sua exigência de despossessão nos indicam que escolhas políticas justas se dão entre a condenação e a escuta do rosto, entre a clareza da regra e a opacidade do inquietante.

Referências

- ALFORD, C. Lévinas and Political Theory. **Political Theory**, v.32, n.2, 2004, p.146-171.
- ALVES, M. A. Ética como filosofia primeira: sabedoria da paz/palavra em Lévinas. **Acta Scientiarum**. v. 34, n. 1, p. 49-58, Jan.-June, 2012a.
- ALVES, M. A.; GHIGGI, G. Pedagogia da Alteridade: o ensino como condição ético-crítica do saber em Lévinas. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 33, n. 119, p. 577-591, abr.-jun. 2012b, pp. 577-591.

BURNS, Lawrence. Identifying Concrete Ethical Demands in the Face of the Abstract Other: Emmanuel Levinas' Pragmatic Ethics. *Philosophy and Social Criticism* 34 (3), 2008:315-335.

BUTLER, J. **Caminhos Divergentes**. São Paulo: Boitempo, 2017.

BUTLER, J. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARRARA, O. **Lévinas: do sujeito ético a sujeito político**. São Paulo: Ideias & Letras, 2010.

GUIMARÃES, C.; LIMA, C. Ser-em-comum: Notas para uma aproximação entre a Ética de Lévinas e a Episteme comunicacional. *Eco-Pós*, v. 16, n. 1, p. 76-89, jan./abr. 2013, pp. 74-89.

LÉVINAS, E. **A violência do rosto**. São Paulo: Loyola, 2014a.

LÉVINAS, E. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2014b.

LÉVINAS, E. **Alterité et transcendence**. Paris: Fata Morgana, 1995.

LÉVINAS, E. **Alterity and transcendence**. New York: Columbia University Press, 1999.

LÉVINAS, E. **Autrement qu'être**. Paris: Livre de Poche, 2016.

LÉVINAS, E. **Entre nós**. Petrópolis: Vozes, 2010.

LÉVINAS, E. **Ética e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 2007.

LÉVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Ed. 70, 1980.

LÉVINAS, E. **Collected Philosophical Papers**, Trad. Alphonso Lingis, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

LIESEN, M. Por uma comunicação como acolhimento e impossibilidade. **Intexto**, Porto Alegre, UFRGS, n.26, p. 81-97, jul. 2012, pp. 81-100.

- MARCONDES FILHO, C. O outro como um mistério e o feminino como a alteridade absoluta. Sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas. **Matrizes**, no. 1, Vol. 1, Outubro 2007, p. 55-74.
- MARCOS, M. L. Comunicação, experiência e a questão do reconhecimento. Entrevista a Reges Schwaab. **Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**, São Paulo, v.33, n.2, p. 241-251, jul./dez. 2010, p. 241-263.
- MENEZES, M. M. O pensamento de Emmanuel Lévinas: uma filosofia aberta ao feminino. **Estudos Feministas**. Florianópolis,16(1):288,janeiro-abril/2008, pp. 13-30.
- POIRÉ, F. **Emmanuel Lévinas: Ensaio e Entrevistas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- ROBBINS, Jill. Visage, figure: reading Lévinas Totality and infinity, **Yale French Studies**, n.79, 1991, p.135-149.
- RAE, Gavin. The political significance of the Face: Deleuze's Critique of Lévinas. **Critical Horizons**, v.17, n.3-4, 2016, p.279-303.
- ROLANDO, R. Emmanuel Lévinas: para uma sociedade sem tiranias. **Educação & Sociedade**, ano XXII, nº 76, Outubro/2001, pp. 76-94.
- SANTOS, M. L. L. Q. **Subjetividade como responsabilidade em Lévinas**: quando a alteridade atravessa o sujeito. Recife: UFPE, 2004 (Dissertação de Mestrado).
- SOUZA, F. C. V.; MARQUES, A. C. S. Rosto e cena de dissenso: aspectos éticos, estéticos e comunicacionais de constituição do sujeito político. **Questões Transversais**, vol. 4, no. 7, janeiro-junho 2016, pp. 17-28.
- VIEIRA, F.; COELHO, T.; MARQUES, A. O rosto na imagem, a imagem sem rosto. Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Comunicação e Experiência Estética do **XXV Encontro Anual da Compós**, na Universidade Federal de Goiás, Goiânia, de 7 a 10 de junho de 2016.
- ZIELINSKI, A. **Lévinas: la responsabilité est sans pourquoi**. Paris: PUF, 2004.

Sobrevivências dos rostos nas imagens: aproximações entre Lévinas e Didi-Huberman

Frederico da Cruz Vieira¹

Prelúdio



Imagem 1 – Thiago Fogolin, *Sem Título*, 2011

Vulnus. O gesto do trauma indicia a cicatriz inescapável do olhar tamponado, obliterado, irrecuperável. O olho enclausurado pela pele suberina é testemunhado por seu outro, o olho vivo e movente

¹ Doutor em comunicação social pela Universidade Federal de Minas Gerais.

que lhe dirige a pupila; o globo aquoso de um outro, ao lado, que (re)aponta a ferida seca, vazando pela imagem a retidão do rosto exposto. Dá-se a crise entre o que vê e o que assiste, ambos indecíveis. A fissão se torna o paradigma da fotografia para interromper o fluxo das imagens fusionais, saciantes, totalizadoras. Nela a mesma linha dedo-indicadora que comprime, que traz pra dentro, também dilata e dilacera o par de olhos, um sim, outro não, em minha direção; dissemina e fala ao olhar expectante.

“A ferida dói?”. “Mais ou menos”². Se todos os signos que nela se mostram confluem de certo modo para o centro da fotografia, a um só tempo o rosto retratado atravessa-me rugosamente, lança-me para fora da mostraçã, faz-se clamor. A fotografia que nos evade, também endereça-nos um silêncio perturbador.

A aproximação desse homem, mediada pelo momento do gesto retratado, segue *entre* o visto e o que margeia o *visível*. O meu olhar *vê* e passeia por entre as dobras da pele da imagem; a íris sofre num gesto que se dá entre a vigília e a expectativa pelo estranho, o que se revela pelos *pixels*, *como se* tomada pelo toque de um rosto que nos interpela. A experiência estética que adentra e extravasa da imagem nos afeta o olho-corpo, numa trama que adensa a precariedade do outro em mim. E a despeito da tragédia cifrada-exposta pela imagem, o trauma da ferida retratada flerta com minha retina, apelo que se materializa no corpo deformado, cegando o *status* da representação para vocalizar *outramente* uma espécie de chamamento. O *vulnus* que é também uma convocação, uma interpelação que, ao ser ouvida, abre passagem para a emergência do rosto.

“A ferida dói?”. “Mais ou menos”. O grisalho dos fios contrapõe o branco sobre o negro: vestígios de pele se espalham pela queratina dos cabelos; pelas caspas encrespadas nas mangas de lã da roupa; pelas reentrâncias do casaco que lhe serve de

² De acordo com o autor da foto, essa foi a resposta a ele dada repetidamente pelo homem retratado, sobre diferentes indagações, sendo a primeira delas a respeito da cicatriz do olho esquerdo, ainda aberta em parte. Depoimento de Thiago Fogolin colhido em 5 de junho de 2016.

segunda pele; pelas fendas dos lábios cerrados, ressequidos. Tal subjetividade rugosa em permanente decomposição, descamação e, por isso mesmo, mudança, faz-se imperativa em sua máxima fragilidade, faz deslocação de mim. E resiste algo em mim no acolher desse outro precário, cujas sujidades se confundem com a paisagem cinza e inóspita dos grandes centros urbanos.

A ferida segue interpelando-me, mas meu olhar de esguelha foge, passeia errático sobre o corpo, sem acolher de pronto ao seu clamor. Averso ao meu corpo, o mutilado corpo-outro que a imagem expõe apresenta-se: cicatriz dura, mas de cujas frestas o líquido vivo extravasa; olho-não-olho que me interpela e que, de outro modo, impõe-se. Esse entre mim e o outro, incômodo espaço sem nome. Na experiência do gesto que aponta para o acolhimento, sofro também a invasão pelo outro, a intrusão a que resisto *como se* inimigo. Esse-aí que me desaloja por sua estranha inospitalidade e que se perfaz veio da violência e do padecimento, gesto acusador nascido da imagem dessa alteridade ambígua, vítima-algoz.

Contudo, já me evadindo do pensado, do Ser que deseja capturar e compreender esse rosto que se apresenta; que faz tornar dito a suspensão extática da imagem *vista* – abro-me de fato ao acolhimento do estrangeiro retratado, de seu corpo sob minha pele, mesmo que aparentemente cedo para tanto. O aproximar do outro gesta a imagem: “eis-me aqui”. Anuncio o meu sim originário, fazendo da linguagem ética uma resposta a essa aproximação que me chega pela fotografia, sem nome, sem histórico, sem leis. Um rosto que me desnuda, por sua vulnerabilidade extrema, descarnando o Si, apesar de Si. A resposta já está dada, antes mesmo do dito revelado e pelo sofrer que a fotografia realiza no olhar, mesmo que precária, mesmo que não ainda face a face.

“Mais ou Menos”, pois. Expressão que se trai na assimetria que já se estabelece nesse contato triádico: olhos para a imagem, olhar da imagem, imagem do olhar. A fotografia, como uma outra de um outro, se revela como passagem da pele, para-além da

mostração dos seus vestígios; ela toca o corpo; esse estremece, sofre a aproximação e é alcançado pela voz que ecoa do gesto em vista feito imagem. O dito se trai pelo que expressa e, pelas fendas dos signos que se articulam naquilo que a fotografia mostra e vocaliza, dá passagem ao Dizer.

Mais que mostrar, e já menor nisso, a imagem diz; reapresenta o dito travado no momento em que fotógrafo e o corpo de outrem se encontraram. A face retratada, se captura do dito, por outra via transborda da imagem sua dimensão não-mostrável, porém audível. E se o olho do expectador-expectante é capaz de escutar o clamor ético que lhe endereça a ferida via retratação, palavra ambivalente; é porque compartilha de algum modo dessa condição retratável, como (de)*vulnus* e não como-um; vulnerável naquilo que difere e que, concomitantemente, faz reunir outrem proximamente, como albergamento, hospedaria.

A relação de hospitalidade convocada pela passagem do rosto é, contudo, muito difícil de ser apreendida; passar da presença do outro ao clamor do rosto e, então, à hospitalidade – não necessariamente nessa mesma ordem, pois pela hospitalidade o outro também se faz presença e só então ouço seu clamor – é uma experiência sôfrega, repleta de reentrâncias e exigências. A um só tempo, padecer de deslocamentos e libertações.

O expectante olhar que extravasa da pele-cicatriz, desinquieta e desaloja; e passa a se hospedar na imagem, seja por intrusão ou acolhida; a coabitá-la como um Terceiro que chega ao centro do rosto para nele se (de)fusionar. O Terceiro faz completar a entrega do dito fotográfico, produzido pelo primeiro olhar do fotógrafo, interrompendo contudo a *poiesis* para desbordar as infinitas possibilidades de uma *aesthesis* que parte do sensível, da absoluta alteridade comunicante; que revela-se, (re)trato, sem fiar-se em entendimentos ou intuições *apriorísticas*.

A aproximação do outro, do outro-outro e do Terceiro faz girar o eixo da perspectiva ética da linguagem na imagem

fotográfica. Padecem diacronicamente de um sofrer inominável o fotógrafo, o rosto exposto e o olhar expectante.

A imagem se abre como um nó górdio da experiência estética que padecemos por entre os olhares. Uma via pela qual acreditamos ser possível fazer uma política *outramente*, a partir de uma espécie de visitação e transcendência, rumo a uma democracia *por vir* das infinitas singularidades, subjetivamente gestadas e nas fotografias expostas; compostas por branco, preto, mas antes por incontáveis cinzas.

A Comunicação e a ética do sobrevivente

Lévinas (1906-95), filósofo lituano radicado na França, em seus escritos tensionou princípios caros ao judaísmo com outros típicos da filosofia ocidental, mantendo, contudo, o rigor filosófico de seu pensamento nas obras que escreveu, embora seus detratores não o reconheçam. Interessa-me sobremaneira as inflexões que Lévinas produz entre o modo de pensar greco-romano e a perspectiva oriental, contrapondo, numa analogia, a visão de Odisseu à de Abraão.

Vítima da perseguição aos judeus pelo nazifascismo, ele foi prisioneiro em campo de trabalhos forçados durante a Segunda Guerra Mundial, na qual todos seus familiares, com exceção de sua esposa, foram mortos. Iniciou seus escritos filosóficos influenciado pela Fenomenologia de Husserl e a ontologia de Heidegger, superando posteriormente a linha de pensamento de seus antecessores.

Souza (1999) apresenta-nos o pensamento de Lévinas em três fases cronológicas: a primeira (1929-1951) em que os escritos estão centrados na fenomenologia de Edmund Husserl e ontologia de Martin Heidegger; a segunda (1952-1964), em que *Totalidade e Infinito* (1961) protagoniza o ápice dos trabalhos anteriores e se constitui como referência fundamental para a compreensão de obras posteriores. Nessa fase sobressaem as reflexões a respeito da

metafísica da linguagem do Rosto e da ideia de Infinito, reapropriada pelo filósofo a partir de Descartes, com destaque para as noções de alteridade e das relações com outrem; na terceira fase (1966-1979), em que *De outro modo que ser ou para lá da essência* (1974) promove uma viragem conceitual importante, dá-se a discussão ética mais profunda de Lévinas. Conceitos como *substituição* e *obsessão pelo outro* são apresentados a partir de uma compreensão da *subjetividade como refém* de outrem. Nessa última fase, Lévinas faz da hipérbole a linha mestra de seus escritos e radicaliza a concepção de alteridade que já apresentara nas fases anteriores. Embora se possa distinguir com certa clareza tais fases da filosofia levinasiana, não se pode dizer que elas sejam estanques ou que apresentem uma evolução linear.

Dardeau (2015) comenta a atualidade do pensamento de Lévinas, destacando o gesto do filósofo de colocar a alteridade como o centro principal de sua obra. Para ela, ao fazer isso Lévinas abre as portas para assumir um posicionamento de seu pensar como não-neutro diante do mundo, desenvolvendo um novo modo de “racionalidade” e “a responsabilidade como nova forma de fazer filosofia (...) ao invés de reduzir a ética a um discurso positivo ou à noção de direitos humanos, [Lévinas] a (re)pensa como *experiência*, como *infinita* tarefa.” (p.193)

O pensamento tardio de Lévinas nos apresenta um manancial de conceitos que, sob a perspectiva da Comunicação, oferecem interessantes caminhos para se pensar, a partir de uma outra ética, o campo das relações sociais e das imagens a elas articuladas, considerando-se especialmente as subjetividades que estão implicadas em ambas.

Desde seu breve ensaio “Linguagem e Proximidade” de 1967, Lévinas explora a dimensão do sensível na constituição da comunicação entre os entes, atentando para a linguagem que se faz embrenhar na experiência da pele e na aproximação dos sujeitos. Esse processo, na visão do autor, produz vestígios a partir da “carícia” que se dá no momento em que o eu se encontra exposto

ao outro. “A visão é certamente abertura e consciência e toda a sensibilidade que se abre como consciência diz-se visão, mas a visão conserva, mesmo na sua subordinação ao conhecimento, o contato e a proximidade. O visível acaricia o olho. Vê-se e entende-se como se toca.” (LÉVINAS, 1967, p. 278, grifo nosso).

Esse acariciar, contudo, não absolve a exposição mútua entre os sujeitos de seus padecimentos, da frequente violência e aversão que o contato venha a produzir. A visão levinasiana da carícia, longe de qualquer romantismo, está mais para o padecimento de uma experiência de proximidade que nos exige uma saída de si que, propriamente, o de um encontro harmônico e consensual entre mim e o outro.

Já o deslocamento entre os sentidos *ver* e *tocar* proposto por Lévinas, os quais se embaralham entre os viventes no campo da experiência cotidiana, ganhará contornos mais radicais em sua obra *De outro modo que ser*, em que a dimensão ética caminhará da deposição do eu para a substituição de outrem. Nessa seara a perspectiva afetiva da sensibilidade ganhará centralidade, já que a subjetividade passará a ser para Lévinas *como se* pele rugosa, que está suscetível; pele que se afeta.

Fato é que a *suceptibilidade* para Lévinas é inescapável, posto que *outrem do outro*, o terceiro, cumpre o papel de atravessar e fazer justiça à possibilidade de tirania do outro sobre mim. Assim, a figura do terceiro será, e especialmente no campo da Comunicação, um paradigma para se pensar as relações que se estabelecem a partir de outra ética. Promove-se o “arrancamento” de si, apesar de si, na interdição dos sis por outrem. O autor também ressalta o aspecto da incerteza da comunicação, correndo-se o risco do mal-entendido, da falta ou da própria recusa da comunicação que, por sua vez, torna-se transcendente enquanto “vida perigosa”, como um “belo risco que se corre”. Com isso, Lévinas não quer prescrever uma moral especial para a linguagem ética, mas contrastar a aproximação ao saber e o rosto com o fenômeno. A responsabilidade na comunicação provê uma implicação anterior a quaisquer

verdades, rompendo com a certeza e tornando subsidiárias as normas balizadoras dos jogos das relações.

Carrara (2010) lembra que assim como a obra de Lévinas ganha contornos diferentes em cada uma de suas três fases, também o conceito de Rosto se transforma nessa trajetória. Se em *Totalidade e Infinito* ele é caracterizado como uma forma de presença, com seus paradoxos, significando “a imediaticidade do face-a-face, a retidão e a franqueza que dão origem à linguagem”, em *De outro modo que ser* o Rosto é caracterizado por Lévinas “a partir da ambiguidade do fenômeno e de sua defecção. A proibição de matar se inverte em responsabilidade pelo outro e posteriormente em 'obsessão pelo outro' ” (p.53). Nesse artigo me interessa explorar, sobretudo essa última perspectiva, “mais tardia” na obra de Lévinas, embora o presente texto não fuja das nuances conceituais incluídas na segunda fase do autor.

De forma sintética, pode-se dizer que para Lévinas o Rosto torna nu o homem; não a nudez da vida nua, da neutralidade esvaziada de sentido, mas de um clamor ético; faz do homem ente exposto e vulnerável, rompe com o contexto cultural e social muitas vezes reificante. Para o filósofo a expressividade do Rosto ultrapassa a imagem plástica que possamos lhe atribuir, embora o Rosto ofereça tal imagem como um *resto* da desconstrução que promove em sua passagem pela expressão. A imagem, assim, seria o resto de algo que não se deixa capturar de forma total, já que para o autor, “o fenômeno é ainda imagem, manifestação cativa de sua forma plástica e muda, a epifania do rosto é viva” (1972, p. 51).

Portanto, o Rosto levinasiano deve ser entendido para além da sua manifestação concreta da face humana, podendo se manifestar muitas vezes em caráter indicial no rosto concreto, mas apontando para o Infinito das alteridades; ao mesmo tempo em que o vejo, o Rosto não se deixa reduzir às denominações do percebido.

(...) pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes

que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objeto. (...) A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser denominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele (LÉVINAS, 1982, p. 77).

Lévinas situa o rosto fora do campo de visão, elevando a estética não reduzida à forma, mas ampliando-a pelo verbo que expira, atizado pelo *pneuma*. “Pode-se dizer que o rosto não é “visto”. Ele é o que não pode se tornar um conteúdo, o que vosso pensamento abarcaria; ele é o que não pode ser contido, ele vos conduz ao além.” (LÉVINAS *apud* POIRIÉ, 2007, p.

27) Em outras palavras, o rosto fala; vocaliza, mas não por meio das palavras comuns e sim através de algo que antecede a elas; o rosto é incomensurável e não se deixaria tematizar por completo.

Observa-se que em *De outro modo que ser* o sujeito é pensado a partir de sua vulnerabilidade, e o Rosto deixa o campo da fruição para padecer de sua corporalidade radical. Na proximidade do corpo se dá o encontro efetivo de carne e sangue; se dá a verdadeira comunicação que não é a tematização de uma relação (discurso), mas a relação mesma que foge a qualquer tematização, significância mesma da significação, anárquica e à revelia de quaisquer idealismos. Carrara (2010) considera que a abordagem da terceira fase de Lévinas reafirma a intuição presente no início de sua trajetória filosófica: “a identidade do sujeito não vem dele mesmo, mas de sua interpelação pelo Outro. Ele é para o outro. O um- para-o-outro da responsabilidade infinita se oferece como significância que fundamenta sua existência (...)” (p. 83). Nas palavras de Lévinas:

A subjetividade do sujeito é a vulnerabilidade, exposição à afeição, sensibilidade, passividade mais passiva, tempo irrecuperável, diacronia inssemelhável da paciência, exposição sempre a expor, exposição a exprimir, e assim ao Dizer, e assim ao Dar. (LÉVINAS, 1999a, p. 85)

Ainda na obra *De outro modo que ser*, Lévinas pensará questões fundamentais à Comunicação como são o Dizer e o Dito, e os discursos neles e entre eles forjados; a noção de Linguagem a partir da proximidade sensível, destacada da sensibilidade subordinada ao entendimento e à intuição; a questão da vulnerabilidade como uma condição an-áquica dos seres, situando-os *a priori* fora da representação.

Assim, além do conceito de Rosto sobre o qual já discorremos, há esses outros dois conceitos-chave para a compreensão do pensamento sobre a comunicação em Lévinas (2011): o Dizer e o Dito. Ambos nascem como uma dupla ultrapassagem à *anfibiologia* entre ser e ente, binômio enraizado no pensamento ontológico de Heidegger (o ser que se desvela no ente e o ente que se desvela no ser).

O Dito, pertencente à ordem do enunciado, da tematização, do que se faz forma e que se apresenta, não diz o Dizer. Esse é, por sua vez, da ordem do impossível, do incomunicável, daquilo que o Dito não pode, na forma e contexto, conter. O Dito trai o dizer, mas o Dizer não se trai no Dito, o atravessa. Um remete ao outro, todavia o Dizer não se esgota no Dito. Assim, ao mesmo tempo em que o Dito pertence à ontologia e ao conhecer, também *significa* pelo Dizer que lhe escapa, mas que nele imprime vestígio, rastro, passagem.

Lê-se *além* das entrelinhas o que se diz; isso *significa* dizer, redizer e (des)dizer o que é dito. O Dito é habitado por uma tensão que é capaz de subvertê-lo, interpondo ao tempo linear e redutível uma diacronia que nasce perante outrem, uma vez que o tempo, para Lévinas, é inaugurado no encontro com o outro.

Dizer é aproximar-se do próximo, “dar-lhe significação”. O que não se esgota numa “prestação de sentido”, inscrevendo-se, em jeito de fábulas no Dito. Significação dada ao outro, anteriormente a toda objetivação, o Dizer-propriadamente-dito – não é doação de signos. (...) O Dizer é certamente comunicação, enquanto condição de toda a comunicação, enquanto exposição. A

comunicação não se reduz ao fenômeno da verdade e da manifestação da verdade como uma combinação de elementos psicológicos (...) A intriga da proximidade e da comunicação não é da modalidade do conhecimento. A abertura da comunicação – irredutível à circulação de informações que pressupõe – efetua-se no Dizer. Ela não diz respeito aos conteúdos que se inscrevem no Dito e que se transmitem à interpretação e à descodificação efetuada pelo Outro. Ela está na descoberta arriscada de si, na sinceridade, na ruptura da interioridade e no abandono de qualquer abrigo, na exposição ao traumatismo, na vulnerabilidade. (LÉVINAS, 2011, p. 68-69, grifo nosso)

A subjetividade como “Dizer sem Dito” será, no Lévinas tardio, a chave para apreender a dimensão do inescapável e irredutível que atravessa o processo de abertura para outrem, da Comunicação. Lévinas expande por meio da linguagem hiperbólica que utiliza em *De outro modo que ser*, a compreensão de Rosto, valendo-se de (des)ditos recorrentes para abrir passagem ao dizer em suas reflexões sobre a linguagem ética, na qual a subjetividade é refém da alteridade. Interessante observar que o capítulo 4 dessa obra, no qual Lévinas versa sobre a Substituição, dando a ver a Comunicação como um dos seus elementos constituintes, foi o embrião da versão final publicada da mesma; ele reúne textos de diferentes conferências e publicações realizadas pelo autor nos anos de 1967 e 1968. Se em tal capítulo tem-se o coração de *De outro modo que ser*, sem dúvidas a Comunicação está no seu núcleo. Permito-me citar um trecho longo, todavia fundamental da palavra do autor, pela força de sua riqueza e pela impossibilidade de traduzir suas asserções.

Comunicar é certamente abrir-se; mas a abertura não é completa se ela espera o reconhecimento. Ela é completa, não ao abrir-se ao “espetáculo” ou a o reconhecimento, mas ao tornar-se responsabilidade por ele. Que a ênfase da abertura seja a responsabilidade pelo outro até à substituição – o para o outro do desvelamento, da mostraçã do outro, que se inverte em para outro da responsabilidade – essa é, em suma a tese da presente obra. A

abertura da comunicação não é uma simples mudança de lugar, para situar uma verdade do lado de fora, em vez de guardá-la em si; o espantoso é a ideia ou a loucura de a situar do lado de fora. Viria a comunicação por acréscimo? Ou não será o eu – substituição na sua solidez de idêntico – solidariedade que começa por dar testemunho de si mesma a Outrem, sinal da doação do sinal, e não transmissão de algo numa abertura? Trata-se de deslocar a questão de forma singular, quando perguntamos se o que se mostra nesta abertura é tal como ele se mostra, se o seu aparecer não é mais do que aparência. (LÉVINAS, 2011, p.135, grifo meu)

A abertura da Comunicação que, como já vimos, se dá na substituição, visa a responsabilidade que deriva do que se mostra de outrem. Esse mostrar, em proximidade, está alicerçado no sensível, e não somente no visível posto que tocar é ver, como já citei.

Detenho-me nesse ponto para tratar, a seguir, de importantes contribuições de Didi- Huberman.

Entre cascas e sobrevivências

Didi-Huberman é descendente de judeu-alemão. Seu avô, Jonas, morreu em Auschwitz em 1944. Em ensaio recente, *Cascas*, Didi-Huberman (2017) revalida a necessidade de imaginar *apesar de tudo* o inimaginável e, apresentando fotos de sua autoria captadas em visita a Auschwitz-Birkenau, aliadas a textos seus que registram os aspectos sensíveis da experiência de estar naquele lugar. O autor propõe uma montagem entre palavras e imagens, frases que tentam escutar os rostos daqueles e daquelas que padeceram o horror nazista. Suas fotografias e relatos estão à procura “das coisas chãs e hediondas, simples e vertiginosas”, vestígios da *Shoah*. Essa catástrofe constitui o pano de fundo para a compreensão da obra que se situa entre a alteridade judaica que Didi-Huberman traz em sua pele, nos corpos de seus antepassados, e o trabalho de reflexividade diante do inominável horror que *resta* como imagem.

Para o autor “olhar as coisas de um ponto de vista arqueológico é comparar o que vemos no presente, o que sobreviveu,

com o que sabemos ter desaparecido”. (p.41) E é isso que resulta de sua experiência: são fotografias absolutamente triviais, da paisagem cinza, dos vestígios, das flores do campo que crescem sobre as valas em que arderam os cadáveres, hoje aterradas; imagens de uma trilha, uma cerca, cascas de árvores, enfim, *insignificâncias*. “Os solos falam conosco precisamente na medida em que sobrevivem, e sobrevivem na medida em que os consideramos neutros, insignificantes, sem consequências. É justamente por isso que merecem nossa atenção. Eles são a casca da história.” (p.66)

Ao fotografar o silêncio eloquente da paisagem e de seus vazios, de suas superfícies consideradas “sem consequências” pelos nazistas; ao nos relatar sua experiência de caminhar pelos mesmos lugares que testemunharam o genocídio, o autor vai nos revelar as coisas chãs; nos oferecer uma mirada sobre os rostos daqueles anônimos que foram mortos como *res*, vidas não-passíveis de luto, *vida nua*. Assim, Didi-Huberman os faz levantar – um rosto que se ergue, o outro que nos escapa; suas fotografias refluem o tempo e dão passagem ao clamor do extermínio que prossegue por entre os solos e as bétulas.

A *paisagem-rosto* (e não o rosto-paisagem) seria um conceito possível de se derivar a partir desse contexto, valendo-nos do aporte de Lévinas para abordar experiências dessa natureza. Aparições de *insignificâncias* que se pode considerar como uma via de comunicação do (in)comunicável; das formas de vida elimináveis. Na paisagem se revela a interpelação ética dos corpos ausentes, ocultados, mas audíveis pelas superfícies.

Há superfícies que transformam o fundo das coisas ao redor (...) Podemos pensar que a superfície é o que cai das coisas: que advém diretamente delas, o que se separa delas, delas procedendo, portanto. E que delas se separa para vir rastejando até nós, até a nossa vista, como retalhos de uma casca de árvore. Por menos que aceitemos nos abaixar para recolher alguns pedaços. A casca não é menos verdadeira que o tronco. (...) Ela é a impureza que advém das coisas em si. Enuncia a impureza – a

contingência, a variedade, a exuberância, a relatividade – de toda coisa. Mantém-se em algum lugar na interface de uma aparência fugaz e de uma inscrição sobrevivente. Ou então designa, precisamente, a aparência inscrita, a fugacidade sobrevivente de nossas próprias decisões de vida, de nossas experiências sofridas ou promovidas. (DIDI-HUBERMAN, 2017, p.71)

Como se cascas, as fotografias, desde sempre películas, superfícies finas ou luminescentes, quase-corpos, podem cair dos rostos e nos trazer o para além da experiência; podem nos trazer, junto com as suas sujidades, a passagem da pura comunicação de outrem. As fotografias podem fazer das insignificâncias, inscrições sobreviventes e transformadoras. Não há nas imagens do ensaio a presença de corpos, mas sem dúvida os vestígios dão passagem ao *dizer* dos rostos do holocausto. Assim também ocorre no conjunto das fotografias dessa série: as fachadas nos visitam os olhos na medida em que nos perguntamos o que reside por detrás dela, não exatamente no interior, mas na *nuca* das imagens.

Em outra obra anterior, *Sobrevivência dos vaga-lumes*, Didi-Huberman (2011) discute o contraste entre as luzes ofuscantes do espetáculo imagético e midiático, do qual nossa sociedade contemporânea se alimenta em grande medida, e as *intermitências* que lampejam na escuridão de uma espécie de experiência ignorada e que resiste a tal espetáculo, à luminosa cegueira que nos acomete. O autor está interessado em reconhecer quais imagens possibilitam o pulsar de uma passagem humana, mesmo que frágeis e precárias como nossa própria condição de existentes.

A partir de Agamben, Didi-Huberman denuncia que a força das imagens luminosas do espetáculo contribuem para maquinar povos subjugados, hipnotizados pelo seu fluxo. Embora haja certo tom apocalíptico nessa visão, não se pode ignorar as *sobrevivências* e *intermitências* ao clarão, aos holofotes da hiperexposição imagética. Há um contra-fluxo de imagens, de seus autores e corpos, que escapam à luz e à glória totalizantes, que oferecem fissuras às experiências de *momentos inestimáveis*. Nesse ponto,

Didi-Huberman retoma o olhar benjaminiano sobre a imagem, contrapondo-o ao de Agamben – que advoga uma redenção da imagem apenas no *post mortem*, apontando para o ser-para-morte de Heidegger.

Já em *Peuples exposés, peuples figurant*, Didi-Huberman (2012b) analisa a série de fotografias produzidas por Philippe Bazin durante sua residência do curso de medicina em um hospital na França, no qual cuidava de pacientes idosos. A tese de Bazin intitulada “Aspectos humanos e psicossociais da vida em um centro de longa estadia” descreve seu trabalho no setor de geriatria, com detalhes das rotinas, dos objetos, corpos, gestos e sensações vivenciadas por ele durante a pesquisa. Sua reflexão aborda aspectos como o da negação da humanidade; da humilhação e violência dirigida aos idosos naquele ambiente. Para Didi-Huberman, a tese se torna um verdadeiro ensaio fotográfico no qual se misturam rostos fotografados de perto, situações de reportagem, de documentário social, de realismo poético. De acordo com o autor, Bazin busca encontrar parcelas de humanidade – *sobrevivências?* – no gesto da escuta, no exercício de olhar para (e não através dos) idosos, no esforço de dirigir-se ao outro, de interpelá-lo e ser por ele interpelado.

Vieira e Marques (2016) comentam a leitura que Didi-Huberman faz do trabalho de Bazin, destacando que a vida residual dos idosos, ligada à gestão e proteção do ambiente hospitalar, expunha também as condições de vulnerabilidade e de precariedade através de mecanismos de controle e subexposição, conduzindo à desaparecimento social, à impessoalidade e à desumanização. A produção fotográfica em questão *abre-se* a uma forma de escuta desse apelo silencioso que emana dos corpos dos internos:

Bazin devolve-lhes o rosto utilizando o aparato fotográfico do olhar, concebido para transformar o olho clínico e sua gestão técnica necessária em “olho à escuta”. Ele descreve essa prática, em que falar e olhar se conjugam na mesma temporalidade, como uma

iniciação, uma viagem iniciática ao reconhecimento dos outros, partindo de si mesmo (DIDI-HUBERMAN, 2012b, p. 38).

Se as imagens de Bazin nos apresentam uma exposição dos sem nome, dos anônimos, é também claro que uma fotografia não seja capaz de devolver a palavra ao sujeito fotografado. Mas Didi-Huberman (2012b, p. 43) nos lança a uma reflexão sobre as imagens de Bazin: embora elas não restituam o nome próprio às pessoas cujos rostos foram expostos, há uma intenção de erguê-los, sustentá-los e lhes conferir uma frente, um confrontar-se e, nessa sequência, um *enfrentamento* (“faire face”). E isso já não seria expô-los na dimensão de uma possibilidade de palavra?

Ética do sobrevivente e as sobrevivências nas imagens

Aproximando-se as perspectivas de Didi-Huberman e de Lévinas, vê-se em primeiro lugar que o rosto retratado numa imagem não se constitui somente a representação do humano, mas na disjunção entre o que se representa visualmente e o que me fala quando faz ressoar a pele do tímpano e da retina, a significação do rosto que me visita transcende o mostrado para-além do jogo da representação.

O reconhecimento dessa dimensão do rosto em sofrimento manifesto na imagem, ou mais propriamente, dos vestígios de sua passagem pela expressão de sofrimento revelada pela face fotografada, é possível quando o espectador é implicado na/pela imagem. Nas palavras de Didi-Huberman, não somente quando esse a vê, mas quando a mira e, perante o sofrimento representado junto ao campo da visão, torna-se o *espectador que escuta* certo clamor da face/corpo retratado em sofrimento.

Mirar não é simplesmente ver, nem tampouco observar com maior ou menor competência: uma mirada supõe implicação, o ser afetado que se reconhece, nessa mesma implicação, como sujeito. Reciprocamente, uma mirada sem forma e sem fórmula

não é mais que uma mirada muda. É necessário uma forma para que a mirada aceda à linguagem e à elaboração, única maneira, para essa mirada, de “entregar uma experiência e um ensinamento”, quer dizer, uma possibilidade de explicação, de conhecimento, de relação ética: nós devemos, então, nos implicar em, para ter uma oportunidade – dando forma à nossa experiência, reformulando nossa linguagem – e nos explicarmos com. (DIDI-HUBERMAN, 2008, p. 41, grifo meu)

Daí advém que a escuta do Rosto prediz o dito, concede por substituição voz ao Dizer que segue entrelaçado e entrelaçando-se ao dito, posto que a noção de testemunho está presente na subjetividade manifesta pelo que é absolutamente outro, em suas infinitas formas de vida.

Daí também, como segundo ponto relevante nessa aproximação entre os dois pensadores, a importância de se diferenciar o *aparecer* (aparição) da aparência, problematizados Lévinas, conforme citação exposta acima; e o que é tematizado por Didi- Huberman (2017b) numa reflexão que o filósofo faz a propósito da Exposição *Levantes*³ e que nos remete ao seu importante aspecto coletivo, aos terceiros que atravessam a relação binominal para se colocarem como aparições. Essas desbordam as aparências, interrompendo a violência possível dessa *suceptibilidade* que, no caso em questão, aparece como genuíno gesto de protesto, de indignação dos corpos/rostos.

Filosoficamente, uma diferença enorme deve ser estabelecida entre “aparição” e “aparência”. A aparência é enganadora, falsa, ela supõe o simulacro. Já a aparição é um evento autêntico, impossível de ser reduzido: é um raio que corta o céu. A palavra “espetáculo”, sobretudo depois do pensador francês Guy Débord, tende a reduzir toda dimensão visual a uma simples aparência, enganadora ou

³ Levantes é uma exposição transdisciplinar sob a perspectiva das emoções coletivas, uma realização da instituição francesa Jeu de Paume, nascida da proposição do filósofo e historiador da arte Georges Didi-Huberman. Em Levantes estão presentes as diferentes formas de aparições e de representações dos levantes, atos populares, políticos, engajados nas transformações sociais, nas revoltas e/ou revoluções. Fonte: https://www.secscsp.org.br/programacao/133387_LEVANTES#/content=saiba-mais

alienada. De minha parte, acredito que, nos levantes, trata-se em primeiro lugar de aparições. Para que exista política, é preciso que haja uma encarnação, que algo seja posto no corpo e no movimento: uma dimensão sensível (em todos os sentidos da palavra). É preciso que tudo na política se torne visível a todo mundo. De agora em diante, a questão, evidentemente, é saber como produzir aparições e não aparências. Desculpe-me: não tenho a receita. Observo, porém, que em uma mesma manifestação popular pode haver aparências e aparições. Posso me decepcionar com o trabalho das aparências. Mas nada é mais precioso que um evento de aparição. (DIDI-HUBERMAN, 2017b, grifo meu)

Interessante perceber como as dimensões das aparições e das aparências, levantadas por Lévinas e Didi-Huberman, se conectam, no campo do visível, àquilo que se mostra, podendo aninhar-se também aos conceitos do Dito e do Dizer, do binominal eu-tu ao campo do terceiro – campo da política e da justiça.

Compreendo que as aparências, sobretudo as mais espetaculares, são movidas pelo esvaziamento dos Ditos de suas possibilidades de passagem ao Dizer, o que torna o mostrar-se do rosto mais próximo de um simulacro que da manifestação de sua biopotência política. Já a aparição precisa *se levantar*; ela diz diretamente da subjetividade; terá necessariamente de se encarnar, fazer-se gesto de um Dizer singular e inapreensível em sua completude e que, justamente por estar aquém e além do corpo, demanda do Dito sua mostração direta, face a face. Lembrando-se que esse *perante outrem* é a demanda ética atravessada pelo terceiro, eixo fundante da justiça e da política:

É a proximidade do terceiro que introduz, com as necessidades da justiça, a medida, a tematização, o aparecer e a justiça. É a partir do Si e da substituição que o ser terá um sentido. O ser não-indiferente, não porque ele seja vivo ou antropomórfico, mas porque – postulado pela justiça que é contemporaneidade ou co-presença – o espaço pertence ao sentido da minha responsabilidade pelo Outro. O em-toda-a-parte do espaço é o em-toda-a-parte dos rostos que me concernem e que me põem

em questão, apesar da indiferença que parece oferecer-se à justiça. (LÉVINAS, 2011, p. 135, grifo meu)

Assim, o rosto revelado no seu Dizer *político* performa as aparições dos Ditos em seus terceiros, de seus levantes, os quais se enredam pela comunicação; rostos que *aparecem* em suas potencialidades, biopotências que rompem com o simplesmente *aparentar* ser; queda da máscara oca do eu, desencarnada de sentido e prisioneira da representação formal ou da apatia política.

Um terceiro ponto a se considerar é a própria compreensão da Comunicação a partir da filosofia de Lévinas que desemboca numa concepção de testemunho e de responsabilidade que se abrigam em um aspecto-síntese, palavra-rosto que acolheria aos demais conceitos, interligando-os, no entanto sem simplificá-los. Exercício de sobrevivência por excelência.

Comunicação sobrevivente que se alberga no Dizer, que se avizinha em desinteressamento de si-para-outrem *como se* testemunho próximo da alteridade alcançada pelo Terceiro; comunicação sensível que inaugura o tempo da relação face a face entre os Ditos que dela derivam e que, finalmente, gesta a exposição, a excusa do que está aquém e além do que se mostra no visível, rumo ao terceiro.

Sobrevivência. Trata-se disso, enfim. De uma comunicação sustentada por uma ética sobrevivente, mais que nunca atual; aquela que, por persistir na hospitalidade das alteridades mais vulneráveis, expõe-se ao testemunho, o que significa gesto genuíno e desde sempre voltado ao sim primordial, ao padecer que a responsabilidade nos coloca, para além da empatia; mesmo antes de qualquer cálculo, antes de nos situarmos como eu-comunicante, antes do Dito aparecer.

Sebbah (2017) ⁴apresenta-nos um caminho para a melhor compreensão dessa perspectiva que vai de uma ética do cativo – do

⁴ As reflexões referentes à ética do sobrevivente foram desenvolvidas pelo autor, François-David Sebbah, em Conferência de abertura do III Seminário Internacional Emmanuel Lévinas “Amor e

ente prisioneiro – a uma ética do sobrevivente, da substituição, e que se vale da experiência do homem Lévinas⁵. A partir da leitura de um conto de Lévinas que descreve a destruição de uma cidadela francesa durante a Segunda Guerra, Sebbah (2017) faz uma ponte entre essa cena desoladora e a possibilidade de lucidez que se revela diante dos escombros; que faz buscar o sentido além do horror. Como se, ao fazer o atravessamento do fundo do poço, o sentido da vida surgisse, fazendo- nos sobreviver. Sebbah diz de uma sobrevivência que difere das formas fantasmáticas de sujeitos vagantes, à beira das estradas que, naqueles dias de guerra, caminhavam a esmo carregando consigo objetos, pertences, as tralhas que conseguiam arrastar. Nessa condição vulnerável, os sujeitos se agarram às coisas com se todo o peso do Ser se garantisse no que está alheio a ele; nessa tensão do *ter*, na força de uma existência que, se a miramos de perto, a reconheceremos vazia

Eis a ironia: os fantasmas que sobreviveram à destruição são, em síntese, nada; por isso se aprisionam às tralhas, como a colecionar os vestígios de algum sentido que a existência ainda possa oferecer, mas que lhes escapa. Tais espectros são uma imagem próxima do Ser, esse-aí que é colocado à beira do precipício que nadifica; o Ser da *vida nua*, do rosto anônimo; ser para morte.

Sebbah afirma que, graças à derrocada, hoje sabemos que a reconciliação com a vida que segue não pode ser escamoteada; o sentido vem cedo ou tarde, vem desde além, e a verdade do ser humano não pode escapar à lucidez de tal experiência destrutiva. A realidade do Ser é uma tragicomédia; eis aí a ética do cativo que pode sustentar a abertura da comunicação e testemunhar o sofrimento de outrem *como se* primeiro responsável fosse por ele, antecipando o acolhimento do *vulnus* do outro sob a própria pele.

Justiça”, realizado de 26 a 28 de outubro de 2017, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – Faje e Dom Helder Escola de Direito, em Belo Horizonte.

⁵ . De 1939 a 1944, Lévinas esteve aprisionado em um dos campos da Bretanha; durante esse período foi escrita grande parte de sua obra *De l'Existence à l'Existant* (1947), publicada dois anos após o fim da guerra, bem como produções literárias, como poemas e contos.

Ainda de acordo com Sebbah (2017), a sobrevivência, todavia, não se refere ao oposto desse sujeito cativo, nem da vida à morte; tampouco aquela sobrevida que se manifesta como gozo de quem, a despeito dos outros, será o último a morrer.

A ética do sobrevivente, em Lévinas, não é piedosa: trata-se da morte do outro e do padecer perante ela. O outro vai agonizar, vai morrer e eu não posso salvá-lo; mas posso, no exercício do desinteressamento mais radical, sobreviver e dar testemunho de sua morte por meio do gesto, no qual me exponho refém de seu sofrimento, perante sua dor. Ética compassiva, mas impiedosa, posto que não posso “ajudar” o outro a (não) morrer, não há como se evitar o padecimento.

Lévinas assim recupera o sentido dessa palavra compaixão; amor como puro desinteressamento – revela-se aí um sujeito de outra forma que não uma crispação sobre si mesmo, mas de uma oferta violenta. Não se trata, portanto, de um heroísmo pelo sacrifício; ao contrário, a compaixão levinasiana remete a uma substituição que difere e que rompe com a vida nua; nudez de outra ordem.

Mais uma vez: não se trata de se colocar no lugar do outro; na substituição, eu não me coloco, eu me exponho refém. Nós ficamos sujeitos a esse *entre*, às duas beiras extremas, do cativo e do sobrevivente, que se negociam nas pequenas coisas. E Sebbah (2017) conclui que é pela condição de refém que pode acontecer no mundo a compaixão no sentido levinasiano... muitas vezes vivemos “pequenas vidas” de sobreviventes, pequenos gestos. Comunicamos isso, algo que sobrevive, apesar de tanta violência, tantos genocídios; apesar dos desastres ambientais provocados pela voracidade e técnicas humanas. Na contemporaneidade estamos perante essa urgência ética.

As imagens dessas sobrevivências, no sentido que nos coloca Didi-Huberman, faz também sobreviver os rostos – mesmo que em paisagens, meso que nas cascas – fotografias compreendidas como ditos, que enquadram o rosto que testemunha, resvalando em

parte pela representação. Por isso, no regime representacional não haveria espaço ao aparecer do rosto levinasiano, vez que ele está conectado àquilo que não se pode apreender diretamente na esfera das visualidades, mas ao que é possível ouvir como voz primeva.

Assim, antes de qualquer aparecer ou de qualquer representação que a imagem possa apontar a outrem, o testemunho perante outro, até a sua morte, e perante os outros dos outros, já é infinitamente exterior; por substituição, tal exterioridade que se converte na voz, palavreia e responde ao interior que, por sua vez, nos acusa, inscrevendo-se a responsabilidade originária e ética nessa significação anterior a qualquer contexto.

O que mais amplamente se comunica, nesse processo ético-político do qual as imagens são uma das mais potentes resultantes, são as faltas, as frestas, os espaçamentos que vazam as relações entre os sujeitos, gestando-as infinitas.

Quando a representação se sobrepõe ao representado, com recursos e efeitos, promove-se o afastamento do objeto do espectador, sob risco de um anonimato. Quando as imagens são menos pretensiosas, no sentido da estetização das formas, elas estão ainda mais próximas do cotidiano e da vida ordinária do espectador. Nesse sentido, há maior “semelhança” entre quem vê e o sujeito retratado. Essa proximidade evoca, de dentro das imagens, outros modos de pensar. Nasce aquele que diz: “eu poderia ser um desses”, uma concreta ameaça à subjetividade do espectador. Aproximar subjetividades distantes – a do homem que vive nas ruas e a do espectador – é rasurar em parte sua certeza no mundo.

A precariedade da vida dita e retratada, tanto na poesia, quanto nas imagens oferece passagem ao rosto. Numa palavra: *sobrevive à captura da representação*; rosto cujos vestígios podem ser apreendidos como resultado de uma relação face a face entre o fotógrafo e o rosto tematizado. É possível entender a imagem como uma repercussão desse rosto que, na condição de voz e discurso, impregna, entrepeles, o testemunho do fotógrafo com a dimensão do que seria uma outreidade.

Há um paradoxo nessa natureza híbrida da imagem que pode fazer da aparição do rosto um chamado, que se ergue e diz “eis-me” a quem o retrata; mas que na retratação do sensível se retrai e passa a fazer ditos do que se vê.

Apostamos que essa ambivalência da fotografia, na fricção entre a visitação da face de outrem e a transcendência à representação, produz fendas comunicativas pelas quais a excedência da significação escapa do regime da representação. Se a imagem revelada padece da precariedade dos seus enquadramentos, podendo configurar instrumento de sujeição e crueldade, pode também alcançar os outros do outro, os terceiros que por ela captam uma relação. O espectador seria esse *segundo terceiro* da relação. A imagem revelada já capta, mesmo que de forma precária, a relação da *sobrevivência* primeira do fotógrafo ao outro que se expõe e de ambos aos terceiros que lhes atravessam.

Coda

Pensar a comunicação como um fenômeno social a partir de um universo de significação que não tenha como centralidade o eu-comunicante, mas que permita necessária evasão de si em direção ao absolutamente outro, significa acolher outramente um léxico linguageiro naquilo que se dá como pensado. Isso não significa que o eu-comunicante deixe de ter importância, mas que ele deve ser considerado como um dos elementos de uma interação que o ultrapassa.

Um modo de palavrear que difere-diferindo, isso que nomeamos pensamento. E pensar outramente a imagem do outro, em sua transitividade comunicacional, já é em si uma tarefa dupla, uma vez que o próprio pensamento “emerge ele mesmo de uma pensatividade sensível, de um sensível impensado porque inesgotável em sua exterioridade.” (ALLOA, 2015, p.10).

Não se trata apenas de pensar o gesto de *olhar* a imagem de um outro, mas antes de abrir-se a uma interpelação, a um pedido

de atenção que o outro nos lança, como se solicitasse via imagem nossa responsabilidade pelo *olhar de volta*.

A princípio, o que se concebe nesse outro modo de pensar gesta certo alheamento do mesmo. Deste evadir participa a razão via regime sensível e, em grande medida, abre-se à escuta do outro no que se pode apreender das visualidades a ele relativas, como espécie de entrevisão de seus rastros, traços e passagens. Dou-me conta de que esse sensível modo de pensar delinea-se justamente na aproximação passiva desse eu-comunicante ou, melhor dizendo, da *susceptibilidade* que mantém a abertura para o se afetar, para o estado de passividade a algo ou alguém, descentrado de si. O expectante, exposto às dimensões concretas do outro, de sua vida pulsante, de suas formas corpóreas que em nós atuam como catalisadoras de significâncias, as quais nos excedem e nos ultrapassam a ambos: eu-outro. Nesse sentido, o lugar de pesquisador, ciente de sua própria precariedade, retrai-se para melhor contemplar e se deixar afetar, para dar passagem a algo maior que ele, maior que a tese.

Um pensar a comunicação perante o outro, com o eu tomado por uma espécie de apelo inevitável, e por vezes repulsivo, assim como alude Lévinas ao conceito de Rosto. São as corporalidades que me visitam, que me “inquietam” e que me transcendem. Há uma intranquilidade, e mesmo uma violência, emulada pelo encontro entre as corporalidades.

Rosto. Rosto como sentença, que exacerba a palavra, chamando a outras. Formam-se léxicos: face, visão, aparecer, aparência, aparição, espectro, fantasma, máscara, mascaramento, totalidades e infinitos. Sobrevivências. Rosto que diz e se diz, que fala, interpela: que no gesto de dizer, se desdiz, produzindo ditos diversos, mas que segue dizendo desde sempre, a despeito das narrativas, das representações e dos enquadramentos que o pensar e a linguagem estruturante possam por vezes lhe impor.

Há nisso um conjunto de palavras que extravasam, pelo ato de pensar e de se pensá-las em torno do rosto, que parece desafiar

esse comunicar outramente, ora pelo silêncio ensurdecedor do mesmo, ora pelo vozerio silenciante do eu.

Entretanto, a comunicação mesmo que precariamente, sob o prisma dessa forma de dizer perante o outro, vai como que se definindo em torno de algo que nos escapa, que permanece aquém e para além daquilo que dela se possa apreender e, por conseguinte, compreender. Em entendimento, sinto com isso que o desafio da abertura e do acolhimento ao outro residem na anterioridade do gesto de pensar, inventariar, analisar, representar.

Na palavra rosto também reside *vida precária* que compartilhamos em maior ou menor medida como *vulnus* e que faz da fenda comunicativa sua hospitalidade. Apostamos num entendimento *por vir*, a partir e perante o outro, coabitado pelos repertórios nos domínios da língua e dos corpos, os quais estalam e amortecem os dizeres e os ditos daquilo que nomeamos eticamente outrem.

Outrem. Imagens de outrem. Infinitos outros do outro, os terceiros que atravessam o binômio relacional eu-tu, rompendo com a possibilidade de solipsismo que se habilita por meio da dominação de um como outro, encapsulando as subjetividades num duo-de-sis.

Em Lévinas (1999b), a figura desse terceiro é o rosto como vetor da justiça ulterior à ética das relações, tendo aí o seu útero; não uma ética consoante aos valores e princípios morais, articuladora de normas de conduta ou dos interesses comuns, ou mesmo dos particulares, estabelecidos *a priori*. Trata-se de uma outra ética; uma ética como um dizer que, na aproximação de outrem, remete a uma linguagem sem palavras nem proposições; a ética como “pura comunicação” (p. 279), distinta de uma “comunicação pura”, fusional e totalizante.

A noção de pureza me parece ser aquela que nasce de um esvaziamento preche de possibilidades de significação, embora não se possa definir o que elas sejam antes da própria aproximação de outrem. Nesse atravessamento imbricado de rostos dos outros de

outros, a linguagem também é deposta de sua condição ontologizante. Não está mais a serviço da produção de mensagens e representações, dos ditos entre eu-tu-eles, das imagens reprodutíveis *ad eternum*, embora a língua se constitua também dessa fundamental dimensão distintiva entre os entes.

Porém, na infinidade dos dizeres, para-além dos enunciados, dos ditos, há o entrelaçamento dos rostos que se encontram, se aproximam, se revelam e se desafiam reciprocamente por não se deixarem capturar. Esse processo linguageiro faz-se também na corporalidade, torna-se pele da subjetividade, como a carregar o corpo de outrem em si.

A língua não somente é visitada pelo rosto, mas perfaz comunicação do incomunicável, dá-se como signo de responsabilidade por outrem. Há nisso uma diacronia da linguagem ética, inaugurada pelas *rupturas de primeira e segunda ordem: a do eu-comunicante e a da linguagem significada e contextual*. Quando a comunicação se estabelece entre nós e outrem nesse nível, a responsabilidade para e pelo outro passa à passividade; *padeçemos o padecimento de outrem*. A significação se dá pelo sensível contato entre os seres de corpo e carne, pela *susceptibilidade*.

Essa linguagem remete novamente à nossa precariedade, na contramão da autonomia⁶ que comprime o *self* em eu individual, ou no mesmo como outro. Autonomia que, de mãos dadas com a liberdade, forma a pedra angular de inúmeras correntes de pensamento no século XX e que hoje, na agonia da sua difícil libertação, é surpreendida pelas alteridades, *absolutamente outras*.

Assim, a concretude da (inter)dependência corpórea humana e dos seres da Natureza trama a intriga entre a vontade e a liberdade desse eu-comunicante na Cultura, as que constroem ou destroem outrem; o sujeito na condição de participe da

⁶ Cabe distinguir que digo da acepção liberal e individualizante de autonomia, a qual difere da abordagem sobre os conceitos presentes nas teorias democráticas críticas, desenvolvidas especialmente pelas obras de J. Habermas e A. Honneth.

comunicação da cadeia da vida, do mundo sensível, do qual somos *a priori* reféns.

Referências

CARRARA, Ozanan Vicente. **Lévinas**: do sujeito ético ao sujeito político, elementos para pensar a política outramente. São Paulo: Ideias & Letras, 2010.

DARDEAU, Denise. “A questão do sujeito na filosofia de Emmanuel Lévinas: uma abordagem crítica sob a ótica derridiana”. **Filosofia da Educação**, v. 7, n.2. Campinas, SP: Unicamp, 2015. p. 170-194. Disponível em: <<http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rfe/article/view/8637553/5244>>. Acesso em 20 fev. 2017

DIDI-HUBERMAN, G. **Imagens apesar de tudo**. Lisboa: KKYM, 2012a.

_____. **A imagem sobrevivente**: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg. Rio de Janeiro: Contraponto: 2013

_____. **Cascas**. São Paulo: Editora 34, 2017

_____. Compreender por meio da fotografia. **Zum Revista de Fotografia**. São Paulo, n.13, p.86-103, out.2017.

_____. **Peuples exposés, peuples figurants**. Paris: Les Éditions de Minuit, 2012b.

_____. Sobrevivência dos vaga-lumes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____. MONTEIRO, Lúcia. Entrevista: Aparências ou aparições: o filósofo Georges Didi-Huberman comenta a exposição Levantes, em cartaz em São Paulo. **Zum: revista de fotografia**. São Paulo, 28 nov. 2017. Disponível em: <<https://revistazum.com.br/entrevistas/entrevista-didi-huberman/>>. Acesso em 24 dez. 2017.

_____. L’image brûlée. In: ZIMMEMANN, Laurent (org.) **Penser par les images**. Nantes: Éditions Cécile Defaut, 2006.

LEVINAS, Emmanuel. De outro modo que ser ou para lá da essência. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1974; 2011.

_____. **De outro modo que ser, o más allá de la esencia**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999a.

_____. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1967; 1999b.

_____. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1982; 2007.

POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas: Ensaio e entrevistas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

SEBBAH, François-David. Conferência de abertura. III Seminário Internacional Emmanuel Lévinas “Amor e Justiça”. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – Faje e Dom Helder Escola de Direito, 26 out. 2017.

SOUZA, J.T. Emmanuel Lévinas: o homem e a obra. **Symposium**. Recife: Universidade Católica do Pernambuco, Nova Fase, Ano 3, n.especial, jun.1999. Disponível em <<https://www.google.com.br/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#>>. Acesso em 20 fev. 2017.

VIEIRA, F.; MARQUES, A. C. S. “Rosto e cena de dissenso: aspectos éticos, estéticos e comunicacionais de constituição do sujeito político”. **Questões Transversais**- Revista de Epistemologias da Comunicação, v. 4, p. 17-27, 2016.

Entre a profética de Lévinas e a poética de Guimarães: Uma antropologia da carne de outro modo que ser

*Nilo Ribeiro Junior*¹

“[...] só o sentido de outrem é irrecusável, e só ele interdiz a reclusão e o enclaustramento na concha de si. Há uma voz que vem de outra margem. Há uma voz que interrompe o dizer do já dito” (LEVINAS, 2011, p.194).

Não há maneira mais encarnada e existencial de filosofar e, portanto, de pensar a condição humana do que profetizar, diria o filósofo franco-lituano Emmanuel Levinas, no contexto de seus escritos e comentários sobre o Talmude (LEVINAS, 1982, p.7). Trata-se da tradução ética do Livro hebraico fixado nos séculos III e IV de nossa era, cuja preocupação fundamental se detém sobre o “problema das relações humanas para o qual a questão de Deus é colocada em suspensão de juízo” (LEVINAS, 1982, p. 169) até que o homem se torne responsável pelo outro. É, pois, a partir da situação ética pré-original que a palavra Deus se significa para além do Ser (LEVINAS, 1982, p.162). Eis que nesse caso pretende-se mostrar que, se em princípio Filosofia e Profecia pareceriam opor-se por pertencerem a campos semânticos diferentes, elas

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa (PUC-Rio) e professor do Departamento de Filosofia da FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte. Também é Presidente do CEBEL – Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos.

mantém uma proximidade quase congênita em função da humanidade do homem (LEVINAS, 2011, p.35) que se diz de “outro modo que Ser” quando em contato com a palavra (pro)ferida pela alteridade de outro homem (LEVINAS, 1987, p.220).

Em vista de se evitar algum equívoco a respeito do sentido que o autor confere ao termo “profetismo” urge situá-lo no horizonte de sua filosofia do Rosto. Isso supõe desconstruir o sentido habitual dessa palavra a fim de reabilitá-la em função da intriga ética ou das relações eminentemente humanas. Ora, no rol de sua gramática filosófica, o termo é “destituído do imaginário religioso” (LEVINAS, 1982, p.8) no sentido de que o profeta fale em nome de uma deidade tornando-se assim mero instrumento de um oráculo a respeito do “destino trágico da Moira grega”, isto é, em função do castigo imposto aos mortais entregues à pretensão de se tornarem como deuses (LEVINAS, 1994, p.30). Também não se assemelha ao poeta, atividade por meio da qual o artista emprestaria sua boca à musa que o inspira. E o poeta, nesse caso, se diluiria em sua insignificância diante da Majestade do Ser que se diz a si mesmo enquanto ele (ser) se desvela por meio da “retórica das belas palavras, de sua eloquência e de certa nobreza e de uma expressividade que se impõe independentemente da verdade e que seduz seu ouvinte” (LEVINAS, 1987, p.207). Segundo Lévinas, “a poesia é produtora de canto – de ressonância e de sonoridade, que são a *verbalidade* do verbo ou a *essência*” (LEVINAS, 2011, p.62).

O termo profetismo, portanto, não diz respeito em primeiro lugar a um problema de caráter religioso nem de ordem mitológica, mas associa-se a uma questão eminentemente antropológica embora pensada fora do sentido que o humano adquiriu no âmbito da “filosofia moderna da universalidade da razão como vontade boa sem restrições” (LEVINAS, 1987, p.184). Por isso não se pode compaginar a profética com o aniquilamento da subjetividade em detrimento da supremacia do sagrado ou do dom do Ser diante dos quais o ser humano não passaria de mero coadjuvante. Ao contrário, no contexto da filosofia da alteridade, trata-se de insistir sobre a

condição profética da humanidade – subjetividade – do homem como aquilo que há de mais originário nele quando da “proximidade da alteridade do outro homem” (LEVINAS, 2011, p.103). Concretamente, do outro que de sua condição extra-vagante (retirante) se faz próximo/linguagem no olhar que fala e na fala que vê de outro modo. Esse paradoxo do Rosto faz com que seja dado ao homem enxergar para além e aquém de si e daquilo que se vê à luz do Ser, pois “só o sentido de outrem é irrecusável, e só ele interdiz a reclusão e o enclausuramento na concha de si. Há uma voz que vem de outra margem. Há uma voz que interrompe o dizer do já dito” (LEVINAS, 2011, p.194). Graças a essa *in-condição* de outrem, o “homem responde a uma vocação *exterior* ao Estado, a uma espécie de extra-territorialidade, como aquela da *profecia* diante dos poderes políticos [...], vigilância outramente que a inteligência política, lucidez que não se limita a se declinar diante do formalismo da universalidade, mas que sustenta a justiça em suas própria limitações” (LEVINAS, 1987, p.185).

Há de se perceber que no léxico levinasiano a profética – não apenas como discurso mas uma maneira “de viver fora de si devotado a outrem que está sempre por-*vir*” (LEVINAS, 1987, p.233) – inaugura no seio da própria filosofia um saber *para-doxal* a respeito da humanidade do homem. Essa filosofia situa a subjetividade humana “no logos de um *pró-logo*” que só o encontro com o outro pode justificá-la (LEVINAS, 2011, p.27). No contexto desse pensamento o logos anterior a todo logos ontológico visa a acentuar a anarquia e a anacronia do dizer de outrem com relação à sincronia do dito da Razão e do Ser. É, pois essa torção na linguagem provocada por outrem que o discurso do indivíduo é destituído da poética, “cujo ideal retroalimenta-se como afã pelo eterno retorno a si mesmo” (LEVINAS, 2011, p.116).

Por um lado, o homem-profeta não perde sua condição de único porque o encontro com outrem se estabelece em torno da “sensibilidade ética” como linguagem. E essa diz respeito ao face a face e ao corpo a corpo inaugurada pela “pele acariciada do eu-

corpo pelo olhar do outro” (LEVINAS, 1997b, p.278). Portanto, esse saber paradoxal que origina da situação ética põe em segundo plano o *diá-logos* e o *re-conhecimento* que mormente estrutura a busca do consenso que brota do debate e da discussão marcados pela acalorada argumentação linguístico-racional e pelas estratégias do discurso razoável que se estabelece entre “sujeitos falantes munidos de direitos segundo a igualdade que os nivela” (LEVINAS, 1995, p.112). Por outro, a unicidade do sujeito no contato com outrem só se justifica pela significação e pelo discurso de “um logos ilógico”, graças à carne exposta a outrem que se diz “no acusativo como Eis-me aqui” feito corpo-para-outrem (LEVINAS, 2011, p.103). Revela-se, portanto, na relação travada com outrem aquilo que Lévinas denomina de “subjetividade forado-sujeito-sem-reflexão” (LEVINAS, 1987, p.233). Em última instância, isso se deve ao corpo feito “signo, cuja significação acontece na significância ética do único”. Ele se faz carne para outrem graças à “aproximação do Rosto que vem ao encontro do eu-corpo e o esvazia de sua *essência*” (LEVINAS, 2011, p.116).

Além disso, quando o filósofo franco-lituano se refere à Profética como maneira de dizer a originalidade da humanidade, ele não a dissocia da Poética, isto é, da Literatura, da Escritura, do Livro, sejam eles sagrados ou profanos, provenientes da tradição oral ou escrita de inúmeras culturas e povos e etnias (LEVINAS, 1982, p.9). Inspirado no Talmude e nos filósofos judeus, especialmente, em Franz Rosenzweig, “avesso ao pensamento da totalidade e à *sin-taxé* grega” (LEVINAS, 1987, p.82), interessa-lhe afirmar que as escrituras em seu âmagô retratam a existência humana tecida na imediação ética do encontro/escuta de outrem; desse Rosto que não se mede pelos logos graças à sua “palavra que vem de uma altura fora do mundo” (LÉVINAS, 1987, p.153) e que fala desde sua “não-autoctonia” (LEVINAS, 1987, p.141).

Daí que em Lévinas, Profética e Poética encontram seu ponto de tangência na Ética (LEVINAS, 1982, p.43). Nesse sentido, os textos narrativos e prescritivos (éticos mais que morais) das

culturas e tradições recentes ou milenares nos remetem para a experiência de uma afecção primordial, de um trauma anterior ao *thauma* (admiração), isto é, de uma paixão e de um padecimento avassaladores provocado por esse encontro *in-esperado* de outrem. Ele que, com seu advento e sua aproximação/linguagem, toca, fere, sulca, afunda, envelhece, escava porque penetra e põe-se (in) no âmago do sujeito sua ideia (do infinito) do Rosto (LEVINAS, 1987, p.141).

Entretanto, o *ideatum* da ideia do rosto implode a ideia que temos dele não tanto pelo “pensamento” do outro (espírito), mas pelo Desejo que outrem põe nesse corpo que sou “quando de sua aproximação vindo de alhures” (LEVINAS, 1997b, p.212). Ora, outrem perpassa e atravessa o corpo de uma ponta à outra de modo a deixar a “sensibilidade à flor da pele” (LEVINAS, 2011, p.36) sem que o eu-corpo saiba precisar o sentido do enigma daquilo que lhe ocorre, ora vivido como uma violência sem injustiça, ora experimentado como um contentamento descontente. De sorte, que a “visitação/aproximação de outrem” (LEVINAS, 1997b, p.236) interdita que o eu permaneça o Mesmo, sujeito livre e autônomo ou uma existência referida ao Ser. Ora, o corpo afetado por outrem trai o sujeito a ponto de ele não poder mais permanecer incólume, insensível, indiferente em sua *Mesmidade* nessa espécie de eterno retorno do eu a si pela *ipseidade* do ego transcendental ou pela compreensão de si na temporalização do Ser.

Na mediação ética do encontro com outrem, como in-finito, o outro pró-fere, isto é, põe o desejo do (in)desejável de modo a provocar um ferimento no corpo antes que o sujeito o admita e que disponha de tempo – na imanência da consciência – para conferir significação a esse “e-vento de ser, nessa ex-ecção ao ser” da subjetividade suscitada pela vinda de outrem (LEVINAS, 2011, p.28). Afinal, a irrupção de outrem perfura, persegue e ao mesmo tempo perdoa à humanidade – subjetividade – a ponto de investi-la da bondade que advém do bem do Rosto para além da *essência*. Por isso, a carnalidade ética está destinada a ser “de” outrem.

O caráter excepcional, extraordinário – transcendente – da bondade, resulta precisamente desta ruptura com o ser e com a história. Reconduzir p bem ao ser – aos seus cálculos e à sua história – é anular a bondade. A oscilação, sempre possível, entre a subjetividade e o ser, da qual a subjetividade não seria mais do que um modo, a equivalência das duas linguagens, acaba aqui. A bondade dá à subjetividade a sua significação irreduzível (LEVINAS, 2011, p.39).

Antes mesmo que o sujeito erija-se como autônomo e livre e como ser-no-mundo, como alguém capaz de “acolher” outrem, a afecção provocada pela aproximação/linguagem de outrem esvazia o poder da vontade ou a vontade de poder; o desejo de outrem (LEVINAS, 2011, p.85) é vivido na carne na qual o espírito já está contido graças ao desejo desse (in)desejável do outro, não-eu. Diante de outrem, portanto, “não se pode mais poder sobre ele” (LEVINAS, 1988, p.48), exterioridade absoluta em seu Rosto de verbo que se faz carne. Inaugura-se assim o paradoxo da condição humana nessa “negatividade” da impotência da vontade. Esta, porém, torna-se impotência “positiva” pela incansável aproximação de outrem que pela palavra do Rosto suscita o desejo de outrem. Essa palavra que inspira e ao mesmo tempo fere provoca um movimento de desinteressamento e subversão na essência (de si) a ponto de o eu, corpo-obediência ocupar-se de cuidar da santidade e da precariedade de outrem (LEVINAS, 2011, p.178).

Outra metáfora que expressa o drama da ética pode ser evocada nesse contexto. Segundo Lévinas, outrem que vem de alhures é alguém cuja chegada surpreende pelas costas, qual um “assaltante que encosta seu punhal na nuca do eu” (LEVINAS, 1988, p.210), de modo a forjar uma situação hiperbólica de ameaça de morte “que aliena minha vontade” (LEVINAS, 1988, p.214) a ponto de imobilizar a condição de sujeito-livre. Ele encontra-se “refém e obcecado” (LEVINAS, 2011, p.103) por essa proximidade indiscernível, imperscrutável e, portanto, sem chances de reagir a

essa espécie de emboscada absolutamente sem-sentido (non-sens) segundo os parâmetros de meus poderes.

Acrescenta-se a isso, que num lapso de tempo outrem salta de detrás e se posta imediatamente de frente do sujeito atônito e o interpela/linguagem na nudez de seu Rosto. Configura-se, assim, uma situação desatinada, inóspita, incompreensível, fora dos padrões do saber e do conhecimento racional, por conta dessa situação inaugurada pelo advento de outrem e marcada pela alternância entre o poder de imobilizar e o de ser interpelado pelo sujeito. Se o outro até então golpeava o sujeito por detrás agora no face a face o fita, acaricia o sujeito com seu olhar vindo de além do Ser (LEVINAS, 2011, p.107). Desse modo, o paradoxo inaugurado pelo Rosto nessa ambiguidade que ameaça e que ao mesmo tempo se vê absolutamente “susceptível pela aproximação de mim” (LEVINAS, 2011, p.36), destitui o sujeito de sua *autoafecção* (LEVINAS, 2011, p.137) ou de sua *ecceidade* vital (LEVINAS, 1997a, p.25) graças à palavra proferida por outrem. A irrupção de outrem dá origem a uma responsabilidade visceral que advém do de seu olhar silencioso a desarticular qualquer discurso supostamente imaginado sobre outrem. Esse ad-vento transporta o sujeito para o rol da linguagem ou da comunicação pura da responsabilidade, anterior àquela situação fundada na liberdade e na vontade.

Inscrição da ordem no para-o-outro da obediência: afecção anárquica que se introduz em mim “como um ladrão”, através dos fios retesados da consciência, traumatismo que me surpreendeu de uma forma absoluta, a ordem nunca foi representada [...] a ponto de ser só eu quem diz – posteriormente – esta obrigação inaudita [...] Pode-se chamar profetismo a esta inversão na qual a percepção da ordem coincide com a significação desta ordem feita por aquele que a ela obedece. E deste modo, o profetismo seria o próprio psiquismo da alma: o outro no mesmo; e toda a espiritualidade do homem seria profética (LEVINAS, 2011, p.163-164).

Assim, outrem pronuncia um *Inter-dizer* primordial, advindo por uma espécie de sussurro que diz: “Tu não matarás” (LEVINAS,

1995, p.114). A nudez, pois, do outro que se faz próximo recorda, por um lado, que o Rosto “se significa a si mesmo” tanto em sua vulnerabilidade como em sua extravagância de outrem. Em sua condição de ab-soluto (retirado, santo), ele se absolve da relação e se retira do domínio “da caricatura intransponível da imagem que se manifesta na estupidez do ídolo” (LEVINAS, 1994, p.138).

Dito de outro modo, na santidade de outrem (retirado, intocável) se expressa o para-doxo da ética. Pois, o outro, ao mesmo que se cola ao meu corpo sem me deixar lugar para pensá-lo à distância, é aquele que me permite senti-lo pela voz que acaricia meus ouvidos. Ele me apela à responsabilidade sem me deixar qualquer recurso para assimilá-lo graças à “linguagem primeva que nos aproxima e que me diz de não matá-lo” (LEVINAS, 1997b, p.277). Mas se é verdade que ele, o rosto, é passível de ser violentado e assassinato por conta de sua nudez, por outro lado, sua palavra ética plasma no corpo do sujeito um ouvido, uma vez exposto ao seu apelo. Trata-se mesmo de um ouvido-assujeitado a fim de que esse “corpo-todo-ouvido-do-sujeito ferido se faça linguagem, resposta na responsabilidade por outrem” (LEVINAS, 1988, p187).

Enfim, a palavra afiada, cortante e criadora de outrem advém ao sujeito a fim de que seu corpo se faça linguagem na carne para outrem. Isso se cumpre na medida em que o sujeito encarnado vive da escuta, da (ob)audiência sem qualquer subserviência e do desejo do corpo de outrem como “cuidado de outrem”. Só assim o Rosto não será vítima da injustiça do Ser, horizonte a partir do qual tudo se define e se compreende como se a alteridade se reduzisse a outra existência humana ao lado da qual não me encontro senão com outro *Dasein* no mundo a serviço do Ser.

Entre a Profética e a Poética: o quiasma da carnalidade ética

Graças à maneira ética e hiperbólica com que Lévinas diz a condição humana profética em função desse contato/linguagem

avassalador de outrem, sua filosofia encontra ressonância nos escritos poéticos do grande literato mineiro João Guimarães Rosa. Portanto, nesse contexto, sua literatura se mostra inspiradora porque possibilita aproximar de maneira plástica da temática da antropologia da carne “de outro modo que Ser” (LEVINAS, 2011, p.78), assim como a propugna o filósofo lituano. Nesse sentido, é possível detectar uma espécie de *quiasma* entre a Poética de Guimarães Rosa e a Profética de Emmanuel Lévinas em função do protagonismo da alteridade de outrem que na “epifania do Rosto” (LEVINAS, 1988, p. 49) faz-se mais próximo do sujeito que ele de si mesmo, a ponto de provocar uma fissura, senão, uma “fissão no núcleo da *ipseidade* da subjetividade” (LEVINAS, 2011, p.98) antes definida pela reflexividade ou pela sensibilidade da “autoafecção da vida” (LEVINAS, 1988, P.56).

Além disso, há de se notar que em função da especificidade da intriga entre Poética e Profética em torno da Ética, a Filosofia da alteridade se prenuncia como aquele que se “edifica fora dos muros da ontologia e da hermenêutica” (LEVINAS, 1982, p.8). Afinal, a Ética se erige como Filosofia Primeira desbancando a pretensão da Ontologia de desvelar o sentido do humano à luz do Ser. Em contraposição à Ontologia, a filosofia da alteridade assume, por um lado, um estatuto pós-ontológico. Está calcada nesse Porvir (in)esperado de outrem que ao advir de outra margem se revela como Bem para além do Ser. Por esse motivo essa filosofia de outrem se coloca fora do horizonte do Ser. Em função dessa novidade focada na bondade do Rosto, constitui-se uma “saber” ancorado na relação com outrem indissociável de uma “sabedoria do amor” (LEVINAS, 2011, p.175). Diferente da filosofia grega como “amor à sabedoria”, essa outra sabedoria está enraizada no evento ético do encontro eu-outrem que situa para além do Ser no qual o *Dasein* se encontra ao serviço do Ser (LEVINAS, 2011, p.59).

Por outro lado, sua filosofia pode ser caracterizada como pós-hermenêutica. Ela não se circunscreve à pretensão “da decifração dos textos como se eles fossem todos da ordem da pura

verbalização do Ser” ou de encontrar a existência autêntica do *Dasein* dedicado a cuidar do Ser (LEVINAS, 1982, p.10). Afinal, a “proximidade do outro é refratária à tematização – refratária à reminiscência que sincroniza as fases de um passado. O inenarrável – outrem que perde na sua narração o seu rosto de próximo” (LEVINAS, 2011, p.179). Por isso, a filosofia da alteridade põe toda ênfase na primazia da palavra, do apelo, da invocação, da saudação, da “comunicação imediata do Rosto” (LEVINAS, 1997a, p.28), enfim, no Dizer ético de outrem que escapa da “compreensão” e se revela mais novo e mais antigo do que o Ser e sua linguagem graças à “auscultação” de outrem. Isso se explica porque segundo Lévinas, o Rosto revela o paradoxo [de certa desencarnação] de outrem diante do eu-corpo que o escuta.

Na relação social, certamente que a presença real do outro importe: mas, sobretudo, que esta presença, longe de significar a coexistência pura e simples comigo, longe de se explicar pela metáfora romântica da “presença viva” – se cumpre pela audição abstraindo seu sentido dessa função de origem transcendente que exerce a palavra proferida. É enquanto *o verbo se recusa a tornar-se carne* que ele assegura uma presença entre nós. A presença do Outro, é uma presença que ensina; é por isso que a palavra ensinamento é mais que a experiência do real e que o mestre é mais que um parteiro dos espíritos (LEVINAS, 1987, p.220).

Nesse caso, em se tratando de abordar filosoficamente a condição do ser humano como hospitalidade, responsabilidade e, em seguida, como “substituição e maternidade de outrem” (LEVINAS, 2011, p.94), trata-se de perceber como os textos da tradição podem fecundar não tanto a “imaginação e a memória” (LEVINAS, 2011, p.90) como enuncia a Filosofia hermenêutica, mas a “audição” daquele que se pretende aprendiz da “sabedoria do amor” (LEVINAS, 2011, p.175). Esta se contrapõe à conceptualização filosófica calcada no Ser porque o caráter genuinamente ético ou prático da filosofia da alteridade precede todo saber existencial sem ética ou à ética hermenêutica calcada na ontologia. Colocar-se, pois, em contato na

escuta das metáforas, símbolos, mitos, relatos, etc. em torno da *outridade* do Rosto tais como se encontram condensados na obra literária parece fecunda para aquele que ousa debruçar-se sobre a humanidade profética (não poética) do ser humano à procura dessa “sabedoria do amor” que o Rosto dá a desejá-la a ponto de escavar na subjetividade o desejo de se conformar ao serviço do amor (de outrem)². Portanto, o caráter filosófico-profético intrínseco à Literatura – por conta “da alteridade de outrem que se diz nela e que expõe o Mesmo à condição de ético-profética do ser humano” (LEVINAS, 1982, p.10) –, oferece um novo acesso àquilo que pretendemos propugnar como *antropogênese* da humanidade em consonância com o “humanismo do outro homem” (LEVINAS, 2012, p.79) . Esta se contrapõe à *Humanitas* (as humanidades) que Heidegger prometia levar a termo por meio da Ontologia (HEIDEGGER, 1967, p.78), isto é, ao imaginário do homem “pastor e cuidador do Ser” (HEIDEGGER, 1967, p.51), para ressaltar a ética do homem profeta cuidador do outro.

A sabedoria profética e a literatura de Guimarães

Uma vez delineado o estatuto filosófico do humanismo do outro homem (LEVINAS, 2012, p.80) trata-se de dar outro passo em vista de aproximar do que se poderia denominar de “sabedoria profética” presente em *Primeiras Estórias*, obra de Guimarães Rosa, publicada em 1962. Destaca-se no conjunto dessa obra um conto magistral que o escritor o intitulou com o sugestivo nome de: *A terceira margem do Rio*. Como se poderá logo intuir, o título evoca o caráter profético da humanidade uma vez que se evidencia

² Do contrário, se a filosofia se identificasse única e exclusivamente ao Logos como se acostumou a concebê-la no Ocidente desde Sócrates até Heidegger, estaria destinada a enfraquecer o *Páthos* e o Desejo do sujeito que a pratica. E ao permanecer na esteira dessa lógica ontológica, o sujeito poderia querer desistir de amar o profeta que o habita ou que se cola à sua pele. E sua justificativa viria do fato de que a filosofia encontra-se muito distante e alheia à experiência humana ao se entregar ao Ec-stase e ao gnosticismo da alteridade, sem, contudo chegar a experimentar o amor e a compaixão por outrem de carne e osso que ama e que sofre.

a travessia de um homem a uma terceira margem, à margem do ser, na procura de outrem e não tanto em insistir “noutro modo de ser” jogado (derrelição) no rio da Existência.

Evidente, antecipar a trama de uma estória pode configurar-se como “uma traição do Dizer profético” (LEVINAS, 2011, p.29), pois compromete a força do drama traduzido em palavras que urge ser escutado por dentro; pelo leitor-vivente “em contato com a alteridade do outro no texto e do texto como uma alteridade” (LEVINAS, 1982, p.127). Apesar disso, ousamos fazê-lo dado a urgência de se ter de pontuar as questões antropológicas fundamentais que somente “um texto profético para além do poético pode conter” (LEVINAS, 1982, p.14). Visamos antecipar o fato de que o texto de Guimarães ponha o leitor em contato com a uma “verdade per-seguida” na relação ética com outrem em detrimento da verdade ontológica ou da compreensão do Ser (LEVINAS, 1982, p.43). Aquela nos recordará que a Ética (fazer) precede e preside a Ontologia (pensar) e, não o contrário, tal como fomos habituados a pensar no Ocidente uma vez que somos filhos da Civilização da Razão.

De qualquer forma, resta aqui o convite para que o leitor se deixe simpatizar e seduzir pela literatura do romancista brasileiro dos outros sertões das Minas Gerais. E tomara, num futuro próximo, quem sabe consigamos fazer com que Guimarães Rosa seja lido e ensinado nas academias brasileiras como o grande filósofo contemporâneo da alteridade e do humanismo do outro homem ao lado de pensadores renomados como Jacques Derrida, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Simone Weil e outros.

Depois dessas considerações resta recordar que nesse conto, Guimarães Rosa narra a estória (im)possível – segundo a lógica do Ser – de um homem, nosso Pai, que habitava uma aldeia qualquer do sertão mineiro acompanhado da mulher e de seus três filhos. Cansado daquela ek-sistência “encomendou uma canoa especial, de pau de vinhático, pequena, mal com a tabuinha da popa, como para caber justo remador” (GUIMARAES, 1968, p.32). Até que um

dia disse adeus à família, foi para o rio, entrou na canoa e nunca mais voltou. Doravante, sua vida consistia em navegar sozinho e em atravessar intransigente o rio sem margem alguma. A estória se tece em torno do drama vivido pela família e da transformação que essa partida provocou em cada um de seus membros.

Mas o ápice indissociável do desfecho da estória concentra-se em torno do encontro face a face do filho e de Nosso Pai. Melhor dizendo, da aproximação/linguagem do pai que, depois de muito tempo ausente deixa-se encontrar pelo filho, desse filho que jamais mergulhou no rio na indiferença à partida do pai. E nesse encontro dramático o pai, ao se fazer próximo do filho de fato consegue esvaziá-lo de sua *essência*, ou como diz Lévinas, terá provocado no filho uma espécie de *desinter-essamento* (LEVINAS, 2011, p.75) de seu ser fixado no papel e na linguagem de “ser” filho. Dito de maneira hiperbólica, essa aproximação do pai é como uma “sangria desatada” que não se estanca jamais uma vez que não há sutura para a ferida no corpo do sujeito (o filho) ao se sentir radicalmente golpeado pela “sorte” e pela “morte” de outrem (nosso Pai). Ora, essa situação da “deposição do eu”, pode ser “auscultada” por meio das palavras dramáticas que o romancista põe na boca do filho (LEVINAS, 1994, p.158).

Sou o que não foi, o que vai ficar calado. Sei que agora é tarde, e temo abreviar com a vida, nos rastos do mundo. Mas, então, ao menos, que, no artigo da morte, peguem em mim, e me depositem também numa canoinha de nada, nessa água, que não para, de longas beiras: e, eu, rio abaixo, rio a fora, rio a dentro – o rio (GUIMARAES, 1968, p.37).

Enfim, depois de muito procurar o pai, o filho o avista à margem do rio. Pede para substituí-lo na navegação. O pai acena que sim, mas o filho foge desatinado porquanto considerava que o pai que o saudava vinha do além. A partir daí a vida do filho resumia-se em pedir perdão ao mesmo tempo em que se indagava se ainda *era homem depois desse falimento...*

Há, pois, de se enfatizar que a condição humana profética narrada por Guimarães Rosa à luz da filosofia de Lévinas, só apareça no fim da estória diante da indagação radical do filho sobre sua humanidade falida. Nesse sentido, vemo-nos interpelados por uma série de questões filosófico-existenciais que a poética se nos apresenta. Ora, não pretenderia o conto subrepticamente nos introduzir no paradoxo próprio de outra lógica que rege a humanismo de outro homem? E nesse caso, não visaria alimentar outra indagação da ordem de um prólogo e fazer-nos perguntar: Será que pelo fato de aceitar viver nessa condição falível de ter de pedir infinitamente perdão a outrem não revela a humanidade mais (des)humana em nós do que aquela calcada na infalibilidade do sujeito sem falta e, portanto, soberano em sua vontade de poder? Essa (des)humanidade não significaria exatamente o seu revés, isto é, o verdadeiro humanismo marcado pela destituição da essência graças à proximidade e à linguagem de outrem que conduz para além do ser?

O fato é que nesse encontro derradeiro e, talvez, o primeiro profeticamente vivido aos seus extremos, a relação com outrem se institui como a única chance – *kairós* – que se oferece ao homem de viver “fora de si”, quase numa condição paradoxal que oscila entre uma psicose (loucura) e uma neurose (de culpabilidade extrema), explica Lévinas, sem que essa situação aparentemente ensandecida o faça perder sua lucidez e sua unicidade (LEVINAS, 2011, p.157). Nesse sentido, as palavras de Guimarães Rosa se revelam inéditas.

Só fiz, que fui lá. Com um lenço, para o aceno ser mais. Eu estava muito no meu sentido. Esperei. Ao por fim, ele apareceu, aí e lá, o vulto. Estava ali, sentado à popa. Ele me escutou. Ficou em pé. Manejou remo n'água, proava para cá, concordado (GUIMARAES, 1968, p.36).

Segundo o filósofo lituano essa condição vulnerável de nossa humanidade se deve à inauguração do tempo, isto é, do Por-vir

antecipado apenas pela vinda de outrem. Assim, a susceptibilidade do sujeito não se origina necessariamente da finitude ou da vida inautêntica revelada pelo ser, mas se deve à fenda, aos interstícios suscitados pelo olhar e pela palavra do outro que impacta o corpo do sujeito a ponto de ele tornar-se uma carnalidade ética. O advento de outrem cava grotas profundas na (sub)stância do sujeito de modo a semear no ventre/coração humano uma “espera contra toda esperança” (LEVINAS, 1982, p.45). Esta, por sua vez, só se justifica porque outrem passa e se passa como vestígio de “um Passado Imemorial, irrepresentável, pré-histórico, irrecuperável pela memória do sujeito” (LEVINAS, 2011, p.59).

Trata-se aqui de uma passagem que assigna e sulca a subjetividade a ponto de enfraquecer sua “imaginação e memória” e sua pretensão de afirmar-se como atividade soberana segundo uma vontade capaz de dar-se a si mesma a possibilidade de um futuro no ser associando-o à chegada de outrem. Ora, o outro que passa e a atravessa não se sujeita a ser “intencionado” pela consciência bem como não se deixa ser “compreendido” à luz do Ser. Ele é “da ordem do (não)sentido porque deixa apenas rastros” (LEVINAS, 2011, p.33) de sua passagem na afecção que provoca em meu corpo. Afinal, a passagem do outro não se deixa reduzir a mais uma das múltiplas expressões do Ser para o qual todo e qualquer sentido passaria pelo crivo de seu dizer. Contra isso, o outro se posta fora, mas ao mesmo tempo se cola em mim sem distanciamento graças ao contato ético com sua proximidade. Ele, o Rosto, como “in” do infinito se põe dentro do sujeito finito a ponto de “o sujeito viver expulso de si mesmo” (LEVINAS, 2011, p.114); de ter de viver de pedir perdão por esse dom de outrem que não cabe na consciência; de ter de se ver impelido pela ideia do Rosto, pelo seu sopro ou por sua “inspiração” na passividade que esse sopro supõe (LEVINAS, 2011, p.131). Essa ideia do Rosto se instaura no corpo do sujeito como “pneuma do psiquismo” (LEVINAS, 2011, p.130). Daí que o sujeito/corpo vive somente de se

deixar fazer carne numa espécie de substituição de outrem gestada como compaixão e perdão.

É, pois, como se o filho, cuja humanidade emerge de maneira plástica nas palavras do conto de Guimarães fosse convocado a tornar-se *maternagem* com relação ao seu pai. Isso se explica profeticamente porque somente fora do âmbito do ser, é possível romper com os papéis sociais, familiares, religiosos preconcebidos que assumimos ao longo de nossa existência. Dito de maneira positiva, na relação do face a face e do corpo a corpo assiste-se a uma subversão da “condição de filho para o de mãe de seu pai” graças à ética para além do Ser e à linguagem desontologizante pressuposta na auscultação ética de outrem.

Ora, para além de uma leitura psicanalítica, o sentido ético da subjetividade se revela “outra maneira que Ser” da humanidade tocada/dita por outrem. Esta não vive de cuidar do Ser, mas de abrigar na sua própria carne, o verbo (pneuma) do Rosto. Inabilitação desse outro que se faz carne nas entranhas de misericórdia do feminino dessa subjetividade-fora-do-sujeito-sem-reflexivo.

Na perspectiva profética, o humanismo do outro homem que se anuncia aqui se opõe criticamente às *Humanidades* da ontologia. Nesse horizonte, a existência humana só é bem vivida quando referida à autenticidade do Ser; do Ser como dom e não da subjetividade-fora-de-si remetida ao dom de outrem, Bem para além do Ser, que no contato com o sujeito torna seu corpo de carne na justiça, no perdão ou na bondade para outrem. Pois, é ele que esvazia a existência de seu *inter-esse* para fazer do corpo do sujeito carnalidade maternal vocacionada a cuidar da alegria, da dor e da mortal condição de outrem em sua susceptibilidade de próximo. Na esteira desse humanismo, a lógica ilógica que rege as relações é da ordem “do suportar, carregar o peso de outrem, cuja excelência é a maternidade” (LEVINAS, 2011, p.94). Trata-se do *subjectum* irreflexivo instituído pelo outro num movimento de contração em suas entranhas como uma subjetividade-fora-si. Essa, sem poder pensar-se como sujeito lança-se ao rio a fim de salvar o outro do

afogamento da existência do Ser, oferecendo-se a ele como dom ético na carne como movimento incessante de entrega do si-para-outrem.

Nesse sentido Guimarães Rosa insiste sobre a força desse trauma da aproximação/advento de outrem que provoca uma comoção nas entranhas do sujeito. Cumpre-se, assim, aquilo que Lévinas dizia “sobre outro modo que Ser” da humanidade como sensibilidade ética em contato com a pele de outrem exposta ao ultraje (LEVINAS, 1997b, p.278).

E eu tremi, profundo, de repente: porque, antes, ele tinha levantado o braço e feito um saudar de gesto – o primeiro, depois de tamanhos anos decorridos! E eu não podia...Por favor, arrepiados os cabelos, corri, fugi, me tirei de lá, num procedimento desatinado. Porquanto que ele me pareceu vir: da parte do além (GUIMARAES, 1968, p.37).

Assim, a passagem de outrem ao inaugurar um tempo diacrônico (LEVINAS, 2011, p.102) – fora da sincronia do tempo existencial – em função dessa vinda que já se anuncia como adeus, provoca no corpo do sujeito uma inspiração (pneuma do psiquismo) a ponto de dizer-se na carnalidade como um-para-outrem (LEVINAS, 2011, p.116). E sujeito inabitado pelo infinito torna-se carne-para-outrem, como signo dado a outrem no Eis-me aqui. Envia-me!

Essa carnalidade da subjetividade-fora-de-si, proferida pelo outro, se diz como responsabilidade, substituição, maternidade, compaixão. Não é à toa que Guimarães Rosa pode colocar na boca do filho aquilo que sintetiza a condição de *subjectum* (LEVINAS, 2011, p.131) à qual se refere Lévinas, quando diz que no contato de outrem não se escapa de se ter de suportar, carregar, substituir outrem (LEVINAS, 2011, p.131).

Estava ali, de grito. Chamei, umas quantas vezes. E falei, o que urgia, jurado e declarado, tive que reforçar a voz: Pai, o senhor está velho, já fez o seu tanto...Agora, o senhor vem, não carece mais...O senhor vem, e eu, agora mesmo, quando que seja, a

ambas vontades, eu tomo o seu lugar, do senhor, na canoa!...
(GUIMARAES, 1968, p.36).

Porém, se no final do conto de Guimarães, tem-se a impressão de que o falimento da humanidade como condição profética se confirma no fato de o filho ter fugido e desesperado diante da aceitação e da passividade de outrem em se deixar cuidar, o fracasso parece só aparente. Na perspectiva levinasiana, é possível admitir que depois desse encontro decisivo, o filho jamais pudesse continuar a viver como se o “Nosso Pai”, mesmo ausente não o interpelasse, não o afetasse com sua palavra. Essa palavra vinda do além inaugura o tempo do dom pelo qual o outro continua a perfurar os ouvidos da subjetividade-fora-de-si a fim de que ela se torne per-dom a outrem.

Em outras palavras, o filho jamais pode renunciar a sua identidade profética e proferida “testemunhada pela sua própria boca porque desde sempre havia sido eleito para substituir” o pai (LEVINAS, 2011, p.36). O filho como outro de si mesmo, nessa travessia interminável da humanidade à margem do ser não ousa descansar enquanto o outrem, Bem para além do ser, não seja acolhido em sua *estrangeiridade* de refugiado, abandonado, maltratado, excluído e desfigurado pela miséria e pelo anúncio da morte eminente.

Uma leitura pancrônica do evento ético-linguístico

Retomando a narrativa de *A terceira margem do rio*, indo do início para o fim, o fato de Nosso Pai emergir como um *estranho* em sua própria casa faz pensar que a humanidade de seus “entes queridos” supõe a acolhida de si mesmo em sua *estrangeiridade*, cujo sentido fora protagonizada na partida/adeus do Pai.

Sem alegria nem cuidado, nosso pai enalçou o chapéu e decidiu um adeus para a gente. Nem falou outras palavras, não pegou matula e trouxa, não fez a alguma recomendação. E nosso pai

entrou na canoa e desamarrou, pelo remar. E a canoa saiu se indo – a sombra dela por igual, feito um jacaré, comprida longa (GUIMARAES, 1968, p.32).

E isso se explica porque, segundo Lévinas, o outro não se deixa capturar nem classificar pelos atributos próprios de “ser” reconhecido como um “ser” humano. Por isso mesmo o Pai que nada falava, muito fala ao partir na canoa. Rompe-se assim o “imaginário” que o próprio filho teimava em manter a respeito do pai na sincronização de um “saber sensato” confirmado até pelos de fora da família:

Nosso pai era homem cumpridor, ordeiro, positivo; e sido assim desde mocinho e menino, pelo que também testemunharam as diversas sensatas pessoas, quando indaguei a informação. Do que eu mesmo me alembro, ele não figurava mais estúrdio nem mais triste do que os outros, conhecidos nossos. Só quieto. Nossa mãe era quem regia, e que ralhava no diário com a gente – minha irmã, meu irmão e eu (GUIMARAES, 1968, p.32).

Doravante, no conto de Guimarães Rosto encontra-se no pai, o rosto de outrem, que de saída “bota a benção e manda para trás”, como um interdito de que não se pode poder sobre ele. E vai-se o Pai, para lugar outro, para alhures. Sempre perto, sempre distante, sempre à margem e nunca na margem. Como um outrem, causando estranheza e in-compreensão nos demais. Enquanto outrem ele é um “ente” que prescinde da referência ao Ser, diz Lévinas (LEVINAS, 1997a, p.31). Por isso não encontra sua significação senão em seu *outrear* como alteridade que interrompe incansavelmente a lógica injusta do Ser.

Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte. Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais. A *estranheza* dessa verdade deu para estarrecer de todo a gente. Aquilo que não havia, acontecia. Os parentes,

vizinhos e conhecidos nossos, se reuniram, tomaram juntamente conselho (GUIMARAES, 1968, p.33).

Sua significação advém de si mesmo como Rosto, isto é, fora do âmbito da Existência na qual se encontrava “jogada” seus familiares. Isso porque a imediação do encontro com o rosto excede qualquer compreensão, qualquer interpretação. E mesmo que se procure depois novas atribuições, o outro sempre escapa, desertando para outra sina a de existir.

Nossa mãe, vergonhosa, se portou com muita cordura; por isso, todos pensaram de nosso pai a razão em que não queriam falar: doideira. Outros achavam o entanto de poder também ser pagamento de promessa; ou que, nosso pai, quem sabe, por escrúpulo de estar com alguma feia doença, que seja, a lepra, se desertava para outra sina de existir, perto e longe de sua família dele (GUIMARAES, 1968, p.33).

Percebe-se a proximidade do rosto, tão perto em sua distância infinita; sente-se “a extra-territorialidade de outrem” (LEVINAS, 1987, p.185) nunca surgindo para “tomar terra” nem de noite nem de dia.

No que num engano. Eu mesmo cumpria de trazer para ele, cada dia, um tanto de comida furtada. No dia seguinte apareci. Enxerguei nosso pai, no enfim de uma hora, tão custosa para sobrevir: só assim, ele no ao-longe, sentado no fundo da canoa, suspendida no liso do rio. Me viu, não remou para cá, não fez sinal (GUIMARAES, 1968, p.33).

O rosto de outrem como o Pai narrado por Guimarães Rosa, passa ao largo do rio do Ser, não nele “mergulhado” mas sobre ele, além dele. Se equilibrando a todo custo para nele não se afogar e desaparecendo para outra banda sempre que dele tentam apropriar-se pela compreensão. É a essa situação que se somam as palavras ético-poéticas do filho no conto de Guimarães Rosa:

Nossa mãe jurou muito contra a ideia. Seria que, ele, que nessas artes não vadiava, se ia propor agora para pescarias e caçadas? Nosso pai nada não dizia. Sem alegria nem cuidado decidiu um adeus para a gente. Nem falou outras palavras, não pegou matula e trouxa, não fez a alguma recomendação. Nossa mãe mascou o beijo e bramou: Cê vai, ocê fique, você nunca volte! Nosso pai suspendeu a resposta (GUIMARAES, 1968, p.32).

O encontro com o próximo/linguagem que se faz próximo no Rosto é da ordem do encontro ético. E o acesso ao seu sentido advém da humanidade que se faz profética. Ora, ao interpelar anunciando a bondade e a paz e denunciando a injustiça (LEVINAS, 1995, p.149), o rosto de outrem investe o sujeito de uma culpabilidade pré-original. Nessa condição a subjetividade “não pode mais poder” viver na morada do Ser uma vez que seu corpo se torna – a impossibilidade da possibilidade – da própria *inabitação* de outrem. Doravante torna-se impossível formular qualquer juízo sobre outrem que diz adeus. (GUIMARAES, 1968, p.36). E essa obrigação com relação a outrem não se diz violenta, pois ela não atinge a susceptibilidade do Eu.

Nessa esteira se entende a Ética não num viés ontológico, mas numa perspectiva da responsabilidade anterior à liberdade de escolha, graças à proximidade/linguagem do rosto de outrem. Essa responsabilidade traduz-se como um fazer-se corpo-para-outrem, estando no lugar de outrem. Não se trata de limitá-la a tirar da boca o alimento do qual se frui para dá-lo a outrem, mas de entregar a si mesmo como “corpo im-proprio” uma vez já inabitado por outrem. Por isso, na aproximação de outrem não se trata apenas de exercer a hospitalidade de um lugar oferecido a outrem, mas de ser pura sensibilidade, perdão num corpo que se faz signo no movimento de um-para-outrem. E nessa perspectiva já é possível vislumbrar o impacto que a ética exercer sobre a hermenêutica, pois o texto “altera” o leitor e o leva a agir de outro modo que Ser (LEVINAS, 1997b, p.286).

À guisa de conclusão urge afirmar que a hipérbole do contato suscitada pelo texto permite não apenas referir-se a ação, mas a uma “auscultação de sinais” advindos da aproximação/linguagem de outrem. A isso se deve o fato de que o texto provoque uma “defecção” na identidade do leitor (LEVINAS, 2011, p.107). Pelo fato de a escritura assumir um caráter eminentemente profético, todo ato de leitura tende a ferir e expulsar o leitor para fora de si. Isso desestabiliza o leitor, porque no encontro com a alteridade do texto acontece um colapso dos esquemas apriorísticos e pré-concebidos do leitor. Ele não sabe mais o que o ser lhe garante sobre a explicação e sobre a compreensão de si e do mundo do texto.

Disso decorre que o contato imediato no qual outrem se fala, embora o faça nas entrelinhas do texto, suspende não só o dia-a-dia do leitor, mas interrompe o horizonte de possibilidades que o Ser lhe oferecia. Há aqui uma dimensão do (in)esperado para o leitor uma vez que sensibilidade ética não se traduz apenas na escolha de possibilidades para a ação, mas em expor à ação/linguagem de outrem que o destitui (sujeito) da *essência* do ser. Em outras palavras, o texto deserta o leitor para “outra sina” que a de existir. Não por uma mimese do personagem, no caso, o pai que com uma canoa que se lança no rio, ou o filho que vive em função do pai. Antes, o texto interpela ferindo o leitor a ter de agir *outramente* que o ser dos personagens, isto é, a agir como um Pai para aquele filho, ou a agir maternalmente na compaixão daquele pai.

Ao escutar, pois, o que o personagem não disse graças à ausência de outrem, o leitor percebe-se interpelado a responder ao Rosto tornando-se carne na ação, isto é, “en-carnação ética” (LEVINAS, 1997b, p.287). Nesse caso, supõe-se a aproximação/linguagem infinita de outrem como aquele que está sempre por-vir. E a espera da alteridade no texto suscita na subjetividade um *desinteresse* constante, a saber, ela deixa de ser apenas um “tempo-sem-lugar” de hospitalidade para outrem para tornar-se *in-condição de subjectum* graças ao outro-no-mesmo

cujo “tempo” se instaura como corpo-perdão-maternal-para-outrem (LEVINAS, 2011. p.75).

Em suma, o texto sendo profético mesmo em seu caráter poético apresenta ao leitor o grande “sim” de outrem que golpeia os ouvidos pedindo para ser querido, amado, cuidado. Contudo, trata-se de um amor que se destitui de todo imaginário romântico. E Guimarães Rosa o traduz em seu escrito ao apresentar o filho que, depois de tantos anos de espera, foge do pai, que se lhe aproxima e que se lhe fala ao coração, no âmago da carnalidade humana. Ora quando se pensava que o filho assumiria o lugar do pai, o amaria e cuidaria dele, eis que o texto traumatiza o leitor a ponto de suscitar nele um vácuo, uma ausência que o desarvora não restando senão dizer com o corpo “Eis-me aqui” (LEVINAS, 2011, p.157).

Afinal, o filho como o pai evoca a figura daquele que está sempre de partida, qual um arameu errante cujo personagem encontra na escritura levinasiana seu protótipo em Abraão. Esse representa a humanidade que um dia deixou sua terra natal sem alimentar qualquer expectativa de retorno ao que já se foi ou qualquer ímpeto nostálgico de volta à sua pátria. Nesse caso, trata-se do anti-herói se comparado à figura de Ulisses. No imaginário da civilização grega, sobressai o fato de que ele, depois de cada conquista e de cada guerra volta vitorioso à Itaca para celebrar a destruição de outrem.

Contra essa perspectiva da humanidade beligerante, expropriante e violenta, configura-se “outro modo que Ser” da subjetividade-fora-de-si, à qual nos põe em confronto com o texto profético. É, pois, a essa humanidade marcada pelo proferimento de outrem e mobilizada pela “sabedoria do amor a serviço do amor” (LEVINAS, 2011, p.69) que nos remete a profética da escritura do outro. Trata-se de se deixar instruir e inspirar e tornar-se carne a serviço do corpo frágil de outrem a fim de que ele não pereça em sua nudez e em sua susceptibilidade de próximo.

E só depois de ter respondido prontamente ao amor a outrem (ético), amor da ordem do Desejo do Indesejável, é que o profeta dá-

se conta de que esse Dito – que ele só ouve depois de o haver proclamado pela sua própria boca –, foi precedido e inspirado pelo Dizer ético do Rosto que o feriu. Sem esse (pro)ferimento de outrem que tudo antecipa, a humanidade (subjetividade) jamais se saberia como profeta a serviço da palavra e da linguagem de outrem que sempre extrapola a poética da ontologia.

Referências

GUIMARAES, Rosa. **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1968.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o Humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

LÉVINAS, Emmanuel. **Altérité et transcendance**. Paris: Fata Morgana, 1995.

_____. **De outro modo que ser ou para lá da essência**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

_____. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997b.

_____. **Entre nós**. Ensaio sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997a.

_____. **Hors Sujet**. Paris: Fata Morgana, 1987.

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

_____. **L'au-delà du verset. Lectures et discours tamudiques**, Paris. Editions de Minuit, 1982.

_____. **Les imprévus de l'histoire**. Paris: Fata Morgana, 1994.

_____. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988.